

Proceedings

The International Conference

## Changing Humanities in a Changing World

มนุษยศาสตร์ที่แปรเปลี่ยนในโลกที่เปลี่ยนแปลง

The 8th Humanities Research Forum in Thailand

การประชุมวิชาการนานาชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 8

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ฉบับ 1

November 27-29 , 2014

Faculty of Humanities

Chiang Mai University



## คณะกรรมการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ สายชล สัตยานุรักษ์

ศาสตราจารย์ ดร.อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์

อาจารย์ ดร.สิงห์ สุวรรณกิจ

อาจารย์ ดร.จิรภัทร แจ้งจรัส

อาจารย์ ดร.ชัยวัฒน์ นันทศรี

นางสาว เขมิกา ตาคำ

## Editorial Team

Professor Emeritus Saichol Satayanurak

Professor Atrachak Satayanurak (Ph.D)

Sing Suwannakij (Ph.D)

Jirapat Jangjamras (Ph.D)

Chaiwat Nantasri (Ph.D)

Khemiga Takum

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

239 ถนนห้วยแก้ว ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง

จังหวัดเชียงใหม่ 50200

โทรศัพท์ : 053 943208 9

โทรสาร : 053-221595

[www.human.cmu.ac.th](http://www.human.cmu.ac.th)

The Faculty of Humanities 239 Huay-Kaew Rd.,

Su-Thep, Muang District, Chiang Mai 50200

Telephone : 053-943208-9

Fax : 053-943209

[www.human.cmu.ac.th](http://www.human.cmu.ac.th)

## คำนำ

หนังสือรายงานสืบเนื่องจากการประชุมวิชาการ (Proceedings) นี้ ได้รับการจัดทำขึ้นเพื่อรวบรวมบทความพร้อมด้วยบทคัดย่อที่ผู้เขียนได้นำเสนอใน **เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทยครั้งที่ 8 หัวข้อมนุษยศาสตร์ที่แปรเปลี่ยนในโลกที่เปลี่ยนแปลง** อันเป็นการประชุมทางวิชาการระดับนานาชาติที่จัดขึ้นระหว่างวันที่ 27-29 พฤศจิกายน พ.ศ.2557 ณ โรงแรมอิมพีเรียล แม่ปิ้ง จังหวัดเชียงใหม่ การประชุมทางวิชาการครั้งนี้เป็นหนึ่งในกิจกรรมพิเศษที่คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ได้จัดขึ้นเนื่องในโอกาสเฉลิมฉลองครบรอบ 50 ปีแห่งการสถาปนามหาวิทยาลัยเชียงใหม่และการจัดตั้งคณะมนุษยศาสตร์ กิจกรรมนี้ได้รับการสนับสนุนทางวิชาการและงบประมาณจากหน่วยงานต่างๆ คือ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และคณะมนุษยศาสตร์

การประชุมทางวิชาการระดับนานาชาตินี้มีวัตถุประสงค์เพื่อกระตุ้นให้เกิดการสร้างสรรค์และนำเสนอองค์ความรู้ใหม่ทางมนุษยศาสตร์ เกิดการแลกเปลี่ยนความรู้และความคิดเห็นทางวิชาการซึ่งจะนำไปสู่การพัฒนาศักยภาพในการทำวิจัยของนักวิชาการ และเพื่อเผยแพร่องค์ความรู้ทางด้านมนุษยศาสตร์ให้เป็นที่รู้จักดียิ่งขึ้น ทั้งภายในประเทศไทยและนานาชาติ ซึ่งการประชุมดำเนินไปอย่างราบรื่นและบรรลุวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้เป็นอย่างดี โดยมีนักวิชาการจำนวนมากจากประเทศไทยและนานาชาติมาเสนอบทความวิจัยและเข้าร่วมประชุม

คณะผู้จัดทำหนังสือรายงานสืบเนื่องจากการประชุมได้นำบทความรวม 54 เรื่องมาตีพิมพ์เพื่อประโยชน์ในการค้นคว้าหาความรู้ของนักวิชาการ นิสิตนักศึกษา และบุคคลทั่วไป ทั้งนี้โดยคงลักษณะเดิมของบทความเอาไว้ในเรื่องของเนื้อหาและภาษาที่ผู้เขียนใช้ บทความส่วนใหญ่เป็นบทความภาษาไทย มีบทความส่วนน้อยที่ผู้เขียนนำเสนอด้วยภาษาอังกฤษ แต่ทุกบทความจะได้รับการแปลชื่อเรื่องและบทคัดย่อเป็นภาษาอังกฤษเพื่อให้ผู้อ่านจากนานาชาติเข้าใจได้ และถ้าหากมีความสนใจบทความนั้นๆ มากเป็นพิเศษก็จะได้หาทางเข้าถึงเนื้อหาสาระโดยละเอียดต่อไป หนังสือนี้ได้จัดพิมพ์เป็น 2 เล่มจบ โดยในตอนท้ายของแต่ละเล่มจะมีบรรณานุกรมที่เรียงชื่อและนามสกุลเจ้าของบทความตามลำดับอักษร เพื่ออำนวยความสะดวกในการสืบค้น

คณะผู้จัดทำหวังเป็นอย่างยิ่งว่าหนังสือรายงานสืบเนื่องจากการประชุมนี้จะเป็นประโยชน์ต่อวงวิชาการทั้งในประเทศและต่างประเทศ และมีส่วนช่วยเผยแพร่องค์ความรู้ทางด้านมนุษยศาสตร์ไปยังวงวิชาการในที่ต่าง ๆ ทั่วทุกมุมโลก

กองบรรณาธิการ

มิถุนายน 2558

## Preface

These proceedings compile academic papers, in full length and in abstract, presented at the **8<sup>th</sup> Humanities research Forum in Thailand** titled “*Changing Humanities in a Changing World*”. This international conference was held on November 27<sup>th</sup> – 29<sup>th</sup>, 2014 at the Imperial Mae Ping Hotel, Chiang Mai, Thailand. This conference was one of the special activities organized by the faculty of Humanities, Chiang Mai University, to celebrate the 50<sup>th</sup> anniversary of Chiang Mai University and the faculty of Humanities. This conference received academic support and financial support from three agencies including the Thailand Research Fund, Chiang Mai University and the faculty of Humanities.

The purpose of this international conference was to stimulate creativity and to present new research findings in the humanities, to exchange views and knowledge, which leads to sharing the research skills of scholars as well as to promote scholarship in the humanities in Thailand and at the international level. The objectives of the conference have been accomplished with the active participation of a large number of scholars in Thailand and from abroad attending the conference.

The editorial team of the proceedings have published 54 papers for the benefit of people in academia, students and the general public. The original work of the presenters, especially the content and language, are preserved. Most of the papers have been written in Thai, while a few were written in English. All abstracts and titles in Thai have been translated into English for the audience from various countries. An interested party could obtain more detailed information by directly contacting the author. We have had to split the proceedings into 2 volumes. In addition, at the end of the book, the authors’ index is presented for ease of search. The list of authors is arranged alphabetically by the author’s first name, followed by their last name.

We hope that the proceedings will be useful for academia at both the national and international level, and it will help in promoting this body of knowledge in the humanities to every corner of the world.

Editorial team

June 2015

# International Conference

## “Changing Humanities in a Changing World”

in Collaboration with the 8<sup>th</sup> Humanities Research Forum in Thailand

November 27 – 29, 2014

The Imperial Mae Ping Hotel, Chiang Mai, Thailand

Organized by the Faculty of Humanities, Chiang Mai University

**Our world is rapidly changing, and these changes – in communication, technology, politics, the economy and the environment – deeply and widely affect people across the globe. The problems these changes cause, whether at the personal or societal level, have become increasingly and overwhelmingly complex. Today’s digital world, for instance, has caused instability in the existing contrasts between globalization, nationalism and localism. It has also resulted in a reshaping of human thought and emotion. New ethics and values, new worldviews, new questions of the self, spirituality, and identity, have emerged even as some of the old standards persist. This requires a new understanding of the world and our societies beyond the existing frameworks. Scholarship in the humanities must adapt, both in its epistemological and methodological assumptions, to facilitate critical thinking and better responses to these challenges and complexities. The humanities, not in its confined, narrow role and specialization in language and communications, but in its broad approach to surrounding socioeconomic, political and cultural conditions, need to be rethought.**

Topics of discussion related to Changing Humanities in a Changing World include:

1. Methodologies in the Humanities
2. Creativity, Critique and Spirituality
3. Polemics of the Self and Ethics
4. Globalization and Localism from a Humanistic Perspective
5. Cultural Studies in the Humanities
6. Digital Humanities
7. Communication and Identity
8. Poetics of Politics/ Politics of Poetics

## Objectives

1. To promote the role of the humanities in meeting contemporary challenges
2. To develop and support interdisciplinary approaches in the humanities
3. To strengthen the global research network between Thai and international scholars

## Outcomes

1. Increased recognition of the importance of the humanities in confronting global challenges
2. Improved promotion and development of interdisciplinary approaches
3. Enhanced international research networks

## Conference Venue and Date

The Imperial Mae Ping Hotel, Chiang Mai, Thailand; November 27 – 29, 2014

# โครงการการประชุมวิชาการนานาชาติ

## หัวข้อ มนุษยศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงในโลกที่เปลี่ยนแปลง

### Changing Humanities in a Changing World

เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 8

และเนื่องในโอกาสครบรอบ 50 ปี คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

เนื่องในโอกาสเฉลิมฉลองครบรอบ 50 ปีแห่งการสถาปนามหาวิทยาลัยเชียงใหม่และการจัดตั้งคณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ในปี พ.ศ. 2557 คณะมนุษยศาสตร์จึงได้จัดการประชุมวิชาการระดับนานาชาติขึ้น ร่วมกับ “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 8” เรื่อง “มนุษยศาสตร์ที่แปรเปลี่ยนในโลกที่เปลี่ยนแปลง” ณ โรงแรมอิมพีเรียล แมงป่อง จ.เชียงใหม่ ระหว่างวันที่ 27-29 พฤศจิกายน พ.ศ. 2557 เพื่อเป็นเวทีแห่งการแลกเปลี่ยนความรู้ระหว่างนักวิชาการสายมนุษยศาสตร์จากประเทศไทยและนานาชาติ อีกทั้งยังเป็นโอกาสในการจุดประกายการสร้างสรรค์ความรู้ใหม่ๆ ที่ตอบสนองต่อชีวิตมนุษย์และโลกที่กำลังเปลี่ยนแปลงได้อย่างมีความหมายและมีคุณค่า

#### 1. หลักการและเหตุผล

โลกและสังคมต่างๆ ในปัจจุบันเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วมากจนแตกต่างไปจากโลกและสังคมในทศวรรษก่อนหน้าอย่างไพศาล และความเปลี่ยนแปลงนี้จะมีอัตราเร่งมากขึ้นหลายเท่าตัวในอนาคตอันใกล้ ในท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วนี้ชีวิตของมนุษย์ในทุกภูมิภาคของโลกรวมทั้งในสังคมไทยทวีความซับซ้อนขึ้นมาก ขณะเดียวกันก็ได้เกิดปัญหาใหม่ๆ แก่ชีวิตมนุษย์และเกิดปัญหาสังคมขึ้นใหม่อีกมากมาย รวมทั้งปัญหาความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล กลุ่มคน และสถาบันทางสังคมทั้งสถาบันที่เป็นทางการและสถาบันที่ไม่เป็นทางการ ซึ่งแต่ละปัญหาก็มีความซับซ้อนมากขึ้นเช่นกัน การทำความเข้าใจโลก สังคม และมนุษย์จากมุมมองเดิม วิธีคิดเดิม หรือใช้เพียงวิธีคิดใดวิธีคิดหนึ่งแต่เพียงวิธีคิดเดียว จึงไม่เพียงพอสำหรับการทำความเข้าใจความซับซ้อนของชีวิตและสังคม และไม่เพียงพอสำหรับการแก้ไขปัญหาชีวิตและปัญหาสังคมอย่างมีประสิทธิภาพอีกต่อไป

วงการมนุษยศาสตร์จึงจำเป็นต้องแสวงหาหนทางในการปรับตัว ทั้งในแง่ของวิธีคิดหรือวิธีศึกษาใหม่ๆ และแสวงหาหนทางที่จะบรรลุเป้าหมายในการตอบสนองต่อความต้องการของคนในโลกและในสังคมที่เปลี่ยนแปลงหรือมีพลวัตสูงได้ดียิ่งขึ้น เช่น การสร้างความรู้แบบปลดปล่อย (Emancipatory Knowledge) ที่เอื้อให้มนุษย์ทุกคนมีศักยภาพและอิสรภาพที่จะคิดเองเป็น มีทัศนวิพากษ์ และสามารถตัดสินใจหรือมองเห็นทางเลือกในการแก้ไขปัญหาต่างๆ ได้ดีขึ้น หรือการสร้างความรู้ที่ช่วยในการมองเห็นความเปลี่ยนแปลงหรือปัญหาในแง่มุมใหม่ หรือการสร้างความรู้ที่ช่วยให้เข้าใจความหลากหลายและความซับซ้อนของชีวิตและสังคมเพิ่มมากขึ้น เป็นต้น

แม้ว่าในทศวรรษที่ผ่านมาจะมีการขยายพรมแดนความรู้ที่นักมนุษยศาสตร์สนใจศึกษาออกไปอย่างกว้างขวาง ทั้งในเชิงวิธีคิด/วิธีการ เนื้อหา และเป้าหมายในการศึกษา ทำให้ความรู้ทางมนุษยศาสตร์ได้รับการปรับเปลี่ยนไปไม่น้อยและมีความ

หลากหลายมากขึ้น แต่องค์ความรู้ทางมนุษยศาสตร์ที่มีอยู่ในปัจจุบันก็ยังไม่เพียงพอและไม่น่าพึงพอใจนัก เพราะในขณะที่โลกและสังคมเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วในปัจจุบันและในอนาคตนั้น มนุษยศาสตร์ยังไม่ได้มีบทบาทในการเสริมสร้างพลังทางปัญญาและพลังทางจิตใจให้แก่มนุษย์แต่ละคน แต่ละชนชั้น แต่ละชาติพันธุ์ แต่ละท้องถิ่น แต่ละเพศ และแต่ละวัย เท่าที่ควร

ในหลายทศวรรษที่ผ่านมาตราบจนถึงปัจจุบัน สังคมทั้งหลายมีแนวโน้มที่จะให้ความสำคัญแก่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากเป็นพิเศษ และเห็นว่าความรู้ทางมนุษยศาสตร์มีคุณค่าในฐานะที่เป็นภาษาหรือเครื่องมือในการสื่อสารเป็นหลักเท่านั้น แม้แต่นักมนุษยศาสตร์จำนวนมากเองก็ให้ความสำคัญแก่ความรู้ทางมนุษยศาสตร์ไปในทำนองเดียวกันนี้ นอกจากนี้เมื่อนักมนุษยศาสตร์ให้นิยามความหมายของมนุษยศาสตร์ ก็มักมองมนุษย์ในแง่คุณค่าความเป็นมนุษย์ มองเฉพาะในมิติที่เป็นสากลและมีธรรมชาติที่หยุดนิ่ง ในขณะที่สังคมมีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วและมีปัญหามากมายรายล้อม นักมนุษยศาสตร์ควรหันมาสนใจที่จะศึกษาความรู้ทางมนุษยศาสตร์ในเชิงสังคมและวัฒนธรรม คำนึงถึงเงื่อนไขแวดล้อมทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมที่ทำให้มนุษย์มีความแตกต่างกันอย่างลึกซึ้งและละเอียดอ่อน เพื่อที่จะสามารถเข้าใจความเปลี่ยนแปลงที่มีลักษณะเฉพาะและมีความซับซ้อนของมนุษย์ที่อยู่ในบริบทที่แตกต่างกัน และสามารถช่วยเสนอทางออกหรือทางเลือกใหม่ ๆ ให้แก่มนุษย์และสังคมได้ดียิ่งขึ้น ซึ่งการที่จะทำเช่นนี้ได้ต้องมีประสิทธิภาพนักมนุษยศาสตร์อาจต้องอาศัยความรู้จากศาสตร์อื่น ๆ เพื่อเป็นตัวช่วยในการสร้างความรู้ ทั้งในการตั้งโจทย์วิจัยและการตอบโจทย์วิจัยจากแง่มุมใหม่ ๆ อย่างมีประสิทธิภาพ

แม้ว่าในปัจจุบันนักมนุษยศาสตร์ส่วนหนึ่งจะสนใจวัฒนธรรมมากขึ้น แต่ยังมีแนวโน้มที่จะมองวัฒนธรรมด้วยทัศนคติแบบสารัตถนิยม (Essentialism) คือมองวัฒนธรรมในแง่ที่มีเป็นคุณลักษณะประจำของชาติพันธุ์หรือกลุ่มทางสังคมหนึ่ง ๆ ที่มีลักษณะหยุดนิ่งตายตัว แต่ในโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วนี้ วัฒนธรรมของคนกลุ่มต่าง ๆ มีพลวัตอย่างซับซ้อน และแม้แต่คนที่เคยสังกัดวัฒนธรรมเดียวกันก็อาจเลือกแสดงตัวตนที่หลากหลายผันแปรไปตามบริบทหรือปัญหาที่ต้องเผชิญ นอกจากนี้ยังมีการครอบงำ การต่อสู้ การตอบโต้ การปะทะและ/หรือการประสานทางวัฒนธรรมระหว่างคนต่างชนชั้น ต่างชาติพันธุ์ ต่างท้องถิ่น ต่างเพศ และต่างวัยอยู่ตลอดเวลา ดังนั้น การเรียนรู้ความหมายและแนวทางในการมองวัฒนธรรมจากศาสตร์หลากหลายสาขาวิชา เช่น วัฒนธรรมศึกษา วรรณคดีเปรียบเทียบ สังคมวิทยา มานุษยวิทยา ฯลฯ จึงมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อนักมนุษยศาสตร์เช่นกัน

อนึ่ง นับตั้งแต่ทศวรรษ 2520 มาแล้วที่มนุษย์และสังคมทั่วโลกเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงจากกระแสโลกาภิวัตน์อันเป็นผลมาจากความก้าวหน้าในด้านเทคโนโลยีการสื่อสาร (Information technology) และการที่ตลาดโลกได้เข้ามาครอบงำการผลิตและการบริโภคของมนุษย์ทั่วทุกมุมโลก แต่เป็นที่น่าสังเกตว่า ในขณะที่เกิดกระแสโลกาภิวัตน์เข้มข้นขึ้นนั้น ในอีกด้านหนึ่งก็เกิดความเฟื่องฟูของกระแสท้องถิ่นนิยม/ชาตินิยมขึ้นทั่วทุกหนทุกแห่งเช่นกัน การทำความเข้าใจการเคลื่อนไหวทั้งสองกระแสนี้ตลอดจนผลกระทบในด้านต่าง ๆ ต่อชีวิตและสังคมอย่างลึกซึ้ง จึงมีความสำคัญสำหรับนักมนุษยศาสตร์ในปัจจุบันและอนาคต และนักมนุษยศาสตร์ก็จำเป็นต้องแสวงหาช่องทางใหม่ ๆ ในการศึกษาเพื่อวิเคราะห์และอธิบายความซับซ้อนของกระแสโลกาภิวัตน์และ/หรือท้องถิ่นนิยมที่ส่งผลกระทบอย่างหลากหลายและซับซ้อนต่อชีวิตมนุษย์ทั้งในสังคมไทยและในสังคมอื่น ๆ ซึ่งต่างก็มีปฏิสัมพันธ์ต่อกันไม่ว่าจะโดยตรงหรือโดยอ้อมอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้

โลกของการสื่อสารในปัจจุบัน มีอิทธิพลอย่างสูงต่อความคิด อารมณ์ความรู้สึก จิตใจ ค่านิยม ทัศนคติ ของมนุษย์ ซึ่งล้วนแต่ส่งผลต่อชีวิตและความสัมพันธ์ทางสังคม และถึงแม้ว่าส่วนหนึ่งการสื่อสารในโลกดิจิทัลจะนำไปสู่ความเข้าใจซึ่งกันและกันระหว่างมนุษย์มากขึ้น แต่อีกด้านหนึ่งก็เป็นที่มาของความตึงเครียดและความขัดแย้งที่รุนแรงขึ้นด้วยเช่นกัน นักมนุษยศาสตร์จึงจำเป็นต้องหาทางทำความเข้าใจมนุษย์และสังคมในโลกดิจิทัลอย่างลุ่มลึกและชัดเจน เพื่อให้การสื่อสารในโลกดิจิทัลมีพลังในทางสร้างสรรค์มากขึ้น และช่วยลดทอนความตึงเครียดตลอดจนความขัดแย้งให้เหลือน้อยที่สุด เพื่อให้มนุษย์อยู่ร่วมกันในโลกและในสังคมได้อย่างราบรื่นและมีความสุขมากกว่าเดิม

ปัญหาสำคัญประการหนึ่งที่เกิดขึ้นในหลายทศวรรษที่ผ่านมา คือความเปลี่ยนแปลงด้านระบบคุณค่าหรือจริยธรรม กล่าวคือ ในขณะที่มนุษย์ยังไม่สามารถละทิ้งระบบคุณค่าหรือจริยธรรมแบบเก่า ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมก็ได้ทำให้เกิดระบบคุณค่าและจริยธรรมใหม่ ๆ ขึ้นมา ทำให้ผู้คนที่อยู่ในท่ามกลางจริยธรรมเก่าและใหม่เกิดความสับสน ปราศจากความสุข และบางกรณีก็ถึงกับสูญเสียตัวตนหรือประสบปัญหาวิกฤตอัตลักษณ์ อีกทั้งยังส่งผลให้เกิดความขัดแย้งสูงขึ้นระหว่างคนที่ยึดถือจริยธรรมและระบบคุณค่าแตกต่างกัน ซึ่งถ้าหากนักมนุษยศาสตร์ศึกษาเรื่องเหล่านี้และทำให้สังคม



เข้าใจปัญหาด้านระบบคุณค่าหรือจริยธรรมอย่างซับซ้อนก็จะช่วยให้คนในสังคมเข้าใจตนเองและคนอื่นมากขึ้น เกิดความรู้สึกเห็นอกเห็นใจเพิ่มขึ้น และลดความขัดแย้งลงไปได้มาก

ด้วยหลักการและเหตุผลต่างๆ ดังที่กล่าวมาข้างต้นนี้ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่จึงเห็นควรจัดให้มีการประชุมทางวิชาการระดับนานาชาติ “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 8” เรื่อง “มนุษยศาสตร์ที่แปรเปลี่ยนในโลกที่เปลี่ยนแปลง” โดยกำหนดประเด็นสำคัญๆ ที่จะได้รับการนำเสนอจากนักวิชาการทั่วโลกหลายประเด็น ดังนี้

1. ระเบียบวิธีวิจัยทางมนุษยศาสตร์ (Research Methodologies in the Humanities)
2. ความคิดสร้างสรรค์ การวิจารณ์ และพลังทางจิตวิญญาณ (Creativity, Criticism and Spirituality)
3. การโต้แย้งระหว่างตัวตนและชีวิตทางจริยธรรม (The Polemics of the Self and Ethical life)
4. โลกาภิวัตน์และความเป็นท้องถิ่นในมุมมองของมนุษยศาสตร์ (Globalization and Localism from a Humanistic Perspective)
5. วัฒนธรรมศึกษาในมนุษยศาสตร์ (Cultural Studies in the Humanities)
6. มนุษยศาสตร์ดิจิทัล (Digital Humanities)
7. การสื่อสารและอัตลักษณ์ (Communication and Identity)
8. กวีศาสตร์ของการเมือง/การเมืองของกวีศาสตร์ (Poetics of Politics/Politics of Poetics)

## 2. วัตถุประสงค์

- 2.1 เพื่อสร้างความตระหนักในความสำคัญของมนุษยศาสตร์และพลวัตของมนุษยศาสตร์ที่ตอบสนองต่อชีวิตมนุษย์และช่วยแก้ปัญหาสังคมในโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว
- 2.2 เพื่อพัฒนาแนวทางการศึกษาและวิธีวิทยาทางมนุษยศาสตร์ที่เน้นสหสาขาวิชาและการบูรณาการโดยเชื่อมโยงมนุษยศาสตร์กับศาสตร์อื่น
- 2.3 เสริมสร้างเครือข่ายนักวิจัยทางมนุษยศาสตร์ในสังคมไทยและในต่างประเทศ

## 3. ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

- 3.1 สังคมตระหนักถึงองค์ความรู้ ศักยภาพและแนวทางแก้ไขปัญหาแบบมนุษยศาสตร์มากยิ่งขึ้น
- 3.2 พัฒนาเครือข่ายนักวิจัย นักศึกษา นักวิชาการ และผู้สนใจทางมนุษยศาสตร์ให้กว้างขวางมากขึ้น
- 3.3 สามารถเชื่อมโยงมนุษยศาสตร์กับศาสตร์สาขาอื่นๆ เช่น สังคมศาสตร์ วจิตศิลป์ เศรษฐศาสตร์ วิทยาศาสตร์ เพื่อพัฒนาแนวการวิเคราะห์เชิงบูรณาการมากขึ้น

## 4. สถานที่และเวลาจัดประชุม

วันที่ 27 – 29 พฤศจิกายน 2557 ณ โรงแรม อิมพีเรียล แมงป่อง อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่

# Message from the Thailand Research Fund

As a major research funding agency of Thailand, Thailand Research Fund has long recognized the dramatic changes that have taken place at the turn of the 21<sup>st</sup> Century, resulting in numerous challenges that people in the modern world have to face. These challenges include the long standing problems of poverty, imbalanced economic and social development, ineffective management of natural resources, environmental degradation, social and political instability, as well as problems with a distinctively human face like the decline of morality, ineffective education, and dilemma of multiple identities in a digital age.

The Thailand Research Fund (TRF) has long recognized these problems and challenges at the national, regional and global levels. Many of these problems have been addressed at conferences and seminars organized by the National Humanities Research Forum Project which has been in operation since 2004. A special feature of the 8th Conference titled “Changing Humanities in the Changing World” is the extension of invitation to foreign scholars whose papers are selected to present here. We hope that this inclusion would create an excellent opportunity for mutual learning of the Thai and foreign researchers. We believe that through lively discussion of the researchers, the analysis, explanation and questions generated here could bring about clearer direction where some solutions to these problems could, hopefully, be identified.

We believe that a broadening co-operation between national and international networks of Humanities researchers would enrich their research potentials and enhance their capacity to address national and regional problems. The changing Humanities could then be a sign of hope for a changing world.

Suthipun Jitpimolmard, M.D., FRCP.

Director of The Thailand Research Fund

## สารจากกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ในฐานะหน่วยงานสำคัญที่ให้การสนับสนุนการวิจัย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ตระหนักถึงบริบทใหม่ ของมนุษย์ในโลกที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ทั้งความท้าทายเรื่องปัญหาความยากจน และความเหลื่อมล้ำของการ พัฒนาเศรษฐกิจและสังคม การบริหารภาครัฐที่อ่อนแอต่อฐานทรัพยากรทางธรรมชาติ ปัญหาสิ่งแวดล้อมเสื่อมโทรม เสถียรภาพ ทางการเมืองและความมั่นคงทางสังคม รวมทั้งปัญหาเกี่ยวกับคุณภาพความเป็นมนุษย์โดยตรง เช่น ปัญหาความถดถอยทาง ศีลธรรม ปัญหาคุณภาพทางการศึกษา และปัญหาอัตลักษณ์สืบสานในโลกดิจิทัล

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย ได้ตระหนักถึงปัญหาและความท้าทายเหล่านี้ทั้งในระดับภูมิภาค ระดับชาติ และ ระดับสากล ในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา ปัญหาและความท้าทายเหล่านี้หลายประเด็นได้รับการถกเถียงในการสัมมนาและการ จัดประชุมต่าง ๆ ของชุดโครงการ “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” ซึ่งได้ดำเนินการมานับตั้งแต่ พ.ศ. 2547 ใน “เวทีวิจัย มนุษยศาสตร์ไทยครั้งที่ 8 : มนุษยศาสตร์ที่แปรเปลี่ยนในโลกที่เปลี่ยนแปลง” นี้ เป็นโอกาสพิเศษที่เปิดเวทีให้นักวิจัยและ นักวิชาการจากต่างประเทศได้นำเสนอผลงานและแลกเปลี่ยนเรียนรู้กับนักวิจัยและนักวิชาการในประเทศไทย โดยเชื่อว่าการ สัมมนาในครั้งนี้จะนำมาซึ่งวิสัยทัศน์ที่ชัดเจนยิ่งขึ้นในการอธิบายและวิเคราะห์ปัญหาต่าง ๆ จากแง่มุมทางมนุษยศาสตร์ ทั้งนี้ เชื่อว่าการแลกเปลี่ยนเรียนรู้และร่วมถกเถียงปัญหาร่วมกัน จะเป็นการเพิ่มศักยภาพของนักวิจัยและนำไปสู่การพัฒนาความ ร่วมมือระหว่างเครือข่ายนักวิจัยด้านมนุษยศาสตร์ทั้งในและต่างประเทศให้มีความเข้มแข็งยิ่งขึ้น เพื่อสามารถเป็นความหวังให้ กับโลกที่กำลังเปลี่ยนแปลงต่อไป

ศาสตราจารย์ นายแพทย์สุทธิพันธ์ จิตพิมลมาศ  
ผู้อำนวยการสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

# Welcome Message

from Dr. Sumalee Sawatdirakpong,  
Dean of Faculty of Humanities

For several decades, we have put great emphasis on research in the fields of science and technology, whereas the humanities and social sciences have been regarded, if not ignored, as a means or a tool for communication only.

At present, however, we have experienced drastic and continuous change in our society and globally. Needless to say, these changes have significant consequences on our individual and collective lives. The social, intellectual, and moral problems in modern society have become increasingly complicated. Therefore, in order to get a better perspective to cope with these problems effectively, we need a new way of thinking, one deeply informed by work in the Social Sciences and Humanities. These various fields are urgently needed in political and economic contexts to encourage us to think, analyze, and synthesize our experiences to gain possible solutions to the problems confronting our society.

This year, we are proudly organizing a series of academic events to celebrate the occasion of the 50th anniversary of the Faculty of Humanities at Chiang Mai University (CMU); the centerpiece of our schedule is the international conference on “Changing Humanities in a Changing World.” The main objective of the conference is to articulate the social importance of work in the humanities and its dynamism as an effective tool that can help alleviate the problems that have inflicted our society for decades. Apart from that, this conference is aimed to create a research community and network of researchers both in and out of the country.

This conference is made possible through the invaluable cooperation and contributions from various organizations. We would like to extend our appreciation to all guest speakers, sponsors, guests, and speakers. Our special appreciation goes to the Thailand Research Fund and Chiang Mai University for their financial support.

May I formally welcome you to Chiang Mai University. I wish all of you a good day ahead, and continued happiness and prosperity. Thank you for your crucial support and encouragement.

# สารจากคณบดีคณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

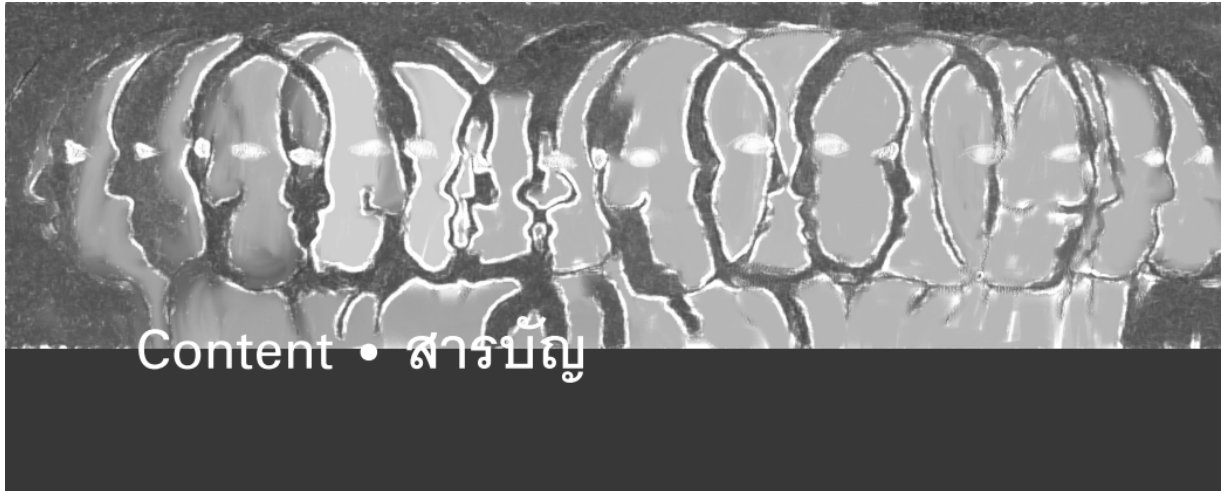
พืช่วยศาสตราจารย์ ดร. สุมาลี สวัสดิ์รักษ์พงศ์

ในหลายทศวรรษที่ผ่านมาสังคมให้ความสำคัญแก่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมาก และเห็นว่าความรู้ทางมนุษยศาสตร์มีคุณค่าในฐานะที่เป็นภาษาหรือเครื่องมือในการสื่อสารเท่านั้น

ปัจจุบันมนุษย์เผชิญกับความเปลี่ยนแปลงของโลกและสังคมที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วและต่อเนื่อง ซึ่งส่งผลกระทบต่อมนุษย์และสังคมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ปัญหาที่เกิดขึ้นได้ทวีความซับซ้อนขึ้นเรื่อยๆ ดังนั้นการทำความเข้าใจเพื่อนำไปสู่การป้องกันหรือคลี่คลายปัญหา จำเป็นต้องใช้หลากหลายวิธีและหลากหลายมุมมองจากหลากหลายสาขาวิชา ต้องอาศัยความรู้ทางมนุษยศาสตร์เชิงสังคมและวัฒนธรรม โดยคำนึงถึงเงื่อนไขแวดล้อมอื่นๆ เช่น การเมือง เศรษฐกิจ เป็นต้น พร้อมกับวิธีการที่ทำให้มนุษย์สามารถคิดสังเคราะห์ วิเคราะห์ สร้าง และตกผลึกความรู้ด้วยตัวเอง อันจะช่วยให้มนุษย์เข้าใจความซับซ้อน ความหลากหลายของชีวิตและสังคม เข้าถึงแก่นแท้ของปัญหา จนนำไปสู่การแก้ไขปัญหาได้ในที่สุด

ในวาระครบรอบ 50 ปีของการก่อตั้งคณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ คณะฯได้กำหนดจัดกิจกรรมเพื่อเฉลิมฉลองตลอดปี 2557 โดยมีกิจกรรมหลักทางวิชาการที่สำคัญ คือ การประชุมวิชาการนานาชาติ “เวทีวิจัยครั้งที่ 8” เรื่อง “มนุษยศาสตร์ที่แปรเปลี่ยนในโลกที่เปลี่ยนแปลง” ซึ่งนอกจากจะมีวัตถุประสงค์เพื่อเป็นการสร้างความตระหนักในความสำคัญและพลวัตของมนุษยศาสตร์ที่ตอบสนองต่อชีวิตมนุษย์ ช่วยแก้ปัญหาสังคมในโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว อีกทั้งเป็นการพัฒนาแนวการศึกษาและวิธีวิทยาทางมนุษยศาสตร์ที่เน้นสหสาขาวิชาและการบูรณาการโดยเชื่อมโยงมนุษยศาสตร์กับศาสตร์อื่นๆ แล้ว ยังเป็นการสร้างเครือข่ายนักวิจัยทางมนุษยศาสตร์ในสังคมไทยและในต่างประเทศด้วย

คณะมนุษยศาสตร์ได้รับไม่ตรีจิตจากหลายฝ่าย ในการจัดประชุมวิชาการนานาชาติครั้งนี้ ขอขอบคุณนักวิชาการรับเชิญทั้งจากต่างประเทศและในประเทศ ผู้เข้าร่วมประชุมทุกท่าน และที่สำคัญคือ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) และมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ที่ได้ให้ความอนุเคราะห์สนับสนุนการจัดประชุมครั้งนี้จนบรรลุวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้เป็นอย่างดี



คำนำ • Preface	iii
International Conference “Changing Humanities in a Changing World” โครงการการประชุมวิชาการนานาชาติ หัวข้อ มนุษยศาสตร์ที่แปรเปลี่ยนในโลกที่ เปลี่ยนแปลง	v
Welcome Message from the Thailand Research Fund • สารจากกองทุนสนับสนุน การวิจัย	x
Welcome Message from the Faculty of Humanities • สารจากคณบดีคณะ มนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	xii
<b>Article บทความ</b>	
Keywords for Studying Religion, Power and the Self Craig J. Reynolds	1
Realism in Literature: The Conjunction of History and Politics สังขนิมิตในวรรณกรรม: การบรรจบกันของประวัติศาสตร์กับการเมือง Thenet Aphornsuvan • ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ	25
Legal and Judicial Reform in Southern Thailand in the Late Nineteenth to the Early Twentieth Century การปฏิรูปกฎหมายและการศาลในเจ็ดหัวเมืองมลายูในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้น ศตวรรษที่ 20 Piyada chonlaworn • ปิยดา ชลวร	40

Everyday Lives of the Commoners in Lower-Northern Siam and its' Socio-Economic Transition to the Modern State ชีวิตสามัญชนในภาคเหนือตอนล่างกับการก้าวสู่รัฐสมัยใหม่ของสยาม Nattaphong Sakulleaw • ณัฐพงษ์ สกุลเสียว	52
Legal Systems/the Judges Systems in the Thai Legal Reformation B.E. 2434-2454 ระบบกฎหมาย/ระบบตุลาการในยุคปฏิรูปกฎหมาย พ.ศ.2434-2454 Kitpatchara Somanawat • กฤษณ์เพชร โสมณวัตร	76
“As beautiful as you are told”: A Critique on the Ideology of Natural Beauty in “The Body Project” Exhibition Maytawee Holasut • เมธาวี โหละสูต	91
R.S. Thomas and Localism: The True Wales of his Imagination and Cultural Landscapes Chaiyon Tongsuksaeng	102
“Do as you please, comrades, make a dog of me, spit on me too”: Initiation Ceremonies, the Rape of History and the Ravages of Political Fanaticism in Milan Kundera’s The Joke Verita Sriratana	125
“Non-Muslim Bumiputera” and its Definitions in the Post-Colonial Malaysia “กลุ่มภูมิบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม” กับ การให้ความหมายทางตัวตนหลังยุคอาณานิคม ในประเทศไทยมาเลเซีย Yanin Wongmai • ญาณิน วงศ์ใหม่	144
“In-between Space” : The Construction of Malay Muslim Women Identities in Pattani through Modern Education, 1957-1982 “ในระหว่างพื้นที่” : อัตลักษณ์ผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีสามรุ่นที่ผ่านการศึกษาแผนใหม่ ระหว่าง พ.ศ.2500-2525 Taweeluck Pollachom • ทวีลักษณ์ พลราชม	155
Political Islam in the Politics of Thailand อิสลามการเมืองในการเมืองไทย Imron Saho • อิมรอน ซาเหาะ	183

Hatred: a Survey of Theories and some Suggestions ความเกลียดชัง : สำรวจทฤษฎีและข้อคิดเห็นบางประการ Pixitthikun Kaew-ngam • พิธิษฐิภูฏ แก้วงาม	195
“Linguistic Hospitality” in Paul Ricoeur’s Philosophy of Translation ความโอบอ้อมอารีทางภาษาในปรัชญาการแปลของปอลริเคอร์ Kongkrit Traiyawong • คงกฤษ ไตรยวงศ์	209
City in Speech and the Philia of Sophia : On the Relationship between Justice, Friendship and Philosophical Practice in Plato’s <i>The Republic</i> นครแห่งตรรกะกับมิตรภาพทางปัญญา: ว่าด้วยปฏิสัมพันธ์ระหว่างความเที่ยงธรรม มิตรภาพและกิจกรรมทางปรัชญาในรีพับลิก ของเพลโต Attasit Sittidumrong • อรรถสิทธิ์ สิทธิดำรง	222
The New Consciousness of “New Lanna people” in Literature in Late 18th Century to Early 19th Century สำนึกแบบใหม่ของ “ชาวล้านนาใหม่” มองผ่านวรรณกรรมในพุทธศตวรรษที่ 24 Pinyapan Potjanalawan • ภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์	244
Economic System and Social Change in the Golden Age of the Ln Na Kingdom (1355-1525 A.D.) ระบบเศรษฐกิจและความเปลี่ยนแปลงทางสังคมในยุคทองของอาณาจักรล้านนา (ค.ศ.๑๓๕๕-๑๕๒๕) Vijaya Makaew • วิชญา มาแก้ว	263
Diasporic Memory, Commodity, and the Politics of the Gift in Monique Truong’s <i>The Book of Salt</i> Nanthanoot Udomlamun	286
“The Power of Words”: Keeping Abreast of Ever Changing Rules of Engagement Lakshmi Kala Prakash	306
Khamu's Worldview: The Religious Conversion of Khamu People below the Development on Chiang Khong Border Sasipar Khamkam	327
Different Kind of Buzz: Strategic Hybridization in Bangkok Electronic Music Scenes Pachararit Wismol	340



Phayao Women: Traumatic Past in the Folk Songs' Lyrics สาวพะเยา : บาดแผลในบทเพลง Sunthorn Suksaranchit • สุนทร สุขสรานัญจิต	357
Ikiryō in Japanese Literature : a Spirit Leaving a Living Body อิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่น:วิญญาณคนเป็นแยกร่าง Attaya Suwanrada • อรรถยา สุวรรณระดา	370
A Model for Importing Foreign Workers in Thailand from the Perspective of Employers in Chiang Mai รูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวเพื่อทำงานในประเทศไทยจากมุมมองนายจ้างในพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่ Songphan Tantrakul • ทรงพันธ์ ตันตระกุล	382
The Study of Development and Context Involved in Lanna Performance for Lanna Performance Creation and Enhancing Tourism Value การศึกษาพัฒนาการและบริบทที่เกี่ยวข้องของงานนาฏกรรมล้านนาเพื่อสร้างสรรค่านาฏกรรมล้านนาและเพิ่มคุณค่าทางการท่องเที่ยว Manop Manasam • มาณพ มานะแซม	401
Confucian Ethics: Between Autonomy and Authenticity จริยศาสตร์สำนักขงจื้อ:ระหว่างอัตตากับความเป็นตัวเองที่เที่ยงแท้ Donlawat Buapradit • ดลวัฒน์ บัวประดิษฐ์	419
In Search for 'Self' and 'Nation': Liu Kang and the Cultural Interpretation of Nanyang Art Kunyi Zou Sittithep Eaksittipong	430
A Changing of the Livelihood and Mentality of Villagers in Chiang Mai Rural Areas : A Case Study of Chedi Maekrua Village, Chiang Mai (1987-Present) การเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตและอารมณ์ความรู้สึกของชาวบ้านในชนบทเชียงใหม่ : กรณีศึกษาหมู่บ้านเจดีย์แม่ครัว จังหวัดเชียงใหม่ (พ.ศ. 2530 - 2555) Teerapong Ketmanee • ธีรพงศ์ เกตุมณ	447
Diversities and Changes of "the Ideologies of Localism" in Chiang Mai Society ความหลากหลายและความเปลี่ยนแปลงของ "อุดมการณ์ท้องถิ่นนิยม" ในสังคมเชียงใหม่ Katekan Kattiya • เกษกานต์ ขัติยะ	466

The First Attempt to Reconcile Thailand's Troubled South : Malay Muslim Demands and the Government's Response	482
การแก้ไขปัญหาภาคใต้ครั้งแรกของประเทศไทย: ข้อเรียกร้องของมลายูมุสลิมกับการตอบสนองของประเทศไทย Puttapon Mongkolworawan • พุทธพล มงคลวรวรรณ	
Intellectual Movement of "Witthithat Intellectuals Group" in Globalization Era (Between 1997 – 2007)	503
การเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาของ "ปัญญาชนกลุ่มวิถึทรรศน์" ในการเมืองไทยยุคโลกาภิวัตน์ ระหว่าง พ.ศ. 2540 - 2550 Thikan Srinara • ธิกานต์ ศรีนารา	
Phayao Dynamic and Phrae-ism : 'Ngeao' Riot in 2445	529
ส่องพลวัตพะเยา แลแพร่นิยม : กรณีเงี้ยวก่อจลาจล รศ.121 Montra Pongnil • มนตรา พงษ์นิล	
"Forest Monks" of Dhammayuttika Buddhism in the Northeastern of Thailand in 25th Buddhist Century : Reflection of the "Dual Identity" between State and Local Authority	543
"พระป่า" ธรรมยุตอีสาน ในพุทธศตวรรษที่ 25 : ภาพสะท้อน "ทวิอัตลักษณ์" ระหว่างอำนาจรัฐและท้องถิ่น Asa Kumpha • อาสา คำภา	
Inconsistency between Law and Religion	559
ความไม่สอดคล้องกันของกฎหมายทางโลกกับหลักปฏิบัติทางธรรมของพระภิกษุสงฆ์ Keovalin Torpanyacharn • เกวลิน ต่อบัญญาชาญ	
The Identity Crisis and High Risk Society in Livelihood of Middle Class Women with a Consumption of Brand New Dhamma Books and Cults	569
วิกฤตอัตลักษณ์และสังคมความเสี่ยงสูงในชีวิตของผู้หญิงชั้นกลางกับการบริโภคหนังสือธรรมะแนวใหม่และลัทธิพิธีใหม่ Pattariya Khongthana • ปัทริยา คงธนะ	
Gen Y and Lay Buddhism : Life, Religion and Modernity	581
พุทธศาสนาแบบฆราวาส: การปฏิบัติศาสนาของหนุ่มสาวสมัยใหม่ Thitima Urapeepathanapong • ธิติมา อูรพีพัฒน์พงศ์	
Hip Hop Music in Sri Lankan Culture: In Between Globalization and Glocalization	597
Uthpala Herath	

Communicating Humor: An investigation through Woody Allen's films Kitt Wongarsa Junteera Danpo	615
Teenage under Asian Modernity — A Perspective from Two Teenage Movies, One in Taiwan and the Other in Thailand Yang, Hisn-Ju	633
Thai's Representation in Japanese Travel Writing from the Meiji Period to the Showa Period ไทยในงานเขียนเกี่ยวกับการเดินทางของชาวญี่ปุ่นสมัยเมจิถึงสมัยโมโวะ Thanabhorn Treeratsakulchai • ทนพร ตริรัตน์สกุลชัย	646
Japanese Hidden Heritage in Thailand มรดกญี่ปุ่นที่ซ่อนเร้นอยู่ในประเทศไทย Sakesit Paksee	660
Silpa Bhirasri and the Social and Political Significance of the New Thai Art after the 1932 Revolution until the End of World War II ศิลป พีระศรี กับความหมายทางสังคมและการเมืองของศิลปะแบบใหม่หลังการปฏิวัติ พ .ศ.2475 ถึงสิ้นสงครามโลกครั้งที่ 2 Kessara Srinaka • เกษรา ศรีนาคา	670
“The Self-made Man”: A Study of Meaning and Success of Life of Thai People since the 1932 Revolution to the 1980s in Works of Biography “คนสู้ชีวิต”: ความหมายและความสำเร็จของชีวิตของคนไทยระหว่างการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 ถึงพุทธทศวรรษที่ 2520 กรณีศึกษางานเขียนประเภทชีวประวัติบุคคลสำคัญ Phakin Nimmannorrawong • ภาคิน นิมมานนรวงศ์	687
“Symbolic Constitution”: Cultural Politics Studies on the Constructing of the Symbol for Democracy after the 1932 Revolution “สัญลักษณ์รัฐธรรมนูญ” : การศึกษาเชิงการเมืองวัฒนธรรมในการสร้างสัญลักษณ์แทนระบอบประชาธิปไตยภายหลังการปฏิวัติ พ .ศ.2475 Sarawudhi Wisaprom • ศราวุดมิ วิสาพรม	711
Invisible (Maiprakot) : Exposing the Invisible in Thai Society ไม่ปรากฏ: การเผยร่างของสิ่งที่ถูกทำให้ไม่ปรากฏในสังคมไทย Artit Srijan • อาทิตย์ ศรีจันทร์	728

The Gender Identity in Language for the Transgender อัตลักษณ์ทางเพศที่ปรากฏในภาษาของเพศที่สาม Phuangphaka Luckmuang • พวงผกา หลักเมือง	745
Toward Universal Intimacy: Self and Globalization David Jones	757
A Multi-method Approach: Globalization, Lived Experience and Negotiating: a Case Study of Eastern Thailand Unaloam Chanrungrmaneeeku	773
Transformations & Mutations of the Chinese Language Publishing Concept & Definition in the Digital Age Yu-ching, Lee	797
The Communication through Online Social Network on Facebook Fan Page “korkwamdondon” : Pragmatic Presupposition การสื่อสารผ่านสังคมออนไลน์บนหน้าแฟนเพจ “ข้อความโดนๆ” ในเฟซบุ๊ก : มุลบททางวัฒนธรรมปฏิบัติศาสตร์ Sirinya Suksawat • สิริัญญา สุขสวัสดิ์	812
Sexy Pancake Page : Popular Culture, E-san Kathoey, and Social Space เพจเซ็กซี่ แป้นเค้ก : วัฒนธรรมประชานิยม กับพื้นที่กะเทยชนบทอีสาน Wacharawuth Suesat • วัชรวุฒิ ชื่อสัตย์	828
Interdisciplinary and Critical Discourse Analysis ความเป็นศาสตร์แบบสหวิทยาการกับวาทกรรมวิเคราะห์เชิงวิพากษ์ Worapong Chairerk • วรพงศ์ ไชยฤกษ์	845
Should We Teach Research Methods to BA Humanities students?: A Case Study of a BA (English) programme ควรมีการเรียนการสอนระเบียบวิธีวิจัยระดับปริญญาตรีในสายมนุษยศาสตร์หรือไม่: กรณีศึกษาเชิงคุณภาพในหลักสูตรสาขาวิชาภาษาอังกฤษ Bordin Chinda • บดินทร์ จินดา Pranut Suksri • ประนุท สุขศรี	862

The Changing Beliefs and Sense of Places of Location and the Burial of Hmong in Luang Prabang District, Lao PDR. 881

การปรับเปลี่ยนความเชื่อและความหมายของสถานที่ของที่ตั้งบ้านและที่ฝังศพของชนเผ่าม้งในเมืองหลวงพระบาง สปป. ลาว

Ying Xong Thanongsack • ยิงทรง ทนงศักดิ์

**Author Index** 896

# Keywords for Studying Religion, Power and the Self

---

Craig J. Reynolds

Collage of Asia and the Pacific, Australian National University, Australia

Email Address : [craig.reynolds@anu.edu.au](mailto:craig.reynolds@anu.edu.au)

## THE CHANGING HUMANITIES IN A CHANGING WORLD

Before I discuss keywords for studying religion power and the self, I want to say something generally about the changing humanities in a changing world. A revolution is taking place that is having enormous impact on the humanities. I am referring to the creation, acquisition, storage, retrieval and dissemination of data and information by means of digital technology. Whole new fields of study in the sciences, the social sciences and the humanities have come into existence because of digital technology. This technology is re-defining humanity itself. My personal conviction is that digital technology is changing the human species. We are far from understanding the revolutionary changes that are taking place.

The internet is the familiar instrument that students and researchers now use to acquire, store, retrieve, and disseminate data and information – not just text, but images, film, and sounds as well. In Canberra I heard a concert pianist say you can find hundreds and hundreds of composers on the internet that we did not know existed a few decades ago. The scale and reach of the internet is unimaginable. It is the ambition of Google to digitalise the entire human written record and to make all languages translatable by machine. The computer chip has escaped from the desktop and the laptop and is to be found everywhere, such as on iPads, Android phones, and other hand-held devices. You don't have to go to the library to do research, and soon you may not have to do field research either. For my generation, and for me as a researcher, the internet facilitates my research in a conventional way. It is an archive, a storehouse of references and texts, images and videos, which saves me a trip to the library.

I don't think what you find on the internet can be called knowledge. Yes, there is information, data, texts, images put there in digital code. You can also find plenty of ignorance and stupidity, and in cases that horrify us, you find inhumanity, depravity, vulgarity, and barbarism. The internet can bring out the best in people, and it can bring out the worst in people. But the internet is just an instrument, a tool. It can be inclusive and it can be divisive. It can be used to grow your wealth, and it can be used to steal from another person. It is bringing forth new communities of readers and viewers and citizens (netizens); the same technology that creates new communities of readers and viewers is also being used for surveillance and repression. By pushing a button you can summon a friend or an enemy. Or you can pretend to be someone else. The internet is like a kitchen knife that can be used to prepare a delicious meal, or it can be used as a weapon to harm a living thing. The internet is amoral, but it can convey the strongest and most beautiful

emotions. Some of the most touching, life-positive comments on YouTube respond to musical performances. Listeners are in ecstasy! But they may complain about what the performer is wearing.

Social media – Facebook, and programs like Tumblr, Instagram and Line (which I just discovered since I’ve been in Thailand) – are affecting human behaviour and public life. Through social media, the connective tissue of the internet can bring people together over vast distances. You can share your most intimate personal life with the rest of the world. Others may share your intimate life, sometimes without your permission and cause you hurt and embarrassment. I don’t know what the statistics are today, but a few years ago, Bangkok was the #1 biggest Facebook-user city in the world.<sup>i</sup> The next biggest Facebook-user city with more than a million fewer users was Jakarta.

### List of cities on Facebook

#	City	Country	Users	Pen.
1.	Bangkok	<a href="#">Thailand</a>	8 682 940	104.74%
2.	Jakarta	<a href="#">Indonesia</a>	7 434 580	34.10%
3.	Istanbul	<a href="#">Turkey</a>	7 066 700	62.98%
4.	London	<a href="#">United Kingdom</a>	6 139 180	73.79%
5.	Bogota	<a href="#">Colombia</a>	6 112 120	82.15%
6.	Sao Paulo	<a href="#">Brazil</a>	5 718 220	29.88%
7.	Mexico city	<a href="#">Mexico</a>	4 294 820	23.30%
8.	Santiago	<a href="#">Chile</a>	4 129 700	73.35%
9.	Mumbai	<a href="#">India</a>	3 700 460	18.95%
10.	Buenos Aires	<a href="#">Argentina</a>	3 533 840	28.52%

Bangkok is way out in front for Facebook use; smart phone usage (Androids, iPhones) in Bangkok is almost at saturation point. Bangkok people luuv Facebook, and I’m not surprised. Bangkok has always been at the edge of the curve in new technology. Thailand had FM radio and television before Australia, the so-called developed country to the south where I live. And I don’t think it is only the elites and middle class people who like Facebook. Last month I read about a young Phitsanulok rice farmer who found herself with an oversupply of specialised rice (*khao hom nil, khao loem phua*). She went on Facebook and sold five tonnes in three months.

For many of you, particularly if you are under thirty-five years of age, social media is an expression of your personality, the way you think about yourself and the way you socialize with others. One video artist I’ve read about thinks that personal identity has already been transformed. Personal identity is no longer you

in your unique individual body. Instead, you are the sum-total of all the relationships you have with others. You are the totality of the cumulative effect you have on others, an effect that is constantly changing.<sup>ii</sup> We might call this your “aura.” This aura is something you do not have total control over, although you can influence the way you present yourself on Facebook, the way you project yourself to your Facebook friends physically, socially and psychologically. Maybe you have already altered your personality by using IT technology. There are now apps that allow you to quantify your emotional life in charts and graphs (infographics). Emotions, moods, feelings can be expressed by numbers. One app, called Echo, allows you to micro-blog yourself and identify patterns so you can counteract negative feelings, for example, if you are grieving over the loss of a loved one. Digital technology has created the quantified self that can change and shape human behaviour.<sup>iii</sup> These applications have emerged from the study of human interaction with the computer.

For younger generations, social media have become more than a vehicle for expressing yourself. If you are researching certain fields you would be foolish if you did not study social media for ideas, sources, interviews, and connections. Connect has now become a keyword in marketing. I see that the conference organisers have scheduled a panel discussion about digital technology and research in the humanities, and I am looking forward to attending that panel.

## KEYWORDS

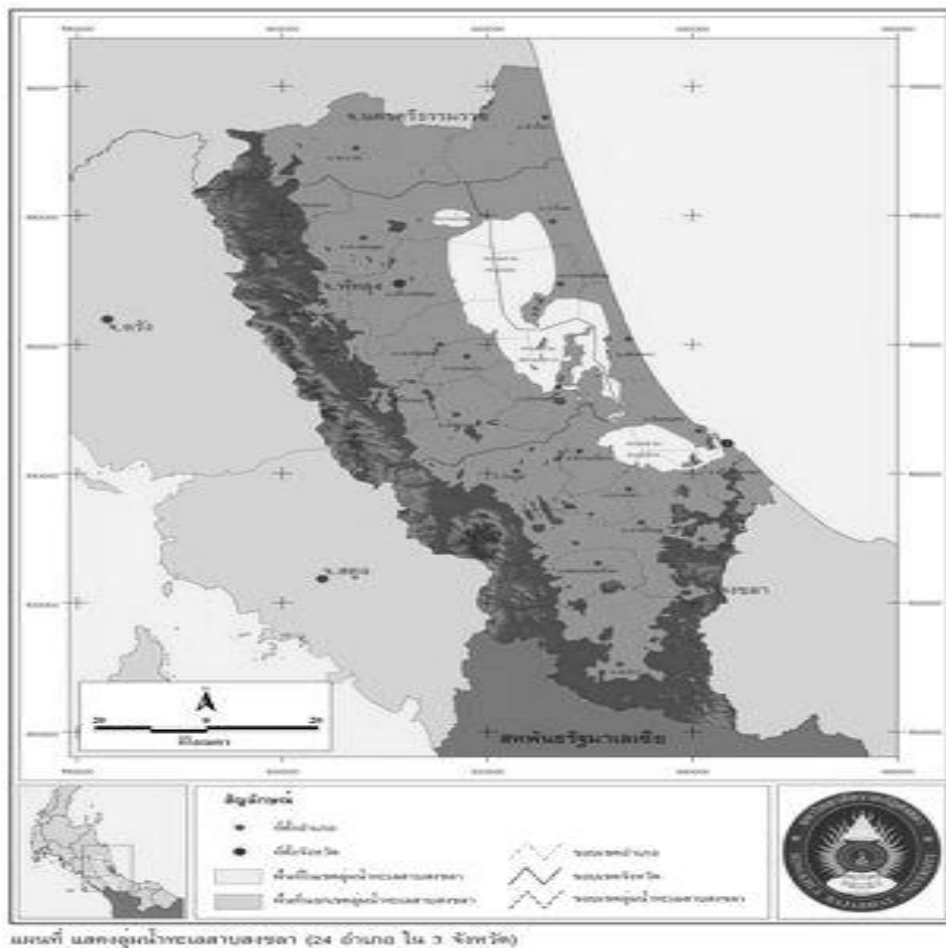
The beginning of international conferences in Thailand are always very formal, but I am not a formal person. This time, in order to be relaxed and informal, I want to play a word game with you that has a serious side to it. “Keywords” in the title of my talk became a keyword when it was made famous by Raymond Williams. It is not a new idea for Thai scholars, who have already made use of keywords.<sup>iv</sup> As you will see, my keywords are not quite the same as Raymond Williams’s keywords. I am always puzzling over the Thai language, trying to understand the Pali and Sanskrit history of words, the nuances of words, Thai idioms and slang that offer insights into how the world inside the Thai language thinks and feels. For me, using words in this way is a research method for someone who has to work very hard to get inside the language and the world of that language.

A few years ago when I was teaching a course in Thai history, I noticed that my undergraduate students were very bored. So I introduced the idea of “worry words” – words to think about, words that required the students to think hard about concepts, words that connect things together, words that make things happen, words that have secrets if you ask the right questions. Every week I gave the students a word – globalisation, for example, or semi-colonialism, *muang*, *chat*, *phu mi bun*, *jao pho* – and asked them to write 500 words about it. The keywords I’ll talk about today are like worry words, and all the keywords begin with



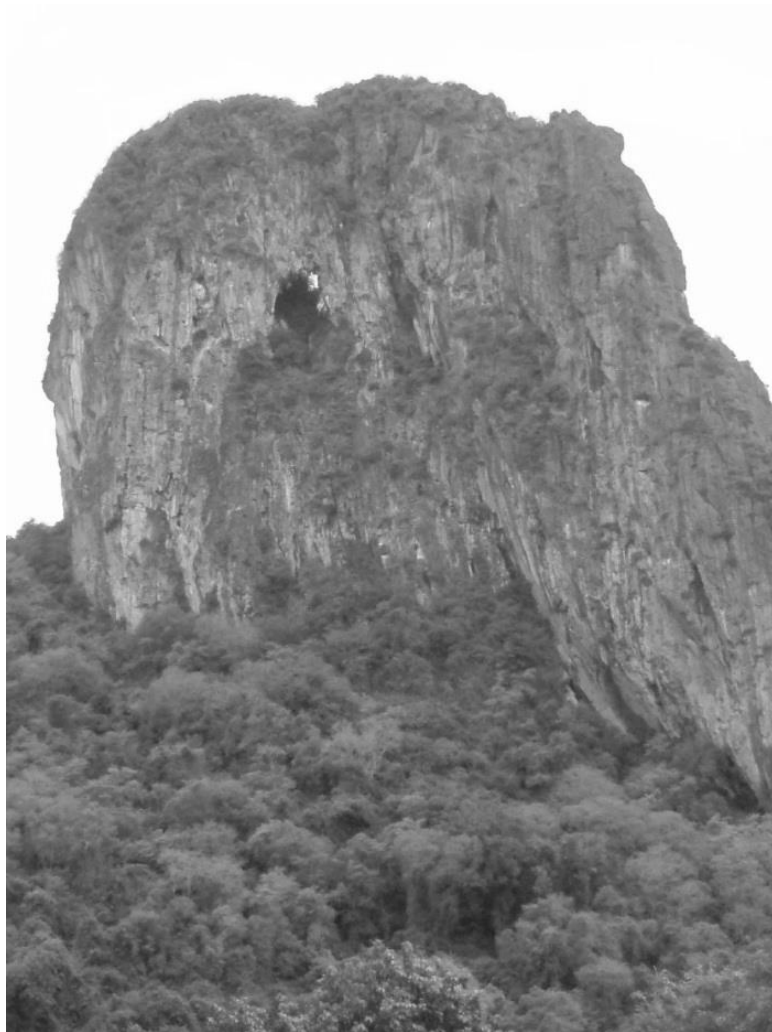
ป ปลา. I invite you to play this game today to see how many keywords we can identify that tell us something about religion, power and the self. The words must begin with ป ปลา.

As many of my friends know, I have been researching the life of a southern Thai policeman, Khun Phantharakratchadet who came from Nakhon Si Thammarat.<sup>v</sup> I am writing a biographical study of him. The details of the life of this policeman must be told, but I also want to explore related topics – the history and geopolitics of the mid-south, the environment, the relationships between Brahmanism, Buddhism and magic, and policing. Khun Phan worked in mysterious ways with *saiyasat*, and he did not distinguish carefully between Brahmanism and Buddhism. He was a government official, an official who was not always under the control of his commanding officers in Bangkok, but a government official nonetheless. Understanding his life may tell us something about what government means to people in Thailand and what they expect from it.

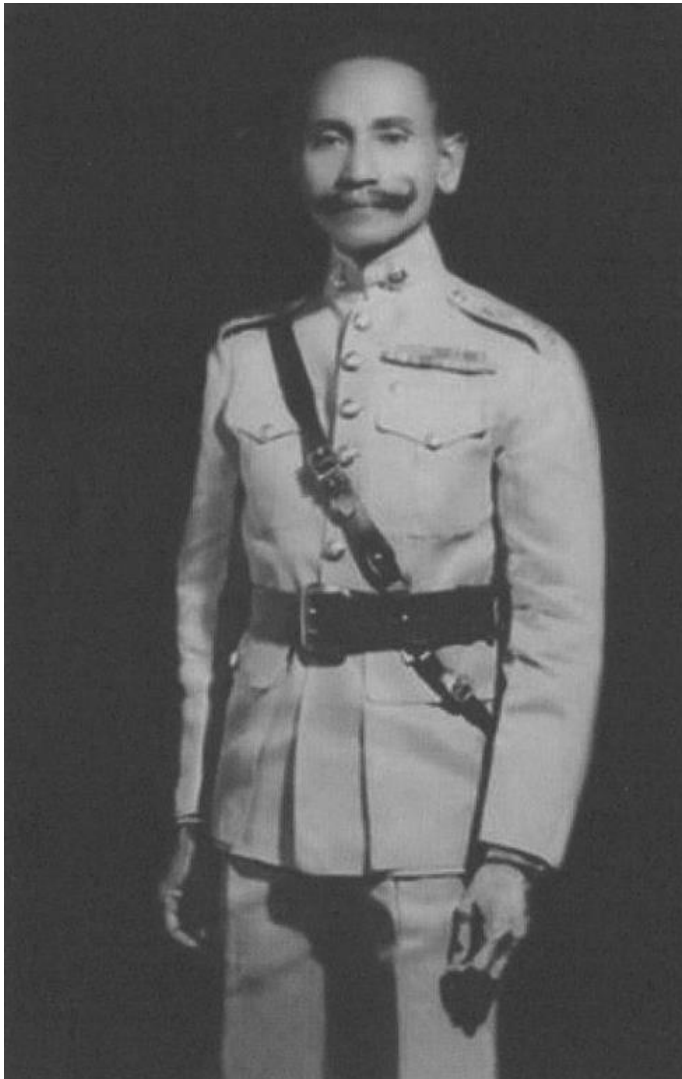


My study concerns a part of the south that has a particular geographical and geological history. NST, Phatthalung and Songkla are located around inland lakes that 150 years ago were open to the sea. Like many parts of peninsular and mainland Southeast Asia, this part of the world has stunning limestone

formations with caves that served as refuges for hermits and bandits.



Historically and culturally, it is a very old part of Thailand. Some of the earliest Buddhist and Brahmanic statuary and material remains have been discovered in this area and across the peninsula on the west coast at Trang, Krabi and Takuapa. From the first millenium CE Nakhon Si Thammarat was a centre of trade. At various times and through much of the nineteenth century, it was an independent state (*prathetsarat*), a proxy for the extension of Bangkok's power into the deep south. With its distinctive geological, commercial and political history, this part of Thailand has its own story to tell, but it can also tell us something about the rest of the country. What I am trying to write is not a regional or provincial history, but a way of looking at the regional history that can illuminate religion, power and the self elsewhere.



By one account, Khun Phan was born in 1898 and died in 2006. His birth date is vague. It seems he kept the date secret so that his enemies could not cast a spell on him.<sup>vi</sup> If he really was born in 1898, he lived for 108 years, a magic number in Thai-Buddhist culture. The older he grew, the larger the legends became. He became famous for the ruthless and lethal way he dealt with bandits and criminals. Over his police career from the 1920s to the 1950s, he killed a lot of bad guys, about sixty-two, either by himself or as head of a team of police hunting down criminals and bandits. When he was growing up in NST, he was not a particularly strong boy, and he was very short. You can see from the picture above that he is standing on a little platform so he looks taller than the other officers. In his childhood he suffered from yaws, a debilitating and often fatal disease at the beginning of the twentieth century. He built up his physique by becoming a skilled boxer, and he was inducted into the secret *saiyasat* knowledge of Wat Khao Or in Phattalung. This *saiyasat* knowledge was his personal belief as well as a psychological weapon that he used to hunt down and capture bad guys.

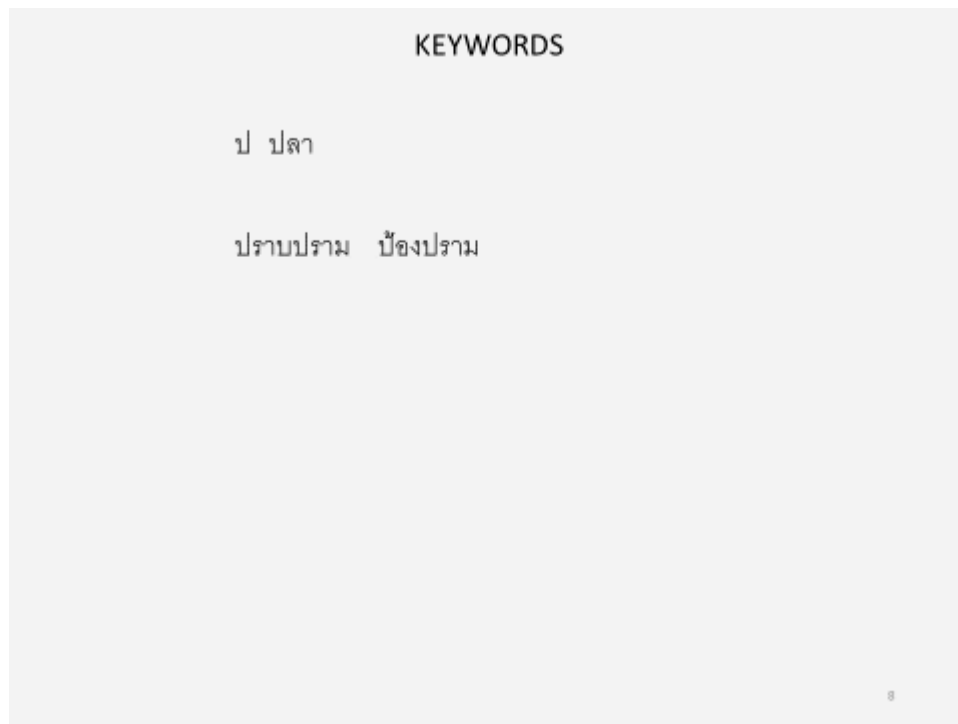
One of the first biographical studies of Khun Phan, and to my knowledge perhaps the only academic work, was written by a historian, Wira Saengphet, a primary school teacher in Songkhla: *Phumpanya kanprapram khong phon tamruat tri khunphantharakratchadet*.<sup>vii</sup> Wira's research was supported by the Thailand Research Fund, the sponsor of this conference.

In the legends about Khun Phan he became known as *nakleng mue prap*. He was very tough, very good at catching bandits. On one of Khun Phan's hands was an executioner's tattoo that warned others that his hands was a lethal weapon. If he hit someone with his fist, that person would go crazy; if he shot someone, death was certain. *Nakleng* refers to the fact that he was really good at his job of *prap*, if necessary by killing the bad guys. His active years began in about 1930 and continued through the 1950s. Before World War II many parts of Thailand had low population density and were lightly governed. In the mid-south, land suitable for agriculture was still being settled in the 1950s. Large gangs (*chum jon*) roamed at will in the ungoverned spaces.<sup>viii</sup>

After reading a lot about the *nakleng mue prap*, I conclude Khun Phan was a *nakleng* himself. *Prap* or *prapram* is the word I'm interested in here. Nowadays there's a *kong prapram* in the police department, the Department of Crime Suppression. A Thai policeman recently told me that ป้องปราม is used today to mean preventing or restricting crime such as prostitution. According to the police manuals, police work involves three core duties: to *suepsuan*, *sopsuan* and *prapram*. *Suepsuan* means to investigate crime and criminal activity, *sopsuan* means to interrogate, get the facts, acquire information. *Prapram* means to suppress, subdue. *Prap* means to suppress criminality. *Prap* or *prapram* has to do with catching law breakers or insurgents (*prap khomiwnit*), putting down rebellion and restoring order. In police work it may be necessary to use force to achieve this end.

*prap* is an old word. It occurs in the Three Seals Law Code from the early nineteenth century. In the rhetoric of the military's contribution to nation-building and national unification *prap* refers to the restoration of the kingdom after the fall of Ayutthaya: King Taksin and his General Jakri suppressed rebellions and defeated foreign forces in order to restore Siamese sovereignty. They *prap chumnum*, and they *prap* foreign armies like the Khmers.<sup>ix</sup> In Bradley's 1973 dictionary (pp. 418-19) the definition of *prap* is *tham hai rap ruen khon*, *tham hai riap di*, to flatten. *Prap*, has to do with defeating criminals or enemies; it is the hard edge of policing. Before the reforms in the fifth reign, the functions of the military and police were not bureaucratically distinct, and the army was used to suppress rebellions in the countryside. In General Chaopraya Surasakmontri's account of his suppression of the Ho in the 1870s his army *prapram* the Ho – he quashed the Ho. I was amused to read that the Ho bandits, gangs of outlaws, identified themselves with banners as red flags, yellow flags, or black flags, which reminded me of the coloured-shirt politics in Thailand today. In the 1920s-1930s the responsibilities of police were not divided between investigation and suppression

(*prappram*). A policeman like Khun Phan could do both at the same time. So *prap prappram* is the first keyword, the first ป ปลา worry word.



Late in his life when he was almost ninety years old, Khun Phan's career as a policeman was over, and he became famous for something else. He was a key figure in the creation of the Jatukham amulet. He was consulted about its design and presided at several of the early rituals because he was a prominent local dignitary in NST and renowned for his knowledge of *saiyasat*.

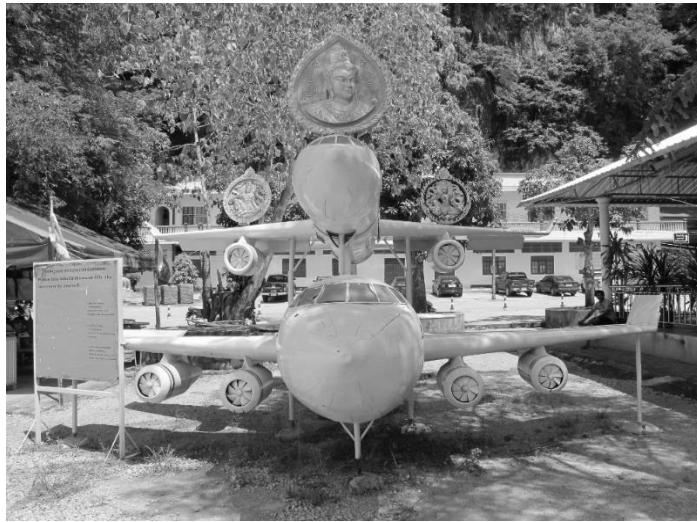
Amulets – Buddhist amulets and other kinds of charms and talismans – are attractive because of their special properties for warding off evil or danger or for attracting wealth. Policemen like to wear amulets so they do not get shot. If a policeman wearing a necklace with many amulets loses his life in the line of duty, as Ja Phian did in early 2010, the explanation for his death is that the Buddhist amulets got into a quarrel over who had responsibility to protect the policeman. The rivalry among the amulets caused confusion, leaving the policeman vulnerable to bullets.



Amulets have the power to confer personal qualities such as honesty, self-reliance, dependability or thrift. Amulets are also what investors call an asset class. Some amulets are “blue chip” investments – their value will fluctuate very little over time. Other amulets experience high volatility – they are high risk, high return. You can make a lot of money if you buy cheap and sell dear, and you can lose a fortune if you mistime your purchase. When people talk about *phutthaphanit*, they are referring to the commodification of Buddhism, the busy activity of buying and selling amulets or raising money for temple construction. *Phutthaphanit* also refers to investment in amulets as an asset class – amulets bought in the expectation that their value will increase to a point where they can be sold for a profit.<sup>x</sup>



The Jatukham amulet was a high risk amulet. At the height of the Jatukham bubble, which coincided roughly with the governments of Police Lt. Col. Thaksin Shinawatra, the amulet was worth a great deal, but at the end of Thaksin's time in 2006 and the death and cremation of Khun Phan, the Jatukham bubble soared and then burst. People who had invested a lot of money, or who had borrowed money to buy the amulet expecting that it would increase in value, saw the amulet's suddenly plummet. The sale of the Jatukham is used to raise funds for schools, hospitals, and monastery buildings *phutthaphanit*, such as at Wat Tham Sua in Krabi.



Apart from the Jatukham in amulet form, *en ronde bas* images of the Jatukham, larger in size, are also to be found in many places, particularly in the south. The Jatukham is not an image of the Buddha, so it can be used as interior decoration – in a restaurant, for example, or in a hotel. This image is located in the **ครัวทะเล** restaurant in Nakhon Si Thammarat city.





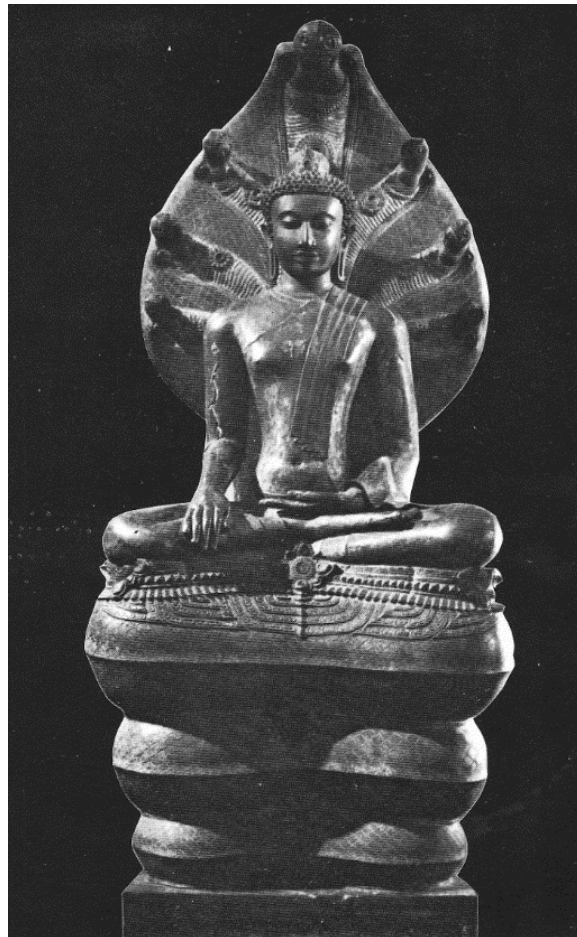
I've been investigating the pedigree of the Jatukham amulet. There's quite a lot written about the Jatukham name, but not much about its iconography. Where does it come from? What are its ancestors? It's quite an amazing image, because it morphs – its iconography changes a lot. It is not a Buddha image, although it sometimes looks like a Buddha image, or has some of the iconography of the Buddha image. Some people say it is brahmanic (*khaek*), other people say that the image becomes more Buddhist over time. Whatever the case, it is improvised, composed of many bits and pieces mixed together to make it a unique object. Its pedigree is discontinuous.

Here is a votive tablet from Trang of a Buddhist deity, Jambhala, the god of wealth (ท้าวมหพล).



The pose is what art historians call “royal ease” (*rajalilasana*). Considering how the Jatukham fuelled inflation of the investment bubble, I'd like to think that this Jambhala deity is a distant ancestor of the Jatukham. In many of its incarnations the deity rests on the coils of the *naga*, as in the image in the **ครัวทะเล** restaurant. There is an image of the Buddha very similar to the Jatukham in which the Buddha sits on the

coils of the *naga*, and the many heads of the *naga* rise up over the Buddha, thus recalling the protection given to the Buddha, the source of all protection, by the *naga* king, Mucalinda Naga. From Chaiya in southern Thailand is the Buddha of Grahi.



The art historians call this Buddha image the *naga*-protected Buddha, or sometimes the enthroned Buddha. The Thai term is *nak prok*. The Jatukham on the *naga* is something else, not an image of the Buddha, but of a guardian deity who protects the Buddha. Very large images of the Jatukham deity turn up in many places like this one in front of the Krabi municipal town hall.



ປັກ is an Old Khmer word from the 11<sup>th</sup> century CE, where it means “to roof” or to “shelter.” It has only two or three usages in Thai. – *nak prok*, and another, *khana prok*, relevant to the Jatukham image. *khana prok* refers to a group of monks meditating in a ritual that animates an image of the Buddha by opening its eyes. So here is another ປ ປັກ word, ປັກ.

## KEYWORDS

ป ปลา

ปราบปราม บ้องปราม

ปรก นาคปรก

16

The *khana prok* presiding at these rituals chant *paritta* (*phra parit*) verses to bring the Buddha image to life or to give the amulets special powers to ward off evil or natural disaster. The ritual, called *pluk sek*, transforms the lump of matter into an auspicious object (*watthu mongkhon*). In English we can say the *pluk sek* ritual charges the amulet, a word I like because it is like charging a battery. If the charge wears off the *pluk sek* ritual can be performed again and again. The sounds in the chants, not the meaning of the words, transform the lump of matter into the *watthu mongkhon*.

Peter Skilling, the Buddhist scholar living here in Thailand, links the *paritta* protective chants to another kind of Buddhist literature, *raksa* literature.<sup>xi</sup> *Raksa* literature is not just Thai or Southeast Asian; it is pan-Buddhist. In the form of *pancaraksa* or Five Protections, *raksa* literature is found in northern India, Nepal and Tibet. The recitation aloud of certain texts protects against disease, calamity and bad spirits. In contrast to much canonical Buddhist literature that is studied by monk-scholars, *paritta* chants were used in everyday life. From the *Milindapanha* we learn that the power of the *paritta* chants derives from the truth of the Buddha's words. The words chanted in the *paritta* transfer powers of protection to the objects by affirming the Buddha's virtue and loving-kindness (*metta*). The Buddha's superior virtue makes him a heroic figure.

## KEYWORDS

ป ปลา

ปรางปราง บ้องปราง

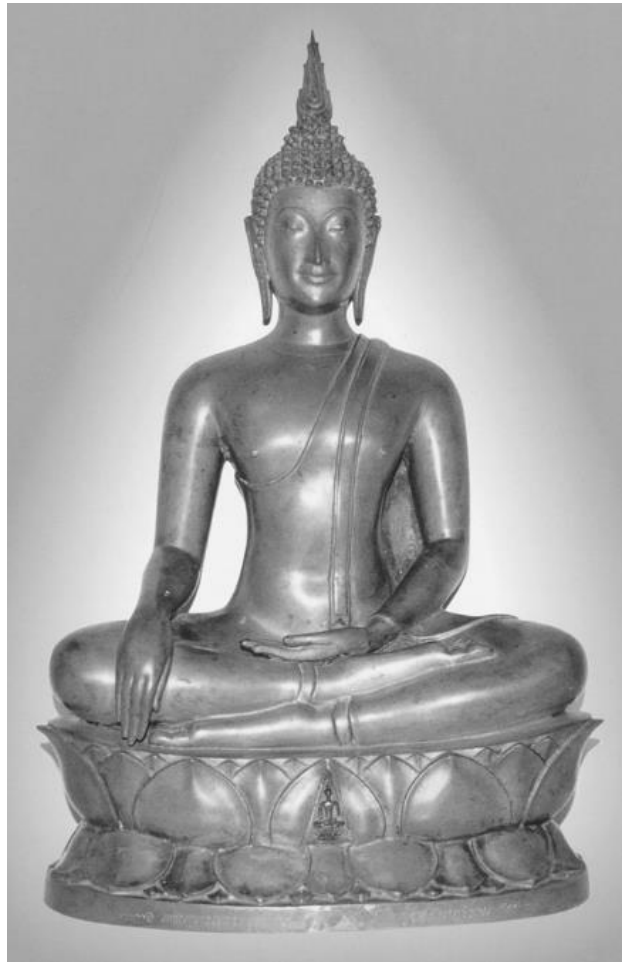
ปรก นาคปรก

ปริตร พระปริตร ปลุกเสก

17

Amulets like *phra kruang*, the Jatukham, and *takrut* have powers that protect beings, especially human beings, from evil and misfortune. *Takrut*, worn around the neck, contain *yantra* or *paritta* chants rolled up inside. They are popular with policemen today and can be inserted under the skin. Are *takrut* amulets Buddhist? They are worn by Buddhists, yet some people might say they are not Buddhist. Research work by academics and the teachings of religious specialists, including monks, tend to separate the two – this is Buddhist, that is *saiyasat* – but if you consider the role of the *paritta* chants in charging the amulets, Buddhism and *saiyasat* cannot be separated as distinct sets of beliefs and practices. Some scholars of religious studies are happy to use the term magic or tantric as a translation of *saiyasat* to describe these beliefs and practices which do not stand outside Buddhism and Brahmanism. People nowadays craft rituals and beliefs according to their personal needs to cope with everyday life and to chart spiritual pathways for themselves. They improvise religious practices that have personal meaning for them.

Buddha images also possess powers of protection, and these powers are especially potent if the Buddha image has been commissioned by the king such as the Phraphutthanawaratbophit cast in 1966.<sup>xii</sup>



It is a small image, only 40 cms high and 23 cms wide. It is similar to another Buddha image, the **กปร**, cast in 1963 at Wat Nua in Kanchanaburi. Copies of the Phraphutthnawaratbophit image were sent to every province in the country to be installed in the provincial town halls. Rules and protocols stipulated how the image should be used when the monarch visited the province. This image was created just after the Communist Party of Thailand had declared armed conflict against the government at the very beginning of the Second Indochina War. The Thai military government at the time responded to the CPT declaration of armed conflict with strategies to subdue the communist insurgency (*prap khomiwnit*).

This is not an ordinary Buddha image. On the lotus base of the Phraphutthanawaratbophit is a small amulet personally crafted by His Majesty the king. Between 1965 and 1970 2,500 amulets were struck from this model and distributed to military and police officers and civilians. The amulet's name is *Phra Somdet Chitralada*; another name is *Phra Kamlang Phaendin*, the "might of the land" amulet. The amulet's name is synonymous with the king's name, **ภูมิพล**. The **ผง** in the amulets contains material (*muan san*) from each and every Thai province – soil from famous monasteries, cinders of incense and dried flowers from offerings to Buddha images and stupas in the provinces. Every province contributed bits and pieces for the *phong*. The *phong* also contained material from the heart of the royal center – dried flowers from offerings to the Emerald

Buddha, the king's hair, his nail clippings, and flecks of paint from the king's palette. You could say that the spiritual DNA of the entire land had been collected and fused together by the *paritta* chants of the monks when they charged the amulet. The Phraphutthanawaratbophit image and the Buddhist amulets made from this *phong* created a special relationship between the monarch and his subjects. In the chemical reaction of the amulet's production, the territory of the kingdom was bound to the person of the monarch. The Phraphutthanawaratbophit is like a sentinel guarding against any harm or danger that might come to the province. It is not surprising that this image has been embraced by the army as its patron image. Like the *naga* protecting the Buddha from the storm, the Phraphutthanawaratbophit protects the province's population from the kingdom's enemies.

The responsibility to protect is one of the basic functions of government. Khun Phan's fame as a policeman who captured, killed or drove bad guys out of the district made him popular with local people. When law and order was a problem in Phattalung, Songkhla or Nakhon Si Thammarat, the local people appealed to the government to send Khun Phan to their province to deal with thieves and criminals and bandits. What made Khun Phan an effective policeman, apart from his special powers and tricks, was his knowledge of the provinces around the Songkhla lakes and his proficiency in southern Thai language. Even today police officers in Thailand working in the *amphoe* and *tambon* tend to be local people, because they know the local dialect and have intimate knowledge of local families, the local power structure, and the local landscape. When I discuss my research on Khun Phan, the legendary policeman, with Thai colleagues, they always remind me that Khun Phan was a government official. The measures he took to protect the local population (*pongkan*, *pokpong*) were backed by the authority of the national government. Yet during his active career until his retirement in the 1960s, he was known mostly in police circles and in the provinces around the Songkhla lakes where he had extensive networks. Public knowledge of his exploits as a *nakleng mue prap* became widespread only late in his life, after biographies began to be published and after Jatukham amulet fever had gripped the south.<sup>xiii</sup>

This line of thinking brings me to another ป word, which sounds almost the same as ปรก with almost the same meaning – to cover, to shelter, to protect. This is the word ปก. The words are so similar that I would like to think that ปก derives from ปรก, but I can find no evidence for the connection between Old Khmer ปรก and Modern Standard Thai ปก. ปก is found in many compounds such as ปกคลุม, which means protect, safeguard or guard, ปกป้อง to defend, ปกปิด, to conceal, to hide. Protection is very basic to people in their everyday lives as they seek protection from risks and uncertainty, natural disasters (drought, flood), and danger. Or from corrupt and unscrupulous people. In their path-breaking study and translation of the Thai

poem, *Khun Chang Khun Phaen*, Chris Baker and Pasuk Phongpaichit illustrate the way the characters in the poem look for protection before they undertake risky exploits such as war –very risky, you can get killed! Or a journey that could be dangerous, or marriage – marriage is a very risky undertaking. Buying land or a house can be risky. You might be buying the land from someone who does not own the land and you lose all your money. In search of certainty and to minimise risk, characters in *Khun Chang Khun Phaen* turn to a protector, someone with more status, more wealth, or more power to make sure that their path through life is as safe as possible. The interpretation of the poem by Baker and Pasuk shows how ideas about religion and power function in the Thai social order.<sup>xiv</sup> In earlier times, before the infrastructure of modern government existed, protection was afforded not by government or bureaucracy but by someone with status, a *phu lak phu yai*. Administration of the law, the conduct of commerce and trade, and rule from the royal centre were made possible by *phu lak phu yai*.



In my word game today, I think the most important ปก word that captures these themes is ปกครอง, to rule, to govern (ครอง = to maintain, to rule), and it joins *prap* / *prappram*, *prok* (*nakprok*) and *paritta*. When I thought about the possible connection between ปก and ปรก, I began to ask myself what ปกครอง really means. It’s an academic word, not a word that people use every day. Thai academic language calls the rulers or ruling elite *phu pokkhron*. Depending on the period, the ruling class takes many forms. The ruling class can be the princes and nobility, or it can be the army led by the generals (the “green” party), or it can be bureaucrats and technocrats, or it can be elected, civilian politicians. But *pokkhron* has another meaning, maybe an even older meaning, of protection, covering, to shielding. Some threads of this older



meaning have carried over to the present day. Everyone needs the protection or the protective powers of someone else. This is one aspect of what people expect from government – protective power. They want and need access to powerful people, but they also want and need the protection of powerful individuals. If you can make yourself useful to a powerful person, a *phu lak phu yai*, you will enjoy that person's protection.

I have often wondered about the *phu lak phu yai* who protected Khun Phan. Maybe he was so powerful locally that he did not need *phu lak phu yai*. In the many biographies about him, there is almost nothing about his superior officers or his bosses, although I could tell you a funny story about an encounter he had with Police General Phao Siyanon before General Phao left Thailand for permanent exile in Switzerland. I do not know very much about Khun Phan's character. He was reliable and dependable, and he had personal discipline – *mi winai*. His word was law, and he believed that everyone had *saksit* powers that they could develop. His reputation depended on fear, and he was a successful policeman because people were afraid of him.

I hoped to learn something about Khun Phan's character from an interview with him from the early 1980s by the respected economic historian, Prof. Chatthip Nartsupha, my good friend. The recording is in the Thai National Archives and is publicly available. Here was a chance to hear the voice of the legendary lawman, Khun Phantharakratchadet, and to learn something about his career and his adventures catching bad guys. But it is difficult to understand the conversations because there is a lot of noise in the recording – people are eating a meal, and dishes are clattering. Ajan Chatthip is an economic historian, and he was writing a book about the southern Thai economy, so he was interested in what Khun Phan could tell him about the southern economy before the war. What was the price of pineapple in the 1930s? What was the cost to travel by boat from Nakhon Si Thammarat to Songkhla? There was nothing in the interview about *prap jonphurai*, about *saiyasat*, and nothing about policing.

**ANOTHER PO WORD.** There are other *po pla* words – three important ones that I don't have time to discuss. *prachathipatai* – we need *prachathipatai*; and *patirup* – we need *patirup* too. Also *patiwat* – do we need *patiwat*? I don't know what *prachathipatai* and *patirup* mean in Thailand now. We have to wait another year until the *khana patiwat* tells us what *prachathipatai* and *patirup* mean. We have been told that *patiwat* means happiness.

Most important in my field of study, *prawattisat* belongs on the list.

## KEYWORDS

ป ปลา

ปราบปราม บ้องปราบ

ปรก นาคปรก

ปริตร พระปริตร ปลุกเสก

ปก ปกครอง ปกคลุม ปกป้อง บ้อม

ประวัติศาสตร์

21

When I discuss the life of Khun Phan with non-academic friends, especially policemen, they tell me that Khun Phan belongs to the past. He was a traditional policeman, and his policing methods belong to a previous age. His *saiyasat* knowledge is no longer relevant to police work today. In their study of amulets, religion and power, Baker and Pasuk say that amulets, *takrut*, tattoos, *yantra*, and *mit mo* (adept's knife) have not disappeared, but their usage is more limited. Buddha amulets are still collected, traded and worn for spiritual and personal purposes. With limited success, the police force has tried to reform over the decades since Khun Phan was on active duty, but the *prappram* side of police work, the excessive use of force, and the sometimes arbitrary administration of justice are evident in the news today. I once discussed these matters with a senior police officer, and he agreed that sometimes the police resort to “ends that justify the means.” He was a modern policeman and had a collection of valuable *phra kruang*, including a *mit mo* (adept's knife), but he knew very well about the rough and violent side of police work.

Politicians and bureaucrats easily forget the past, but it would be a mistake to forget the history that the legendary lawman made because we think we are modern. One day when I was working in the National Library of Australia, a Thai official from Bangkok came to visit the Thai collection. He was a very modern Thai official with Western education and had a beautiful command of English. He came into the room where I was working, and I told him I was a historian at work on a book about Khun Phantharakratchaket and his knowledge of *saiyasat*. Then the official left the room and went out to speak to some Thai students. He told them they should get off their little island. He said, “Don't bother to study history, history is for forgetting. You must do something useful for the country.” It was disappointing to me to hear this comment from a high government official. Not all history should be forgotten. It needs to be remembered. If

we forget it, we cannot understand the present we live in.

The *po pla* words I've discussed today allow us to enter a world where we can see what people expect of the Thai social hierarchy, what they expect of their rulers, the *phu pokkhong*, and the people who protect them, the *phu lak phu yai*. What do people want from government? The vast majority of people in Thailand do not think of government as *kanpokkhong*. They think of government in practical terms, in terms of choices, access, and protection.

At the moment by far the most important of these three is the last, protection. What people want most of all is protection – sometimes from the law of the land, sometimes from the government itself. The value people placed on protection, especially personal protection through the technologies of personal empowerment such as amulets, helps to explain the enduring hold of hierarchy in this country. A Thai citizen looks for protection above, to someone higher who has power or influence. Insofar as this function conflicts with other functions of government such as choice and access, the value placed on protection may inhibit the development of democracy. It may be more important to have protection, of a local policeman, for example, than to have the vote. If the policeman is like Khun Phan, he is untouchable, above and beyond the law, and out of reach.

The *po pla* words are embedded in material objects, in rituals, and in practices. These words show us how ordinary people deal with a risky and uncertain future. Protection and its meaning in Thai of covering and sheltering is a keyword in Thai public life. Protection in the Thai context can mean protection with the help of the law or it can mean protection against the law, even escape from the law. Protection includes *prapram* – the people who protect may find it necessary to use lethal force to maintain public order. There is not much about democracy in this story, there is not much about rights, and there is not much about Thai citizens sharing in the wealth of the land.

## FINAL POINT

I realise it is not possible to reduce the complexities of the past or the problems of the present to a few words that begin with *po pla*. It would be foolish to try to do that. I do believe that expanding the semantic fields around keywords can shine light into some of the dark corners of modern Thai history and brighten up some things that have become too familiar. These are the words that came into my mind during my study of the strange Jatukhamramthep deity and Khun Phantharakratchadet, the *nakleng mue prap*.



In his lifetime Khun Phan was not a national hero but a local identity who presided over festivals and public ceremonies in the town. His statue and an image of the Jatukham deity stand in front of the provincial police station at the end of Soi Ratatchadet where he lived. If you stand in front of his house on Soi Ratatchadet and look down the *soi* towards the police station, he looks back at you from his commanding position.

In preparing my remarks today I've drawn on the research of Thai humanists – historians, art historians, environmental historians, and geographers. Many of these scholars are university academics. Others like Wira Saengphet, who pioneered the study of the *nakleng mue prap* and his *phumpanya*, are local scholars from the south: Akhom Dechathongkham, Chaiyawut Phiyakun, Chalong Jeyakhom, Manas Khunwichuay, Kasem Jandam, Samphan Kongsamut, and Chali Napharatsami. Here I pay tribute to these local scholars from the mid-south of Thailand who have written about their region with passion and understanding.

## Bibliography

- Australian National University, (n.d.). *Craig.Reynolds@anu.edu.au*. anu-au.academia.edu/CraigReynolds
- Australian National University. (2014). Ryan Trecartin is the video artist. He does not explain what he does in a way that I understand, but some sense is extracted in Calvin Tomkins, "Experimental People: The Exuberant World of a Video-art Visionary. *The New Yorker*.
- Canadian Broadcasting Corporation. (2009). Good Governance in Glocalizing Thailand" in Words in Motion: Toward a Global Lexicon, Carol Gluck and Anna Lowenhaupt Tsing, eds. From [http://www.cbc.ca/spark/episodes/2014/02/09/spark-240/Kasian\\_Tejapira](http://www.cbc.ca/spark/episodes/2014/02/09/spark-240/Kasian_Tejapira), *Thammaratj*. Durham and London: Duke University Press, p.306-326
- Chaidiaw Phattanasuwan and Chaiya Phatthanasuwan. (1998). *Phra kamlang phaendin*. Bangkok: Amarin Printing.
- Chalong Soontravanich. (2013). The Regionalization of Local Buddhist Saints: Amulets, Crime and Violence in Post-World War II Thai Society. *Sojourn*, 28(2), p. 179-215.
- Craig J. Reynolds. (2011). Rural Male Leadership, Religion and the Environment in Thailand's Mid-South, 1920s-1960s. *Journal of Southeast Asian Studies*, 42(1), 39-57.
- Even Khun Phan's cremation volume gives many birthdates. One official document says he died on 5 July 2006 at 103, which would mean he was born in 1903. He was cremated on 22 February 2007.
- Natthaphon Yurungruangsak. (2012). *Prawattisat phan phrakhruang khati khwamchua lae phutthaphanit [History through Buddhist Amulets: Commercial Buddhism and Belief]*. Nakhon Pathom: Sinlapakon Press, p. 108-112.
- Peter Skilling. (1992). The Raksa Literature of the Sravakayana. *Journal of the Pali Text Society*, 16(n.s.), p. 109-182.
- Samphan Kongsamut. (2007). *Phor tor tor khunphantharakratchadet singmue prap sip thit [Police Major General Khun Phantharakratchadet: Lion Lawman of the Ten Directions]*. Bangkok: Wasi Creation Press.
- Suphot Dantrakul. (1985). *Saksi, saiyasat, nakleng, jaopho, thi phoeng, phinong,, Pathanukrom kanmuang chabap chaoban. [Political Dictionary: Peasants' Edition]*. Bangkok: Santitham Publishing
- Suwan Suwannawecho. (1986). *Prawattisat lae wiwatthanakan khong tamruat thai [History and Development of the Thai Police Force]*. Bangkok: Police Publishing, p. 258.
- Suwanna Satha-anand and Nuangnoi Boonyanate. (1992). *Khwamkhit lae phumpanya thai kham rongroi khwamkhit khwamchua thai*. Bangkok: Research Dissemination Project, Chulalongkorn University.
- Thammarat Thongruang. (2001). *Many books celebrating these heroic military triumphs of the late eighteenth century have appeared in recent years, e. g.* Bangkok: Thanbuakeo.
- Wira Saengphet. (2001). *Phumpanya kanprappam khong phor lor tor tor khun phantharak ratchadet [The Local Wisdom of Khun Phantharak ratchadet in Maintaining Law and Order]*. Bangkok

# Realism in Literature: The Conjunction of History and Politics

## “สำนึกนิยมในวรรณกรรม : การบรรจบกันของประวัติศาสตร์กับการเมือง”

Thanet Aphornsuvan • ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ

Pridi Banomyong International College, Thammasat University, Thailand

วิทยาลัยนานาชาติปรีดีพนมยงค์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

Email Address :[Thanet3@gmail.com](mailto:Thanet3@gmail.com)

Abstract : The paper argues that humanism—in the meaning of the marriage between philology as a critical method and a concern for the human, is still an important instrument to analyze manmade texts and worlds. It can become a critical instrument for self-critically investigating the foundations of European Humanism as well as the non-western civilizations. In this experiment, the paper studies and analyzes Thai literature and its relation to the Thai humanities studies. The distinct aspect of the practices of modern Thai literature is its lack of a strong realist tradition in the literature and the dominating influence of elite’s culture and politics, resulting in the broken and discontinued texts of Thai literary practices.

บทคัดย่อ : บทความนี้จะเสนอข้อคิดในการอ่านและตีความเรื่องราวอันเป็นชีวิตของปัจเจกบุคคลและสังคมที่สรรค์สร้างผ่านงานวรรณกรรม โดยพิจารณาผ่านประวัติศาสตร์กับการเมืองที่ก่อรูปขึ้นในยุคสมัยใหม่ การเติบโตใหญ่และสร้างผลสะท้อนของมนุษยศาสตร์ในโลกตะวันตก ซึ่งดำเนินไปเคียงข้างการพัฒนาและเปลี่ยนแปลงของสังคมรอบข้างทั้งในระดับท้องถิ่น ระดับชาติและระดับโลก มาจากงานวรรณกรรมไม่น้อย ฐานะและบทบาทไปถึงภาพลักษณ์ของวรรณกรรมหรือวรรณคดีก็เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก การศึกษาและเข้าใจวรรณกรรมไม่ได้จำกัดอยู่แต่เพียงปริมณฑลของรสวรรณคดีตั้งแต่กาลก่อนอีกต่อไป หากมีการศึกษาต่อยอดให้แตกแขนงออกมาออกไปท่ามกลางความสัมพันธ์กับศาสตร์แขนงอื่น ๆ โศกนาฏกรรม ๆ ที่มีการอภิปรายกันอย่างกว้างขวางได้แก่ความสัมพันธ์ระหว่างรูปแบบกับเนื้อหาของวรรณกรรม การทำความเข้าใจเรื่อง โดยเฉพาะมิติทางด้านจิตใจและความคิดอันเป็นผลของปฏิสัมพันธ์ทางสังคมในยุคหนึ่ง ๆ หรือ “สัมพันธ์บท” ซึ่งในที่นี้มุ่งให้ความสนใจไปที่ปัจจัยระหว่างประวัติศาสตร์กับการเมืองของสังคมในยุคสมัยนั้น ๆ แนวพินิจวรรณกรรมที่มีอิทธิพลและมีการใช้อย่างกว้างขวางนับแต่มีการแพร่หลายของวรรณกรรมผ่านระบบการพิมพ์ทุนนิยมเป็นต้นมา ได้แก่ จารีตสำนึกนิยม (realist tradition) ซึ่งเป็นการมองวรรณกรรมอย่างที่ เป็นจริงทางภววิสัย โดยพื้นฐานแล้วเป็นการนำเสนอภาพตัวแทนของประชาชนและชีวิตในหลากหลายแง่มุมของความเป็นจริงทางสังคม จนเหมือนกับมันสามารถเสนอภาพตัวแทนของลักษณะทั่วไปของผู้คนและสังคมไว้ในวรรณกรรมได้ ฐานะและบทบาทของวรรณกรรมดังกล่าวจึงมีความสำคัญและได้รับการยอมรับสูงส่งอย่างมาก เพราะมันเท่ากับว่าวรรณกรรมกลายเป็นโครงสร้างส่วนบนในสังคมไป ในขณะที่โครงสร้างเศรษฐกิจและการเมืองเป็นพื้นฐานและกรอบทางวัตถุ วรรณกรรมเป็นจิตวิญญาณของประชาชน ที่อยู่เหนือความเป็นชาติและประเทศ ด้วยคติความเชื่อดังกล่าวทำให้วิหิงษ์เยอรมันเกอเธ่ถึงกับกล่าวว่า “วรรณกรรมเสื่อมโทรมก็ต่อเมื่อมนุษยชาติเสื่อมทรามลง” ในบริบทของประเทศและชาติ ความเสื่อมโทรมของศิลปะ

วรรณกรรมในชาติอื่น ๆ แสดงออกเมื่อเสน่ห์อันตรึงใจและพลังทางจิตวิญญาณอันอยู่เหนือกาลเวลาของวรรณกรรมเก่าตั้งเดิมในสังคมนั้นได้ลดถอยลง หมายความว่างานวรรณกรรมรุ่นใหม่ไม่สามารถใช้หรือต่อยอดทั้งเนื้อหาและรูปแบบของวรรณกรรมก่อนหน้านั้นได้อย่างมีประสิทธิภาพ.

### “เอามนุษยศาสตร์กลับมา”

ท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์ที่หลั่งไหลไปทั่วทุกซอกทุกประเทศ ขณะที่นวัตกรรมด้านข้อมูลข่าวสารถูกปฏิวัติอย่างพลิกฟ้าคว่ำแผ่นดิน กำแพงและเส้นกั้นองค์ความรู้ดูเหมือนถูกทำลายและทำให้เบลอลงไปหมด ปัจจุบันนี้ไม่มีอะไรที่รู้ไม่ได้ หากแต่จะจำกัดและควบคุมปริมาณของสิ่งที่รู้ได้อย่างไร กระนั้นก็ตาม ในโลกที่เล็กลงไปกว่านั้น ที่สำคัญคือโลกของวิชาการและความรู้ที่เป็นทางการในสถาบันระดับสูงที่เรียกว่าอุดมศึกษานั้น เสียงเรียกร้องและร้องเรียนถึงความอับจนและเหี่ยวเฉาของมนุษยศาสตร์เริ่มดังและถี่มากขึ้น จากคณะและมหาวิทยาลัยขยายไปยังหน่วยงานและสถาบันที่เกี่ยวข้องทั้งภาครัฐและเอกชน ก่อให้เกิดคำถามว่า “มนุษยศาสตร์ตายแล้วหรือ” “มนุษยศาสตร์มีอนาคตไหม” และ ลงเอยด้วยการ “นำเอามนุษยศาสตร์กลับมาอีกครั้ง” ของมหาวิทยาลัยชั้นนำในสหรัฐฯ

ในวงการศึกษไทยเริ่มจากแผนการปฏิรูปการศึกษาปี พ.ศ. 2542 ก็มีความคิดเรื่องการรื้อฟื้นและนำเอามนุษยศาสตร์ที่แท้จริงกลับมาในสถาบันอุดมศึกษาอีกครั้งหนึ่ง และทำให้เป็นวาระแห่งชาติภายใต้การดำเนินงานของสำนักงานสภาการศึกษาแห่งชาติ นำไปสู่การจัดตั้งเวทีโต๊ะกลม (2551) และการสัมมนาระดับนานาชาติที่นำเอาผู้เชี่ยวชาญด้านศิลปวิทยาศาสตร์จากประเทศหลักๆมาร่วมงานเป็นครั้งแรกอย่างใหญ่โตมโหฬาร พร้อมกับการประชุมและกำหนดยุทธศาสตร์การปฏิรูปศิลปศาสตร์ในอุดมศึกษาไทยขึ้นมา ทว่าภายหลังการจัดวางแผนศึกษาศิลปศาสตร์ใหม่เรียบร้อยแล้ว ปัญหาที่ตามมาคือการนำไปปฏิบัติในสถาบันอุดมศึกษาแต่ละแห่งอย่างเป็นระบบและมีขั้นตอน ซึ่งกระบวนการขั้นหลังนี้มีความยากลำบากและประสบอุปสรรคปัญหาหลากหลาย จนทำให้การปฏิบัติลดระดับและความเข้มแข็งลงไปอย่างมาก กระทั่งไม่เกิดผลที่นำไปสู่การพัฒนาการเรียนการสอนระดับอุดมศึกษาในไทยอย่างแท้จริง แต่ที่น่าสนใจยิ่งในเขาวงกตของการปฏิรูปการศึกษาไทยนั้นคือ ในขณะที่สถาบันใหม่ที่เกิดขึ้นมาเพื่อตอบสนองพระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ พ.ศ. 2542 หรือแผนปฏิรูปการศึกษานี้คือสำนักงานรับรองมาตรฐานและประเมินคุณภาพการศึกษา (สมศ.องค์การมหาชน) และสถาบันทดสอบทางการศึกษาแห่งชาติ (สทศ.) ที่สามารถยกระดับองค์การตนให้ขึ้นมาเป็นสถาบันกำกับคุณภาพสถาบันอุดมศึกษาได้อย่างรวดเร็วจนกลายเป็นตัวสร้างปัญหาและสร้างงานพิเศษให้แก่มหาวิทยาลัยทั้งหลายที่ยังไม่สามารถปรับปรุงและยกระดับการศึกษาทั้งระบบของตนเองจากภายในได้

ปัญหาหนึ่งที่ทำให้การศึกษาแบบศิลปวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ไม่อาจทำได้ง่ายขึ้น ได้แก่จารีตของความรู้และการปฏิบัติในวิชาทางวรรณกรรมและวรรณคดีทั้งหลาย ซึ่งทำหน้าที่เป็นตัวเชื่อมและกุญแจสำหรับไขประตูไปสู่ความก้าวหน้าและเติบโตใหญ่ของมนุษยศาสตร์ไทย ไม่ได้มีบทบาทและพัฒนาการของตนเองที่มีน้ำหนักและพลังเพียงพอในการสอดส่องทางหนุนเกื้อแก่ศาสตร์และวิชาการทางสังคมและมนุษยศาสตร์รวมถึงวิทยาศาสตร์ธรรมชาติด้วย เป็นเวลานานที่การศึกษาและปฏิบัติทางวรรณศิลป์ของไทยเป็นงานช่างที่จำกัดตัวเองและตัวงานไว้กับตนเองและจารีตของครู ไม่ได้ถูกทำให้เป็นกิจกรรมทางภูมิปัญญาและเปิดรับต่อปฏิกริยาจากคนนอกอย่างมีนัยสัการ มรดกที่ตกทอดมาถึงคนรุ่นหลังจึงได้แต่คติความเชื่อว่าการเรียนวรรณกรรมและการทำงานศิลปะคือการท่องจำและเลียนแบบ ที่จริงแล้วการฝึกหัดท่องจำนั้นเป็นหน้าที่ของผู้เรียนและทำงานศิลปะที่ต้องฝึกเพื่อจะได้เป็นหนทางในการเข้าถึงความหมายและความนัยของงานวรรณกรรมทั้งหลายต่อไป มันจึงไม่ใช่สิ่งที่ครูสอน นอกจากว่านักเรียนไม่ได้เรียนอะไรจากครูเลย จึงเหลือแต่รูปแบบและ

ทางที่ได้เดินไปเท่านั้นในสมองของตน

ตรงกันข้ามกับแบบแผนการเรียนวรรณกรรมของไทย มีแบบวิธีการเรียนวรรณกรรมอีกอย่างให้ความสำคัญกับการเรียนมากกว่าการท่องจำ นั่นคือการเรียนเชิงประวัติศาสตร์ ดังที่เอ็ดเวิร์ด ซาอิดนักวรรณคดีเปรียบเทียบได้กล่าวไว้ว่า การศึกษาวรรณกรรมคือภารกิจทางประวัติศาสตร์ ไม่ใช่เพียงแค่การศึกษาด้านสุนทรียศาสตร์ การศึกษาวรรณกรรมสำหรับตนเองแต่ถ้ายาวนั้นเป็นสิ่งที่ผิด (Ali 2003, 62) นักปรัชญาสังคมชาวเยอรมันผู้โด่งดังวอลเตอร์ เบเนยามิน มีความสุขและสนุกกับการเรียนรู้ความคิดและความเข้าใจสังคมใหม่ๆอย่างมากมายจากงานศิลปะรวมทั้งวรรณกรรม กระทั่งวางเป้าหมายแห่งชีวิตเลยว่า ต้องการให้คนทั้งหลายเรียกเขาว่า “นักวิจารณ์วรรณกรรมเยอรมันผู้อยู่แถวหน้า” (the foremost critic of German literature)(Benjamin 1969) ทั้งนี้เพราะวรรณกรรมในยุคสมัยใหม่ในสังคมยุโรปได้กลายเป็นบ่อน้ำพุขององค์ความรู้ทางมนุษยศาสตร์ ที่นักมนุษยศาสตร์สาขาต่างๆสามารถมาดักตวงและดูดซับความอุดมสมบูรณ์ของมนุษย์ได้อย่างไม่รู้จบ อะไรคือปัจจัยหรือเนื้อหาใหญ่ในวรรณกรรมของยุโรปที่ทำให้เขาสามารถพัฒนาและศึกษาวิพากษ์วิจารณ์กันได้อย่างสร้างสรรค์และมีชีวิตชีวา ยิ่ง บทความนี้ต้องการค้นหาและสังเคราะห์แนวการศึกษาวรรณกรรมสมัยใหม่ที่มีผลต่อการจตุประกายและสร้างประเด็นต่างๆสำหรับการวิจัยทางมนุษยศาสตร์ โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องจารีตของความจริง(reality) หรือสัจธรรม (truth) ที่เป็นจุดหมายใหญ่ในวรรณกรรมยุโรปที่ทำให้วรรณกรรมเป็นองค์ความรู้ทางมนุษยศาสตร์ที่สำคัญยิ่งได้

ผู้เขียนเป็นผลผลิตของการศึกษาประวัติศาสตร์ที่เป็นการเมืองโดยส่วนใหญ่ นอกจากนั้นด้วยการที่ต้องศึกษาและทำวิทยานิพนธ์ในประวัติศาสตร์อเมริกาที่เน้นหนักปัญหาทาสผิวดำ ทำให้ต้องเจอประเด็นที่นำมาเปรียบเทียบกับประวัติศาสตร์และการเมืองของคนชั้นล่างได้มาก สิ่งที่ตกทอดมาในระยะยาวคือคุณูปการของการศึกษาและคิดอย่างเปรียบเทียบ กล่าวอย่างสั้นๆ “สังคมนิยมในวรรณกรรม การบรรจบกันของประวัติศาสตร์กับการเมือง” เป็นผลพวงของการต่อเนืองการศึกษาและค้นคว้าในประวัติศาสตร์ทั้งของสหรัฐฯและไทยเป็นสำคัญ ผ่านกาลเวลาที่ยาวนานพอสมควร สิ่งที่ตกผลึกจากการศึกษาและศึกษาซ้ำ ทำให้ความเข้าใจที่มีต่อประวัติศาสตร์ ซึ่งเป็นมิติทางเวลา ค่อยกระจ่างมากขึ้นและใกล้ปัจจุบันสมัยมากขึ้น ในขณะที่ความรู้ที่มีต่อการเมือง อันดำรงอยู่ในเทศะ ก็เป็นระบบและทอดยาวไกลออกไปจนสร้างความต่อเนื่องของความเข้าใจมากขึ้น ท่ามกลางกระบวนการเรียนรู้และความเข้าใจที่ละเอียดอ่อนซับซ้อนขึ้นและยอมรับสภาวะของความเป็นภววิสัยของสรรพสิ่งทั้งหลายอย่างที่มีมันเป็นอยู่และเปลี่ยนแปลงไป ผมพบว่าความสนใจส่วนตัวในการอ่านวรรณกรรมต่างๆ ก็มีมิติและความเข้าใจที่มีต่อประวัติศาสตร์ก็เปลี่ยนแปลงไปด้วยเหมือนกัน บทความนี้เป็นความพยายามที่จะเล่ามิติและบทบาทของวรรณกรรมผ่านกระบวนการบรรจบกันของประวัติศาสตร์กับการเมืองด้วยการอ่านและศึกษาวรรณกรรมอย่างซึ่มลึก เพื่อจะนำเนื้อหาและความคิดในวรรณกรรมต่างๆ มาเสริมสร้างความเข้าใจในความเป็นยุคสมัยของอดีต อันเป็นผลรวมของปฏิสัมพันธ์ทางสังคมทั้งหมดในยุคหนึ่งๆ การปรากฏขึ้นของวรรณกรรมอันมีลักษณะของยุคสมัยร่วมกับสภาวะการณทางสังคมอื่นๆ ผมเรียกว่า “การบรรจบกันของเหตุการณ์” (conjuncture) ซึ่งในที่นี้มุ่งให้ความสนใจไปที่ปัจจัยระหว่างประวัติศาสตร์กับการเมืองของสังคมในยุคสมัยนั้นๆเป็นสำคัญ

*แนวคิดหรือมโนทัศน์ที่ว่าด้วยการบรรจบกันของเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์กับการเมือง*

การบรรจบกันของเหตุการณ์ที่สำคัญ (conjuncture) ในที่นี้ใช้ในความหมายของการเข้ามาบรรจบกันกระทั่งนำไปสู่การหลอมรวมกันของเหตุการณ์ทั้งหลายอันมีผลที่นำไปสู่วิกฤตการณ์หรือความเปลี่ยนแปลงที่มีนัยสำคัญในประวัติศาสตร์ นักประวัติศาสตร์คนที่ใช้มโนทัศน์นี้ในการอธิบายการก่อรูปของการเปลี่ยนแปลงในประวัติศาสตร์อย่าง



ขนานใหญ่คือเฟอร์นันด์ โบรเดล (Fernand Braudel, 1982, 455) ในหนังสือ *Wheels of Commerce* ซึ่งเป็นชุดที่เขาศึกษาประวัติศาสตร์ของอารยธรรมและระบบทุนนิยม การก่อรูปของเหตุการณ์หลายๆอย่างมักมาบรรจบกันในระยะที่บริบททางการเมืองและเศรษฐกิจดำเนินไปอย่างไม่ปกติธรรมดา บ้างเป็นวิกฤต บ้างเป็นห้วงเวลาแห่งการพบกันของปัจจัยที่มีความขัดแย้งกันสูง แน่นนอนว่าต้องไม่ใช่เหตุการณ์ธรรมดาหรือที่ไม่มีความหมายน้อยอะไรมากไปกว่าเหตุการณ์ประจำวัน หากเป็นคลื่นหรือกระแสของการก่อตัวและคลี่คลายไปอย่างมีพลังในการเปลี่ยนแปลงหรือหยุดการเปลี่ยนแปลงเพื่อให้เกิดวิกฤตการณ์ในเหตุการณ์นั้นๆ ดังนั้นการบรรจบกันของเหตุการณ์จึงมักเกี่ยวโยงกับเหตุการณ์ที่เป็นยุคสมัยอันเด่นชัดของสังคมหรือประเทศ เหตุการณ์นั้นๆ อาจกินเวลาสั้นหรือยาวเป็นทศวรรษกระทั่งเป็นศตวรรษก็ได้ แนวคิดนี้ต้องการใช้ในการอ่านและเข้าใจวรรณกรรม แทนที่จะเป็นการดู “ชีวิตในสังคม” และดู “สังคมจากชีวิต” อย่างที่เคยใช้กันมาในทศวรรษก่อน (ธเนศ 2521) การวิเคราะห์ครั้งนี้มุ่งก้าวให้พ้นกรอบของการวิจารณ์แบบ “วรรณกรรมเพื่อชีวิต” ในอดีตที่ถูกใช้อย่างกลไกทำให้งานวรรณกรรมและศิลปะทั้งหลายตกอยู่ในกับดักของการแบ่งฝ่ายและรูปแบบอย่างตายตัว ตัวอย่างที่ปรากฏชัดได้แก่ศิลปะวรรณกรรมภายใต้ระบบอำนาจรัฐสังคมนิยมที่มีพรรคคอมมิวนิสต์เป็นแกนนำอันสัมบูรณ์ในกรณีของไทยได้แก่การเคลื่อนไหวช่วงหลังกรณี 14 ตุลา 2516 จนถึงการแตกสลายของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) และแนวร่วมทั้งหลาย

#### *ความจริงในวรรณคดีของนักประวัติศาสตร์*

ประวัติศาสตร์คือการพรรณนาถึงความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคนและระหว่างคนกับสิ่งแวดล้อม ถ้ากล่าวอย่างเจาะจงและเป็นรูปธรรมก็คือบรรดาเรื่องราวกิจกรรมของมนุษย์ในกาลแต่ละขณะ เป็นเวลานานที่นักประวัติศาสตร์ได้สร้างจารีตที่เป็นแบบแผนให้แก่กันนักประวัติศาสตร์รุ่นหลังต่อๆ มานั้นคือการสร้างจุดหมายของวิชาซึ่งแน่นอนว่าคือการสำรวจสืบค้นเข้าไปในอดีตเพื่อจะได้นำมาบอกคนทั่วไปว่าอะไรคือเรื่องที่ได้เกิดขึ้นจริงๆ ในอดีต ประเด็นคืออะไรคือความจริง และนักประวัติศาสตร์รู้ได้อย่างไรว่าเรื่องราวที่เขาเล่านั้นคือความจริง คำตอบคือนักประวัติศาสตร์เองก็อาศัยวิธีวิทยาและเครื่องมือที่เป็นวิทยาศาสตร์ที่เป็นระบบมีทฤษฎีกำกับระดับหนึ่ง ในการสืบค้นข้อเท็จจริงไปถึงการสรุปถึงการดำรงอยู่อย่างเป็นทางการของเรื่องราวต่างๆ ได้ ความจริงในประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาจึงพัฒนามาในกรอบของพัฒนาการทางสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ที่ได้รับอิทธิพลขององค์ความรู้และวิธีวิทยาทางวิทยาศาสตร์ กล่าวสั้นๆ ความจริงทางประวัติศาสตร์ แม้จะอิงกับหลักฐานเป็นสำคัญก็ตาม แต่การตีความและวิธีวิทยาในการรวบรวมหลักฐาน ยังอิงกับทฤษฎีและการตีความที่เปิดช่องให้แกลัทธิอัตวิสัยได้ จุดนี้เองที่นำไปสู่การวิพากษ์และวิจารณ์ความจริงในประวัติศาสตร์ในเหตุการณ์ต่างๆ ที่ได้มีการศึกษากันมาไม่ขาดสาย กล่าวอย่างสั้นๆ ความจริงที่ได้มีการค้นคว้าศึกษาและนำเสนอในแนวทางประวัติศาสตร์ มีจุดอ่อนสำคัญที่ทำให้ความจริงนั้นกลายเป็นสิ่งหยุดนิ่ง เมื่อมีการนำไปประยุกต์เข้ากับความคิดและความเชื่อทางการเมืองต่างๆ ทำให้ความจริงทางประวัติศาสตร์กลายเป็นเครื่องมือทางการเมืองไป เช่นการสร้างลัทธิชาตินิยมและมนุษยบุคคล ล้วนวางอยู่บนการครอบงำของประวัติศาสตร์ชาตินิยมหรือท้องถิ่นนิยม เนื่องจากการสร้างงานเขียนให้เป็นประวัติศาสตร์ ต้องกระทำผ่านการหยุดการกระทำกิจกรรมนั้นๆ ไว้ แล้วให้เดินไปตามกรอบหรือหมอตัดสินโดยเฉพาะทางเวลาของประวัติศาสตร์ อันได้แก่เวลาที่เป็นวงกลมหรือที่เป็นเส้นตรง ดังนั้นจึงเปิดโอกาสให้ความจริงทางประวัติศาสตร์สามารถนำมาใช้ในทางการเมืองหรือทางสังคมอื่นๆ ได้อย่างที่ไม่ได้เกิดจริงๆ ในอดีต ประวัติศาสตร์เป็นการมองสังคมทั้งหมดอย่างเป็นองค์เดียวโดยมีองค์ประกอบที่เป็นพฤติกรรมต่างๆ ของมนุษย์ในนั้น แม้จะศึกษาสังคมอย่างเป็นพหุลักษณะ แต่นำหนักของการศึกษาทางประวัติศาสตร์ยังอยู่ที่การให้ความสนใจไปที่ความแตกต่างระหว่าง

สังคมต่างๆ และในความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในแต่ละสังคมในเวลาที่ยาวนาน การเน้นจึงเริ่มจากทั่วไปมาสู่เฉพาะ นี่คือนวโน้มที่ทำให้ประวัติศาสตร์กลายเป็นความรู้ที่แคบไป ในขณะที่วรรณกรรมคือวาทกรรม การพรรณนาของการแสดงออกทางอารมณ์ของสังคมผ่านปัจเจกบุคคล หากมีการศึกษาอย่างรอบด้าน ความจริงในวรรณกรรมจึงไม่อาจเป็นการปฏิบัติที่หยุดนิ่งตายตัวได้ การอาศัยสัมพันธภาพของประวัติศาสตร์และการเมืองจะหนุนช่วยการพิจารณาถึงบริบทและความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของสังคมในแต่ละยุคสมัยได้สมจริงมากขึ้น ความจริงในวรรณกรรมจึงเริ่มจากเฉพาะส่วนไปสู่ส่วนทั้งหมดและทั่วไปแล้วจากทั่วไปกลับมาสู่เฉพาะส่วน

### *ความจริงในวรรณกรรม*

ปกติการศึกษาวรรณกรรมเป็นเรื่องที่อยู่ในอาณาจักรของนักวรรณคดี นักภาษาและนักอักษรศาสตร์รวมกันสุนทรียศาสตร์ทั้งหลาย ซึ่งศึกษาเพื่อเข้าถึงความงามและศิลปะของวรรณกรรมเป็นสำคัญ ข้อนี้ผมไม่มีปัญหาหรือเห็นแย้งแต่ประการใด เพราะการอ่านงานวรรณกรรมนั้นสิ่งดึงดูดและหล่อเลี้ยงจนทำให้เกิดเป็นนิสัยในการอ่านก็มาจากความสนุกและความรื่นรมย์ไปถึงการเกิดความสะเทือนใจในอารมณ์เชิงลึกต่างๆ ตามมา คิดว่าจุดหมายของการเผยแพร่งานวรรณกรรมนั้นที่ได้ทำกันมาอยู่ที่ปริมณฑลทางด้านอารมณ์ มากกว่าการกระตุ้นและสร้างความคิดเชิงเหตุผลและทฤษฎีให้แก่ผู้อ่าน กระนั้นก็ตามภายหลังจากการแพร่หลายและเติบโตใหญ่ของการศึกษาที่เรียกว่า มานุษยศาสตร์ในโลกตะวันตก ซึ่งดำเนินไปเคียงข้างการพัฒนาและเปลี่ยนแปลงของสังคมรอบข้างทั้งในระดับท้องถิ่น ระดับชาติและระดับโลก ฐานะและบทบาทไปถึงภาพลักษณ์ของวรรณกรรมหรือวรรณคดีก็เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก การศึกษาและเข้าใจวรรณกรรมไม่ได้จำกัดอยู่แต่เพียงปริมณฑลของวรรณคดีตั้งแต่กาลก่อนอีกต่อไป หากมีการศึกษาต่อยอดให้แตกแขนงออกมาออกไปท่ามกลางความสัมพันธ์กับศาสตร์แขนงอื่นๆ พัฒนาการของงานเขียนทางวรรณกรรมจึงเป็นปฏิสัมพันธ์ของการเปลี่ยนแปลงในความรู้และองค์ความรู้ที่มนุษย์และสังคมได้สร้างขึ้นมาทั้งในแบบสืบทอดและต่อเนื่องจากงานดั้งเดิมและจากภายนอกกับในการสรรค์สร้างรูปแบบและเนื้อหาที่ใหม่กระทั่งไม่เหมือนเดิมขึ้นมา จารีตหนึ่งที่ดำเนินสืบทอดกันมาอย่างยาวนานก็คือแนวสัจนิยม (Realist tradition) ซึ่งกล่าวได้ว่าการนำเสนอวรรณกรรมแนวดังกล่าวมายาวนานในทุกอารยธรรม ประเด็นที่เราสนใจคือในยุคสมัยใหม่ ที่การเปลี่ยนแปลงและพัฒนาเข้าสู่วรรณกรรมสมัยใหม่นั้น ที่สังคมยุโรปมีพัฒนาการของการเขียนและสร้างจารีตสัจนิยมที่ละเอียดอ่อนและซับซ้อนมากขึ้นทั้งในรูปแบบและเนื้อหาพร้อมกันกับการเปลี่ยนแปลงอย่างขนานใหญ่ของคนในสังคมและในความสัมพันธ์ของคนเหล่านั้น ที่สำคัญคือการก่อเกิดสังคมกระฎุมพี (bourgeois society) ภายใต้ระบบทุนนิยมสมัยใหม่ การปรากฏขึ้นปัจเจกบุคคลที่มีความเป็นตัวของตัวเองและเสรี ทั้งหมดนี้ได้นำความเปลี่ยนแปลงอย่างมหึมาสู่การสร้างวรรณกรรมและศิลปะในโลกตะวันตก

แนวพินิจวรรณกรรมที่มีอิทธิพลและมีการใช้อย่างกว้างขวางนับแต่มีการแพร่หลายของวรรณกรรมผ่านระบบการพิมพ์ทุนนิยมเป็นต้นมา ได้แก่จารีตสัจนิยม (realist tradition) ซึ่งเป็นการมองวรรณกรรมอย่างที่เป็นจริงทางภววิสัย โดยพื้นฐานแล้วเป็นการนำเสนอภาพตัวแทนของประชาชนและชีวิตในหลากหลายแง่มุมของความเป็นจริงทางสังคม จนเหมือนกับมันสามารถรวบรวมเอาชีวิตของคนทั้งหมดเข้ามาไว้ในวรรณกรรมได้ ฐานะและบทบาทของวรรณกรรมดังกล่าวจึงมีความสำคัญและสูงส่งอย่างมาก เพราะมันเท่ากับว่าวรรณกรรมกลายเป็นโครงสร้างส่วนบนในสังคมไปในขณะที่โครงสร้างเศรษฐกิจและการเมืองเป็นพื้นฐานและกรอบทางวัตถุ วรรณกรรมจึงเสมือนเป็นจิตวิญญาณของประเทศที่สกัดและกลั่นจากชีวิตอันเป็นส่วนทั้งหมดของประชาชนออกมา ด้วยอิทธิพลของลัทธิมนุษยนิยม วรรณกรรมได้รับการยกย่องสูงส่งยิ่งถึงกับมีฐานะอยู่เหนือความเป็นชาติและประเทศ ด้วยคติความเชื่อดังกล่าวทำให้วีใหญ่เออร์มัน

เกอเธ่ถึงกับกล่าวว่า “วรรณกรรมเสื่อมโทรมก็ต่อเมื่อมนุษยชาติเสื่อมทรามลง” ในบริบทของประเทศและชาติ ความเสื่อมโทรมของศิลปะวรรณกรรมในชาตินั้นๆ แสดงออกเมื่อเสน่ห์อันตรึงใจและพลังทางจิตวิญญาณอันอยู่เหนือกาลเวลาของวรรณกรรมเก่าดั้งเดิมในสังคมนั้นได้ลดถอยลง หมายความว่างานวรรณกรรมรุ่นใหม่ไม่สามารถใช้หรือต่อยอดทั้งเนื้อหาและรูปแบบของวรรณกรรมก่อนหน้านั้นได้อย่างมีประสิทธิภาพ

หากพิจารณาความเปลี่ยนแปลงและคลี่คลายที่เกิดขึ้นในการเขียนวรรณกรรมของโลก จะพบว่ายุโรป (หรือตะวันตก) มีพัฒนาการที่ก้าวหน้า ลุ่มลึกและหลากหลายและยังสามารถแตกแขนงเติบโตมาอย่างไม่สิ้นสุด เมื่อเทียบกับการทำวรรณกรรมกับภูมิภาคอื่นๆ ในโลกแล้ว ต้องกล่าวว่าไม่มีที่ไหนในโลกที่สามารถสร้างพัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงในการทำวรรณกรรมได้มากและกินใจผู้อ่านได้มากเท่า สาเหตุหลักมาจากการเปลี่ยนแปลงภายในสังคมยุโรปเองโดยเฉพาะเมื่อเขาสามารถก้าวเข้าสู่ยุคของการฟื้นฟูศิลปวัฒนธรรมหรือเรเนซองส์ ซึ่งไม่เกิดในทวีปอื่นๆ ของโลก นับจากนั้นมาวรรณกรรมและมนุษยศาสตร์ก็มีพื้นที่และพลังทางจินตนาการอันสอดคล้องไปกับการเปลี่ยนแปลงและคลี่คลายทางวัตถุคือระบบเศรษฐกิจการเมืองและการทหาร ที่ผลักดันให้ความคิดจินตนาการกับการปฏิบัติต่างหนุนช่วยและส่งเสริมซึ่งกันและกันต่อไปอย่างไม่ที่สิ้นสุด ไม่ต้องกล่าวอีกครั้งก็ได้ว่ากระบวนการสร้างองค์ความรู้แบบนี้ก็ไม่เกิดที่ไหนในโลกนอกจากโลกตะวันตก

ความจริงจารีตของการนำเสนอภาพตัวแทนของความจริงในวรรณกรรมนั้นมีการปฏิบัติกันมาแทบทุกแห่งที่มีวรรณกรรมแบบฉบับคือให้อรรถาธิบายอย่างทั่วไปถึงสังคมของตนเองได้ ในสยามไทยวรรณกรรมแรกๆ ที่นำเสนอภาพความจริงของสังคมในวาทกรรมศาสนาคือไตรภูมิภวศาสตร์ไทยแห่งกรุงสุโขทัย ถ้าเราลำดับความสำคัญของเนื้อเรื่องในไตรภูมิภวศาสตร์ จากการลำดับและนำเสนอของผู้แต่ง ก็จะได้ภาพที่น่าสนใจอันหนึ่ง นั่นคือเรื่องไตรภูมิภวศาสตร์ ถึงก่อนและอธิบายอย่างละเอียดมากมายนั้น ได้แก่เรื่องของนรกชั้นต่างๆ และบรรดาสัตว์และมนุษย์ที่ตกไปรับโทษทัณฑ์ในขุมนรกทั้งหลาย ลักษณะเด่นและสร้างความประทับใจให้กับผู้อ่านและผู้ฟังต่อมา ไม่มีตอนไหนที่คนไทยทุกระดับชั้นหวงระลึกถึงก่อนได้มากเท่ากับเรื่องราวในนรกโลกนี้ สเมด็จกรมพระยาดำรงราชานุภาพทรงเล่าว่า มีการถ่ายทอดในหมู่ชาวบ้านอย่างแพร่หลายมาแต่โบราณ ที่สำคัญคือเป็นรูปภาพบรรยายเรื่องนรกสวรรค์ เขียนไว้ตามฝาผนังวัด และเขียนจำลองลงไว้ในสมุด มีมาแต่ครั้งกรุงเก่า พระยาอนุমানราชชน(2532)เขียนเล่าถึงเรื่องไตรภูมิภวศาสตร์ ก็กล่าวว่าหนังสือไตรภูมิแม้จะเป็นประเภทหนังสือตำรา แต่ก็ยังสามารถทำให้ผู้อ่านได้รับความเพลิดเพลินได้เป็นตอนๆ เช่นในการพรรณนาถึงเมืองสวรรค์ และในเรื่องเมืองนรก ท่านเรียกไตรภูมิภวศาสตร์ว่า “มีค่าเป็นวรรณคดีชนิดที่มีความนึกเห็นเป็นอารมณ์สะเทือนใจ (emotive literature)” ในแง่เนื้อหาพิพลาของไตรภูมิภวศาสตร์ ที่มีต่อค่านิยม และความรู้สึกนึกคิดของคนโดยทั่วไปจึงมีอยู่ไม่น้อย นับว่าเป็นวรรณกรรมที่มีฐานะสำคัญ ยิ่งในกระบวนการสร้างและก่อรูปของความรับรู้และความเข้าใจทางจริยธรรมของมนุษย์และสังคมอันเป็นองค์ประกอบสำคัญอย่างหนึ่งในวาทกรรมการเมืองไทย

สังเกตว่าการเสนอภาพความจริงดังในไตรภูมิภวศาสตร์และวรรณกรรมโบราณทั้งหลายต่อมา ไม่ได้มุ่งไปที่ความจริงทางภววิสัยของสรรพสิ่งทางวัตถุมากเท่ากับความเชื่อและความต้องการของรัฐและชนชั้นนำผู้มีอำนาจในการปกครองในกรณีไตรภูมิภวศาสตร์นั้น ภาพของความจริงทางสังคมที่ปรากฏออกมาในงานเขียนได้แก่ความงามและบุญบารมีของธรรมราชา ซึ่งดำรงอยู่อย่างตรงกันข้ามของภาพคนชั้นกลางและล่าง บรรดาผู้คนส่วนหลังนี้ซึ่งมีทั้งกรรมพินิจ เจ้าหน้าทีรัฐลงไปถึงช่างฝีมือและชาวไร่ชาวนากระทั้งยากจนขอทานทั้งหลาย ล้วนเป็นคนที่มิบาปและได้กระทำบาปต่างๆ มากมาย ดังที่ไตรภูมิได้บันทึกไว้อย่างละเอียดในนรกขุมต่างๆ และพฤติกรรมของคนชั้นต่างๆ เหล่านี้ ภาพนรกบ่าวขุมที่ ๑

“นรกอันเป็นอาทิชื่อเวตรณีนรก คนผู้อยู่ในแผ่นดินนี้แล มั่งคั่งเป็นดี มีข้าของมาก ไพร่ฟ้าข้าไทมากหลาย มักกระทำร้ายแก่คนผู้อื่น ซึ่งเอาทรัพย์เข้าของของท่านผู้อื่น ด้วยตนมีกำลังกว่า ครั้นตายได้ไปเกิดในนรกอันชื่อเวตรณีนรกนั้น ยมพะบาลอันอยู่เวตรณีนรกนั้นเที่ยวล้อมถือไม้ ค้อน มีดพร้า หอก ดาบ หลาว แหวน เครื่องฆ่าเครื่องแทง เครื่องยิง เครื่องตีทั้งหลาย ผู้นั้นเที่ยวล้อมเหล็กแดง และมีเปลวไฟพุ่งขึ้นไปดั่งไฟไหม้ฟ้านั้น ลูกดั่งนั้นบมิวาย ผู้นั้นยมพะบาลจึงถือเครื่องพุ่งเครื่องแทงผู้นั้น.....”

ในนรกบ่าวทั้ง ๑๖ ชุม บาบที่คนเหล่านั้นกระทำนั้น เมื่อพิจารณาโดยรวมๆ แล้ว น่าสนใจว่าเป็นความผิดทางแพ่งและอาญาเสียเป็นส่วนมาก จากนั้นที่สำคัญก็เป็นความผิดทางศาสนาและทางวัฒนธรรม เรื่องที่เห็นมากคือความผิดในการโกง ลักษณะเอาทรัพย์เข้าของคนอื่นด้วยกำลังและด้วยการฉ้อฉลต่างๆ นานา อีก ๒ ชุมที่คนไทยรู้จักกันดีคือโลกันตนรกและมหาวิจันรก คือบาปปัญจानันตริยกรรม ได้แก่การทำร้ายบิดามารดาและสมณะพราหมณ์ ผู้มีศีลให้ถึงห้อยเลือด และเลือดตกยางออก ที่น่าสนใจคือรวมทั้งบาปในการยุยงพระให้แตกแยกกันด้วย อันนี้เป็นบาปหนักทีเดียว ถ้าจะเทียบกับปัจจุบันก็คือข้อหาปลุกระดมให้เกิดความปั่นป่วนและการกบฏในพระราชอาณาจักรได้ ที่น่าสนใจอีกคือใครคือคนที่ไตรภูมิตัดสินลงโทษอย่างหนักหากกระทำการละเมิดและดูหมิ่นถึงทำร้าย ไม่ใช่พระมหากษัตริย์และพระราชวงศ์ ไม่ใช่ชนชั้นขุนนางอำมาตย์ทั้งหลาย หากแต่คนสองกลุ่มใหญ่ที่รัฐสุโขทัยให้น้ำหนักความสำคัญอย่างยิ่งได้แก่กลุ่มที่หนึ่ง สมณะพราหมณ์ สงฆ์ และกลุ่มที่สองได้แก่ผู้มีศีล พ่อแม่ ผู้มีพระคุณและผู้เฒ่าแก่กับอาจารย์ ความสำคัญของคนสองกลุ่มนี้เห็นได้จากความหนักหน่วงของผลกรรมที่จะได้รับในนรก ส่วนความผิดนั้นมิได้ตั้งแต่การกล่าวร้าย หยาบคาย ส่อเสียด นินทา ยุยง ไปถึงการทำร้ายบาดเจ็บและถึงชีวิตเป็นที่สุด

พิจารณาโดยรวมแล้ว บาปกรรมทั้งหลายเป็นกิจกรรมของชาวเมืองเสียเป็นส่วนใหญ่ คือเกี่ยวพันกับการค้าขาย การภาษี เรื่องศาสนาคือการเคารพพระสงฆ์และผู้มีศีล แสดงว่าเมืองเพิ่งเริ่มก่อตั้ง คนเมืองยังไม่คุ้นเคยกับวิถีชีวิตแบบเมือง ที่ต้องการศีลธรรมที่สอดคล้องกันรองรับด้วย อีกประการหนึ่งคือฐานะของพุทธศาสนา อาจยังไม่แน่นอนหาในหมู่ชาวบ้านเนื่องจากต้องแข่งขันและดำรงอยู่เคียงข้างศาสนาโบราณอื่นๆ นับไม่ถ้วน การเน้นความสำคัญที่คำสั่งสอนของพุทธศาสนา อาจเป็นเพราะว่าหลักการและการสร้างจริยธรรมแบบชาวเมืองที่ต้องการกฎระเบียบอันแน่นอนและเป็นรูปธรรมมากกว่าชีวิตและการปฏิบัติแบบชาวชนบทหรือชุมชนเล็กๆ เป็นสิ่งที่พุทธศาสนาให้ได้มากกว่าและมีประสิทธิภาพตามความต้องการของรัฐและผู้ปกครองได้ ที่สำคัญคือการสร้างจริยธรรมหรือสำนึกในความถูกต้องความผิดในการกระทำที่บั่นทอนความสงบและระเบียบอันดีของสังคมเมืองได้ด้วยตัวเอง อันนี้เป็นการสร้างสำนึกทางจริยธรรมที่คงจะใหม่สำหรับสังคมชุมชนเกษตร เพราะเกี่ยวพันกับการสร้างความรู้ทางการเมืองอันใหม่ด้วย จึงไม่แปลกใจที่บาปจำนวนมากเป็นเรื่องที่ปัจจุบันอาจคิดว่าปกติธรรมดาเสียแล้ว อย่างมากก็เป็นการคอร์รัปชั่น และเป็นขนาดเล็กกระจัดริดเสียด้วยเมื่อเทียบกับคอร์รัปชั่นสมัยปัจจุบันนี้ ถ้าจะเขียนไตรภูมิภคตบัพโลกาภิวัดน์ นรกชุมที่ ๑ คือเวตรณีนรกนั้น ก็จะเต็มแน่นล้นหลามยิ่งกว่าในรอมเมล์ และอาจต้องคิดค้นโทษใหม่ๆ ที่ดูน่ากลัวและมีผลทางใจอย่างจริงจังต่อบรรดานักธุรกิจการเงินการธนาคารทั้งหลาย

กล่าวในทางการศึกษาประวัติศาสตร์ไทย การปรากฏตัวขึ้นของตำราเช่นไตรภูมิภคตบัพโลกาภิวัดน์ โดยรวมที่ได้ก่อตัวขึ้นอย่างเป็นระบบและมีโครงสร้างอำนาจอันแน่นอนกำกับและปกครอง ฐานะและความชอบธรรมของชนชั้นปกครองได้มาจากทฤษฎีพระมหากษัตริย์ของคำสอนพุทธศาสนานิกายเถรวาท ซึ่งอยู่ในระยะของการสถาปนาความเป็นความคิดนำในสังคมที่คนส่วนใหญ่เป็นเกษตรกรและปฏิบัตินับถือลัทธิผีและบรรพบุรุษก่อนจะเข้าถือพุทธต่อไป

อำนาจชายยังไม่เป็นเด็ดขาดและไม่เป็นเจ้าของที่ดินแต่ผู้เดียวดังในสมัยกรุงศรีอยุธยาต่อมา ระบบเศรษฐกิจอาศัยการค้าแลกเปลี่ยนกับเมืองอื่น ๆ มากกว่าการพึ่งตนเองเป็นสำคัญ โดยสรุปในที่นี้ ประเด็นที่ต้องการเสนอเพื่อการอภิปรายกันต่อไปคือวิวัฒนาการของวรรณกรรมโบราณมาถึงยุคสมัยใหม่ของโลกนอกตะวันตกนั้นไม่มีการวิพากษ์ทั้งภายในและภายนอกต่อวรรณกรรมของตนเอง ทั้งนี้มูลเหตุใหญ่ได้แก่การที่วรรณกรรมยังดำรงบทบาทของการทำหน้าที่ทางศีลธรรมและจริยธรรมให้แก่สังคม ด้วยการอบรมสั่งสอนผ่านการท่องจำและปลูกฝังทางอารมณ์และวัฒนธรรมบ้าน วรรณกรรมดังกล่าวไม่มีโอกาสในการทำหน้าที่กระตุ้นและส่งเสริมความคิดวิพากษ์และที่ก้าวหน้าได้มากนัก นักเขียนรุ่นหลังๆ ก็ไม่มีการสร้างงานวรรณกรรมที่ต่อยอดวรรณกรรมโบราณได้ เช่นนี้เองเมื่อวิชามนุษยศาสตร์มาถึงสังคมไทย วรรณกรรมก็ช่วยให้มนุษยศาสตร์เป็นอนุรักษ์นิยมและไม่สามารถศึกษาถึงความเป็นมนุษย์อันเป็นสากลและทั่วไปอย่างเป็นทางการและทันสมัยอย่างแท้จริงได้ อันเป็นที่มาประการหนึ่งของความล้มเหลวในการศึกษามนุษยศาสตร์ในสถาบันอุดมศึกษาไทยมายาวนาน

งานคลาสสิกที่พรรณนาและวิเคราะห์ถึงภาพความเป็นจริงในวรรณกรรมยุโรปได้แก่ *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (1946) โดย Erich Auerbach นักวรรณคดียิวชาวเยอรมัน เขาเขียนหนังสือเล่มนี้ในระหว่างการลี้ภัยจากนาซีเยอรมันในปี 1942-45 ที่ประหลาดคือสถานที่ที่เขาใช้ในการเขียนหนังสือนี้คือในกรุงอิสตันบูลประเทศตุรกี ซึ่งเคยเป็นศัตรูกับอารยธรรมยุโรป งานเล่มนี้ต่อมาจึงกลายเป็นตัวจุดชนวนให้กับการวิเคราะห์ค้นคว้าต่อยอดออกไปว่า Auerbach ได้แรงบันดาลใจในการเขียนพรรณนาถึงสังคมนิยมในวรรณกรรมยุโรปเพราะตกอยู่ในสภาพของความโดดเดี่ยวห่างไกลและอาจไม่เห็นอารยธรรมยุโรปแบบที่เขาเคยรู้จักคุ้นเคยอีกต่อไปก็ได้ (Mufti 1998) อย่างไรก็ตาม Mimesis ประสบความสำเร็จในการนำเสนอภาพความจริงในวรรณกรรมยุโรป ซึ่งเราสามารถนำมาศึกษาและสร้างความเข้าใจในการทำงานด้านวรรณกรรมวิจารณ์และวิเคราะห์ได้เป็นอย่างดี ผู้เขียนใช้หนังสือหรือตัวบท(text) เพียงสองเล่ม แต่เป็นสองเล่มที่มีพลังและอำนาจทางความคิดเหนือสังคมยุโรปมานับพันปี นั่นคือมหากาพย์ของโฮเมอร์กับไบเบิล ถ้าหากใครจะลองทำกับวรรณกรรมไทยบ้างอาจใช้ทำวุ่นๆ ทำเรื่องกับพระไตรปิฎก แต่ปัญหาของสยามไทยคือตลอดเวลานับพันปีที่ผ่านมา เราไม่มีนักเขียนนักคิดทั้งในไทยและรัฐไท-ลาวแถบลุ่มน้ำโขงที่ได้ผลิตงานอันเป็นการต่อยอดและสืบทอดวรรณกรรมคลาสสิกดังกล่าว เรามีแต่การลอกเลียนและถ่ายทอดต้นผีตามของเดิมเท่านั้น แต่การเขียนแบบที่สร้างพัฒนาการใหม่ให้กับงานคลาสสิกนั้นไม่มีและทำไม่ได้ด้วยตามจารีตประเพณีของสังคม งานแบบ Auerbach จึงเป็นหนึ่งในหลายๆ งานเขียนในยุโรปที่ได้มีพัฒนาการของการรื้อฟื้นการศึกษาคลาสสิกที่เป็นของกรีกโบราณมาแล้วทำให้เป็นสมัยใหม่ ในขณะที่ก็ยังรักษาความต่อเนื่องและสืบทอดของเดิมเอาไว้ อารยธรรมตะวันตกจึงดูประหนึ่งว่ามีเส้นทางสายตรงที่วิ่งสืบทอดมรดกทางภูมิปัญญาจากกรีกโบราณและอาณาจักรโรมัน แล้วเข้าสู่ยุคศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิก จากนั้นทำการรื้อฟื้นและแปลตำราและปรัชญาคลาสสิกกรีกทั้งหลายโดยเฉพาะงานเขียนและวิธีวิทยาการวิเคราะห์ของอริสโตเติลจากอาหรับมาสู่ละตินแล้วในที่สุดก็ในภาษาของยุโรปเช่นอังกฤษ ฝรั่งเศส อิตาลี ดัตช์ สเปนและโปรตุเกส เป็นต้น

Auerbach สร้างฐานการวิเคราะห์บนทฤษฎีว่าสังคมนิยมในวรรณกรรมยุโรปนั้นมีที่มาสองสายสองสไตล์ที่ตรงข้ามกัน ทางแรกมาจากการนำเสนอหลักผ่านการบรรยายภายนอกของตัวละคร (externalized description) การเล่าเรื่องมีแบบแผนเดียวกันตลอดทั้งเรื่อง มีความต่อเนื่องของตัวละครและเรื่องอย่างละเอียด ตัวละครและเนื้อเรื่องดำเนินไปอย่างอิสระเสรี ไม่ปิดบังไม่มีความหมายแฝง เหตุการณ์ทั้งหมดที่เกิดขึ้นก็แสดงให้เห็นข้างหน้า สงสารและความหมายที่ผู้รับ

ไม่มีวันตีความผิดพลาดไปได้ ปัจจัยแวดล้อมทางประวัติศาสตร์ไม่มากเช่นเดียวกับมิติทางจิตวิทยาที่ไม่ค่อยมีด้วย เช่น มหาเทพเรื่องอเล็กซ์และโอดิสซีย์ของโฮเมอร์ อีกสายหนึ่งมาจากการนำเสนอในคัมภีร์และตำราเช่นไบเบิลฉบับเก่า ที่ผู้ถ่ายทอดเรื่องราวใส่จุดหมายและวัตถุประสงค์ของเรื่องเอาไว้ด้วย ในนั้นมีทั้งประวัติศาสตร์ ตำนานการบอกเล่าและการตีความเชิงเทววิทยา บางตอนถูกสร้างให้รู้สึกถึงความปิติอย่างสูงยิ่ง ในขณะที่บางตอนก็ปล่อยให้คลุมเครือ ตัดผ่านไปอย่างฉับพลัน ส่อให้เห็นถึงอิทธิพลของสิ่งที่ไม่อาจแสดงออกได้ มี “เบื้องหลัง” ที่ต้องรู้อยู่มาก มีความหมายที่มากมาย และต้องการการตีความ ไม่มีเรื่องใดที่นำเสนอแล้วนำไปสู่ความเข้าใจอันเดียวกัน หากต้องการอธิบายและตีความ โดยผู้รู้ระดับต่างๆที่จะทำให้เรื่องราวในพระคัมภีร์ไบเบิลกระจ่างและเข้าใจได้ ในขณะที่วรรณกรรมแบบหลังนี้อ้างถึงประวัติศาสตร์อย่างเป็นสากล มีพัฒนาการของมโนทัศน์ของการเกิดขึ้นในทางประวัติศาสตร์ และหมกมุ่นอยู่กับตัวปัญหาที่วรรณกรรมต้องการตอบนับแต่แรก การอ่านพระคัมภีร์จึงไม่ใช่การทำให้เราลืมความจริงปัจจุบันไปชั่วขณะเหมือนอ่านโฮเมอร์ หากแต่เราต้องเอาชนะหรืออยู่เหนือความจริงของเราเอง คือการที่เราต้องเอาชีวิตของเราไปสอดใส่เข้าไปในโลกของพระคัมภีร์ ทำให้รู้สึกตัวเองว่าเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างประวัติศาสตร์สากลในพระคัมภีร์นั้น การที่คนยอมรับการอ่านและนำเสนอความจริงดังกล่าวได้ เพราะยอมรับในความชอบธรรมอันสมบูรณ์สูงสุดของพระเจ้าที่มีอยู่ในพระคัมภีร์ และในชีวิตสังคมของเขา จารีตดังกล่าวใช้ได้จนถึงยุคกลางในยุโรป ที่การอ่านเหตุการณ์ในพระคัมภีร์ไบเบิลว่าคือเหตุการณ์ธรรมดาในชีวิตคนร่วมสมัยได้ รวมถึงการยอมรับการตีความอธิบายความในพระคัมภีร์ว่าเป็นเรื่องปกติธรรมดาทั้งหมดกระทำได้ด้วยคนที่คนและสังคมสมัยนั้นยังไม่มีเปลี่ยนแปลงในโลกทรรศน์และวิถีคิดอย่างซับซ้อนและวิพากษ์วิจารณ์ หลังจากที่ยุโรปผ่านเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ เมื่อคนเริ่มมีสำนึกของความเป็นปัจเจกบุคคลและเหตุผลมากขึ้น การยอมรับความจริงอย่างที่นำเสนอในพระคัมภีร์ก็เป็นสิ่งที่ทำได้ยากขึ้น

จากพื้นเพที่วรรณกรรมแต่แรกไม่ถูกครอบงำและกำกับอย่างสิ้นเชิงโดยศาสนา ทำให้ยุโรปมองเห็นว่ากำเนิดของวรรณกรรมในความหมายของงานเขียนที่ไม่ใช่เป็นแบบฉบับอันมีกรอบและจารีตที่แน่นอนกำกับดังเช่นงานกวีนิพนธ์ทั้งหลาย (poetry) หากเป็นการเขียนที่เป็นอิสระจากกรอบเกณฑ์อันตายตัว ดังรู้จักกันว่าความเรียง (prose) นั้นจะเกิดขึ้นมาได้ต้องมีผู้อ่านคือคนนอกปรากฏอยู่ด้วย ผู้อ่านที่ว่่านนี้ไม่ใช่เป็นเพียงคนนอกเท่านั้น หากยังต้องถูกทำให้เป็นคนในด้วย นั่นคือผู้อ่านเป็นผู้ทำให้ต้นฉบับของวรรณกรรมนั้นสำเร็จสมบูรณ์ลง วรรณกรรมแม้จะเขียนด้วยคนๆ เดียว แต่ในความเป็นจริงผู้เขียนได้มีความสัมพันธ์ที่มองไม่เห็นกับผู้อ่านอันเปรียบเสมือนเงาในหนังสือเขา ด้วยสัมพันธ์ภาพดังกล่าวทำให้ตัวบท (text) ของงานวรรณกรรมบัดนี้ได้กลายเป็นสิ่งที่เป็จริงที่ดำรงอยู่อย่างเป็อิสระในตัวของมันเอง (autonomous reality) ไม่มีใครรู้ว่ากระบวนการในการสร้างวรรณกรรมความเรียงนี้เกิดมาได้อย่างไร ด้วยมูลเหตุและปัจจัยอะไร หากแต่บอกได้เพียงว่าในประวัติศาสตร์เช่นของยุโรป มีการกลายพันธุ์ของการเขียนงานทำนองวรรณกรรมค่อยๆ เกิดขึ้นทีละนิด จากยุคสมัยกรีกโบราณ ผ่านยุคเรเนซองส์มาถึงยุคสมัยใหม่ ใครเป็นผู้บุกเบิกงานเขียนดังกล่าวก็ยากจะระบุได้อย่างแน่นอน เท่าที่มีการพูดถึงมากหน่อยได้แก่เฮนดริกฮอว์คินสัน ดันเต และมอนเตน ใน “ความเรียง” (Essays) ของเขา มีร่องรอยที่แสดงให้เห็นถึงการมองเห็นความสำคัญของผู้อ่านที่มีผลต่อผู้เขียน เขายอมรับว่าผู้อ่านเป็นผู้ที่ทำให้ตัวเขามีอัตลักษณ์ หนังสือจึงเป็นเครื่องรองรับอัตลักษณ์ในตัวตนของเขา ถ้าดูจากความนัยของ “ความเรียง” ดังกล่าวแล้ว อาจกล่าวได้ว่าหนังสือเล่มนี้เป็นประจักษ์พยานของการกำเนิดวรรณกรรม หากไม่ใช่เล่มแรกก็เป็นเล่มหนึ่งในกลุ่มแรกๆ ที่ให้กำเนิดงานวรรณกรรม สมัยใหม่ (Horace Engdahl 2008, in D’Haen 2013, 321)

ในเวลาเดียวกัน มนุษยศาสตร์ได้สร้างพื้นที่ทางความคิดที่หลุดพ้นจากเรื่องของรัฐขึ้นมาในวรรณกรรม เป็นที่ๆ

พวกนักวรรณกรรมสามารถสนทนากันในสปีริตแบบของกรีกโบราณนั่นคือการสนทนาถึงสัจธรรมสูงสุดในชีวิต ในนั้น โวหารวิทยา (rhetoric) หลีกทางให้แก่ศาสตร์แห่งการตีความ (hermeneutics) ระหว่างยุคเรเนซองส์ ภาพลักษณ์ของนักประพันธ์ได้ถูกสร้างขึ้น โดยผ่านงานของเพทรากและอราติโน และดำรงอยู่ต่อมาจนถึงปัจจุบัน และมีการให้น้ำหนักสำคัญแก่ความหลงตัว (egoism) ของการเขียน นอกจากสัมพันธภาพระหว่างนักเขียนกับผู้อ่านแล้ว มิติทางสังคมอื่นๆที่สำคัญที่มีผลต่อการปรากฏขึ้นของวรรณกรรมก็ยังมีปัจจัยของการเปลี่ยนแปลงที่ลือกันระหว่างด้านกฎหมายกับวรรณกรรม ทำให้ทั้งฟูโกต์และแดร์ริดาร์นำไปเชื่อมโยงกำเนิดของวรรณกรรมเข้ากับจังหวะหนึ่งในประวัติศาสตร์ของความคิดริเริ่ม โดยที่การดำรงอยู่ของวรรณกรรมในรูปแบบที่แน่นอนหนึ่งนั้นถูกกำกับด้วยเงื่อนไขของกฎหมายด้วย แดร์ริดาเขียนว่า “การเขียนที่เป็นแบบวรรณกรรมยังไม่เกิดขึ้นจริง กระทั่งถึงยุคสมัยที่แน่นอนในประวัติศาสตร์ของความคิดริเริ่มเมื่อข้อถกเถียงอันเกี่ยวพันถึงความเป็นเจ้าของในผลงานเขียน(work) อัดลักษณะของตัวบท(text) คุณค่าของการลงนาม(signature) ความแตกต่างระหว่างการสร้าง (creating) การผลิต (production) และการผลิตซ้ำ (reproducing) และอื่นๆ ทั้งหมดนี้ล้วนมีกฎหมายกำกับปฏิบัติจนหมดสิ้นแล้ว” (Engdahl 2013, 321) พัฒนาการของรูปแบบการเขียนที่นำมาสู่วรรณกรรมแบบความเรียงดังกล่าวนี้ หากพิจารณาในกรอบประวัติศาสตร์ยุโรป จะเห็นถึงพัฒนาการที่แตกหน่อและร้อยรัดกันอย่างเหมาะสมเจาะของศาสตร์และศิลป์ในหลากหลายสาขาและการปฏิบัติที่สามารถถูกนำเข้ามาหนุนช่วยและเสริมจินตภาพไปถึงความคิดที่วิพากษ์ในแต่ละสาขาวิชาความรู้ได้อย่างไม่มีจุดสิ้นสุด การก่อรูปและพัฒนาไปขององค์ความรู้ทางมนุษยศาสตร์ในยุโรป เมื่อพิจารณาจากภาพรวมขององค์ความรู้ที่มีวิวัฒนาการและการแลกเปลี่ยนถ่ายทอดกันมา ยาวนานระหว่างภูมิภาคต่างๆของโลกแล้ว ควรมองว่าเป็นการบรรลุถึงลำดับขั้นของการสร้างความสมบูรณ์ให้แก่ความเป็นมนุษย์และมนุษยชาติโดยรวม มากกว่าเป็นเรื่องความสำเร็จและเหนือกว่าของภูมิภาคและผู้คนในยุโรปตะวันตกแต่ด้านเดียว

ในศตวรรษที่ 20 วาทกรรมและการวิพากษ์วิจารณ์วรรณกรรมได้ยกระดับอย่างมาก โดยเฉพาะในส่วนที่มีการพูดและใช้กันมากในเวลาที่ผ่านมาคือการเคลื่อนไหวของปัญญาชนฝ่ายลัทธิมาร์กซิสต์ ที่ทำให้สุนทรียทางวรรณกรรมเป็นทฤษฎีสมัยใหม่ที่วิพากษ์ไปตั้งปัจจัยทางเศรษฐกิจและการเมืองทั่วไปได้ นักรัฐศาสตร์ผู้หันไปเอาดีทางวรรณกรรมวิจารณ์จนมีชื่อเสียงโด่งดังในวงการนักลัทธิมาร์กซ์คือ Georg Lukacs (1885-1971) เขาได้เสนอแนวความคิดที่สำคัญว่าด้วยทฤษฎีของนวนิยาย (Theory of the Novel) ซึ่งต้องการวิเคราะห์ให้เห็นว่าปัญหาพื้นฐานของงานศิลปะรวมวรรณกรรมด้วยนั้นได้แก่ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างรูปแบบกับเนื้อหา จุดใหญ่ที่ลู่กักสืออธิบายคือทั้งสองด้านไม่อาจดำรงอย่างเป็นอิสระในตัวเองได้ หากแต่ต้องมีสัมพันธภาพอย่างวิภาษวิธี เขาอ้างเฮเกลมาตอบว่า “เนื้อหาไม่ใช่อะไรหากคือการแปรเปลี่ยนของรูปแบบมาเป็นเนื้อหา และรูปแบบก็ไม่ใช่อะไรอื่นหากคือการแปรเปลี่ยนของเนื้อหามาเป็นรูปแบบ” (Lukacs 1970,21) เมื่อพูดถึงรูปแบบเขาเน้นว่าหมายถึงรูปแบบของชีวิตทั้งหลาย ไม่ใช่กรอบหรือสูตรตายตัว ดังนั้นรูปแบบในวรรณกรรมจึงต้องพิจารณาจากความต่อเนื่องและเอกภาพของรูปแบบผ่านกาลเวลารวมถึงการรื้อฟื้นลักษณะพิเศษของมันด้วยซึ่งเป็นสิ่งที่ต้องไปค้นหามันออกมา วิวัฒนาการในประวัติศาสตร์นำมาซึ่งรูปแบบวรรณกรรมใหม่ที่แตกต่างจากของเดิมโดยสิ้นเชิงแต่นั้นไม่หมายความว่ามันจะทำให้รูปแบบเดิมหมดความชอบธรรมของตนเองในการแสดงถึงความต่อเนื่องและคงทนของมันในกระบวนการพัฒนาไป เช่นนี้เองที่มหากาพย์โฮเมอร์จึงยังมีฐานะในวรรณกรรมยุโรปต่อมาได้ ทั้งหมดนี้ขึ้นอยู่กับความสำเร็จของการสร้างเอกภาพระหว่าง “อะไร” กับ “อย่างไร” การตอบคำถามแรกว่า “อะไร” คือการสร้างเนื้อหา ส่วนการตอบคำถามหลังว่า “อย่างไร” นำไปสู่การสร้างรูปแบบนั่นเอง กล่าวโดยสรุปในความสัมพันธ์ระหว่างรูปแบบกับ

เนื้อหาหรือชีวิตนั้น เขาสรุปไว้เป็นสามแนวคิด ประการแรกรูปแบบสร้างความเป็นเฉพาะให้กับศิลปะว่าเป็นคุณค่าที่แยกออกไปจากเรื่องสังคมอื่นๆ ประการที่สองเกี่ยวพันกับปัญหาของวิวัฒนาการทางสังคมและประวัติศาสตร์ แสดงออกในความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับชีวิตร่วมเช่นสังคมว่าจะดำเนินไปอย่างไรและเพื่ออะไร ประการสุดท้ายคือการพูดถึงรูปแบบที่เกิดในสังคมกระฎุมพี ช่วงนี้เป็นระยะเวลา (moment) ที่ไม่เหมือนก่อนหน้านี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อชีวิต “โดยรวม” (totality of life) ได้ปลาสนาการไปหมดสิ้น

ลูกักส์ให้ข้อสังเกตที่แหลมคมประการหนึ่ง นั่นคือการเสนอภาพความเป็นจริงในทางสุนทรียศาสตร์นั้นไม่เหมือนโดยพื้นฐานกับของทางวิทยาศาสตร์ กล่าวคือในขณะที่วิทยาศาสตร์สามารถสะท้อนความจริงในรูปแบบของกฎทั่วไปได้เสมอ แต่การเสนอภาพความจริงของสุนทรียศาสตร์นั้นมักผูกติดกับการเสนอด้านที่เป็นลักษณะทั่วไปของแก่นแกนแห่งความจริงในรูปแบบของความเป็นปัจเจกหรืองานศิลปะที่เป็นแบบเฉพาะตน ศิลปะเป็นแบบวิถีของการสะท้อน (mode of reflection) บทบาทของงานศิลปะคือการนำเสนอมนุษย์ด้วยจุดหมายของความเป็นทั้งหมด (totality) ของความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ในสิ่งที่เป็นอย่างเดียว ด้วยสื่อและการนำเสนอทำให้เป็นไปได้ที่งานศิลปะจะคัดสรรและนำเอาด้านที่เป็นหลักของความจริงของมนุษย์ออกมาแสดงในงานได้ โดยเป็นประหนึ่ง “โลกที่ปิดใน-ตัว-มันเอง” (closed world-in-itself) อิทธิพลของปรัชญาวัตถุนิยมวิภาษและประวัติศาสตร์วัตถุนิยมในสายสำนักลัทธิมาร์กซ์ที่มีต่อการวิเคราะห์และก่อรูปทฤษฎีวรรณกรรมของลูกักส์มองเห็นได้ไม่ยาก เขากล่าวว่าสื่อในการนำเสนอศิลปะแขนงต่างๆ ล้วนสร้างกฎของตัวเองขึ้นมาในการทำหน้าที่นั้นแสดงออกถึงโลกทั้งหมดของมนุษยชาติได้จากจุดยืนอันแน่นอนและเป็นเฉพาะของศิลปินนักเขียน ด้วยเหตุนี้งานศิลปะจึงเปิดโอกาสให้เราทำความเข้าใจด้านที่เป็นสากลของการดำรงอยู่ของเราได้และเข้าไปมีส่วนร่วมอย่างมีสำนึกในชีวิตร่วมของมนุษยชาติ ลูกักส์เรียกกระบวนการนี้ว่า “defetishization” ซึ่งเป็นการสร้างจริยธรรมของประชาชนไปเอาชนะเหนือสภาวะแปลกแยก (alienation) ที่ครอบงำคนในสังคมทุนนิยมอยู่ลงไปได้ งานศิลปะที่ประสบความสำเร็จจึงสามารถมีพลังเรียกว่า “catharsis” ในการเปลี่ยนแปลง “คนที่เป็นทั้งหมด” (whole person) ซึ่งใช้ชีวิตอย่างปกติธรรมดาในयोगโยของความสัมพันธ์หลากหลายในสังคม ให้ไปเป็น “คนที่สมบูรณ์” (person as a whole) อันได้แก่คนที่ตระหนักรู้ความเป็นมนุษย์ด้วยการสร้างจิตสำนึกของตนเองจากความสัมพันธ์ของมนุษย์ที่เป็นองค์ประกอบในการสร้างพัฒนาการของประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติ

#### *วิถีวิทยาของโครงสร้างทางอารมณ์ (structures of feeling)*

ถ้าหากทฤษฎีวรรณกรรมวิจารณ์ของลูกักส์มีความเป็นทฤษฎีเชิงโครงสร้างมากเกินไป จนแทบไม่เหลือพื้นที่ให้แก่ปัจจัยที่ไม่ใช่เหตุผลบ้างเลย จริงๆแล้วเคยมีนักคิดเสนอข้อคิดและแนวทฤษฎีอีกสำนักหนึ่งซึ่งแตกหน่อออกมาจากสำนักลัทธิมาร์กซิสต์เหมือนกัน นั่นคือทฤษฎีโครงสร้างทางอารมณ์ (structures of feeling) แนวคิดทางทฤษฎีนี้มาจากเรย์มอนด์ วิลเลียมส์ (Williams 1977) นักลัทธิมาร์กซิสต์สายวัฒนธรรมผู้โด่งดัง เขาอธิบายว่าการใช้ “อารมณ์” ในโครงสร้างสังคมนั้นเพื่อต้องการให้เห็นความแตกต่างกับคำว่าอุดมการณ์หรือโลกทรรศน์ ซึ่งเป็นคำคุณศัพท์หลักของนักสังคมวิทยาและมาร์กซิสต์ทั้งหลาย สองคำหลังนี้พูดถึงความเชื่อและสถาบันที่ก่อรูปแน่นอน มีการปฏิบัติและสืบทอดมาอย่างชัดเจน ในขณะที่ความคิด ความเชื่อและการปรับเปลี่ยนในเรื่องทางวัฒนธรรมและชีวิตประจำวันของผู้คนนั้นไม่ใช่เรื่องที่เป็นสิ่งลงตัวแน่นอนถึงขั้นเป็นสถาบันตายตัว เราจะศึกษาและทำความเข้าใจกับการปฏิบัติทางวัฒนธรรมและสุนทรียของประชาชนจริงๆได้อย่างไร โดยไม่ตกลงไปในกรอบและวิธีคิดแบบมีกรอบกำกับตายตัว ทางออกที่วิลเลียมส์เสนออย่างน่าสนใจคือการเรียกสิ่งเหล่านั้นว่า “อารมณ์” กล่าวในทางวิถีวิทยา โครงสร้างทางอารมณ์เป็นสมมติฐานทาง



วัฒนธรรมอันหนึ่ง เกิดจากความพยายามที่จะเข้าใจมิติและด้านต่างๆ ของอารมณณ์ที่เกี่ยวข้องกันในช่วงอายุคนๆ หนึ่งหรือในยุคนั้นๆ หนึ่ง โครงสร้างทางอารมณณ์จึงไม่มีโครงสร้างที่เป็นทางการเหมือนทฤษฎีโครงสร้างทางสังคมทั้งหลาย ดังนั้นมันจึงเหมาะกับการศึกษาในหลักรฐานด้านกิจกรรมวัฒนธรรมต่างๆ ที่ดำเนินไปอย่างเป็นไปเองและไม่ได้มีรูปแบบเนื้อหาที่ลงตัวตลอดเวลา มันมีทั้งประวัติศาสตร์และที่สำคัญยังเข้ากับกระบวนการวัฒนธรรมปัจจุบันได้ด้วย แนวคิดนี้แม้ดูเหมือนลงตัวและเป็นที่ยึดเหนี่ยวอย่างมั่นคงของนักคิดนักเขียนทั้งหลาย แต่ในความเป็นจริงโดยเฉพาะเมื่อพิจารณาเทียบกับสภาพการณ์และความเป็นจริงที่ได้เปลี่ยนแปลงไปหลังจากยุคสมัยของคนเหล่านั้นได้ผ่านพ้นไปแล้ว จะพบถึงความไม่สมบูรณ์ ไม่เหมาะสมกระทั่งไม่ถูกต้องของแนวคิดและการปฏิบัติอย่างมีสำนึกของคนและกระบวนการเปลี่ยนแปลงเหล่านั้นได้ ตรงนี้เองที่ผมคิดว่าวิธีศึกษาแบบโครงสร้างทางอารมณณ์น่าจะยังประโยชน์ให้แก่การไม่ทำให้บุคคลและสังคมในวัฒนธรรมกลายเป็นของแข็งที่ไร้ชีวิตจิตใจไปเสียสิ้น และความต่อเนื่องทางวัฒนธรรมก็ไม่อาจถูกลดรูปลงไปเป็นแค่สูตรสำเร็จตายตัวของทฤษฎีสังคมอันหนึ่งอันใดได้

การเปลี่ยนแปลงในความคิดและการวิเคราะห์งานวรรณกรรมทั้งหลายอย่างเรียกว่าพลิกฟ้าคว่ำแผ่นดินคือในสมัยของแนวคิดและทฤษฎีโพสต์โมเดิร์นและการรื้อสร้างใหม่ทั้งหลาย ในที่นี้ขอยกตัวอย่างนักคิดบางคนที่มีการพูดถึงกันมากในเวทีเมืองไทย โรลิ่งด์ บาร์ตส์นักสัญศาสตร์แนวโครงสร้างคนสำคัญได้สังเคราะห์และต่อยอดพัฒนาการขององค์ความรู้มนุษยศาสตร์และการปฏิบัติของนักวิชาการข้ามสาขาทั้งหลายด้วยการนำเสนอการวิจัษ์วรรณกรรมในแนวสัญศาสตร์ (semiotics) โดยเริ่มจากสมมติฐานเบื้องต้นว่าสรรพสิ่งทางสังคมอันเป็นวัตถุอย่างหนึ่งนั้นล้วนถูกกำกับและสร้างความหมายในทางวัฒนธรรมขึ้นมา ซึ่งก็มาจากการนำเอาคติความเชื่อ ค่านิยม อุดมการณ์ต่างๆ ที่สังคมรับรู้และปฏิบัติอยู่เข้ามาใช้นั่นเอง ความหมายของวัตถุจะเปลี่ยนไปในระหว่างและผ่านกระบวนการใช้สอยวัตถุเหล่านั้น ทั้งนี้ประโยชน์ที่ผู้คนได้รับจากการใช้มัน “จะคอยทำหน้าที่กลบเกลื่อนการสื่อความหมายทางวัฒนธรรมมิให้โจ่งแจ้งเกินไป” (นพพร 2552(1), 323) วิธีวิทยาอันสำคัญที่สัญศาสตร์กระทำคือการพยายามลงไปค้นหากระบวนการผลิตความหมายของวัตถุอันหนึ่งทั้งหมดออกมา หากพิจารณาเพียงเท่านี้ก็อาจกล่าวได้ว่านี่ก็เป็นวิธีวิทยาหนึ่งที่นักประวัติศาสตร์ในการศึกษาตีความหลักรฐานทางประวัติศาสตร์ได้พยายามทำอยู่ด้วยเหมือนกัน แต่ที่ไม่เหมือนกันได้แก่การที่สัญศาสตร์มีพื้นและหลักคิดทางวิชาการที่กว้างและลึกและก้าวพ้นจารีตของการปฏิบัติวิชามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์มากกว่า นั่นคือการมีเสรีภาพและความคิดที่เป็นแบบราดิกัลมากกว่านักประวัติศาสตร์และรัฐศาสตร์ ที่การอธิบายแทบไม่ต้องกังวลกับเพดานของทฤษฎีและผลของการตีความซึ่งยังกำกับผลงานทางประวัติศาสตร์และรัฐศาสตร์อยู่มากกว่า ในข้อที่ว่าความจริงที่ค้นพบและอธิบายนั้นต้องสามารถแสดงหลักรฐานและองค์ประกอบแวดล้อมที่นำเชื่อถือได้ต่อผู้อ่านหรือนักศึกษาคนอื่นได้ ในขณะที่การอธิบายและตีความของนักสัญศาสตร์และนักโพสต์โมเดิร์นทั้งหลาย ไม่ต้องทำหน้าที่ในการรับผิดชอบต่อความจริงที่นำเสนอ เพราะทั้งหมดนั้นเป็นความเข้าใจได้เองของผู้อ่านที่เป็นหลังสมัยใหม่ด้วยกัน เหมือนกับที่มีคนเคยเปรียบเทียบว่า การเขียนของโพสต์โมเดิร์นนั้นเหมือนกับการเขียนจดหมายส่วนตัว ที่ผู้เขียนกับผู้รับต่างเข้าใจกันเองว่าข้อความนั้นหมายความว่าอะไรและทำไม

ในส่วนของวรรณกรรม บาร์ตส์สรุปรวบยอดแก่นแกนสำคัญของมันว่า “คือเส้นสายโยงใยที่สลับซับซ้อนของร่องรอยของจารีตปฏิบัติชุดหนึ่งๆ ที่เรียกว่าการเขียน” (ไชยรัตน์ 2556) เขาจึงให้ความสำคัญไปที่ตัวบท (text) ซึ่งเป็นการถักทอของกลุ่มรูปสัญลักษณ์ที่มาประกอบกันเข้าเป็นตัวงาน เขาเห็นว่าวรรณกรรมสามารถต่อสู้กับอำนาจที่มาในรูปแบบของภาษาได้ใน 3 ระดับด้วยกัน ได้แก่ Mathesis, Mimesis และ Semiosis ระดับแรกเป็นการใช้ในลักษณะของการพูดถึง

ความจริงในลักษณะที่ไม่จริง ระดับที่สอง วรรณกรรมช่วยในการตั้งคำถามกับการเป็นตัวแทนของความจริง และระดับที่สามในฐานะตัวบทที่มีความอ่อนไหวของรูปสัญลักษณ์จนทำให้การสื่อสารความหมายเป็นเรื่องที่ไม่ยุติเด็ดขาด (ไชยรัตน์ เฟิง อ่าง, 190-92)

จากที่ได้พูดมาถึงตอนนี้ แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษยศาสตร์กับวรรณกรรม มองให้ข้ามสาขาออกไป การรู้จักและสามารถหยิบยืมวิธีวิทยาและการอธิบายของสัญศาสตร์มาช่วยในการตีความและอธิบายประวัติศาสตร์ก็ยังมีคุณูปการและประโยชน์ไม่น้อย เนื่องจากแนวการมองและตีความดังกล่าวช่วยเปิดการมอง “ความหมายในระดับลึก” ให้แก่นักประวัติศาสตร์ได้ เนื่องจากการวิจัษ์วรรณกรรมของสัญศาสตร์กระทำไปกับตัวบทและหนังสือที่เหมือนอยู่ในห้องทดลองปฏิบัติการทางวิทยาศาสตร์ หน้าทีของนักสัญศาสตร์จึงได้แก่การผ่าตัดและชำแหละทุกภาคส่วนของหนังสือนั้นๆ ออกมา เพื่อนำไปสู่การวิเคราะห์และอธิบายตัวบทและบริบทของมัน สัญศาสตร์จึงเน้นหนักไปที่ “การดูถึงความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบต่างๆ ในตัวบทวรรณกรรม” ซึ่งในแต่ละยุคสมัยและช่วงเวลาของสังคมก็มีแนวคิดอันเป็นที่นิยมขณะนั้นแตกต่างกันไป ยุคหนึ่งอาจใช้แนวคิดเรื่องการแสวงหาเป็นแกนกลางในการยึดโยงองค์ประกอบต่างๆ เข้ามาด้วยกัน “ในขั้นถัดไป ก็เป็นการหาความหมายคู่แข่งหลัก ซึ่งแตกตัวออกเป็นคู่ปฏิเสฐที่ตรงกันข้าม โดยที่คู่ความหมายต่างๆ เหล่านี้จะมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันเป็นพลวัต ก่อให้เกิดองค์ประกอบต่างๆ กันของเรื่องเล่าในระดับพื้นผิวอีกทีหนึ่ง” (นพพร เฟิงอ่าง) ในขณะที่งานวิจัยศึกษาทางประวัติศาสตร์ไม่อาจยื่นย่อเหตุการณ์และปัจจัยในอดีตมาอยู่ในห้องทดลองได้ แต่ประวัติศาสตร์อาจใช้การค้นหาคำความหมายด้านลึก และการให้ความสำคัญไปที่แกนกลางในการยึดโยงองค์ประกอบทั้งหมดของเหตุการณ์ประวัติศาสตร์นั้นได้ จนถึงการใช้การวิเคราะห์ถึงความน้อยของคู่แข่งหลักที่มีผลต่อความรับรู้ในระดับล่างทั่วไปเป็นต้น

นพพร ประชากุลนักมนุษยศาสตร์คนสำคัญผู้ล่วงลับไปแล้วแห่งมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์กล่าวสรุปไว้อย่างน่าฟังว่า ในที่สุดแล้วการวิเคราะห์ทางสัญศาสตร์ “อาจมิได้ให้อะไรที่ลึกซึ้งจรจโรจใจ เพราะนั่นมิใช่เป้าหมาย แต่คุณประโยชน์สำคัญของสัญศาสตร์ที่มีต่อการศึกษาวรรณกรรมคือการชี้ให้เห็นว่า พร้อมไปกับที่วรรณกรรมก่อผลเชิงสุนทรียะทั้งในด้านอารมณ์และปัญญา วรรณกรรมก็เข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งในปฏิบัติการทางสังคม-วัฒนธรรมอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่รู้ตัว ไม่ว่าจะโดยเต็มใจหรือไม่เต็มใจ สัญศาสตร์จึงเป็นการเปิดทางไปสู่การวิพากษ์วรรณกรรมในแนวใหม่ๆ ต่อไป เช่นแนวเฟมินิสต์ แนวโพสต์-โคโลเนียล เป็นต้น” (นพพร เฟิงอ่าง, 327)

ต่อปัญหาของการสื่อความหมายทางประวัติศาสตร์ผ่านศิลปวรรณกรรมนั้น ผมมีข้อเขียนและภาพที่นำเสนอประเด็นนี้ได้อย่างงดงามและมีพลังยิ่ง คือข้อเขียนของวอลเตอร์ เบเนยามินเมื่อเขาพูดถึงภาพวาดโด่งดังของ พอล คลี ดังต่อไปนี้

“ภาพวาดของคลีที่มีชื่อว่า “Angelus Novus” แสดงให้เห็นภาพของเทวดาทำท่าเหมือนกับว่ากำลังจะเคลื่อนไหวออกไปจากสิ่งที่เขาได้เพ่งพินิจอยู่ก่อนหน้านี้ ดวงตาของเขาจ้องเขม็ง ปากเปิดอ้า และปีกทั้งสองของเขากางออก นี่คือการที่คนวาดภาพเทวดาของประวัติศาสตร์ โบหน้าของเขาหันไปสู่ออดีต ณ ที่นั่นที่เรารู้ถึงสายโซ่ของเหตุการณ์ทั้งหลาย เขามองเห็นความหายนะอันหนึ่งซึ่งนำมาซึ่งซากสลักหักพังถูกกองทับถมกันสูงขึ้นเรื่อย หายนะนั้นทำให้ซากหักพังปลิวว่อนมากองอยู่เบื้องหน้าเท้าเขา เทวดาต้องการที่จะอยู่ต่อไป เพื่อปลุกคนตายให้ตื่น และซ่อมสร้างสิ่งที่หักพังให้กลับมาสสมบูรณ์ดังเดิม แต่ทว่าพายุกำลังพัดมาจากสวรรค์ ปะทะเข้ากับปีกทั้งสองอย่างแรงกระทั่งเทวดาไม่อาจหุบปีกลงได้ พายุที่ไม่อาจต้านทานได้นี้เองที่พัดให้เขาขยับเคลื่อนเข้าสู่อนาคตโดยที่เขาหันหลังให้ ในขณะที่กองของซากสลักหักพังเบื้อง

หน้าเขาทับถมสูงชัน เจ้าพายุนี้เองที่เราเรียกมันว่าความก้าวหน้า” (Benjamin, 1969)



อีกตัวอย่างที่วรรณกรรมสะท้อนภาพอันเป็นองค์รวมของสังคมไทยได้อย่างงดงามและมีพลังยิ่งคือเรื่อง “มัทรี” โดย ศรีดาวเรือง เมื่อหญิงสาวถูกเจ้าหน้าที่ตำรวจอบรมสั่งสอนให้เป็นคนดีกลับไปเลี้ยงดูลูก ที่หล่อนเอาไปทิ้งที่ถนน “เสียงเทศนาชักกลายเป็นคนในเครื่องแบบ

น้ำตาร่วงผะ หล่อนมองเขาอย่างฉลาด ๆ ก่อนจะเปลี่ยนสรรพนามอ่อนหวาน

“ให้หนูไปบวชเถอะ”

คราวนี้นายตำรวจหมดความอดทน ทูบโต๊ะดังปังและผลุดลูกขึ้นยืน สองมือทำโต๊ะ

หน้าถ่มทิ้ง

“เล่นเอาตัวรอดง่าย ๆ ยังไงเอง คนอะไรไม่มีความรับผิดชอบต่อสังคม”

หญิงสาวผวาออกจากเก้าอี้ถอยกรูดไปชิดฝา มือตะครุบชายพกเกือบไม่ทัน

เหวี่ยงยื่นทะลักได้ตาได้จมูก เรียงเป็นเม็ดยิบ ทุกสิ่งในห้องเงียบ ข้าวราดแกงเย็นชืด

แมลงวันตอม เสียงสะอื้นค่อย ๆ ดัง

“คนเขาบวชกันเยอะแยะ ทำไมไม่มีใครว่า”

หล่อนบ่นอย่างดี้อัน คล้ายกับไม่เข้าใจสิ่งที่นายตำรวจเทศนา

“ก็ . . . นั่นเขาไม่มีหวง เขาไม่ได้บดสวะให้พ้นตัวอย่างเรา . . . มีที่ไหนกัน

จะทิ้งลูกไปบวช พุดง่าย ๆ จะหนีความรับผิดชอบโดยใช้ศาสนาบังหน้า ว่านั่นเถอะ

ถ้าลูกมันเต็มอกเต็มใจไปทุกซี่ยากอยู่ข้างถนนแล้วจะแสดงว่าแม่มันตดกิลิสได้งั้นรี”

นายตำรวจเน้นเสียงดุเด็ดเผ็ดมันได้หล่อน “แล้วที่ผู้ชายทำไมทำได้”

ดูเหมือนหล่อนไม่ยอม

“ใคร . . . ใครเขาทำกันยังงั้น หา”

“ก็ . . . พระเวสสันดร”

นายตำรวจใหญ่ของเราง เขาไม่แน่ใจว่าหล่อนพูดเรื่องอะไร แต่ค่อย ๆ ขยับเก้าอี้

ลงนั่งมองหญิงสาวอยู่ครู่ใหญ่ แล้วผายมือให้หล่อนนั่งลงตามเดิม ส่วนตัวเอง

ก้มลงเขียนอะไรบางอย่างบนกระดาษอย่างเงียบ ๆ แล้วเรียกผู้ใต้บังคับบัญชาเข้ามา

“เอาหนังสือกับผู้ต้องหาไปส่งหมอ ... ได้ผลยังไงแล้วเอากลับมารายงานอ้าว” กล่าวโดยสรุป บทความนี้ต้องการ

หนทางและแนวทางใหม่ๆในการศึกษาและวิจัยประเด็นทางมนุษยศาสตร์ โดยยกตัวอย่างและการศึกษาทางวรรณกรรมกับประวัติศาสตร์มาเป็นกรณีศึกษา ที่สำคัญคือต้องการให้นักมนุษยศาสตร์เห็นความสำคัญและความจำเป็นของการศึกษาข้ามสาขาและวิธีวิทยาต่างๆ งานทางมนุษยศาสตร์อาจไม่หาคำตอบที่นำไปปฏิบัติได้จนเห็นผลเช่นงานทางวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีและการแพทย์ทั้งหลายได้ แต่เราเชื่อว่ามนุษยชาติที่สามารถวิวัฒน์และก้าวหน้ามาได้อย่างต่อเนื่องไม่ขาดสายนั้น ไม่อาจกระทำได้อย่างแท้จริงเลยหากปราศจากความเข้าใจในความเป็นมนุษย์และตัวตน แคคิดได้มนุษย์ก็ต่างจากสัตว์แล้ว แต่ที่สำคัญมนุษย์ยังคิดในสิ่งที่ทำไม่ได้แต่จะต้องทำให้ได้ในวันหนึ่งข้างหน้า

### บรรณานุกรม

- ชลธิรา สัตยารัตนา. (ม.ป.ป.). “ไตรภูมิพระร่วง คุณค่าเชิงวิชาการเรื่องเทศ รากฐานอุดมการณ์ทางการเมือง แหล่งบันทึกประสพการณ์และจิตไร้สำนึกร่วมของมนุษยชาติ” ใน *วรรณคดีของปวงชน* (กรุงเทพฯ 2517).
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2556). *ภาษากับการเมือง/ ความเป็นการเมือง*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา.
- ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. (2521). *สังคมและการเมืองไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พี.พี.
- นพพร ประชากุล. (2552). *ยอกอักษร ย้อนความคิด เล่ม 1 ว่าด้วยวรรณกรรม*. กรุงเทพฯ: อ่าน.
- \_\_\_\_\_. (2552). *ยอกอักษร ย้อนความคิด เล่ม 2 ว่าด้วยสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์*. กรุงเทพฯ: อ่าน.
- อนุমানราชธน, พระยา. (2532). *เสฐียรโกเศศ-นาคะประทีป, เล่าเรื่องในไตรภูมิ ใน ลัทธิความเชื่อและศาสนาอื่นๆ*. กรุงเทพฯ, คณะอนุกรรมการจัดพิมพ์เอกสารเนื่องในวาระครบ ๑๐๐ ปี พระยาอนุমানราชธน.
- Ali, Tariq. (2003). “Remembering Edward Said,” in *New Left Review*. 24 (Nov.-Dec.); 59-65.
- Auerbach, Erich. (1946). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Benjamin, Walter. (1969). *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books.
- Braudel, Fernand. (1982). *Civilization and Capitalism, 15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century*. The Wheels of Commerce University of California Press.
- Engdahl, Horace. (2013). “Canonization and World Literature: The Nobel Experience, in Theo D’Haen, et al. eds. *World Literature: A Reader*. London and New York: Routledge.
- Lukcs, Georg. (1970). *Writer and Critic and Other Essays*. London: Merlin Press.
- Mufti, Aemir. (1998). “Auerbach in Istanbul,” *Critical Inquiry*. Vol.25: No.1 (Autumn); 95-125.
- Said, Edward. (2003).
- Williams, Raymond. (1977). “structures of feeling” in *Marxism and Literature*. London & New York: Oxford University Press.

# Legal and Judicial Reform in Southern Thailand in The Late Nineteenth to The Early Twentieth Century

## การปฏิรูปกฎหมายและการศาลในเจ็ดหัวเมืองมลายูในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้นศตวรรษที่ 20

Piyada Chonlawan

Ritsumeikan University, Japan

คณะนโยบายศึกษา มหาวิทยาลัยยทสี่เมคัง

Email Address : [2515226@gmail.com](mailto:2515226@gmail.com)

Abstract : This paper examines legal and judicial reform in Thailand (then Siam) imposed in the southern Malay provinces, once a sultanate kingdom of Pattani, in the 1890s and 1910s. Legal and judicial reform was one of the three main reforms Siam imposed countrywide at the end of the nineteenth century as an attempt to modernize the country and defend it against Western colonial powers. However, Siam's rule and reform in the Malay region, especially during the reign of King Chulalongkorn, is viewed by recent studies as colonial modernity in itself. While the notion of Siam's inner colonialism is not entirely wrong, this paper argues that there is also another side of the coin that should be considered especially when looking from legal and judicial perspectives. Right after the new rules of legal and judicial procedures were imposed in 1901, it turned out that local people including ruling elites promptly made use of the new system; they file suits in both ordinary and newly established Islamic court.

In this paper, it is noted that court cases in the seven Malay states in the early stage of the reform reveals not only how people turned to, and sometimes manipulated, new judicial systems, they disclose inner conflicts among Malay ruling elites that sometimes needed intervention from a third party like Siam.

### บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาการปฏิรูปกฎหมายและการศาลในเจ็ดหัวเมืองมลายูของสยามในสมัยปลายรัชกาลที่ 5 นั่นคือช่วงค.ศ 1896 ถึงค.ศ 1910 และดูว่าหลังจากออกกฎหมายใหม่แล้ว รูปแบบการใช้กฎหมายและการศาลในบริเวณนั้นเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรโดยจะเปรียบเทียบกับสภาพการศาลของสยามในช่วงเดียวกัน

เจ็ดหัวเมืองมลายูในสมัยนั้นได้แก่ปัตตานี ยะลา หนองจิก ยะรัง สายบุรี รามันและระแงะ ในปัจจุบันยุบรวมเหลือ 3 จังหวัดคือจังหวัดปัตตานี ยะลาและนราธิวาส เท่าที่ผ่านมามีการตีความเกี่ยวกับการ "ปฏิรูป" ของสยามในบริเวณนี้แตกต่างกัน นักวิชาการไทยส่วนใหญ่มักมองว่าการที่สยามเข้าไปปรับเปลี่ยนกฎข้อบังคับเกี่ยวกับกฎหมายและ

การศาลนั้นเป็นการวางระบบและปฏิรูปกระบวนการยุติธรรมในหัวเมืองมลายูซึ่งสยามมองว่าล้ำสมัย สยามบังคับให้ใช้กฎหมายสยามในเจ็ดหัวเมือง ในขณะที่เดียวกันก็ยังคงให้ศาลที่ว่าความเกี่ยวกับศาสนาอิสลามหรือที่เรียกว่าศาลโต๊ะกาดีมีอยู่เหมือนเดิม ซึ่งที่ผ่านมาได้มีการตีความว่าเป็นนโยบายอะลุ่มอล่วยของสยามโดยเฉพาะในสมัยรัชกาลที่ 5 อย่างไรก็ตามหากมองในบริบทของลัทธิอาณานิคมแล้ว สยามถูกวิจารณ์ว่าเป็นเหมือนเจ้าอาณานิคมที่เข้าไปปกครองปัตตานี การที่สยามรักษาศาลโต๊ะกาดีไว้หลังจากนาระบบที่ "ทันสมัย" กวามาใช้นั้นถูกมองว่าเป็นการกระทำที่ไม่ต่างจากที่อังกฤษหรือฮอลันดาทำกับเมืองขึ้นของตนในแหลมมลายูหรือหมู่เกาะอินโดนีเซีย

การศึกษาเรื่องของสยามกับหัวเมืองมลายูในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อทางการเมืองนี้ มักตั้งอยู่บนฐานของการตีความที่แตกต่างกันดังกล่าว แต่การตีความที่จำกัดอยู่ในแง่การเมืองอย่างเดียวทำให้เรามองไม่เห็นมิติอื่นโดยเฉพาะในแง่ประวัติศาสตร์กฎหมายและประวัติศาสตร์สังคม ยังมีปัญหาอีกมากมายที่ไม่ได้มีการพิจารณา เช่นการใช้กฎหมายและระบบการศาลใหม่ทำให้เกิดความยุติธรรมกับคู่กรณีหรือไม่ ถ้าเกิด เกิดอย่างไร การเปลี่ยนระบบในช่วงแรกทั้งสยามและเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นต้องเจอกับปัญหาอะไรบ้างและคนที่เกี่ยวข้องกับการศาลเช่นโต๊ะกาดีและคู่ความในศาลมีปฏิกิริยาอย่างไรกับระบบใหม่ บทความนี้จะมุ่งตอบปัญหาเหล่านี้โดยใช้บันทึกคดีความในตอนนั้นมาเป็นกรณีศึกษา

## บทนำ

การเปลี่ยนแปลงของไทยในสมัยรัชกาลที่ 5 ที่เป็นที่รู้จักกันดีคือการจัดรูปแบบการปกครองแบบใหม่ที่เรียกว่าเทศาภิบาลในปี 1892 ภายใต้การกำกับดูแลของกรมหลวงดำรงราชานุภาพ (พระยศขณะนั้น) ในฐานะเสนาบดีกระทรวงมหาดไทย คือการที่ส่วนกลางเข้าไปมีส่วนในการปกครองในหัวเมืองชั้นในและหัวเมืองชั้นนอกมากขึ้นแทนที่จะให้เจ้าเมืองท้องถิ่นปกครองอย่างที่เคยเป็นมา (หรือที่เรียกว่ากินเมือง)

ปัตตานีซึ่งในขณะนั้นถูกแบ่งเป็นเจ็ดหัวเมืองก็อยู่ในกระแสธารของความเปลี่ยนแปลงนี้ ในระยะแรกของการตั้งระบบเทศาภิบาล หัวเมืองทั้งเจ็ดถูกรวมเข้ากับมณฑลนครศรีธรรมราชซึ่งตั้งขึ้นในปี ค.ศ 1896 กำกับดูแลนครศรีธรรมราชสงขลาและพัทลุง มีพระยาสุหมณย์วินิต (ปั้น สุขุม) เป็นข้าหลวงมณฑลคนแรก

พระยาสุหมณย์วินิต (จะย่อว่าพระยาสุขุม) เริ่มเตรียมการปฏิรูปการเมืองการปกครองในแถบเจ็ดหัวเมืองโดยปรับเปลี่ยนโครงสร้างการเมือง การเก็บภาษี กฎหมายและการศาลไปพร้อมๆกัน พระยาสุขุมยังดำรงตำแหน่งข้าหลวงพิเศษประจำเจ็ดหัวเมืองในช่วงแรก จึงมีบทบาทมากในการปฏิรูปการเมืองการปกครองในบริเวณนี้ ในปี 1901 ได้เปลี่ยนสถานะของหัวเมืองทั้งเจ็ดเป็น "บริเวณเจ็ดหัวเมือง" และออกกฎข้อบังคับการปกครองร.ศ 120 ซึ่งเป็นการปรับเปลี่ยนโครงสร้างการบริหาร การเก็บภาษีและกฎหมายครั้งใหญ่ โดยให้อำนาจข้าหลวงบริเวณในการปกครองดูแลบ้านเมืองและควบคุมความประพฤติของเจ้าเมือง และเมื่อเห็นว่ามีความพร้อมแล้วจึงแยกบริเวณเจ็ดหัวเมืองออกจากมณฑลนครศรีธรรมราชตั้งเป็นมณฑลปัตตานีในปี 1906 ประกอบไปด้วย 4 เมืองด้วยกัน คือปัตตานี ยะลา ะแงะและสายบุรี มีพระยาศักดิ์เสนา (หนา บุนนาค) เป็นข้าหลวงมณฑลคนแรก ระยะเวลา 10 ปีในช่วง ค.ศ 1896 ถึง 1906 จึงถือได้ว่าเป็น 'ทศวรรษอันยาวนานของปัตตานี' ด้วยเนื่องจากเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อของการเมืองและสังคมซึ่งส่งผลมาถึงปัจจุบัน

ในบรรดาการปฏิรูปหลักๆ ในปัตตานี สิ่งที่น่าสนใจและเป็นที่ถกเถียงกันในหมู่นักวิชาการคือเรื่องของกฎหมายและการศาล เป็นที่รู้กันว่าสาเหตุที่สยามปฏิรูปกฎหมายและการศาลทั่วประเทศในสมัยรัชกาลที่ 5 นอกจากจะเพื่อแก้ไขกฎหมายและปรับปรุงระบบการศาลให้เป็นระเบียบแบบแผนและมีความยุติธรรมมากขึ้นกว่าแต่ก่อนแล้ว ยังเป็นการแสดงให้เห็นต่อบรรดาประเทศตะวันตกว่าสยามได้ปรับปรุงประเทศให้ทันสมัย การที่สยามจ้างที่ปรึกษากฎหมายชาวต่างชาติ

มากมายก็เพื่อต้องการแก้ไขสนธิสัญญาเรื่องสิทธิสภาพนอกอาณาเขตเพื่อให้รอดพ้นจากการตกเป็นเมืองขึ้น

นโยบายการปฏิรูปกฎหมายและการศาลที่สยามทำในเจ็ดหัวเมืองนั้นไม่ต่างกับนโยบายที่ทำในหัวเมืองอื่นๆ คือ การสร้างศาลและคุก แต่งตั้งผู้พิพากษาและอัยการ และให้ใช้บทกฎหมายไทยให้เหมือนกันทั่วประเทศ แต่สิ่งที่เจ็ดหัวเมืองต่างจากภูมิภาคอื่นก็คือประชาชนส่วนใหญ่เป็นคนมุสลิม แต่เดิมเมื่อเกิดกรณีพิพาทระหว่างมุสลิมด้วยกันคู่ความมักไปฟ้องที่ศาลศาสนาโดยมีโต๊ะครูหรือโต๊ะกาตีเป็นผู้พิพากษา กฎข้อบังคับเกี่ยวกับการศาลที่ออกมาในปี 1901 ยังคงศาลศาสนาเอาไว้แต่ให้รวมเข้ามาอยู่ภายใต้ระบบการศาลของไทยซึ่งมีผลมาจนถึงปัจจุบัน

การศึกษาเรื่องกรกฎหมายและการศาลในเจ็ดหัวเมืองที่ผ่านมาได้มีการตีความแตกต่างกัน นักวิชาการไทยมักมองว่าการที่สยามเข้าไปปรับเปลี่ยนกฎข้อบังคับเกี่ยวกับกฎหมายและการศาลนั้นเป็นการวางระบบและ "ปฏิรูป" กระบวนการยุติธรรมในหัวเมืองมลายูซึ่งสยามมองว่าล้าสมัย ไม่เป็นธรรมต่อประชาชนและไร้ประสิทธิภาพ จำต้องใช้กฎหมายสยามที่ (สยามมองว่า) ทันสมัยและเป็นธรรมกว่าเข้าไปใช้ การที่สยามยังคงให้มีศาลศาสนาหรือศาลโต๊ะกาตีนั้นเป็นการรักษาขนบธรรมเนียมของคนมลายู เพียงแต่เข้าไปปรับปรุงวิธีการให้ทันสมัยและยุติธรรมขึ้น ซึ่งถือเป็นการยอมรับความสามารถของผู้นำสยาม

อย่างไรก็ตามหากมองในบริบทของลัทธิอาณานิคมแล้ว สยามก็ไม่รอดพ้นที่จะถูกวิจารณ์ว่าเป็นเหมือนเจ้าอาณานิคมที่เข้าไปปกครองปัตตานี นักวิชาการอีกกลุ่มหนึ่งมองว่าการที่สยามรักษาศาลโต๊ะกาตีไว้หลังจากนำระบบที่ "ทันสมัย" กว่มาใช้ นั่นเป็นการกระทำที่ไม่ต่างจากที่อังกฤษหรือฮอลันดาทำกับเมืองขึ้นของตนในแหลมมลายูหรือหมู่เกาะอินโดนีเซีย คือ นำระบบใหม่เข้ามา (บังคับ) ใช้ ในขณะที่เดียวกันก็กระบบเก่าไว้ไม่ให้ถูกครหาว่าล้าสมัยระบบเดิมไปหมด ลุซให้ความเห็นว่า การที่สยามรักษาศาลศาสนาอิสลามไว้ก็เพียงเพื่ออดอ้างกับมหาอำนาจอื่นว่าตนได้พยายามรักษาขนบธรรมเนียมพื้นเมืองไว้ หากแต่ในทางปฏิบัติแล้วเป็นการที่ชาวพุทธเข้าไปแทรกแซงกิจการศาสนาของชาวมุสลิม เพราะสยามไม่มีทางเข้าใจการตีความและวิธีการตัดสินตามแบบศาสนาอิสลามได้

ช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ต่อดันศตวรรษที่ 20 ถือเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อทางการเมืองของทั้งสยามและปัตตานี และเป็นช่วงเริ่มต้นของการวางระบบกฎหมายและการศาลแบบใหม่ หากแต่การศึกษาเรื่องนี้กลับไม่มีความคืบหน้าทั้งๆที่ยังมีเรื่องให้ศึกษาอีกมากในรายละเอียด บทความนี้จะศึกษากระบวนการศาลของปัตตานีในยุคเจ็ดหัวเมืองก่อนที่สยามจะออกกฎหมายใหม่ในปี 1901 และดูว่าหลังจากออกกฎหมายใหม่แล้ว รูปแบบการใช้กฎหมายและการศาลในเจ็ดหัวเมืองเปลี่ยนไปอย่างไรโดยจะเปรียบเทียบกับสภาพการศาลของสยามในช่วงเดียวกัน และจะยกการพิจารณาตีความในศาลศาสนามาเป็นกรณีศึกษาโดยเน้นที่ช่วง 10 ปีแรกของการปฏิรูป

### การศาลในเจ็ดหัวเมืองจากมุมมองของสยาม

เมื่อพระยาสุโขมเดินทางไปตรวจราชการในหัวเมืองทั้งเจ็ดในปี 1896 ได้พบปัญหาหลายอย่างเกี่ยวกับการใช้กฎหมายและการว่าความ เช่น "การพิพากษารรคดีของราษฎรยังไม่เป็นแบบแผนก้าวก่ายกันอยู่มาก ความบางเรื่องฟ้องที่ศาลเมือง บางเรื่องฟ้องศาลข้าหลวง ไม่มีกำหนดขีดชั้นเป็นแน่นอนว่าความรูปใดควรฟ้องศาลเมือง ความรูปในควรฟ้องศาลข้าหลวง อีกประการหนึ่งกฎหมายที่ใช้ในบ้านเมืองบางเรื่องก็ใช้พระราชกำหนดกฎหมายกรุงเทพ บางเรื่องก็ใช้ตามทางศาสนาธรรมเนียมแขก เป็นการยากลำบากแก่ผู้พิพากษาดุลาการแลยากแก่ผู้ต้องคดีเป็นอันมาก"

อีกประการหนึ่งคือสยามเห็นว่ากฎหมายที่ใช้กันในบริเวณนั้นไม่มีความเป็นธรรมและขัดกับกฎหมายของสยามที่

ใช้อยู่ในตอนนั้น การลงโทษก็ไม่มีแบบแผน เจ้าเมืองลงโทษตามอำเภอใจ อย่างไรก็ตาม หากเราดูรัฐใกล้เคียงอย่างก ลันตันก็จะพบว่าวิธีการพิจารณาคดีและบทลงโทษแบบดั้งเดิมก็ถูกวิพากษ์เช่นเดียวกัน เห็นได้จากรายงานของด๊อบบลิว. เอ. เกรแฮม ชาวอังกฤษที่สยามส่งไปเป็นที่ปรึกษาสุลต่านก ลันตันในปี 1902 ว่าที่นั่นมักตัดสินคดีความตาม "ธรรมเนียมปฏิบัติแบบมลายู" ซึ่งไม่มีแบบแผนและไม่มีความยุติธรรม

การพิจารณาคดีความที่พระยาสุโขมเห็นในเจ็ดหัวเมืองอาจจะไม่ต่างจากที่เกรแฮมเห็นในก ลันตันมากนัก อย่างไรก็ตามสิ่งที่ดูจะรบกวนใจผู้ปกครองสยามมากที่สุดน่าจะเป็นการที่เจ้าเมืองมลายูมีอำนาจเด็ดขาดในการศาลและ มักใช้อำนาจเกินควร โดยเฉพาะการที่เจ้าเมืองตัดสินประหารชีวิตคนผิดในกรณีชายชู้ เพราะก่อนหน้านั้นเคยเกิดกรณี พระยาสายฆ่าเมียชู้และชายชู้ตาย และบุตรพระยารามันฆ่าแม่ชู้ตาย รัชกาลที่ 5 รับสั่งให้พระยาสุโขมลงไปชำระคดี เอง สยามเห็นว่าโทษประหารชีวิตไม่ว่าจะตัดสินในศาลใด ต้องได้รับพระบรมราชานุญาตจากพระมหากษัตริย์ก่อน

จากปัญหาต่างๆ ที่พระยาสุโขมเห็น ได้นำไปสู่ร่าง "ข้อบังคับสำหรับศาลเมืองแขก 7 หัวเมือง" 10 ประการซึ่ง พระยาสุโขมเสนอต่อกรมหลวงดำรงฯในปี 1897 ร่างดังกล่าวมีเนื้อหาที่สำคัญที่มีผลต่อกระบวนการศาลในสามจังหวัด ภาคใต้มาจนถึงปัจจุบัน ใจความสำคัญของข้อบังคับนี้คือ ให้แต่ละหัวเมืองตั้งศาลเมืองขึ้นหนึ่งศาล หัวเมืองใดมีอาณา เขตกว้างให้มีศาลอำเภอขึ้นอีกหนึ่งหรือสองศาล และให้มีกำหนดเวลาเปิดศาลปิดศาลเป็นธรรมเนียม เนื่องจากการชำระ คดีมักทำกันที่บ้านผู้พิพากษา พระยาสุโขมออกกฎหมายไม่ให้ชำระคดีอื่นนอกจากที่ศาล เว้นไว้แต่จะได้อนุญาตเป็น การพิเศษเป็นครั้งเป็นคราวเท่านั้น ส่วนเรื่องตุลาการ กฎใหม่ให้อำนาจข้าหลวงกับเจ้าเมืองในการเลือกตุลาการที่สมควร ไม่ว่าจะเป็นคนเชื้อสายไทย จีนหรือมลายู 3 คน เมื่อจะตัดสิน ต้องลงชื่อไม่ต่ำกว่า 2 คน เมื่อครบ 7 วันให้ศาลทำ รายงานยื่นเจ้าเมืองครั้งหนึ่ง หากมีคดีใดที่ศาลไม่สามารถตัดสินได้ ให้นำเรื่องไปปรึกษาเจ้าเมือง ถ้าเจ้าเมืองแก้ปัญหา ไม่ได้ให้หารือกับข้าหลวงประจำเมือง (ในตอนแรกในเจ็ดหัวเมืองมีข้าหลวงใหญ่คนเดียว ต่อมาตั้งข้าหลวงประจำแต่ละ เมือง) กฎใหม่ยังให้อำนาจข้าหลวงค่อนข้างมากในการแนะนำและสอนวิธีการจัดศาลแก่เจ้าเมืองและตุลาการ

ส่วนระบบการอุทธรณ์ ถ้าโจทก์จำเลยไม่พอใจคำตัดสินของศาลเมือง สามารถอุทธรณ์ได้ที่ศาลมณฑลในเมือง สงขลาตามพระราชบัญญัติพิจารณาความแพ่งศก 115 คดีที่อุทธรณ์ได้น่าจะหมายถึงคดีแพ่งเท่านั้น ถ้าคดีนั้นๆ ตัดสิน กันที่ศาลอำเภอและโจทก์จำเลยไม่พอใจคำตัดสินของนายอำเภอ ให้ไปอุทธรณ์ได้ที่ศาลเมืองก่อน ถ้าตกลงไม่ได้ค่อยไป อุทธรณ์ที่ศาลมณฑล ค่าธรรมเนียมศาลไม่ว่าจะตัดสินตามกฎหมายอิสลามหรือกฎหมายไทย ให้เรียกเก็บตามกฎหมาย ไทย

เรื่องสำคัญอีกเรื่องคือการใช้กฎหมาย กฎใหม่ให้ใช้พระราชกำหนดกฎหมายกรุงเทพ ถ้าเป็นคดีแพ่งระหว่าง มุสลิมกับมุสลิมด้วยกันเกี่ยวกับเรื่องมรดกหรือสินสมรสแล้ว ศาลสามารถตัดสินตามกฎหมายอิสลามได้ แต่ก่อนจะตัดสิน ศาลต้องนำคำตัดสินขึ้นเสนอผู้ว่าราชการเมือง ให้ผู้ว่าราชการเมืองหรือข้าหลวงประจำเมืองเพื่อได้วินิจฉัยอีกครั้งหนึ่ง ก่อน ถ้าเป็นคดีเล็กๆ ไม่ต้องยื่นแต่ให้ลงชื่อผู้พิพากษา 2 คนขึ้นไป คดีอันนั้นจึงจะเป็นอันสำเร็จเด็ดขาดได้ ถ้าเป็น คดีอาญาไม่ว่าคู่ความจะนับถือศาสนาใดให้ใช้กฎหมายไทยและผู้พิพากษาต้องรายงานคำตัดสินให้ข้าหลวงและเจ้าเมือง ตรวจสอบก่อนทุกเรื่อง

ส่วนกฎอื่นๆ ได้แก่การกำหนดให้ทุกเมืองต้องมีคุกคุมขังนักโทษ และให้ข้าหลวงและเจ้าเมืองคอยตรวจตรา ความสะอาดในตารางและอาหารกินของนักโทษเป็นประจำ กฎข้อสุดท้ายคือให้โอกาสราษฎรฟ้องกล่าวหาโทษศรีตวัน กรมการซึ่งเทียบได้กับปลัด โดยให้ฟ้องที่ศาลเมืองแล้วให้ศาลเมืองหรือผู้ว่าราชการเมืองและข้าหลวงประจำเมืองเพื่อได้รับ



คำสั่งก่อน ศาลจึงจะพิจารณาได้

กฎหมายที่พระยาสุโขมเสนอนานี้ได้รับความเห็นชอบจากรัฐสภาที่ 5 เพียงแต่พระองค์ทรงเตือนว่าให้เลือกข้าหลวงให้ดีเพราะข้าหลวงมีอำนาจมากและให้ระวังเรื่องกฎหมายอิสลาม ต่อมาข้อบังคับเกี่ยวกับการศาลเหล่านี้ถูกรวมอยู่ใน "กฎข้อบังคับสำหรับการปกครองหัวเมืองแขก 7 เมือง ร.ศ 120" (ย่อว่ากฎ.ศ 120) ที่ออกมาในปี 1901 กฎ.ศ 120 ถือได้ว่าเป็นการยกเลิกระบอบการปกครองของเจ้าปกครองเชื้อสายมลายูและเป็นการรวมเอาปัตตานีเข้าเป็นส่วนหนึ่งของการปกครองของสยาม/ไทยอย่างเป็นทางการ

ในกฎ.ศ 120 มีกำหนดเพิ่มเติมว่าให้ยุบศาลข้าหลวงไปรวมกับศาลเมือง โดยมีศาลบริเวณเป็นศาลสูงสุดในแถบเจ็ดหัวเมือง หลวงบริรักษ์ภูเบศร์เป็นผู้พิพากษาศาลบริเวณคนแรก มีอำนาจกำกับดูแลศาลทั้งหมดในเจ็ดหัวเมืองและรายงานต่อกรุงเทพ ตามกฎแล้วให้มีศาลเมืองในทุกหัวเมือง แต่ในตอนแรกหนองจิกและยะหริ่งยังไม่มีศาลเมือง จึงให้ไปว่าความกันที่ศาลบริเวณในปัตตานีก่อน และกำหนดให้มีศาลโตะกาลีในทุกเมืองโดยให้รวมอยู่ในศาลเมือง เป็นการรวมศาลศาสนาอิสลามเข้ากับกระบวนการยุติธรรมของไทยซึ่งยังใช้จนถึงปัจจุบัน

### ศาลโตะกาลี

ศาลโตะกาลีหรือศาลศาสนาอิสลาม จริงๆ น่าจะมีอยู่แล้วในเกือบทุกหัวเมืองก่อนที่พระยาสุโขมจะเข้ามาตรวจการ เป็นศาลที่ตัดสินคดีเกี่ยวกับมรดก การแต่งงานและหย่าร้างระหว่างคนมุสลิมด้วยกัน แต่รายละเอียดเป็นอย่างไรนั้น มีข้อมูลน้อยมาก จากใบบอกหรือรายงานที่ส่งถึงกระทรวงมหาดไทยในเวลานั้น สยามเห็นว่าการพิจารณาคดีของศาลโตะกาลีก็ควรปรับปรุง เนื่องจากเท่าที่เป็นมาแต่ละเมืองมีโตะกาลี 1-2 คนทำหน้าที่เป็นผู้พิพากษา โตะกาลีตัดสินแล้วเป็นเด็ดขาด อุทธรณ์ไม่ได้ คนจึงมักอุทธรณ์ไปยังที่ต่างๆ เช่นฟ้องกับเจ้าเมือง ปลัดเมืองหรือโตะกาลีเมืองอื่นทำให้เกิดความยุ่งเหยิง และด้วยความที่การตัดสินของโตะกาลีไม่มีมาตรฐาน โทษอย่างเดียวกันแต่ละเมืองตัดสินไม่เหมือนกัน ทำให้ราษฎรเดือดร้อน คู่ความบางคนขอใช้กฎหมายไทยแทน ส่วนใหญ่การตัดสินคดีมักตัดสินกันในบ้าน ในเมืองเล็กอย่างหนองจิกและรามันไม่มีการว่าความกันเลย นอกจากนี้ยังมีเรื่องของการที่เจ้าเมืองมักเก็บเงินค่าธรรมเนียมศาลโดยอ้างว่าบำรุงศาสนา ทั้งๆ ที่บรรดาเงินเหล่านั้นเจ้าเมืองหักใช้เป็นการส่วนตัวเสมอ

เพื่อแก้ปัญหาเหล่านี้พระยาสุโขมจึงเรียกประชุมโตะกาลีและโตะฮะยีซึ่งเป็นผู้รอบรู้ศาสนาอิสลามทั้งหลายมาประชุมกันในเดือนต.ค 1902 โดยพระยาสุโขมเสนอว่าให้แต่ละเมืองคัดเลือกโตะกาลีไว้อย่างน้อยเมืองละ 6 คน ไม่ต้องมานั่งประจำที่ศาล ให้มีประจำที่ศาลเพียง 2 คนรับเรื่องราวที่ฟ้อง เมื่อโตะกาลีเห็นว่าถูกต้องก็ให้คู่ความเลือกโตะกาลีประจำเมืองที่เลือกตั้งไว้เป็นอนุญาโตตุลาการตัดสินคดีนั้น เมื่อโตะกาลีลงความเห็นฟ้องต้องกันแล้ว ให้ผู้พิพากษาประทับตราคำชี้ขาดนั้น คดีเป็นอันสิ้นสุด ไม่มีอุทธรณ์ฎีกา เว้นแต่คำพิพากษาของผู้พิพากษาไม่ตรงกับของโตะกาลี และควรมีการเก็บค่าธรรมเนียมการศาลเหมือนที่ทำในศาลไทยให้เป็นค่าตอบแทนของโตะกาลีประจำเมือง ในเรื่องของคดีมรดก แต่ละเมืองกำหนดอายุความในการฟ้องคดีไม่เท่ากัน บางเมืองมากบางเมืองน้อย สร้างความลำบากให้ทั้งคู่ความและโตะกาลีจากการประชุมของข้าหลวงและโตะกาลีและอิหม่าม ได้กำหนดอายุความในคดีเกี่ยวกับมรดกให้มีกำหนด 1 ปีหลังจากเจ้าของมรดกตายและประกาศเป็นกฎหมายในปี 1905

จะเห็นได้ว่ากฎหมายใหม่เกี่ยวกับศาลโตะกาลีมีสาระสำคัญอยู่ที่การกำจัดอำนาจทางตุลาการของเจ้าเมืองและเปลี่ยนถ่ายอำนาจไปให้กับโตะกาลีซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญหรือโตะครูด้านศาสนาในท้องที่ทำหน้าที่เป็นอนุญาโตตุลาการ อีก

ทั้งยังให้ความสำคัญกับคนเลือกโตะกาฬด้วยตนเองเพื่อตัดปัญหาการร้องเรียนว่าโตะกาฬที่มีอยู่ประจำตัดสินไม่เป็นธรรม อย่างไรก็ตามในกฎใหม่นี้โตะกาฬไม่ได้มีอำนาจเด็ดขาดในการตัดสิน ยังต้องให้ผู้พิพากษาศาลทั่วไปลงชื่อกำกับถึงจะเป็นการสิ้นสุดกระบวนการว่าความ ในช่วงแรกโตะกาฬยังไม่มีเงินเดือนเหมือนข้าราชการทั่วไป ได้เงินตอบแทนจากค่าธรรมเนียมศาลเป็นครั้งๆ ซึ่งผิดกับโตะกาฬในรัฐอื่นภายใต้การปกครองของอังกฤษ เช่นโตะกาฬในเปรูและเซมบิดัน ถือเป็นข้าราชการกินเงินเดือน

### การว่าความในยุคแรก

คดีความในศาลโตะกาฬ จากรายงานของหลวงบริรักษ์ภูเบศร์ในร.ศ. 122 (ค.ศ.1903) คดีที่มีการฟ้องร้องมากที่สุดคือคดีหย่าร้าง รองลงมาคือคดีมรดกและคดีชายผู้ซึ่งมีไม่มากนัก (ดูตาราง 3) หลังจากที่มีการประกาศใช้กฎร.ศ 120 ในปลายปี 1901 ก็เริ่มมีการว่าความในศาลทั่วไปและในศาลโตะกาฬตามที่พระยาสุขุมเสนาอ การว่าความในศาลในยุคแรกเป็นอย่างไร ในที่นี้จะยกตัวอย่างการว่าความในศาลโตะกาฬในเมืองตานี รามันและยะลามาเป็นกรณีศึกษา

ตาราง 3 ฐานฟ้องในศาลโตะกาฬในบริเวณเจ็ดเมือง ปี 1903

เมือง / คดี	ฟ้องหย่า	ชายผู้ชู้	ลักพา	ทาส	ที่ดิน	มรดก	ฝาก?	สัญญาค้าขายต่างๆ	วิวาท	ทำร้ายต่อทรัพย์สิน	อื่น ๆ	รวมเรื่อง
เมืองตานี	16	-	-	-	-	11	-	-	-	-	-	27
เมืองยะหริ่ง	12	-	-	-	-	7	-	-	-	-	-	19
เมืองหนองจิก	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
เมืองยะลา	13	-	-	-	-	9	-	-	-	-	-	22
เมืองสายบุรี	23	-	-	-	-	5	-	-	-	-	-	28
เมืองรามันห์	16	4	-	-	-	4	-	-	-	-	-	15
เมืองระแงะ	2	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	3
รวม	84 *	4	-	-	-	41**	-	-	-	-	-	124

ที่มา "บาญชีความศาลโตะกาฬในบริเวณ ๗ หัวเมือง ร.ศ. ๑๒๒" โดยหลวงบริรักษ์ภูเบศร์ อธิบดีผู้พิพากษา, ห.จ.ช., ร. 5 มหาไไทย, 49/5.

\* ที่ถูกต้องน่าจะเป็น 82 คดี, \*\* ที่ถูกต้องน่าจะเป็น 38 คดี

### การว่าความที่เมืองตานี

คดีแรกๆที่มีการฟ้องร้องกันในศาลโตะกาฬตามระบบใหม่เป็นคดีเกี่ยวกับที่ดินมรดก คู่ความเป็นที่้องกัน โจทย์เป็นน้องชายคนเล็กฟ้องพี่ชายตนเองสองคนว่าเมื่อบิดายังมีชีวิตอยู่ได้ยกที่ดินสองตำบลกับนาสามตำบลให้เป็นสิทธิ์ของโจทย์ โจทย์ได้ทำมาหากินในพื้นที่นั้นมาหลายปี แต่จำเลยกลับแย่งชิงเอาสวนผลไม้และที่นาของโจทย์ไป ฝ่ายจำเลยให้

การต่อสู้ว่าที่สวนและนาที่โจทยกล่าวหาว่าเป็นทรัพย์สินของบิดา ยังไม่ได้แบ่งให้แก่บุตรคนใด พระยาเมืองตานีในขณะนั้นคือ พระยาพิทักษ์ธรรมสุนทรได้คัดเลือกโตะกาลีมา 8 คน และให้คู่ความที่ยื่นฟ้องมาเลือกอนุญาตตุลาการตามวิธีใหม่

ความน่าสนใจของคดีนี้นอกจากจะอยู่ที่เนื้อหาของคดีแล้วยังอยู่ที่กระบวนการในศาลด้วย เนื่องจากประชาชน ยังไม่เข้าใจกระบวนการใหม่ที่โจทยและจำเลยสามารถเลือกโตะกาลีเองได้ พระยาสุขุมจึงเข้าไปชี้แจงโดยให้ล่ามแปลให้ โจทยและจำเลยฟัง แล้วให้โจทยเลือกโตะกาลี จาก 8 คนที่พระยาเมืองเลือกมา จะเป็นหลายคนหรือคนเดียวก็ได้ โจทยเลือกโตะกาลี 4 คน ส่วนจำเลยเลือก 3 คน ในบรรดาโตะกาลีที่ถูกเลือก 7 คนนี้มีคนที่ทั้งโจทยและจำเลยเลือกร่วมกัน 2 คน พระยาสุขุมจึงให้โตะกาลีที่ทั้งโจทยและจำเลยเลือกสองคนนี้เป็นผู้ตัดสินคดี โดยถามโจทยและจำเลยว่ายินยอมหรือไม่ ทั้งโจทยและจำเลยตกลง จึงเป็นอันว่าให้โตะกาลีสองคนนั้นเป็นผู้ตัดสิน

หลังจากที่โตะกาลีอนุญาตตุลาการฟังความจากทั้งโจทยและจำเลย ก็เข้าไปปรึกษากันในห้องครู่หนึ่งแล้วเห็น พร้อมกันว่า ควรสืบพยานประกอบก่อน ในวันรุ่งขึ้นโจทยและจำเลยนำพยานมาให้ศาลโตะกาลีสืบทั้ง 2 ฝ่าย ได้ความตามพยานบอกตรงกับที่โจทยฟ้องจำเลย พอทำสำนวนเสร็จแล้ว โตะกาลีสองตัดสินชี้ขาดว่าที่นาและที่สวนตามที่ โจทยกล่าวมานั้นบิดาโจทยได้ยกให้แก่โจทยจริง จึงควรยกให้กับโจทยตามเดิม หลังการตัดสินโตะกาลียังให้โจทยและจำเลยร่วมกันเสียค่าธรรมเนียมศาลคนละครึ่ง โจทยและจำเลยยอมทำตามความเห็นชี้ขาดของศาลโตะกาลีอนุญาตตุลาการทั้ง 2 คนพร้อมทั้งเซ็นชื่อกำกับไว้

พระยาสุขุมรายงานเรื่องราวและขั้นตอนการว่าความในคดีนี้กับกรมหลวงดำรงฯพร้อมกับเพิ่มเติมในตอนท้ายว่า "เรื่องวิธีจัดศาลโตะกาลีชำระความศาสนาตามพระดำรินี้ ราษฎรผู้ที่มีคดีเกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลามมีความพอใจมาก เพราะเลือกโตะกาลีชำระได้ตามชอบใจ แต่ฝ่ายโตะกาลีสั่งเกณฑ์ไม่สู้จะชอบ บ่นๆ ว่าๆ ต้องทำงานมาก แท้จริงพระแขกกับพระไทยก็ไม่ผิดกัน เมืองหนึ่งจะมีอยู่แต่เพียงองค์หนึ่งหรือ 2 องค์ อย่างเช่นพระครูทรงวัดกระษัตราและพระครูเงิน เป็นต้น ถ้าให้ราษฎรเลือกก็คงจะเลือกที่นับถือ ถ้าพระครูทรงต้องถูกมาชำระความถึงศาลบางปิ่นเข้าบ่อยๆ คงจะไม่เป็นที่พอใจอยู่เอง ร้องว่ามีศิษย์ที่เรียนหนังสืออยู่ทุกวันถึง 80 คน ทั้งบ้านก็ไกล ต้องเดินถึง 2 ชั่วโมง" อย่างไรก็ตามพระยาสุขุมได้เกลี้ยกล่อมให้โตะกาลีทำหน้าที่ต่อไปเพื่อประชาชนโดยจะให้คำตอบแทนตามสมควร โตะกาลีผู้นั้นก็ยินยอม

### คดีระหว่างเจ้าเมืองกับราษฎร

สิ่งที่น่าสังเกตอย่างหนึ่งเกี่ยวกับคดีความต่างๆในเจ็ดหัวเมืองหลังจากมีการออกกฎ.ศ 120 คือมีการฟ้องร้องระหว่างเจ้าเมืองกับราษฎรเกิดขึ้นหลายคดี แต่เดิมเจ้าเมืองในเจ็ดหัวเมืองเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดในหัวเมืองของตน มีอำนาจตัดสินคดีความที่ราษฎรอุทธรณ์มาและสำเร็จโทษ แต่เมื่อมีกฎหมายใหม่เจ้าเมืองจำต้องอยู่ภายใต้ระบบการศาลด้วย เมื่อราษฎรไม่พอใจหรือมีข้อพิพาทกับเจ้าเมืองราษฎรมีสิทธิฟ้องเจ้าเมืองได้ ในกรณีกลับกันเจ้าเมืองก็มีสิทธิฟ้องราษฎรได้เหมือนกันตามกระบวนการศาล

ในปี 1902 มีชายเชื้อสายมลายูคนหนึ่งชื่อหนิควรร่วมกับบ่าวไพร่ยื่นฟ้องพระยาเยหริงและผู้ช่วยเจ้าเมืองชื่อพระยาโยธานุประดิษฐ์และแม่กองเมืองยะหริง คดีที่หนิควรร่วมกับพวกยื่นฟ้องต่อศาลแพ่งมีจำนวนกว่า 100 คดี ล้วนเป็นคดีที่ค้างมาเมื่อ 10 ปีที่แล้ว คดีนี้ย้อนหลังไปเมื่อปี 1893 ในครั้งนั้นหนิควรร่วมกับบ่าวไพร่ฟ้องต่อเจ้าเมืองสงขลาว่าพระยาเยหริงยกพวกปล้นบ้านหนิควรร่วมกับลูกเมียและบริวารของเขาตายและริบทรัพย์สินไป หนิควรร่วมกับพวกขอให้พระยาสงขลาดำเนินคดี (ในตอนนั้นหัวเมืองทั้งเจ็ดยังอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของสงขลาแล้วจึงเปลี่ยนไปอยู่กับนครศรีธรรมราชในปี 1896) พระยาสงขลาพยายามเรียกตัวพระยาเยหริงมาสอบสวนที่สงขลาแต่พระยาเยหริงบ่ายเบี่ยงไม่ยอมมา จึงไม่

สามารถไต่สวนความได้ พระยาเยะหฺริงได้ตอบโต้ทางจดหมายว่าก่อนหน้านั้นคนใช้ของหนิควรไปบุกรุกที่นาคนอื่นและพรรคพวกหนิควรยังยิงนายพระยาเยะหฺริงตาย ก่อนหน้านั้นประชาชนเคยยื่นฎีกากล่าวโทษพระยาเยะหฺริงเมื่อรัชกาลที่ 5 เสด็จเยือนปักกิ่งได้ กล่าวหาพระยาเยะหฺริงข่มเหงราษฎร ฆ่าคนและริบทรัพย์สมบัติตามชอบใจ

กรุงเทพฯ ได้สั่งให้ขุนรองมหาดไทยลงไปสอบสวนเรื่องนี้ที่เยะหฺริง ขุนรองรายงานกลับมาว่าพระยาเยะหฺริงได้กวาดต้อนราษฎร 400-500 คนพร้อมอาวุธครบมือเตรียมที่จะสู้กับพวกของหนิควร ความขัดแย้งระหว่างพระยาเยะหฺริงกับหนิควรไม่มีรายละเอียดไปมากกว่าการที่ทั้งสองกล่าวหากันเอง อย่างไรก็ตามดูจะเป็นความขัดแย้งที่รุนแรงมากเพราะทั้งสองฝ่ายตั้งท่าจะรบกัน พระยาเยะหฺริงเองบอกกับพระยาสงขลาเป็นนัยว่าคดีนี้สอบสวนไปก็คงไม่มีความหมายเพราะ "เรื่องหนิควรกับข้าพเจ้านั้นจนชั่วอายุคนก็ไม่เสร็จ"

ในรายงานเกี่ยวกับคดีความของหลวงบริรักษ์ภูเบนทรในปี 1903 จำนวนคดีแพ่งในศาลบริเวณในปีนั้นมีจำนวนสูงถึง 370 คดีซึ่งสูงกว่าปีก่อนมาก หลวงบริรักษ์อธิบายว่าเป็นเพราะมีคดีเก่าของหนิควรอยู่ถึง 100 คดี ในปี 1902 สยามตั้งกรรมการไต่สวนความเก่าที่ค้างค้างอยู่ในเมืองเยะหฺริง ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคดีของหนิควรกับพระยาเยะหฺริง สยามเห็นว่าเรื่องค้างมา 10 ปีแล้ว จึง "โปรดให้มีคำสั่งให้กรรมการออกใบอนุญาตตั้งอายุความให้โจทก์ฟ้องความเก่าได้ต่อศาลภายในหนึ่งเดือน พรรคพวกของหนิควรจึงได้รับใบอนุญาตฟ้องความเก่าต่อศาลในปีนั้นประมาณ 100 เรื่อง" แต่ในรายงานไม่ได้บอกว่าศาลตัดสินคดีของหนิควรว่าอย่างไร และทำไมคดีของหนิควรจึงเป็นคดีแพ่งไม่ใช่คดีอาญา หลวงบริรักษ์อธิบายแต่เพียงว่า 370 คดีนั้นตัดสินไปเสร็จหมดแล้ว ให้โจทก์ชนะ 128 คดี ให้จำเลยชนะ 101 คดีและถอนฟ้อง 141 คดี

เพราะเหตุใดหนิควรนำเรื่องที่เกิดขึ้น 10 ที่แล้วมาฟ้องใหม่เป็นเรื่องที่น่าคิด เป็นเพราะว่าเขาเชื่อว่าระบบการศาลจะนำความยุติธรรมมาให้กับเขาได้ หรือหนิควรอาจจะไม่ได้คาดหวังว่าระบบศาลจะช่วยอะไรเขาได้เพราะเวลาผ่านไป 10 ปีแล้วแต่ที่ทำการฟ้องร้องใหม่ก็เพื่อรักษาศักดิ์ศรีของตน เพราะหากหนิควรจะแก้แค้นพระยาเยะหฺริงจริงๆ ก็น่าจะทำได้โดยใช้ศาลเตี้ย แต่ไม่ว่าคดีนี้จะลงเอยอย่างไร สิ่งหนึ่งที่ชี้ได้จากเรื่องนี้คือกฎใหม่ที่กำหนดให้มีศาลแพ่งและศาลอาญาและมีการกำหนดอายุความของคดี เป็นการเปิดโอกาสให้ประชาชนลุกขึ้นมาฟ้องร้องเจ้าปกครองของตน

### คดีเชกฮารุนกับพระยาเยะหฺริง

มีอีกคดีหนึ่งที่พระยาเยะหฺริงถูกฟ้อง คือในปี 1903 ชายคนหนึ่งชื่อเชกฮารุนฟ้องร้องพระยาเยะหฺริงว่าทำผิดสัญญาเรื่องสัมปทานเก็บภาษี พ่อของเชกฮารุนเคยทำงานให้กับพระยาเยะหฺริง เมื่อเจ็ดปีก่อนพ่อแม่ของเขา รวมทั้งตัวเขาและน้องสาวได้รับสัมปทานให้เก็บภาษีส่งออกมะพร้าวและน้ำตาลที่เมืองเยะหฺริงจากเจ้าเมืองเยะหฺริงเป็นเวลาสามปี พอเริ่มเก็บได้ 8 เดือนพ่อเขาได้ตายลง พระยาเยะหฺริงก็ไม่ให้พวกเขาเก็บภาษีต่อโดยไม่ให้เหตุผลใดๆ และยกสัมปทานให้คนอื่นเก็บแทน เชกฮารุนได้จ่ายเงินล่วงหน้าแก่พระยาเยะหฺริงไปแล้ว จึงเรียกร้องความเป็นธรรมโดยฟ้องต่อศาลข้าหลวงในบริเวณเจ็ดหัวเมืองและกรุงเทพฯ เรื่องราวเริ่มใหญ่โตเมื่อเชกฮารุนเรื่องนี้ไปที่กงสุลอังกฤษเนื่องจากเขาเป็นคนในบังคับของอังกฤษ อุปทูตอังกฤษส่งหนังสือถึงกรมหลวงเทเวศร์วิโรจการ เสนาบดีกระทรวงต่างประเทศในขณะนั้นให้ไต่สวนเรื่องนี้ อย่างจริงจังและจ่ายเงินชดเชยให้เชกฮารุนตามสมควร พร้อมทั้งส่งหนังสือสัญญาที่พระยาเยะหฺริงทำกับพ่อของเชกไปให้ด้วย กระทรวงต่างประเทศทราบมูลเรื่องนี้ต่อรัชกาลที่ 5

ไม่มีบันทึกอีกเช่นกันว่าเรื่องนี้ลงเอยอย่างไร แต่สิ่งที่น่าสนใจก็คือคดีที่เจ้าเมืองถูกฟ้องร้อง คนฟ้องมักเป็นคนรู้จักของเจ้าเมืองเอง และมีการฟ้องร้องกันเพราะมีการขัดผลประโยชน์หรือฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งถูกกลั่นแกล้ง พระยาเยะหฺริงใน

เอกสารไม่ได้ระบุชื่อจริงแต่น่าจะเป็นคนเดียวกัน

### การศาลของไทยในช่วงเดียวกัน

จากรายงานหลายฉบับของพระยาสุโขทัยที่ส่งไปหากรมหลวงดำรงฯ จะเห็นได้ว่าไทยมองว่ากฎหมายและการศาลของรัฐมลายูมีปัญหาและจำเป็นต้องได้รับการปรับปรุง แต่อย่างที่กล่าวมาข้างต้นพระยาสุโขทัยเข้าไปจัดราชการในเจ็ดหัวเมืองในฐานะนักปฏิรูปและนักปกครอง จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่จะเห็นหลายอย่างเป็นปัญหาและสมควรได้รับการแก้ไข

อันที่จริงแล้วปัญหาต่างๆ เกี่ยวกับกฎหมายและการศาลที่พบในเจ็ดหัวเมืองก็ไม่ต่างอะไรกับของไทยเองในสมัยนั้น เพราะไทยก็ยังมีปัญหาเกี่ยวกับตุลาการหลายอย่าง เช่น ตุลาการบางคนตัดสินคดีไม่เป็นธรรม ทำให้คู่กรณีต้องอุทธรณ์อยู่บ่อยๆ การตัดสินคดีกันในบ้านของตุลาการนั้นก็ไม่ใช่เรื่องแปลกเพราะตุลาการในสมัยนั้นยังไม่ชำระราชการประจำ ยังไม่มีเงินเดือนจึงไม่ต้องไปประจำที่ศาล ส่วนที่ว่าศาลเองก็มีไม่พอ

รัชกาลที่ 5 เคยตรัสเรื่องปัญหาของตุลาการและการศาลเท่าที่เป็นมาอย่างน่าสนใจว่าก่อนที่จะตั้งกระทรวงยุติธรรม ศาลจะจัดกระจายอยู่ตามกรมต่างๆ ข้าราชการสังกัดกรมที่มีศาลก็สามารถได้รับมอบหมายให้เป็นตุลาการชำระความได้ เจ้ากรมที่มีเงินเดือนน้อยไม่พอเลี้ยงบุตรภรรยา ก็มักขอเจ้ากระทรวงให้ตนเป็นตุลาการ เนื่องจากหากได้เป็นตุลาการแล้วต้องว่าความที่บ้านตน ใจหายและจำเลยก็ต้องมาพักที่บ้านของตุลาการเป็นเดือนๆ ใจหายและจำเลยต่างต้องเอาใจตุลาการโดยการซื้อข้าวปลาอาหารมาเลี้ยงตุลาการเพื่อตนจะได้ชนะคดี และถึงแม้การพิพากษาจะจบลง หากใจหายหรือจำเลยไม่พอใจในการตัดสินก็อุทธรณ์ต่อได้ ทำให้ตุลาการชั้นต้นตกเป็นจำเลย ต้องแก้ตัวกับตุลาการชั้นอุทธรณ์หรือฎีกาว่าตนตัดสินโดยสุจริตไม่มีอคติ ตุลาการชั้นต้นในสมัยนั้นจึงหาทางป้องกันตัวโดยเอาอกเอาใจและฝากเนื้อฝากตัวกับตุลาการชั้นอุทธรณ์ฎีกาไว้ล่วงหน้าเพื่อจะได้รอดพ้นจากการถูกลงโทษ นอกจากนั้นยังมีปัญหาตุลาการลงโทษไม่เป็นธรรม การตัดสินคดีล่าช้า คดีของราษฎรทับถมอยู่ตามกระทรวงโรงศาลนั้นๆ ทำให้ราษฎรได้รับความลำบาก จึงเป็นที่มาของการปฏิรูปกฎหมายและการศาลพร้อมทั้งตั้งกระทรวงยุติธรรม ให้ศาลที่จัดกระจายอยู่ตามหน่วยงานกระทรวงต่างๆ มาอยู่รวมกัน

อย่างไรก็ตามแม้ว่าสยามจะเริ่มการปฏิรูปการศาลไปแล้วก็ยังมีปัญหาอยู่ สจ๊วต แบล็ค ที่ปรึกษาด้านกฎหมายในปลายสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งให้เห็นปัญหาประการในกระบวนการศาลไทยในตอนนั้นหลายประการ เช่น ตุลาการในศาลแขวงไม่สามารถชั่งน้ำหนักของหลักฐานได้ ทนายในศาลแทบไม่ได้ทำหน้าที่อะไร อัยการเองก็ไม่มีความสามารถและเกียจคร้าน เพราะฉะนั้นจากข้อมูลเกี่ยวกับการศาลของไทยเองอาจจะพูดได้ว่าการปรับปรุงการศาลในเจ็ดหัวเมืองทำไปพร้อมๆ กับการปรับปรุงการศาลในส่วนอื่นของสยามซึ่งอยู่ในระยะเริ่มต้น อาจพูดได้ว่าเขาเข้าใจจริงแล้ว ปัญหาด้านการศาลในเจ็ดหัวเมืองก็ไม่ต่างอะไรกับปัญหาที่สยามเองเผชิญอยู่ในตอนนั้น

เพราะฉะนั้นโดยสรุปแล้ว การจะชี้ลงไปว่าการปฏิรูปของสยามดีและมีความชอบธรรมหรือไม่คงยังเป็นเรื่องถกเถียงกันอีกนานตราบเท่าที่สำนักทางประวัติศาสตร์ระหว่างสยามกับปัตตานียังขัดแย้งกันอยู่ แต่สิ่งหนึ่งที่ชี้ได้คืออย่างน้อยในสมัยรัชกาลที่ 5 การปรับเปลี่ยนระบบการศาลทำให้เจ้าเมืองหมดอำนาจลงในการตัดสินคดี การเปลี่ยนแปลงนี้ทำให้เจ้าเมืองไม่พอใจแต่ในขณะเดียวกันก็เป็นการเปิดโอกาสให้ประชาชนที่ถูกเอาเปรียบฟ้องเจ้าเมืองของตนได้โดยอาศัยกระบวนการศาลแบบใหม่ และให้โต๊ะกาลีมีส่วนเข้ามากำหนดนโยบายในการจัดการศาลศาสนามากขึ้น เอกสารของไทยถึงแม้จะเสนอมุมมองของนักปกครองชาวสยามเพียงฝ่ายเดียว แต่ก็ทำให้เราเห็นสังคมของเจ็ดหัวเมืองในขณะนั้นว่ามีการขัดผลประโยชน์กันเองระหว่างชนชั้นปกครองเหมือนกัน และเมื่อมีความขัดแย้งเกิดขึ้น บางครั้งสยามก็ถูกดึงเข้า

มาเกี่ยวข้องด้วยในฐานะคนกลาง การมองประวัติศาสตร์ไทยกับหัวเมืองมลายูจึงไม่ควรเพียงมิติเดียวในแง่ของ “ผู้ปกครอง” และ “ผู้ถูกปกครอง” ข้อมูลด้านการศาลและกฎหมายทำให้เรารู้ว่ายังมีมิติที่ลึกกว่านั้น นั่นคือการดูว่าสังคมมลายูในตอนนั้นเองเป็นอย่างไร มีความขัดแย้งภายในอย่างไรและมีวิธีจัดการกับปัญหาอย่างไร

## บรรณานุกรม

### *การปฏิรูประบบกฎหมายและการศาลในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวพระปิยะมหาราช.*

2511. คณะกรรมการจัดงานฉลองวันเฉลิมถวัลราชสมบัตินคร ๑๐๐ ปีในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรวบรวมจัดพิมพ์เนื่องในโอกาสครบรอบ ๑๐๐ ปีนับแต่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเสวยราชย์ ๑ ตุลาคม ๒๕๑๑. กรุงเทพฯ: กระทรวงยุติธรรม.
- กระทรวงยุติธรรม. 2535. **๑๐๐ ปีกระทรวงยุติธรรม.** กรุงเทพฯ: กระทรวงยุติธรรม.
- ครองชัย หัตถา. 2551. **ประวัติศาสตร์ปัตตานีสันตยาอาณาจักรโบราณถึงการปกครอง 7 หัวเมือง.** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ณรงค์ ศิริปะชนะ. 2518. **ความเป็นมาของกฎหมายอิสลามและดาโต๊ะยุติธรรม.** ไม่ปรากฏสำนักพิมพ์.
- ณรงค์ ศิริปะชนะ. 2518. **ความเป็นมาของกฎหมายอิสลามและดาโต๊ะยุติธรรม.** ไม่ปรากฏสำนักพิมพ์.
- พรรณงาม เก้าธรรมสาร. 2519. **การปกครองหัวเมืองภาคใต้ทั้ง 7 ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.** วิทยานิพนธ์ปริญญาโท คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พุทธพล มงคลวรรณ. 2556. “นักเรียนประวัติศาสตร์กับนักมานุษยวิทยา: บ้านที่กจากบ้านทรายขาวเมื่อร้อยปีก่อน” **รุสมิแล.** 34-3.
- นิอัปดุลรากิบ บินนิฮ์สซัน. 2551. “กฎหมายมลายูในภูมิภาคมลายู.” ใน **มลายูกับรัฐไทยในมิติประวัติศาสตร์และอารยธรรมกับการสร้างความเป็นธรรม** (รวมบทความสัมมนา). วิทยาลัยอิสลามศึกษาและโครงการจัดตั้งสถาบันสมุทราชูเอเชียตะวันออกเฉียงใต้.
- วิเชียรคีรี (ชม ณ สงขลา) พระยา. 2506. **พงศาวดารเมืองปัตตานี ประชุมพงศาวดารเล่ม 3 ภาคที่ 3 และภาคที่ 4 ตอนต้น.** กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภา. (พิมพ์ใหม่ในกรมศิลปากร. “พงศาวดารเมืองปัตตานี” ใน *ประชุมพงศาวดารฉบับกาญจนาภิเษก*. เล่ม 6, กรุงเทพฯ: กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์, 2545).
- สมโชติ อ๋องสกุล. 2521. **การปฏิรูปการปกครองมณฑลปัตตานี (พ.ศ.2449-2474).** วิทยานิพนธ์ปริญญาโท มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรจน์ประสานมิตร.
- . 2524. “การปกครองมณฑลเทศาภิบาล มณฑลปัตตานี” ใน **มณฑลเทศาภิบาล วิเคราะห์และเปรียบเทียบ.** วุฒิชัย มูลศิลป์และสมโชติ อ๋องสกุล บ.ก. เอกสารทางวิชาการของสมาคมประวัติศาสตร์ไทย.
- สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ. 2509. **เทศาภิบาล.** กระทรวงมหาดไทยพิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพพระยาจินดารักษ์ (จำลอง สวัสดิ์-ชูโต).
- อิสมาแอ อาลี. 1994. **กฎหมายอิสลาม ประวัติความเป็นมา,กฎหมายพินัยกรรม.** ปัตตานี : วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี.

- Davisakd, Puaksom. 2008. Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention. In **Thai South and Malay North; Ethnic Interactions on a Plural Peninsular**, edited by Montesano Micheal and Jory Patrick, pp.71-88. Singapore: National University of Singapore.
- Engel, David M. 1978. **Code and Custom in a Thai Provincial court: the Interaction of Formal and Informal System of Justice**. The Association for Asian Studies Monographs, No. 34. Arizona: the University of Arizona Press.
- Hooker, M.B. 1972. **Adat Laws in Modern Malaya, Land Tenure, Traditional Government and Religion**. London: Oxford Univesity Press.
- . 1986. The Law Texts of Muslim South-East Asia. In **Laws of South-East Asia Vol. 1 The Pre-modern Texts**, edited by Hooker, M.B. Butterworth.
- Jory, Patrick. ed. 2013. **Ghost of the Past in Southern Thailand**. Singapore: NUS Press. Kobkua Suwannathat-Pian. 1988. **Thai-Malay Relations: Traditional Intra-Regional Relations from the Seventeenth to the Early Twentieth Centuries**. Singapore: Oxford University Press.
- Koch, Margaret L. 1977. Patani and the Development of a Thai State, **Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society. Vol.L(2)**.
- Loos, Tamara. 2010. Competitive Colonialisms: Siam and the Malay Muslim South. In **Ambiguous Allure of the West: Trace of colonial in Thailand**. Edited by Rachel Harrison and Peter Jackson, pp.75-91. Hongkong: Hongkong University Press.
- . 2006. **Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand**. Chiangmai: Silkworm Books (first published in 2002 by Cornell University).
- Mohtar bin Haji Mohammad Dom. 1979. **Malaysian Customary Law and Usage**. Federal Cultural Series. Kuala Lumpur: Federal Publication.
- Nantawan Haemindra. 1976. The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part One), **Journal of Southeast Asian Studies. 7(2):197-225**.
- Peletz, Michael, G. 2002. **Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia**. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Roff, William. 1974. The Origins and Early Years of the Majlis Ugama. In **Kelantan: Religion, Society and Politics in a Malay State**, edited by William Roff, pp.101-152. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Skeat, William W. 1953. Reminiscences of the Cambridge University Expedition to the North-Eastern Malay States, 1899-1900. **Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society 26 (4):9-147**.

Syukri, Ibrahim. 2005 . **Sejarah Kerajaan Melayu Patani : History of the Malay Kingdom of Patani.**

Translated by Conner Bailey and John Miksic. Chiangmai: Silkworm Books. First published by Center for International Study, Ohio University Press,1985.

Tej Bunnag. 1977. **The Provincial Administration of Siam 1892-1915: The Ministry of Interior under Prince Damrong Rajanubhab.** Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Volker Grabowsky. 1995. **Regions and National Integration in Thailand 1892-1992,** edited by Volker Grabowsky. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.



# Everyday Lives of the Commoners in Lower-Northern Siam and its' Socio-Economic Transition to the Modern State

## ชีวิตสามัญชนในภาคเหนือตอนล่างกับการก้าวสู่รัฐสมัยใหม่ของสยาม

Nattaphong Sakulleaw • ณัฐพงษ์ สกุลเลียว

Department of Social Science, Naresuan University, Thailand

ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

Email Address : nut\_leaw@hotmail.com

**Abstract:** The expansion of money economy in lower-northern Siam, especially after the Bowring Treaty has been signed in 1855, had galvanized a huge change in social lives of the common people and had increased the intensity of their trade relations. Under the old regime, the Thai state was not successful in strictly controlling the local governors and their associates in the city's council. Evidently, it led to a marked disorder in their ferocious competitions for wealth's accumulation and, thus, made a great hassle to people that engaged in trades. In order to call for a standardized regulation and measurement, these people consequently attempted to induce the central authority to control the local governors and the city's councilors. Viewed from this light, therefore, the process of Siam's transition to the modern state had not only been formulated and regulated from above as generally believed in literatures directly related with the topic. Instead, this essay will argue that Siam's modern state had also been called for and initiated by the necessity of the commoners that have been paid too little attention in the Thai's historical research.

### บทคัดย่อ

การขยายตัวของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราในภาคเหนือตอนล่าง โดยเฉพาะตั้งแต่หลังสนธิสัญญาเบาวริงได้ทำให้วิถีชีวิตของสามัญชนเปลี่ยนแปลงไปในลักษณะที่ทำให้ผู้คนหลายกลุ่มติดต่อสัมพันธ์กันทางการค้าอย่างเข้มข้นมากขึ้นแต่ในระบบการปกครองแบบเก่านั้น รัฐบาลกลางไม่สามารถควบคุมดูแลเจ้าเมืองและกรมการเมืองในหัวเมืองได้เข้มงวดมากนัก จนนำมาซึ่งการแข่งขันกันแสวงหาความมั่งคั่งและสร้างความเดือดร้อนให้ผู้คนเดินทางค้าขายไปมาเป็นอย่างมาก ในที่สุด คนเหล่านี้ได้พยายามที่จะดึงอำนาจจากรัฐบาลกลางให้เข้ามาควบคุมดูแลเจ้าเมืองและกรมการเมืองท้องถิ่นด้วย ดังนั้นกระบวนการสร้างรัฐสมัยใหม่ของสยามจึงเป็นความต้องการของคนข้างล่างด้วยเช่นกัน

**คำสำคัญ** ภาคเหนือตอนล่าง, รัฐสมัยใหม่, สยาม, สามัญชน

## 1. บทนำ

งานที่ศึกษากระบวนการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ของสยามส่วนใหญ่จะให้ความสนใจกับบทบาทของชนชั้นนำ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พระปรีชาสามารถของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว กับบทบาทของกลุ่มเจ้านายและขุนนางคนสำคัญจำนวนหนึ่ง ที่ดำเนินนโยบายทางการเมืองการปกครองอย่างชาญฉลาดจนทำให้ประเทศชาติดำรงความเป็นเอกราชอยู่ได้ท่ามกลางกระบวนการล่าอาณานิคมของจักรวรรดินิยมตะวันตก (วุฒิชัย มูลศิลป์ และสมโชติ อ๋องสกุล บรรณาธิการ, 2524) ด้วยเหตุดังกล่าวทำให้งานเหล่านี้ ที่แม้ว่าจะทำการศึกษากฎรูปของหัวเมืองท้องถิ่น แต่ก็แทบจะไม่ปรากฏเรื่องราวของผู้คนในท้องถิ่นอยู่เลย

ส่วนงานของนักวิชาการอีกกลุ่มหนึ่งที่พยายามอธิบายกระบวนการสถาปนารัฐชาติสมัยใหม่ให้เห็นความสลับซับซ้อน โดยเชื่อมโยงกับความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ นั่นก็คือ การขยายตัวของระบบทุนนิยมโลกและการที่สยามถูกผนวกเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในระบบนั้น ผลงานที่เป็นที่รู้จักกันดีได้แก่ งานของไชยันต์ รัชชกุล (1994) งานของกุลดา เกียรติบุญชู-มัต (2004) และเสกสรร ประเสริฐกุล (2527) แต่เมื่อถึงที่สุดแล้วในงานสองเล่มแรกก็ดูจะเน้นไปที่การเคลื่อนไหวของผู้คนในระบบราชการ ซึ่งก็ถือว่ายังจำกัดการอธิบายอยู่ที่บทบาทของชนชั้นนำในสังคมอยู่นั่นเอง ในขณะที่งานของเสกสรรพยายามอธิบายการเปลี่ยนแปลงของรัฐผ่านการจัดการกำลังคนหรือระบบไพร่ แต่ก็ยังมีลักษณะของการมองภาพกว้างในเชิงโครงสร้างคล้ายๆ กับงานของอดิน รัตพัฒน (2527) และงานของอัญชลี สุสายัณห์ (2552) จึงทำให้มองไม่เห็นความเปลี่ยนแปลงของผู้คนในท้องถิ่นได้อย่างชัดเจนมากนัก

บทความนี้จึงต้องการนำเสนอวิถีชีวิตของสามัญชนที่เปลี่ยนแปลงไป เนื่องจากการที่พวกเขาเหล่านั้นต้องเข้าไปดำเนินชีวิตอยู่ในระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราที่ขยายตัวเข้ามาอย่างต่อเนื่อง การเดินทางค้าขายทำให้พวกเขาต้องปฏิสัมพันธ์บุคคลอื่นๆ ในพื้นที่อื่นๆ จนนำมาซึ่งผลประโยชน์ ความขัดแย้ง และปัญหาต่างๆ ตลอดจนวิธีการแก้ไขปัญหาเหล่านั้น นอกจากนี้ผู้เขียนจะพยายามเชื่อมโยงให้เห็นว่าการเปลี่ยนแปลงในวิถีชีวิตของสามัญชนเหล่านี้สัมพันธ์อยู่กับกระบวนการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ของสยามอย่างไร

## 2. ภาคเหนือตอนล่างในฐานะ “ชุมทางการค้า” กับการขยายตัวของเศรษฐกิจแบบเงินตรา

การศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของหัวเมืองฝายเหนือ (บริเวณพื้นที่ภาคเหนือตอนล่างในปัจจุบัน) โดยทั่วไปมักจะยกให้การปฏิรูปการปกครองและการสร้างทางรถไฟเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่ทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ (อาทิเช่น สุทธิพิทย์ พุฒินันท์, 2549; กิระติกาญณ์ ชื่อตรง, 2545; เพียงใจ เจริญโสพล, 2537; สุภาพรรณ ขอมผล, 2534) แต่หลักฐานชั้นต้นจำนวนมากแสดงให้เห็นว่าได้เกิดการเปลี่ยนแปลงในวิถีชีวิตของสามัญชนอย่างมีนัยสำคัญขึ้นแล้วในช่วงก่อนหน้า ดังที่จะแสดงให้เห็นในบทความชิ้นนี้ที่ใช้ข้อมูลจาก “ตราน้อย” เป็นหลัก

ในงานของ ขวัญเมือง จันทโรจณี (2534) ได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าเศรษฐกิจแบบเงินตราได้ขยายเข้ามาในบริเวณหัวเมืองฝายเหนือมากขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 3 เห็นได้จากการนำระบบเจ้าภาษีนายอากรเข้ามาใช้ในพื้นที่ดังกล่าว เจ้าเมืองกรมการเมืองบางคนถึงกับเข้าประมูลภาษีอากรจากส่วนกลางเสียเอง และบางคนก็ร่วมมือกับเจ้าภาษีที่ถูกส่งมาจากส่วนกลาง เพราะ “เงินตรา” ได้กลายเป็นผลประโยชน์ที่สำคัญและใช้กันอย่างแพร่หลาย จนกระทั่งรัฐบาลสยามได้พยายามจัดตั้งกองส่วยเงินใน 5 หัวเมืองฝายเหนือ คือ พิษณุโลก สุโขทัย พิษณุ สวรรคโลก และนครสวรรค์ ซึ่งตัวเลขในสังกัดกองส่วยเงินถึง 1,176 คน จัดเก็บเป็นจำนวนเงินถึง 125 ชั่ง 12 ตำลึง 2 บาท (อ๋องใน ขวัญเมือง จันทโรจณี, 2534,

น.122) ต่อมาภายหลังสนธิสัญญาเบาว์ริงที่ทำให้สยามต้องเปิดการค้าแบบเสรีก็ยอมทำให้เศรษฐกิจแบบเงินตราขยายตัวเข้ามามากขึ้น เพราะเศรษฐกิจในเขตชุมทางการค้าอย่างหัวเมืองฝ้ายเหนือนั้นยอมสัมพันธ์เชื่อมโยงอย่างแยกไม่ออกกับการขยายตัวของเศรษฐกิจการค้าของกรุงเทพฯ และล้านนา ตัวอย่างที่แสดงความเชื่อมโยงดังกล่าวให้เห็นได้ชัดเจน ได้แก่ ระบบการผลิตและค้าข้าวกับเจ้าภาชีนายอากร (ความสัมพันธ์กับกรุงเทพฯ) และการค้าไม้ขนสัก (ความสัมพันธ์กับล้านนา)

## 2.1 การค้าข้าวกับระบบเจ้าภาชีนายอากร

*สนธิสัญญาเบาว์ริงทำให้ระบบเศรษฐกิจของสยามเปลี่ยนไปอย่างรวดเร็ว ดังที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงมีพระราชสาส์นบรรยายบรรยากาศทางการค้าของสยามไปถึงสมเด็จพระนางวิกตอเรียมหาราชินีใจความว่า “ตั้งแต่เซอร์ จอห์น เบาว์ริง...เข้ามาทำหนังสือสัญญาทางไมตรีและการค้าขาย...จนบัดนี้มีเรือลูกค้าไปมาเรื่อยๆ ทุกสัปดาห์มิได้ขาด เงินทองนอกประเทศก็เข้ามาจับจ่ายในประเทศนี้มากมาย...ราษฎรก็มีความยินดีหามาค้าขายแก่ลูกค้าต่างประเทศชุกชุมขึ้น และทำนาข้าวและไร่อ้อยและอื่นๆ มากขึ้นกว่าแต่ก่อน...รับจ้างคนนอกประเทศทำการงานต่างๆ และให้ใช้สอยได้ค่าจ้างตามสมควร...การทั้งปวงนี้เป็นเจริญขึ้นแก่บ้านเมืองและราษฎรฝ่ายสยาม” (พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2506, น. 185-187)*

ทางการค้าข้าวนั้นได้เจริญอย่างรวดเร็ว แม้เพียงในระยะเริ่มต้นการส่งออกข้าวได้เพิ่มจาก 1,169,000 หาบในช่วงระหว่างปี พ.ศ.2400-2403 เป็น 2,144,000 หาบในช่วงปี พ.ศ.2409-2413 (ไพฑูริย์ สายสว่าง, 2527, น. 329) ทางด้านราษฎรก็ขายข้าวทั้งกลางวันและกลางคืน โดยส่วนหนึ่งได้ลักลอบขายข้าวเพื่อที่จะไม่ต้องเสียภาษี จนในที่สุดรัฐบาลสยามต้องออกประกาศเพื่อปราบปรามการค้าข้าวของระบบภาษีกับต่างชาติด้วยเหตุที่ว่า “...การเดี๋ยวนี้ลูกค้าทั้งปวงหาสุทจะวิตไม่ ลักลอบซื้อขายเข้า...วางที่ออกไปขายกันที่ทะเล...เจ้าภาษีเรียกได้น้อยนัก เงินภาษีรูดกล่นเสียไปมากหลายส่วน” (อ้างใน ดวงทอง เหล่าวรรณะกุล, 2439, น. 41)

ความเฟื่องฟูของการค้าข้าวทำให้ชาวนาเกิดแรงจูงใจที่จะขยายพื้นที่นาเพื่อเพิ่มผลผลิต และเข้าสู่การผลิตข้าวเพื่อขายเพิ่มมากขึ้น เพื่อนำเงินตราไปซื้อสินค้าแปลกๆ จากต่างประเทศ อาทิเช่น ชาวนาในเมืองสุพรรณบุรีเลิกผลิตน้ำตาลโตนดเพื่อบริโภค โดยหันมาผลิตข้าวเพื่อขายอย่างกว้างขวาง และนำเงินไปซื้อน้ำตาลโตนดจากเมืองเพชรบุรีแทน (เสาวภา พรศิริพงษ์ และคณะ, 2548, น. 72)

การตื่นตัวในการผลิตข้าวเพื่อขายบริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาทำให้โคกระบือซึ่งเป็นปัจจัยการผลิตที่สำคัญในการทำนากลายเป็นที่ต้องการของตลาดและมักเกิดการขาดแคลนอยู่เสมอจนต้องทำการสั่งซื้อโคกระบือจากพื้นที่อื่นๆ แม้กระทั่งในหัวเมืองลาวฝ้ายตะวันออกซึ่งพบหลักฐานว่าได้ส่ง “ส่วยควาย” แทนส่วนเงินหรือผลเร็วมาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2397 และพอถึงปี พ.ศ.2401 ก็พบว่าได้จัดซื้อควายส่งแทนผลเร็ว เป็นตัวผู้ 10 ตัว ราคาตัวละ 2 ตำลึง ในขณะที่เมืองสุรินทร์นายกองนอกส่ง 61 ตัว กองพระภักดีชุมพลเมืองสุรินทร์ 32 ตัว (อ้างใน สุทัศน์ กองทรัพย์, 2543, น. 60) ส่วนในไบบอกเมืองหล่มสักปี พ.ศ.2425 ก็แสดงให้เห็นถึงความคึกคักของการค้าสัตว์จนกระทั่ง “...ฎีกาพิมพ์สี่พันฉบับขึ้นไปไว้สำหรับจำหน่ายให้ลูกค้าซื้อขายทั้งช้างม้าโคกระบือตามท้องตรา...ได้จำหน่ายไปยังเหลืออยู่แต่เล็กน้อยจะไม่พอจำหน่าย...ขอพระราชทานฎีกาพิมพ์อีกสี่พันฉบับ...” (อ้างใน กิระติกาณูณ์ ชื่อตรง, 2545, น. 35)

เมื่อโคกระบือเป็นสินค้ามีราคาเพราะตลาดมีความต้องการสูงทำให้การลักขโมยวัวควายเกิดขึ้นอย่างชุกชุม โดยเฉพาะในเขตที่อำนาจของรัฐส่วนกลางยังเข้าไปไม่ถึง ดังเช่น รายงานของอำเภอสมนาใหญ่ เมืองกรุงเก่า พ.ศ.2435 ปรากฏว่ามีผู้ลักควายไป 550 ตัวเศษ ส่วนในปี พ.ศ.2436 ก็ลักไปถึง 600 ตัวเศษ และในปี พ.ศ.2437 ก็ลักไปอีก 500 ตัวเศษ (คมนตรี ญาณโสภณ, 2534, น. 77)

และจากหลักฐานชุด “ตราน้อย” ก็พบว่าในบริเวณหัวเมืองฝ่ายเหนือก็เกิดลักขโมยวัว ควายขึ้นชุกชุม เช่นเดียวกัน อาทิเช่น ที่เมืองพิศตรมีกรณีของนายแดง นายสุกฟองกล่าวโทษอำรรอดผู้ร้ายว่าลักกระบือไป 20 กระบือ (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/7 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 184) ส่วนนายทิมฟองกล่าวโทษนายอิม ขุนพรมกำนัน นายอูย นายเทด นายยอ อำแดงอ้างว่าคบคิดกันจับกระบือ 4 กระบือของบิดานายทิมไป (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/7 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 235) เป็นต้น

เมืองกำแพงเพชร มีกรณีของนายนุดพี่นายจ้อยร้องต่อกรรมการเมืองกำแพงเพชรฟ้องให้เรียกนายจ้อยออกมาพิจารณาคดีว่าเป็นผู้ร้ายลักกระบือนายจ้อยไปสี่กระบือ ส่วนนายจ้อยอ้างว่าซื้อกระบือมาจากนายรองบ้านลานหอย แขวงเมืองสุโขทัยเป็นเงินตราสี่ตำลึงสามสลึง แต่กรรมการเมืองสุโขทัยหาขังส่งตัวนายม่วงกำนันกับนายรองผู้ขายมาให้พิจารณาไม่ (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/4 จ.ศ.1242 เรื่องที่ 16) หรือเรื่องราวของนายขุนนายโพที่ถูกกรรมการเมืองกำแพงเพชรจับตัวไว้เนื่องจากไล่ต้อนฝูงโค 50 โคแต่ไม่มีหนังสือเดินทางและตัวพิมพ์รูปพรรณ โดยนายนายโพให้การว่าซื้อโคมาจากนายเปี่ยมนายมีบ้านสนามแจ้งแขวงเมืองมโนรมย์หาได้ทำตัวรูปพรรณไม่ (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/10 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 109) เป็นต้น

ข้อมูลในใบบอกเมืองเพชรบูรณ์ปี พ.ศ.2432 ระบุว่า “...อ้ายผู้ร้ายทั้งนี้ลักม้าโคกระบือในแขวงเมืองเพชรบูรณ์ปีชวดปีฉลูสองปีนี้ รวมประมารได้สี่ร้อยเศษ...” (อ้างใน กิระติกาญณ์ ชื่อตรง, 2545, น. 36) ส่วนในใบบอกเมืองหล่มสักปี พ.ศ.2432 ก็กล่าวถึงการลักขโมยวัวควายไว้ว่า “...ตั้งแต่ปีจออุสุศมาถึงปีฉลูเอกาศก...กระบือเมืองหล่มสักที่อ้ายผู้ร้ายลักไป...กระบือภูเมี้ยเผือกดำสามร้อยกระบือ เหลือสติดำล้างข้าพเจ้ากรมการจะป้องกันรักษา...” (อ้างใน กิระติกาญณ์ ชื่อตรง, 2545, น. 36) นอกจากนี้ ยังมีในบันทึกของมิสเตอร์ดับบิล เจ. อาร์เซอร์ ซึ่งเขียนขึ้นในปี พ.ศ.2435 ได้กล่าวถึงปัญหาการลักขโมยช้างม้าโคกระบือในบริเวณเมืองหล่มสักที่มีอยู่ชุกชุมเช่นกัน “...เขตตำบลของคนลาวตามชายแดนประเทศสยาม ได้รับความเดือดร้อนอย่างหนักจากนักขโมยวัวควายและช้างที่มีชุกชุมในประเทศสยามตอนล่าง จนถึงขีดที่น่าเศร้าใจและน่าประหลาดใจ...ขโมยเหล่านี้ ครั้งหนึ่งเป็นคนลาวและอีกครั้งหนึ่งเป็นชาวสยาม ไม่ต้องสงสัยเลยว่าพวกเขาเดินทางมาจากทางใต้และหลบหนีกลับไปทางใต้...ผลที่ตามก็คือ แต่ก่อนเคยมีวัวควายและช้างเป็นจำนวนมากในสถานที่ต่างๆ เช่นเมืองหล่ม แต่ในทางตรงกันข้าม เมื่อเทียบปัจจุบันนี้กลับหาสัตว์พวกนี้ได้ยาก และประชาชนก็ไม่กล้าที่จะซื้อเข้ามาเพิ่มอีก” (อ้างใน กิระติกาญณ์ ชื่อตรง, 2545, น. 36)

แม้การลักขโมยวัวควายในหัวเมืองฝ่ายเหนือจะไม่ชุกชุมเท่าบริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา แต่การฟ้องร้องกันในคดีความลักษณะดังกล่าวก็ปรากฏให้เห็นอยู่เสมอในหลักฐานประเภทตราน้อยและใบบอก และจากกรณีที่ยกมาจะเห็นได้ว่าวัวควายกลายเป็นสินค้ามีราคาที่ราษฎรเดินทางซื้อขายต่อกันอย่างกว้างขวางเพื่อผลกำไร จนในที่สุด วัวควายก็กลายเป็นสินค้าที่น่าเสี่ยงต่อการลักขโมย ซึ่งรัฐบาลสยามก็มีได้นั่งนอนใจต่อปัญหาดังกล่าวและมีความคิดที่จะห้ามไม่ให้บรรทุกวัวควายออกไปขายต่างประเทศ เพราะเชื่อว่าจะทำให้ปัญหาการลักขโมยวัวควายลดลงได้ อย่างไรก็ตาม นโยบายดังกล่าวถูกคัดค้านจากกงสุลวิไลندا ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ทรงมีพระราชดำริว่า “...ถึงจะห้ามไม่ให้บรรทุก

โคกระปือออกไปต่างประเทศ ก็คงไม่สิ้นผู้ร้ายอยู่เอง...คำที่เขาว่ามาก็ถูกต้อง จึงได้ถอนคำขอนั้นเสีย ทำพระราชบัญญัติ บังคับให้ทั้งในกรุงและหัวเมือง ให้ตั้งตำบลสำหรับซื้อโคกระปือ ให้ทำรูปพรรณสำหรับโคกระปือทั้งสิ้น ถ้าซื้อขายโค กระปือกันนอกจากตำบลที่ตั้ง แลโคกระปือไม่มีหนังสือสำหรับตัว จะจัดว่าเป็นโคกระปือผู้ร้าย...พระราชบัญญัตินั้นก็เปน อันใช้ได้แต่นั้นมา (พ.ศ.2419)” (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2515, น. 93-94)

นอกจากการขยายตัวของการผลิตข้าวแล้ว การขยายตัวของระบบเจ้าภาษีนายอากรจากกรุงเทพฯ ก็มี ส่วนสำคัญต่อการขยายตัวของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราในเขตหัวเมืองฝ่ายเหนือเช่นเดียวกัน เพราะเจ้าภาษีนายอากรบาง ประเภทนอกจากจะเก็บภาษีแล้วยังเป็นผู้รับซื้อสินค้าที่ตนเองผูกขาดภาษีด้วย และบางครั้งนายอากรก็มีส่วนช่วยกระตุ้น ให้ราษฎรในพื้นที่ทำการผลิตเพื่อขาย อาทิเช่น “จีนหกผู้เปนที่หมื่นพรมสมบัติ...เข้ารับทำอากรผูกขาดแขวงเมืองสุพรรณ ได้ เกลียกลอมชักชวนราษฎรมาตั้งโรงปลุกยาสูบในแขวงเมืองสุพรรณเปนอันมาก..” (อ้างใน ดวงทอง เหล่าวรรณะกุล, 2539, น. 33)

การขอทำการผูกขาดภาษีอากรสร้างรายได้ให้กับเจ้าภาษีเป็นจำนวนมากและสะท้อนการขยายตัวของระบบ เศรษฐกิจแบบเงินตราได้เป็นอย่างดี เพราะเพียงแค่จำนวนเงินที่ประมูลไว้ก็เป็นจำนวนที่สูงมากและเจ้าภาษีนายอากร ย่อมต้องเก็บภาษีจากราษฎรให้ได้สูงกว่าราคาที่ประมูลเอาไว้เพื่อผลกำไรเสมอ เช่น นายน้อย จีนเยี่ยมจัดเก็บอากรยาสูบ แขวงเมืองพิศตรจัดส่งให้ส่วนกลางถึงปีละ 14 ชั่ง (พ.ศ.2392) (อ้างใน สุชาติพิทย์ พฤฒินันท์, 2549, น. 27) นายอากรบ่อน เบี้ยเมืองหล่มสักต้องส่งเงินให้พระยาสุริยวงษาผู้ว่าราชการเมืองหล่มสักถึงปีละ 18 ชั่ง (พ.ศ.2428) (หจช.,ร.5 รล.-ตรา น้อย/ 8 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 10) จีนโบริบทำอากรค่าน้ำเมืองสวรรคโลกเป็นเงินตราปีละ 12 ชั่ง (พ.ศ.2428) (หจช.,ร.5 รล.- ตรา น้อย/7 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 133) จีนกังอุนเชียงรับผูกขาดภาษีละครตั้งแต่เมืองอ่างทองขึ้นไปจนถึงเมืองนครสวรรค์แปด หัวเมืองเป็นเงินปีละ 10 ชั่ง (พ.ศ.2423) (หจช.,ร.5 รล.-ตรา น้อย/ 2 จ.ศ.1242 เรื่องที่ 234) หรือจีนดิสินขอผูกขาดตัดตอน ภาษีจันอับเมืองพิษณุโลกเป็นเงินตราปีละ 230 บาท (พ.ศ.2423) (หจช.,ร.5 รล.-ตรา น้อย/2 จ.ศ.1242 เรื่อง 240) เป็นต้น

การผูกขาดภาษีอากรได้ให้ผลประโยชน์ตอบแทนอย่างสูงจึงทำให้เกิดความขัดแย้งในบรรดาเจ้าภาษีนายอากร กันเองด้วยเช่นกัน ดังกรณีของจีนเตงอุเป็นหมื่นพัทสมบัติผู้เข้าส่วนนายอากรบ่อนเบี้ยเมืองนครสวรรค์ เมืองชัยนาท เมืองอุทัยธานี เมืองพยุหะคีรี และเมืองมโนรมย์ แต่สำหรับการทำอากรบ่อนเบี้ยที่เมืองอุทัยธานีกับเมืองชัยนาทนั้นชาว จีนมีข้ออ้างว่าต้องจำหน่ายให้กับจีนหกเสง จีนเพียว และพรรคพวกจีนหกเสงเท่านั้น ถ้าจำหน่ายให้ผู้อื่นแล้วจะตั้งบ่อน ไม่ได้ เพราะจีนหกเสงและพรรคพวกจะคอยมาก่อเรื่องวิวาท ซึ่งทำให้หมื่นพัทสมบัติต้องขายอากรบ่อนเบี้ยที่เมือง ชัยนาทให้จีนหกเสงในราคาเพียงปีละ 40 ชั่ง (ทั้งที่เคยจำหน่ายได้ปีละ 55 ชั่ง) ส่วนบ่อนเบี้ยที่เมืองอุทัยธานีนั้นหมื่นพัท สมบัติขายให้จีนมีชื่อซื้อตัดตอนบ่อนเบี้ยตำบลบ้านท่าโพธิ์ปีละ 22 ชั่ง เมื่อจีนหกเสงรู้ก็นำพรรคพวกประมาณ 5-6 คนถือ เครื่องศัตราวุธครบมือเข้าตีจีนเยี่ยมพวนลูกจ้างบาดเจ็บปางตาย ส่วนพรรคพวกอีก 20 คนเศษไปชุมนุมรออยู่หน้าโรงบ่อน แล้วเข้าฟันจีนเยี่ยมพวน จีนก็ถูกจ้างหมื่นพัทสมบัติมีบาดแผลบาดเจ็บปางตาย ( หจช.,ร.5 รล.-ตรา น้อย/8 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 32) เป็นต้น

นอกจากนี้ ระบบเจ้าภาษีนายอากรน่าจะสร้างรายได้ให้กลุ่มคนที่กว้างขวางพอสมควร เพราะหลายรายการเป็น การ “เข้าส่วนกัน” เพื่อทำการประมูล หรือบางครั้งก็พบว่ามีการร่วมมือกันในการแสวงหาผลประโยชน์ระหว่างขุนนาง ตามหัวเมืองกับคนจีนในการยื่นประมูลรับทำอากร โดยขุนนางเป็นผู้ออกเงินทุนให้กับคนจีนทำหน้าที่ดูแลการเก็บภาษี (สุชาติพิทย์ พฤฒินันท์, 2549, น. 31) และส่วนใหญ่ผู้ที่ประมูลได้เป็นคนแรกมักจะขายการผูกขาดอากรนั้นๆ ต่อไปเป็น

ทอดๆ ถ้าฟังก์ชันตัวอย่างที่ยกมาในย่อหน้าข้างต้นก็ล้วนเป็นเจ้าภาษีที่ซื้อช่วงต่อมาแทบทั้งสิ้น กล่าวคือ จีนไปรับผูกขาด ตัดตอนอาคารค่าน้ำต่อจากจีนที่เหมาขายอาคาร จีนกังฮุนเซียงรับผูกขาดตัดตอนภาษีละครไปจากจีนเสงผู้เป็นที่ขุนสัมมัทธรรกร (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/2 จ.ศ.1242 เรื่องที่ 234) จีนดิลินขอผูกขาดภาษีจันอับมาจากจีนอิไทยที่เข้าหุ้นกับจีนฮ่าวซึ่งทั้งสองก็ขอผูกขาดต่อมาจากเจ้าภาษีใหญ่ในกรุงเทพฯ อีกที่ (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/2 จ.ศ.1242 เรื่องที่ 240) นอกจากนี้ยังพบข้อมูลของขุนอินอาคารซึ่งซื้ออาคารค่าน้ำแขวงเมืองนครสวรรค์มาจากหมื่นชโลธรนายอาคาร (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/2 จ.ศ.1242 เรื่องที่ 174) ส่วนจีนแหงเงินแห่งขายอาคารค่าน้ำบ้านโตนดทุ่งหลวงแขวงเมืองสุโขไทยให้กับขุนศรีมัทธ เป็นเงินตราหนึ่งซั่ง (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/12 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 51) หรือขุนเทพนายอาคารเตาสุราแบ่งขายอาคารสุราในแขวงเมืองพิษณุโลกให้กับจีนฮ่าว (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/7 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 238) เป็นต้น ทั้งนี้ยังไม่นับรวมบรรดา ลูกจ้างที่นายอาคารจะต้องจ้างไว้เพื่อช่วยดูแลกิจการด้วย

ส่วนชาวบ้านก็จะถูกเจ้าภาษีนายอาคารบังคับให้ต้องหาเงินตรามาเสียภาษี และรัฐบาลสยามมักจะให้การ ปกป้องเจ้าภาษีนายอาคารอยู่เสมอเนื่องจากเป็นกลไกสำคัญในการส่งเงินเข้าคลังหลวง เห็นตัวอย่างได้จากการมีท้องตรา มาถึงผู้ว่าราชการเมืองพิศุจรให้บังคับไปถึงแขวง กำนัน อำเภอกให้เป่าร้องราษฎรอย่าให้จุดไฟเผาป่าและตัดไม้ในป่าฝั่ง ของขุนสกลซึ่งเก็บขี้ผึ้งส่งหลวงปีละ 8 บาท (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/11 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 118) ส่วนที่เมืองพิษณุโลกก็ส่งขุน ชำนาญอักษรเป็นข้าหลวงมาชำระรายความราษฎรขาดไม่เสียภาษีน้ำอ้อยให้กับหลวงบำรุงราชการ จีนก็ให้เจ้าภาษีน้ำอ้อย เมืองพิษณุโลก (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/7 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 100) หรือที่เมืองชัยนาทซึ่งมีท้องตราให้หาตัวราษฎรที่ไม่ยอม เสียภาษีน้ำตาลโตนดให้กับนายดำ นายอ่อน นายขุนศรีนายอาคารน้ำตาลโตนด (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/11 จ.ศ.1248 เรื่อง ที่ 101)

จากที่กล่าวมาทั้งหมดจึงเห็นได้อย่างชัดเจนว่าการขยายตัวของการผลิตข้าวเพื่อขายในบริเวณพื้นที่ราบลุ่มแม่น้ำ เจ้าพระยากับการขยายตัวของระบบเจ้าภาษีนายอาคารจากกรุงเทพฯ มีส่วนสำคัญที่ทำให้ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรา ขยายตัวเข้าสู่หัวเมืองฝ่ายเหนือในวงกว้าง ไม่ว่าจะเป็นเจ้าเมืองกรมการเมือง เจ้าภาษี พ่อค้ารายใหญ่-รายย่อย รวมถึง ราษฎรสามัญก็ไม่เว้นที่จะทำการผลิตและเดินทางค้าขายเพื่อสะสมเงินตราให้เพิ่มพูนงอกเงยขึ้น

## 2.2 การค้าไม้ขนอสัก

การขยายตัวของอุตสาหกรรมป่าไม้ในเขตล้านนาส่งผลให้เกิดการเคลื่อนไหวทางด้านเศรษฐกิจของผู้คนในเขต หัวเมืองฝ่ายเหนืออย่างน่าสนใจหลายรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็นการจ้างงาน การกู้ยืมเงินหรือการเข้าหุ้นส่วนกันเพื่อลงทุน ทางการค้า ตลอดจนไปจนถึงการลักขโมยช้างและไม้ขนอสักที่เกิดขึ้นชุกชุมมากเป็นพิเศษ ซึ่งในคดีความหลายกรณีสะท้อน ให้เห็นความเชื่อมโยงสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจระหว่างกรุงเทพฯ-หัวเมืองฝ่ายเหนือ-ล้านนาและชีวิตของสามัญชนผู้ดิ้นรนทำ มาค้าขายได้เป็นอย่างดี

การทำกิจการป่าไม้ขนอสักค่อยๆ เฟื่องฟูในเขตดินแดนล้านนามาตั้งแต่สมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้า เจ้าอยู่หัว ซึ่งการทำป่าไม้นั้นจำเป็นต้องมีทั้งเงินทุน แรงงานคนและสัตว์ รวมทั้งเครือข่ายจำนวนมาก เฉพาะแค่การ ลำเลียงไม้ขนอสักจากล้านนาเข้าสู่กรุงเทพฯ ก็จำเป็นต้องผ่านหัวเมืองใหญ่น้อย ผู้ว่าราชการเมืองและกรมการเมืองของ เมืองนั้นๆ และที่สำคัญที่สุดก็คือบรรดาโจรผู้ร้ายที่พร้อมจะลักขโมยสินค้าของตนเองอยู่เสมอ แต่อย่างไรก็ตาม ด้วยเหตุที่ ไม้ขนอสักเป็นสินค้าที่มีราคาสูงจึงทำให้ผู้คนหลากหลายกลุ่มเข้ามามีส่วนร่วมในกิจการนี้อย่างไม่ขาดสาย ดังที่ คาร์ล บ็อคได้บันทึกถึงบรรยากาศของการค้าไม้ขนอสักที่ระแวงเมื่อปี พ.ศ.2424 ไว้ว่าเป็นศูนย์รวมของช้างที่เลี้ยงเอาไว้ลากซุง

ซึ่งมีอยู่ถึง 600 เชือก ประชากรส่วนใหญ่ก็เป็นแรงงานรับจ้างในกิจการป่าไม้ซึ่งมีอยู่ราว 9,000 คนปะปนกันทั้งลาว พม่า และสยาม (อ้างใน วราภรณ์ เรื่องศรี, 2550, น. 89-90)

คนที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับกิจการค้าไม้ขนสักมีหลากหลายกลุ่ม ตั้งแต่บริษัทของตะวันตกและพ่อค้าชาวจีนผู้มีเงินทุนสูง เช่น จีนโกซิกกีในบังคับฝรั่งเศสขึ้นไปซื้อไม้ขนสักเมืองลำปาง 320 ตันล่องลงมาถึงเมืองตาก (หจข., ร.5 รล.-ตราน้อย/11 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 89) หรือมองยานะกับมองอินตะทำหน้าที่ซื้อสัญญารับเงินล่วงหน้ามาจากจีนจ้อ จีนซำ จีนหมาเป็นเงิน 2,000 รูเปียสัญญาจะขายไม้ขนสักใหญ่รอบ 5-6 กำ ให้ 400 ตัน ต้นละ 7 รูเปียมาส่งให้ถึงเมืองเถิน กับไม้ใหญ่ราคาสองพิกัดกึ่ง 200 ตันมาส่งให้ถึงเมืองตากและต่อมามองอินตะก็ทำหน้าที่ซื้อสัญญากับนายห้างคอมปราณีว่าจะส่งไม้ขนสักให้ถึง 1,000 ตัน (หจข., ร.5 รล.-ตราน้อย/12 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 66) หรือมองอิพม่าในบังคับอังกฤษเข้ามาขออนุญาตทำป่าไม้แขวงเมืองงุม และเมื่อเสียชีวิตอำแดงปิ่นภรรยาของอิกับนายซิ่นพี่ชายซึ่งเป็นชาวมอญในบังคับสยามก็ขออนุญาตทำกิจการต่อไป (อ้างใน สุชาติพิทย์ พุฒินันท์, 2549, น. 24-25)

ส่วนในบัญชีทางว่าของพระยาเทพาธิบดีผู้ว่าราชการเมืองพิจิตรที่ส่งรายงานมายังกรุงเทพฯ นั้น ปรากฏให้เห็นด้วยว่า สามัญชนผู้ที่ไม่มียุทธทรัพย์มากนักก็เข้ามาขออนุญาตทำไม้ขนสักด้วยเช่นกัน อาทิเช่น นายเนียม อำแดงว่าว ขอทำไม้ขนสัก 8 กำ 1 ตัน 5 กำ 3 ตัน หลักแพ 2 ตัน คิดเป็นเงิน 1 ตำลึง 1 บาท, นายน้อย อำแดงจาบ ขอทำไม้ขนสัก 5 กำ 6 ตัน หลักแพ 1 ตัน คิดเป็นเงิน 1 ตำลึง 3 สลึง, นายแพ อำแดงเขียวขอทำไม้ขนสัก 6 กำ 90 ตัน หลักแพ 19 ตัน คิดเป็นเงิน 18 ตำลึง 1 สลึง เป็นต้น (อ้างใน สุชาติพิทย์ พุฒินันท์, 2549, น. 24-25) อย่างไรก็ตาม ราษฎรที่ไม่ได้ขออนุญาตก็สามารถทำการตัดฟันไม้ขนสักได้เช่นกัน แต่ต้องไม่ใช่ไม้ที่อยู่ในเขตป่าที่มีผู้ประมุขหรือผู้รับทำแล้ว ซึ่งปรากฏหลักฐานว่าในปี พ.ศ.2431 ถึง พ.ศ.2433 รวม 3 ปีราษฎรตัดต้นไม้ไปทั้งหมด 857 ตัน และในปีถัดมาเฉพาะ พ.ศ. 2434 มีราษฎรตัดฟันไม้ขนสักรวม 677 ตัน (อ้างใน สุชาติพิทย์ พุฒินันท์, 2549, น. 32-33)

นอกจากนั้น ยังพบว่ามีพ่อค้ารายย่อยที่ร่วมทุนกันหรือทำหน้าที่ซื้อสัญญารับเงินจากบุคคลอื่นเพื่อจัดหาไม้ขนสักเดินทางค้าขายอยู่ทั่วไปในเขตหัวเมืองฝ่ายเหนือ เช่น จีนซิด อำแดงแสง อำแดงอิมทำหน้าที่ซื้อสัญญารับเงินของหยาอัปดุลมานแซกขึ้นไปซื้อไม้ขนสักเมืองสวรรคโลกเป็นเงินตรา 2,000 บาทแต่หาได้เอาไม้ขนสักมาส่งไม่ (หจข., ร.5 รล.-ตราน้อย/9 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 213) ส่วนขุนพิทักษ์ นายพุดผู้้อง นายบังหลาน เข้าหุ้นทุนเดียวกันขึ้นไปซื้อซื้อไม้ขนสักแขวงเมืองสวรรคโลกย์ จัดซื้อไม้ได้บ้างแต่ยังหาครบจำนวนไม่ อยู่มานายร้อยสังคำผัว อำแดงแจ่มเมีย ทำหนังสือสัญญารับเงินไป 10 ชั่ง แต่ขายไม้ขนสักให้นายพุดนายบัว 50 ตันเป็นเงิน 7 ชั่ง 13 ตำลึงยังหาครบเงินต้นไม่ (หจข., ร.5 รล.-ตราน้อย/12 เรื่องที่ 16)

ในกรณีของนายเที่ยงที่เข้ามาค้าขายอยู่แขวงเมืองพิชัยได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงการเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจการค้าของสามัญชนซึ่งทำให้เขาสามารถสะสมเพิ่มพูนเงินตราและทรัพย์สินสมบัติได้ในเวลาอันรวดเร็ว กล่าวคือ นายเที่ยงกับมารดานายมูล และมารดาอำแดงเผื่อย รวมทั้งน้องเขยน้องสาวของนายเที่ยงเข้าหุ้นส่วนกันซื้อช้างพังทองช้างหนึ่งเป็นเงิน 3 ชั่ง 10 ตำลึง เลี้ยงดูจนมีลูกพลายไชยช้างหนึ่งใช้กรงานได้ ครั้นอยู่มาได้ประมาณ 3-4 เดือนผู้มีชื่อเข้ามาขอซื้อช้างพังทองเป็นเงิน 5 ชั่ง แต่ให้เงินเพียง 1 ชั่ง 10 ตำลึงส่วนที่เหลือจะใช้เป็นไม้ขนสัก ครั้นผู้มีชื่อนำไม้ขนสักมาส่งแก่นายมูลเป็นเงิน 3 ชั่ง 10 ตำลึง นายมูลได้นำไม้ไปขายต่อผู้มีชื่อเป็นเงินตรา 7 ชั่ง แต่แบ่งให้นายเที่ยงเพียง 10 ตำลึง เงินยังค้างอยู่อีก 6 ชั่ง 10 ตำลึง นายมูลเก็บรักษาไว้แล้วยึดเอาช้างพลายไชยไปหาแบ่งปันให้แก่นายเที่ยงน้องนายเที่ยงไม่ (หจข., ร.5 รล.-ตราน้อย/13 จ.ศ.1249 เรื่องที่ 35) เราจะเห็นได้ว่าจากการที่นายเที่ยงลงทุนซื้อช้างด้วยเงิน 3 ชั่ง 10 ตำลึง กลับ

สามารถสร้างรายได้ให้กับเขาถึง 8 ชั่ง 10 ตำลึง (เงินที่ได้มาครึ่งแรกรวมกับเงินที่ได้จากการนำไม้ขนลุกไปขาย)

เช่นเดียวกับกรณีของวัวควาย เมื่อไม้ขนลุกกลายเป็นสินที่มีราคาสูง การปล้นชิงและข้อโกงก็เกิดขึ้นอย่างชุกชุม โดยเฉพาะตั้งแต่เมืองพยุหะคีรีขึ้นไปจนถึงเมืองตาก เนื่องจากการขนส่งลำเลียงไม้ขนลุกต้องปล่อยล่องลงมาตามลำน้ำทำให้เจ้าของไม้ขนลุกดูแลได้ไม่ทั่วถึง ในบางกรณีถึงกับต้องจัดตั้งเป็นกองกำลังชงชุมผู้คนที่เกี่ยวเก็บไม้ขนลุกเลยทีเดียว ดังเช่นกรณีของ จินตันซุนกิมในบังคับฝรั่งเศสฟองนายแซ นายกุน จินเทงฮองกับพวก 30 คนเศษ ว่าตัดฟันทูปถางดวงตราและลักเอาไม้ขนลุกไป 96 ต้นที่แขวงเมืองสุโขทัย ส่วนทางด้านนายแซฟองแย้งว่าจินตันซุนกิมชงชุมคุมพรรคพวกประมาณ 50-60 คนเกี่ยวเก็บเอาไม้ขนลุกของราษฎรไทย, จีน, เงี้ยว และลูกค้าไป (หจข., ร.5 รล.-ตราน้อย/9 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 98) แม้ว่าต่อมาทางรัฐบาลสยามจะมีท้องตราบังคับให้ผู้ทำกิจการค้าไม้ขนลุกว่า ต้องนำดวงตราอันเป็นสัญลักษณ์ของตนไปจดบัญชีรูปพรรณไว้ที่ศาลากลางหัวเมืองรายทางเหนือด่านภาษีทุกเมืองไปในปี พ.ศ.2430 (หจข., ร.5 ม.2.12ก/4) แต่การทูปถากและเผาดวงตรา จนกระทั่งตีตราทับตราเดิม และการลักขโมยไม้ขนลุกก็ยังคงเกิดขึ้นทั่วไป

จากที่กล่าวมาทั้งหมดก็เพื่อแสดงให้เห็นว่าการที่หัวเมืองฝ่ายเหนือมีความสัมพันธ์ทางการค้าเชื่อมโยงกับกรุงเทพฯ และล้านนาในฐานะที่เป็นเขตชุมทางการค้าที่สำคัญได้ทำให้เศรษฐกิจแบบเงินตราขยายตัวเข้ามาในภูมิภาคดังกล่าวตั้งแต่ช่วงก่อนการปฏิรูปการปกครอง ผ่านการเดินทางค้าขายขึ้น-ล่องของผู้คนหลากหลายกลุ่ม ในสภาพแวดล้อมดังกล่าว ทำให้ราษฎรสามัญชนมีชีวิตที่สัมพันธ์อยู่กับการค้าและการเดินทางอย่างแยกไม่ออก และวิถีชีวิตที่สัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับการค้าดังกล่าวนั้นมีความเกี่ยวข้องกับกระบวนการขยายอำนาจการปกครองเข้ามาของกรุงเทพฯ ในช่วงแรกของการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ด้วย ดังที่ผู้เขียนจะอธิบายไว้ในหัวข้อถัดไป

### 3. สามัญชนในเศรษฐกิจแบบเงินตรา

นอกจากการค้าไม้ขนลุกกับการขยายตัวของระบบเจ้าภาษีนายอากรแล้ว เราพบว่ายังมีอีกหลายปัจจัยที่มีส่วนทำให้ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราขยายตัวเข้ามามากยิ่งขึ้น เอกสารจากทางราชการหลายชิ้นแสดงให้เห็นว่ามีคำสั่งให้เจ้าเมืองกรมการเมืองจัดซื้อ-จัดขายเสบียงอาหารจากทางราษฎรอยู่เสมอมาตั้งแต่ช่วงต้นรัตนโกสินทร์ ซึ่งการกระทำเช่นนี้อย่างน้อยก็น่าจะทำให้เกิดการหมุนเวียนของเงินตราในท้องถิ่นและแสดงให้เห็นว่าเจ้าเมืองและกรมการเมืองมีความรู้ในเรื่องราคาตลาดด้วย เช่นในปี พ.ศ.2388 ได้มีหลักฐานกล่าวถึงพระยาสุวรงค์โลกย์จัดซื้อข้าวที่แขวงเมืองฟุ้งยัง 30 เกวียน (อ๋างโน ขวัญเมือง จันทโรจณี, 2534, หน้า 220) นอกจากนั้นยังมีคำสั่งให้เจ้าเมืองกรมการเมืองจัดซื้อข้าวจากราษฎรขึ้นฉางหลวงเก็บไว้ตามหัวเมืองด้วยว่า “เมืองกำแพงเพชรเบิกเงิน 3 ชั่ง ขึ้นไปจัดซื้อข้าว...ราคาซื้อขายกันเกวียนละ 5 ตำลึง 3 สลึงได้ข้าว 3 เกวียน 40 ถัง เป็นเงิน 17 ตำลึง 2 บาท ครั้งหนึ่ง จัดซื้อเกวียนละ 4 ตำลึง ได้ข้าว 3 เกวียน 50 ถัง เปนเงิน 14 ตำลึง รวมข้าว 6 เกวียน 90 ถัง เปนเงิน 38 ตำลึง 2 บาท...” (อ๋างโน ขวัญเมือง จันทโรจณี, 2534, หน้า 221)

ลักษณะการจัดซื้อเช่นนี้คงจะมีเรื่อยมาเพราะปรากฏหลักฐานให้เห็นอยู่เสมอ เช่น พ.ศ.2413 สั่งให้หลวงพลเมืองพิษณุโลกจ่ายเงินให้เมืองนครไทรนครชุม 5 ชั่ง เมืองเลย เมืองแก่นท้าว 4 ชั่ง เมืองภูครั้ง 3 ชั่ง ไปจัดซื้อข้าวไว้ตามราคาราษฎรซื้อขายกัน (หจข., ร.5-ตราน้อย/1 จ.ศ.1237-1238 เรื่องที่ 2) และให้ไพร่ 10 คนคุมเงินค่านาเมืองพิชัย 25 ชั่งลงมาให้กรมการเมืองสุโขทัยจัดซื้อข้าวเปลือก 200 เกวียน (หจข., ร.5-ตราน้อย/1 จ.ศ.1237-1238 เรื่องที่ 3) และปรากฏรายงานว่พระยาสุโขทัยไทยจัดซื้อได้ข้าว 134 เกวียน 52 สัดเป็นเงิน 16 ชั่ง 10 ตำลึง 1 บาท จัดซื้อปลาหาง ปลาใบไม้ 1 ชั่ง 5 ตำลึง 1 บาท (หจข., ร.5-ตราน้อย/1 จ.ศ.1237-1238 เรื่องที่ 55) พ.ศ.2428 กรมการเมืองพิชิตจัดซื้อข้าวเปลือกจาก



ลูกค้าเรือเมืองภูมและเมืองพิจิตรจำนวน 20 เกวียน เกวียนละ 7 ตำลึงเป็นเงิน 7 ชั่ง 5 ตำลึง และในปีถัดมาก็ใช้เงินอีก 80 ชั่งซื้อข้าวเปลือกจากราชการ 30 เกวียน, จากลูกค้าเรือจ้าง 20 เกวียน และจากเมืองภูม 96 เกวียน ส่งไปยังเมืองพิษณุโลกและเมืองพิชัยเพื่อใช้เป็นเสบียงของกองทัพในคราวปราบฮ่อ (อ้างใน สุชาติพิทย์ พุดตินันท์, 2549, น.22-23)

นอกจากคำสั่งให้จัดซื้อข้าวแล้ว เรายังพบว่ามีการสั่งให้จัดขายข้าวในฉางหลวงออกไปด้วยเช่นกัน เพราะถ้าเก็บไว้มากเกินไปอาจจะเกิดการเน่าเสียได้ เช่น “ท่านเจ้าพระยาศรีสุริยวงษ์ไวยวัฒน์เห็นว่าเสบียงอาหารที่จะส่งกองทัพนั้นก็มีอยู่ที่เมืองพิศณุโลกย์ เมืองพิไชยพอแก่ราชการแล้ว...เข้าซึ่งผู้ว่าราชการเมืองไชยนาทส่งไปขึ้นฉางไว้ที่เมืองนครสวรรค์ 11 เกวียนนั้น ให้พระยานครสวรรค์พระปลัดกรมการจำหน่ายตามราคาพระราชฎีการซื้อขายแก่กัน...แต่กรมการคุมเงินไปส่งเจ้าพนักงานกรมมาจะได้จับจ่ายใช้ราชการต่อไป” (หจข., ร.5.-ตราหน้า/10 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 175) และมีกรณีที่เจ้าเมืองหรือกรมการเมืองลักลอบขายข้าวหลวงให้พ่อค้าด้วย เช่น พระไชยบุรณปลัดผู้รักษาเมืองพิษณุโลกที่รับข้าวมาขึ้นฉางไว้ที่บ้านถึง 59 เกวียน 12 ถัง 10 ทน แต่ต่อมากลับเอาข้าวเปลือกของหลวงไปจำหน่ายเสีย เนื่องจาก “...เห็นว่าเสบียงอาหารก็เกือบราชการทำพออยู่แล้ว เกลือกว่าเข้าจะผลาญเสียไป...จึงจำหน่ายให้กับจีนมีชื่อทำหนังสือสัญญาเยี่ยมไป จีนมาเป็นที่ขุนเทพากอนเยี่ยมไปเป็นเข้าเปลือก 37 เกวียน จีนแดงอำแดงพ่องเยี่ยม 10 เกวียน รวมเข้าเปลือก 47 เกวียนพระไชยบุรณจำหน่ายในบ้านเรือนพระไชยบุรณเป็นเข้า 12 เกวียน 12 ถัง 10 ทนาร รวมเป็นเข้าเปลือก 59 เกวียน 12 ถัง 10 ถนาร” (หจข., ร.5.-ตราหน้า/16 จ.ศ.1249 เรื่องที่ 185) นี้เรายังไม่ได้พูดถึงการขนส่งข้าวและการก่อสร้างสิ่งต่างๆ ของทางราชการซึ่งต้องใช้เงินว่าจ้างเช่นเดียวกัน

ปัจจัยสำคัญอีกอย่างหนึ่งที่มีส่วนเร่งเร้าให้สามัญชนคุ้นเคยกับการค้าขายก็คือการขยายตัวของพ่อค้าชาวจีนที่อพยพขึ้นเหนือตามลำน้ำเจ้าพระยาก่อนจะแยกไปตามแม่น้ำสาขาและเข้าสู่แหล่งที่เป็นย่านการค้าสำคัญ ไม่ว่าจะเป็นท่าอิฐ ปากน้ำโพ กำแพงเพชร เป็นต้น ดังข้อมูลของเมืองกำแพงเพชรปรากฏว่าในปี พ.ศ.2374 มีชาวจีนอาศัยอยู่ 50 คน ก่อนจะเพิ่มเป็น 88 คนในปี พ.ศ.2377 และเพิ่มเป็น 866 คนในปี พ.ศ.2429 (อ้างใน สุชาติพิทย์ พุดตินันท์, 2549, น.29-30) ส่วนข้อมูลการผูกปี่ข้อมือจีนในปี พ.ศ.2430 พบว่าเมืองสวรรคโลกผูกได้ 240 คน เมืองพิชัยผูกได้ 163 คน และเมืองสุโขทัยผูกได้ 266 คน (หจข., ร.5.-ตราหน้า/16 จ.ศ.1249 เรื่อง 69) ข้อมูลเหล่านี้แสดงให้เห็นว่ามีชาวจีนกระจายตัวอยู่ทั่วไปในเขตหัวเมืองฝ่ายเหนือ

ชาวจีนเหล่านี้ส่วนใหญ่จะเข้ามาทำการค้าขายโดยเฉพาะการค้าทางเรือ ซึ่งมีส่วนสำคัญที่ทำให้การค้าและเงินตรากระจายไปสู่สามัญชนในท้องที่ต่างๆ อย่างกว้างขวาง เช่น จีนต้นเชียงหยูแต่งเงินสองเป็นนายเรือคุมสินค้าไปจำหน่ายแขวงเมืองพิจิตร เมืองชัยนาท เมืองนครสวรรค์และได้วางเงินมัดจำซื้อข้าวเปลือกที่แขวงเมืองไชยนาทจากอำแดงหนู 6 เกวียน อำแดงภู 2 เกวียน อำแดงจันเกวียนหนึ่ง ที่แขวงเมืองอุทัยธานีจากจีนตงสินเกวียนหนึ่ง อำแดงโต๊ะเกวียนหนึ่ง และอำแดงจันเกวียนหนึ่ง (หจข., ร.5.-ตราหน้า/2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 49) จีนกิมไฉขึ้นไปจำหน่ายสินค้าต่างๆ ณ เมืองนครป่าหมาก เมืองขึ้นเมืองพิษณุโลก มีอ้ายผู้ร้ายย่องเบาลักปลาย่างไปคิดเป็นเงิน 4 ชั่ง 1 ตำลึง 1 บาท 3 สตางค์ (หจข., ร.5.-ตราหน้า เล่มที่ 51 จ.ศ.1253 เรื่องที่ 184) จีนเกิดคุมเรือเปิดบรรทุกสินค้าถึงย่านท่าเสาแขวงเมืองพิจิตรถูกคนร้ายปล้นเอาทรัพย์สินสิ่งของไปเป็นเงินตรา 6 ชั่ง 5 ตำลึง (หจข., ร.5.-ตราหน้า/26 จ.ศ.1250 เรื่องที่ 600) จีนชินเปาลูกจ้างบรรทุกสินค้าไปจำหน่ายที่ปากน้ำเชิงไกรแขวงเมืองนครสวรรค์ถูกผู้ร้ายปล้นเอาทรัพย์สินสิ่งของไปเป็นเงิน 1,284 บาท 2 สลึง 1 เฟื้อง ( หจข., ร.5.-ตราหน้า/25 จ.ศ.1250 เรื่องที่ 471) จีนดีสินกับภรรยาเรือเปิดมาซื้อข้าวที่เมืองพิจิตรด้วยเงิน 30 ชั่ง 10 ตำลึงในราคาเกวียนละ 4 ตำลึงแล้วนำข้าวเปลือกไปจำหน่ายที่ปากน้ำโพในราคา 5 ตำลึง 3 บาท ส่วนขากลับซื้อ

สินค้าจำพวกผ้าไหม ผ้าดิบ น้ำมันมะพร้าว เสื้อหวาย เสื้อออบ กระทะ ได้ จานเชิง กางเกง และเสื้อตัวนกลับไปจำหน่าย  
ยังเมืองพิจิตร์ (อ้างใน สุชาติพิทย์ พุฒินันท์, 2549, น.29) เป็นต้น

พ่อค้าชาวจีนเหล่านี้ทำให้สินค้าฟุ่มเฟือยต่างๆ กระจายออกไปและกลายเป็นที่ต้องการของผู้คน โดยเฉพาะสุรา  
ต่างประเทศ มีการลักลอบค้าขายจนต้องคดีความกับนายอากรสุราอยู่เสมอ เช่น จีนหงหะรับซื้อน้ำสุราจากจีนจันสินไป  
จำหน่าย ณ เมืองตากเป็นเงิน 3 ชั่ง 19 ตำลึง 2 บาท (หจข., ร.5-ตราน้อย/2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 155) จีนโงโคบุญแต่ง  
ให้จีนโคกจันไทแสงคุมเรือ 2 ลำบรรทุกสินค้ากับน้ำสุราต่างประเทศขึ้นไปจำหน่ายที่หัวเมืองฝ่ายเหนือ จีนโคกจอตเรืออยู่  
ที่เมืองนครสวรรค์แล้วแต่งให้จีนตุ้นก้านันจันคำจันหนำอำแดงจันคุมสินค้าไปจำหน่ายที่เมืองพิจิตร์สวนนายดิษคุมสินค้า  
กับน้ำสุราไปจำหน่ายที่เมืองชุมแสง (หจข., ร.5-ตราน้อย/2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 171) ส่วนในบันทึกการเดินทางของ  
คาร์ล บ็อคได้กล่าวไว้ว่าเจ้าเมืองกำแพงเพชรพยายามจะซื้อแซมเปญ แต่บ็อคได้ส่งเหล่า Zoedone ไปให้แทนถึงสี่ขวด  
(เสถียร พันธรังสี, 2550, น.113)

นอกจากจะเข้ามาค้าขายแล้วยังพบว่าพ่อค้าชาวจีนเหล่านี้ยังทำการปล่อยเงินกู้หรือยอมให้ราษฎรผู้ทำการค้า  
รายย่อยซื้อสินค้าไปจำหน่ายได้ก่อน ซึ่งลักษณะเช่นนี้ทำให้เงินตราและการค้าขายตัวมากยิ่งขึ้นไปอีก ดังปรากฏ  
หลักฐานแสดงการติดตามลูกหนี้ของพ่อค้าชาวจีนในบริเวณหัวเมืองฝ่ายเหนือด้วย เช่น จีนเตาหยงแต่งให้จีนเหยียงกับ  
ลูกจ้างสองคนคุมเงินตราขึ้นไปที่เมืองโขงพร้อมกับสารกรมธรรม์ 3 ฉบับ บัญชีเงินหนึ่งเล่มไปทวงลูกหนี้ตามแขวงหัว  
เมืองฝ่ายเหนือ (หจข., ร.5-ตราน้อย/2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 245) จีนตันเชียงเปงขึ้นมากำแพงเพชร พระ  
ปลัดเมืองกำแพงเพชรเอาเงินจีนตันเชียงเปาไว้ใช้สอยบ้างและเรียกลูกหนี้ของจีนตันเชียงเปา คือ หลวงเมืองบัว ขุนแก้ว  
เนียม นายเปี้ย ผู้คุมจ้อย นายทองอำแดงอ่อน รวมห้ารายเป็นเงิน 4 ชั่ง 11 ตำลึง ส่วนหลวงหมาดไทยเป็นหนี้อยู่ 6 ชั่ง  
อำแดงลิน 5 ตำลึงและยังมีลูกหนี้นี้อีกหลายราย (หจข., ร.5-ตราน้อย/2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 35) ส่วนขุนอรรม  
ศักดิ์อาวุธบุตรพระยาพิศณุโลกรับซื้อเสื้อผ้าลายของนุดาคตามหมัดดาสีมุทนายแขกในบังคับอังกฤษไป เงินค้างอยู่ 816  
บาทมาตีปีแล้วยังหาให้หนี้ไม่ ส่วนเปี้ยมกรรยาพระยาพิศณุโลกก็รับซื้อเสื้อผ้าลายไป เงินค้างอยู่ 449 บาทถึงสองปีแล้ว  
ยังหาชำระไม่ (หจข., ร.5-ตราน้อย/2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 256) เป็นต้น

การขยายตัวทางเศรษฐกิจแบบเงินตราด้วยปัจจัยต่างๆ ดังที่ได้กล่าวมาข้างต้นน่าจะทำให้ราษฎรในบริเวณหัว  
เมืองฝ่ายเหนือมีความคุ้นเคยกับการดำรงชีวิตอยู่ในวิถีของเศรษฐกิจแบบเงินตรา หลักฐานหลายชิ้นชี้ให้เห็นว่าไพร่ส่วน  
ใหญ่นิยมที่จะเสียเงินมากกว่ายอมถูกเกณฑ์แรงงานหรือส่งผลผลิตอื่นๆ อาทิเช่น หลวงแก้วภักดีนายกองส่วยไม่ขอแลก  
เมืองพิชัยส่งเงินแทนส่วยไม่ขอแลกเป็นเงิน 9 ชั่ง 8 ตำลึง (หจข., ร.5 -ตราน้อย/3 จ.ศ.1240-1241 เรื่องที่ 57) ขุนชำนาญ  
นายกองส่วยไม่ขอแลกเมืองพิจิตร์ส่งเงินแทนส่วยเป็นเงิน 2 ชั่ง กองขุนศักดิ์เกษรนายกองส่วยไม่ขอแลกเก็บเงินแทนส่วย  
ได้ชั่งตำลึงกึ่ง (เก็บจากไพร่ในกองคนละ 6 บาท) (หจข., ร.5 ม.2.12ก/51 ไบบอกเมืองพิจิตร์)

ในปี พ.ศ.2430 นายกองส่วยศรีพื้งเมืองพิจิตร์ร้องว่าตัวไพร่หามีศรีพื้งจะส่งไม่ขอส่งเป็นเงินแทน กองขุนแสวง  
ไพร่สารชำระได้เงินแทนศรีพื้งสามชั่ง (หจข., ร.5 ม.2.12ก/51 ไบบอกเมืองพิจิตร์) ขุนอรัญเกษรนายกองเก็บศรีพื้งส่วยกับ  
ตัวไพร่ได้ศรีพื้งหนักสองหาบกับเงินแทนศรีพื้งสองร้อยบาท (หจข., ร.5ม.2.12ก/4 ไบบอกเมืองพิจิตร์) ส่วนในปี พ.ศ.2433  
ขุนสนธิปลัดกองเก็บเงินแทนส่วยศรีพื้งได้เงินสองชั่งสิบสามตำลึงบาท ขุนอรัญเกษรจัดได้ศรีพื้งหนักสองหาบกับเงินแทน  
ศรีพื้งสองชั่งสิบตำลึง (หจข., ร.5ม.2.12ก/52 ไบบอกเมืองพิจิตร์)

ตัวอย่างที่แสดงให้เห็นชัดเจนว่าไพร่นิยมที่จะเสียเงินมากกว่า คือ การเรียกเกณฑ์แรงงานไปทำการพระเมรุमार

สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอเจ้าฟ้ากรมพระยานุวเรศฯ ทรงพบว่ามีไพร่ส่วนใหญ่นิยมเสียเงินแทนเกณฑ์มากกว่า เช่น เลกกองขุนรักษาทุ่งเกณฑ์ได้เพียง 8 คน ส่วนอีก 39 คนยอมเสียเงินถึงคนละหนึ่งตำลึงสามบาท (หจข.,ร.5ม.2.12ก/4 ไบบอกเมืองนครสวรรค์) เลกกองหลวงบำรุงรักษา 62 คนยอมเสียเงินคนละ 7 บาทรวมเป็นเงินห้าซึ่งแปดตำลึงสองบาท เลกในหมื่นพินิจอักษร 17 คนยอมเสียเงินแทนการเกณฑ์ซึ่งเก้าตำลึงสามบาท เลกในกองขุนพุมราไพร่วัน 40 คนขอเสียเงินคนละ 7 บาทรวมเป็นเงินสามซึ่งสิบตำลึง (หจข.,ร.5ม.2.12ก/51 ไบบอกเมืองพิศิตร) ทำให้เห็นได้ว่าไพร่น่าจะคุ้นเคยกับการใช้เงินแทนการเกณฑ์อยู่พอสมควร

นอกจากจะนิยมเสียเงินแทนการเกณฑ์แรงงานหรือผลผลิตแล้ว ยังพบหลักฐานที่แสดงให้เห็นว่าไพร่สามัญชนก็ออกเดินทางค้าขายและทำงานรับจ้างต่างๆ อย่างกว้างขวาง อาทิเช่น นายอินนำช้างของพระยาธรรมมาวิจารณ์ไปรับจ้างลากไม้ขนสักเมื่อได้เงินค่าจ้างให้มาแบ่งกันคนละครึ่ง (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/12 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 102) นายคิดอำแดงใช้รับสิ่งของสินค้าจากมิสเตอร์ก็ออกไปค้าขายแถวแขวงเมืองอุทัยธานี เมืองนครสวรรค์ (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/51 จ.ศ.1253 เรื่องที่ 10) อำแดงบางภรรยาจีนมาก อำแดงทรัพย์ภรรยาขุนพันธุกิจ อำแดงคล้ายภรรยาขุนบำเรอ จีนเจงจี่อำแดงเทศจีนนาคติมอำแดงฉิม จีนหยงไซอำแดงซึ่งรับซื้อน้ำสุราจากจีนแต่ให้คิดไปขายในแขวงเมืองพิศิตร (หจข.,ร.5.-ตราน้อยเล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 9) อำแดงแป้นเข้าหุ้นกับจีนเสงตงและคนมีชื่อตั้งโรงต่อเรือที่แขวงเมืองนครสวรรค์ (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/51 จ.ศ.1253 เรื่องที่ 32) หลวงจางง้อซื้อเส้าไม้ของราษฎรมีชื่อแขวงเมืองตรอน 20 ลำรับเป็นเงินตรา 15 ตำลึง แล้วลงทุนซื้อไม้ไผ่ฟ่งเส้า 5 ตำลึง ซื้อหวายมัดแพเส้า 2 ตำลึง 2 บาท รวมเป็นเงินตรา 1 ซึ่ง 2 ตำลึง 2 บาทจะล่องลงไปขาย (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 46) (ส่วนนายเทศกับพรรคพวกรวมห้าคนพากันเอายาสูบบรรจุทุกโคไปเที่ยวค้าขายอยู่แขวงเมืองทางฝั่งตะวันออก (อ้างใน กิระติกาณูร์ ชื่อตรง, 2545, น.32-33)

ราษฎรเหล่านี้ย่อมต้องคำนึงเรื่องกำไรขาดทุนด้วย ดังตัวอย่างเช่น นายวงษ์ นายบุญชาวเมืองน้ำปาด เมืองหล่มสักเอายาฝิ่นดิบหนัก 21 ซึ่งบรรจุทุกข้างมาขายให้จีนอำ จีนจ่าย จีนทรัพย์ได้ราคาน้ำหนักยาซึ่งหนึ่งเป็นเงินห้าบาท นายวงษ์ นายบุญกับพวกหมู่ขาดทุนไม่ขาย (อ้างใน กิระติกาณูร์ ชื่อตรง, 2545, น.32-33) เป็นต้น นอกจากนี้ พบว่ามีราษฎรบางส่วนได้เข้ามาทำการผูกขาดภาษีอากรโดยอาศัยการซื้อช่วงมาจากเจ้าภาษีใหญ่อีกต่อหนึ่ง เช่น นายค่านายโหดทำหนังสือประทวนสัญญารับทำอากรค่าน้ำจากจีนเทศนายอากรเป็นเงิน 3 ซึ่ง 8 ตำลึงแล้วทั้งสองได้ขายหนองน้ำให้แก่ผู้ซื้อต่อไป (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/26 จ.ศ.1250 เรื่อง 594) ส่วนนายคำพยายามประมูลสิทธิ์ชิงอากรแข่งกับพระยาสวรรค์โลกโดยประมูลมากกว่าราคาเดิม 1 บาทเป็นปีละ 3 บาท 60 สลึง (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/11 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 81)

ในการนำมาค้าขายนั้นเงินทุนเป็นสิ่งสำคัญ ผู้ที่มีเงินทุนมากจึงนิยมปล่อยเงินกู้เพื่อทำกำไรจากการเก็บดอกเบีย เช่น อำแดงสมบุญปล่อยเงินกู้ให้กับอำแดงขำมารดา อำแดงพริ้งบุตร อำแดงม่วงหลานไปเป็นเงิน 7 ซึ่ง ปล่อยให้กับนายหล้าเป็นที่หลวงทิพ 44 ซึ่งปล่อยให้ให้นายดอกไม้่นายน้อยคำ 3 ซึ่ง (สามรายนี้อยู่แขวงเมืองนครสวรรค์) (หจข.,ร.5-ตราน้อยเล่ม/51 จ.ศ.1253 เรื่องที่ 44) ปล่อยให้อำแดงแพ 5 ซึ่ง ปล่อยให้หลวงสวัสดิ์ 30 ซึ่ง (สองรายนี้อยู่แขวงเมืองพิชัย) (หจข.,ร.5-ตราน้อย/27 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 791) ส่วนพระยาวิชิตรักษาผู้เป็นที่พระยาภักดีศรีสุริยเดชเจ้าเมืองตากใช้ย้ายอันไปเร่งเงินกับมะกบ มะกอบ มะกอบลูกหนี่รวมต้นเงินและดอกเบียเป็นเงินตรา 2 ซึ่ง นายโปอำแดงป้อมต้นเงิน 106 รูเปีย 2 สลึงดอกชนต้นเป็นเงิน 213 รูเปีย อ้ายตะบุตรเขยนายโตอำแดงแป้นต้นเงิน 40 รูเปียดอกชนต้นเป็นเงิน 15 ตำลึง นายตะฝั่วอำแดงแป้นเมียขายตัวอยู่กับหนารมหาพรหมบุตรพระยาศรีสุริยเดชต้นเงิน 1 ซึ่ง 5 ตำลึงดอกชนต้นเป็นเงิน 2 ซึ่ง 10 ตำลึง (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/3 จ.ศ.1240-1241 เรื่องที่ 65) (จะเห็นได้ชัดเจนว่าการปล่อยเงินกู้ให้กับราษฎรนั้นเป็น

ช่องทางในการเพิ่มพูนเงินตราได้เป็นอย่างดี ซึ่งการเกิดดอกเบี้ยของนายเงินเท่ากับเป็นการบีบให้ผู้กู้เงินต้องประกอบกิจการอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อหาเงินต้นเงินและดอกเบี้ยที่สูงขึ้นไปทุกทีด้วย ดังเช่นนายทองอำแดงที่กู้เงินเงินเกิดอำแดงเทศ 3 ชั่งไปทำมาหากินอยู่แขวงเมืองอุทัยธานี (หจข.,ร.5-ตราน้อย/27 จ.ศ.1250 เรื่องที่ 728) หรือหลวงทิพลูกหนี้อำแดงสมบุญก็กู้เงินไปเพื่อจัดซื้อไม้ขนอสัก (หจข.,ร.5-ตราน้อย/51 จ.ศ.1253 เรื่องที่ 44) หรือนายร้อยสังคำผัว อำแดงแจ่มเมียทำหนังสือสัญญารับเงินไป 10 ชั่งเพื่อไปรับซื้อไม้ขนอสักมาขาย (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 12 เรื่องที่ 16) เป็นต้น

การขายตนเองบุตรหรือภรรยาเป็นทาสของผู้ซื้อก็เป็นอีกหนทางหนึ่งที่จะทำให้ราษฎรได้เงินพามาทำการค้าหรือประกอบกิจการอื่น ๆ เช่น นายหนูเอาอีหนูภรรยามาขายตัวผูกดอกเบี้ยไปจากนายทองดีอำแดงปุกเป็นเงินตรา 1 ชั่ง 8 ตำลึง 3 บาท (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 17 จ.ศ.1249 เรื่องที่ 11) อ้ายอ่อนผัวอีเต่าเมียขายตัวเป็นทาสหลวงคลังเมืองกำแพงเพชรเป็นเงินตรา 2 ชั่ง 7 ตำลึง 2 บาทผูกดอกเบี้ยไปทำมาหากินอยู่ ณ บ้านชุมชนมพันเขียวแขวงเมืองกำแพงเพชร (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 11 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 117) เป็นต้น ลักษณะการขายตัวหาเงินทุนเช่นนี้น่าจะเป็นที่นิยมทั่วไปจนกระทั่งทำให้ทาสและสารภณกรรมกลายเป็นทรัพย์สินที่มีมูลค่าสูง การออกพระราชบัญญัติพิทักษ์เกษียณอายุลูกทาสลูกไทยในปี พ.ศ.2417 จึงสร้างความปั่นป่วนให้กับผู้คนพอสมควร หลักฐานหลายชิ้นแสดงให้เห็นว่าบรรดาทาสใช้โอกาสนี้พยายามไถ่ถอนตัวเอง ส่วนทางด้านนายเงินนั้นคงไม่พอใจมากนักเพราะกฎหมายดังกล่าวทำให้ผลประโยชน์อันจะได้จากตัวทาสลดลงไปอย่างมากจึงเกิดข้อพิพาทระหว่างทาสกับนายเงินขึ้น

ตัวอย่างคดีความที่เกิดขึ้น เช่น นายโตเอาอีพุทบุตรขายไว้กับนายนุดเป็นเงินตรา 1 ชั่ง 5 ตำลึง อีพุทเกิดปีมะเสงอายุได้ 18 ปีจะให้นายโตส่งต้นเงินและดอกเบี้ยตามสารภณกรรมนั้นนายโตมีความสงสัย (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 12 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 44) อำแดงไผ่เอาอ้ายขึ้นบุตรไปขายไว้กับนายเกิดเป็นเงินตรา 1 ชั่ง 11 ตำลึง ต่อมาอำแดงไผ่ร้องส่งเงินตามเกษียณอายุ อ้ายขึ้นเกิดปีมะเมียอายุ 13 ปีเหลือเงินค่าไถ่ตัว 5 ตำลึง 2 บาท แต่นายเกิดกลับเอาสารภณกรรมไปให้พระไชยบุรณปลัดเรียกเงินที่ยังเหลือจากเกษียณอายุอีก 1 ชั่ง 5 ตำลึง 2 บาท (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 13 จ.ศ.1249 เรื่องที่ 30) อีแหมมขายตนเองอยู่กับนายดงอำแดงพำเป็นเงินตรา 1 ชั่ง 2 ตำลึงจะขอส่งเงินค่าตัวตามเกษียณอายุเป็นเงิน 5 ตำลึง 2 บาท นายดงอำแดงพำหาขอมรับเงินไม่ (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/15 จ.ศ.1249 เรื่องที่ 192) หรือขุนวิจารณ์นำเงินไปวางค่าตัวอ้ายอู๊ดอายุ 16 ปีเงิน 3 ตำลึง 2 บาท อีเขียนอายุ 13 ปีเงิน 5 ตำลึง 2 บาทตามเกษียณอายุแต่เงินก็อำแดงไยหาขอมรับไม่ (หจข.,ร.5 รล.-ตราน้อย/11 จ.ศ.1249 เรื่องที่ 186) เป็นต้น

การแพร่กระจายของเงินตราและการทำมาค้าขายทำให้ราษฎรมั่งมีมากขึ้น เห็นได้จากคดีความเกี่ยวกับการปล้นต่างๆ ที่โจรผู้ร้ายมักจะได้เงินทองไปเป็นจำนวนมากพอสมควร เช่น จินฉิมฟ้องต่อกรมการเมืองนครสวรรค์ว่าขุนพจนอ้ายคำ อ้ายโป อ้ายใหม่ อ้ายฉายกับพรรคพวก 7 คนปล้นเอาทรัพย์สินสิ่งของทองเงินไปเป็นราคา 3 ชั่ง 3 บาท 3 สตางค์ (หจข.,ร.5.-ตราน้อย เล่มที่ 8 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 95) นายกอนอำแดงรอดฟ้องว่าถูกผู้ร้ายปล้นที่แขวงเมืองอุตรดิตถ์เก็บทรัพย์สินสิ่งของทองเงินไป 6 ชั่ง (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/2 จ.ศ.1239-1242) จินกักถูกผู้ร้ายปล้นเรือเก็บเอาทรัพย์สินสิ่งของไปเป็นเงิน 6 ชั่ง 19 ตำลึง 3 บาท (หจข.,ร.5. -ตราน้อย เล่มที่ 3 จ.ศ.1240-1241 เรื่องที่ 89) หลวงวิเศษผู้ว่าที่หลวงยกกระบัตรเมืองสีลำโรงร้องว่าถูกผู้ร้ายย่องเบาตัดฝ่าเรือนลักเอาเงินตรา 9 ชั่งไป (หจข.,ร.5. -ตราน้อย เล่มที่ 10 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 100) ขุนพิทักษ์ภูมราฟ้องกล่าวโทษอ้ายมลกับพรรคพวก 18-19 คนว่าปล้นเรือนเอาทรัพย์สินสิ่งของไปเป็นเงิน 17 ชั่ง 2 ตำลึง (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/51 จ.ศ.1253 เรื่องที่ 222) อำแดงสาคูฟ้องว่ามีผู้ร้ายย่องเบาลักเอาทรัพย์สินสิ่งของไปเป็นเงินมากถึง 19 ชั่ง 1 ตำลึง 1 บาท (หจข.,ร.5. -ตราน้อย/7 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 164) ส่วนหลวงประชาบาลก็ถูกผู้ร้ายย่องเบาลักทรัพย์สิน

สิ่งของไปคิดเป็นเงินตรามากถึง 37 ชั่ง 2 ตำลึง 3 บาท (หจข.,ร.5. -ตราหน้า/24 จ.ศ.1250 เรื่องที่ 171)

ในบางคดีความยังแสดงให้เห็นว่าราษฎรบางคนมีทรัพย์สิน สิ่งของเครื่องใช้ และเงินทองที่มีราคาแพงพอสมควร เช่น อ้ายผู้ร้ายเอาบันไดพาดเรือนลักเอาเก้าอี้ทองคำและสิ่งของที่อำแดงพยอมผูกบุตรไว้ รวมเป็นทองคำหนัก 1 ตำลึง 2 บาท 2 สตางค์ 1 เฟื้อง (หจข.,ร.5. -ตราหน้า เล่มที่ 3 จ.ศ.1240-1241 เรื่องที่ 61) จีนสินฟ้าขึ้นไปค้าขายเมืองแพร่มอบให้อ้ายอี่มีซื้อทาสคุมสายสร้างสองสาย แหวนแก้ว แหวนเพชร แหวนกลิ้ง แหวนประดับ กับขันสัมฤทธิ์ใบหนึ่งใส่หีบกล่องลงมาถึงบ้านวังทอง แขวงเมืองสุโขทัยถูกบุตรเขยกำนันพรมย้อยแย่งเอาหีบไป (หจข.,ร.5. -ตราหน้า เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 58) มองหารดาตั้งบ้านเรือนอยู่ที่บ้านหนองต่อแขวงเมืองนครสวรรค์ถูกผู้ร้ายตัดฝ่าเรือนลักเอาทรัพย์สินของกับทองคำหนักตำลึงบาทราคาซึ่งห้าตำลึง หีบหนังสือแดงใบหนึ่งราคาหกสลึง ผ้าม่วงโรงสีเลื้อบผืนหนึ่งราคาสิบตำลึงกึ่ง ดาบเหล็กมีคมราคาตำลึงหนึ่ง พลอยสีทับทิมเม็ดหนึ่งราคาสองตำลึงกึ่ง พลอยสีขาวเม็ดหนึ่งราคาสองตำลึงกึ่ง รวมเป็นเงินตราซึ่งสิบสามตำลึงสามบาทสองสลึง (หจข.,ร.5ม.2.12ก/41 โบบอกนครสวรรค์) หรือบัญชีแสดงทรัพย์สินของหลวงศรีรักษาซึ่งมีช้างพังสูงสี่ศอกราคา 6 ชั่ง 6 ตำลึง ทาส 6 คนค่าตัว 9 ชั่ง 6 ตำลึง ลูกหนี้มีสารกรมธรรม์ 11 ชั่ง 6 ตำลึง 3 บาท เครื่องทองเหลืองเครื่องใช้สอยต่างๆ ราคา 3 ตำลึง รวมเป็นเงิน 27 ชั่ง 1 ตำลึง 3 บาท กับกระป๋องใหญ่น้อย 11 กระป๋อง เรือนเครื่องไม้จริง 2 หลัง (หจข.,ร.5.-ตราหน้า เล่มที่ 17 จ.ศ.1249 เรื่องที่ 112) เป็นต้น

เราพอจะเห็นภาพชัดเจนขึ้นแล้วว่าเศรษฐกิจแบบเงินตราได้ขยายตัวลงไปจนถึงในระดับสามัญชน ในบรรยากาศทางเศรษฐกิจเช่นนี้ทำให้ผู้คนมีความคาดหวังว่าชีวิตข้างหน้าจะดีขึ้นได้ การเดินทางทำมาค้าขาย การกู้เงินเพื่อลงทุนในกิจการต่างๆ จึงเกิดขึ้นโดยทั่วไป แต่ในอีกด้านหนึ่งนั้น การค้าและการเดินทางกลับทำให้ผู้คนต้องประสบกับปัญหาใหม่ๆ ที่เกิดจากการปฏิสัมพันธ์กับผู้คนในแวดวงการค้า รวมไปถึงความขัดแย้งอันสืบเนื่องมาจากความพยายามแสวงหาผลประโยชน์ของผู้คนหลากหลายกลุ่ม ดังที่จะแสดงให้เห็นในประเด็นถัดไป

#### 4. สามัญชนกับชีวิตที่ไม่มั่นคงในระบอบเก่า

ความเฟื่องฟูของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและการเดินทางทำมาค้าขายของผู้คนเกิดขึ้นในบริบททางการเมืองแบบเก่า นั่นคือ ผู้ว่าราชการเมืองและกรรมการเมืองในแต่ละท้องถิ่นค่อนข้างมีอิสระในการปกครองและดูแลท้องที่ในอาณาบริเวณของตนเอง สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพได้เขียนบันทึกไว้ว่า เจ้าเมืองที่พบโดยมากก็เป็นผู้ดีมีตระกูลในเมืองนั่นเอง (กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2545, น.50-51) จากหลักฐานในหอบจดหมายเหตุก็พบว่าการแต่งตั้งกรรมการเมืองก็มักจะเอาบุตรหรือญาติของกรรมการเมืองคนก่อนขึ้นมาแทนเพราะมีความคุ้นเคยกับตัวเล็กในกองส่วยนั้นๆ และง่ายต่อการเก็บเงินส่วยส่งหลวง เช่น ด้วยทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ตั้งหลวงบำรุงรักษานายกองส่วยพื้งเมืองพิศิตรเป็นที่พระยาเพชรบูรณ์แล้ว ตำแหน่งหลวงบำรุงรักษาว่างอยู่ พระยาเพชรบูรณ์มอบขุนหมื่นตัวเล็กให้นายสมบุรณ์บุตรเป็นนายกองควบคุมทำส่วยต่อไป (หจข.,ร.5.-ตราหน้า เล่มที่ 11 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 146) หรือหลวงศรีรักษาพิทักษ์ป่วยถึงแก่กรรมมาหลายปีตำแหน่งว่างอยู่ บุตรหลวงศรีพิทักษ์ได้รับราชการควบคุมขุนหมื่นตัวไพร่เก็บเงินส่วยทองของหลวงลงมาทูลเกล้าฯ ถวายชำนาน ได้ราชการดีพอจะเป็นหลวงศรีพิทักษ์นายกองรับราชการต่อไป (หจข.,ร.5.-ตราหน้า เล่มที่ 12 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 148) หรือในกรณีเมืองนครสวรรค์ที่ขอตั้งจางวางหรั้าเป็นที่หลวงสุทรพิทักษ์ผู้ช่วย ซึ่งส่วนกลางตอบกลับมามีจางวางหรั้าเป็นคนอยู่กรุงเทพฯ หาได้เป็นคนถือกรรมกรในเมืองนครสวรรค์ไม่ บุตรหลานเจ้าเมืองกรรมการที่ได้รับราชการมานั้นไม่มีแล้วฤๅเป็นที่สงสัยอยู่จึงได้ตั้งไว้ (หจข.,ร.5.-ตราหน้า เล่มที่ 11 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 148) เป็นต้น จาก

ธรรมเนียมทางการปกครองข้างต้นจึงทำให้เจ้าเมืองและกรมการเมืองในท้องถิ่นต่างๆ ค่อนข้างมีอำนาจมาก

อย่างไรก็ตาม เมื่อเศรษฐกิจการค้าขายตัวขึ้นและเงินตรากลายเป็นสิ่งสำคัญในการสะสมความมั่งคั่ง เราจะพบเห็นการปรับตัวของเจ้าเมืองและกรมการเมือง สมเด็จพระยาตากษัตริย์ฯ ทรงอธิบายไว้ว่า เมื่อการเลี้ยงชีพต้องอาศัยเงินตรามากขึ้นตามลำดับ ผลประโยชน์ที่เจ้าเมืองและกรมการเมืองได้รับมาแต่อดีตจึงไม่เพียงพออีกต่อไป จึงต้องคิดหาวิธีการอื่นให้ผลประโยชน์เพิ่มพูนขึ้น โดยเฉพาะการใช้ตำแหน่งราชการเป็นปัจจัยให้ได้ผลประโยชน์ (กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2545, น.50) เจ้าเมืองและกรมการเมืองอาศัยช่องว่างทางการปกครองจากอำนาจที่กรุงเทพฯ ยังขยายมาไม่ถึงทำการกดขี่ชุดีตราษฎรในหลายรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็นการกีดกันยกยอกเงินส่วยของหลวง เดินประเมินเก็บค่านาโดยไม่ยุติธรรมเพื่อหวังส่วนแบ่ง (อ้างใน กิระติกาณูณ์ ชื่อตรง, 2545, น.41) ทำหนังสือสัญญาปลอมเพื่อขโมยไม้ขอนสัก (อ้างใน ศิริวรรณ นุ้ยเมือง, 2521, น.86) รวมถึงพยายามควบคุมผูกขาดการค้าในท้องที่เพื่อผลประโยชน์ของตน (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/2 จ.ศ. 1239-1242 เรื่องที่ 677)

ส่วนคดีความที่ราษฎรมาฟ้องร้องกล่าวโทษเจ้าเมืองและกรมการเมืองต่อศาลหลวงที่กรุงเทพฯ อย่างหนาตา ก็คือการใช้อำนาจในการปกครองเพื่อลงเอาเงินกับราษฎรอย่างไม่เป็นธรรม เช่น หลวงเมืองซ้ายเมืองพิชิตตระลาการเรียกค่าสิ่ง ค่าเชิงประกัน ค่าเกาะกับนายบุตรภรรยานายนินเป็นเงิน 9 ตำลึง 2 บาท นายนินกลัวอำนาจของหลวงเมืองซ้ายจะเอาตัวจำตรวนขังตรงจึงยอมเสียเงินไป (หจข.,ร.5. -ตราน้อย เล่มที่ 25 จ.ศ.1250 เรื่องที่ 281) หรือขุนอาตากับคนมีชื่อฟ้องร้องกล่าวโทษพระบัวซุม หลวงปลัด หลวงยกกระบัตรและพรรคพวกว่าเอาใช้กุญแจจำกดขี่ราษฎรที่ไม่มีความผิดให้เสียเงินให้หลวงยกกระบัตรคนละสามบาทบ้าง คนละตำลึงบ้าง คนละสามตำลึงบ้าง คนละเจ็ดตำลึงบ้าง คนละซังสิบตำลึงบ้าง รวม 12 คนเป็นเงินตรา 6 ซัง 4 ตำลึง (อ้างใน กิระติกาณูณ์ ชื่อตรง, 2545, น.41) หรือหลวงนาตระลาการบังคับให้ขุนพันธิกิจผู้คุมเอาตัวอ้าแดงทับทิมจำตรวนจำชื่อ อ้าแดงทับทิมทนอาญาไม่ได้ต้องเสียเงินให้กับหลวงนาเป็นเงิน 17 ตำลึง (หจข.,ร.5. -ตราน้อย/7 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 173) เป็นต้น

การชำระคดีความที่ราษฎรฟ้องร้องกันคงจะเป็นแหล่งที่มาของเงินตราและผลประโยชน์ที่สำคัญของเจ้าเมืองและกรมการเมืองในขณะนี้ เห็นได้จากความขัดแย้งระหว่างพระยาอุตรการโกศลเจ้าเมืองพิชัยกับพระยาสุโขไทยในคราวที่พระยาสุโขไทยถูกตั้งเป็นข้าหลวงไปจัดการเรื่องลำเลียงเสบียงอาหารส่งกองทัพ ซึ่งพระยาอุตรการโกศลได้ร้องว่าพระยาสุโขไทยได้เก็บเอาคดีความในพื้นที่บ้านเมืองไปบังคับว่ากล่าวและสั่งประทับฟ้องให้ราษฎรทุกราย นอกจากนั้นยังออกหมายเรียกเอาค่าธรรมเนียมไว้เป็นอาญาประโยชน์ จนส่วนกลางต้องตอบกลับมาว่า "...ซึ่งพระยาอุตรการโกศลไม่เชื่อฟังท้องตราซึ่งพระยาสุโขไทยเชิญขึ้นมาแลมีความรังเกียจถือเปรียบแก่งแย่งแก่พระยาสุโขไทยผู้เป็นข้าหลวงใหญ่ มีใบบอกกล่าวโทษลงไปก็มิเป็นความข้อใหญ่ใจความสำคัญดังนี้ดูไม่ชอบ" (หจข.,ร.5. -ตราน้อย/24 จ.ศ.1250 เรื่องที่ 53)

นอกจากนั้น หลักฐานบางส่วนยังแสดงให้เห็นว่าเจ้าเมืองและกรมการเมืองบางคนมีใจเข้ากับผู้ร้ายมักลงเอาเงินแล้วปล่อยให้ผู้ร้ายหนีไป เช่น หลวงทรงอำเภอสืบจับลูกคุมทองคำของกลางได้ที่อายุน้อยแต่กลับปล่อยตัวอายุน้อยหนีไปอำแดงสาครจึงไปฟ้องต่อพระพลและได้อายัดหลวงทรงไว้กับหลวงเมืองแล้วหลวงทรงรับจะทำผิดส่งตัวอายุน้อยผู้ร้าย แต่หลวงเมืองหาให้ทำผิดไม่กลับปล่อยตัวหลวงทรงไป (หจข.,ร.5. -ตราน้อย/7 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 164) หรือขุนแผลงสท่าข้าหลวงฟ้องกล่าวโทษพระยาพิชิต หลวงวัง และขุนรองแพ่งว่าลงเอาเงินราษฎรมีชื่อที่ต้องค่าอายุน้อยผู้ร้ายซัดคนละ 1 ซังบ้าง 1 ซัง 5 ตำลึงบ้าง 15 ตำลึงบ้างแล้วปล่อยให้หลบหนีไป (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/9 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 49) ส่วนนายมันลงไปทำเรื่องราวกล่าวโทษพระปลัดกรมการเมืองเพชรบูรณ์ว่าลงเอาเงิน 15 ซัง 7 ตำลึงแล้วปล่อยตัวผู้ร้าย 12 คนไป

(หจข.,ร.5.-ตราน้อย/12 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 90) หรือกรณีของจีนโพที่ฟ้องว่าพระบริรักษ์โยธินบุตรพระยาพิไชยมารับตัวผู้ร้ายไปเสียมสอนให้ฟ้องโจทก์เข้าด้วยอ้ายผู้ร้าย (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 75) เป็นต้น

ในสภาพที่อำนาจรัฐส่วนกลางยังไม่เข้มแข็งและเจ้าเมืองกรมการเมืองท้องถิ่นก็อยู่ในฐานะที่พอจะใช้ผลประโยชน์ต่อรองได้ รวมถึงการแพร่กระจายของเงินตรา การเดินทางขึ้นล่องตามลำน้ำเพื่อค้าขาย และการที่ราษฎรจำนวนหนึ่งร่ำรวยเงินทองมากขึ้นจึงกลายเป็นสิ่งล่อตาล่อใจให้เหล่านักเลงผู้ร้ายทำการปล้นสะดมแย่งชิงทรัพย์สินสิ่งของทองเงินจากราษฎรและบรรดาถูกค้าที่เดินทางค้าขายไปมา ในบางครั้งการปล้นชิงทำกันในรูปแบบของกองกำลังขนาดใหญ่ เช่น อ้ายอึดกับพวกผู้ร้าย 14-15 คนถืออาวุธครบมือเข้าตีปล้นเรือขนอ้าแดงพวง (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/17 จ.ศ.1249 เรื่องที่ 173) นายเขียว นายสรคัมสมัครพรคพวก 17-18 คนเข้าปล้นเอาทรัพย์สินสิ่งของเงินต้นคิมไป (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/11 จ.ศ.1248 เรื่องที่ 114) นายเปรมที่ถูกโจรผู้ร้ายไทยจีนประมาณ 30 คนเศษถืออาวุธครบมือเข้าปล้นเรือและจับบุตรภรรยาของนายเปรมไป (หจข.,ร.5.-ตราน้อย/8 จ.ศ.1247 เรื่องที่ 95) หรือกรณีของพวกตองซุในบังคับอังกฤษ 10 คนคุมสินค้าเข้ามาค้าขายในเขตเมืองพิษณุโลกถูกผู้ร้ายประมาณ 30-40 คนเอาปืนยิงพวกตองซุตาย 2 คนเจ็บป่วยลำบากคนหนึ่งแล้วเก็บทรัพย์สินสิ่งของไป (หจข., ร.5.-ตราน้อย/2 จ.ศ.1239-1242 เรื่องที่ 111) สถานการณ์เช่นนี้ได้สร้างความเดือดร้อนให้แก่ราษฎรและพ่อค้าอย่างถึงที่สุด

## 5. บทส่งท้าย

การขยายตัวของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราเปิดโอกาสให้ผู้คนคาดหวังถึงฐานะที่ดีและมั่นคงขึ้นและดึงดูดให้ผู้คนมากขึ้นหลายตาไม่ว่าจะเป็นคนจีนคนไทยในบังคับสยาม, คนจีนในบังคับต่างชาติ คนพม่าตองซุในบังคับอังกฤษ ฯลฯ เข้ามาปฏิสัมพันธ์ต่อกัน ในระบบความสัมพันธ์ดังกล่าวมีเรื่องของผลประโยชน์เป็นที่ตั้ง ความขัดแย้งตั้งแต่ในระดับเล็กๆ ที่สัมพันธ์กับคนเพียงไม่กี่คนอย่างการแย่งชิงมรดกหรือที่ทำกิน ตลอดจนไปถึงระดับใหญ่ที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับผู้คนหลากหลายและซับซ้อน (และบางกรณีบางกระทบต่อความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ) อย่างเช่น ความขัดแย้งระหว่างเจ้าภานุนายอกร, เจ้าเมืองกรมการเมือง, คนในบังคับต่างชาติ กับไพร่ราษฎรทั่วจังหวัดมีมากขึ้นไปตามลำดับ

ความขัดแย้งดังกล่าวเกิดขึ้นในบริบททางการเมืองแบบเก่าที่ยังไม่มีมาตรฐานที่ชัดเจนแน่นอนเป็นอย่างเดียวกันทั่วประเทศ เมื่อผู้คนต้องเดินทางออกไปจากหมู่บ้านไปยังต่างถิ่นเพื่อค้าขายหรือขายแรงงาน ก็ปราศจากกลไกทางสังคมและวัฒนธรรมที่จะช่วยปกป้องคุ้มครอง ต้องเผชิญกับอำนาจเจ้าเมืองกรมการเมืองต่างๆ ที่เป็นเสมือนเจ้าพ่อหรือผู้มีอิทธิพลท้องถิ่นนั้นๆ อีกทั้งโจรผู้ร้ายก็ซุกซุ่มขึ้นมากจนทำให้ชีวิตและทรัพย์สินขาดความมั่นคง ทำให้ผู้คนจำนวนมากต้องดิ้นรนแสวงหาความปลอดภัยขั้นต้นในชีวิตและทรัพย์สินของตนเองในหลายวิถีทาง บ้างก็ใช้เงินตราและผลประโยชน์ติดสินบนต่อเจ้าเมืองกรมการเมือง บ้างรวบรวมสมัครพรรคพวกเป็นกองกำลังเพื่อความมั่นคงในการเดินทางค้าขายของตนเอง บ้างก็พยายามเข้าไปอยู่ในบังคับของต่างชาติเพื่อเห็นว่าเจ้าเมืองและกรมการเมืองจะมีความเกรงใจและให้ความยุติธรรมมากกว่า (อย่างน้อยเมื่อเกิดคดีความขึ้นก็จะรอดพ้นอาญาจากเจ้าเมืองกรมการเมืองท้องถิ่น) แต่อย่างไรก็ตาม วิธีการเหล่านี้ในลักษณะของการดิ้นรนแบบตัวใครตัวมัน และสามัญชนทั่วไปคงไม่สามารถที่จะเข้าถึงวิธีการเหล่านี้ได้ง่ายนัก

ทางเลือกที่ดีกว่าในการแก้ไขปัญหาคือการฟ้องศาลสมัยใหม่ ซึ่งมีกระบวนการดำเนินคดีที่เป็นไปตามมาตรฐานที่รัฐบาลกำหนดขึ้น แม้ว่าในระยะแรกจะยังมีปัญหาหลายด้านที่ทำให้การดำเนินคดีขาดประสิทธิภาพอยู่มากก็ตาม เอกสารราชการในยุคนี้แสดงว่ามีราษฎรเดินทางเข้าไปฟ้องร้องต่อศาลหลวง ณ กรุงเทพฯ และจากหลักฐานที่ปรากฏก็

พบว่าเจ้านายทางกรุงเทพฯ จะมีคำสั่งขึ้นมาให้เจ้าเมืองและกรมการเมืองพิจารณาคดีนั้นๆ เสียใหม่ หรือเรียกตัวให้เจ้าเมืองและกรมการเมืองต้องลงไปพิจารณาความกับผู้ฟ้องร้องที่กรุงเทพฯ (หรือส่งทนายต่างตัวลงไป) ในบางคดีความก็จะส่งข้าหลวงขึ้นมาจัดการโดยกำชับอยู่เสมอว่า “ห้ามอย่าให้ข้าหลวงเกาะกุมเอาผู้มีชื่อนอกท้องตรามาชำระว่ากล่าวลงเอาพัสดุทองเงินทำให้เกิดด้วยพระราชกำหนดกฎหมาย” ซึ่งแสดงให้เห็นว่าเจ้านายทางกรุงเทพฯ ตระหนักเป็นอย่างดีว่ามีการกระทำในลักษณะดังกล่าวมักเกิดขึ้นอยู่ในบ้านเมือง

ชนชั้นนำสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 น่าจะมีความตระหนักดีว่าในการจัดการปกครองสมัยใหม่ให้เรียบร้อยได้นั้นจะต้องมีอำนาจในการจัดการดูแลชีวิตและทรัพย์สินของราษฎรได้มากกว่านี้ ในปี พ.ศ.2426 ซึ่งเป็นช่วงก่อนที่จะมีการปฏิรูปการปกครอง พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวถึงกับทรงมีพระราชหัตถเลขาไปถึงกรมหมื่นภูเรศธำรงศักดิ์เสนาบดีกรมพระนครบาลในสมัยนั้นว่า “...ไม่มีอำนาจที่จะปกครองชีวิตแลทรัพย์สินสมบัติของคนพลเมืองได้แล้วเป็นที่สังเวชใจนัก” (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2515, น.66-67) ด้วยความรู้สึกเช่นนี้ทำให้บรรดาอัยการผู้ร้ายที่ทำการปล้นชิงทรัพย์สินของถูกเรียกว่าเป็น “เสี้ยนหนามแผ่นดิน”

หากมองในลักษณะดังกล่าวข้างต้นนี้ก็จะเห็นได้ว่า การที่รัฐบาลกรุงเทพฯ ขยายอำนาจเข้ามาสยบอิทธิพลของเจ้าเมืองและกรมการเมืองแล้วทำให้ท้องถิ่นต่างๆ มีความเป็นเนื้อเดียวกันมากยิ่งขึ้นภายใต้ระบบราชการซึ่งรวมศูนย์อำนาจอยู่ที่กรุงเทพฯ นั้น ก็เป็นเรื่องที่พ่อค้าสามัญชนต้องการจะให้เกิดขึ้นด้วย ดังสะท้อนจากสภาพการณ์ในเขตภาคเหนือตอนล่างที่แสดงให้เห็นในบทความนี้ ซึ่งในขั้นต้นผู้เขียนพบหลักฐานจำนวนหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นกระแสนิยมของผู้คนในท้องถิ่นที่มีต่อการขยายอำนาจเข้ามาของรัฐบาลกรุงเทพฯ อยู่มากพอสมควร แต่ปฏิสัมพันธ์ระหว่างพ่อค้าสามัญชนในท้องถิ่นกับอำนาจรัฐที่ขยายเข้ามาใหม่นั้นจะมีความสลับซับซ้อนอย่างไร คงจะต้องศึกษากันให้ละเอียดมากขึ้นในโอกาสต่อไป

## บรรณานุกรม

- กีระติกาญจน์ ชื่อตรง. (2545). *สภาพเศรษฐกิจลุ่มน้ำป่าสักตอนบน พ.ศ.2442-2458*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ขวัญเมือง จันทโรจณี. (2534). *ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจของหัวเมืองฝ่ายเหนือในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น (พ.ศ. 2325-2394)*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- คมเนตร ญาณโสภณ. (2534). *อำนาจท้องถิ่นแบบจารีตและผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงการปกครองท้องถิ่นในยุคเทศาภิบาล*. วิทยานิพนธ์ปริญญาามหาบัณฑิต คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. (2506). *พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. 2 เล่ม. กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.
- \_\_\_\_\_. (2512). *ประชุมพระราชหัตถเลขา พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงบริหารราชการแผ่นดิน ภาคที่ 1*. คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และโบราณคดี สำนักนายกรัฐมนตรี พิมพ์จำหน่ายเพื่อเป็นการส่งเสริมความรู้ทางวิชาประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และโบราณคดี ศิลธรรม การเมือง การปกครองของประเทศไทย สมัยรัชกาลที่ 5.



- ดวงทอง เหล่าวรรณะกุล. (2539). *ผู้หญิงสามัญชนในเมืองแถบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาสมัยรัชกาลที่ 3-5*. วิทยานิพนธ์  
ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้า กรมพระยา. (2545). *เทศาภิบาล*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ทวีศักดิ์ เผือกสม. (2555). *ท้องถิ่นศึกษา-ชุมชนทางศึกษาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา*. ใน ประวัติศาสตร์นอกขนบ,  
บรรณาธิการโดย อภิชาติ จันทรแสง. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อินทนิล.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2555). *ปากไก่และใบเรือ: ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์*. พิมพ์ครั้งที่ 4.  
กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ฟ้าเดียวกัน.
- บ๊อค, คาร์ล. (2550). *ท้องถิ่นสยามยุคพระพุทธเจ้าหลวง*. แปลโดย เสถียร พันธรังสี, พิมพ์ครั้งที่ 5, กรุงเทพฯ: มติชน.
- ไพฑูริย์ สายสว่าง. (2527). *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของกลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา*. ใน ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจไทยจนถึง พ.ศ.  
2484, บรรณาธิการโดย ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และสมภพ มานะรังสรรค์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์  
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เพียงใจ เจริญโสพล. (2537). *บทบาทชาวจีนทางการผลิตและการค้าข้าวในบริเวณภาคเหนือตอนล่างของประเทศไทยหลัง  
การสร้างเส้นทางรถไฟสายเหนือ พ.ศ.2448-2488*. วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต วิชาเอกประวัติศาสตร์  
มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- เลอลักษณ์ คงมีลาภ. (2540). *ปัญหาอันเกิดจากชาวจีนซึ่งเป็นคนในบังคับของอังกฤษและฝรั่งเศสในประเทศไทย (พ.ศ.  
2398-2469)*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- วรภรณ์ เรืองศรี. (2550). *การค้ากับเครือข่ายความสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในล้านนา ก่อนการสถาปนาระบบ  
เทศาภิบาล*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุทัศน์ กองทรัพย์. (2543). *ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเมืองสุรินทร์ (พ.ศ.2302-2450)*. รายงานการวิจัยภาควิชาประวัติศาสตร์  
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ สถาบันราชภัฏสุรินทร์.
- สุธาทิพย์ พงศ์นิรันดร์. (2549). *การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจของเมืองพิจิตรระหว่าง พ.ศ.2450-2476*. สารนิพนธ์เสนอต่อ  
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สาขาวิชาประวัติศาสตร์.
- สุภาพรรณ ขอผล. (2534). *การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจของภาคเหนือตอนล่างในช่วงปี พ.ศ.2448-2484*. วิทยานิพนธ์  
ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เสาวภา พรศิริพงษ์ และคณะ. (2548). *วิถีชุมชนลุ่มน้ำนครไชยศรี*. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนา  
ชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล.
- วุฒิชัย มูลศิลป์ และสมโชติ อ่องสกุล, บก. (2524). *มณฑลเทศาภิบาล: วิเคราะห์เปรียบเทียบ*. กรุงเทพฯ: สมาคม  
สังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.
- ศิริวรรณ น้อยเมือง. (2521). *การปกครองมณฑลพิษณุโลกในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พ.ศ.2437-  
2453*. วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- หจช. ร.5 ม.2.12/4 *ใบขอกเมืองนครสวรรค์*. (ม.ค.102-พ.ย.106).

- หจข. ร.5 ม.2.12/4 *ใบบอกเมืองนครสวรรค์*. (ม.ค.102-พ.ย.106) เรื่อง ตองซู่ตั้งกันเป็นกองๆ แถบเมืองนครสวรรค์เก็บไม้ซุง ลัก หรือจันทันซุงนิกกับลูกจ้างตั้งกองซุงของสมพรรคพวกประมาณ 50-60 คนเกี่ยวกับไม้ซุงลักของราษฎรไทย จีน เงี้ยว และลูกค้า.
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/1 *ใบบอก (นครสวรรค์ ร.ศ.100-126)* เรื่อง ความจีนไต่บันในบังคับโปรตุเกสหาว่าขุนพิณิจเป็นผู้ร้ายลัก ทรัพย์สิ่งของ.
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/2 *ใบบอกเมืองนครสวรรค์* เรื่อง บอกกล่าวโทษจีนง่วนหลี่ลูกจ้างจีนเซยในบังคับกงสุลโปรตุเกสขึ้นไปตั้ง รับจำหน่ายโคกระบือผู้ร้าย ราษฎรเจ้าของโคกระบือได้ความเดือดร้อน.
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/4 *ใบบอกเมืองนครสวรรค์*. (ม.ค.102-พ.ย.106).
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/4 *ใบบอกเมืองนครสวรรค์*. (ม.ค.102-พ.ย.106).
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/4 *ใบบอกเมืองนครสวรรค์*. (ม.ค.102-พ.ย.106).
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/4 *ใบบอกเมืองนครสวรรค์*.
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/4 *ใบบอกเมืองพิจิต*.
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/41 *ใบบอก (นครสวรรค์)*.
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/51 *ใบบอกเมืองพิจิต*.
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/4 *ใบบอกเมืองนครสวรรค์*.
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/42 *กล่อง 3-4 แผนกปกครอง ใบบอก (นครสวรรค์)*. (ร.ศ.106-ร.ศ.110)
- หจข. ร.5 ม.2.12ก/52 *ใบบอกเมืองพิจิต*.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 1 จ.ศ.1237-1238. *เรื่องที่ 2* เจ้าเมืองกรมการเมืองนครไทย, นครชุม, ด้านซ้าย, ภูครั้ง, เลย ถึงเมืองแก่นท้าว, เมืองเพชรบูรณ์, พระยกรับตรเมืองพิไชย, ฝ่ายรักษาเมืองปากเหือง, หนองคาย หนังสือพระ ยาพิศณุโลกให้เกณฑ์คนเมืองด้านซ้าย, ภูครั้ง ขนเข้าไปส่งเมืองปากเหือง, เมืองแก่นท้าว.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 1 จ.ศ.1237-1238. *เรื่องที่ 3* ถึงพระยาสุโขไทยให้จัดซื้อเข้าราษฎรในแขวงเมืองสุโขไทยขน มาส่งเมืองพิไชย.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 1 จ.ศ.1237-1238 *เรื่องที่ 55* ถึงเมืองนำปาด, ปากเหือง, แก่นท้าว ให้จัดซื้อเข้าไว้ค่อยจ่าย ครอบครวให้ภอราชการ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. *เรื่องที่ 2* เมืองนครสวรรค์ ความนายอิมคนในบังคับไทยยกธงฮอลันดา และอ้างว่าเป็นคนในบังคับฮอลันดาแล้วยื่นเรื่องราวกล่าวโทษพระยอเมืองขวาง.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. *เรื่องที่ 9* เมืองพิจิต ให้ชำระความจีนแต่ให้ควคนในบังคับกงสุลฮอลันดา ถูกบิดพลิ้วเรื่องเงินค่าน้ำสุรา.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. *เรื่องที่ 35* เมืองกำแพงเพชร ความพระปลัดหลวงมหาดไทยหลวงเมือง เปนนี่จีนในบังคับฝรั่งเศส.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. *เรื่องที่ 46* เมืองพิไชย หลวงจ่านางนายกองส่งไม้ซุงลักเมืองพิไชยร้อง ว่าพระตรอนตรีสินชัดขวางการค้าขายของตน.

- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 49 เมืองอุไทยธานี เมืองไชยนาถ ให้ชำระความจีนต้นเชียงหยุกคนในบังคับฝรั่งเศสเสียเงินซื้อข้าวแต่ไม่ได้ข้าวเปลือก.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 58 เมืองสุโขทัย ให้ชำระความจีนสินฟ้าคนในบังคับกงสุลฮอลันดา ถูกอายุัดทรัพย์สินของในเรือค้าขาย.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 75 เมืองพิไชย จีนโพฟ้องกล่าวโทษบุตรพระยาพิไชยมารับตัวผู้ร้ายไปเสียมสอนแลเข้าด้วยผู้ร้าย.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 99 ความจับธงมิสเตอร์เดวิดมิซิกเกลกงสุลอเมริกันให้จับเรือลูกค้านอกจากเรือใช้ในการกงสุล ใช้ธงอเมริกันเข้าใจว่าเป็นธงปลอม.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 119 จีนปีขึ้นไปทวงลูกหนี้ที่หัวเมืองฝายเหนือ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 111 เมืองพิษณุโลกย์ ความพวกลงงในบังคับอังกฤษคุมสินค้าเข้ามาค้าขายพักอาศัยอยู่ในแขวงเมืองพิษณุโลกย์แล้วถูกทำร้าย.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 155 เมืองตาก ความชิลยออันตอเนียวมาระเกดเปเรากงสุลเยเนอราลโปรตุเกสมิหนึ่งสื่อยื่นเรื่องราวจีนจีนสินคนในบังคับโปรตุเกสมายังเจ้าพนักงานกรมมหาดไทย เรื่องนำสุราที่จีนมองหะรับซื้อจากจีนจีนสินไปจำหน่าย ณ เมืองตาก.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 171 เมืองพิจิตร จับตัวลูกจ้างของจีนโบโคบุญคนในบังคับฝรั่งเศสมาอายุัดว่าขายน้ำสุราต่างประเทศ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่อง 172 เมืองพิษณุโลกย์ ความจับน้ำสุราต่างประเทศของจีนโงโคบุญคนในบังคับฝรั่งเศสให้ลูกจ้างนำไปจำหน่ายที่หัวเมืองฝายเหนือ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 175 เมืองนครสวรรค์ เรื่องความผู้ร้ายลักปลาในหนองของขุนอินอากรซึ่งซื้อมาจากหมื่นชโลธรนายอากรน้ำ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่อง 220 มองแขงคนในบังคับอังกฤษไปเที่ยวหาซื้อช้างม้าโคกระบือที่หัวเมืองฝายเหนือแล้วไปดูช้างที่บ้านห้วยโรงตามคำบอกเล่าของกำนันเมืองพิจิตร กลับมาพบว่าลูกจ้างสามคนลักเอาทรัพย์สินของไป.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 234 เมืองนครสวรรค์ ความจีนกังฮุนเชียงให้ชำระความนายแหนกับภรรยาซึ่งได้เล่นละครไม่ได้รับตัวภาษีจริง เนื่องจากจีนกังฮุนเชียงรับผูกขาดตัดตอนภาษีละครไป.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 240 เมืองพิษณุโลกย์ เรื่องความจีนดิสินผัวอ้าแดงทิมภรรยามาขอผูกขาดตัดตอนภาษีจีนฮับเมืองพิษณุโลกย์ไปจากจีนอิไทยจีนจีนฮ่ายแล้วบิดพลิ้วไม่ยอมชำระเงินให้ครบตามจำนวน.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 245 เมืองพิไชยจีนเตาหยงคนในบังคับอังกฤษแต่งให้จีนเหยียงกับลูกจ้าง 4 คนไปซื้อไม้ซดักและทวงหนี้ตามแขวงหัวเมืองฝายเหนือถูกผู้ร้ายปล้นและสมทำร้ายที่คลองห้วยไผ่แขวงเมืองอุตรดิตฐ.

- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 256 ขุนอมรศักดิ์ดาธุบุตรพระยาพิศณุโลกย์และเปี่ยมภรรยาพระยาพิศณุโลกย์ซื้อเชื้อผ้าลายของนาคตามหมัดแขกในบังคับอังกฤษไป เงินย้งค้างให้หลวงวาสุเทพข้าหลวงเมืองพิศณุโลกย์เรียกตัวมาสอบถามและชำระเร่งเอาเงิน.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 2 จ.ศ.1239-1242. เรื่องที่ 677 เมืองพิไชย หลวงจ่านงนายกองส่วยไม้ขอนแก่นเมืองพิไชยร้องว่าพระตรอนตรีสินขัดขวางการค้าขายของตน.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 3 จ.ศ.1240-1241. เรื่องที่ 57 เมืองพิไชย ให้แต่งกรมการคุมเงิน 9 ชั่ง 8 ตำลึงแทนไม้ซุงคักของหลวงแก้วภักดี หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 3 จ.ศ.1240-1241 เรื่องที่ 61 เมืองกำแพงเพชร ให้ชำระความนายดิจใจทย่นายจอนจำเลยหากันว่าผู้ร้ายลักเอาบันไดภาชนะเรือนลักเอาสิ่งของอำแดงพะยอมไป.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่ม 3 จ.ศ.1240-1241. เรื่องที่ 65 เมืองตาก ส่งเรื่องราวนายหนูขึ้นไปให้พระยาสุจริตรักษากรมการหาตัวหลวงนาหลวงสุนทรมาชำระความเรื่องราวนายหนูโทษหากันเรื่องโทษ.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 3 จ.ศ.1240-1241. เรื่องที่ 89 เมืองพิไชย ตอบระบายความผู้ร้ายปล้นเงินกัก.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่ม 4 จ.ศ.1242. เรื่องที่ 16 เมืองกำแพงเพชร ตอบระบายความนายนุดใจทย่นายจุ่นจำเลยเรื่องผู้ร้ายลักกระบี่.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 4 จ.ศ.1242. เรื่องที่ 39 ถึงพระยาราชข้าหลวงเมืองพิศณุโลกย์ให้ชำระความรายนายอาศกล่าวโทษพระไชยบารคนมีชื่อว่าเกบริบเอาทรัพย์สินของอำแดงนุไป.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่ม 7 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 235 เมืองพิจิต ให้หมื่นชำนาญอักษรเป็นข้าหลวงขึ้นไปเอาทนายต่างตัวหลวงปลัดกรมการลงมาชำระรายนายทิมฟ้องอุธร.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่ม 7 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 100 เมืองพิศณุโลกย์ ให้พร้อมด้วยข้าหลวงชำระราษฎรรายชัต้นน้ำอ้อยให้แก่เจ้าภาษี.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่ม 7 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 133 เมืองสวรรคโลกย์ ให้เรียกเอาเรื่องราวคำฟ้องเงินไปซึ่งฟ้องราษฎรว่าลักจับปลาในหนองควรรให้รับพิจารณา.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 7 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 164 เมืองนครสวรรค์ ให้ชำระความอำแดงสาครความเดิมหาว่าผู้ร้ายลักของได้คัตสำเนาเรื่องราวส่งขึ้นมาให้ชำระชั้นความเดิมความอุธร.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 7 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 173 เมืองพิจิตร ให้ส่งตัวกรมการคนมีชื่อให้แก่ข้าหลวงผู้เชิญตราเรื่องความอำแดงทับทิมอุธร.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่ม 7 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 184 เมืองพิจิตร ให้ขุนแมลงสท้านขึ้นไปสืบพยานพร้อมด้วยหลวงปลัดกรมการระบายความผู้ร้ายปล้นกระบี่มองอิได้ปลผู้มีชื่อเงิน 2 ตำลึงสี่จับผู้ร้ายได้อัยรอดกับกระบี่กลางมาส่งยังเจ้าเมืองกรมการ.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่ม 7 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 238 เมืองพิศณุโลกย์ เรื่องว่าด้วยขุนเทพนายอากาศสุธาแขวงเมืองพิศณุโลกให้เงินอ้าวๆ ทำตัวฎีกาแจกให้ราษฎรแล้วคิเขาเงินกับราษฎรผู้รับตม้น้ำสุธาเป็นเงิน 2 บาทแล้วเงินหลงหลวงภักดีฟ้องราษฎรไพร่หลวงส่วยเงินส่วยฟังกองขุนประมารนิพลว่าลักลอบขายน้ำสุธาเถื่อน.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่ม 8 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 10 เมืองเพชรบูรณ์ สิ้นคำระบายความหลวงปราบหาว่าตั้งบ่อนเบี้ย.

- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 8 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 32 เมืองไชยนาท เมืองอุไทยธานี เรื่อง ให้หมื่นชำนาญฉิมพัฒนกรมพระคลังมหาสมบัติเป็นข้าหลวงขึ้นไปเอาตัวจีนยกเสงกับกักกวักซึ่งหมื่นพัฒนสมบัติรักษาว่าแย่งชิงบ่อนแลวิวาทกัน.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 8 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 37 เมืองนครสวรรค์ ให้พระพิรมราชาขึ้นไปชำระความเดิมความอุธรความเดิมจีนฉิมหาว่าขุนพจนอ้ายคำอ้ายไปอ้ายใหม่อ้ายกับพวก 7 คนเป็นผู้ร้ายปล้นทรัพย์สิ่งของแลปล้นเอาอำแดงพิมภรรยาจีนฉิมไป
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 8 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 95 เมืองนครสวรรค์ ให้พระพิรมราชาข้าหลวง พระยานนครสวรรค์ พระปลัดหาตัวพระพล นายลาดกำนัน คนมีชื่อมาชำระความตามเรื่องราวนายเปรมความว่าผู้ร้ายปล้นดีเรือกับเอาอำแดงแปนบุตรนายเปรมไป.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 9 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 49 เมืองพิจิตร ให้หลวงศรีสงครามปลัดผู้รักษาเมืองบอกความผู้ร้ายรายความขุนแมลงสท้านเป็นข้าหลวงขึ้นไปชำระ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 9 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 98 เมืองสุโขทัย ให้มอบไม้ขจรศึกให้กับจีนตันซุนกิมคนในบังคับฝรั่งเศสไป 95 ต้น รายไม้อายุตัดไว้ที่เมืองสุโขทัย.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 9 จ.ศ.1247. เรื่องที่ 213 เมืองสวรรคโลกยก ให้หาตัวขุนฤทธิมาตามหยีร้อยบุดลมานในบังคับอังกฤษความหาว่าขุนฤทธิอายุตัดไม้ขจรศึกที่อำแดงอิมชื่อไว้.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 10 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 100 เมืองสุโขทัย ให้หลวงวิเศษเชษฐาขึ้นไปให้พระกำแหงพราหม ปลัดกรมการหาตัวหลวงรักษาบุรีมาบังคับให้เร่งชำระความให้แล้วตามท้องตราโดยเร็ว.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 10 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 109 เมืองกำแพงเพชร ตอบให้ชำระความนายศรีใจทย์ นายขุนนายไพ จำเลยรายชื่อโคไม่มีตัวพิมรูปประพันเป็นสำคัญ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 10 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 175 เมืองนครสวรรค์ ให้จำหน่ายเข้าเปลือกที่ขึ้นฉางไว้ขายตามราคาราษฎรซื้อขายแก่กันแล้วให้แต่งกรมการคุมเงินลงไปส่งเจ้าพนักงานกรมนาโดยเร็ว.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 11 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 81 เมืองสวรรคโลกยก ให้หาตัวพระยาสวรรคโลกยกลงมาว่ากล่าวประมุขศรีพึ่งกับนายคำให้เป็นที่ตกลงกัน.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 11 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 89 เมืองตาก ให้เร่งชำระว่ากล่าวความจีนโกชีวิตในบังคับฝรั่งเศสมีความเกี่ยวข้องกับนายเอนเรื่องไม้ขจรศึก.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 11 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 101 เมืองไชยนาท ตอบให้หาตัวราษฎรมีชื่อรายขัดไม่เสียภาษีน้ำตานมาชำระดัชสินให้ถูกต้องตามท้องตราตั้งเตาภาชนะน้ำตานตโนดโดยเร็ว.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 11 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 114 เมืองสวรรคโลกยก ตอบให้ชำระเรื่องความนายร้อยบุผิวกับจีนตันกิมจีนยงเซงเรื่องความหากันว่าลักไม้ขจรศึกแลทรัพย์สิ่งของ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 11 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 117 เมืองกำแพงเพชร ให้พระยากำแพงเพชรเร่งส่งเงินค่าตัวอ้ายอ่อนอีเต่าตัวทახในหลวงคลังนายเงินจงครบตามสารกรมธรรม์.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 11 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 118 เมืองพิจิตร ให้มีหมายบังคับไปถึงแขวงกำนันอำเภอเป่าร้องราษฎรมีชื่ออย่าให้จุดไฟเผาป่าแลดัชไม้ในป่าฟ้างของขุนสกล.

- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 11 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 146 เมืองพิจิตร์ ตั้งนายสมบุญบุตรหลวงบำรุงผู้เป็นที่พระยาเพชรบูรณ์  
เป็นหลวงบำรุงรักษานายกองส่วยพืง.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 11 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 148 เมืองนครสวรรค์ ตอบปลายขอตั้งจางวางหว่าเป็นที่หลวงสุนทร  
ผู้ช่วยในสังกัดไว้.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 11 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 186 เมืองอ่างทอง ให้ชำระความขุนวิจิตร จินกั อำแดงไยเรื่องทาส  
เกวียนอายุ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 11 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 192 เมืองนครสวรรค์ ตอบส่งคำปรึกษาเรื่องความนายบันใจทย์  
อำแดงพิกจำเลยเรื่องกะเสียนอายุอีเหมยม.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 12 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 51 เมืองสุโขทัย เรื่องให้ชำระความเรื่องขุนศิริมาตใจทย์ จินกริม  
จำเลยหากันเรื่องอากรค่านา
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 12. เรื่องที่ 16 เมืองสวรรคโลกย์ ให้พระพิรมราชา หลวงสุริยามาตข้าหลวง พระยาสวรรค  
โลกย์กรมการเร่งชำระความนายพุก นายบัว กับอำแดงเงี้ยวจินอากรเตงให้แล้วโดยเร็ว.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 12 จ.ศ.1248. เรื่อง 44 เมืองพิจิตร์ ตอบส่งคำลูกขุนปรึกษาเรื่องความนายนุดใจทย์ นายโต  
จำเลยหากันเรื่องทาส.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 12 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 59 เมืองสุโขทัย ให้ชำระบาญชีทรัพย์สินของๆ หลวงภักดีรักษา  
จำหน่ายเอาเงินสงแทนศรีพืงอากรแลให้ส่งตัวหลวงภักดีลงมาณกรุงเทพฯ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 12 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 66 เมืองนครสวรรค์ เมืองไชยนาท ให้รับอายุตัดไม้ซอกคักที่มองอินตะ  
อายุตัด ถ้าไม่รับอายุตัดแล้วให้จครายกำรายวาแลจคบาญชีไว้ให้มั่นคงแล้วแต่งกรมการคุมแพไม้จิ้นจ้อ จิ้นข่า จิ้น  
หมากับมองอินตะลงมาณกรุงเทพฯ.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 12 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 90 เมืองเพชรบูรณ์ ให้หลวงพลสงทรายต่างตัวกรมการมีชื่อให้  
ข้าหลวงนายมันนี่นเรื่องราวอุทธหารายผู้ร้ายลักกระบือ.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 12 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 102 เมืองพิไชย ให้ชำระความนายอินใจทย์พระมหาดไทยผู้ว่าที่ยกระ  
บัตร์
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 12 จ.ศ.1248. เรื่องที่ 148 เมืองสวรรคโลกย์ ตั้งขุนพิทักษ์ภักดีเป็นที่ขุนศรีพิทักษ์นายกองส่วย  
ทอง.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 13 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 30 เมืองพิศณุโลกย์ ส่งคำลูกขุนปรึกษาเรื่องความนายเกษใจทย์  
อำแดงไม่จำเลย เรื่องสงความกระเสียนอายุ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 13 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 35 เมืองพิไชย ให้เกาะตัวนายมนมาชำระความตามฟ้องนายเที่ยง  
ความหาว่าเรื่องซื้อช้างเข้าหุ้นส่วน.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 15 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 152 เมืองพิศณุโลกย์ให้บังคับกรมการเมืองชาตการสงตัวนายเนตนาย  
น้อยอำแดงดแก้วมองเชียงกราน ถ้อยคำสำนวนรมาชำระที่เมืองพิศณุโลกย์.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 16 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 69 เมืองสวรรคโลกย์ เมืองพิไชย เมืองสุโขทัย ให้เร่งสงเงินปีจิ้นจำ  
นวนรปีรกาสปีตคกสงลงไปณกรุงเทพฯ.

- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 16 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 185 เมืองพิศณุโลกย์ ให้เอาเงินค่าข้าวของหลวงจัดซื้อเข้าขึ้นฉางไว้จ่ายไพร่พลกองทัพกับส่งค่าให้การพระไชยบูรณ์ขึ้นไปด้วย.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 17 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 173 เมืองนครสวรรค์ ตอบรับราชการผู้ร้ายปล้นเรืออำแดงพวงให้การรับแปนสัดขั้ตพวกเพื่อนอยู่ต่างแขวงให้แต่งกรรมการขึ้นไปเอาตัวอ้ายผู้ร้ายมีชื่อ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 17 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 11 เมืองสุพรรณบุรี ตอบส่งคำลูกขุนปฤกษาเรื่องความเงินเทศนายทองฟ้องแย้งกันเรื่องทาส.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 24 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 53 เมืองพิไชย ตอบชำระความแลจัดการส่งลำเลียงเสบียงอาหารกองทัพกับให้พระยาอุตรการพิงบังคับกับพระยาสุโขไทย.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 17 จ.ศ.1249. เรื่องที่ 112 เมืองพิจิตร ตอบส่งเงินแทนศรีพึ่งอากรศรีพึ่งส่วยกับให้พร้อมด้วยขุนสนธิปลัดกองจำหน่ายช้างขายทาสลูกนี้ ขายสิ่งของของหลวงศรีรักษาพล.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 24 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 171 เมืองสุโขไทย ให้ส่งตัวกรรมการคนมีชื่อให้เข้าหลวงรายหลวงประชาชนาลอุธร.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 25 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 281 เมืองพิจิตร ให้ส่งกรรมการคนมีชื่อให้เข้าหลวงรายนายทัพฟ้องอุธร.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 25 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 307 เมืองสวรรคโลกย์ตอบว่าด้วยรายหลวงประเทศยกป่าไม้ลำท่าแพแขวงเมืองสวรรคโลกย์ให้ช่างค่าช่างมูท่า
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 25 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 471 เมืองนครสวรรค์ ให้แต่งกรรมการถือสุตณรายออกสืบจับตัวอ้ายมีชื่อต้องคำขัดมาชำระกับอ้ายมีชื่อผู้ร้ายต้นซัดให้ได้ภักพวกจงสิ้น.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่มที่ 26 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 594 เมืองพิจิตร รายนายถิ่นฟ้องอุธรหาว่าซื้อหนอง.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 26 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 600 เมืองพิจิตร ให้เกาะตัวคนมีชื่อ จินเดกเยกใจทยหาว่าเป็นผู้สมรู้ด้วยอ้ายผู้ร้ายมาชำระ.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 27 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 829 เมืองตาก ตอบเรื่องจับน้ำสุราต่างประเทศที่เงินเงินอาไปคนในบังคับอังกฤษ.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 27 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 728 เมืองอุไทยธานี ให้ส่งทนายต่างตัวกรรมการคนมีชื่อให้เข้าหลวงรายนายทองฟ้องอุธรรหาเรื่องทาส.
- หจข. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 27 จ.ศ.1250. เรื่องที่ 791 เมืองพิไชย ให้หาตัวหลวงภักดีภูเบศผู้ช่วยกับคนมีชื่อลูกนี้ในเรื่องราวสมบุญพี่อำแดงกุกน่อง
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 51 จ.ศ.1253. เรื่องที่ 10 เมืองอุไทยธานี ให้หาตัวนายดิฐอำแดงไชรมาชำระกับมิคก๊อกในบังคับอังกฤษ.
- หจข. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 51 จ.ศ.1253. เรื่องที่ 32 เมืองนครสวรรค์ ตอบส่งคำลูกขุนปฤกษารายความอำแดงแป้นใจทยเงินแสงตงจำเลยหากันด้วยเรื่องเข้าหุ้นส่วนตั้งโรงต่อเรือ.

หจช. ร.5 รล.-ตราน้อย เล่ม 51 จ.ศ.1253. เรื่องที่ 44 เมืองสวรรคโลกย์ ถ้าอำแดงสมบุญจะฟ้องความเรื่องลูกนี้ก็ให้รับ  
ฟ้องไว้พิจารณา ถ้าเห็นว่าประทับบ้างฟ้องเป็นการขัดข้องก็ให้ส่งฟ้องส่งคำลูกขุนปฤกษานกรุงฯ รายอำแดง  
บุญฟ้องอุธร.

หจช. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 51 จ.ศ.1253. เรื่องที่ 184 เมืองพิษณุโลก ให้เร่งชำระตัดสินความเงินกมไฉในบังคับฝรั่งเสศ  
โทษ นายลอยคนมีชื่อจำเลยให้แล้วแก่กันโดยเร็ว ความหากันเรื่องลักปลาย่าง ส่งสำเนาหนังสือกรมท่ากับ  
เรื่องราวเงินกมไฉไปด้วย.

หจช. ร.5. รล.-ตราน้อย เล่มที่ 51 จ.ศ.1253. เรื่องที่ 222 เมืองพิไชย ให้เร่งชำระสืบสวนรายความขุนพิทักษ์พุมราใจที่ย้าย  
ที่คนมีชื่อจำเลยให้เสร็จสิ้นสำนวนโดยเร็ว ให้มีใบบอกแต่งกรมการคุมตัวโทษตัวจำเลยด้วยคำสำนวนลงไปส่ง  
กรุงเทพฯ.

อคิน รพีพัฒน์. (2527). *สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ พ.ศ.2325-2416*. แปลโดย ประกายทอง สิริสุข และพรรณณี ฉัตร  
พลรักษ์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

อัษฎลี สุสายัณห์. (2552). *ความเปลี่ยนแปลงของระบบไพร่และผลกระทบต่อสังคมไทยในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระ  
จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์บุ๊คส์.

Chaiyan Rajchagool. (1994). *The Rise and Fall of the Thai Absolute Monarchy: Foundations of the Modern Thai State  
from Feudalism to Peripheral Capitalism*. Bangkok: White Lotus.

Kullada Kesboonchoo Mead. (2004). *The Rise and decline of Thai absolutism*. London and New York: Routledge  
Curzon.

Seksan Prasertkul. (1989). *The Transformation of The Thai State and Economic Change (1855-1945)*. PhD Dissertation,  
Government, Cornell University.



# “Legal Systems/the Judges Systems in the Thai Legal Reformation B.E. 2434-2454”

## ระบบกฎหมาย/ระบบตุลาการในยุคปฏิรูปกฎหมาย พ.ศ.2434-2454

Kitpatchara Somanawat • กฤษณ์เพชร ไสมนวัตร

Faculty of Law, Chiang Mai University, Thailand

อาจารย์ประจำคณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Email Address : kitpatcharas@yahoo.com

**Abstract:** This paper uses historical methods to study the period of legal and judicial reformation between B.E. 2434-2454 when the “legal system” was emerged. There are two main questions. First, did legal system become the institutional mechanism as claimed? Second, how did the reformation, which most legal scholars believed in its success to this day, run the judicial process in Siam?

The study finds that the reformation which led by Prince of Ratchaburi (Rabhibhadhanasakdi) was not as successful as it was believed to be “one of the most shined star in Siam administration” by most lawyer and judge. This shortcoming was resulted from disadvantages in political, economic and cultural contexts. However, in order to manage the legal system in the difficult situation, the Minister of Justice significantly depended on personal characters of the judges. Then, identities of the judges were created to maintain the legal system. They, the identities, were moral conditions of the judges, intelligence, honesty and endurance. It can be concluded that the legal system in the period of reformation was not “institutional” at all, but depended on the “personal” charismatic characters of those in the system. That is why it should be called “the Judge System” instead of “Legal system”.

Many decades later, the power of the judges in judging the cases is still attached to their charismatic characters. Although there are many factors contributing to this condition, one of them, this paper argues, must be the reproduction of the judges’ identities from the time of absolute monarchy in the present time.

## บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ในการใช้วิธีคิดและวิธีการทางประวัติศาสตร์เพื่อศึกษาว่า การปฏิรูปกฎหมายและการศาลในระหว่าง พ.ศ.2434-2454 เป็นการสถาปนา “ระบบกฎหมาย” ให้กลายเป็นกลไกเชิงสถาบันหรือไม่ และอะไรคือความหมายของการปฏิรูปกฎหมายและการศาลในครั้งนั้นที่วงการนักกฎหมายและตุลาการในยุคหลังรับรู้และยอมรับอย่างกว้างขวาง นอกจากนี้บทความยังพยายามแสดงให้เห็นด้วยการรับรู้และการยอมรับดังกล่าวส่งผลต่ออัตลักษณ์ของตุลาการไทยในหลายทศวรรษที่ผ่านมาอย่างไร

ผลการศึกษาพบว่า การปฏิรูปกฎหมายและการศาลที่นำโดยพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงราชบุรีดิเรกฤทธิ์นั้นมิได้ประสบความสำเร็จจนเปรียบได้กับ “ดวงดาวที่สุกสกาว” ของรัชสมัยดวงหนึ่งในวงการบริหารราชการแผ่นดินไทย” ตามที่นักกฎหมายและตุลาการส่วนใหญ่เชื่อกัน ทั้งนี้ก็เพราะบริบททางการเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมไม่เอื้ออำนวยให้สร้างระบบยุติธรรมที่มีลักษณะเป็น “ระบบกฎหมาย” ขึ้นมาได้ ตรงกันข้าม การบริหารงานยุติธรรมท่ามกลางข้อจำกัดและความยุ่งยากต่างๆ ส่งผลให้เกิดความจำเป็นที่กระบวนการยุติธรรมต้องพึ่งพาคุณลักษณะของข้าราชการตุลาการเป็นหลัก จนต้องสร้างอัตลักษณ์ของตุลาการขึ้นมาเพื่อจรรโลงระบบงานยุติธรรมให้ดำเนินต่อไปได้ ดังนั้น จึงมีการเน้นคุณลักษณะสามประการของตุลาการอันได้แก่ ความฉลาด ความซื่อสัตย์ และความ “ยืนต่องาน” กระบวนการยุติธรรมในยุคปฏิรูปฯ จึงมิได้เป็นกลไกเชิงสถาบันหรือเป็น “ระบบกฎหมาย” แต่อย่างใด เนื่องจากอาศัยกลุ่มบุคคลที่ได้รับการเน้นว่ามีลักษณะพิเศษ อันทำให้เกิดเป็นระบบยุติธรรมที่อิงกับตัวตุลาการเสียยิ่งกว่าจะเกิดระบบกฎหมายที่แท้จริงขึ้นมา

จนกระทั่งถึงปัจจุบัน การมีอำนาจและการใช้อำนาจของตุลาการไทยก็ยังคงขึ้นอยู่กับอัตลักษณ์ของตุลาการเป็นอย่างมาก แม้ว่าสภาวะดังกล่าวนี้จะเป็นผลมาจากเงื่อนไขปัจจัยหลายด้านด้วยกัน แต่ส่วนหนึ่งก็เป็นผลมาจากการนำเอาอัตลักษณ์ของตุลาการจากสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาผลิตซ้ำนั่นเอง

เป็นที่รับรู้กันทั่วไปว่า ความเข้าใจที่ดีตามที่แท้จริงหรือใกล้เคียงกับความเป็นจริงมากที่สุดมีความสำคัญต่อการเข้าใจปัจจุบัน ความรู้ทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับระบบกฎหมายหรือระบบตุลาการในยุคแห่งการเริ่มต้นปฏิรูประบบกฎหมายของไทยที่มีมาแต่เดิมจึงควรได้รับการตรวจสอบ โดยใช้ข้อเท็จจริงที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ ซึ่งบทความนี้จะได้แสดงให้เห็นว่าความรู้อย่างกล่าวไม่ใช่ความจริงแต่เป็นเพียงมายาคติ และมายาคติเกี่ยวกับระบบกฎหมายหรือระบบตุลาการในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่ได้รับการสืบทอดในยุคหลังนั้น มีส่วนทำให้การมีและการใช้ “อำนาจพิสดาร” ของตุลาการในปัจจุบันมีความชอบธรรมทางการเมือง

การปฏิรูประบบกฎหมายและตุลาการในระหว่าง พ.ศ.2434-2454 ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิรูปประเทศในสมัยรัชกาลที่ 5 นั้น เกิดขึ้นท่ามกลางข้อจำกัดต่างๆ ซึ่งทำให้เกิดระบบยุติธรรมที่อิงกับคุณลักษณะต่างๆ ของตัวบุคคล แทนที่จะเกิดโครงสร้างของกระบวนการยุติธรรมที่อิงกับระบบกฎหมายอย่างแท้จริง อย่างไรก็ตาม ในสมัยต่อมา มายังคงมีการเน้นความสำเร็จของการปฏิรูปกฎหมายและระบบตุลาการในสมัยรัชกาลที่ 5 นี้ แม้ว่าการปฏิรูปดังกล่าวทำให้การศาลของไทยดำเนินงานได้อย่างมีประสิทธิภาพ ทั้งนี้ก็เพราะความทรงจำดังกล่าวมีส่วนในการสร้างอัตลักษณ์ตุลาการที่ทำให้ตุลาการมี “อำนาจพิสดาร” ในการพิจารณาพิพากษาคดีความ

### 1. วัฒนธรรมกฎหมายไทยกับการปฏิรูปกฎหมายและการศาลในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์

สังคมไทยให้ความสำคัญกับผู้พิพากษาและตุลาการอย่างยิ่งถึงขนาดที่ยกย่องว่าข้าราชการ ตุลาการเป็นข้าราชการที่นับถือนสูงกว่าข้าราชการอื่นๆ รวมถึงความเคารพยกย่องที่มีอยู่ทั่วไปในสังคม เช่น ผู้พิพากษาเป็นอาชีพที่มีเกียรติซึ่งปฏิบัติหน้าที่ในพระปรมาภิไธยพระมหากษัตริย์ ผู้พิพากษาเป็นผู้วางตัวราวกับอรหันต์ในร่างฆราวาส ผู้พิพากษาเป็นที่พึ่งสุดท้ายของประชาชน เป็นต้น ทั้งนี้ หากพิจารณารายละเอียดของภาพลักษณ์ตุลาการจะเห็นได้ว่าผู้พิพากษาศาลเป็นผู้ที่ต้องแสดงออกว่าตนคงไว้ซึ่งลักษณะสี่ประการ ได้แก่ การเป็นคนดีตามคติพุทธศาสนา การเป็นผู้ดีหรือสุภาพชน การเป็นผู้รู้จริงในวิชากฎหมาย และการเป็นผู้จงรักภักดีต่อพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลฯ (กฤษณพชร, 2557: 77-120) ซึ่งลักษณะเหล่านี้ทำให้ผู้พิพากษาศาลมีสถานะพิเศษในสังคมไทยและมี “อำนาจพิสดารของตุลาการ” ที่มีความชอบธรรมในการตัดสินประเด็นต่างๆ ในสังคมแม้ว่าผู้พิพากษาจะไม่อยู่ในฐานะตามกฎหมายที่สมควรจะตัดสินนิยามความหมายของเรื่องนั้นๆ ก็ตาม อาทิ การพิจารณาคดีตัดสินนิยามความหมายของ “ความรัก” ก็ดี ความมั่นคงทางเศรษฐกิจก็ดี หรือความสงบเรียบร้อยและศีลธรรมอันดีของประชาชนไปจนถึงการตัดสินข้อพิพาททางการเมือง เป็นต้น (เรื่องเดียวกัน)

อำนาจพิสดารของตุลาการเป็นฐานความชอบธรรมให้คำพิจารณาพิพากษาของผู้พิพากษาในคดีต่างๆ ได้รับการยอมรับจากคู่ความและบุคคลทั่วไป ซึ่งอำนาจนี้เป็นทั้งอำนาจเชิงวาทกรรมและอำนาจบังคับบัญชา คือทำให้ผู้คนเชื่อถือปฏิบัติตามว่าเป็นแบบแผนความประพฤติที่ถูกต้องในนามของกฎหมาย พร้อมไปกับมีอำนาจอธิปไตยในการลงโทษผู้ที่ไม่เชื่อตามแบบแผนนั้นๆ ด้วยอำนาจรัฐ แม้ว่าเบื้องหลังของการพิพากษาคดีตามกฎหมายจะหนีไม่พ้นการตีความข้อเท็จจริงและข้อกฎหมายไปตามภูมิปัญญาและภูมิหลังของผู้พิพากษาแต่ละคนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ก็ตาม ซึ่งหากพิจารณาในแง่นี้ อำนาจพิสดารของตุลาการมิได้ทำงานเฉพาะใน “ปัญหาโลกแตก” เท่านั้น แต่เป็นหัวใจของการทำงานของผู้พิพากษาศาลในชีวิตประจำวันด้วย เพราะในทุกคดีความต้องมีการพิจารณาตีความตัดสินข้อเท็จจริงและข้อกฎหมาย ในทุกคดีที่ผู้พิพากษาพิจารณาจึงต้องมีฐานความชอบธรรมที่รองรับการตีความเหล่านั้นทั้งสิ้น ดังนั้น อำนาจพิสดารของตุลาการจึงมิได้เป็นปัญหาส่วนตัวสำหรับผู้พิพากษา แต่เป็นอำนาจที่สัมพันธ์กับอำนาจทางวัฒนธรรมในระบบกฎหมายไทยที่

เชื่อมั่นว่าการตัดสินใจที่ยุติธรรมจะเกิดขึ้นได้จากคุณสมบัติส่วนตัวของผู้พิพากษาในฐานะที่เป็นปัจเจก (เรื่องเดียวกัน) ยิ่งกว่ากลไกเชิงสถาบัน (institutional mechanism)

อำนาจทางวัฒนธรรมกฎหมายไทยที่เน้นลักษณะเฉพาะบุคคลของผู้พิพากษานำไปสู่สาระสำคัญของบทความชิ้นนี้ว่า ระบบกฎหมายไทยที่รับการปฏิรูปปรับปรุงในช่วง พ.ศ.2434-2454 โดยก่อนการปฏิรูปนั้น ระบบการศาลจากสังกัดตามกรมกองกระทรวงต่างๆ ที่ในปัจจุบันเรียกว่า “ฝ่ายปกครอง” ที่เชื่อกันว่าตุลาการเป็นผู้ทุจริตฉ้อฉลและเป็นอาชืพที่ “เลวซาม” หลังจากนั้นการปฏิรูปกฎหมายและการศาลทำให้ตุลาการแยกออกมาจากฝ่ายปกครอง ตลอดจนการยกร่างกฎหมายฉบับต่างๆ ให้ชัดเจนและเป็นภววิสัย เพื่อให้กิจการยุติธรรมพ้นไปจากภาวะเดิมที่ตุลาการถูกกล่าวหาว่าใช้อำนาจตามอำเภอใจ ซึ่งความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวไม่ว่าจะเป็นการปรับตัวด้วยเหตุของการกดดันจากอิทธิพลภายนอกประเทศในช่วงนั้นหรือการเปลี่ยนแปลงภายในสังคมไทยเองก็ตาม ทั้งนี้ อาจเรียกกระบวนการปรับตัวนี้ว่า การกลายเป็นสมัยใหม่ของระบบกฎหมายไทย คือการปรับตัวให้พ้นจากระบบยุติธรรมอิงตัวบุคคลนั่นเอง

การปฏิรูประบบกฎหมายและการศาลในช่วง พ.ศ. 2434-2454 ในความเข้าใจของนักกฎหมายไทยนั้น เชื่อกันว่าประสบความสำเร็จอย่างสำคัญ คือเกิดความเป็นระบบระเบียบในงานยุติธรรม จากเรือกำปั่นผู้ซำรดไปสู่การเป็นดาวสุกสว่างในเวลาไม่กี่ปี เช่น แสง บุญเฉลิมวิภาส เขียนตำราเรื่อง ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่าเกี่ยวกับตุลาการในยุคปฏิรูปการศาลว่า ศาลไทยก่อนการปฏิรูปการศาลมีจำนวนมากและกระจัดกระจายอยู่ตามกระทรวงจนมีจำนวนถึง 14 ศาลด้วยกัน เช่น ศาลหลวง ศาลอาญา กระทรวงอาณาจักร ฯลฯ (แสง, 2552: 169) การมีศาลจำนวนมากที่สังกัดตามกรมกองต่างๆ นั้นก่อให้เกิดปัญหาในการพิจารณาคดี คือทำให้การพิจารณาคดีล่าช้าและทำให้อำนาจฝ่ายบริหารแทรกแซงอำนาจตุลาการได้ รวมไปถึงการก่อให้เกิดการแสวงหาประโยชน์โดยทุจริตอีกด้วย จนเป็นเหตุให้สถาบันศาลไม่อาจประกันความยุติธรรมแก่ประชาชนจึงกลายเป็นข้ออ้างและข้อรังเกียจของชาวต่างประเทศที่ไม่ต้องการขึ้นศาลไทย (เรื่องเดียวกัน: 170-173) แสง อธิบายต่อไปว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ ทรงตระหนักถึงปัญหานี้จึงโปรดเกล้าฯ ให้ตั้งกระทรวงยุติธรรมเมื่อวันที่ 25 มีนาคม พ.ศ.2434 โดยทำการรวมศาลที่กระจัดกระจายตามกรมกองต่างๆ มาจัดระเบียบใหม่แล้วสังกัดอยู่ภายใต้กระทรวงยุติธรรมเพียงแห่งเดียว และพร้อมกันนั้นทรงจัดตั้งโรงเรียนกฎหมายเพื่อสร้างบุคลากรที่มีความรู้ความเข้าใจในระบบกฎหมายสมัยใหม่ (เรื่องเดียวกัน: 173) ภายใต้ภารกิจใหญ่ทั้งสองประการ กรมหมื่นราชบุรีดิเรกฤทธิ์ (พระอิสริยยศในขณะนั้น) ได้ทุ่มเทเวลาให้ทั้งการสอนในโรงเรียนกฎหมายและปรับปรุงงานทางด้านการศาล ตลอดจนการยกฐานะของผู้พิพากษาให้ดีขึ้น เพื่อให้การพิจารณาคดีความเป็นไปโดยบริสุทธิ์และให้ศาลเป็นที่พึ่งของประชาชนอย่างแท้จริง ยิ่งไปกว่านั้น แสง ได้กล่าวถึงงานเขียนของ ธาณินทร์ กรัยวิเชียร ที่อ้างว่าชาวต่างชาติชื่อ Walter A. Graham ได้กล่าวยกย่องงานของกระทรวงยุติธรรมว่า “ราชการในกระทรวงยุติธรรมในยุคนี้บริสุทธิ์และยุติธรรมอย่างประเทศไทยไม่เคยมีมาแต่กาลก่อน ผู้พิพากษาไทยในยุคนี้เปรียบเทียบกับผู้พิพากษาของประเทศต่างๆ ในภาคพื้นยุโรปได้เป็นอย่างดี ตอนปลายรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว กระทรวงยุติธรรมเปรียบประดุจดวงดาวที่สุกสว่างเรื่องรัศมีดวงหนึ่งในวงการบริหารราชการแผ่นดินไทย” (เรื่องเดียวกัน: 176)

ในทำนองเดียวกัน กิตติศักดิ์ ปกรติ ได้อธิบายถึงวงการตุลาการในยุคปฏิรูปการศาลใน การปฏิรูประบบกฎหมายไทยภายใต้อิทธิพลยุโรป ว่า การปฏิรูปกฎหมายและการศาลเป็นการปรับตัวท่ามกลางกระแสการค้าเสรีและการขยายตัวทางเศรษฐกิจของกรุงสยาม (กิตติศักดิ์, 2556: 43) จนวงการกฎหมาย (และรวมถึงราชการส่วนอื่นๆ ด้วย) ต้องปรับตัวจากเดิมที่เหมือน “เรือกำปั่นที่ถูกพริ้งและปลวกกินผู้โถมทั้งลำ” (เรื่องเดียวกัน: 99) ดังนั้นพระบาทสมเด็จพระ

จุลจอมเกล้าฯ จึงทรงจัดระเบียบการศาลเสียใหม่ เช่น แยกอำนาจตุลาการออกจากฝ่ายบริหาร ชำระวิธีพิจารณาความ จัดทำประมวลกฎหมาย ตั้งโรงเรียนกฎหมาย เพิ่มเงินเดือนผู้พิพากษาเพื่อแก้ปัญหาทุจริต ฯลฯ จนเป็นเหตุให้งานปฏิรูปกฎหมายและงานยุติธรรมในครั้งนั้นได้รับผลสำเร็จอย่างงดงามทั้งในระดับชาติและระดับนานาชาติ (เรื่องเดียวกัน: 102)

แม้แต่ใน นิติศาสตร์ไทยเชิงวิพากษ์ ของ สมชาย ปรีชาศิลป์กุล ซึ่งมีวัตถุประสงค์หลักต้องการวิพากษ์สถาบันและกลไกของระบบกฎหมายในยุคปฏิรูปฯ ว่าก่อให้เกิดการสถาปนาระบบกฎหมายเชิงเดี่ยวที่บีบให้วัฒนธรรมและประเพณีต่างๆ หายไปจากระบบกฎหมาย ก็ได้อธิบายไปในทิศทางที่ใกล้เคียงกันกับคนอื่น ๆ ในแง่ที่ว่า การปฏิรูประบบการศาลในช่วง 2434-2454 ได้ทำให้เกิดระบบกฎหมายแบบรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่ทำให้พระมหากษัตริย์ทรงมีอำนาจสูงสุดในการนิติบัญญัติจนไม่จำเป็นต้องพึ่งพาความคิดทางศาสนา โดยสมชายอธิบายต่อไปว่าการตั้งโรงเรียนกฎหมายก็มีส่วนสำคัญในการขยายความคิดแบบปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย (Legal Positivism) จนก่อให้เกิดมาตรฐานกฎหมายเชิงเดี่ยว และมีการกำหนดความสัมพันธ์ของบุคคลในสังคมที่ปฏิเสธจารีตประเพณี อย่างไรก็ตามสมชายเน้นว่าความสามารถในการบังคับใช้กฎหมายยังอยู่ในช่วงก่อตัวของระบบกฎหมายสมบูรณาญาสิทธิราชย์ยังอาจไม่แผ่กว้างไปอย่างสม่ำเสมอในทุกๆ พื้นที่ (สมชาย, 2549: 21-29) คือระบบกฎหมายได้ขยับจากระบบคุณค่าดั้งเดิมมาสู่การเป็นระบบกฎหมายสมัยใหม่ที่มีระบบต่างหากจากวัฒนธรรมทางกฎหมายเดิมที่อิงตัวผู้พิพากษามาสู่ระบบกฎหมายที่กฎหมายมีที่มาจากพระมหากษัตริย์ และกฎหมายที่พระมหากษัตริย์ทรงบัญญัติขึ้นนั้นก็มีลักษณะไปทางปฏิฐานนิยม (Positive Law) ซึ่งประเด็นนี้มีความสำคัญเพราะการเป็นกฎหมายแบบปฏิฐานนิยมทำให้กฎหมายมีความหมายในตัวเองจากผู้มีอำนาจนิติบัญญัติ โดยผู้พิพากษาเป็นเพียงผู้อ่านและใช้กฎหมายไปตามตัวบทกฎหมาย

ความทรงจำที่นักกฎหมายมีต่อการปฏิรูปการศาลและกระทรวงยุติธรรมในรัชกาลที่ 5 คือระบบกฎหมายได้เปลี่ยนผ่านจากระบบกฎหมายโบราณที่เน้นบาปบุญและคุณธรรมของตุลาการ (กฎหมายตราสามดวง: 159) ไปสู่ระบบกฎหมายสมัยใหม่ที่มีความเป็นระบบและมีกฎหมายปฏิฐานนิยมซึ่งมีที่มาและความหมายของกฎหมายชัดเจน และผลของการปรับตัวนั้นเป็นความสำเร็จอย่างสำคัญในทัศนะของแสวง บุญเฉลิมวิภาส และกิตติศักดิ์ ปกรติ โดยเปรียบเทียบเป็น “ดวงดาวที่สุกสกาวเรื่องรัศมีดวงหนึ่งในวงการบริหารราชการแผ่นดินไทย”

บทความนี้มุ่งตั้งคำถามกับความทรงจำในวงการกฎหมายดังกล่าวข้างต้น และต้องการแสดงให้เห็นว่า การปฏิรูปกฎหมายและการศาลในช่วง พ.ศ.2434-2454 นั้นหาได้เกิดความสำเร็จในแง่ที่ทำให้ระบบยุติธรรมของไทยกลายเป็นกลไกเชิงสถาบันที่มีความเป็นภววิสัยแต่อย่างใด ตรงกันข้ามระบบยุติธรรมในช่วงเวลาดังกล่าวกลับเป็นรากฐานที่สำคัญในการสืบทอดการเป็นระบบกฎหมายที่อิงตุลาการในฐานะบุคคลที่นำไปสู่การประกอบสร้างภาพลักษณ์ของตุลาการ จนเป็นรากฐานของ “อำนาจพิสดาร” ของตุลาการไทย ตลอดจนวัฒนธรรมกฎหมายไทยที่อิงคุณลักษณะของปัจเจกในปัจจุบันด้วย

## 2. การปฏิรูปฯ: ระบบกฎหมายหรือระบบตุลาการ

กระบวนการยุติธรรมหลังการปฏิรูปกฎหมายและการศาลที่เริ่มใน พ.ศ. 2434 เช่น งานร่างประมวลกฎหมาย งานพิจารณาพิพากษาคดีตามกฎหมายสมัยใหม่ และงานผลิตบุคคลากรในโรงเรียนกฎหมายเพื่อรองรับระบบการศาลสมัยใหม่และกระทรวงยุติธรรม ดำเนินไปโดยอาศัยบุคคลากรของกระทรวงยุติธรรมเป็นหลัก โดยเฉพาะอย่างยิ่งเจ้านายและขุนนางที่มีบทบาทสำคัญ เหตุที่พิจารณาเช่นนี้ เพราะกระทรวงยุติธรรมและรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์นั้นปราศจากความพร้อมในการรองรับภาระที่ตามมากระบบยุติธรรมสมัยใหม่ บทบาทหลักในกิจการต่างๆ จึงตกอยู่กับเจ้านายและ

ขุนนางบางคน หากพิจารณาในแง่โครงสร้างพื้นฐานในการจัดการงานยุติธรรมย่อมเห็นได้ว่ามีปัญหาหลายประการ เช่น ปัญหาเรื่องอาคารที่ทำการศาลและโรงเรียนกฎหมายซึ่งเป็นสถานที่พิจารณาพิพากษาคดีอันเป็นภารกิจหลักของกระทรวงยุติธรรมนั้น ไม่ได้ได้รับความใส่ใจ ดังที่กรมหมื่นราชบุรีฯ ได้กราบบังคมทูลของพระราชทานเงินสำหรับสร้างปรับปรุงโรงเรียนกฎหมาย ในวันที่ 1 กันยายน พ.ศ. 2446 เพราะแต่เดิมโรงเรียนกฎหมายตั้งอยู่ในอาคารเดียวกับศาลยุติธรรม จนทำให้เกิดความไม่สะดวกถึงขั้นว่า “ศาลนั้นคับแคบมาก ศาลนี้ก็คับจนศาลใหญ่อันหนึ่งในพระราชอาณาเขตฯ แล กระนั้นก็ดีพวกเสมียนพนักงานต่างๆ ในศาลนั้นต้องถึงกับยัดเยียดในห้องเล็กๆ ในบริเวณศาลนั้น ซึ่งควรจะใช้เป็นห้องครัว ถูห้องน้ำเท่านั้น ที่สุดห้องสำหรับจะให้พยานพักก็ไม่มีสักห้องหนึ่ง ทั้งที่จะปลูกให้เป็นห้องพยานพักก็ไม่มี” (หอจดหมายเหตุแห่งชาติ (หจช.), มร๕ ย/๒)

นอกจากเรื่องสิ่งปลูกสร้างที่อำนวยความสะดวกแล้ว ความรู้ความสามารถของผู้พิพากษาเป็นสิ่งสำคัญไม่น้อยกว่ากัน แต่ความรู้กฎหมายอย่างเพียงพอของผู้พิพากษาจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อสังคมไทยมีระบบกฎหมายที่มีความมั่นคงสมบูรณ์แล้ว แต่การณ์กลับปรากฏว่า ในยุคปฏิรูปฯ นั้น กฎหมายหลายฉบับยังไม่มีการเรียบเรียงมั่นคงและชัดเจน เช่น กฎหมายอาญายังปราศจากความชัดเจนในความหมายของตัวบทกฎหมาย ความชัดเจนในวิธีการพิจารณา หรือแม้กระทั่งความชัดเจนของการสื่อสารในกระบวนการพิจารณา ดังความว่า

*“กรมการศาลฎีกาได้กราบทูลถวายสารบาญบัญญัติความในศาลฎีกาเมื่อเทียบกับ  
รศ ๑๒๖ ๑๒๗ ๑๒๘ คดีในศาลฎีกาที่ได้พิจารณาแลพิพากษาน้อยไปในนั้นเพราะ*

- (๑) ใช้กฎหมายลักษณะอาญาใหม่ ข้อกฎหมายวินิจฉัยต้องทุ่มเถียงในบทกฎหมายมีมาก
- (๒) กระทรวงยุติธรรมวางระเบียบการพิจารณาพิพากษาเปลี่ยนแปลงให้เลียดกว่าเก่า ความศาลล่างที่มายังศาลฎีกาก็น้อยเหมือนกัน
- (๓) ผู้พิพากษาปีนี้มีคนต่างประเทศที่ไม่ทราบภาษาไทย การปรึกษาต้องมีล่ามแปลตั้งแต่อ่านจำนวนตลอดจนถึงร่างคำตัดสิน ทั้งเหตุการณ์ที่ชี้แจงให้เข้าใจต่อกันนั้น ไม่เร็วได้ บางเรื่องต้องค้นบทกฎหมายอยู่ ณ ที่ใดมาสำแดงด้วย แต่เหตุการณ์เหล่านี้ เมื่อปลายปีเป็นการสะดวกขึ้นมาก” (หจช. : มร๕ ย/๑)

เห็นได้ว่าแม้แต่ใน พ .ศ.2449 ความสับสนในกฎหมายยังคงมีอยู่มากและเป็นกฎหมายอาญาซึ่งมีบทกำหนดโทษแก่ผู้ละเมิดกฎหมาย สภาพดังกล่าวจึงชวนให้สงสัยว่าความบริสุทธิ์ยุติธรรมจะเกิดขึ้นได้เพียงใดหากความหมายของกฎหมายยังไม่มีที่ชัดเจน จนผู้พิพากษาตุลาการต้องทุ่มเถียงกันอยู่เสมอ หรืออย่างน้อยที่สุดหลักฐานก็สะท้อนให้เห็นได้ว่างานของผู้พิพากษาในยุคปฏิรูปเป็นงานที่ต้องติดตามวิชาความรู้อยู่เสมอ งานตัดสินคดีความจึงเป็นงานที่ยาก

ความยุ่งยากในการทำงานของผู้พิพากษามีได้เกิดขึ้นเฉพาะกับผู้พิพากษาทั่วไปเท่านั้น แม้แต่ในระดับเจ้าหน้าที่จบการศึกษาด้านกฎหมายในต่างประเทศก็อาจประสบปัญหาในการทำงานกฎหมายได้เช่นกัน ดังกรณีที่ กรมหมื่นราชบุรี มีลายพระหัตถ์ไปกราบบังคมทูลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ ในวันที่ 28 มิถุนายน พ.ศ. 2445 เพื่อทรงปรึกษาเรื่องการทำหน้าที่ในกระทรวงยุติธรรมที่ไม่สัมฤทธิ์ผลมากนัก โดยกรมหมื่นราชบุรีฯ ได้กล่าวถึงหม่อมเจ้าจรัญศักดิ์กฤษฏากร ซึ่งต่อมาได้รับตำแหน่งเป็นเสนาบดีกระทรวงยุติธรรม ความว่า “หม่อมเจ้าจรัญยังไม่ชำนาญในกฎหมาย การที่เกี่ยวข้องถึงข้อกฎหมายข้าพระพุทธเจ้าต้องเข้าช่วย ทั้งข้อกฎหมายพอเินเป็นข้อยากๆ ขึ้น...หม่อมเจ้าจรัญได้มาปรึกษา กินเวลาข้าพเจ้าเกือบหมด” (หจช. : มร๕ ย/๔)

ยิ่งไปกว่านั้น ความยากลำบากในการทำงานมิได้เกิดขึ้นเฉพาะในงานพิจารณาคดีเท่านั้น กรมหมื่นราชบุรีฯ ได้

บรรยายความยากลำบากในการทำราชการกระทรวงยุติธรรมใน พ.ศ. 2453 ว่างานที่ทรงทำอยู่นั้นมีมากเกินหน้าที่ไปมาก ในขณะที่ไปช่วยงานของคนอื่นก็ไม่มีใครแบ่งเงินเดือนมาให้ ดังความว่า "ต่อมาในทุกวันนี้ เสนาบดีกระทรวงยุติธรรมเดี่ยวนี่ ถ้าไม่แก้ไขวิธีการแล้วต้องทำการเหล่านี้ ๑) งานในกระทรวงยุติธรรม ๒) งานในกระทรวงต่างประเทศ ๓) งานพนักงานสำคัญของกระทรวงเกษตร ๔) ต้องเป็นผู้พิพากษาเองในคดียากๆ ๕) เป็นผู้แนะนำผู้พิพากษาไทยในทางกฎหมาย ๖) เป็นผู้แนะนำแก่ฝรั่งผู้แนะนำในทางกฎหมายไทย ๗) เป็นผู้ได้รับพวกฝรั่งเศษที่ไม่รู้กฎหมาย และเป็นคนที่เข้าปับในระหว่างอังกฤษกับฝรั่งเศษนั้น ๘) เป็นครูสอนกฎหมายแก่นักเรียน เพื่อไม่ให้ชาติคนไทยเป็นผู้พิพากษา ๙) เป็นเยอเนอร์รอลแอดไวเซอร์ ในเวลาที่เวสเทินกาดไม่อยู่ นำที่เท่านี้คนๆ เดียวทำไม่ได้ ข้าพระพุทธเจ้าได้เพียรทำมาตั้งแต่ย่ำรุ่งจนเวลาบ่ายที่ได้ไปเข้าเฝ้าได้ผลของอุลิสพระบาททุกวันกว่า ๘ เดือนมาแล้ว ไม่ได้แสวงหาความสนุกสนานเลยได้แต่เพียงวันเดียว รู้สึกกำลังน้อยลงไปทุกที จนเดี่ยวนี่ทำอะไรไม่ได้เลย งานทั้งหลายที่ได้ทำมาเจ้านาที่อื่นไม่ได้แบ่งเงินเดือนเพิ่มมาให้ หากคนใช้ต่อกี่ไม่มี กลับยิ่งกว่านั้นคือ ถูกตัดเงินลงอีก จนในเวลานี้เรื่องทำคุณฝรั่งที่เราได้รับปากคำไว้กับอังกฤษแลได้ตั้งต้นสร้างมาแล้วนั้น คลังตัดเงินออกไม่เหลือสักพศ ดูเป็นที่เสนาบดียุติธรรมจะต้องออกเนื้อเอง แลเรื่องโรงเรียนที่ได้พระราชทานพระบรมราชาให้ตั้งขึ้นใหม่เมื่อปีกลายนี้ แลที่ได้ว่าจ้างคนเข้าไว้บ้างแล้ว จะต้องแบ่งเงินรายนี้ไปใช้เนื้อเงินที่ได้ตัดตัดลง อันที่ตัดลงไม่ได้ เช่น เงินเดือนผู้พิพากษาแลเงินเดือนฝรั่งแลค่ากระดาษดินสอในศาล แลต้องออกเนื้อใช้จ่ายให้โรงเรียนราชวิทยาลัยที่กระทรวงยุติธรรมไม่ต้องการเลย ตกกลางเป็นว่าเงินรายได้โรงเรียนที่ตั้งใหม่นั้น เป็นอันจัดถูกกักไปจนไม่มีเหลือ" (หจช. : มร ๕ ย/๒)

เรื่องโรงเรียนราชวิทยาลัยเป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่สะท้อนปัญหาในกระทรวงยุติธรรมที่มีระบบราชการแบบที่อิงตัวบุคคลเป็นสำคัญ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกลุ่มเจ้านาย แต่ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้านายก็หาได้ราบรื่นไม่ เช่นการที่หม่อมเจ้าจรรยาศักดิ์กฤษฎากรในฐานะรองเสนาบดีกระทรวงยุติธรรม (Deputy of Minister of Justice) ได้ให้ความสำคัญกับโรงเรียนราชวิทยาลัยอย่างยิ่ง ทั้งที่กรมหมื่นราชบุรุษ ผู้เป็นเสนาบดีกระทรวงยุติธรรมเห็นว่า “แลต้องออกเนื้อใช้จ่ายให้โรงเรียนราชวิทยาลัยที่กระทรวงยุติธรรมไม่ต้องการเลย” โดยหม่อมเจ้าจรรยาฯ ได้มีหนังสือถึงนายวิลกินสัน (Mr. Wilkinson) ปรีกษาหาหรือเรื่องการจัดตั้งโรงเรียนราชวิทยาลัย โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อใช้เป็นโรงเรียนเตรียมนักเรียนกฎหมาย ซึ่งหม่อมเจ้าจรรยาฯ เห็นว่าโรงเรียนราชวิทยาลัยมี “ความจำเป็นอย่างแน่นอนที่สุด” ดังความว่า “We intends starting a Preparatory School for boys, who are eventually to become law students. This step has become absolutely necessary in order to prepare men for posts in this Minister & as Magistrates & Judges in the Courts. It is a step also in reorganization of our law school, for the purpose of feeding which this preparatory School is required.” (หจช. : ยธ๓/๕๐-๕๑)

นอกจากความสับสนต่อหลักการกฎหมายและภาระหน้าที่ของกระทรวงยุติธรรมแล้ว ระบบความสัมพันธ์ของศาลสูงและศาลล่างยังไม่มีชัดเจน จนเป็นเหตุให้ผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ต้องร้องเรียนการปฏิบัติหน้าที่ของผู้พิพากษาศาลฎีกาว่าทำให้ศาลอุทธรณ์เสียหาย เพราะมีการกล่าวถ้อยคำตำหนิผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ในคำพิพากษาดังกรณีที่ กรมหมื่นพรหมวรานุรักษ์ ได้มีหนังสือถึงเสนาบดีกระทรวงยุติธรรมในวันที่ 2 สิงหาคม พ.ศ.2454 เรื่องที่ผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ไม่พอใจที่ศาลฎีกา “มีความเห็นต่างกับศาลอุทธรณ์บ้างแม้แต่เล็กน้อย ก็มักขอปรับจากจันไม่สมควรจะกล่าวมากล่าวในคำพิพากษา” (หจช. : ยธ๑/๘) เช่น “ปฤกษามิดเพี้ยนรูปความแลกฎหมายมากถึงเช่นนี้ เห็นว่าไม่มีเหตุเครื่องแก้ตัว ถ้าขึ้นทำบ่อยๆ จนเคยตัว ก็คงเปนปากแห่งความฉิบหายของผู้พิพากษาศาลฎีกาวันหนึ่ง

ข้าพระพุทธเจ้ากรมหมื่นสวัสดิวัดสุกตั้งใจ สลดใจ อยู่ด้วยประการฉะนี้” (เรื่องเดียวกัน) “ศาลหากอภัยได้ใช้ดุลยพินิจ กำหนดโทษจำเลยให้ต้องตามบทพระอัยการที่ท่านบัญญัติไว้ไม่ ดูเป็นการกำหนดเอาตามใจไม่ได้เอาใคร่ตามหลักเกณฑ์ ตามกฎหมายเสียโดยมาก” (เรื่องเดียวกัน) ในคดีนี้เป็นคดีที่ผู้พิพากษาศาลฎีกาตีความข้อเท็จจริงต่างจากผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ “เฉพาะคดีนี้ความเห็นของศาลอุทธรณ์แลศาลฎีกาก็มีต่างกันอยู่เพียงแต่ว่า จะเชื่อว่านายแพจำเลยได้ถือดาบข้ามคลองไปด้วยประสงค์จะช่วยป้องกันร่างกายชีวิตคนไทย ๓ คนซึ่งมีแต่ไม้ ได้หนีพวกจีนมีประมาณ ๒๐ คนซึ่งมีอาวุธแหลมหลาวไล่ทำร้ายกันอยู่ แต่นายแพได้กระทำการเกินกว่าเหตุจนถึงได้ฟันจีนคนหนึ่งขาดใจตาย ถ้าจะเชื่อว่านายแพถือดาบข้ามคลองไปโดยเจตนาจะฆ่าคนตามที่ตัวเป็นพรรคพวกของคนไทย ๓ คนนั้น ซึ่งนายแพจะต้องรับโทษตามกฎหมายหนักแลเบาต่างกันอยู่เท่านั้น หาได้เป็นความเป็นผิดกันถึงตรงกันข้ามกลับเท็จจริงเป็นจริง ๆ เป็นเท็จอย่างไรไม่ได้”

โดยกรมหมื่นพรหมวรานุรักษ์ได้ยกอุทธรณ์ว่า กรณีการกล่าวถ้อยคำไม่สมควรดังกล่าวมิใช่ครั้งแรก เช่น “ศาลแพ่งบังคับคดีตามกฎหมายอีกประการหนึ่งถึงสองประการเช่นนี้ เป็นที่น่าเศร้าสลดใจไม่สมแก่ภูมิความรู้” (เรื่องเดียวกัน) หรือ “ความประสงค์ของผู้พิพากษาแย้งทั้งสองคนนั้นมีครุวรรณเหมือนชายชาติเด็ด ในภาษานักเลงพนมกันกล่าวว่าท่านชอบแทงขัดไม่รวยก็เสียคะแนน มิฉะนั้นจะเปรียบด้วยดรูดุมมาราแรกมาได้อ่านนิยายฟังเรื่องราวอันเขาแต่งไว้อยู่ข้างจะดี จะจริงไปทั้งนั้น ในทางพิจารณาคดีก็เหมือนกันเนติบัณฑิตไม่ว่าชาติใดภาษาใด ผู้แรกได้ลิ้มรสวิชากฎหมาย เห็นความมหัศจรรย์สนวิธีประดิษฐ์ติดต่อคำพยานประกอบเหตุพยานนอกค่อยและค่อยได้เอาขึ้นเล็กขึ้นน้อยติดต่อจนเป็นเรื่องราวประหารชีวิตใครคนได้ โดยไม่ต้องฟังประจักษ์พยานในสถานที่เลยดังนี้ นิยมเปนผีปากดี ฝีมือเอกเฉียบแหลมเทียมทันกับพระมณฑุทัยหรือมณฑุเทศได้ก็ดียิ่งนัก ความประสงค์อันดีของท่านเหล่านี้ย่อมเข้าใจอยู่ดี แลมีความสงสารสมเพชด้วยไม่น้อยเลย” (เรื่องเดียวกัน) ซึ่งข้อความเหล่านี้ กรมหมื่นพรหมวรานุรักษ์ เห็นว่า “ข้อความในคำพิพากษาศาลฎีกาได้กล่าวใช้คำร้ายแรง ประดุจว่าศาลฎีกาได้มีความรู้ดีกว่าผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ผู้หนึ่งซึ่งเป็นผู้ตรวจเรื่องคำพิพากษา ถ้าทั้งหมดด้วยกันบรรดาที่ลงชื่อเป็นผู้ประพดพิทจริต ฤาสงไสยว่าจะได้กระทำโดยทุจริต” (เรื่องเดียวกัน) และ “คำที่ศาลฎีกากล่าวมาเล่นเฉยๆ ในคำพิพากษาเช่นนี้ ย่อมเป็นเครื่องชักจูงให้มหาชนทั้งหลายผู้ได้ยินได้ฟัง ให้หมิ่นประมาทอำนาจศาลของรัฐบาล ถ้าหมิ่นประมาทส่วนตัวผู้พิพากษาหาเป็นการสมควรไม่” (เรื่องเดียวกัน)

ความเรื่องศาลฎีกากล่าวถ้อยคำไม่เหมาะสมในคำพิพากษานั้นสะท้อนให้เห็นปัญหาสำคัญอย่างน้อยสองประการ ประการแรก คือ ในการพิจารณาพิพากษาคดีต้องมีการตีความข้อเท็จจริงว่าการกระทำใดมีความหมายอย่างไร เช่น ที่นายแพถือมีดข้ามลำน้ำมามีเจตนาเพื่อป้องกันภัยให้คนไทยทั้งสามคนแต่ทำเกินกว่าเหตุ หรือนายแพเป็นพวกเดียวกับคนไทยทั้งสามที่ทะเลาะวิวาทกับคนจีน เป็นต้น ซึ่งการตีความข้อเท็จจริงนั้นสัมพันธ์กับโลกทัศน์และความรู้สึกนึกคิดของผู้พิพากษา ดังกรณีนี้ผู้พิพากษาศาลฎีกาและศาลอุทธรณ์ต่างพิจารณาคดีจากการตีความพฤติกรรมการกระทำของจำเลยแตกต่างกัน ประการที่สอง ระบบการศาลในยุคปฏิรูปฯ ยังไม่มีวัฒนธรรมการตรวจสอบเชิงระบบ แต่เน้นการตรวจสอบผู้พิพากษาในฐานะ “ตัวบุคคล” เช่น การพิจารณาว่าผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ “นิยมเปนผีปากดี ฝีมือเอกเฉียบแหลมเทียมทันกับพระมณฑุทัยหรือมณฑุเทศได้ก็ดียิ่งนัก” หรือ “คงเปนปากแห่งความฉิบหายของผู้พิพากษา” เหล่านี้ล้วนแต่เป็นการโจมตีผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ในฐานะที่เป็นตัวบุคคล มิได้เน้นว่าการพิจารณาของศาลอุทธรณ์อาจผิดพลาดได้เป็นธรรมดา โดยศาลฎีกามีหน้าที่แก้ไขให้ถูกต้องยิ่งขึ้นตามระบบการศาลที่ศาลสูงต้องตรวจสอบคดีความของศาลล่างมิใช่ตรวจสอบตัวผู้พิพากษา

แม้ผู้พิพากษาในระหว่งยุคธรรมเวลานั้นจะปฏิบัติหน้าที่ที่ยากมากเพราะไม่มีระบบระเบียบที่ชัดเจนทั้งในแง่



เนื้อหากฎหมายและระบบการศาล แต่กลับไม่ได้รับการอำนวยความสะดวกในการปฏิบัติหน้าที่ แม้แต่ในเรื่องอาคารสถานที่ที่ตึกกล่าวมาแล้วข้างต้น ยิ่งในพื้นที่ห่างไกลออกไปก็ยิ่งมีปัญหามากขึ้น เช่น กรณีของหลวงศรีสัตยารักษ์ (ห้าว) ผู้พิพากษาอธิบดีในศาลมณฑลนครศรีธรรมราช ซึ่งประสบปัญหาขัดแย้งกับพระยาสุทนต์ยวินิต ข้าหลวงพิเศษ เนื่องจากข้าหลวงพิเศษมีคำสั่งให้หลวงศรีสัตยารักษ์ (ห้าว) ดูแลกิจการยุติธรรมในศาลมณฑลนครศรีธรรมราชไปพร้อมกับราชการยุติธรรมในหัวเมืองแขกทั้งเจ็ดหัวเมืองด้วย ซึ่งหลวงศรีสัตยารักษ์ไม่ปรารถนาเช่นนั้น เพราะเกรงว่าจะเป็นภาระหนักหนาเกินไปจนกระทบต่อคุณภาพของงานราชการ จนกรมหมื่นราชบุรุษ มีหนังสือกราบบังคมทูลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ ในวันที่ 22 กรกฎาคม พ.ศ. 2445 ความว่า "หลวงศรีสัตยารักษ์อยู่ในบังคับข้าหลวงพิเศษตามหน้าที่ที่ต้องทำตามคำสั่งของพระยาสุทนต์ยวินิต แต่ต้องร้องว่ามีหน้าที่ ๒ อย่างเช่นนี้แล้วทำไมไหวด้วยการในมณฑลนครศรีธรรมราชเต็มกำลังคนๆ เดียวอยู่แล้ว ถ้าอะไรผิดลงหลวงศรีสัตยารักษ์ต้องรับผิดชอบ ถ้าฝันรับหน้าที่ ๒ อย่างนี้ ข้าพระพุทธเจ้าเลงเห็นว่าหลวงศรีสัตยารักษ์คงจะลาออกเท่านั้นเอง" (หจข. : มยรช ๕ ย/๓) เช่นเดียวกันในมณฑลพายัพ ความว่า "อีกเรื่องหนึ่งในมณฑลพายัพ พระจรรยาฤๅตฤๅตย์สั่งให้หลวงธรรมานุญูตฤๅตฤๅตย์ไปเป็นผู้พิพากษาเมืองน่าน หลวงธรรมานุญูตฤๅตฤๅตย์ไม่รับ แต่พระยาจรรยาฤๅตฤๅตย์เป็นข้าหลวงพิเศษมีอำนาจเท่าข้าพระพุทธเจ้า ในส่วนการจัดศาลในหัวเมือง พระยาจรรยาฤๅตฤๅตย์คงจะขึ้นไปเป็นแน่ แลข้าพระพุทธเจ้าก็แน่ใจว่าหลวงธรรมานุญูตฤๅตฤๅตย์คงจะลาออกอีกคน" (เรื่องเดียวกัน)

เห็นได้ชัดว่าการศาลตามหัวเมืองในยุคปฏิรูปฯ นั้นขาดแคลนบุคลากรอย่างมาก บุคลากรที่ยังทำงานอยู่ก็ต้องทำงานอย่างหนักจนน่าวิตกว่าผู้พิพากษาอาจลาออกจากราชการได้เสมอ ดังความที่กรมหมื่นราชบุรุษ กราบบังคมทูลสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ ว่า "ในกระทรวงนี้เมื่อแรกหัดคนเกลี้ยกล่อมคนเข้า ได้รับรองไว้แล้วโดยชัดเจนว่าจะให้ทำการแต่ที่สมัค จะไม่ขึ้นใจกัน เพราะเหตุที่ได้รับรองเช่นนี้จึงได้คนมากพอใช้ไปคราวหนึ่ง ถ้าจะกลับคำเสียแล้วจะไม่มีใครเข้ามาเรียนอีกต่อจึงเป็นการที่ข้าพระพุทธเจ้าต้องหวั่นอยู่เสมอ" (เรื่องเดียวกัน)

ตำแหน่งผู้พิพากษาจึงมีความสำคัญมากในการปฏิรูปกฎหมาย เพราะบุคลากรที่มีความรู้ตามแบบกฎหมายสมัยใหม่มีไม่มากและบรรดาตุลาการที่รับราชการอยู่ก็ต้องทำงานอย่างหนัก ค่าตอบแทนของข้าราชการตุลาการจึงค่อนข้างสูงเป็นรองเพียงข้าราชการในกระทรวงมหาดไทยเท่านั้น ตาม "รายงานศาลยุติธรรม ร.ศ. ๑๒๑" ความว่า "ผู้พิพากษานั้นได้รับเงินเดือนพอสมควร ในขั้นต้นเดือนละ ๒๔๐ บาท หรือปีละ ๑๕๐ ปอนด์ แล้วขึ้นไปจนถึงเดือนละ ๗๐๐ บาท หรือปีละ ๔๙๐ ปอนด์ ถึงอย่างนั้นก็ดี ข้าราชการฝ่ายตุลาการที่ทำราชการของรัฐบาลเหมือนกันนั้น ได้รับเงินเดือนมากกว่าข้าราชการฝ่ายตุลาการ แลตำแหน่งฝ่ายตุลาการนั้นก็มีการดีสูงกว่าทั้งการนั้นก็ไม่มีใครจะเบื่อหน่ายด้วย เมื่อก่อนๆ ผู้พิพากษาในเมืองไทย เขาเห็นกันว่าเป็นข้าราชการอันเลวชาม แลในเวลาผู้พิพากษาก็ได้รู้สึกรู้ว่า การที่เขาเห็นว่าเป็นหน้าที่อันเลวชามนั้นค่อยคลายไปแล้ว คนดีๆ ในเมืองนี้ก็ไปอยู่เสียที่กระทรวงมหาดไทยหรือฝ่ายตุลาการโดยมาก" (เรื่องเดียวกัน) แน่นนอนว่าสถานะของข้าราชการตุลาการหลังการปฏิรูปฯ นั้นดีกว่ากว่าตุลาการในอดีต แต่ก็ชัดเจนว่าตุลาการยังมีได้มี "บัลลังก์" สูงกว่าข้าราชการสายอื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งข้าราชการในกระทรวงมหาดไทยที่ "มีเกียรติยศสูงกว่าทั้งการนั้นก็ไม่มีใครจะเบื่อหน่ายด้วย" ทั้งนี้ความน่าเบื่อหน่ายในการเป็นข้าราชการตุลาการพิจารณาได้ว่ามาจากสภาพการทำงานที่ไม่มีความสะดวกและภาระงานที่หนักเกินไป

ภาระงานของตุลาการที่หนักเกินไปเป็นปัญหาสำคัญ กระทรวงยุติธรรมก็ตระหนักในเรื่องนี้ โดยเน้นว่าหนึ่งในคุณสมบัติสำคัญของการเป็นผู้พิพากษา คือ "การยืนต่องาน" ซึ่งหมายถึงความอดทนสามารถรับงานที่หนักได้ ดังความใน

"รายงานกระทรวงยุติธรรม สำหรับปีรัตนโกสินทรศก ๑๒๕" เกี่ยวกับข้าราชการตุลาการ ซึ่งแสดงให้เห็นว่าใน พ.ศ. 2449 กระทรวงยุติธรรมยังต้องกวดขันอย่างต่อเนื่องกับผู้พิพากษาที่ไม่มีความรู้และเกียจคร้าน ดังความว่า "ข้อต้นที่ข้อสำคัญ นั้นก็คือ จะต้องเป็นผู้พิพากษาซึ่งเป็นผู้ซื่อสัตย์ฉลาดแลยันต่องานด้วย ข้อนี้บางที่ว่าไม่ผู้เป็นกรยากนัก แม้ว่าการกระทรวงยุติธรรมเคยฝึกหัดผู้พิพากษามาตั้ง ๑๐ ปีแล้ว ก็ยังไม่ได้ผู้พิพากษาที่มีความรู้แลความประพฤติดีเท่าที่กระทรวงประสงค์ ความ ๓ อย่างนี้ คือ ความซื่อสัตย์ ฉลาด แลยันต่อการทำงาน การที่จะหาผู้พิพากษาที่เป็นคนซื่อสัตย์นั้นเป็นการง่าย ผู้พิพากษาหรือเจ้าพนักงานที่ไม่ซื่อสัตย์นั้นกระทรวงยุติธรรมได้ทำโทษอย่างกวดขันโดยไม่เลือกหน้า ดังปรากฏตามจำนวนผู้พิพากษาแลเจ้าพนักงานซึ่งต้องรับโทษในกองมหันต์โทษในระหว่าง ๒ หรือ ๓ ปี ที่แล้วมานี้ ...เจ้าพนักงานฝ่ายตุลาการอันซื่อสัตย์เป็นของจำเป็นสำหรับประเทศหนึ่งประเทศใด แลแม้ว่าจะเสียเงินมากน้อยเท่าใดก็ควรหาไว้...ที่จะป้องกันไม่ให้เจ้าพนักงานทำทุจริตนั้นยังไม่ว่างที่จะป้องกันมิให้กระทำการโง่เขลา หรือมิให้มีความเกียจคร้าน การไล่ออกจากราชการแลการลงโทษเล็กน้อยนั้นก็มีมากเหลือประมาณใน ๒-๓ ปี นี้" (หจช. : มร ๕ ย/๑)

กล่าวได้ว่าการทำงานในตำแหน่งผู้พิพากษาเป็นงานที่ยากเพราะเป็นวิชาความรู้แขนงใหม่ในสังคมไทย สถานที่ทำงานไม่มีความสะดวกสบาย อีกทั้งยังมีบุคลากรจำนวนน้อยจนภาระงานของผู้พิพากษาแต่ละคนมีมาก และรวมถึงปัญหานานัปการที่เกิดขึ้นในกระทรวงยุติธรรม แม้ว่าจะได้รับค่าตอบแทนพอประมาณก็ตาม การเป็นผู้พิพากษาในยุคปฏิรูปฯ จึงไม่เป็นที่นิยมมากเท่ากับการเป็นข้าราชการในกระทรวงมหาดไทย ในบริบทดังกล่าว กรมหมื่นราชบุริช มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในการเป็นหัวหน้าของเหล่าผู้พิพากษา เพราะทรงทำงานหลายด้านทั้งงานสอนนักเรียนกฎหมาย งานร่างกฎหมาย งานปรึกษาฎีกา รวมถึงงานบริหารราชการอื่นๆ ในกระทรวงยุติธรรม เมื่อกรมหมื่นราชบุริช ได้รับผลกระทบจากกรณีคดีพิญาณะกา ข้าราชการตุลาการซึ่งปกติก็ทำงานที่หนัก ยาก ปราศจากความสะดวกสบาย และด้อยเกียรติยศกว่าข้าราชการตุลาการของกระทรวงมหาดไทยอยู่แล้ว จึงยิ่งทำให้เกิดปฏิกิริยาความไม่พอใจจนตัดสินใจลาออกจากกระทรวงยุติธรรม ดังปรากฏว่า ในวันที่ 2 มิถุนายน พ.ศ.2453 ข้าราชการกระทรวงยุติธรรมจำนวน 28 ได้ถวายบังคมลาออกจากราชการ เพราะยึดถือบุญคุณกับกรมหมื่นราชบุริช ด้วยความว่า "ด้วยการที่พวกข้าพระพุทธเจ้าทั้งหลายรับราชการฉลองพระเดชพระคุณอยู่ทุกวันนี้ ถือเอาพระมหากรุณาบารมีในใต้ฝ่าละอองธุลีพระบาทเป็นยิ่งใหญ่มากอบด้วยได้พึ่งพระปัญญาบารมีในพระเจ้าลูกยาเธอกรมหมื่นราชบุรีดิเรกฤทธิ์ซึ่งทรงเปนเสนาบดีคุ้มครองสั่งสอนอยู่เป็นนิตย์ จึงได้รับราชการได้คล่องสะดวกมา บัดนี้มีเหตุร้ายขึ้นแก่กระทรวงยุติธรรมจนถึงเสนาบดีได้ถวายบังคมลาออกจากตำแหน่ง พวกข้าพระพุทธเจ้ามิได้คิดแต่เฉพาะพระองค์พระเจ้าลูกยาเธอ กรมหมื่นราชบุรีดิเรกฤทธิ์ แลส่วนตัวข้าพระพุทธเจ้าอย่างเดียวนั้น ข้าพระพุทธเจ้าเห็นด้วยเกล้าพร้อมกันว่าอันเหตุนี้เป็ร้ายแก่กระทรวงยุติธรรมแลบ้านเมืองแลพวกข้าพระพุทธเจ้า ซึ่งจะต้องรับราชการฉลองพระเดชพระคุณต่อไปอีก ถ้ามาซ้ำสิ้นพระเจ้าลูกยาเธอ กรมหมื่นราชบุรีดิเรกฤทธิ์ลงเสียด้วยแล้ว ข้าพระพุทธเจ้าทั้งหลายจะทำราชการให้เรียบร้อยเหมือนเช่นที่เคยมาจะไม่ได้ เพราะฉะนั้นเห็นด้วยเกล้าฯ พร้อมกันว่า ถ้าจะทำราชการให้ไม่ได้แล้ว ข้าพระพุทธเจ้าขอกราบถวายบังคมลาออกจากหน้าที่ราชการ" (หจช) : มร ๕ ย/๒) เฉพาะขุนหลวงพระยาไกรศรี ซึ่งเป็นหัวหน้าคิดอ่านในการนี้ถึงกับขัดพระบรมราชโองการที่ให้กลับเข้ามาปฏิบัติหน้าที่ราชการตามเดิม จนถือเป็นแบบอย่างที่ไม่ดีแก่ข้าราชการ กระทั่งมีพระราชโองการในวันที่ 7 มิถุนายน พ.ศ. 2453 ให้ขับขุนหลวงพระยาไกรศรีออกจากราชการและถอดบรรดาศักดิ์ด้วย (หจช. : มร ๕ ย/๒)

พิจารณาจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ยกมานี้ย่อมเห็นได้ว่า การทำงานของกระทรวงยุติธรรมนั้นพึ่งพาบุคคลเป็นสำคัญตั้งแต่นักเรียนกฎหมายไปจนถึงผู้พิพากษาและเสนาบดีกระทรวงยุติธรรม เพราะงานคดีความหลังการ

ปฏิรูปฯ นั้นต้องการความรู้กฎหมายสมัยใหม่ซึ่งยังไม่เป็นที่คุ้นเคยในสังคมไทย จำนวนนักเรียนโรงเรียนกฎหมายที่สอบไล่ผ่านจึงมีจำนวนน้อยมาตลอด ยิ่งไปกว่านั้นหลังจากสอบไล่เข้ารับราชการแล้ว งานเชิงพิจารณาพิพากษาคดีก็ยังมีปัญหาเกี่ยวกับความชัดเจนของหลักการทางกฎหมาย ตลอดจนปัญหาการตีความข้อเท็จจริงและข้อกฎหมายในระบบการตรวจสอบศาลล่างที่เน้นการโจมตีผู้พิพากษาศาลล่างเชิงตัวบุคคล รวมไปถึงระบบการบริหารราชการที่รวมศูนย์ภาระงานและการตัดสินใจสำคัญกับเจ้านายโดยเฉพาะกรมหมื่นราชบุรีฯ ในบริบทที่เจ้านายก็หาไม่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันไม่งานในกระทรวงยุติธรรมจึงจำเป็นต้องพึ่งพาผู้พิพากษาที่มีคุณลักษณะส่วนบุคคลเป็นพิเศษ คือ ฉลาด ซื่อสัตย์ และ “ยันต่องาน” หากปราศจากคุณสมบัติเหล่านี้แล้วก็จะเกิดปัญหาขึ้น เช่น ผู้พิพากษาที่ไม่ฉลาดย่อมไม่สามารถปรึกษาตีความตามกฎหมายสมัยใหม่ได้ ผู้พิพากษาที่ไม่ซื่อสัตย์ย่อมฉ้อฉลด้วยในการตีความข้อเท็จจริงและข้อกฎหมายได้ ผู้พิพากษาที่ไม่ “ยันต่องาน” ย่อมไม่สามารถรับภาระงานที่หนักเพราะมีจำนวนบุคลากรเพียงน้อยนิด (เมื่อเทียบกับภาระงาน) ได้ จะเห็นได้ว่าหลังการปฏิรูปกฎหมายและระบบตุลาการแล้วได้เกิดปัญหาขึ้นมากมาย เช่น ผู้พิพากษาศาลฎีกากล่าวหาว่าผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ทุจริต หรือ คดีความในคดีอาญามีค่าพิพากษาน้อย เพราะผู้พิพากษาไม่ชำนาญในกฎหมายสมัยใหม่ เมื่อจำเป็นต้องใช้ผู้พิพากษาชาวต่างประเทศก็ประสบปัญหาเรื่องภาษา นอกจากนี้ผู้พิพากษตามหัวเมืองก็มีแนวโน้มที่จะลาออกหากต้องรับภาระมากเกินไป เป็นต้น

ผลลัพธ์ของคดีพญาระกาเป็นตัวอย่างสำคัญที่ชี้ให้เห็นว่าระบบยุติธรรมและกฎหมายของไทยในสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นระบบที่อิงกับตัวบุคคลเป็นสำคัญ เมื่อมีเหตุขัดข้องในด้านตัวบุคคลเกิดขึ้นก็ส่งผลให้ราชการกระทรวงยุติธรรมทั้งระบบเกิดความระส่ำระสายได้ ดังปรากฏว่าเมื่อเสนาบดีกระทรวงยุติธรรมอย่างกรมหมื่นราชบุรีฯ ลาออก ก็ได้กลายเป็นเหตุให้ข้าราชการตุลาการอีกจำนวนไม่น้อยพากันลาออกตามโดยเห็นว่า “ถ้ามาซ้ำสิ้นพระเจ้าลูกยาเธอกรมหมื่นราชบุรีดิเรกฤทธิ์ลงเสียด้วยแล้ว ข้าพระพุทธเจ้าทั้งหลายจะทำราชการให้เรียบร้อยเหมือนเช่นที่เคยมาจะไม่ได้” พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ ซึ่งเป็นองค์อธิปัตย์แห่งรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ทรงจำเป็นต้องพระราชทานอภัยโทษแก่ข้าราชการตุลาการที่ได้กระทำการทำทนายพระราชอำนาจอย่างยิ่ง เพื่อให้งานตุลาการดำเนินต่อไปได้

การที่ระบบยุติธรรมไทยในยุคปฏิรูปฯ ต้องพึ่งพาตัวบุคคลเป็นหลัก และความล้มเหลวหรือความล้มเหลวของงานตุลาการก็ขึ้นอยู่กับลักษณะเฉพาะของตุลาการเป็นอย่างมากดังที่กล่าวมานี้ เป็นผลมาจากบริบทของยุคแรกเริ่มของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ซึ่งการร่างกฎหมายและการปรับปรุงกระบวนการยุติธรรมยังดำเนินไปได้เพียงส่วนน้อย ในขณะที่ยังขาดแคลนความรู้ งบประมาณ และกลไกต่างๆ ที่เอื้อต่อการตัดสินใจอย่างสะดวกรวดเร็วและเป็นธรรม เช่น กลไกในการสืบสวนสอบสวน ระบบข้อมูลข่าวสาร ฯลฯ อย่างไรก็ตาม ในสมัยต่อมา เมื่อรัฐไทยมีความพร้อมในด้านต่างๆ เหล่านี้เพิ่มขึ้น กระบวนการยุติธรรมของไทยก็ยังคงให้ความสำคัญกับผู้พิพากษาศาลฎีกาในแง่ตัวบุคคลสืบต่อมา จนกลายเป็นวัฒนธรรมทางกฎหมายของไทย เหตุใดจึงเป็นเช่นนั้นนับเป็นประเด็นสำคัญที่ควรมีการวิจัยโดยละเอียดต่อไปในอนาคต บทความนี้อาจอธิบายได้อย่างรวบรัดแต่เพียงว่า เนื่องจากรัฐไทยยังคงมีการผูกขาดอำนาจในหมู่ชนชั้นนำทำให้ไม่ต้องการสร้าง “ระบบใหม่” หรือโครงสร้างของระบบตุลาการที่เดินไปได้เองเหมือนเครื่องจักรที่ภาคสังคมหรือประชาชนมีอำนาจควบคุมและกำกับ แต่พยายามรักษาระบบเดิมที่อำนาจตกอยู่ในมือของตัวบุคคล โดยมีการจัดระบบการศึกษากฎหมายที่จะทำให้ได้ตัวบุคคลที่มีคุณลักษณะ “พิเศษ” มาเป็นผู้พิพากษา เช่น เป็นผู้เชี่ยวชาญตัวบทกฎหมาย เป็น “คนดี” (ฉลาด ซื่อสัตย์ ยันต่องาน) ฯลฯ

### 3. “ระบบตุลาการ” กับอัตลักษณ์ตุลาการไทยในปัจจุบัน

ในความเป็นจริงระบบตุลาการในยุคปฏิรูปฯ ยังอยู่ห่างไกลจากสภาพที่เรียกว่าบรรลุความสำเร็จ ดังจะเห็นได้ว่า ศาลสูงยังดำเนินศาลล่างด้วยข้อกล่าวหาต่อผู้พิพากษาในเชิงตัวบุคคล, หลักการทางกฎหมายไม่มีความชัดเจนจนเกิดความไม่สามารถพิจารณาพิพากษาได้โดยอย่างสม่ำเสมอ, นักกฎหมายไทยมีความรู้ต่อระบบกฎหมายสมัยใหม่เพียงน้อยนิดจนไม่เพียงพอต่อการบริการด้านความยุติธรรมแก่ประชาชน, เสนาบดีกระทรวงยุติธรรมต้องวิตกกังวลว่าผู้พิพากษาจะลาออกจากราชการ, ภารกิจเกือบทุกด้านของกระทรวงยุติธรรมรวมศูนย์อยู่ที่เสนาบดีแต่เพียงลำพัง หรือการที่ผู้พิพากษาเกือบทั้งกระทรวงลาออกจากราชการเพียงเพราะเสนาบดีกระทรวงฯ ลาออก เป็นต้น ปัจจัยทั้งหมดนี้ย่อมแสดงให้เห็นว่า กระทรวงยุติธรรมและระบบยุติธรรมไทยในยุคปฏิรูปฯ มีความเปราะบางอย่างยิ่ง การบริหารงานราชการต่างๆ ไม่พ้นไปจากลักษณะเฉพาะของบุคคล ดังนั้น หากการปฏิรูปกฎหมายและการศาลจะมีความสำเร็จอยู่บ้าง ความสำเร็จดังกล่าวก็หาใช่มาจากตัวบทกฎหมายที่มีความสมบูรณ์หรือระบบงานศาลที่มีประสิทธิภาพ หาใช่คำปรึกษาพิพากษาฎีกาที่มีมาตรฐาน และยิ่งไม่ใช่ประสิทธิภาพในการอำนวยความสะดวกแก่ประชาชนอย่างทั่วถึงแต่อย่างใด จึงอาจกล่าวได้ว่าการปฏิรูปกฎหมายและการศาลในช่วง พ.ศ. 2434-2454 ไม่ได้สถาปนาระบบยุติธรรมและกระบวนการยุติธรรมที่เป็น “ระบบกฎหมาย” ขึ้นในสังคมไทย หากแต่การทำงานเกือบทั้งหมดผูกติดกับคุณลักษณะเฉพาะบุคคลของผู้พิพากษาศาลาการแต่ละคน รวมไปถึงตำแหน่งระดับเสนาบดีกระทรวงยุติธรรมด้วย

อย่างไรก็ตาม การที่วงการตุลาการในยุคหลังๆ สร้างความทรงจำเกี่ยวกับระบบกฎหมายและระบบศาลในยุคปฏิรูปฯ ว่าประสบความสำเร็จอย่างสูง เป็น “ดวงดาวที่สุกสว่างเรื่องรัศมีดวงหนึ่งในวงการบริหารราชการแผ่นดินไทย” นั้น เป็นเพราะความทรงจำดังกล่าวนี้ช่วยในการสร้างอัตลักษณ์ตุลาการ อันเป็นรากฐานของ “อำนาจพิสดารของตุลาการ” ที่ทำให้ผู้พิพากษาสามารถพิจารณาตัดสินความเรื่องต่างๆ ได้ราวกับไม่มีขอบเขต จากอัตลักษณ์ตุลาการในยุคปฏิรูปฯ คือ “ความฉลาด” “ความซื่อสัตย์” และ “ความขยันขันแข็ง” ที่เป็นเงื่อนไขสำคัญในการจรรโลงระบบยุติธรรมในยุคปฏิรูปฯ ให้ทำงาน (ยิ่งกว่าตัวบทกฎหมาย อาคารที่ทำการศาล งบประมาณของกระทรวงยุติธรรม หรือกระทั่งพระมหากษัตริย์) เช่นนี้ ได้ถูกนำมาใช้เพื่อยืนยันว่าผู้พิพากษาศาลาการสามารถทำงานให้บรรลุความสำเร็จได้อย่างมีประสิทธิภาพด้วยคุณสมบัติเช่นเดียวกัน โดยไม่มีความจำเป็นต้องปฏิรูประบบหรือโครงสร้างของกระบวนการยุติธรรมแต่อย่างใด และด้วยเหตุที่คุณสมบัติส่วนบุคคลของผู้พิพากษาศาลาการเป็นปัจจัยสำคัญของความสำเร็จในการตัดสินคดีความ ตัวผู้พิพากษาหรือตุลาการจึงควรได้รับการยกย่องหรือมีเกียรติยศอย่างสูงในสังคม

อาจกล่าวได้ว่า ความสำเร็จที่แท้จริงของนักกฎหมายในสมัยปฏิรูปฯ มิใช่ความสำเร็จในเชิงการสถาปนาระบบยุติธรรมเท่ากับความสำเร็จในการสถาปนากลุ่มอาชีพที่มีสถานะและลักษณะเฉพาะพิเศษซึ่งนักกฎหมายหรือตุลาการในยุคหลังยึดถือเป็นอัตลักษณ์ของตน นั่นคือการเป็นข้าราชการที่เข้มงวดในคุณสมบัติการรับเข้าทำงานราชการ เป็นข้าราชการที่ต้องปฏิบัติหน้าที่อย่างยากลำบากทั้งจากสภาพการทำงานและภาระงาน และเป็นข้าราชการที่มีส่วนร่วมกันในหมู่คณะสูง ทั้งนี้ ข้าราชการตุลาการในปัจจุบันยังคงมองผู้พิพากษาในยุคปฏิรูปเหล่านี้ว่าเป็น “บรรพบุรุษตุลาการ” (ธานินทร์, 2553: 13-14) ซึ่งสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนถึงการมองว่าตนเองเป็นผู้สืบสานอัตลักษณ์และพันธกิจของผู้พิพากษาสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ดังนั้น ในวัฒนธรรมไทยที่เรียกว่า “ระบบกฎหมาย” จึงมีเนื้อหาไปในทางที่เป็น “ระบบตุลาการ” ในฐานะที่เป็นตัวบุคคลเสียยิ่งกว่าจะเป็น “ระบบกฎหมาย” หรือ “ระบบยุติธรรม” อย่างแท้จริง

วัฒนธรรมที่เน้นตัวบุคคลในวงการกฎหมายไทยมิได้มีบทบาทเฉพาะในการคัดเลือกผู้ที่จะเข้ามาดำรงตำแหน่ง

เป็นผู้พิพากษาศาลและการออกแบบระบบตรวจสอบของตุลาการเท่านั้น แม้แต่การยกย่อง “บรรพตตุลาการ” ก็มักยกย่องเป็นรายบุคคล ดังเช่น กรมหลวงราชบุรีฯ, สัจญญา ธรรมศักดิ์, จิตติ ดิงศภัทย์ ฯลฯ ยิ่งไปกว่านั้นการยกย่องเชิดชูพระมหากษัตริย์ก็เน้นในฐานะ “บุคคล” มิใช่ “สถาบัน” ดังเห็นได้จากตราสัญลักษณ์ของศาลยุติธรรมประกอบด้วยสัญลักษณ์พระมหาพิชัยมงกุฎ ซึ่งหมายถึงพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ครอบอยู่เหนืออุณาโลมและตราดุลพาห (ตราชั่ง-ตราชู) ตั้งอยู่บนพานสองชั้นมีแท่นรองรับพาน อันหมายถึงความยุติธรรมที่ตั้งอยู่บนฐานที่มั่นคง โดยมีครุฑจับนาคพูนไว้เหนือศีรษะ ซึ่งครุฑจับนาคหมายถึงแผ่นดิน ล้อมด้วยดอกบัวแก้วดอกเป็นดอกบัวตูมแปดดอก และดอกบัวบานหนึ่งดอก คือ ความบริสุทธิ์ผุดผ่อง และมีทั้งหมดเกี้ยวดอกซึ่งหมายถึงความถึงพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 9 โดยรวมแล้วดวงตราสัญลักษณ์ศาลยุติธรรม หมายถึง พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 9 ผู้พระราชทานความบริสุทธิ์ยุติธรรมทั่วแผ่นดิน (กองสารสนเทศและประชาสัมพันธ์ สำนักงานศาลยุติธรรม, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์: หน้าปกใน) แสดงดวงตราขององค์กรตุลาการนั้นย่อมแสดงถึงอัตลักษณ์ร่วมและวัฒนธรรมองค์กรที่ผูกโยงและมีความศรัทธาต่อพระมหากษัตริย์รัชกาลปัจจุบันเท่านั้น มิได้รวมถึงพระมหากษัตริย์ในฐานะที่เป็นสถาบัน



ภาพ 1 ตราสัญลักษณ์สำนักงานศาลยุติธรรม

การยกย่องผู้พิพากษาศาลการในฐานะตัวบุคคลอย่างสุดโต่งให้เป็นผู้ทรงเกียรติ ผู้ทรงศีลธรรม ผู้ทรงภูมิปัญญา ฯลฯ ในปัจจุบัน จึงมีร่องรอยจากลักษณะของวงการตุลาการในยุคปฏิรูปกฎหมายและการศาล พ.ศ. 2434-2454 ซึ่งไม่ว่าจะพิจารณาให้การปฏิรูปฯ เป็นความสำเร็จหรือล้มเหลวก็ตาม บริบทในช่วงเวลาดังกล่าวได้กลายเป็นแหล่งอ้างอิงที่จรรโลงวัฒนธรรมทางกฎหมายไทยที่เน้นคุณสมบัติของตัวบุคคล และได้สถาปนา “อำนาจพิสดารของตุลาการ” ในสังคมการเมืองไทยอย่างมั่นคง

ปัญหา คือภายใต้วัฒนธรรมกฎหมายอิงบุคคลเช่นนี้จะตอบสนองปัญหาในโลกปัจจุบันที่แตกต่างไปจากยุคปฏิรูปฯ ได้เพียงใด เมื่อความหมายของทุกสิ่งทุกอย่าง (ที่ตุลาการอ้างว่าตนมีอำนาจในการตีความ) นั้น มิได้มีเพียงความหมายเดียว และตุลาการก็ไม่ควรมีอำนาจผูกขาดการตีความหรืออ้างว่าการตีความของตนเท่านั้นที่ถูกต้อง เช่น “ความรัก” “ความดี” “ความงาม” มีหลากหลาย, เศรษฐกิจเป็นเรื่องผลประโยชน์ที่มีคนได้คนเสียอย่างซับซ้อน และ

โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อชีวิตทางการเมืองได้แทรกซึมเข้าไปในทุกจังหวัดในชีวิตรของสามัญชนอย่างลึกซึ้ง

คำถามจึงมีว่า ความเป็นผู้ดี คนดี ผู้รู้ และผู้จงรักภักดี ยังควรเป็นอัตลักษณ์ตุลาการที่สร้าง “อำนาจพิสดาร” ที่ผสมผสานอำนาจเชิงวาทกรรมกับอำนาจเชิงบังคับบัญชาให้แก่ตุลาการในสังคมไทยต่อไปอีกหรือไม่ หากคำตอบคือ “ไม่” แล้ว สังคมไทยจะจัดการความสัมพันธ์ระหว่างประชาชน รัฐ และตุลาการต่อไปอย่างไร?

## บรรณานุกรม

### เอกสารตีพิมพ์

กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 1, “พระธรรมนูญ”.

กฤษณ์เพชร โสมณวัตร. (2557). อำนาจในอัตลักษณ์ตุลาการ, *นิติสังคมศาสตร์* 7(1), 2557.

กองสารนิเทศและประชาสัมพันธ์ สำนักงานศาลยุติธรรม, *ศาลยุติธรรม*, หน้าปกใน [ระบบออนไลน์], สืบค้นจาก [www.iprd.coj.go.th/system/book.html](http://www.iprd.coj.go.th/system/book.html)

กิตติศักดิ์ ปรกิติ. (2547). คดีพิญาระกา เรื่องส่วนตัวหรือเรื่องหลักการ. *วารสารนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*. 34(2), (2 มิถุนายน 2547), หน้า 302-325.

\_\_\_\_\_. (2556). *การปฏิรูประบบกฎหมายไทยภายใต้อิทธิพลยุโรป*. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.

ธานินทร์ กรัยวิเชียร. (2553). *การปรับปรุงศาลยุติธรรม*. กรุงเทพฯ: เนติบัณฑิตยสภา.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2556). *พิพากษาศาล*. กรุงเทพฯ: มติชน.

ราม วชิราวุธ. (2545). *ประวัติต้นราชการที่ 6*. กรุงเทพฯ: มติชน.

สมชาย ปรีชาศิลปกุล. (2546). *ความยกย่องในประวัติศาสตร์ของบิดาแห่งกฎหมายไทย*. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.

\_\_\_\_\_. (2549). *นิติศาสตร์ไทยเชิงวิพากษ์*. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.

แสง บุญเฉลิมวิภาส. (2552). *ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย*. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.

เอกสารออกหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๓, เอกสารกรมราชเลขาธิการรัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม "เรื่องผู้พิพากษา บริเวณศาลแขวง ๗ หัวเมือง", (22 กรกฎาคม ร.ศ.121 - 31 กรกฎาคม ร.ศ.121)

เอกสารออกหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๑, เอกสารกรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม "เรื่องมหาดไทยส่ง คดีความหัวเมืองไปยังศาลยุติธรรมฯ ไม่รับ" (7 ธันวาคม ร.ศ.115 - 15 กุมภาพันธ์ ร.ศ.114)

เอกสารออกหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๑, เอกสารกรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม "เรื่องเงินขึ้นศาลใน ศาลอุทธรณ์หาย" (1 เมษายน ร.ศ.116 - 11 พฤษภาคม ร.ศ. 116).

เอกสารออกหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๑, เอกสารกรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม "รายงาน ข้าราชการในกระทรวงยุติธรรม".

เอกสารออกหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๒ เอกสารกรมราชเลขาธิการรัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม "เบ็ดเตล็ด" (ร.ศ. 120- ร.ศ. 129).

เอกสารออกหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๒, เอกสารกรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม "ข้าราชการ กระทรวงยุติธรรมลาออก" (21 เมษายน ร.ศ. 129).

เอกสารหอจดหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๒, เอกสารกรมราชเลขาธิการ รัชการที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม เรื่อง "กรมหลวงราชบุรีและข้าราชการกระทรวงยุติธรรมลาออก เนื่องด้วยกรมหมื่นนราแตงบดินทรเบียบเปรย" (29 พฤศจิกายน ร.ศ. 128).

เอกสารหอจดหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๔, "คดีเรื่องขุนเทพสุภาตุลาการรับสินบนรายความอำแดงแยมใจท์ อำแดงขลิบจำเลย ทางเมืองนครศรีธรรมราช" เอกสารกรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม (8-20 มิถุนายน ร.ศ.112).

เอกสารหอจดหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๔, "ฎีกาอำแดงแสงม้าย กล่าวโทษตล่การศาลฎีกา" เอกสารราชกรมเลขาธิการ รัชการที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม (13 มิถุนายน ร.ศ.112).

เอกสารหอจดหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๔, เอกสารกรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม, "กรมหลวงราชบุรีปรารถเรื่องความศาลฎีกา และการร่างกฎหมายกับหน้าที่ในกระทรวงยุติธรรม" (28 เมษายน ร.ศ. 121).

เอกสารหอจดหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๑, เอกสารกรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม, "ราชการทั่วไปในกระทรวงยุติธรรม".

เอกสารหอจดหมายเหตุแห่งชาติ, มร๕ ย/๑, เอกสารกรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ ๕ กระทรวงยุติธรรม "เรื่องลงหนังสือพิมพ์ตีเตียนศาล".

เอกสารหอจดหมายเหตุแห่งชาติ, ยธ๑/๘, เอกสารกระทรวงยุติธรรม, "ศาลฎีกากกล่าวคำไม่สมควรในคำพิพากษา" (2-20 สิงหาคม พ.ศ. 2445).

เอกสารหอจดหมายเหตุแห่งชาติ, ยธ๓/๕๐-๕๑ ก่ล่อง ๒๗ ปีก ๕๐, เอกสารกระทรวงยุติธรรม, "จ้างครูสำหรับโรงเรียนกฎหมาย แลอินโรงเรียนราชวิทยาลัยมาขึ้นในกระทรวงยุติธรรม" (6 ตุลาคม พ.ศ. 2452).

Eric Hobsbawm. (1997). *On History*. London: Weidenfeld &Nicolson.

Harrison and Jackson (edt.). (2010). *Ambiguous Allure of the West: Traces of the Colonial in Thailand*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Michael Foucault, Colin Gordon (edt.) .(1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*. New York: Pantheon Books.

Michael Foucault ,Luther H. Martin et al. (edt.). (1988). *Technology of Self*. Massachusetts: Massachusetts University Press, 1988. P. 16-49.

Peter Jackson. (2004). The Thai Regime of Images” *Sojourn. Journal of Social Issues in Southeast Asia* Vol. 19, No. 2 (October 2004), pp. 181-218.

# “As beautiful as you are told”: A Critique on the Ideology of Natural Beauty in “The Body Project” Exhibition

---

Maytawee Holasut • เมธวี โหละสูต

Department of English Language and Literature Faculty of Liberal Arts, Thammasat University

อาจารย์ประจำภาควิชาภาษาและวรรณคดีอังกฤษ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

Email Address : maytaweeh@gmail.com

**Abstract :** This article aims to analyze and criticize the ideology, using the framework Louis Althusser’s *Ideology and Ideological State Apparatuses*, of the presentation of natural beauty of the female body in the temporary exhibition “The Body Project: Beauty, Brutality and the Reasons Behind”. This temporary exhibition was set up between 24th June – 29th September, 2013, at Museum Siam – Thailand’s leading “New Museum” that emphasizes interactivity and play with narrative of the exhibition and objects on display for better understanding of the exhibition’s message.

Generally speaking, the exhibition is successful in exposing the process of constructing and defining women’s beauty as a product of cultural construct or popular values of a certain context. The exhibition presents this message via the association of the cultural process of beautification with body mutilation. This message is then reified through the exhibition’s spatial design to resemble an industrial factory to further laying bare, in the Brechtian sense, the idea of culturally produced beauty. The exhibition also organized various interactive opportunities to experience these constructed process of beautification. Finally, the notion of natural beauty is accentuated in the final room as a stark contrast against culturally produced beauty. The exhibition’s sudden turn toward natural beauty as a revocation against body-modification is equivalent of an ideological turn that exposes its idealized vision of the female body as a kind of apolitical artifice for ideological subjectification from authoritative agency. Yet, the failure of the exhibition to address its position as institutionalized authority that renders through its narrative the value of natural beauty ultimately nullifies its own message.

**Keywords:** *Natural Beauty, Exhibition, Cultural Construction, Ideology, New Museum*



## I. Framework Overview: The Concept of the New Museum

This article aims to analyze and criticize the ideology behinds the presentation of natural beauty through the process of decontextualizing the female body in the exhibition “The Body Project: Beauty, Brutality, and the Reasons Behind”<sup>1</sup>. This temporary exhibition was set up between 24th June – 29th September, 2013, at Museum Siam; operating as part of the Office of Knowledge and Management Development (OKMD) under the jurisdiction of the Prime Minister Office. First and foremost, “The Body Project” exhibition must be applauded as an excellent representative of the “New Museum”; a popularization of the traditional museum as an archaic and static and visual display of knowledge into a quasi-spectacle theme park.

If the degree of popularization is anything to go by, Museum Siam, along with TCDC (Thailand Creative and Design Center), are leading the trend of building the “New Museum”, in which their permanent and temporary exhibitions are designed as a form of edutainment. Far from George Batille’s expectation of the museum as “the most grandiose spectacles of a humanity freed from material concerns, and devoted to contemplation” (Leach, 1997, p. 23), exhibitions organized by these institutions are designed to encourage the attendees to engage and participate with information on display. In order to achieve this, the form (the physical designed space of the museum) and the content (the story presented through the text of the display objects) must be in harmony to create a unified, immersive experience. The attendees entering a museum or an exhibition organized by the institutions mentioned will encounter similar design elements: physical architecture builds as literal manifestation of the museum/exhibition’s story arc, display objects arrange with precision to move the attendees to the next plot point, or audio and visual media emphasizing the narrative.

However, the most important element of any New Museum is interactivity. The attendees are able to interact or, to be more precise, “play” various props and activities that reinforce the message of the exhibition. As the author of *Towards a New Museum* testifies how “[e]ntertainment can be a welcome alternative to the museum/mausoleum, but when mishandled it quickly degenerates into crass commercialism that diminishes the art”, while if the elements of interactivity and play are managed properly “art *becomes part of a lived experience* (italic mine) as it maintains its own aura [inside the museum].” (*Towards a New Museum*, 2006, p. 191) Hence, the unified and immersive experience is not design purely for edutainment purposes. The deeper connotation of the playful design elements in the New Museum is to bridge distance and proximity of the recognition gap, in terms of understanding the narrative and ideological subjectification, between the attendees and the exhibition. In short, the design of the New Museum aspires toward a ‘lived’ experience of the attendees within the symbolical manifestation of its narrative. “The Beauty Project” is no exception.

---

<sup>1</sup> The name of the exhibition will be referred to as “The Body Project” in this article.

## II. Toward the Narrative and Apparatus of Textual Interactivity

The issue of distance and proximity between the attendees and museum/exhibition is predominantly ideological. On one level, playing and interacting with the exhibition's prepared activities and props allow for a better understanding and absorption of information. Yet, on a deeper pragmatic level, the notions of play and interaction suggest that the attendees did not just receive the information as an abstract text, but also made to 'live' in the literal manifestation textual narrative; experience susceptible to ideological subjectification. Here, Louis Ravelli provides us with two types of definition to approach museum/exhibition as a "text". The first is "texts in a museum", which consist of written language communicates through traditional print or visual mediums such as description of display objects, programs, or pamphlets. Another definition is "museums as a text" or an approach that views the unified consistency of the architecture, spatial design, designated walking path, or the arrangement of display objects as a type of text. Ravelli also emphasizes that these two types of text must balance the message of the museum/exhibition along with the attendees' experience (Ravelli, 2006, p. 1).

Ravelli's definitions reframe entirety of the museum/exhibition design as a kind of text that operates through narration and narrative. This renders the museum/exhibition readable much like a literary text. "The Body Project" behaves similarly to a novel or a play, simply in a different form. It is a text that requires the reader's subjectification into its narrative frame by means of interactivity. Here, the alteration of the attendees' subject position during the interaction with the exhibition's text recalls Louis Althusser's theory of interpellation<sup>2</sup>. Indeed, what could be more apparent in the act of hailing into an ideology than museum/exhibition that conditioned its narration with various interactive apparatuses?

The Althusserian's ideological framework allows us to examine the ideological interpellation inside the textual narrative of "The Body Project". As the name implies, the exhibition is successful in its goal of exposing the construction and reproduction of definitions and values of female beauty. The exhibition's hypothesis is that all female beauty is a product of cultural, economic, or political values of particular social and historical context. The exhibition then ties the production of female beauty to the process of body mutilation such as wearing a corset or undergoing plastic surgery. The narrative of cultural production of beauty is conveyed through the industrial like-spatial design of the exhibition; reifying the metaphor of beauty as *mass product*. Predictably, there is also interactive area where the attendees can engage with different tools of beautification from various cultures. Lastly, the final room of the exhibition inscribes the attendees with the message of

---

<sup>2</sup> The writer uses the word "ideology" in the article strictly in the Althusserian's sense. Louise Althusser, a Marxist theorist, proposed in his *Ideology and Ideological State Apparatuses* that ideology does not come into effect via social reinforcement. Rather, an ideology, such as capitalist or religious ideology, is embedded in actions and rituals; social or cultural apparatuses that compose the Everyday. The Althusserians' ideological state apparatus advances the possibility that we could be interpellated (hailed) into a preexisting ideology as we engaged in actions and rituals. The formula could be applied to the interaction with the textual narrative of "The Body Project".

individual beauty and uniqueness. In this instance, the entire exhibition becomes a textually interactive apparatuses that antagonizes the idea of cultural production of beauty, while simultaneously celebrates the underlying message of 'natural beauty'.

### III. The Narrative of Cultural Beautification in “The Beauty Project”

This part of the article will provide an analysis of the textual narrative and interactive elements of “The Body Project”, including its various design apparatuses. The apparatuses of the exhibition are also paralleled with its plot structure narrated through three divided sections. I would like to call the first section of the exhibition as ‘The Beauty Factory’ as it lacks an official name and also because of its obvious resemblance to an actual factory. It comprises of two stories hall with multiple static and interactive displays exposing the beautification process of each particular cultural context. Moving on, the second section is officially named ‘The Dressing Room’. This is where the attendees can directly engage with the narrative of culturally constructed beauty standards by trying on various beautification cosmetics shown in the previous section. The last section of the exhibition is a single room on the second floor that declares natural beauty as the solution to acquire a truly unique value of beauty. This part of the article will focus on mainly on the first and second sections of the exhibition.

To start with, the textual narrative of “The Body Project” and its interactive apparatuses begin even before the attendees physically enter the exhibition. The attendees are given a ‘safety helmet’ after the registration prior to entering the exhibition. The safety helmet carries an ideological function besides acting as a prop of the exhibition. Once the attendees wore the helmet into the exhibition designed to resemble an industrial factory, their subject position changes from a museum goer to that of a factory engineer. The newly interpellated factory engineer is ideologically subjected to fulfill the duties of inspecting the quality of the assembly line and participating directly with the production of beauty values. This means the attendees are, more or less, ideologically posited to assist in construction and reproduction of the beauty values presented in the exhibition.

The most striking feature once the attendees enter ‘The Beauty Factory’ is the elaborate architectural design to mimic the factory assembly line. This section is built into two stories factory floor complete with cargo hold and assembly line of female mannequins dangling from the ceiling. The assembly line will occasionally come to life to remind the factory attendees that they are inside an operational factory. The architectural design of the ‘The Beauty Factory’ reifies the metaphor of beauty as a cultural product, no different from those of mass produced commodities, reinforcing the statement at the entrance that declares the values of beauty as **“molds”** [that] are specific to diverse cultural contexts that determine and define beauty

for women, and they are shaped by social circumstances that dictate what is “beautiful” and what is “ugly”. Beauty, therefore, is inevitably intertwined with social context.”<sup>3</sup>

The narration of culturally constructed beauty in ‘The Beauty Factory’ is similar to that of the Brechtian Theatre<sup>4</sup>. The cultural construction of beauty is “laid bare” through various mediums through ten galleries resembling a steel freight; further connoting how values of beauty are produced in response to a certain social demand. The displays of beautification on the ground floor range from<sup>5</sup>: 1) The display of the Mursi Tribe’s lip plates used to enlarge the lips of Mursi women to a disproportionately beautiful size, 2) a video clip of Lady Sita’s elegant dancing<sup>6</sup> accompanied by the recitation of the poem praising her feminine delicacy, 3) the display of the Kayan women’s heavy brass neck rings, 4) a video gallery of beauty products heralding the Western’s beauty standard of whiteness, 5) the Chinese lotus shoes used to bind women’s feet to an absurdly small size in order to conform to the desired social standard of beauty, and 6) a mock-up dressing room with corset dresses signifying the importance of having an extra-small hip during the Victorian era. The displays on the second floor include: 7) a photo gallery of carved sandstone of Indianized women’s bosom from different temples around Asia, 8) a display gallery of “pin up” prints from Thailand and America reflecting the Americanization of beauty standard during World War II, 9) a mock-up living room decorated with items and memorabilia of Korean pop stars influencing the Thais change in attitude toward plastic surgery, and 10) a video screen showing the transition of privileging the male’s masculine body as a product of nationalism to the attention of male’s grooming as a product of contemporary fashion trend.

It is noticeable that the exhibition has a certain level of postmodern self-awareness of its own ability to bare the device on the construction of beauty. The text specifically made this point clear when it states how the exhibition design is akin to

---

<sup>3</sup> The quotations in the article are directly taken from the actual descriptions at “The Body Project” exhibition.

<sup>4</sup> Brechtian Theatre refers to the dramatic style pioneered by the great German dramatist, Bertolt Brecht. It is Brecht who coined the term “Verfremdungseffekt” (weird effect) in theatrical production as means to prevent the audience from over identifying with the illusion of the theatre. According to Brecht, “Verfremdungseffekt” is initiated through the technique of “laying bare the device”. This essentially means that the play will constantly make a nod to the audience of its status as a play; that they are watching theatrical illusion, not reality. A simplified example of this technique would be to have an actor, who is playing the role of a capitalist character, appears on stage and blatantly declares to the audience how he/she is playing a capitalist character in this play. Another example is to have a stage design to resemble the backstage to show the audience the origin of the theatre and how the very meaning of the term is basically a “production” of illusion. Likewise, the architectural design of ‘The Beauty Factory’ is, in a Brechtian sense, the “laying bare the device” of beauty as social and cultural production.

<sup>5</sup> The numbering of the displays is the writer’s own. The numbering begins with the display nearest to the entrance to the furthest, dividing between the first and second floor of the exhibition.

<sup>6</sup> Lady Sita is the leading heroine in the Thai’s *Ramakien*, an adaptation of the Indian epic, the *Ramayana*.

the cookie-cutter beauty factory, the first one and only place where various models of “beauty” are manufactured according to the cultural specification such as M-01: lip plates of the Mursi tribe, M-02: traditional Kayan neck rings, M-03: Chinese bound feet, or M-10: the skin-whitening culture of modern day Thailand.

Even so, the display objects in ‘The Beauty Factory’ are absent of proper chronological or historical progression of the relationship between the beauty standard of each culture. The absent of the meta-information on the contextual ties or historical development of these beautification process is translated into the lack of proper walking direction for the attendees. They are free to walk to wherever they please as the numbering of the cargo freight is inconsequential to the understanding of the contextual relationship of the beautification on displays. Hence, what appears to the attendees is a sweeping over-generalization how every culture and society manufacture their own standard of beauty at any given time.

Such sweeping generalization is appropriate at the level of presenting a framework of beauty as a social and cultural product, but it should not be articulated at the expense of prejudicial risk. It is objectively undeniable, even without having to attend this exhibition, that society and culture influences the standard of female beauty. The question is not whether they bare any influence, but rather *to what extent?* The act of putting on a lipstick in the morning, also a socially constructed beauty standard, is entirely different from wearing a lip plate. The point here is this: the selection of beauty “molds” and “stereotypes” presented in this exhibition leans vehemently toward any beautification involving the excess of body mutilation. It is as if the exhibition’s narrative is associating every form of contextually constructed beauty standard with unnatural body mutilation.

The most obvious example of the narrative of beauty as mutilation besides the apparent brutality of the Mursi’s lip plate and the Kayan’s brass neck rings is the presentation popularity of the Victorian corset. What is striking is how the display vividly describes the preference for extra-small hip by wearing a corset during the Victorian era and in the Thai Royal Household in a scathingly sarcastic tone<sup>7</sup> as follows:

[w]omen had to suck in their stomachs and squeeze themselves into the torturously small and rigid steel frames that were perhaps meant for someone a few sizes smaller. The display text then goes on to dully explain that the reason these women had do wear corset is because “[w]ell, thatwas the trend. When influential fashionistas, such as elite ladies, singers, performers and dancers, were glimpsed around

---

<sup>7</sup> The sarcastic tone of voice is used to narrate and explain the origin of every beauty values throughout the exhibition. It is as if the scathing narration will somehow further drive home the adversity of social and cultural production of beauty.

town with 16-inch waists, **everyday girls couldn't help but dream of having teeny tiny waists**, too (emphasis mine).

The purpose of the display text is not solely to inform of the origin of the popularity of the corset, but also to criticize and ridicule women who want to conform to contemporary mold of beauty as if it is some sort of cardinal sin to even desire. Even more disturbing is the fact that this prejudicial narrative is reinforced through the spectacle of an interactive 'peephole', depicting the women who wear a corset as a monstrous object of gaze.

Of course, the transparent moving images of women inside the peephole exist as representation of the Victorian's standard of beauty. Yet, to make the attendees observe the women through a peephole is equivalent of objectifying them for entertainment sake. One could even go on to say that the images are disconnected from their very own social and historical contexts. The peephole serves no purpose in helping explain the social standard of beauty. Instead its only function is to exist as a pure ideological state apparatus redoubling the denouncement of women's conformity to social standard of beauty as unnatural and grotesque desire. For this reason, it is appropriate to gaze upon them with disdain. The critique and denouncement of women's conformity to socially constructed beauty standard is elaborated further in the second section, 'The Dressing Room', where the attendees interact with the samples of body mutilation from each culture in 'The Beauty Factory'.

'The Dressing Room' is an ironic name as in reality the spatial design is closer to a prison yard. The room is surrounded by steel cages on all side, littering with samples of beautification props from the previous section. The sample props are placed into a 'zone' for the attendees to try out. They consist of a plastic stick to simulate the Mursi's lip plate, two Victorian corsets, high-heel shoes for the men to try and balance, a table to comparing normal size feet to Chinese bounded ones, and five-kilogram necklaces to mimic the burden of the Kayan women in having to conform to their cultural standard of beauty.

This room is the equivalent of the climax of the plot in the narrative arc. This is because the attendees are completely interpellated into the ideological subjectivity of the exhibition as they proceed to wear the beautifying props. The act of trying on the beauty props in the designated zones is no different than putting on a helmet at the entrance of the exhibition. Both are acts that interpellate the attendees into the ritual of beauty production. The striking difference is that being hailed into the position of a factory engineer is a painless process, while trying these props involves servitude into body mutilation. Hence, the act of trying on each beauty props lead to the inevitable conclusion of how the production of how the cultural production of beauty leads to certain pain and unnatural deformity.

The suffering and unnatural body mutilation is conveyed through the language describing these beauty props in the same manner as the description of the display of the Victorian corset. The descriptive is ridden with irony, sarcasm, ridiculing, or defying tones of voice such as “Have you hit puberty yet? Let’s experience the Mursi rite of womanhood. Instead of sporting a real clay plate in your lower lip, try holding this whole twig in your mouth. You would look so gorgeous with the little stick stretching your lip wide open.”, “Let’s try on this necklace that weights about eleven pounds. It’s considered quite light for Kayan woman, who bear these weights and are still able to do every tasks such as picking, vegetables, collecting water, and cutting firewood.”, or “Why don’t you try on a pair of Stiletos, five inches high, to see how long you can bear wearing them?”. These sensationalist descriptions of the qualities of the beauty props are both written to entertain the attendees and to warn them of the items unnaturalness. The description of the weight of the steel neck rings or the invitation to try on the plastic Mursi twigs offers subtle hints that you (the attendees) cannot follow these cultural standards of beauty as every beautifying ritual involves some forms mutilation of the female body. The abnormal beautifying rituals deprive women of their normal body functions. i.e., the bidding lotus shoes and suffocating corsets are items that dispossess the female wearers of the natural ability to walk and breathe.

Needless to say, the implied meaning of the production of beauty with body mutilation in ‘The Dressing Room’ is deeply problematic, especially if the design of the room is taken into account. The narrative of body mutilation in this room is told specifically through the frame of decontextualization. Ironically, this narrative framing is already inherent in the physical separation of ‘The Dressing Room’ from ‘The Beauty Factory’ as well as the placing of beauty props in a single space. These design choices decontextualize the beautifying tools from their original contextual values. For example, the exhibition clearly states how Victorian women believed that wearing a corset to attain a socially preferable waistline is a normal fashion trend in the context of the Victorian era. A tiny waistline from stuffing one’s body into a corset is a product particular to the Victorian social and cultural context, to state the obvious. When a corset is put on display for trial in ‘The Dressing Room’ it is no longer a product of the Victorian standard of beauty. Taken out of its original context, the corset exists in ‘The Dressing Room’ as an instrument of torture and body mutilation; a perfect companion to the prison-yard spatial design of the room. What the decontextualization of the beauty props in ‘The Dressing Room’ signifies is the intention to tell only the abnormal dimension of social and cultural beautification. It should not be so surprise that the contextual production of beauty is always painted negatively in this narrative frame and is finally denounced in the last room of the exhibition, which heralds the notion of natural beauty; a supposedly a timeless and innate quality of beauty unbounded from physical mutilation.

#### IV. Let Me Told You How Beautiful You Are: The Ideological Inscription of Natural Beauty

The attendees must walk up a flight of stairs to see the conclusion of the narrative arch in the final room of the exhibition on the second floor. The point of interest as the attendees walk up toward the stairs is that there is a sign that says “Want to be Beautifully Unique? Come this way” plastered on the wall. The provocative and inviting message in the sign is similar to the one on a brochure of a beauty parlor. Instead, this sign suggests that any beautification performed at the top floor is better than any of the culturally produced beauty. Since, there is no name given to this room, the author would like to take the liberty of naming this final section ‘The Ideological Clinic’.

‘The Ideological Clinic’ is designed to literally inscribe the ideology of natural beauty on the attendees’ body. The attendees will encounter a giant multi-section black mirror inside the room not unlike one in a dancing studio. Lines of laser light protrude from within the mirror. There is an instruction on how to interact with the apparatus of the room written on the opposite wall to the mirror. The instruction is also a resolution to the exhibition’s narrative which affirms how women “are beautiful in their own unique ways are considered authentic and original. We are beautiful in our way, as they are in theirs. Acceptance [of individual uniqueness] is true beauty. Copying beauty values [reproducing social standard of beauty] is not necessary at all.” The text then elaborate on how the reproduction of social standard of beauty is not necessary because the “factory has a strict policy of making sure everyone can and does become his or her own prototype of beauty. Reproduction is outdated. We [the factory] want to smash the molds and open ourselves up to the beauty of diversity.” The process of ideological interpellation could not be more obvious in the change of the exhibition’s authoritative position.

The interpellation to exhibition’s ideology of natural beauty is complete when the attendees, are instructed to “explore this gallery and you will find that you are indeed beautiful like no other.” What this amount to in reality is us standing at the end of one of the laser beams to have a cliché slogan celebrating individual uniqueness projected on to our chest. To put this experience into an analogy, having a laser beam projecting the phrase “You’re Thailand’s Next Chailai (Star)” on us is equivalent of undergoing an ideological surgery into the underlying message of natural beauty. Beautifully unique means a having a beautify body that has yet to undergo the cultural process of body mutilation. Therefore, a pre-cultural beauty is a timeless “natural beauty”; an ideological value we are inscribed to strive for by the exhibition’s apparatuses. However, the very act of literally showing and inscribing us into the value of natural beauty, the exhibition itself becomes a victim of a Brechtian cruel joke. The exhibition spends the majority of its narrative exposing the attendees to the cultural construction of beauty. In doing so, it should at least be aware that it is repeating the act of “constructing” natural beauty as another set of cultural value with the interactive design in this room. We can literally see how the device (the society, in this case the narrative of the exhibition)



produce a culturally constructed value of beauty by means of body mutilation (we are, after all, looking into the mirror to see our ideologically tattooed chest).

There is certainly a production of beauty, but that very act of production is neither cultural nor natural. It is ideological. Beauty, is what Slavoj Žižek (1994), a world-renowned Slovenia cultural critic, would term, a “zero-level ideology”<sup>8</sup>, in that it functions as a basis for constructing a certain value (“molds” or “stereotypes of beauty” as the exhibition called) at the level of discourse in to serve the dominant authority in a particular context (p. 10). To focus on the cultural or natural aspect of beauty, as in the case of “The Body Project”, is to neglect the apparatus of beauty, which is purely to construct a standard. Naomi Wolf (2006), a well-known feminist critic, affirms the ideological function of beauty as means to construct a standard when she states how ““Beauty” is a currency system like the gold standard” to maintain the male dominance in the patriarchal system (p. 12). Wolf’s simile in comparing beauty to a “gold standard” reinforces how the beauty, as ideology, is what truly determines the contextual value of female exquisiteness. Thus, natural beauty, it seems, operates much like culturally produced beauty; neither inner nor timeless. In addition, it also requires an authoritative voice and cultural apparatuses to work. In this light, if the designer of “The Body Project” wanted to encourage the attendees to feel that they are beautiful the message should have been this: we are all beautiful, even if we have culturally mutilated our body through plastic surgery or bounded feet.

#### V. Conclusion: “Mirror mirror on the wall tell me who is the fairest of them all”

Ultimately, “The Body Project” is an exhibition that betrays its own message. The interpellation process of the exhibition proves the ideology of natural beauty must also be complimented with rejection of cultural standard of beauty. What the exhibition fails to address from this structural deadlock is that the binary oppositions of both cultural constructed vs. natural beauty are both false oppositions; that they are both products of a selective power in one way or another. The apparatuses of the New Museum used in “The Body Project” may be designed to privilege the ideology of natural beauty over culturally constructed one. Yet, in doing so it exposes its own Achilles’s heel of glorifying natural beauty, without addressing how it is also a product of *production*. In short, the binary oppositions of cultural vs. natural beauty are both false oppositions in a sense that both a product of some form of *construction*, regardless of *context*.

Perhaps the best way to grasp the notion of beauty is to perceive it alongside “The Magic Mirror”; a common motif in Fairy Tales. An evil witch in *Snow White* or *Sleeping Beauty* may ask The Magic Mirror with the infamous chant “mirror, mirror who is the fairest of them all?” The Magic Mirror provides another

---

<sup>8</sup> Žižek defines zero level of ideology as followed: The ‘zero-level’ ideology consists in (mis)perceiving a discursive formation as an extra-discursive fact. To (mis)perceive “connection” as having pragmatic functions of producing cultural or natural standard is to dismiss its ‘zero-level’ ideological performance of producing a function in the first place.

beautiful maiden as the answer. Yet, the evil witch in *Snow White* and *Sleeping Beauty* asked the mirror the same question. The point is that the Magic Mirror will give the same mode of answer (the name of some random maiden) regardless of who is asking. The Mirror will provide the evil witch, or whoever is asking, even us, with the current ideal value of beauty in order to drive the plot of the tale forward. Beauty is not in the eyes of the beholder but in the *articulation* and subjectification by the agency possessing the authoritative power of the Magic Mirror.

## Bibliography

- Leach, N. (Ed.). (1997). *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*. New Fetter Lane, London: Routledge.
- Ravelli, L.J. (2006). *Museum Texts: Communication Frameworks*. New York: Routledge.
- Wolf, N. (2006). *The Beauty Myth: How Images of Beauty are used Against Women*. New York: HarperCollins Publisher, Inc.
- Zizek, Slavoj. (Ed.). (1994). *Mapping Ideology*. London: Verso.
- Towards a New Museum*. (Expanded Edition). (2006). New York: The Monacelli Press. Inc.

# R.S. Thomas and Localism: The True Wales of his Imagination and Cultural Landscapes

---

Chaiyon Tongsukkaeng

Department of English, University of Leeds, UK

Email Address : [en10ct@leeds.ac.uk](mailto:en10ct@leeds.ac.uk)

**Abstract** : As a priest-poet whose patriotism motivates his poetic creativity, R.S. Thomas' representation of Wales encapsulates the 'landscape of rhetoric'. The bleak and bare hill farm and the bitter peasant are a product of poetic imagination which is engaged with social and historical dynamism to wrestle with the influx of material culture and urbanization that causes the decline of Welsh local culture. Given the changed natural environment and decaying community, Thomas' creation of Welshness in the agrarian culture is scrutinised by his political affiliation to promote the Welsh cultural revival. This paper examines Thomas' poetry from the 1940s to the 1960s by the way in which the role of poetic language becomes powerful in reshaping the imagination of Wales. It analyses the poet's conflicted identity between his personal background and his endeavour in Welsh local culture. By contesting Denis E. Cosgrove's idea of landscape as an act of cultural creativity, I believe that Welsh bare hill farms and poor peasants are constructed as a result of the poet's political propaganda. Reading poems in line with Martin Heidegger's notion of constitutive language which has a power to figuratively transform the external world through metaphor, this study investigates Thomas' environmental consciousness which reinterprets Welsh landscapes to critique social and cultural transformation.

## Introduction

As a priest-poet of the post-industrial and post-war period, Thomas represents Wales through use of bleak, decaying hill farms and a dying Welsh culture. His representation of the natural environment is closely and ambivalently connected with historical and cultural dynamism as a way to criticise social transformations brought about by modernity. However, I argue that Welsh landscape for Thomas is a pre-eminent product of his poetic imagination and a cultural act of creating the environment affiliated with the poet's political stance: localism. Thomas' landscape of bare hill farms, a poor peasant, and a depopulated community implicates the poet's nationalist propaganda which invokes the revival of agrarian culture. The constructed landscape sets up a resistance against capitalism which is threatening Welsh rural ways of life. However, the depiction of transformed Wales renders scrutiny in poetic creativity since it is overwhelmed with contradictions, inwardly and outwardly. Thomas' organic metaphor of earth and man or man and tree and his personal accounts sometimes permit readers to see Wales in a romanticised perspective, yet encapsulate an anti-pastoral tone.

In this paper, I explore the poet's conflicted identities reflected in his poetry and his thoughts on landscapes that he creates to answer my assumption that Thomas' paradoxical representation of problematic Wales is a product of his poetic imagination which incorporates his nationalist politics. The first section examines Denis E. Cosgrove's concept of landscape as an act of cultural creativity in which a poet holds a power of seeing, shaping and creating the external environment as a combination of his imagination and his perception of actual places. After that, I draw on Heidegger's notion of language as a means to transform the world in Charles Taylor's study. With Matthew Jarvis' analysis of the Welsh environment in poetry and his examination of a controversial argument by Bryan Griffiths on Thomas' bleak landscape, I elaborate on the imagined landscapes of Wales re-shaped and re-presented with opposed cultural and political perspectives. Arguably, the characterisation of the peasant, Iago Prytherch, is a significant and influential creation that embeds a conflicted archetype of a Welsh farming figure to reflect the strong connection/resistance between landscapes and human communities. Towards the end of this study, the ecological metaphors of earth, lands, trees, and other fundamental elements will be discussed as the body of constructed Welsh environments which reveal the (dis)continuity of history, the negotiation of local cultural identity, and the interconnectedness of human and external nature.

### **Landscape, Representation and Poetic Language**

To begin with, the idea of landscape is a way of seeing the world, and it is an imprecise and ambiguous concept which is not merely the world we see. Rather, "it is a construction, a composition of the world" (Cosgrove, 1998, p.13). It constitutes a cultural discourse through which social groups identify and frame themselves and the land which leads to the connection between human history and natural history. If the landscape is a symbolic construct which combines a sense of place and belonging created by the landscape observer or geographer, he/she, has a power to shape, imagine, and interpret that physical space as representation. Cosgrove states that:

Any sensitivity to the history of landscape and its representations in the Western tradition forces the recognition that human history is one of constant environmental modification, manipulation, destruction and creation, both material and imaginative. (p.xxix)

The history of landscape and human history seem to be of endless discussion in the environmentalist aspect. However, the focus of this study lies in the imaginative interpretations of landscapes which allow a poet to represent his imagined environments in order to negotiate with his personal identity as much as cultural and political propaganda. Thomas' poetic imagery of bare hill farms will be analysed to demonstrate the environmental imagination in relation to Welsh history, culture and society. The close interconnectedness between the symbolic language of poetry and the transformations of external nature, including human communities, farmlands and the non-dwelling environments such as bare hills, rivers, woods and pastoral

spaces, can be critically discussed with Heidegger's idea of language and ecology.

In 'Heidegger, Language and Ecology', by delineating the constitutive view of language as an instrument and "enframing", Charles Taylor (1992) contends that, in a Heideggerian sense, language transforms the world in which humans have involvements and all the things they incorporate meanings for themselves (p.252). Taylor pursues his arguments that:

...language introduces new meanings in our world: the things that surround us become potential bearers of properties; they can have new emotional significance for us, e.g., as objects of admiration or indignation ...(p.252)

Language has a creative dimension of expression which involves speech activity and an interlocutor. Therefore, the constitutive language goes beyond the descriptive form to the symbolic attribute, particularly in the work of art and poetry. Although Taylor agrees that language discloses meaning in the enframing theory, he argues that Heidegger does not see the idea of language as *our* power to reveal which is subjective in its rationale (p.257). In fact, language is enframed to perform a set of functions and opens access to meaning. This access can be regarded as "clearing", a space of expression which renders a mode of representation (Taylor, p.260). According to Taylor's consideration of Heidegger, it can be interpreted that R.S. Thomas' rhetorical landscape is a product of the critical construction of symbolic language which opens access to making and reinterpreting Welsh external nature. His success in creating this imagined space results in the readership of Welsh poetry in English, which informs the negotiation of cultural identity and political domination in Wales.

In '...Poetically Man Dwell...', Martin Heidegger (2001) believes that through the concept of dwelling, man creates poetry in a sense of building (meanings and ideas); nevertheless, he states that "Man acts as though he were the shaper and master of language, while in fact language remains the master of man." (p.213). This line of thought in which the language has a power to transform things leaves a gap between a person who uses the language and the constitutive role of the language itself in which a man negotiates his agenda in poetry. For example, Thomas' mother tongue (English) plays a significant role as an instrument in expressing thoughts in his poetic creativity even though the poet started to learn Welsh when he became an adult. However, the second language acquisition of Welsh at such an age does not effectively allow him to present his cultural scheme while English encapsulates social and political propaganda and reaches a wider readership. Welsh language crucially frames his politics of culture and thoughts, but fails to construct his poetic identity. So, I argue that, for Thomas, Welsh is the master of man in a Heideggerian sense, which drives him to promote his cultural revival. The poetics of making the imaginative landscape is both subjective, in his English affinity, and objective, in his Welsh endeavour.

Thomas' landscape of the mind is arguably enframed in the readers' imagination which manifests the acceptance of the poet's politics of place. To appropriate Heidegger's concept of language as revealing and its power to transform the world, Thomas' poetic language influentially changes and re-creates the images of Welsh landscape in the public understanding in the mode of representation. If language and ecology are the main subjects of Thomas' poetic representation, the poet is critically engaged with permitting these two entities to perform their functions in reviving the Welsh cultural identity through the construction of external environment. In many significant poems, such as 'A Peasant', 'A Priest to His People', 'Welsh Landscape', 'Welsh History', 'The Trees (Owain Glyn Dwr Speaks)', etc, the construction of Wales as a symbolic landscape is not least significant in terms of political affiliation which cannot be denied in Thomas' construction of Welshness.

According to the triangular relation between poetic identity, literary culture and the imagination of landscapes, Linden Peach (1998) argues that "Welsh writing in English is closely complicated in the cultural construction of Welsh environments because specific contexts give the writing cultural relevance and it is important to recognise the authenticity of these contexts" (p.195). The poet can create the landscapes through his writing by focusing on the particular contexts, especially in Thomas' depiction of bare hill farms and a poor, alienated Welsh peasant. In the same way, referring to Lawrence Buell, Matthew Jarvis (2008) contends that landscape is an act of culture (p.10). For Jarvis, "each act of writing the environment is, at its core, an argument about how the world should be seen: it is nothing less than an invitation to understand, to approach the world in a particular way" (p.11). This argument is logical to Cosgrove's notion on landscape as an act of creation to see, interpret and shape the external nature. In this study, the act of writing nature lies in how Thomas creates his imaginative Welsh landscapes.

By questioning the idea of authenticity, R.S. Thomas, in his poetry, reconstructs Welsh landscapes out of his conflicted personal identity encapsulated with a patriotic, political and cultural agenda. The presentation of harsh and bitter Welsh hill farms and the characterisation of a Welsh hill farmer, Iago Prytherch are ambiguous products of his middle-class perspective ambivalently creating the environmental imagination and a sense of belonging. The contradiction of the poet's upbringing in the English language and education leads to anxiety in his cultural identity. In 'The Creative Writer's Suicide', the poet clearly addresses the role of a Welsh poet and his conflicted identity which shape his way of thinking and poetic creativity. The language is a means of expression to negotiate his connection with the two cultures. Thomas said that:

An Anglo-Welsh writer is neither one thing nor the other. He subsists in no-man's-land between two cultures. For various reasons, he has to write in English. So, whatever is said to the contrary, he is contributing to English culture, and deserves the rebuke of his fellow Welshmen on that account.(Thomas, 1997, p.22)

The *inbetweenness* that Thomas refers to paradoxically implicates a sense of belonging and detachment. Thomas believes that the role of a Welsh poet to revive Welsh culture, history and tradition is connected with his understanding and manipulation of English language in a way that he does not undermine Welsh culture. For Thomas, he uses this opportunity to write in English, not to “commit suicide” because of his duty to Welsh culture while losing his aesthetic inspiration as a poet, but to negotiate with English cultural domination by opening a channel to a wider readership. The internal conflict permits Thomas to explore his identity as well as to perform a poet’s duty to his rooted culture.

Thomas’ relocation from Liverpool to Holyhead and Manafon paves the way to his search for ecological and poetic identity. In *No-One*, Thomas confesses that the rural community is a stepping stone to his understanding of Welsh farming life. He describes:

From trying to understand the countryman in Manafon as a man, and making him a symbol of the relationship that existed between man and the earth in the contemporary world of the machine, he turned to taking an interest in the history of Wales, her political and social problems, and his own situation as a Welshman who had to respond and write in English because of his upbringing. (Thomas, 1997, p.55)

It is from a middle-class perspective that Thomas sees the hardship and bitterness in Welsh farmland, where machine culture is encroaching into the countryside. As the poet started his career as a priest in Chirk, he set to learn Welsh in order to return to “the true Wales of my (his) imagination” (Thomas, 1997, p.10). It is the imagination to remake Wales through a metaphorical language which drives the poet to conduct his search for cultural and poetic identity. As I believe, the poet’s obvious devotion to and passion for Welsh culture seems to create anxiety, and causes a conflict in negotiating his revival of the declining heritage that he needs to save from extinction.

### **Iago Prytherch: a Prototype of Poor Welsh Farmer**

Thomas’ perception of Wales is significantly romanticised in his recount of the myth of Wales; “Westwards the sky would ablaze, reminding one of the battles of the past. Against that radiance the hills rose dark and threatening as if full of armed men waiting for a chance to attack. To the west, therefore, there was a romantic, dangerous, mysterious land” (Thomas, 1997, p.10). The following account clearly uncovers Thomas’ ambivalent identity and sense of place as he moved to Manafon:

Manafon was an eye-opener to me. Here I became aware of the clash between dream and reality. I was a proper little bourgeois, brought up delicately, with the mark of the

church and the library on me. I had seen this part of the country from the train in the evening through a romantic haze. I now found myself amongst hard, materialist, industrious people, who measured each other in acres and pounds; Welshmen who turned their backs on their inheritance, buying and selling in Welshpool, Oswestry and Shrewsbury; farmers of the cold, bare hillsides, who dreamed of saving money to move to a more fertile farm on the plains. (Thomas, 1997, p.10)

Manafon, as a place of contested site influentially fosters in Thomas a sense of otherness which alienates him from the Welsh community. The Welsh enclosed farming community is constructed; “In an important sense, certainly in our time, he created Manafon. But he is not claiming, egotistically, to have put Manafon ‘on the map’” (Jason W. Davies, 1997, p.xxxiii). Thomas’ identity and his conception of the country can be read closely in his poetry which implicates problematic dimensions in the Welsh hill farms and the characterisation of the peasant figure. In the most anthologised poem, ‘A Peasant’ in *The Stones of the Field* (1946), Thomas characterises Iago Prytherch to represent a Welsh hill farmer who suffers hard work and the poor landscape. Prytherch is depicted as an archetypal figure of Welsh countrymen deprived of culture and alienated from fertility in the physical environment:

Just ordinary man of the bald Welsh hills,  
Who pens a few sheep in a gap of the cloud.  
Docking mangels, chipping in the green skin  
From the yellow bones with a half-witted grin  
Of satisfaction, or churning the crude earth (2-6)

Thomas generalises a common Welsh peasant closely connected with the poor farmland (‘bald’) where only a few livestock are described. Similarly, the weather which the wind and “the sun that cracks the cheeks of the gaunt sky” (9-10) create is harsh and emblematic. To emphasise the Welsh constructed peasantry in relation to the cultural decline, the poet critiques a sense of displacement and tension in the farmer who carries on this ancestral hard work. Farming unites him with the earth; yet, the land alienates him from the futile motherland. It is notable that the symbol of “bones” which refers to the human body is drawn in to suggest the burden in farm work – “churning the crude earth”. The farmer’s body is integrated with the body of the land which is embedded with responsibility. The bare farm seems to illustrate simplicity of the rural life; however, there is a sense of patronising and otherness by the poet: “a half-witted grin of satisfaction” does not only imply lack of education but also refers to harsh farm life which Prytherch cannot reject but to accept



it. Thomas' creation of the physical appearance also enhances the construction of this pathetic character as he is docking mangels and chipping in "the green skin from the yellow bone". The integrity of the human body and the body of the earth is indicative of Thomas' ecological identity and organic metaphor which address his environmental consciousness.

To make a stark contrast between the backward peasantry in Wales and the modern, materialist influence from the outside world, Thomas creates Prytherch with wildness, natural and rustic orientation. Prytherch is seen as connected to organic elements, such as the earth, plough lands, animals, plants, wind, rain, etc. This anti-pastoral depiction shapes the character of the poor farmer unpolluted by the urban influence and also imprints the image of being *natural*, I emphasise, which is yearned for by nostalgic readers. In the second section, Prytherch is presented:

His clothes, sour with years of sweat  
And animal contact, shock the refined,  
But affected, sense with their stark naturalness.  
Yet this is your prototype, who, season by season  
Against siege of rain and the wind's attrition,  
Preserves his stock, an impregnable fortress  
Not to be stormed even in death's confusion. (14-19)

As a "prototype" of a farmer in Manafon, Prytherch is a successful representation of the down-to-earth peasant whose affinity with the wild is refigured by his contact with animals through hard work and is especially confined to a rustic, primitive way of life. Yet, the emphasis on the sense of "stark naturalness" of the refined strongly connotes the bourgeois perspective which offers the opposite view of peasantry in a romantic image, close to nature in his *unity with wind and rain*. On the other hand, the idea of "naturalness" might evoke scrutiny in nature as an object of appreciation in an aesthetic sense or the problematic nature is wild and untamable. By making the farmer, tolerant to the "siege of rain and the wind's attrition" through seasons, the poet unconsciously suggests otherness and alienation in the rural character which is affiliated with struggle in the harsh farm environment.

To elaborate on the conflicted identity of the poet and his characterisation of the peasant, it is inevitable to see Prytherch as a mouthpiece of Thomas to call for attention to the problematic situation of

Welsh agrarian culture. Yet, this spokesman of Thomas seems to harbor contradictions; Prytherch's predicament is not merely Thomas' concern for the decline of Welsh rural community, but also is a strike back against the English cultural hegemony in Wales. The inwardness of Thomas and his created figure can be discussed in a psychological relation with social and cultural dimensions as R.G. Thomas (1970) argues that:

The plight of Iago is the plight of the decaying depopulated Welsh hillside farms; he is an uncertain repository of a way of life that, stated explicitly in political terms, could become the cradle of an enduring Welsh way of life which, the poet believes, should be maintained and extended against the false values of an invading English culture. In some subtle way Iago has become part of the poet's mind, an *alter ego*: the peasant is tied to his soil and animals; the priest is tied to his faith and his parishioners; the poet is anchored to his craft and cannot let go. (Anstey, p.42.)

Prytherch, as an alter ego of the poet, is an internalised analogy which connects the complexity of language and ecology. The contradictory depiction of the Welsh peasant is oriented towards bitterness and hardship while his portrayal of Wales is sometimes romanticised. The "naturalness" can be interpreted as a cultural construct based on the English preconception of Welsh farm life. At the end of the poem, Thomas significantly creates a strong relation between Prytherch and the environment as the farmer is projected "Enduring like a tree under the curious stars" (22). Although the agrarian nationalist figure and the Welsh farm have been portrayed with bareness and tension, 'A Peasant' leaves the readers with a positive image of an enduring tree, suggesting growth and continuity.

Thomas' environmental rendition, which is ambivalently portrayed as bleak, harsh, and hopeless, is reconstructed out of his pessimistic vision interwoven with political propaganda. As it is known that Thomas is a nationalist priest-poet who battles with English influences in Wales, politically and culturally, his poetry reflects his projection of barrenness and depopulation of the Welsh landscapes; these imagery results from the influence of English culture and modern development. The negative representation of Welsh environments can be regarded as a "landscape rhetoric" (Jarvis, p.24) created to wrestle with cultural domination from English discourse of modern urbanisation. Therefore, the patriotic strategy that Thomas deploys is to re-imagine Wales of his imagination, which is in decline, physically and culturally. However, there is an objection from Bryn Griffiths (Jarvis, p.22) who sees Thomas' depiction of Wales rather biased and too negative. In 'Note for R.S. Thomas', Griffiths obviously attacks Thomas in his unfair judgment to present Wales as a locus of decay. In contrast, Griffiths shows Wales in a pastoral image:

Come down, Mr. Thomas, from your austere perch,

The imposed rigour of thought, your stern pulpit.

Take back your bleak sermons on us:

The stone desert in the peasant's mind, decay,

The dead hearts in the mountain flowers.

Clearly, Griffiths invokes his disagreement with Thomas' obsession with bleakness and decay in Welsh landscapes due to his affinity with Christianity, the religion which fetters the poet's perspective to the idea of redemption. By identifying the poet with his stern stance and austere position, Griffith invites the poet to open his mind to appreciate the beauty of Wales, the other side of the bare hill farms not included in Thomas' work. Griffith's accusation of Thomas is mainly based on his affinity with religion which binds him to the grim imagery. As Jarvis (p.23) furthers this dialogue, Griffith's poem about Wales, in fact, renders a romanticised image of the countryside as a place of domestication as he describes:

Beside the granite uplands, the arid plateaus

Of an old despair, there remain the green valleys,

The bright chambers of changeless air.

The description of the green valleys and bright chambers of the environment seems to highlight the positive and romanticised landscapes that Griffiths thinks Thomas omits in his poetry. As Griffiths presents, the landscape is pastoralised and habitable in the traditional depiction of nature projected in opposition to Thomas. Nevertheless, Jarvis (2008, p.23) concludes that Griffiths' rejection of Thomas' rhetorical landscape is his attempt to "render Welsh space as domesticated, as tamed, and thus to claim it as inherently civilized; he is offended, in other words, by what he sees as Thomas' suggestion of the primitive in Welsh land". So, what these two poets are trying to create is another version of Welsh landscapes which offer different perspectives with political and cultural agendas. Griffiths' justification of Wales has proved my key argument that the landscape is an act of construction and representation. Jarvis claims that Welsh landscape can be textually re-interpreted to reveal the complexity of environmental imagination and the power of constitutive language to change our perceptions. As a landscape of imagination, I interpret this critical poetic dialogue as a dichotomy between the anti-pastoral and the romantic mode in the Welsh landscapes: both convince and re-create opposite responses to the reading of Thomas' poetry.

Jeremy Hooker (2001), a Welsh critic argues that in fact, Thomas' view of Wales when he was young is "self-confessedly a romantic one" (p.28). In the myth of the west, the ambivalent attitude towards

Wales, for Hooker, is based on Thomas' sense of belonging and the sentiment of national culture. As a poet, Thomas uses poetry to negotiate for the independence of thoughts and aesthetics, especially in landscapes. By drawing in the natural imagery to tackle the cultural hegemony of England, Hooker concludes that

This, surely, is, among other things, Thomas's answer to his own nostalgia, with its inclination to idealise a pattern of Welsh rural life belonging to the past; and, here, it is vision that displaces the romantic dream, depicting 'the true Wales of my imagination' as an object of striving and longing, which is also an implicit judgment upon every 'second-hand substitute'. (Jarvis, 2001, p.39)

It is the conflicted image of Wales that reflects the poet's political strategy to negotiate with Welsh identity in the presentation of environments. In Hooker's word, Thomas' poetry of landscape is a "second-hand substitute" which is made out of his quest for identity. His romantic idyll of Wales in the west is replaced by his political and cultural affinity to revive Wales through the problematic landscapes.

### **Being Wild under the Roles of Religion and Nature**

Thomas' conflicted concept of romantic Wales and the presentation of the bleak, bare hills are made apparent in his criticism of the role of aesthetics and religion. The two elements are distinctive in the dichotomy of the wild, rural life and civilised, urban and educated living. 'A Priest to His People' in *The Stones of the Field* (1946) and 'Valediction' in *An Acre of Land* (1952) are reciprocal in creating a crucial dialogue between the priest-poet and local people in a Welsh rural community. Thomas reproaches country people of their ignorance or lack of art, education and religion. 'A Priest to His People' opens with a reference to a close connection between Welsh people and their livestock including "sheep", "pigs", and "ponies". Although there is a sense of humour when the priest addresses the farmers with their "sweaty females", it is patronising in the comparison between a human and domesticated animals which implicates the deprivation of the farmer's conscience and ability to be educated. The speaker clearly is filled with discontent towards the countrymen's ignorance in art and living without faith in the Church as he says: "How I have hated your irreverence, your scorn even/ Of the refinements of art and the mysteries of the Church" (3-4). This accusation illustrates alienation of the country people from the civilised role of education and religion to offer aesthetics and the spiritual affinity in the Anglican Church. The turning point lies in the emphasis of nature, evident in wildness, which fetters rural people to ignorance and hypocrisy. Thomas describes the physical appearance of the church goes as coarse and rustic to critique the influence of external nature on the farmers:

Men of bone, wrenched from the bitter moorland,

Who have not yet shaken the moss from your savage skulls,

Or prayed the peat from your eyes,

(7-9)

The presentation of the hill people with earthly elements such as “moss” and “peat”, on one hand, connotes simplicity in the physical appearance and the unity between man and nature. However, this description implicates backwardness, ignorance and lack of education, targeted as lacking ability to be taught intellectually and spiritually as Prytherch is bound to be wild: “And all the devices of church and school/ Have failed to cripple your unhallowed movements,/ Or put a halter on your wild soul”(15-17). The direct reference to a “wild soul” can be arguably interpreted as the natural force which shapes the mentality of the country people to connect their strong bond with nature, out of the control of education, and the role of art. More importantly, the failure of the Church to tame their *wildness* reflects the anxiety in the priest-poet whose criticism of the country signifies the discrepancy between nature and culture.

Although the same reproach is critically made in ‘Valediction’ which articulates the poet’s disappointment in Welsh peasants’ intellectual and aesthetic ignorance, this poem paradoxically considers the optimistic role of nature in educating a human soul and the importance of the existence on earth. The focus on the romantic side of Welsh landscapes is obviously contradictory to the condemnation of peasantry and harsh farm life in ‘A Priest to His People’. Thomas’ return to nature originates from a “hiraeth” or yearning for the past in the romantic Welsh country that paves the way to both expectation and disappointment. As the poem opens, the lighted hills in “wild beauty” (7) and “seas of dew” (9) are portrayed to justify Thomas’ sacramental vision in the external nature which the farmer fails to see. In ‘Valediction’, that a farmer’s “uncouthness has no kinship with the earth” (15-16) suggests the rejection of nature to modernity in the farming community which envisions the failure of Welsh cultural identity at large. Arguably, the poem is prominent in its paradoxical tone in the third stanza when the speaker condemns the farmer for his isolation from the environment.

Unnatural and inhuman, your wild ways

Are not sanctioned; you are condemned

By man’s potential stature. [...] ]

(19-21)

It is contradictory that while the priest claims it is “unnatural”, the farmer’s relationship with nature is “wild” which indicates the natural quality beyond the domestication of culture. The peasant is ambivalently put between being cultivated and growing wild as he is “unnatural”; yet he is “inhuman” in a sense that he is deprived of ability to be cultivated by religion and culture. It is notable that the poet ambiguously defines the

idea of “potential” by drawing a connection with his ability to appreciate nature in an aesthetic sense which is arguably grounded on the English middle class mindset. As the poem progresses, Thomas relatively suggests a farmer open his heart to appreciate the beauty in the external environment as a way to get access to divine nature.

#### Two things

That could redeem your ignorance, the beauty

And grace that trees and flowers labour to teach.

Were never yours, you shut your heart against them. (21-24)

Thomas’ affinity with the Church is reflected in his presentation of nature with a stern and didactic tone; the redemption of “ignorance” is, therefore, a partial critique of man’ alienation from his environment. The appreciation in the romantic landscape seems to answer the unity with the external nature in the beauty of flora and fauna which facilitates the farmer to gain his understanding of the world. To connect Thomas with Heidegger, the farmer can dwell poetically on the earth which is contradictory to the peasant Prytherch who suffers the harsh and hostile farmland. It is a sacramental vision which heals the displacement of man from his true dwelling, in a sense of place and living in nature. Thomas’ illustration of the sound of the birds, the beauty of trees and flowers is an attempt to justify his criticism of the countrymen to return to nature. This is reciprocal to an escape from the lack of knowledge and artistic values and to achieve his humanist potential. Towards the end of the poem, the poetic speaker leaves the farmer with discontent since devotion to hard farm works cannot answer to the spiritual integrity: “For this I leave you/ Alone in your harsh acre, herding pennies” (30-31). The repeated claim that modern materialism deprives the farmer’s appreciation and understanding in nature seems to recur throughout many collections. As I argue, Welsh landscape of rhetoric is constructed out of Thomas’ imagination. It paradoxically sways from the anti-pastoral to the romantic one, ‘A Priest to His People’ and ‘Valediction’ share the contradictory presentations of nature which is closely affiliated with Welsh rural environment. While Thomas’ imagination of ‘wild’ peasantry hinders the farmer from being civilised, as I read, in ‘A Priest to His People’; the return to nature, not in the commercial farming context but to the true natural beauty, might be the answer to keeping countrymen away from ignorance.

#### The Past foresees the Future

It should not be ignored that the representation of the Welsh landscape, in relation to national history, has rendered the portrayal of the land and the past which reveals the stories of the earth in human history. Thomas imagines the Welsh landscapes by rewriting the history of the earth and the trees with a sense of

anger and bitterness due to the decline of Welsh culture. Through the organic metaphor, Thomas revives the stories of the land to critique the (dis)continuity of history, the interactions of man and his place. Also the poet considers the transformed perception of Wales and the inevitable politics of cultural hegemony. In 'Welsh History' in *An Acre of Land* (1952), the poet manifests the delineation of the temporal dimension in which a battle is encapsulated with loss and decline. Welsh landscape plays an important role as a backdrop of its social and political transformations in a way that Welsh history has been written. Though the environment that helps protect the Welsh territory from its invaders, it is prone to defeat. There is a sense of mystery in the landscape, 'the stranger/ never found our ultimate stand/ in the thick woods' (7-9). The history of battle and death is connected with the Welsh landscapes to address its enduring complexity and inform the interconnectedness to ecology as Thomas claims:

We were a people bred on legends,  
Warming our hands at the red past.  
The great were ashamed of our loose rags  
Clinging stubbornly to the proud tree  
Of blood and birth, our lean bellies  
And mud houses were a proof  
Of our ineptitude for life. (15-21)

The past is written with the war history in which the tree symbolises the continuity of fighting spirit, royalty and birth. While the farmer is associated with "yellow" to connote futility and hardship in farm works in 'A Peasant', it is "red" that implicates nationalist propaganda and the continuity of Welsh history. However, Thomas emphatically points out that the simplicity in the folk life also contributes to the grand narrative of Welsh history; "mud houses were proof of our ineptitude for life". 'Welsh History' is presented with the unity between the making of the nation as a resistance against the invasion from the "foreign" power and the struggle of the people and the landscapes which bore blood to the rise and fall of the old Welsh kingdom. The tree of "blood and birth" and the "mud houses" are organic and symbolic images of the earth that renders the historical account in Wales. To elaborate the role of history and sense of place, it is worth considering Thomas' contemplation of the landscape to enhance his patriotic propaganda.

In 'Welsh Landscape' from the same collection, one of the masterpieces by Thomas, the idea of landscape as a reflection of social and cultural transformations prevails over the poem. Not being able to

resist the influx of modern development and urbanisation as a global phenomenon which gradually changes the rural areas in Wales, Thomas puts his emphasis on the environment which is historically influenced by those changes. Welsh landscape is projected with its integrity of both the physical space and the temporal space.

To live in Wales is to be conscious  
At dusk of the spilled blood  
That went to the making of the wild sky,  
Dyeing the immaculate rivers  
In all their courses. (1-5)

The image of blood dyeing the river in red is very graphic and prominently grounded on the idea of history and the making of the nation. Here, political messages are strongly bound up with the ecological agenda; like ‘Welsh History’, Thomas uses “red” to invoke the idea of nationalism to pursue sacrifice and glory made by Welsh forefathers via the imagery of sky, rivers and the earth. The poem is successful in creating the landscape of a battlefield to highlight the war history by connecting readers’ consciousness of the nation-building through loss and devotion. The natural entities reflect the impact of human’s political affairs in re-imagining the external environment, “making the wild sky/ dyeing the immaculate rivers”. Welsh landscape is constructed in Thomas’ rewritten history to enhance his nationalist message in which nature and human history are closely interconnected. The last section of ‘Welsh Landscape’ internalises the complexity of Thomas’ opinion toward Welsh socio-cultural decline suggested in the ruins:

There is no present in Wales,  
And no future;  
There is only the past,  
Brittle with relics,  
Wind-bitten towers and castles  
With sham ghosts;  
Mouldering quarries and mines;  
And an impotent people,



Sick with inbreeding,

Worrying the carcase of the old song.

(20-29)

These considerable lines summarise Thomas' projection of the physical space and the temporal space in that Welsh history, encapsulated in the old ruins including towers and castles, is similar to a ghost that haunts its people, yet cannot gear them up to any changes, politically and culturally. By pointing out the hopeless present situation of Wales in comparison with the remnants of the past, such as "quarries and mines" Thomas ecologically critiques the physical impact of the Industrial Revolution on the environment which is in line with the deterioration of society and culture. The past "brittle with relics" seems to foreshadow the similar situation of Welsh society as the poet criticises the people and their cultural disintegration, perceived in the "carcase of the old song". This significantly illustrates the poet's concern for the lost heritage, yet to happen in the future in which the poet foresees in this poem. The dichotomy of time and space, incorporated with the representation of Welsh landscape and history, with despair and condemnation, is indicative of Thomas' powerful craftsmanship in creating a language to write the place in his perception.

#### **Environmental Imagination: Being Welsh in the Earth and Trees**

To balance the politics of Welsh landscapes and his engagement with social and historical dynamism, I shall examine Thomas' ecological consciousness in the organic metaphor of the earth and trees apparent in many collections. Thomas' depiction of the earth or the soil in the farmland is subtly preoccupied with the idea that the body of Welsh farming culture constitutes to the construction of the Welsh cultural identity. With his nationalist campaign, Thomas represents Wales through problematic imagery; the body of the landscape is created out of resentment and disparagement. For Thomas, being Welsh is perceived as a solid identity associated with both backwardness and decay. Welsh identity is affiliated with the Welsh landscape, the tangible material in which soil plays an important role in forming the poet's identity. In 'Welsh' in *The Bread of Truth* (1963), the speaker, by implication Thomas, is made of the foundational element of the land.

I'm Welsh, see:

A real Cymro,

Peat in my veins.

I was born late;

She claimed me,

Brought up me nice,

No hardship;

(2-8)

The use of the linguistic root, “cymro” which means Welsh, reinforces the identity of the poet and the nation. His identification with the organic element, “peat” is reciprocal to Prytherch who is made of the “yellow bone” of the “crude earth” in ‘A Peasant’. Thomas’ “cymrification” of Wales initiates the expression of the country and the rural spirit in his poetry (Westover, 2011, p.34); Welshness is refashioned in the eco-poetics of the earth. More significantly, the ecological reference to “peat” is particularly specific as “peat” is an essential element in agricultural landscapes and this suggests a sense of unity between man and earth. However, Thomas’ view of the soil or the peat is ambivalent. While his association of the peat in ‘The Priest to His People’ is embedded with ignorance and coarseness, the peat in ‘Welsh’ is connected with the cultural identity of the Welsh agrarian heritage. The “peat” in this light is a metaphor of a farmer’s blood which circulates and stimulates his Welsh body. From the poem, Wales has brought up the narrator with no hardship; yet, his animosity against his motherland is preoccupied with its declining culture, especially Welsh language which is lost to English. The last stanza reflects this anger:

I want the town even,

The door open

Framing a slut,

So she can speak Welsh

And bear children

To accuse the womb

That bore me.

(30-36)

The introduction to town epitomises the disparity between the city and the country in a way that Thomas crucially criticises urbanisation which pollutes the rural mentally and physically. The “slut” is symbolically linked with the city’s corruption as it is seen in William Wordsworth’s ‘Michael: A Pastoral’ (1800). In a conservative view which rejects modernity, ‘Welsh’ affirms Thomas’ bitterness and hostility to the political and cultural hegemony of England in Wales. By comparing the land with a “slut”, the withering denunciation is controversial and direct at the land which renders his existence as much as his conflicted identity. To propose his sardonic desire to have a slut to bear children who can speak Welsh, Thomas directly criticises Wales; he is raged “to accuse the womb/ That bore me” in the name of the land. Again, the land is compared to a “womb” that procreates Welshmen although it is seen “cramped”. The parallel between the presentation of

Wales that bore the poet and the “slut” who regenerates Welsh children of the future are juxtaposed to emphasise the poet’s love-hate relationship towards his motherland. Welsh landscape is both beloved and disparaged due to its decaying culture. The act of writing the land as negotiation of the personal and national identity is deemed a cultural act of re-defining Welshness.

The disparagement of the external nature as a criticism of social decline is efficiently addressed in Thomas’ consideration of the earth which creates a sense of belonging and alienation. ‘Those Others’ in *Tares* (1961) develops a similar criticism of Welsh society in relation to the landscape which bore the poet and peasants alike. The symbolic landscape of Wales is ambivalent since the poet cannot pinpoint his identity with any specific places due to his relocations from the beginning of his priesthood to his late life. Moreover, as an outsider in the Welsh communities, Thomas expresses his sense of otherness in the conception of the land.

I have looked long at this land,

Trying to understand

My place in it – why,

With each fertile country

So free of its room,

This was the cramped womb

(1-6)

The question of one’s place in a specific location might be ambiguous in the discussion of identity. For Thomas, his personal English background and the role of English language in creating his poetic identity drive him to the invention of being Welsh to fit in this context. Although the poet does not refer to the Welsh landscape as a hostile farmland with bitterness as he did in previous poems, the repeated disparagement of the land as a futile entity is still problematic in Thomas’ bleak expression of psychological space. The “cramped womb” or the land cannot create a new paradigm of perception, for the poet, but enhances hatred in its dwellers regarding its cultural decline. Although it is a fertile country, free of its room, no one really wants to live in. Anthony Conran in ‘The Cost of Strangeness’ argues that “...there are many vulgar depictions of the feminine in Thomas’ vocabulary but his sensitivity underplays the modernist sarcasm of Thomas’ symbolist slut” (Heys, 2004, p.311). The land in this poem is sarcastically generalised as Wales: a contradictory space and a contested site of politics and culture in contradiction to the land, specifically referred to the farmland or the earth which nurtures and procreates lives and fertility in other poems. Here, the problematic land and the “womb” are juxtaposed to implicate the unproductive quality in the body of the

landscape which creates tension in the political paradigm with a cynical tone. Being Welsh is an inconvenience that the poet cannot escape; yet, he turns his resentment and bitterness into an effective means to achieve his nationalist agenda to wrestle with the English culture.

In terms of social and political dimensions, Thomas uses the tree/man metaphor to symbolise his understanding of the continuity of Welshness through recognizing its decline as a way to trace the origin of the land and human history. If modern Welsh history is mainly made in connection with English history since the sixteenth century, Thomas, in 'The Tree (Owain Glyn Dwr Speaks)' in *An Acre of Land*, rewrites the Welsh last kingdom before its fall to bring back the patriotic ideology of the Welsh nation, of sacrifice and glory. The growth and the decline are delineated to chronicle the story of the country through the narrative of Owain Glyn Dwr, the last Prince of Wales. Thomas creates Owain Glyn Dwr as a mouthpiece to retell the courtly life, followed by oppression by the English, his birth and the omen to signify the fall of the kingdom. As the narrative continues, an apocalyptic image of Welsh nation is portrayed in the vision of a great tree growing out of fire. The symbolic tree can be interpreted as a symbol of battle, sacrifice and glory as the speaker says: "its roots were nourished with their blood" (38). As the poem progresses, the tree represents the glory of the Welsh kingdom in that its boughs flourish, especially during summer when the singing birds implicate the greatness of the prince. However, Thomas moves on to autumn when the decay of the tree is projected:

And frost of autumn picked the leaves  
One by one from the gaunt boughs;  
The fell, some in a gold shower  
About its roots, but some were hurled  
Out of my sight, out of my power,  
Over the face of the grim world. (51-57)

The transition between autumn and winter marks the decline of power, undermined by the English invasion. Here, the tree is depicted barren as the speaker only hopes to see a person who will help the tree bud again. From this analogy, there is a sense of hope and rebirth or resurrection of Welsh history that Thomas is determined to see and to create in his poetry. 'The Tree' is politically enriched with the ecological contexts of the rise and fall of the kingdom in the transition of the seasonal cycle which plays an important role in the structure of history. At the end of the poem, there is a strong message of revenge to bring back the Welsh

nation as the speaker calls for courage in the next generation to revive its culture.

And he who stands in the light above  
And sets his ear to the scarred bole,  
Shall hear me tell from the deep tomb  
How sorrow may bud the tree with tears,  
But only his blood can make it bloom. (65-69)

Owain Glyn Dwr's propaganda of Welsh national resurrection reflects Thomas' strategy of Welsh cultural revival. The poet urges contemporary Welsh writers writing in English to study Welsh history and culture so that they can wrestle with the influx of English influence. The desire to see the rebirth of the Welsh nation reminds readers of the "sham ghost" in 'Welsh History' which haunts the poet with the ruined castles waiting for the future. In 'The Tree', the thematic presentation of history via war and power is a direct attempt to call attention to the endangered Welsh culture. It is notable that the land is rich in its depth and complexity in relation to national history in that the blood spilled on the soil clearly speaks for its rootedness in the Welsh mindset. Daniel Westover (2011) views Thomas' imagery of man and tree as a way to link the present with the past recreated in his poetry. Westover notes that "Thomas is searching for permanence, and the idea of man being like a tree – living to an old age, rooted in the soil, re-emerging annually – seems to have appealed to him personally to the extent that he wrote many poems containing man/tree metaphor" (p.44). In this light, if the hardship of the peasant reflects the seasonal transformations as an impermanent process of life and of nature, the rebirth of the tree is profoundly political and culturally advocates of achieving the revival of Welsh identity.

Thomas' nationalist propaganda works at the early stage of his literary career; his quest for poetic identity is affiliated with questions of agrarian Wales and its cultural decline. However, the poet redundantly invokes his anxiety in these politics of identity by posing a question of his struggle and the journey to Independent Wales in terms of cultural sustainability and environmental poetics. 'No Through Road' in *Song at the Year Turning (1955)* appears to be a reflection of his fading cultural scheme which needs a new trajectory to direct his oeuvre from the historical and political based-track to the examination of the earth. As the title suggests, 'No Through Road' reveals the poet's frustration in his poetic strategy of characterising the peasant figure and his farmland whilst modern development still thrives. His political and cultural scheme is articulated as a *cul-de-sac* which sees no solution but falls into the same trap of nationalist propaganda. Thomas reiterates his political aim by addressing his anxiety in promoting the Welsh cultural revival and

questioning the true poetic inspiration as he returns to green metaphor in his work. Nevertheless, towards the end of the poem, Thomas acknowledges the call for creativity from the environment which epitomises both natural and man-made surroundings. Welsh history which used to be an effective weapon to launch nationalism in connection with language might not be able to draw attention to the public anymore, while ecology seems to universally attract the public awareness as a true source of poetic inspiration. Therefore, the speaker-I, by giving up his endeavour in the imagery of hard farm labour as a tool to critique class struggle and social injustice, looks for something new in this cultural revival; his passion in the romantic description of the farmland, natural creatures and immediate environments are intriguingly reconsidered. 'No Through Road' opens with the speaker's desperation:

All in vain. I will cease now

My long absorption with the plough,

With the tame and the wild creatures

And man united with the earth.

I have failed many seasons

To bring truth to birth,

And nature's simple equations

In the mind's precincts do not apply.

(1-8)

Thomas' despair in his "absorption" with farming culture, which represents the desperate Welsh ways of life among natural environments, seems to evoke a sense of loss in poetic motivation as much as the decline of the agrarian culture. His depiction of "man united with the earth" once again reveals his interest in man's relationship with nature; the narrator subtly criticises his failure to bring readers to the truth of nature. The anti-pastoral mode which reflects hardship and realist depiction of farm life cannot attract readers to the essence of his poetry. Similarly, his nationalist propaganda can be read as Wales' unsuccessful rejection of outside influence in terms of materialism that universally moves the country to the city. Thomas' despair of Welshmen is preoccupied with his imposed preconception of the romantic, yet complicated country by the bleak and sardonic tone in his representation. Randal Jenkins' analysis of Thomas' prose, 'The Depopulation of the Welsh Hill Country' shows that the poet has shaped his imagined Wales in a similar way to Wordsworth's conception of pastoral landscape in Cumbria. Jenkins argues that "This idyllic portrait and the description of the social and cultural life of the community with its "poets, musicians, pennilion singers, and men possessed

of a rare personality”, lead one to suggest that he is describing what he hoped to find when he first came to Manafon.” (pp.77-78). It is this romanticised image invoked in the poet’s mind which renders expectation of rustic Wales but many times fails to represent the reality of the rural landscape.

Ultimately, what the poet tries to address in ‘No Through Road’ is true poetic inspiration in the external environment in relation to modernity which is calling him to examine. Although the historical significance of Wales is necessarily powerful in its discourse to negotiate with English cultural domination, the Welsh environment and the earth might be the transformative elements which render the ultimate and sustainable truth for his poetic creativity. By using the green poetic language, Thomas deploys the earth to critique the distinction between nature and culture (the external environment and Welsh identity in poetry). In the second stanza, the poem focuses on the rhetorical question which examines the roots of being on the earth:

But where to turn? Earth endures

After the passing, necessary shame

Of winter, and the old lie

Of green places beckons me still

From the new world, ugly and evil,

That men pry for in truth’s name.

(9-14)

The questions pose the initial thought of the immediate surroundings, the natural environment. Although the poet’s endeavour in hard farm life fails to answer his motivation in poetic creativity and the interest of the public, nature is the only last resort in Thomas’ poetic integrity. As the earth endures the passing winter, the poet has to resist “the old lie” which implicates Welsh history beckoning him to locate poetry with present modernised Wales. There is a sense of scrutiny in the concept of history and its patriotic agenda in this “lie”. In other words, the “old lie of green places” informs the imaginative, romanticised image of Welsh countryside which calls the poet back to the representation of Wales with the hard farm life. By depicting the new world of materialism as “ugly” and “evil”, the speaker is successful in claiming the tension between the use of history and culture to thrive his poetic quest through the influx of external influences. In fact, the Welsh literary path is not the end road but the return to the old ways of life, the familiar environment in external nature which yields never-ending and indefinite poetic inspiration. The consideration of the present environment where nature meets culture can be a solution to the cul-de-sac which seems to be problematic at the beginning but

renders a solution at the end.

## Conclusion

To sum up, R.S. Thomas' poetics of landscape in his representation of Wales has illustrated the power of imagination and the role of language to reshape the environments. His re-imagined Welsh landscapes are constructed out of his conflicted identity in relation to the external cultural politics. Both romantic and bleak, Welsh landscape is a product of his negotiation with personal identity and the national politics. Through metaphorical language and environmental imagination, Welshness is written in English which implicates the role of language as an effective tool in his literary scheme crafted by its master. Thomas' interest in national/local history, culture and society on the verge of modern transformation has rendered his views on the Welsh environment riddled with contradictions, as we have seen in *Iago Prytherch*, and Thomas' love-hate relationship with the earth. However, Thomas' passion in the natural environment renders his poetic beauty in the depiction of organic metaphor, which draws on hope from the integration of man and nature.

## Bibliography

- Acheson, J. and Huk, R. eds. (1996). *Contemporary British Poetry: Essays in Theory and Criticism*. New York: State University of New York Press.
- Anstey, S. (Ed.) (1982). *Critical Writings on R.S. Thomas*. Mid Glamorgan: Poetry Wales Press.
- \_\_\_\_\_. (1995). *R.S. Thomas: Selected Prose*. 3<sup>rd</sup> ed. Mid Glamorgan: Seren.
- Brown, T. (2006). *R.S. Thomas: Writers of Wales*. Cardiff: University of Wales Press.
- Brown, T., Aaron, J. and Thomas, M.W. eds. (2008). *Welsh Writing in English: A Year Book of Critical Essays*. Cardiff: University of Wales Press.
- Buell, L. (1995). *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*. Massachusetts: Belknap.
- Cosgrove, D. E. (1998). *Social Formation and Symbolic Landscape*. 2<sup>nd</sup> ed. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Gifford, T. (1995). *Green Voices: Understanding Contemporary Nature Poetry*. Manchester: Manchester University Press.
- Heidegger, M. (2001). *Poetry, Language and Thought*. (A. Hofstadter, Trans.). New York: Perennial Classics.
- Heys, A. (2004). *R.S. Thomas and Romanticism*. Bulgaria: Pygmalion Press.
- Hooker, J. (2001). 'The True Wales of my Imagination': Welsh and English in the Poetry of R.S. Thomas, David Jones and Gillian Clarke' in Jeremy Hooker (Ed.), *Imagining Wales: A View of Modern Welsh Writing in English*. (pp.28-49). Cardiff: University of Wales Press.



- Jarvis, M. (2008). *Welsh Environments in Contemporary Poetry*. Cardiff: University of Wales Press. Jaworski, A. and C. Thurlow, (Eds.). *Semiotic Landscapes: Language, Image Space*. London and New York: Continuum.
- Jenkins, R. (1972). 'R.S. Thomas: Occasional Prose' in *Poetry Wales*. 4. 93-108. reprinted in S. Anstey (Ed.)(1982) *Critical Writings on R.S. Thomas*. Mid Glamorgan: Poetry Wales Press. 77-78.
- Morgan, C. (2009). *R.S.Thomas: Identity, Environment, and Divinity*. 2<sup>nd</sup> ed. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Morris, B. (1980). 'The Topography of R.S. Thomas' in *The Little Review*. 13/14. 5-11. reprinted in S. Anstey (Ed.)(1982) *Critical Writings on R.S. Thomas*. Mid Glamorgan: Poetry Wales Press.137-52. Peach, L. 'The Environment in Twentieth-Century Welsh Writing in English' in *Literature of Nature: An International Sourcebook*. Patrick D. Murphy (Ed.). (pp.191-99). Chicago, London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Phillips, D.Z. (1986). *R.S. Thomas: Poet of the Hidden God*. London: Macmillan.
- Rogers, B. (2007). *The Man Who Went into the West: The Life of R.S. Thomas*. 2<sup>nd</sup>ed. London: Aurum Press.
- Taylor, C. (1992). 'Heidegger, Language and Ecology' in *H. Dreyfus and H. Hall*. (Eds.). *Heidegger: A Critical Reader* (pp.247-69). Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Thomas, R.S. (1997). *Autobiographies (J. W. Davies, Trans.)*. London: J.M.Dent.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Collected Poems: 1945-1990*. London: Phoenix.
- \_\_\_\_\_. (1986). *R.S. Thomas: Selected Poems 1946-1968*. Newcastle: Blood Axe Books.
- \_\_\_\_\_. (1970). 'Humanus Sum: A Second Look at R.S. Thomas' in *The Anglo-Welsh Review*. 42.55-62. reprinted in S. Anstey (Ed.)(1982) *Critical Writings on R.S. Thomas*. Mid Glamorgan: Poetry Wales Press.37-48.
- Ward, J.P. (1987). *The Poetry of R.S.Thomas*. Southampton: Poetry Wales Press.
- Westover, D. (2011). *R.S. Thomas: A Stylistic Biography*. Cardiff: University of Wales Press.

# “Do as you please, comrades, make a dog of me, spit on me too”: Initiation Ceremonies, the Rape of History and the Ravages of Political Fanaticism in Milan Kundera’s The Joke

---

Verita Sriratana

Department of English Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Thailand

Email Address : Verita.S@chula.ac.th

## Abstract

Adamant and impatient upon hearing that his first novel, *The Joke* (originally published in the Czech language in 1967), had been read and referred to as a direct and critical blow on Stalinism in Czechoslovakia, Milan Kundera (1929- ) was quick to articulate his (in)famous (far from) laughable plea, “Spare me your Stalinism, please”, and his equally (in)famous (far from) laughable claim that *The Joke* is, in fact, a love story. A love story turned sour, the novel is often read and understood as a story of comically tragic/tragically comic destruction brought about by the three lines of political satire which the main character, Ludvik Jahn, lovingly and jokingly wrote on a postcard to Marketa, his object of lust and juvenile affection. In this paper, however, I propose that *The Joke* is more a story of rape. It portrays the processes and consequences of physical and ideological rape. Like Lucie, the character who suffers from the guilt and terrors of gang rape, we are not only gang-raped by the (in)different changing regimes and political fanaticism, but also ravaged into silence and oblivion by History, who, according to Kundera, “enjoys a good laugh”. Through my analysis of the novel’s depiction of initiation ceremonies, which are meant to preserve the purity of the past and the spirit of humanity, I propose that the rape of history and the ravages of political fanaticism take place when love is miscommunicated and ceremonies are misused and misinterpreted. *The Joke*, like rape, is no laughing matter.

**Keywords:** Milan Kundera, Czechoslovakia, Communism, Rape, Subaltern, Czech literature in English Translation

## Introduction: *The Joke* and the Unbearable Silence of Intimate Betrayal

In his 1982 preface to the English translation of *The Joke*, his debut novel which was originally published in the Czech language as *Žert* in the year 1967, Milan Kundera (1929- ) expresses his indignation upon hearing that his work has been read and referred to as a political satire: “When in 1980, during a television panel discussion devoted to my works, someone called *The Joke* ‘a major indictment of Stalinism,’ I was quick to interject, ‘Spare me your Stalinism, please. *The Joke* is a love story!’” (“Author’s Preface” xi). However, instead of veering readers and critics away from political interpretation of the novel, Kundera’s (in)famous (far from) laughable plea and equally (in)famous (far from) laughable claim paradoxically produce the opposite effect. A love story turned sour, the novel is often read and understood as a story of comically tragic/tragically comic destruction brought about by the three lines of political satire which the main character, Ludvik Jahn, lovingly and jokingly wrote on a postcard to Marketa, his object of lust and juvenile affection, to attract her attention and lure her into engaging in physical consummation of their shaky relationship. The postcard, bearing the life-changing messages, is a loving and laughable attack on Marketa’s seeming oblivion towards the existence of a desperate lover as reflected in her letter sent while attending the Czechoslovak Communist Party (*Komunistická strana Československa* or *KSČ*) training course. It is comically as well as tragically clear that Ludvik’s message is written only in the context of a private joke:

[S]he [Marketa] liked everything: the early morning calisthenics, the talks, the discussions, even the songs they sang; she praised the “healthy atmosphere” that reigned there; and diligently she added a few words to the effect that the revolution in the West would not be long in coming. As far as that goes, I quite agreed with what she said; I too believed in the imminence of a revolution in Western Europe; there was only one thing I could not accept: that she should be so happy when I was missing her so much. So I bought a postcard and (to hurt, shock, and confuse her) wrote: Optimism is the opium of the people! A healthy atmosphere stinks of stupidity! Long live Trotsky! Ludvik. (*The Joke* 34)

Here, it is clear that the only issue which Ludvik finds it painfully difficult to accept is Marketa’s lack of interest in him and in their relationship. The fact that Ludvik fully subscribes to Marketa’s political statement is a testimony that he, in fact, shares her political creed and allegiance to the Communist Party of Czechoslovakia. This claim finds its resonance in Maria Nemcova Banerjee’s analysis of *The Joke* in *Terminal Paradox: The Novels of Milan Kundera*: “Despite its overt allusion to politics, it [the postcard’s message] is more emphatically not a political statement” (22). Most readers will not hesitate to subscribe to the notion that the novel is a political comedy disguised as a love story, and that it is a summation or a longer sequel of the seven short stories which originally appeared in the Czech language prior to the year 1968, but were almost

immediately banned after their first appearance, and were later published in one collection under the Czech title *Směň llsky*, or *Laughable Loves* in English translation. My initial question is this: Are we lovingly and laughably descending into the pitfall of misinterpretation and miscommunication, which form the main joke jokingly joked in *The Joke*?

Kundera has, in fact, started a joke, which started the whole world (of readers and critics) *(mis)reading* his work. Upon closer look at the (in)famous “Author’s Preface”, The joke of misunderstanding is amplified as Kundera has left a serious (un)laughable clue as to the incident upon which the book is based and around which it evolves. This clue reveals that Ludvik Jahn is *not* the main victim of the almost unbearable punishment as a result of his own joke. After stating that he started to conceive of the idea of *The Joke* and started to write the novel when he was 33 years old, or in 1962, Kundera places his vision of a character named Lucie Sebetka, the victim of gang rape committed by the friends she trusts, on centre stage:

[A]nd the spark that started me off was an event in a small Czech town: the arrest of a girl for stealing flowers from a cemetery and offering them to her lover as a gift. As I thought it over, a character took shape before my eyes, the character of Lucie, for whom sexuality and love are two completely different, irreconcilable things. (xi)

In the above extract, though Kundera offers an absurd understatement of rape and though rape trauma is ridiculously reduced to tautological division of love and sexuality, one should not be fooled into thinking that Kundera undermines Lucie’s plight and sweeps the politics of rape under the rug of a love story *cum* political satire. Further clues can be found in Lucie’s surname, Sebetka, a diminutive form of the Hungarian word “sebet” which means “wound”. Lucie can be regarded as the hidden wound of the novel as she is the only character who does not voice out and reveal the story of her wounds. We only know her story through the point of view of Kostka, a Catholic Communist with whom Lucie falls in love after having her heart broken by Ludvik. Silently wounded and wounded to silence, Lucie is subjected to violence and suppression, as opposed to self-imposed exiles and punishment described in the confessional accounts of the other characters. While Ludvik bitterly rues the mishap which prevents him from taking revenge on Pavel Zemanek, the friend who destroyed his life, readers should not forget that Lucie does not even possess the same luxury of ruing the mishap which prevents her from taking revenge on six of her friends who committed gang rape as part of the gang’s initiation ceremony. For how can rape ever be avenged, let alone mentioned without unbearably aggravating the victim’s unspeakable pain?

In this paper, I propose that *The Joke* is a story of the unbearable silence of Lucie’s suffering and, hence, a story of *rape*. I also propose that the novel portrays the process and impact of physical as well as ideological rape. Like Lucie, who suffers from the guilt and terrors of gang rape, other characters in the novel

and outside the novel (including us readers) are not only gang-raped by the (in)different changing regimes and political fanaticism, but also ravaged into silence and oblivion by History, who, according to Kundera, “enjoys a good laugh” (“Author’s Preface” xii). Read as a treatment of the politics of rape, *The Joke* is no laughing matter. At this point a question arises: Would our muffled laughs subside and turn into suffocated sobs if *The Joke* was read as a treatment of the unbearable sadness of rape committed by someone or by an ideology we have come to trust, in other words, of “acquaintance rape”? In *Intimate Betrayal: Understanding and Responding to the Trauma of Acquaintance Rape*, Vernon R. Wiehe and Ann L. Richards define “acquaintance rape” as a painful oxymoron of complete trust and ultimate betrayal, and consider it as part of “intimate betrayal”: “An acquaintance—a friend, date, family member, neighbor, employer—someone known, someone trusted, violently violates that relationship. The victim is intimately betrayed” (ix).

Through my analysis of the novel’s depiction of initiation ceremonies, which are meant to preserve the purity of the past and the spirit of humanity, I propose that intimate betrayal by history and political fanaticism takes place when love is miscommunicated and when ceremonies are misused and misinterpreted.

I shall begin my textual analysis with the most obscure, yet the most hauntingly memorable, figure in the novel: Lucie Sebetka.

### **Lucie Sebetka: The Unspeakable Wounds of Rape and Vladimir Clementis’s Fur Cap**

Readers come to learn of Lucie’s “wounds” only through the points of view of two men who are her former lovers: Ludvik and Kostka. The notion that the story of rape tends to be told only through the male point of view and viewed as a spectacle only through the male eyes, often underplaying the female voice, finds its resonance in Nicola Gavey’s statement in *Just Sex?: The Cultural Scaffolding of Rape*:

Despite long-standing recognition of the sparse existence of heinous rape as a serious crime, rapes were more often silenced, denied, minimized or condoned. Crucially, public discourse on rape was sorely missing a woman’s point of view... Rape is in many ways still tolerated in our society, but no longer without fierce contestation on multiple fronts. (17)

Though Lucie as a person is undermined by the totalitarianism of men’s—to evoke Jean-François Lyotard’s term—“grand narrative”, her haunting spectre and apparition, tinged by both Ludvik and Kostka’s guilt and longing, nevertheless permeates throughout *The Joke*. For Kostka, “Lucie’s soul had been in eternal flight, a flight from both past and future. She had been afraid of everything. Past and future for her were watery depths. In her distress she clung to the leaky boat of the present as to an uncertain refuge” (*The Joke* 237). For Ludvik, “the figure of Lucie emerged to remind me that every attempt to right the wrongs done me had ended with my wronging others” (*The Joke* 310). “The wrong” which Ludvik has “done” to Lucie is later

recounted by Kostka, Lucie's friend who hides his lust for Lucie's "virginal mind" under the guise of a spiritual mentor: "Until that time Lucie had known neither belief nor unbelief. I suddenly felt a moment of vertigo, something akin to what a lover must feel when he discovers no male body has preceded his in his beloved" (*The Joke* 227). A married man who has no intention of leaving his family for Lucie, Kostka also counts as one of the people who commit the crime of intimate betrayal. Kostka perceives the mind of Lucie as a place which he can claim as his own and as a place upon which he can imprint his Catholic faith in the same way that Ludvik perceives the body of Helena, Pavel Zemanek's wife, as a territory which he can (re)claim as part of his plan to take revenge on the man who destroyed his life: "but the body was here, a body I had stolen from no one, in which I'd vanquished no one, destroyed no one, a body abandoned, deserted by its spouse, a body I had intended to use but which had used me and was now insolently enjoying its triumph, exulting, jumping for joy" (*The Joke* 201). Though his revenge is futile in his eyes since Helena has been living her own life separated from her husband and since Pavel has been in relationship with a blossoming young woman "whose beauty immediately reminded me of the painful imperfection of the body I had been with yesterday afternoon" (*The Joke* 269), Ludvik nevertheless views the female body as men's conquest and prized possession.

The story's sad irony is magnified when readers learn that Kostka is also Ludvik's old friend. Kostka is not in the least aware when he recounts the story of Lucie's past to Ludvik that it is Ludvik who is Lucie's former lover and, most importantly, the man who attempted to rape her in Ostrava:

It was a very small room. Dangling crookedly from the ceiling was an unshaded, obscenely naked light bulb. A bed was by the wall, a picture hanging over it, and in the picture a handsome man in a blue robe kneeling. It was the Garden of Gethsemane, but Lucie didn't know it. That was where he had gone with her, and she had fought and screamed. He wanted to rape her, ripped off her clothes, but she eluded him and ran, far away. (*The Joke* 230)

One account of rape leads to another. According to Susan Brownmiller in *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, "[t]he body of a raped woman becomes a ceremonial battlefield, a parade ground for the victor's trooping of the colors. The act that is played out upon her is a message passed between men – vivid proof of victory for one and loss and defeat for the other" (38). It is this short and painful line uttered by Lucie, "[b]ecause he [Ludvik] was nasty and brutal, like all the others" (*The Joke* 231), which leads Kostka back to Lucie's unspeakable and unbearable past. The gang rape incident happened when Lucie was 16 years old. The perpetrators are the friends in her group, who persuaded her—with success—to take part in a twisted initiation ceremony:

She spread her legs. She was afraid, she knew what it meant, but she obeyed. Then she screamed and the blood flowed out of her. The boys roared, raised their glasses, and poured the raw sparkling wine down their leader's back, over her body and between her legs, and shouted something about Christening and Initiation, and then the leader stood up from her and another went to her, they each took their turn in order of seniority until it came time for the youngest of all, who was sixteen like her, and Lucie couldn't take any more, she couldn't stand the pain any more, she wanted to rest, wanted to be by herself, and because he was the youngest she dared to push him away. But just because he was the youngest he refused to be humiliated. He was one of the gang after all, he belonged fully! And to prove it he slapped her across the face, and no one in the gang stood up for her because they all knew that the youngest was in the right and was merely claiming his due. (*The Joke* 232-233)

After rape had been established as the gang's tradition, Lucie repeatedly subjected herself to this rite of passage: "Then it happened over and over, either in the same flat or in other ones, and out in the fields too. It became a habit with the gang" (*The Joke* 233). When asked by Kostka why she did not refuse to take part in the gang's "habitual" rape sessions or quit the gang altogether, Lucie gives a harrowing reply: "there was no way out, forward, backward, anywhere" (*The Joke* 233). Trapped in her insecurity and loyalty to the gang, where she felt she belonged, and trapped in the habitual judgement which her hometown, Cheb, imposed upon "loose women" like her, it was impossible for Lucie to find her way out of the vicious circle of female subjugation:

[I]t was common knowledge that she went around with the gang, common knowledge too that she gave its members everything a young girl could give. She was the shame of all Cheb, and at home they beat her black and blue. The boys got varying sentences, and she was sent to a reformatory. She spent a year there—until she was seventeen. She wouldn't have returned home for anything on earth. That is how she came to live in the black city. (*The Joke* 233)

It is remarkable that only a chance arrest of some members of the gang who had earlier committed petty crimes helped release Lucie from the hell of habitual rape, which is a crime of no laughing matter. It is not difficult for readers to speculate what would have happened to Lucie had the police had not barged in on the gang members performing their heinous ceremony. Kundera's understated depiction of how women who

are victims of intimate violence, such as acquaintance rape, suffer in silence reflects Catherine MacKinnon's assertion made in *Are Women Human?: And Other International Dialogues*:

The other way violations of women are obscured is this: When no war has been declared, and life goes on in a state of every hostilities, women are beaten and raped by men to whom we are close. Wives disappear from supermarket parking lots. Prostitutes float up in rivers or turn up under piles of rags in abandoned buildings. These atrocities are not counted as human rights violations, their victims as the *desaparecidos* of everyday life. In the record of human rights violations they are overlooked entirely because what is done to her is also done to men. Her suffering has the dignity, and her death the honor, and her legal status the recognition of a crime against humanity. But when a woman is tortured by her husband in her home, humanity is not seen to be violated. Here she is a woman—*only* a woman. Internationally, her violation outrages the conscience of few beyond her friends. (180-181)

Lucie is one of the many female “desaparecidos” [“disappeared ones”], who are not only culprits of sexual violation, but also culprits of oblivion whose fate is sealed by the passing of time and by political ideology. Upon hearing a Moravian folk song, which seems to preserve the history of a bygone era, Ludvik, who is consumed by guilt, reminisces about the woman whom he intimately betrayed and whom he did not know intimately at all:

In the distance I could hear the drunken plaint of a drawn-out Moravian song (in which it seemed to me were enthralled the nostalgia of the steppe, of the long rides of the mercenary Uhlans, and suddenly Lucie emerged in my mind, the story of long ago that at this moment resembled the drawn-out song and spoke to my heart, through which (as through the steppe) so many women had passed without leaving a trace, just as the rising dust leaves no trace on that flat, broad square, settles between the cobblestones and rises again to fly off on a gust of wind. (*The Joke* 250)

It is upon the silent “desaparecidos” or, to evoke Gayatri Spivak, the silent “subalterns”, forever spoken for and (mis)represented, that regime after regime firmly establishes itself. It is also upon these silent subalterns, condemned to obscurity, that social tradition is founded. The irony lies in the fact that ceremonies, which are supposed to exist to preserve and rescue the past from oblivion and which are supposed to function as symbolic markers for each stage in an individual's life from the cradle to the grave, produces the opposite



effect. My argument finds its resonance in Kundera's *The Book of Laughter and Forgetting*, a novel published under the title *Le Livre du rire et de l'oubli* in 1979 after he migrated to France. The novel begins with the story behind the famous photograph of Klement Gottwald (1896-1953), Moravian-born President of Czechoslovakia after the 1948 Czechoslovak coup d'état, which marked the beginning of four decades of Communist dictatorship, and Vladimír Clementis (1902-1952), Slovak-born prominent member of the Czechoslovak Communist Party who spearheaded the coup and later succeeded Jan Masaryk (1886-1948) as Foreign Minister:

In February 1948, Communist leader Klement Gottwald stepped out on the balcony of a Baroque palace in Prague to address the hundreds of thousands of his fellow citizens packed into Old Town Square. It was a crucial moment in Czech history—a fateful moment of the kind that occurs once or twice in a millennium.

Gottwald was flanked by his comrades, with Clementis standing next to him. There were snow flurries, it was cold, and Gottwald was bareheaded. The solicitous Clementis took off his own fur cap and set it on Gottwald's head.

The Party propaganda section put out hundreds of thousands of copies of a photograph of that balcony with Gottwald, a fur cap on his head and comrades at his side, speaking to the nation. On that balcony the history of Communist Czechoslovakia was born. Every child knew the photograph from posters, schoolbooks, and museums.

Four years later Clementis was charged with treason and hanged. The propaganda section immediately airbrushed him out of history and, obviously, out of all the photographs as well. Ever since, Gottwald has stood on that balcony alone. Where Clementis once stood, there is only bare palace wall.

All that remains of Clementis is the cap on Gottwald's head. (3)

Photo manipulation seems a typical story and the name of the game in this particular era, particularly when the photographed person, with a twist of fate, falls out of the leader's or the regime's favour. Clementis's downfall is a case in point. Accused for being a Trotskyite-Titoist-Zionist "bourgeois nationalist", convicted in the Slínský show trial and later hanged in 1952 (Jancura), Clementis is the embodiment of a statement made by Kundera: "The struggle of man against power is the struggle of memory against forgetting" (*Book of Laughter and Forgetting* 3). It can be said that Clementis lost his battle against power and oblivion. Apart from the fur cap which remains on the photo as the only evidence of his devotion to the Party, two smoking

pipes and some tobacco, the only remnants of Clementis's last days, were passed on to his wife after the execution (Jancura). Clementis's ashes never reached his family or hometown as the secret police scattered them somewhere on the road near Prague (Jancura). The regime leader's initiation ceremony on the balcony, an attempt to seal authoritative power with an official public speech, not only marked the momentous event of Communist victory, but also ironically subjected even the leader's own kind to unjust, as well as obscure, persecution and object oblivion.

And what is left of Lucie's wounds? In Lucie's case, it is the gang's initiation ceremony which ironically violated and subjected her to silence and humiliation. Running away from Ostrava, where Ludvik almost succeeded in restaging the nightmares of rape, Lucie was arrested by the authorities for having stolen flowers at a cemetery for Ludvik. Kostka describes the recurrent symbolic meaning of rape, of being trapped and rendered powerless by men, which has become the fateful motif of Lucie's life as follows:

And yet I felt a strange pain when I heard how Lucie was trapped. Even now I can't suppress a twinge in my heart when I imagine the director and the chairman rummaging through her suitcase, fingering the most intimate articles of her private life, the tender secrets of her dirty linen, looking where it is forbidden to look.

And I have the same agonizing feeling whenever I imagine her haylined lair with no means of escape, with a single door blocked by two hefty men.

Later, when I learned more about Lucie, I realized to my astonishment that in both these agonizing images the very essence of her fate was directly revealed to me. These two images represented *the situation of rape*. (*The Joke* 221)

*The Joke* is, in this regard, Lucie's story. It is a story of the situation and politics of rape which subtly criticises how rape itself is conditioned and, in turn, has the power to condition social values, of which the most concrete representation can be seen in initial ceremonies. I therefore subscribe to Tanya Horeck's argument in *Public Rape: Representing Violation in Fiction and Film* that "[r]epresentations of rape, and the figure of the raped woman, ..., operate as the ground over which the terms of the social – and the sexual – contract are secured" (9). The oxymoron of memory and forgetting, which forms part of the rationale behind social ceremonies, is magnified when readers consider Lucie's traumatic experience of the ceremony of gang rape against the backdrop of Jaroslav's views on folk tradition.

### The King behind the Veil: Communism, Ceremonies and the Ravages of Time

Jaroslav, a folk musician whose distinctively Slavic name stems from strong pagan tradition (the word

“jar” means spring in the Czech and Slovak languages), is Ludvik’s childhood friend. Reluctant to join the Communist Party at first: “For us the February Communist coup meant a reign of terror” (*The Joke* 138), Jaroslav, an aficionado of Moravian folk tradition, eventually becomes a staunch supporter of the regime of which objectives are to revive and promote folk culture as the only legitimate art and culture which can rightfully serve the mass: “The Communist Party supported us. So our political reservations quickly melted away. I myself joined the Party at the beginning of forty-nine. And the others from the ensemble soon followed me” (*The Joke* 143). Since, in his view, “[n]o one had ever done so much for folk art as the Communist government” (*The Joke* 141), Jaroslav decides to devote his life to the preservation of Moravian folk culture and to the art politics of Soviet’s socialist realism: “The Communist Party went all out to create a new way of life. It based its efforts on Stalin’s famous definition of the new art: socialist content in national form. And national form in music, dance, and poetry could come from nowhere but folk art” (*The Joke* 141). A dedicated “engineer of the human soul” (Zhdanov 16), according to Stalinist art policies of his time, Jaroslav is an epitome of the kind of artist defined and approved by Andrei Zhdanov (1896-1948), director of the Soviet Union’s cultural policy, in his speech at the First All-Union Congress of Soviet Writers in 1934:

It [being engineers of the human soul] means, in the first place, that you must know life to be able to depict it truthfully in artistic creations, to depict it neither “scholastically” nor lifelessly, nor simply as “objective reality”, but rather as reality in its revolutionary development. The truthfulness and historical exactitude of the artistic image must be linked with the task of ideological transformation of the education of the working people in the spirit of socialism. This method in fiction and literary criticism is what we call the method of socialist realism. (15)

Dedicated to preserving “historical exactitude” (Zhdanov 15), Jaroslav refuses to view himself and refuses to let others, especially his son, view him as a folklore fanatic: “Your papa is not just a crackpot folklore addict. Maybe he is an addict, but he goes deeper than that. He hears in folk art the sap that kept Czech culture from drying up” (*The Joke* 128). He believes that his mission is to safeguard the glory of the Czech nation as well as pass on the torch of Slavic history and civilisation to the younger generation:

The folk song or folk rite is a tunnel beneath history, a tunnel that preserves much of what wars, revolutions, civilization have long since destroyed aboveground. It is a tunnel through which I see far into the past. I see Rostislav and Svatopulk, the first Moravian princes. I see the ancient Slavic world. (*The Joke* 133)

Apart from preservation work, true to the assigned role of a human soul’s engineer, Jaroslav also creates

works of art, or in this case musical composition, which are meant to serve the Party's "ideological transformation" (Zhdanov 15) of workers:

And we didn't sing only the traditional lays about brigands slitting their beloveds' throats, we wrote new pieces all our own, songs about Stalin or about the plowed fields or the harvest or cooperative farms. No longer was our song just a memory of the past. It was alive. It was part of contemporary history. It accompanied it. (*The Joke* 141-142)

Kundera does not create a flat character out of Jaroslav. The person articulating the above lines is far from being a dull mouthpiece of Stalinist art politics: "My love for it [folklore] dates back to the war. They tried to make us believe we had no right to exist, we were nothing but Czech-speaking Germans. We needed to prove to ourselves we'd existed before and still did exist. We all made a pilgrimage to the sources" (*The Joke* 128-129). Mutual gain, which benefits both the state and the individual, is the name of the game and therefore the most effective and efficient way for a regime to rule and thrive. Jaroslav's pure passion for folk culture and strong nationalist inclination supplement and perpetuate the policies of a regime which (mis)uses and (mis)appropriates nationalism and pan-Slavism in folklore as part of the pro-Soviet propaganda:

Capitalism had destroyed this old collective life. And so folk art had lost its foundations, its reason for being, its function. It would be useless to try to resurrect it while social conditions were such that man lived cut off from man, everyone for himself. But socialism would liberate people from the yoke of their isolation. They would live in a new collectivity. United by a common interest. Their private and public lives would merge. They would be connected by a host of rituals. Some they would take from the past: harvest festivals, folk dances, customs bound up with their daily work. Others they would create anew: May Day, meetings, the liberation anniversary, rallies. (*The Joke* 141)

I propose that Jaroslav's story can be read as an allegory of post-coup Czechoslovakia, a totalitarian state falsely declares itself to uphold "people's democracy" and subjects itself to the Soviet Union under the guises of nationalism and national interest:

On 9 May 1948, three years to the day after the official liberation of Prague by the Soviet army, the Czechoslovak Republic adopted the constitution that set the seal on the country's fate as a totalitarian police state. Czechoslovakia, the last country in Europe to fall behind the Iron Curtain, was to remain under the control of the KSČ, itself kept under the watchful eye of the Kremlin, for the next forty-one years. But unlike other Soviet satellites of Central and Eastern

Europe, the Czechoslovak People's Democracy was neither forced to go Communist nor to ally itself with the Soviet Union. It did both voluntarily, acting in what looked to the political leadership of the day to be national self-interest. (Heimann 150)

It is the delusion of love which serves as the strongest handcuffs of voluntary punishment: "the vanity of power manifests itself not only in cruelty but also (though less often) in gentleness" (*The Joke* 89). It is the illusion of self-interest which drives individuals to voluntary subjugation. Like Ludvik, Jaroslav realises only when it is too late that his profound love for folk tradition has not only been miscommunicated, in that it has served as part of the Communist state apparatus: "The cultivation of folk art was an integral part of Communist education" (*The Joke* 253), but also been misunderstood by his son, Vladimir, and his wife, Vlasta (which means "homeland"). Chosen as king for the Ride of the Kings [Jzda králů] ceremony because of his father's merit and life-long dedication to folk culture, Vladimir, whose Slavic name means "universal ruler", refuses to take part in this ancient Moravian ceremony and conspires with his mother in deceiving his father, leading his father to believe that the substitute on horseback who acts as king in Vladimir's stead is really his son. To help readers of this paper understand the (un)laughable bitterness of this betrayal from Jaroslav's perspective, I shall offer a brief overview of the Ride of the Kings tradition.

Each year, in a number of small towns in South-Eastern Moravia, along the Czech-Slovak border, a young boy is elected or chosen as king. He is to wear a woman's dress, hide his face behind a veil and put a rose in his mouth so as to keep silent throughout the ceremonious ride through town and, in some cases, between towns. His heralds recite verses and call out to onlookers for gifts and donation. The origin of this tradition is obscure. As Ludvik speculates in the novel, the transvestism involved might serve as a "protection from evil spirits" (*The Joke* 262), a reflection of pagan superstition. The ceremony's emphasis on young men, he continues to speculate, might suggest that it is part of "[b]oyhood rites of passage" (*The Joke* 262). The figure of the king might hark back to the Hungarian king Matthias I who tried to escape from the Czech king Jiří (George) of Poděbrady. However, some people believe the tradition to be older than this particular legend:

When the defeated Hungarian king Matthias was fleeing from Bohemia to Hungary, he and his cavalry were forced to hide from their Czech pursuers here in the Moravian countryside and beg their daily bread. The Ride of the Kings is said to be a reminder of that historic event of the fifteenth century, but even a brief perusal of old documents shows that the tradition of the Ride is much older than this. (*The Joke* 262)

Whether or not the true legend or rationale behind the Ride of the Kings can ever be known is not important.

I propose that *The Joke* demonstrates how tradition and its concrete manifestation, ceremony, are empty signifiers of which original meanings have been ravaged by time and, as a result, obliterated from collective memory. The true meaning of ceremonies, like the mute king on horseback, is hidden behind a colourful veil of changing regimes. The Ride of the Kings evolved from its supposedly Hungarian (and Great Moravian Empire) origin to a ceremony considered quintessentially Czech and to a folk tradition which unites the mass according to the Socialist doctrine:

So in the beginning of our century we had folklore societies springing up, taking folk art out of the songbooks and bringing it back to life. First in the towns. Then in the countryside as well. And most of all in Moravia. They worked to revitalize the folk rituals, the Ride of the Kings, they supported folk ensembles. (*The Joke* 129)

Traditions can be usurped and hijacked to support and propagate a particular ideology. According to Jaroslav's account, before the Communist Party offers full-fledged support for the restaging of the ceremony, the Ride of the Kings has been used as a part of a nationalist campaign against the Nazis who invaded and occupied the region:

The war gave us new impetus. In the last year of the Nazi occupation, the Ride of the Kings was staged in our village... The Ride turned into a demonstration. A host of colorful young men on horseback, with sabers. An invincible Czech horde. A deputation from the depths of history. That's how all the Czechs saw it, and their eyes lit up. I was fifteen at the time, and they chose me king. I rode between two pages and had my face veiled. I was proud. And my father was proud, knowing they had chosen me king in his honor. He was a village schoolmaster, a patriot, everyone admired him. (129)

With Jaroslav crowned as the king whose face was hidden behind a veil, the ceremony was transformed into a resistance movement befitting the spirit of the age.

Traditions can also be used as examples or testimonies of the impossibility of authentic communication and signification:

“And why is it called the Ride of the Kings when there is only one king involved? What does it all mean? No one knows. There are a number of hypotheses, none of them has been proved. The Ride of the Kings is a mysterious rite, no one knows what it means, what it wants to say, but just as Egyptian hieroglyphs are most beautiful to those who cannot read them (and perceive them as mere fanciful sketches), so too, perhaps, the Ride of the Kings

is beautiful because the content of its communication has long since been lost and gestures, colors, words come more and more into the foreground, drawing attention to themselves and to their own aspect and shape. (*The Joke* 262)

Within the timespan of only one generation, what the Ride of the Kings meant for the young Jaroslav is completely lost on Vladimir. For Jaroslav, to be crowned king is a once-in-a-lifetime event:

All the basic situations in life occur only once, never to return. For a man to be a man, he must be fully aware of this never-to-return. Drink it to the dregs. No cheating allowed. No making believe it's not there. Modern man cheats. He tries to get around all the milestones on the road from birth to death. The man of the people is more honest. (*The Joke* 148)

For Vladimir, however, to be crowned king means the opposite. Instead of accepting the honour of being chosen as king and regarding it as the community's way of honouring and expressing appreciation for his father, Vladimir runs away to a motorcycle race:

Nowadays people couldn't move a finger on their own. Everything was arranged from above. Before, the boys used to elect the king themselves. Now, Vladimir had been suggested to them from above to please his father, and everyone had to obey. Vladimir was ashamed to be a privileged child. (*The Joke* 305)

Vladimir's disregard for folk tradition, which, for Jaroslav, means everything in the world, is perhaps the most painful betrayal of all. This betrayal is rendered more painfully unbearable upon the realisation that his wife, Vlasta, conspires with his son in arranging for a stand-in to fool him into believing that his pride and joy is actually on the horse and taking part of the ceremony he deems sacred. As the identity of the fake king who hides behind a colourful veil is revealed, the constructed-ness of meanings and ideologies hidden behind many colours and insignias of changing regimes are also exposed. Jaroslav's universe of fairytales and folklore collapses. What is worse, Vlasta, the embodiment of his home and his "homeland", has betrayed him and deprived him of comfort and certainty. Such is the tragedy which befalls the old king who is dethroned by change and ravaged by time: "The street belonged to the Ride of the Kings, home belonged to Vlasta, the taverns belonged to the drunks. Where do I belong? I am the old king, abandoned and banished. A righteous pauper king without heirs. The last king" (*The Joke* 308).

### **Conclusion: Too Much Love Can Kill You**

According to Banerjee, "[o]ne of the paradoxes of this period was that the victims of Communism were often the very devotees who had helped usher it in" (12). This might remind readers of this paper of the

plight which befell Vladimír Clementis mentioned in the previous section. I shall conclude this article with a discussion of three characters whose faith in and loving devotion to the regime turn into fanaticism and lead to ideological rape: Ludvik, Marketa and Alexej.

I shall begin this paper's last section by returning to Ludvik and Marketa.

Though Ludvik makes fun of the regime, he is nevertheless a staunch supporter of the Communist Party. It is his miscommunication of love, not his overt dissidence towards the regime, which sends him to a meeting with the Party's University Committee, of which members not only have read but also have had in their possession Ludvik's postcard. To his horror and humiliation, the Party's committee, led by his friend Pavel Zemanek, the Party chairman, unanimously vote in favour for his expulsion from the Communist Party and, what is worse, from the university. After the verdict, Ludvik enlists himself in a military labour camp and works in the mines in Ostrava for five years. The dire consequence which Ludvik must bear is a result of his failure to communicate his love and affection to Marketa who, lacking Ludvik's kind of humour, is notoriously incapable of understanding jokes:

[S]he [Marketa] was a girl of trusting simplicity; she was unable to look behind anything; she could only see the thing itself; she had a remarkable mind for botany, but would often fail to understand a joke told by a fellow student; she let herself be carried away by the enthusiasm of the times, but when confronted with a political deed based on the principle that the end justifies the means, she would be as bewildered as she was by a joke; (*The Joke* 34)

It is the characters' failure to unconditionally accept each other and look at each other through eyes unclouded by his/her own illusory expectations and self-gratifying judgement, that not only wrecks their relationship but also condemns one of them to unnecessary punishment: "The psychological and physiological mechanism of love is so complex that at a certain period in his life a young man must concentrate all his energy on coming to grips with it, and in this way he misses the actual content of the love: the woman he loves" (*The Joke* 33). Though aware that Marketa might not understand his joke, Ludvik nevertheless expresses his longing for her in his own loveable and laughable satire, which Marketa does not find loveable and laughable in the least. The inevitable outcome is total miscommunication:

[I]t all goes back to my fatal predilection for silly jokes and Marketa's fatal inability to understand them. Marketa was the type of woman who takes everything seriously (which made her totally at one with the spirit of the era); her major gift from the fates was an aptitude for credulity. (*The Joke* 31)

Marketa's loyalty to the Communist Party blinds her from the fact that the postcard was written by the young man who only seeks her attention. After handing the postcard over to the Party's Committee, Marketa asks to



see Ludvik and showers him with her sweet words. Whether or not Marketa loves him is a matter undermined by the real inspiration behind her display of affection:

[Y]es, she had acted badly in deciding not to see me anymore; no man is completely lost, however great his mistakes. She recalled the Soviet film *Court of Honor* (at that time very popular in Party circles), in which a Soviet medical researcher places his discovery at the disposal of other countries before his own, an act bordering on treason. She had been especially touched by the film's conclusion: though the scientist is in the end condemned by a court of honor consisting of his colleagues, his wife does not desert him; she does her best to infuse in him the strength to atone for his egregious error. (*The Joke* 45)

Upon being asked if she thinks he has really committed an unforgivable crime, to which she replies yes, and if he has the right to remain in the party, to which she replies no, Marketa shows that her love for Ludvik is nothing but a shadow of her political fanaticism, which manifests itself in the form of a popular Soviet film. Unable to admit his ridiculous charges, Ludvik is unable to accept Marketa's token of love. The reason for their incompatibility lies not in mutual hatred, but their "love so right" which has "turned out to be so (laughably) wrong", or which has been wrong and illusory from the start. Their relationship, which is based on self-gratifying delusion and miscommunication, can never be consummated:

I knew that if I joined the game Marketa had thrown herself into, and which she appeared to be living wholeheartedly on the emotional side, I would gain everything that I had sought in vain for months: powered by a Salvationist passion as a steamboat is powered by steam, she was all ready to give herself to me. On one condition, of course: that her Salvationist urge be fully satisfied; for that to happen, it was necessary that the object of salvation (alas, I in person) would have to agree to acknowledge his deep, his very deep guilt. And that I could not do. I was minutes away from the long-desired goal of her body, but I could not take it at that price; (*The Joke* 45)

Ludvik and Marketa can be read as two different types of political fanatics. The categories can be seen laid out, I propose, in "The Golden Apple of Eternal Desire", a short story published in the *Laughable Loves* collection:

When you believe in something literally, through your faith you'll turn it into something absurd. One who is a genuine adherent, if you like, of some political outlook, never takes its *sophistries* seriously, but only its *practical aims*, which are concealed behind these sophistries. Political rhetoric and sophistries

do not exist, after all, in order to be believed; rather, they serve as a common and agreed upon alibi. Foolish people, who take them seriously, sooner or later discover inconsistencies in them, begin to protest, and finish finally and infamously as heretics and apostates. No, too much faith never brings anything good— (68-69)

Ludvik can be counted as “a genuine adherent”, who possesses the kind of wit and humour to joke about the regime’s sophistries, whereas Marketa can be counted as one of the “foolish people” who cannot look past the sophistries to the practical objectives of a political thought. It is the latter type of conformist, the foolish and superficial type who does not possess the intelligence and sense of humour which will enable him/her to laugh at the regime, that does more harm to both his/her opponent and the very regime to which he/she dedicates her life. In the case of Alexej, however, we encounter a special category of political fanatic which, I propose, is the most dangerous and destructive of all: the intellectual fool.

Alexej, son of a high-ranking Communist official, betrayed his father by informing the authorities about his father’s subversive behaviour, leading to his father’s arrest: “he had renounced his father for betraying and defiling the most sacred things his son knew” (*The Joke* 101). Like Marketa, Alexej is unable to look past the jargons and sophistries of his revered god named socialism. Unlike Marketa, however, Alexej does not have a moment of guilt or a moment of hesitation in which he rues the crime of betrayal committed to his father. He lives on an intellectual’s illusion, purged of all human sympathy, that the punishment to which he subjects his father and also himself is a trial meant to assess the level of one’s love and loyalty to the regime. Through Ludvik’s point of view, we come to learn that Alexej, faithful to the spirit of “engineer of the human soul” like Jaroslav, exhibits his intellectual and artistic talent by composing a poem about his noble voluntary incarceration:

As soon as he found out I had been a Party member myself, he opened up to me a bit; he confided that come what might, he was determined to pass the supreme test life had placed before him and never betray the Party. Then he read me a poem he wrote (the first he had ever written) when he heard he was to be transferred to our regiment. It included this quatrain:

*Do as you please, Comrades,  
Make a dog of me, spit on me too.  
But in my dog’s mask, under your spittle, Comrades,  
I’ll remain faithfully in the ranks with you. (The Joke 88)*

Alexej’s “dogged” dogmatic views expose the (un)laughably pathetic self-delusion which renders intellectual fools like himself not only *useless* for they fail to employ their intellectual capacity to question and criticise the

regime, but also *dangerous* for they enhance the regime's power in the most destructive of ways: "according to him [Alexej], the line between socialism and reaction held everywhere and our barracks were simply a means of defending socialism against its enemies" (97). Returning to "The Golden Apple of Eternal Desire", I argue that these pseudo-intellectual conformists can be compared to Judas Iscariot who, according to one particular book, betrays Jesus out of absolute fanaticism and exceptional, though blinded, love/faith in God:

I thought about Judas Iscariot, about whom a brilliant author relates that he betrayed Jesus just because he *believed* in him infinitely: He couldn't wait for the miracle through which Jesus was to have shown all the Jews his divine power, so he handed him over to his tormentors in order to provoke him at last to action; he betrayed him because he longed to hasten his victory. (73)

Like the dogged, devout and dogmatic Judas who betrayed Jesus out of love and respect for God's power and glory, Alexej betrays his own father out of love and respect for the Communist Party's power and glory. Alexej's demise, unsurprisingly, is similar to Judas's. Upon learning that he has been expelled from the Communist Party, Alexej is unable to stand the unbearable pointlessness of being cast away from the Party which he loves. As a result, just like Judas who hanged himself, Alexej commits suicide.

If the most pressing role of Humanities in this present rapidly changing world under changing political regimes is to connect, preserve and, most importantly, question personal and collective memories, to touch and acknowledge the wounds of personal and collective (hi)stories, then this paper serves as a small contribution to such a hopeful mission. For readers in Thailand, a complacent place reeking of "healthy atmosphere" (*The Joke* 37) which serves as a veil behind which physical and ideological rapes are hidden from view, a place where initiation ceremonies, especially those which take place among university students adhering to the illusion of power, led to death and abject oblivion, Milan Kundera's *The Joke* is no light-hearted laughing matter. But even if it should be a mere joke to some, it is undeniable that this joke is one which is harshly played upon those who think it so.

Whether we like it or not, *this joke is on us*:

And history is terrible because it so often ends up a playground for the immature; a playground for the young Nero, a playground for the young Bonaparte, a playground for easily roused mobs of children whose simulated passions and simplistic poses suddenly metamorphose into a catastrophically real reality. (*The Joke* 87)

## Bibliography

- Banerjee, M. N. (1992). *The Joke or Uneasy Rider*. Terminal Paradox: The Novels of Milan Kundera. New York: Grove Weidenfeld, pp. 11-51.
- Brownmiller, S. (1993). *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York: Fawcett Columbine.
- Gavey, N. (2005). *Just Sex?: The Cultural Scaffolding of Rape*. New York: Routledge.
- Horeck, T. (2004). *Public Rape: Representing Violation in Fiction and Film*. London: Routledge.
- Heimann, M. (2011). *Czechoslovakia: The State That Failed*. New Haven; London: Yale University Press.
- Jancura, V. (2008). *Ako pykal irok za smrt Clementisa*. [“How irok Atoned for Clementis’s Death”]. Pravda.sk (19 January 2008), from <http://spravy.pravda.sk/domace/clanok/156475-ako-pykal-siroky-za-smrt-clementisa>
- Kundera, M. (1984). *Author’s Preface*. *The Joke*. Trans. Michael Henry Heim. New York: Penguin Books, pp. xi-xvi.
- \_\_\_\_\_. (1978). *The Book of Laughter and Forgetting*. Trans. Michael Henry Heim. London: Faber and Faber.
- \_\_\_\_\_. (1999). *The Golden Apple of Eternal Desire*. *Laughable Loves*. Trans. Suzanne Rappaport. London: Faber and Faber, pp. 47-75.
- \_\_\_\_\_. (1992). *The Joke*. London: Faber and Faber.
- MacKinnon, C. A. (2006). *Are Women Human?: And Other International Dialogues*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Wiehe, V. R. & Richards, A. L. (1995). *Intimate Betrayal: Understanding and Responding to the Trauma of Acquaintance Rape*. California: Sage Publications.
- Zhdanov, A. (1950). *On Literature, Music and Philosophy*. London: Lawrence & Wishart.

# “Non-Muslim Bumiputera” and its definitions in the post-colonial Malaysia.

## “กลุ่มภูมบุตรที่ไม่ได้ถือศาสนาอิสลาม” กับ การให้ความหมายทางตัวตน หลังยุคอาณานิคมในประเทศมาเลเซีย

Yanin Wongmai • ญาณิน วงศ์ใหม่

History Department, University of Malaya, Malaysia

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มหาวิทยาลัยมาลายา ประเทศมาเลเซีย

Email Address : [w\\_yanin@yahoo.com](mailto:w_yanin@yahoo.com)

### Abstract

The creation definitions were created in order to give meaning to the fact that appears in the society. They do not occur without causes. However, due to the past experience of the people who created those words are associated with the transformation of society in the dynamics of the times. In the present article has studied about Malaysia which is well known as a multi-cultural society. A variety of people in a communities lead to conflict and controversy, especially for “Non-Muslim Bumiputera. They have eloquently created a language/ words in giving meaning to their group. This invention is not only for define up an identity but it also shows their position in the society, in order that they can challenge and expressed the equivalent as “Bumiputra”. In addition, the creations of Non- Muslim Bumiputera are aim to adapt and survive as time changes. These also bring about position, political power, economic benefits and also social acceptance in Malaysia.

Keywords : Non-Muslim Bumiputera, Bumiputera, post-colonial Malaysia

### บทคัดย่อ

ประดิษฐ์กรรมคำนิยามต่างๆที่ถูกสรรสร้างขึ้น มีจุดประสงค์เพื่อให้ความหมายแก่ความจริงต่างๆที่ปรากฏขึ้นในสังคม การประดิษฐ์คำต่างๆไม่ได้เกิดขึ้นมาอย่างไรเหตุผลหากแต่เกิดจากการผ่านประสบการณ์ของกลุ่มคนผู้ซึ่งประดิษฐ์คำเหล่านั้นซึ่งสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงของสังคมในแต่ละมิติเวลา ในบทความชิ้นนี้ ทำการศึกษาประเทศ “มาเลเซีย” เป็นที่รู้จักกันอย่างดีในฐานะเป็นพหุสังคมวัฒนธรรมความหลากหลายของผู้คนในสังคมนำมาซึ่งการปะทะและความขัดแย้งกันในด้านต่างๆ โดยเฉพาะกลุ่ม “ภูมบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม” (non-Muslim Bumiputera) นั้น ได้มีสรรสร้างภาษา/คำอย่างมีวาทศิลป์ในการให้ความหมายแก่กลุ่มของตนและการสรรสร้างเหล่านั้นไม่ได้เป็นเพียงการนิยามขึ้นมาเพื่อแค่นิยามตัวตนหากแต่ยังเป็นการแสดงตำแหน่งแห่งที่ในสังคมเพื่อท้าทายและแสดงฐานะที่เท่าเทียมกับความ เป็น “ภูมบุตร” (Bumiputera) นอกจากนี้ การสรรสร้างต่างๆของกลุ่มภูมบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามเป็นไปเพื่อ การปรับตัวและความอยู่รอดในการเวลาที่แปรเปลี่ยน อีกทั้ง การประดิษฐ์คำต่างๆเพื่อให้ความหมายแก่กลุ่ม ตนยังนำมาซึ่ง

ฐานะ อำนาจทางการเมือง ผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ และการยอมรับทางสังคมมาเลเซีย **คำสำคัญ:** ภูมิบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม, ภูมิบุตร, มาเลเซีย

**คำสำคัญ :** ภูมิบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม, ภูมิบุตร, มาเลเซีย

## บทนำ

ในบทความชิ้นนี้ได้เลือกประเทศมาเลเซียเป็นตัวอย่งในศึกษาภายใต้หัวข้อ “มนุษย์ศาสตร์ที่แปรเปลี่ยนในโลกที่เปลี่ยนแปลง” ทั้งนี้เนื่องจากว่าประเทศมาเลเซียเป็นสังคมที่มีความซับซ้อนและหลากหลาย ทางกลุ่มชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ศาสนา ภาษา การศึกษากรณีตัวอย่างจากประเทศเพื่อนบ้านที่มีความเข้มข้นในความเป็นพหุสังคมเช่นประเทศมาเลเซีย จะนำมาซึ่งแนวทางในเข้าใจปัญหาในหลากหลายมิติและมีมุมมองที่ลุ่มลึกยิ่งขึ้นและจากบทความที่ศึกษาความเปลี่ยนแปลงจากประเทศเพื่อนบ้านขึ้นนี้ผู้เขียนหวังว่าสิ่งที่นำเสนอจะสามารถเป็นความรู้ทางเลือกให้ในการที่จะทำความเข้าใจปัญหาจากมุมมองอื่นๆเพื่อหาทางบรรเทา ความขัดแย้งแก่สังคมไทยที่กำลังเผชิญความและความเปลี่ยนแปลงในสังคม

ประเทศมาเลเซียมีพื้นที่ครอบคลุมทั้งฝั่งคาบสมุทรมาเลย์และบางส่วนของเกาะบอร์เนียว ประเทศ มาเลเซียประกอบด้วย 13 รัฐ ซึ่งเป็นรัฐที่อยู่บนฝั่งคาบสมุทรมาเลย์ 11 รัฐ ได้แก่ เปอร์ลิส เคดะห์ ปีนัง เประ สลังงอร์ มะละกา ยะโฮร์ ปะหัง กลันตัน ตรังกานู และเน-เกร์เซมบิลัน และอีกสองรัฐที่อยู่บนเกาะบอร์เนียว ได้แก่ ซาบาห์และซาราวัก ด้วยพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ที่กว้างขวางเป็นองค์ประกอบหนึ่งทางความหลากหลาย ทางชาติพันธุ์ของประเทศมาเลเซีย โดยเฉพาะในฝั่งคาบสมุทรมาเลย์ กลุ่มชาติพันธุ์ที่สำคัญคือ มลายู (Melayu) ซึ่งมีมากกว่า 50 เปอร์เซ็นต์ของประชากรในประเทศมาเลเซีย กลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ บนคาบสมุทรมาเลย์ ได้แก่ ออ รังอาซลี (Orang Asli) คนสยาม (Siamese) และกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่ไม่ใช่กลุ่มคนดั้งเดิมได้แต่เดินทางมา คำชายแถบเมืองท่าริมฝั่งทะเล ได้แก่ ญอนญ่า (Nyonya) โปรตุเกส (Portuguese) อาหรับ ฟิลิปปินส์ และอื่นๆ ส่วนชาวจีนและอินเดียส่วนใหญ่เป็นผู้สืบเชื้อสายจากผู้ย้ายถิ่นฐานเข้ามาตั้งแต่กลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 ซึ่งมา ทำงานทางเศรษฐกิจสมัยอาณานิคม

“ภูมิบุตร” (Bumiputera) แปลว่า บุตรของแผ่นดิน เป็นการประดิษฐ์สร้าง “คำ” ในยุคของเจ้า อาณานิคมอังกฤษเพื่อแยกกลุ่มคนที่อยู่อาศัยมาแต่ดั้งเดิมออกจากกลุ่มผู้อพยพมาใหม่ คือ คนจีนและอินเดีย โดยตัวคำว่า “ภูมิบุตร” นั้น ประกอบไปด้วยเนื้อหาที่ทรงพลังในคำดังกล่าว ซึ่งหมายรวมถึงการจัดหมวดหมู่ ประชากรของประเทศมาเลเซีย เพราะหมายถึง การได้รับการนับถืออย่างในฐานะชนชั้นที่มีสิทธิพิเศษใน สังคม ในแง่ทางการเมืองและเศรษฐกิจนั้น “กลุ่มภูมิบุตร” มีสิทธิในการครอบครองที่ดินทำกินการเรียนต่อในระดับอุดมศึกษาการประกอบอาชีพทางราชการ มากกว่ากลุ่มที่ไม่ใช่ “ภูมิบุตร” (non Bumiputera) ซึ่งส่วนมากแล้ว เป็นกลุ่มคนคนจีน และคนอินเดีย

อย่างไรก็ตาม ในการรับรู้ของคนโดยทั่วไป เมื่อกล่าวถึงกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศมาเลเซีย ก็มักจะกล่าว ถึงกลุ่มมลายู จีนและอินเดีย ซึ่งมีสัดส่วนจำนวนประชากรมากในระดับหนึ่ง แต่ในบทความชิ้นนี้จะทำการ เจาะกลุ่มที่จะทำการศึกษาไปสู่กลุ่ม “ภูมิบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม” (non Muslim-Bumiputera หรือใน บางครั้งก็จะถูกนิยามไว้ว่า non Malay-Bumiputera) ที่อาศัยอยู่บนคาบสมุทรมาเลย์ เพราะว่า จากการได้ทำการ ศึกษากลุ่มดังกล่าว จะพบว่ากลุ่มดังกล่าวมีการต่อสู้ในการนิยามหรือให้คำจำกัดความกลุ่มเฉพาะกลุ่มในเชิง การเมืองไว้อย่างน่าสนใจ

ประการแรก ภูมิภาคที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม ส่วนมากจะอาศัยอยู่ในเขตชนบทของประเทศมาเลเซีย กลุ่มคนดังกล่าวแม้ว่าจะไม่ได้มีความสำคัญมากในฐานะกลุ่มคนที่ไม่ได้ให้ผลประโยชน์มากมายแก่ รัฐบาลบริติชมาลายาเพราะรัฐบาลเจ้าอาณานิคมจะให้ความสำคัญแก่พื้นที่ๆ มีความสำคัญทางเศรษฐกิจ เช่น เมืองท่าและดีบุกมากกว่าพื้นที่การเกษตรภายในภาคบสมุทธร อย่างไรก็ตาม ภายหลังจากที่ นโยบาย เศรษฐกิจใหม่ ที่ถูกนำมาใช้ในสมัยนายกรัฐมนตรี Tun Abdul Razak กลุ่มภูมิภาคที่ไม่ได้นับถือศาสนา อิสลาม ได้เข้ามามีบทบาททางด้านเศรษฐกิจและการเมืองภายในประเทศมากขึ้น โดยเฉพาะหลังจากการกลุ่ม ชนชั้นกลางมลายูใหม่ (Melayu Baru) กลุ่มภูมิภาคที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม กลายมาเป็นฐานเสียงคำสัญญา ของพรรค United Malays National Organizations - UMNO ในการคานอำนาจทางการเมืองกับพรรค PKR และ PAS

ประการที่สอง การประดิษฐ์สร้างคำนิยามถึงสิ่งต่างๆในสังคมของกลุ่มภูมิภาคที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม มีความน่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง ตัวอย่างเช่น คำนิยามเหล่านี้เป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงความท้าทาย ประดิษฐ์กรรม คำว่า “ภูมิภาค” ในแง่ที่ว่า พวกเขาที่มีความดั้งเดิมที่ควรได้รับการยอมรับนับถือเช่นเดียวกับ กลุ่มภูมิภาคที่นับถือศาสนาอิสลาม (กลุ่มมาเลย์มุสลิม) และแม้ว่าพวกเขาเหล่านั้นไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม แต่ศาสนาที่พวกเขา นับถือก็มีความสำคัญเท่าๆกับศาสนาอิสลาม

ประการสุดท้าย ด้วยบริบทของสังคมที่คาบสมุทรมลายูเอง กลุ่มภูมิภาคที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามที่อาศัยบนคาบสมุทรมลายูมีพลวัตในการสร้าง/นิยาม คำที่บ่งบอกถึงความเป็นกลุ่มของตนไว้อย่างมีนัยยะ สำคัญ กล่าวคือ กลุ่มภูมิภาคที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามบนคาบสมุทรมลายูมีการต่อสู้เพื่อการสร้างคำนิยาม ของกลุ่มตนภายใต้บริบทที่ว่ากลุ่มของพวกตนนั้นอยู่ภายใต้สังคมที่ประชากรส่วนมากเป็นชาวภูมิภาคมลายู มุสลิม ซึ่งในแง่หนึ่งพวกเขาต้องยอมรับว่า “ความเป็นมลายู” เป็นอัตลักษณ์กระแสหลักของประเทศ ซึ่งแตกต่างจากบริบทของรัฐซาบฮ์และซาราวักเกาะบอร์เนียว ที่ตอนสองรัฐดังกล่าวเข้ามารวมอยู่กับสหพันธรัฐ มลายู ประชากรส่วนมากของซาบฮ์และซาราวักเป็นกลุ่มคนพื้นเมืองที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม ดังนั้น ความเป็นภูมิภาคที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามในรัฐซาบฮ์และซาราวักจึงถือว่าเป็นวัฒนธรรมกระแสหลักใน บริบทสังคมดังกล่าว ด้วยความเป็นพหุสังคมของประเทศมาเลเซีย นั้น ด้านหนึ่งเป็นสิ่งที่ให้ประโยชน์แก่แต่ละบุคคลหรือ กลุ่มว่าผู้คนในสังคมต้องเรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกับกลุ่มคนผู้ซึ่งอยู่นอกเหนือ “ความเป็นพวกเรา”, “ภาษาของเรา” และ “ศาสนาของเรา” แต่ในอีกแง่หนึ่ง ความแตกต่างและความหลากหลายนี้ย่อมนำมาซึ่งปัญหาและความ ขัดแย้งระหว่างกลุ่มผู้คนที่คิดต่างกัน บทความขึ้นนี้ต้องการนำเสนอการสรรสร้างนิยาม/คำพูด ความคิด ที่กลุ่มภูมิภาคที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามได้ทำการให้ความหมายที่บ่งบอกกลุ่มของตนที่ผ่านประสบการณ์เฉพาะกลุ่มแบบ Everyday-define เพื่อที่จะถ้าทำหายความหมายแก่กลุ่มของตนจาก Authority-define โดยมีจุด ประสงค์เพื่อการต่อรองทางการเมืองและเศรษฐกิจและเพื่อที่จะได้รับการยอมรับจากสังคมว่าถึงกลุ่มภูมิภาค ที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามก็มีศักดิ์และสิทธิ์ไปไม่ต่างจากกลุ่มภูมิภาคซึ่งเป็นประชากรส่วนมากของมาเลเซีย

#### จากยุคอาณานิคมสู่การแบ่งกลุ่มผู้คนในสังคมมาเลเซีย

“มาเลเซีย” เป็นประเทศที่ผู้คนต่างรู้จักในแง่ของประเทศที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ ศาสนา วัฒนธรรมและ ภาษาที่หลากหลาย ซึ่งปฏิเสธไม่ได้เลยว่าส่วนหนึ่งของพื้นฐานทางความหลากหลายของประเทศมาเลเซีย นั้น มาจากที่ตั้งของประเทศดังกล่าว หากมองย้อนไปไกลถึงประวัติศาสตร์ยุคเริ่มจนถึงยุคของการประกาศ เอกราชกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20

ของประเทศมาเลเซีย จะพบได้ว่าประเทศมาเลเซียตั้งอยู่บนเส้นทางการค้า ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งที่น่าพาผู้คนจากหลากหลาย จากภายในและภายนอกภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต้องการ เข้ามามีส่วนร่วมในการแบ่งปันผลประโยชน์ทางการค้า

อาจจะกล่าวได้ว่า ในบรรดาหลายๆ ประเทศตะวันตกที่เข้ามาทำการติดต่อค้าขายกับรัฐมลายูต่างๆ อังกฤษ สามารถ เข้ามา มีบทบาทสำคัญในการเจรจาต่อรองเพื่อเข้ามา มีบทบาททางการค้าบนคาบสมุทรมลายู โดยเริ่ม จากต้น คริสต์ศตวรรษที่ 18 อังกฤษเข้ามา มีบทบาทในการควบคุมจัดการคาบสมุทรมลายูโดยการ จัดตั้ง Straits Settlement (ปีนัง มะละกา และสิงคโปร์) โดยจุดมุ่งหมายเพื่อดูแลผลประโยชน์ทางการเดินเรือและการค้าในภูมิภาคแห่งนี้ จนกระทั่ง อังกฤษได้ขยายอำนาจเข้าสู่รัฐมลายูอื่นๆ โดยในปี 1985 อังกฤษควบคุม Straits Settlements, ปาหัง, สลังงอร์, เปร๊ะ, เน กรี เซมบิลันและปลายสุดของยะโฮร์ไว้ได้ ต่อมาในปี 1909 อังกฤษรับ มอบ เปรอร์ลิส, เคดะห์, กลันตัน และตรังกานู จนกระทั่งปี 1914รัฐยะโฮร์ได้เข้ามาเป็นส่วนหน่วยของการปกครองรัฐบาลบริติชมาลายาอย่างสมบูรณ์แบบ

แต่อย่างไรก็ตาม การควบคุมของรัฐบาลบริติชมาลายาไม่ได้เปลี่ยนแปลงโครงสร้างของสังคม มาเลเซียภายใน ภาคพื้นทวีป เพราะในทางปฏิบัติแล้วรัฐบาลบริติชมาลายาจะให้ลำดับความสำคัญแก่พื้นที่ๆ สามารถจะให้ผลประโยชน์ ทางเศรษฐกิจ ซึ่งส่วนมากมาจากเมืองท่าและการทำเหมืองดีบุก มากกว่าดินแดน ตอนในคาบสมุทรที่การผลิตส่วนมาก ยังขึ้นอยู่กับเกษตรกรรม จากข้อมูลนี้จะพบว่า ระหว่างปี 1910 ถึง 1940 รัฐบาลบริติชมาลายาจัดสรรงบประมาณไม่ ถึง 5 เปอร์เซ็นต์ เพื่อช่วยเหลือภาคเกษตรกรรม เป็นผลให้ ประชากรซึ่งอยู่ในรัฐเปอร์ลิส กลันตัน ตรังกานู เคดะห์ และ บางส่วนของปาหัง อยู่ในสภาพที่ล้าหลังทาง เศรษฐกิจ

กระทั่งเกิดการขยายตัวของพรรคคอมมิวนิสต์มาลา (Malayan Communist Party- MCP) ช่วง ทศวรรษ 1930-1940 อังกฤษจึงเริ่มเข้ามาจัดความเรียบร้อยเพื่อปราบปรามกลุ่มสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์มาลา ยาท่ดินแดนตอนใน ของ คาบสมุทรมาลายา โดยความเข้มงวดบนเส้นเขตแดนบริติชมาลายาและสยามถูก ดำเนินการขึ้นเพื่อป้องกันการหลบหนีและ ช่องสุ่มกำลังของสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์มาลาในที่พื้นที่ห่างไกล ทำให้อังกฤษเข้ามาจัดการชีวิตความเป็นอยู่ของคน ที่อยู่ห่างไกล ในด้านหนึ่งก็เพื่อปราบปรามคอมมิวนิสต์ และป้องกันไม่ให้ผู้คนในชนบทเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์มาลา ยา

ในสมัยการปกครองของเจ้าอาณานิคมอังกฤษ คำว่า มาเลย์ ถูกกำหนดขึ้นเพื่อแยกผู้นับถือศาสนา อิสลามและ พุทธภาษามลายูที่อาศัยอยู่บนคาบสมุทรมลายูออกจากผู้อพยพชาวจีนและชาวอินเดีย คำว่า มาเลย์ นี้ จึงครอบคลุมไปถึง ชาวมุสลิมอินโดนีเซียและมุสลิมฟิลิปปินส์ที่พูดภาษามลายู ที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานภายใต้พื้นที่ การปกครองของรัฐบาลบริติช มาลายา ก็ถูกจัดเข้ามาอยู่ในประเภทของชาวมลายูเช่นกัน จนกระทั่งช่วงก่อน ประกาศเอกราชปี 1957 และรัฐธรรมนูญก็ นิยามคำว่า “มาเลย์” หรือ “ความเป็นมาเลย์” (Malayness) คือ “ผู้ซึ่งพูดภาษามลายู นับถือศาสนาอิสลาม และปฏิบัติ ตามขนบธรรมเนียมมลายูด้วยความเคยชินเป็นนิสัย”

รัฐธรรมนูญฉบับประกาศเอกราช ปี ค.ศ. 1957 มาตราที่ 153 ระบุว่า กษัตริย์มาเลเซีย มีหน้าที่ต้อง ปกป้อง สถานะที่เป็นพิเศษของชาวมาเลย์ และชนพื้นเมืองของซาบাহ์ ซาราวัก นอกเหนือจากนี้ ยังเป็นการ กำหนดให้กลุ่มชาติ พันธุ์มลายูมีอภิสิทธิ์ในสังคม ในแง่ที่ว่าศาสนาอิสลามเป็นศาสนาประจำชาติ และ ภาษา มลายูเป็นภาษาประจำชาติ จากหลากหลายคนละของผู้ศึกษาประวัติศาสตร์มาเลเซีย ให้ความเห็นที่ว่า คำว่า “มลายู” จึงเป็นการเน้นให้เห็นถึงกลุ่ม ก้อนทางวัฒนธรรมมากกว่ากลุ่มก้อนทางชาติพันธุ์



และในมาตราที่ 160 ที่ (2) ในเนื้อหาของรัฐธรรมนูญที่ถูกปรับปรุง ในปี 1963 หลังจากที่รัฐซาบาห์และซาราวักได้เข้ามารวมอยู่ในสหพันธรัฐมาลายาได้ให้คำจำกัดความแก่กลุ่มชนดั้งเดิมที่อาศัยอยู่บนคาบสมุทรมลายูเอาไว้ ดังนี้

“In this Constitution, unless the context otherwise requires, the following expressions have the meanings hereby respectively assigned to them, that is to say – “Aborigine” means an aborigine of the Malay Peninsula; “Malay” means a person who professes the religion of Islam, habitually speaks the Malay language, conforms to Malay custom and

- (a) Was before Merdeka Day born in the Federation or in Singapore or born of parents one of whom was born in the Federation or in Singapore, or is on that day domiciled in the Federation or in Singapore; or
- (b) Is the issue of such a person”

การแบ่งกลุ่มทางชาติพันธุ์พร้อมกับให้อิทธิพลพิเศษนำมาถึงเส้นแบ่งความแตกต่างระหว่างกลุ่มคน ตัวอย่างเช่นที่ได้กล่าวที่ได้ยกตัวอย่างเกี่ยวกับกลุ่มซัมซัม ซึ่งเป็นชาติพันธุ์ที่นับถือศาสนาอิสลาม บัดนี้ พวกเขาสามารถทำตัวให้กลมกลืนกับคนมลายูได้ และมีสถานะ “ภุมิบุตร” ซึ่งสิ่งเหล่านี้เองเป็นกร เปลี่ยนแปลงวิถีคิดในชีวิต กล่าวคือ จากเดิมที่ออรังสยามที่มีเพื่อนบ้านเป็นซัมซัม โดยทั่วไปแล้วกลุ่มซัมซัม จะมีชื่อเรียกเป็นภาษาไทเอาไว้เรียกกันและกันในหมู่บ้าน (เช่น ไฉ้แดง ไฉ้ดำ) แต่หลังจากที่ ‘ความเป็นภุมิบุตร ในเนื้อหาแล้วหมายรวมไปถึง ความเป็นมลายูและปฏิบัติตามขบมลายูจนเคยชิน’ กลุ่มซัมซัมเมื่อปรับเปลี่ยน ตัวเองให้กลมกลืนกับความเป็นมลายู จึงเริ่มเปลี่ยนชื่อให้กลายเป็นภาษามลายูหรืออาราบิก เพื่อแสดงถึงอัตลักษณ์มุสลิม ในบริบทเช่นนี้ จึงทำให้ออรังสยามจึงต้องเริ่มให้ความหมายแก่ตัวตนถึงความเป็นกลุ่มก้อน และที่มาของกลุ่มชาติพันธุ์ของตนโดยการเริ่มให้ความสำคัญกับสิ่งที่บ่งบอกความเป็นรากเหง้าของตนที่สามารถนำมาแสดงให้เห็นว่ามีความเท่าเทียมกับ “ความเป็นมาเลย์” (Malayness) เช่น ภาษาและศาสนา เป็นต้น ส่วนซัมซัมนั้น

นอกจากนี้ โดยนัยยะของคำว่า “ภุมิบุตร” (Bumiputera) ที่ให้สิทธิ์แก่กลุ่มชาติพันธุ์มลายูที่นับถือ ศาสนาอิสลามเหนือกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆในประเทศมาเลเซีย นั้น ทำให้นโยบายต่างๆเป็นที่ถกเถียงอย่างกว้าง ขวาง นักประวัติศาสตร์ที่ศึกษาประวัติศาสตร์มาเลเซียหลายทนายมีความเห็นว่าเจ้าอาณานิคมอังกฤษใช้ นโยบาย “แบ่งแยกแล้วปกครอง” (divide and conquer) ในการจัดระบบสังคมในประเทศอาณานิคมต่างๆ เพื่อ ให้ง่ายต่อการปกครองและควบคุมผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจในประเทศนั้นๆ เป็นรากฐานของความขัดแย้ง ทางชาติพันธุ์ การแบ่งแยกผู้คนเป็นกลุ่มต่างๆ ในสังคมด้านหนึ่งทำให้เกิดความเลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจ ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มคนจีนและคนอินเดียที่ส่วนมากทำงานอยู่ในเมืองและกลุ่มคนมลายูที่ทำงานอยู่ใน ชนบท รวมไปถึงคนมลายูที่อาศัยอยู่ในเมืองที่ฐานะยากจน

### นโยบายเศรษฐกิจใหม่ (New Economic Policy) และ การความหมายทางตัวตนในสังคม

สภาวะความตึงเครียดทางชาติพันธุ์นำมาซึ่งเหตุการณ์ 13 พฤษภาคม 1969 เกิดการจลาจลในกรุงกัว ลาลัมเปอร์ ระหว่างกลุ่มคนจีนและคนมลายู ซึ่งนำความเสียหายมาแก่ทั้งสองชาติพันธุ์ ต่อมาเมื่อ Tun Abdul Razak ก้าวขึ้นมารับตำแหน่งนายกรัฐมนตรีก็ได้ออกนโยบายเศรษฐกิจใหม่ (New Economic Policy-NEP) มีจุดมุ่ง หมายเพื่อจะยกฐานะกลุ่มชาติพันธุ์มลายูที่ส่วนมากประกอบอาชีพอยู่ในภาคการเกษตรตามชนบทของประเทศ และ เน้นการให้ความสำคัญเรื่องหุ้นส่วนทางเศรษฐกิจระหว่างชาติพันธุ์เพื่อให้ผู้คนจากกลุ่มต่างๆ เข้ามาปฏิสัมพันธ์กันมากขึ้น

“The plan incorporates a two-pronged New Economic Policy for development. The first prong is to reduce and eventually eradicate poverty by raising income levels and increasing employment opportunities for all Malaysians, irrespective of race. The second prong aims at accelerating the process of restructuring Malaysian society to correct economic imbalance, so as to reduce and eventually eliminate the identification of race with economic function. This process involves the modernization of rural life, a rapid and balanced growth of urban activities and the creation a Malay commercial and industrial community in all categories and at a I I levels of operation, so that Malays and other indigenous people will become full partners in all respects of the economic life of the nation.”

อันที่จริงแล้ว นโยบายเศรษฐกิจใหม่ มีส่วนเข้ามาผลักดันฐานะ “ภูมิมุตร” อย่างชัดเจน กล่าวคือ เมื่อ ซาบาห์ และซาราวักเข้ามารวมอยู่กับสหพันธรัฐมาลายาในปี 1963 คำว่า “ภูมิมุตร” ถูกนำมาใช้คำนิยามแก่คน ดั้งเดิมที่อยู่บนคาบสมุทรมลายูและรัฐซาบาห์ และ ซาราวัก (ซึ่งส่วนมาก ณ ขณะนั้น เป็นประชากรที่ไม่ได้ นับถือศาสนาอิสลาม) และหลังจากเหตุการณ์ 13 พฤษภาคม 1969 รัฐบาลมาเลเซียพยายามหาทางเพื่อยก ระดับความเป็นอยู่ของชาวมลายู โดยการจัดสรรที่ดินทำกิน สาธารณูปโภคต่างๆและการศึกษาขั้นพื้นฐาน ซึ่ง เป็นที่แน่นอนว่า ทั้งในทางทฤษฎีและทางปฏิบัติ “กลุ่มภูมิมุตรมลายูที่นับถือศาสนาอิสลาม” จึงได้รับ อภิสิทธิ์เหนือกลุ่มอื่นๆ นับตั้งแต่ปี 1970 เป็นต้นมา

สิ่งที่ต้องให้ความสำคัญอีกอย่างคือ การสร้างวาทกรรม/คำนิยาม แก่คนมลายูซึ่งส่วนมากจะบรรยาย ออกมาเป็นลักษณะแง่ลบ โดยชนชั้นปกครองภายในพรรค UMNO เอง Syed Hussein Alatas ได้ทำการ ค้นคว้าถึงการให้ต้นตอการให้คำนิยามถึงข้อเสียต่างๆของคนมลายูว่า เดิมทีคำนิยามเหล่านี้ถูกจัดพิมพ์โดย กลุ่มชนชั้นปกครองชาวมลายูในพรรค UMNO ตอนที่ทำการตีพิมพ์หนังสือชื่อว่า Revolusi Mental (Mental Revolution) ในปี 1971 โดยมีจุดประสงค์ก็เพื่อ “เปลี่ยนวิธีคิด, ทักษะ และความคิดเห็น ของสมาชิกในสังคม เพื่อที่จะให้สอดคล้องกับความต้องการแห่งยุคสมัยและเพื่อที่จะผลักดันพวกเขาให้มีความสามารถที่จะตอบสนองในชีวิตในด้านต่างๆ” ในหนังสือเล่มนี้ยังได้แสดงทักษะถึงลักษณะประจำตัวของกลุ่มคนมลายู เอาไว้ว่า “คนมลายูไม่มีความซื่อสัตย์และไม่ยอมรับความผิดพลาดของตนเอง ดังนั้น จึงเป็นสาเหตุให้พวกเขา ล้าหลัง ตกอยู่ฐานะประเทศอาณานิคม และถูกใช้เป็นเครื่องมือในการหาผลประโยชน์โดยกลุ่มชนอื่น ระบบ นายทุน ศาสนา และโดยการก่อปัญหาอื่นๆ อีกมากมาย”

การสร้างคำหรือว่าวาทกรรมว่า “คนมลายูขี้เกียจ” (Orang Melayu adalah pemalas) นำมาผลิตซ้ำ บ่อยครั้งโดย ดร.มหาเธร์ โมฮัมหมัด วิพากษ์ความขี้เกียจของคนมลายูในหนังสือ Dilema Melayu และตลอด ระยะเวลา 25 ปีที่เป็นนายกรัฐมนตรี อาทิเช่น “Tidak berusaha bersungguh-sungguh. Terus mengharap kerajaan memberi tongkat. Tanpa tongkat Melayu tidak mampu bersaing dalam perniagaan dan perusahaan.” (ไม่มีความพยายามจริงจัง โดยคาดหวังจะได้รับ การค้าจุนต่างๆหากปราศจากการค้าจุนแล้วคนมลายูจะไม่สามารถจะดำเนินกิจการในกิจกรรมต่างๆ และภาคอุตสาหกรรม) หรือการที่วิพากษ์คนจีน เอาไว้ว่า “Kita dapati kaum Cina di Malaysia ini mencapai banyak kemajuan dalam bidang perniagaan. Ada yang datang ke Malaysia sebagai kuli, hari ini menjadi billionaire.” (พวกเขาทราบกันดีถึงกลุ่มคนจีนที่ สามารถเข้าถึงการพัฒนาในกิจการต่างๆ มีคนจีนที่เข้ามาที่มาเลเซียประกอบอาชีพกุลี แต่ปัจจุบัน พวกเขาได้ กลายมาเป็นเศรษฐี)

ดูผิวเผินอาจจะดูเหมือนว่าเป็นการยอมรับว่าคนมลายูนั้น มีชื่อเสียงและไม่มีความขยันขันแข็งและ ความอดทนในการทำงานอย่างเช่นคนจีน แต่ในความเป็นจริงแล้ว การสร้างวาทกรรม “คนมลายูขี้เกียจ” หลังจากปี 1970 ที่รัฐบาลมาเลเซียได้ทำการดำเนินนโยบายเศรษฐกิจใหม่ ซึ่งทำให้คนมลายูมีฐานะดีขึ้นกว่า กลางปีคริสต์ศตวรรษที่ 20 คนมลายูในเมืองเริ่มเข้ามามีส่วนแบ่งทางเศรษฐกิจมากขึ้นและเกิดกลุ่มคนที่แยก ย่อยออกมา นั่นคือ กลุ่มมลายูใหม่ (Melayu Baru) ซึ่งนับได้ว่าเป็นชนชั้นกลางในสังคมที่หลุดออกมาจากภาคการผลิตทางการเกษตรและเข้ามาใช้ชีวิตอยู่ในเมืองใหญ่เป็นจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ และคนมลายูใน ชนบทซึ่งประกอบอาชีพเกษตรกรรมก็ได้รับความช่วยเหลือจาก Federal Land Development Authority FELDA ในด้านการได้รับการ แบ่งสรรที่ดินทำกิน และการให้ความรู้ ด้านการประกอบ อาชีพการเกษตรได้ อย่างมีประสิทธิภาพ

Leonard Y. Andaya และ Babara Watson Andaya ได้กล่าวถึงการเพิ่มขึ้นของกลุ่ม Melayu Baru ที่เป็นผลมาจากนโยบายเศรษฐกิจใหม่นั้น เป็นการปรากฏขึ้นของชนชั้นกลางชาวมลายูที่ไม่ได้เป็นแต่เพียงการ เกิดขึ้นของคนกลุ่มใหม่ในสังคม หากแต่กลุ่มคนเหล่านี้ยังเชื่อว่าพวกเขาเป็นผู้อยู่อาศัยดั้งเดิม ซึ่งมีสิทธิ์ที่จะ ใช้ภาษามาตรฐาน คือ Bahasa Melayu วัฒนธรรมและความสำคัญของกลุ่มมลายูเหนือกลุ่มชนอื่นๆ นโยบาย เศรษฐกิจใหม่มีส่วนทำให้ชาวมลายูหลุดพ้นจากการเกษตรเพื่อยังชีพที่มีรายได้ต่ำและมีส่วนร่วมแบ่งความ มั่งคั่งของประเทศ ชาวมลายูที่แต่เดิมเป็นผู้อยู่อาศัยในเขตชนบทเป็นหลัก แต่บัดนี้พวกเขาอาศัยอยู่ในเมือง เกือบครึ่ง (บาร์บารา วัดสัน อันดาया และ ลีโอนาร์ด วาย. อันดาया, 2549, หน้า 551)

ดังนั้น การสร้างค่านิยมว่า “คนมลายูขี้เกียจ” ในแง่หนึ่งเพื่อเป็นการยกระดับฐานะความเป็นอยู่ของ คนมลายู และเป็นการรวมขอมระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ให้กลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆเสียสละส่วนหนึ่งจากผล ประโยชน์ เพื่อที่จะช่วยเหลือกลุ่มชาติพันธุ์มลายู (ผู้ซึ่งเกียจคร้าน) และมีอำนาจทางเศรษฐกิจไม่เข้มแข็งเท่ากลุ่มคนจีน

แต่อย่างไรก็ตาม ในทางปฏิบัติแล้ว แม้ว่าส่วนแบ่งทางเศรษฐกิจจะถูกแจกจ่ายให้กับคนมลายูมากขึ้น และดูเหมือนว่าจะเป็นการเอารัดเอาเปรียบกลุ่มที่ไม่ใช่กลุ่มมุสลิม โดยเฉพาคนจีนและคนอินเดีย แต่หาก พิจารณาตามชนชั้นทางเศรษฐกิจแล้ว กลุ่มคนจีนหรือกลุ่มคนอินเดีย (ที่ไม่ใช่มุสลิม) ที่ส่วนมากอาศัยอยู่ในเขต เมือง พวกเขาที่มีฐานะอำนาจทางเศรษฐกิจที่ดีมาตั้งแต่ยุคอาณานิคม และพวกเขาอินดีที่จะช่วยเหลือกลุ่ม ที่เป็นชาติพันธุ์เดียวกับตนเป็นอันดับแรกๆ ดังนั้น กลุ่มคนที่จะมีความล้มเหลวทางเศรษฐกิจและการต่อรอง ทางการเมือง ก็คือ กลุ่มคนที่อยู่อาศัยในแถบชนบทของประเทศมาเลเซีย ในบทความชิ้นนี้ ได้ทำการพิจารณา กลุ่มมุสลิมที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามอยู่สองกลุ่มใหญ่คือ

กลุ่มออร์ังอัซลี (กลุ่มชนพื้นเมือง) คือ กลุ่มผู้ที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามและไม่ใช่คนมลายู ส่วนมาก ของประชากรอาศัยอยู่ในป่าซึ่งเป็นพื้นที่ห่างไกลภายในคาบสมุทรม มีประชากร 90,000 โดยประมาณ มีการ รวมตัวจัดตั้งองค์กรของออร์ังอัซลี ภายใต้ชื่อองค์กร Persatuan Orang Aslu Semenanjung Malaysia- POAM โดยมีจุดประสงค์ที่จะให้สร้างอำนาจของกลุ่มออร์ังอัซลีเพื่อให้เข้ามามีส่วนร่วมในโอกาสที่ดีทางสังคม เหมือนกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ โดยปัญหาหลักของกลุ่มออร์ังอัซลีก็คือ ไม่มีที่ดินทำกินและไม่ได้รับการศึกษา พื้นฐาน และส่วนมากของออร์ังอัซลียังคงนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในธรรมชาติ ซึ่งก็ทำให้กลุ่มออร์ังอัซลีเป็นกลุ่ม เป้าหมายจากทั้งกลุ่มมิสชันนารีจากศาสนาคริสต์และกลุ่มดะวะห์จากศาสนาอิสลาม เข้ามาจูงใจเพื่อให้เปลี่ยนจาก การนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์มาเป็นคริสเตียน หรือ อิสลาม แต่อย่างไรก็ ประธานของกลุ่ม POAM ได้ให้ความเห็น ไว้ว่า การชักจูงให้เปลี่ยนศาสนาไม่ได้เป็นที่น่าพิศสมัยเท่าไรสำหรับออร์ังอัซลี

ที่ต้องการคงอัตลักษณ์ของตน นั้นไม่ได้เป็นเพราะโดยหลักการของศาสนาดังกล่าว แต่โดยตัวผู้ที่เผยแพร่ศาสนาเองที่ให้ความสำคัญแก่ การที่จะได้คนเข้ามานับถือศาสนาของตนเองมากกว่าที่จะสนใจเรื่องสวัสดิการของคนอื่นโดยรวม กลุ่มออร์ังฮายาม เป็นกลุ่มชาวมลายูเชื้อสายไทที่อาศัยอยู่ในรัฐตอนเหนือของประเทศมาเลเซีย คือ เคดะห์ เปอร์ลิส เปรกกันตันและตรังกานู มีประชากรทั้งหมด 80,000 คนโดยประมาณ หากจะเปรียบเทียบเทียบกับกลุ่มออร์ังฮายาลิ กลุ่มออร์ังฮายาม ถือว่ามีสถานะภาพความเป็นอยู่ที่ดีกว่ากลุ่มออร์ังฮายาลิ เพราะกลุ่มออร์ังฮายามเป็นกลุ่มที่มีความสำคัญในภาคการเกษตรกรรมของคาบสมุทรมลายูมาตั้งแต่ก่อนยุคอาณานิคม โดยเฉพาะการเป็นเกษตรกรปลูกข้าว (Padi cultivation) ดังนั้นกลุ่มออร์ังฮายามที่ส่วนมากประกอบอาชีพทำนาจึงมี สิทธิในการถือครองที่ดินเป็นของตนเอง และสามารถเข้าไปทำการเกษตรภายในที่ดินที่เป็น Malay Reservation ได้ ยิ่งไปกว่านั้นนับตั้งแต่กลางปีคริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมาออร์ังฮายามได้รับการศึกษา มากขึ้น ทั้งจากการศึกษาพื้นฐานในโรงเรียน และการเรียนภาษาไทยมาตรฐานที่วัด

จึงไม่สามารถที่จะปฏิเสธได้เลยว่า นโยบายเศรษฐกิจใหม่ มีส่วนสำคัญในการสร้างชาติพหุสังคม มาเลเซียสมัยใหม่ ชาติดังกล่าวประกอบไปด้วยผู้คนที่หลากหลายมารวมกัน และในความหลากหลายนั้นผู้คนต่าง ก็ต้องพยายามที่จะให้ความหมายทางตัวตนเพื่อการต่อรองทางเศรษฐกิจและสังคม ดังนั้น การให้ความหมาย ทางตัวตนจึงเกี่ยวพันกับผลประโยชน์โดยพื้นฐานอย่างหลีกเลี่ยงมิได้

บริบทที่น่าสนใจอีกประการ หนึ่งก็คือ หลังปี 1970 เป็นต้นมา กระแสการปฏิวัติอิสลามได้แพร่ กระจายไปทั่วโลก ในด้านหนึ่งก็เป็นการเรียกร้องให้มุสลิมหันมาสู่แนวทางและคำสอนของศาสนาอิสลาม ที่แท้จริง เมื่อแนวความคิดดังกล่าวได้เผยแพร่เข้ามาสู่ประเทศมาเลเซีย ทำให้กลุ่มมลายูใหม่ที่ต้องการกลับไป สู่รากเหง้าอันดั้งเดิม กลุ่มนี้เองแม้ว่าจะเป็นกลุ่มมลายูมุสลิมซึ่งค่อนข้างจะสนับสนุนพรรคการเมืองที่ยึดถือ แนวทางทางศาสนาอิสลาม คือ Pan-Malaysian Islamic Party - PAS

วาทกรรมความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ถูกทำให้อ่อนแอลงด้วยข้อโต้แย้งของผู้ศึกษาด้านประวัติศาสตร์ และการเมืองอย่าง Shamsul Amri Baharuddin ซึ่งได้โต้แย้งว่า ชาติพันธุ์ต่างๆในมาเลเซียได้ถูกแบ่งเป็นหมวด หมู่ในการสำรวจสำมะโนครัวประชากรตามนโยบายของเจ้าอาณานิคมอังกฤษ ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ แม้ว่าเคยเป็นองค์ประกอบทางความขัดแย้งก่อนปี 1969 แต่ความขัดแย้งได้ถูกสลายไปโดยการทำให้ชาติพันธุ์ต่างๆ เข้ามาสัมพันธ์และเป็นหุ้นส่วนทางเศรษฐกิจ และโดยเฉพาะการเกิดขึ้นของกลุ่มมลายูใหม่ในสังคม คนกลุ่มนี้เป็นกลุ่มคำสำคัญที่ทำให้เกิดการท้าทายคำนิยาม “ภูมิบุตร” เพราะว่า (1) กลุ่มมลายู ใหม่ซึ่งเป็นกลุ่มภูมิบุตรทางชาติพันธุ์และชาติวุฒิเข้ามามีส่วนแบ่งทางเศรษฐกิจอย่างมีอิทธิพลซึ่งไม่เป็นที่น่าอภิรมณ์เท่า ไหร่ในสายตาของกลุ่มผู้ที่ไม่ใช่ภูมิบุตร (2) กลุ่มภูมิบุตรที่เห็นว่า การจะเป็นภูมิบุตรที่ดังามนั้น ต้องกลับไปหารากเหง้าของความเป็นมลายู คือ ดำเนินตามแนวทางศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง และ (3) กลุ่มภูมิบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามพวกเขาตระหนักว่าพวกเขาจะไม่ได้รับสิทธิต่างๆเท่ากับคนมลายูและขณะเดียวกันพวกเขาไม่ได้มีอำนาจทาง เศรษฐกิจเช่นกลุ่มที่ไม่ใช่ภูมิบุตร ( ซึ่งจะกล่าวต่อไปในส่วนถัดไป)

### **“ภูมิบุตรที่นับถือศาสนาอิสลาม” และ “ภูมิบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม”**

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในข้างต้นว่า คำนิยาม “ภูมิบุตร” ในเนื้อหาของคำนี้ได้แสดงถึงนัยยะของการถูก ยกย่องทางสังคมว่าเป็นกลุ่มคนที่อาศัยมาแต่ดั้งเดิมและมีสิทธิ์อย่างเต็มที่ที่จะดำเนินกิจการต่างๆ ใน คาบสมุทรมลายู ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจน คือ กลุ่มซัมซัม (Sams-sam) ได้นำคำว่า “ภูมิบุตร” ซึ่งครอบคลุมนัย ยะไปถึงความเป็นมลายู (พูดภาษามลายู นับถือศาสนาอิสลาม และปฏิบัติตามขนบธรรมเนียมมลายูจน เคยชิน) มาใช้แสดงฐานะของกลุ่มตนและได้มาซึ่ง

## ความมีอิทธิพลในสังคม

การนำนิยาม “ภูมิบุตร” เข้ามาเป็นอัตลักษณ์ของกลุ่มตนของกลุ่มชนชั้น ในทัศนะของ กอบเกื้อ สุวรรณทัศน์-เพ็ญ ให้ความเห็นไว้ว่า กลุ่มชนชั้น เริ่มทำให้กลุ่มของตนเข้าสู่กระบวนการของการกลายเป็น มลายุ เนื่องจากกลุ่มชนชั้น ซึ่งส่วนมากอาศัยอยู่แถบชนบทที่ล้าหลังทางสังคมและเศรษฐกิจของเคดะห์และ เปอร์ลิส ทำให้ผู้คนโดยทั่วไปเข้าใจว่า กลุ่มชนชั้นเป็นประชากรชั้นสองไปโดยปริยาย จนกระทั่งถึงปี 1957 เมื่อนิยามของคำว่า “มาเลย์” ระบุถึงลักษณะว่า “มุสลิมที่สามารถพูดภาษามลายู” ทำให้กลุ่มชนชั้นที่นับถือ ศาสนาอิสลามและสามารถพูดภาษามลายูถิ่นเคดะห์ สามารถทำตัวให้กลมกลืนกับอัตลักษณ์กระแสหลักได้ อย่างไม่ยากนัก และขั้นตอนการปรับตัวให้เข้ากับอัตลักษณ์มลายู กระแสหลักนั้นไม่ได้มาจากอิทธิพลหรือการ จัดการของรัฐบาล แต่หากเกิดจากการปรับตัวภายในของกลุ่มชนชั้น ที่ปฏิเสธที่จะดำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์และ ชนบเดิมๆ ของกลุ่มชนชั้นรุ่นใหม่ ซึ่งเงื่อนไข “ความเป็นมลายู” ในลักษณะเดียวกันนี้ ก็ ถูกนำมาทำให้เกิด ความกลมกลืนโดยกลุ่มคนอินโดนีเซียและคนฟิลิปปินส์ที่เข้ามาอาศัยอยู่ที่คาบสมุทรมลายูตั้งแต่ก่อน ได้รับ เอกราช จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ คนมลายูรุ่นที่หลังๆ เป็นต้นมาส่วนมากแล้วจะมีบรรพบุรุษที่มาจากนอก คาบสมุทรมลายู

แต่อย่างไรก็ตาม หลังจากปี 1970 เป็นต้นมา คำนิยามว่า “ภูมิบุตร” ถูกทำลายโดย กลุ่มคนสามกลุ่ม หลัก คือ กลุ่มผู้ที่ไม่ใช่ภูมิบุตร (non-Bumiputera) กลุ่มภูมิบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม (non Muslim- Bumiputera) และกลุ่มภูมิบุตรที่ปฏิบัติตามหลักศาสนาอิสลามอย่างเคร่งครัด (religiously Islamic Bumiputera) ซึ่งแต่ละกลุ่มก็ได้ทำการสร้างคำ/นิยาม ที่บ่งบอกถึงความเป็นกลุ่มของตนและเป็นสัญลักษณ์เชิง การต่อรองในสังคม ดังนี้

(1) กลุ่มผู้ที่ไม่ใช่ภูมิบุตร คือ กลุ่มผู้ที่อพยพเข้ามาทำงานให้กับเจ้าอาณานิคมอังกฤษในมาเลเซีย ส่วนมาก ประกอบด้วย คนจีนและคนอินเดีย หลังจากยุคอาณานิคมเป็นต้นมา คนมลายูเข้ามามีบทบาททางการเมือง มากกว่ากลุ่มคนอื่นๆ รวมทั้งการกำหนดอัตลักษณ์ของชาติ คนกลุ่มนี้จึงพยายามรักษาความเป็นตัวตนของ ตัวเองเอาไว้และมีนโยบายชัดเจนอัตลักษณ์ที่กลุ่มชนชั้นปกครองชาวมลายูกำหนดขึ้น เช่น ชาวจีนจะรักษา ภาษาจีนเพื่อดำรงอัตลักษณ์ของตนและหลีกเลี่ยงที่จะใช้ภาษามลายู เพราะภาษาจีนบ่งบอกถึงความเป็น ตัวตน หากจะสื่อสารต่างกลุ่มชาติพันธุ์ก็จะใช้ภาษาอังกฤษเป็นหลัก

(2) กลุ่มภูมิบุตรที่ปฏิบัติตามหลักศาสนาอิสลามอย่างเคร่งครัด กลุ่มนี้จะปฏิเสธสิ่งให้ความสำคัญกับชีวิตทางโลก โดยต้องการที่จะให้ศาสนาเข้ามามีบทบาทในชีวิตให้ได้มากที่สุด ทั้งในชีวิตประจำวันและการที่จะต้องเข้าไป สัมพันธ์กับรัฐ

(3) กลุ่มภูมิบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม โดยการให้ความหมายทางตัวตนของออร์ังอัซลีและออร์ังสยาม สามารถจะพิจารณาได้ดังนี้ กลุ่มออร์ังอัซลี เป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบโดยตรงจากนโยบายเศรษฐกิจใหม่ที่ต้องการเปิดพื้นที่ป่า ให้เป็นพื้นที่เพาะปลูกยางและปาล์ม กลุ่มออร์ังอัซลีเป็นกลุ่มที่อยู่อาศัยบนคาบสมุทรมลายูมานาน แต่พวกเขา ถูกจัดเข้าสู่หมวดประชากร “อื่นๆ” ในบริบทของรัฐชาติสมัยใหม่ การต่อสู้ในการนิยามตัวตนของออร์ังอัซลี จะให้ความหมา แก่กลุ่มคนมลายูว่า “เป็นพวกผู้ที่ไม่มาจากที่อื่น” (coming from elsewhere) จึงสามารถ วิเคราะห์ได้ว่า คำนิยามที่กลุ่มออร์ังอัซลีให้ ความหมายแก่กลุ่มภูมิบุตรนั้น เกิดจากการหล่อหลอมจาก ประสบการณ์ในชีวิตประจำวัน นั่นคือ กลุ่มออร์ังอัซลีเห็นว่า พวกเขาในฝันปามาก่อนการเข้ามาของกลุ่มภูมิ บุตรมลายูมุสลิม แม้ว่าพวกเขาจะไม่มีใบรับรองกรรมสิทธิ์ในที่ดินที่ออก โดยรัฐ เมื่อนโยบายเศรษฐกิจใหม่เข้า มาจะมีผลกระทบในชีวิตของพวกเขาซึ่งเป็นการผลักพวกเขาให้ไปอยู่ที่ชายขอบทางการเมืองและเศรษฐกิจ การ นิยามกลุ่มคนที่มาจากที่แค่นมลายู เป็นการช่วงชิงถึงความหมายของการเป็นเจ้าของผืนป่า

ของออร์ังอัซ ลี ซึ่งในแง่นี้จะแตกต่างจาก การผลิตซ้ำการให้ความหมาย แบบ “ความเป็นเรา” และ “ความเป็นเขา” ของ กลุ่มออร์ังสยาม (กลุ่มมุมิบุตรที่ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม) ด้านหนึ่งเป็นการท้าทายนิยามของคำว่า “มุมิบุตร” ว่ามีศักดิ์ และสิทธิ์ที่เท่าเทียมกับกลุ่มมุมิบุตรที่นับถือศาสนาอิสลาม บทความของ Abdul Rahman Embong ในหนังสือ The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia ทำการศึกษาชุมชนมุมิบุตรคนสยาม ในประเทศมาเลเซียไว้อย่างน่าสนใจเอาไว้ว่า “คน มาเลเซียเชื้อสายไทยินดีที่จะเรียกตนเองว่า คนสยาม ‘Orang Siam’ มากกว่าจะเรียกตนเองว่าคนไทย เพราะ จะทำให้ผู้อื่นสับสนว่า พวกเขาเป็นคนไทยที่มาจากประเทศไทย แล้วเข้ามา อาศัยอยู่ในมาเลเซีย มากกว่าจะ เป็นกลุ่มคนที่อยู่มาตั้งแต่ดั้งเดิมบนคาบสมุทรมลายู” หากพิจารณาจากบริบทของ ชุมชนออร์ังสยามแล้ว กลุ่มออร์ังสยามเป็นกลุ่มที่อยู่ในภาคการเกษตรกรรมกับคนมลายูในชนบท ดังนั้น การให้ตัวตนของ ตัวเองว่า “ออร์ังสยาม” จึงมีนัยยะสื่อว่า พวกเขาอยู่ร่วมกับชาวมลายูบนคาบสมุทรมลายูมาอย่างเนิ่นนาน มีวัฒนธรรม และการใช้ภาษาร่วมกันมา

## สรุป

หลังยุคอาณานิคมในประเทศมาเลเซีย เกิดพลวัตการปรับตัวของประเทศมาเลเซียอย่างน่าสนใจสอง ครั้ง คือ ครั้ง แรกเมื่อเป็นอิสระจากเจ้าอาณานิคมอังกฤษ ชนชั้นปกครองของมาเลเซียได้นิยามความหมายของ “มุมิบุตร” เป็นเส้นเขตแดนในความมีอภิสิทธิ์ของระหว่างแต่ละกลุ่ม กลุ่มคนที่นับถือศาสนาอิสลามและ สามารถพูดภาษามลายูสามารถทำตัว ให้กลมกลืนไปกับความเป็นมลายูได้อย่างไม่ยากเย็นนัก ในบริบทหลังยุค อาณานิคม เมล็ดการแบ่งหมวดหมู่ทางชาติพันธุ์มีให้เห็นในสังคมมาเลเซียอย่างชัดเจน ณ จุดนี้เอง การนิยาม ตัวตนว่าเราเป็นใคร มาจากไหน จึงเริ่มเกิดขึ้น เช่น ออร์ังสยามที่อยู่บนคาบสมุทรมลายูมาอย่างยาวนานร่วม กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ จากข้อมูลต่างๆโดยนักวิจัยด้านชาติพันธุ์ ในมาเลเซีย เป็นที่น่าสังเกตได้ว่า ในยุคเริ่ม แรกของการสร้างก้าวผ่านจาก “สหพันธรัฐมาลายา” ไปสู่ “ประเทศ มาเลเซีย” คนมลายูซึ่งเป็นผู้ดำเนิน นโยบายทางการเมืองเพื่อเป็นอิสระจากเจ้าอาณานิคมอังกฤษ มีส่วนร่วมในการแบ่ง หมวดหมู่ตามประเภท ของชาติพันธุ์ต่างๆ แต่ หลังจากปี 1970 ข้อเสนอที่ว่าความตึงเครียดภายในประเทศของมาเลเซีย เป็นปัญหา ความขัดแย้งระหว่างชาติพันธุ์จึงไม่สามารถแก้ไขปัญหาคบใจความขัดแย้งได้อย่างตรงจุด เพราะกลุ่ม ทาง ชาติพันธุ์ถูกทำให้อ่อนแอ เนื่องด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆถูกทำให้มีการปฏิสัมพันธ์กันมากยิ่งขึ้น รวมไปถึง การเกิดขึ้น ของกลุ่มมลายูใหม่ และ “เร้าความรู้สึก” ใน กลุ่มและระหว่างกลุ่มให้เห็นถึงสิ่งที่เท่าเทียมกับ “Malay/Muslim Bumiputera” การเลือกใช้คำจึงเป็นการ สะท้อนให้เห็นถึงความจริงหลายๆด้านในสังคม ด้านหนึ่งการให้ความหมาย ดังกล่าวเกิดขึ้นมาจาก ประสบการณ์ของที่พบเจอในบริบทของสังคมในเวลาที่แตกต่างกัน อีกด้านหนึ่ง ก็เพื่อให้ ความหมายแก่ตัว ตนจากกลุ่มของตนเองมากกว่าการให้ความหมายจากภายนอก

## บรรณานุกรม

บาร์บารา วัดสัน อันดา ยา และ ลีโอนาร์ต วาย. อันดา ยา. (2549). *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

A.B., Shamsul. (1996). Debating about identity in Malaysia: A Discourse Analysis. *Academic Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 34, No. 3, 476-499.

- Alatas, Syed Hussein. (2006). *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and its function in the ideology of Colonial Capitalism*. New York: Routledge.
- Baker, Jim. (2000). *Crossroads: A Popular History of Malaysia & Singapore*. Singapore: Time Books International.
- Embong, Abdul Rahman. (2011). The Cultural and Practice of Pluralism in Postcolonial Malaysia. In W. Hefner, Robert (Eds.). *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 59-85.
- Nagata, Judith. (2011). Boundaries of Malayness: "We have made Malaysia: Now It is Time to (Re)Make the Malays but Who Interpret in the History?". In *Maznah Mohamad and Syed Muhd Khairudin Aljunied (Eds.). Melayu: The Politics, Poetics and Paradoxes of Malayness*. Singapore: NUS Press, pp. 3-33.
- Osborn, Milton. (2010). *An Introductory of Southeast Asia*. Australia: Allen & Unwill.
- Second Malaysia Plan, 1971 – 1975, from [www.epu.gov.my/epu-theme/rmk2/rancangan%20malaysia %20kedua%20-%20chapter%201.pdf](http://www.epu.gov.my/epu-theme/rmk2/rancangan%20malaysia%20kedua%20-%20chapter%201.pdf).
- Seng Piew Loo. (2009). Ethnicity and Educational Policies in Malaysia and Brunei Darussalam, 2009, from [www.nwu.ac.za/sites/www.nwu.ac.za/files/files/p-saeduc/All\\_articles/ethnicity\\_and\\_edu\\_policies.pdf](http://www.nwu.ac.za/sites/www.nwu.ac.za/files/files/p-saeduc/All_articles/ethnicity_and_edu_policies.pdf).
- Suwannathat-Pien, Kobkua. (2000). The Historical Development of Thai-Speaking Muslim Communities in Southern Thailand and Northern Malaysia. In Turton, Andrew (Eds.). *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*. Richmond: Curzon Press, pp. 162-179.

# “In-between Space” : The Construction of Malay Muslim Women Identities in Pattani through Modern Education, 1957-1982

## ““ในระหว่างพื้นที่” : อัตลักษณ์ผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีสามรุ่นที่ผ่านการศึกษายุคใหม่ ระหว่าง พ.ศ.2500-2525”

Taweeluck Pollachom • ทวีลักษณ์ พลราชม

School of Liberal Arts, Walailak University, Thailand

สาขาเอเชียศึกษา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

Email Address : taweeluck@gmail.com

Abstract : This research explores the construction of Malay-Muslim identities in Pattani through the study of three generations of Muslim women. Living in Thailand's three southernmost provinces, these women had differentiated education paths as a result of from time difference, social context, family background, social hierarchy, religiosity and life experience from traveling and living outside their hometowns in the transnational, socio-educational context. These conditions shaped their Malay-Muslim identities and consciousness while allowing them to explore the nuances of Islam resulting from differences in space, culture, and religious interpretations during a formative period of Islamic revival.

This paper employs the concepts of the “transnational Muslim” and “hybridity” to analyze and explain the formation of identities of three generations of Pattani-Malay Muslim women. The three southernmost provinces, including Pattani, are regarded as an in-between space as they have encountered policy changes, social modernization and a transition from nationalist anti-colonialism to Islamic revival. Their experiences reveal connections, negotiations, contradictory religious interpretations and various identities. The article contributes to the field by adding a new dimension to the study of Malay-Muslim identity in the southernmost provinces.

**บทคัดย่อ :** งานศึกษานี้ต้องการทำความเข้าใจการสร้างอัตลักษณ์ของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีสามรุ่นในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ที่มีเส้นทางการศึกษาที่แตกต่างกันอันเป็นผลมาจากช่วงเวลา บริบททางสังคม ภูมิหลังของครอบครัว ระดับชั้นทางสังคม และความเคร่งครัดทางศาสนาในแต่ละช่วงเวลาที่แตกต่างกัน รวมถึงประสบการณ์การเดินทางและการใช้ชีวิตในพื้นที่อื่นนอกบ้านเกิดของตนเองในบริบทสังคมและการศึกษาแบบข้ามพรมแดนและวัฒนธรรมปัจจัยและเงื่อนไขทั้งหมดนี้ได้สร้างนัยยะสำคัญต่อความแตกต่างของการก่อรูปอัตลักษณ์และสำนึกความเป็นคนมาเลย์-มุสลิมของพวกเธอ มากกว่านั้นยังทำให้พวกเธอได้สำรวจความแตกต่างภายในความเป็นมุสลิมด้วยตนเอง อันเป็นผลมาจากความแตกต่างทางพื้นที่ วัฒนธรรมและการตีความทางศาสนาที่แตกต่างกันในช่วงระยะเวลาเริ่มแรกของการก่อตัวของกระแสฟื้นฟูอิสลามที่พวกเธอได้ไปเผชิญยังพื้นที่อื่นและที่ประสบภายในพื้นที่บ้านเกิดของตัวเอง



งานชิ้นนี้ได้้นำแนวคิดมุสลิมข้ามพรมแดน (transnational Muslim) และอัตลักษณ์แบบผสมผสานกลายเป็นพันธุ์ (hybridity) มาวิเคราะห์และอธิบายการก่อรูปอัตลักษณ์เพื่อทำให้เห็นการก่อรูปอัตลักษณ์ของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมสามรุ่นในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในช่วงเวลาในพื้นที่ระหว่าง (in-between space) ที่ในพื้นที่แห่งนี้เต็มไปด้วยการเปลี่ยนแปลงนโยบายทางการเมือง การเปลี่ยนแปลงทางสังคมสู่ความทันสมัย และการเปลี่ยนผ่านจากการต่อสู้ชาตินิยมเพื่อการปลดปล่อยจากอาณานิคมสู่การเคลื่อนไหวของกระแสฟื้นฟูอิสลาม ซึ่งประสบการณ์ของพวกเธอถือเป็นประจักษ์พยานที่ทำให้เราเห็นรอยต่อ การประสาน โกล่เกลี่ย การโต้แย้งไม่ลงรอยต่างๆ ของแนวคิดการตีความทางศาสนาและอัตลักษณ์ที่มีความแตกต่างหลากหลายที่เกิดขึ้นในพื้นที่ และทำให้เกิดมิติใหม่ต่อการศึกษาเรื่องอัตลักษณ์ของคนมาเลย์-มุสลิมในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ขึ้นมาใหม่ด้วย

**คำสำคัญ :** *เส้นทางการศึกษา ระบบการศึกษาสมัยใหม่ อัตลักษณ์ของผู้หญิงมาเลย์ มุสลิมปาตานีสามรุ่น- การศึกษาข้ามพรมแดน ประสบการณ์ในระหว่างพื้นที่*

## บทนำ

การศึกษานี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกของข้าพเจ้า ในชื่อเดียวกันกับบทความนี้ โดยต้องการศึกษาเพื่อลบล้างภาพเหมารวมทางประวัติศาสตร์ของการศึกษาพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่ถูกครอบงำด้วยเรื่องเล่ากระแสหลักที่มีศูนย์กลางที่ปัญหาความขัดแย้งทางการเมืองนับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน โดยมีผู้ขัดแย้งหลักที่ถูกแบ่งออกเป็นสองขั้วคือ รัฐสยามที่มีกรุงเทพฯเป็นศูนย์กลางในการเผยแพร่แนวคิดชาตินิยมไทยกับคนมาเลย์-มุสลิมในพื้นที่ที่มีความต่างทางด้านภาษา ศาสนา และวัฒนธรรมประเพณีซึ่งถูกมองว่ากระด้างกระเดื่องและเป็นปฏิปักษ์ต่อศูนย์กลางอำนาจไทยมาโดยตลอด อีกทั้งงานศึกษาที่เกิดขึ้นยังนำเสนอเพียงเหตุการณ์ในอดีตมากกว่าช่วงเวลาร่วมสมัยที่เผยให้เห็นพลวัตความเปลี่ยนแปลงและปฏิสัมพันธ์ของผู้คนในพื้นที่ที่เป็นผลมาจากลักษณะที่ตั้งของดินแดนสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ซึ่งเดิมในอดีตเคยเป็นอาณาจักรปาตานีอันรุ่งเรืองและเป็นแหล่งการศึกษาศาสนาอิสลามที่สำคัญของภูมิภาค และเป็นส่วนหนึ่งของโลกมาเลย์ที่มีการติดต่อแลกเปลี่ยนการค้า วัฒนธรรม ความรู้ รวมถึงการเดินทางติดต่อระหว่างดินแดนโลกมุสลิมอื่นมาอย่างช้านาน ความสัมพันธ์ของผู้คนในพื้นที่แห่งนี้จึงมีลักษณะที่หลากหลายและหลากหลายเชื่อมข้ามวัฒนธรรมและข้ามพรมแดนตลอดช่วงเวลาประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม แม้การศึกษาในแง่มุมนี้จะเริ่มมีการศึกษาอย่างกว้างขวาง ภายหลังจากเหตุการณ์ความขัดแย้งในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่ได้ปะทุขึ้นมาอีกครั้งหลังเหตุการณ์ปีฉลุยใน พ.ศ.2547 และตามมาด้วยเหตุการณ์กรือเซะและตากใบ แต่ยังคงขาดด้านที่เผยให้เห็นอัตลักษณ์ของผู้คนทั้งในด้านที่เป็นผู้กระทำการและในฐานะผลผลิตทางประวัติศาสตร์ภายใต้ลักษณะทางภูมิศาสตร์ที่เป็นเอกลักษณ์ที่สำคัญของดินแดนแห่งนี้ นั่นคือ การส่งผ่านข้ามวัฒนธรรม (transculture) และการศึกษาศาสนาอิสลามข้ามพรมแดน (transnational Islamic education) ภายใต้อาณานิคมและโลกมุสลิมอื่นในพื้นที่ต่างๆของโลกที่มีความโดดเด่นอย่างมากในอดีตและยังส่งผลมาถึงช่วงเวลาปัจจุบัน โดยเฉพาะการเผยให้เห็นบทบาทของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีในฐานะผู้กระทำการและเป็นผู้ขับเคลื่อนที่สำคัญในพื้นที่แห่งนี้

เพื่อสร้างมิติใหม่ทางประวัติศาสตร์และเผยให้เห็นเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตผู้คน ข้าพเจ้าจึงศึกษาผ่านอัต

ลักษณะและเส้นทางการศึกษาของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีสามารถเพื่อดูร่องรอยทางประวัติศาสตร์และเส้นทางการชีวิตของ  
คนธรรมดาสามัญท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมือง และนโยบายของรัฐที่เปลี่ยนจากการแข่งแกร่ง  
เน้นการรวมชาติและปลูกปั้นกระแสชาตินิยมในช่วงสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม (พ.ศ.2481-2487 และ พ.ศ. 2491-2500)  
มาสู่การประสานนโยบายเน้นการกลืนกลายในยุครัฐบาลสุชาติ ธนะรัชต์ (พ.ศ.2502-2506) โดยในยุคนี้นโยบายการศึกษา  
ถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือที่สำคัญในการกลืนกลายคนมาเลย์-มุสลิมในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ โดยการให้จ  
ทะเบียนปอเนาะ และให้เงินอุดหนุนปอเนาะที่ปรับเปลี่ยนมาเป็นโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาที่มีการสอนภาษาไทยและ  
วิชาสามัญ และมีการสอบวัดผล เลื่อนชั้น การจัดการเรียนการสอนแบบห้องเรียน เพราะรัฐไทยมองว่าปอ เนาะเป็น  
อุปสรรคในการสร้างสำนึกความเป็นไทยโดยเน้นการสอนศาสนาและใช้ภาษามาเลย์สื่อสารในการสอน (Narongraksakhet,  
2003, pp. 3-4) จากนโยบายนี้มีงานศึกษาและนักวิชาการจำนวนมากมองว่าเป็นการทำลายอัตลักษณ์ทางศาสนาและ  
วัฒนธรรมของชาวมาเลย์-มุสลิมที่มีความโดดเด่นและสำคัญลงไป แต่ในอีกด้านหนึ่งได้เปิดโอกาสให้ผู้หญิงมุสลิมปา  
ตานีจำนวนหนึ่งใช้เป็นช่องทางของการไต่ระดับชั้นในระบบการเรียนในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาเหล่านั้นจนสามารถก้าว  
ไปสู่การเรียนชั้นอุดมศึกษาในมหาวิทยาลัยในประเทศและต่างประเทศ ทั้งในสายสามัญและศาสนา และกลับมาใช้  
ความรู้ความสามารถและมีบทบาทอยู่ในสถาบันการเรียนการสอน หน่วยงานรัฐ และองค์กรพัฒนาเอกชนต่างๆในพื้นที่  
สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ และพวกเขาเหล่านี้ก็มีส่วนสำคัญเป็นอย่างมากต่อการกำหนดอัตลักษณ์และบทบาทของ  
ผู้หญิงมุสลิมในพื้นที่แห่งนี้ ผ่านระบบโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม ที่ครั้งหนึ่งเคยถูกมองว่าเข้ามาแทนที่ปอเนาะ  
เดิมและทำลายอัตลักษณ์ความเป็นมาเลย์-มุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ (Pollachom, 2013)

โดยเส้นทางการศึกษาของพวกเขาเหล่านี้ไม่ได้ตัดขาดจากสายธารประวัติศาสตร์ ความรุ่งเรือง และบาดแผลในอดีต นั่น  
คือ หลายคนไปอาศัยอยู่กับญาติที่เคยถูกกวาดต้อนไปตอนสงครามสยามเข้ายึดปาตานี ไม่ว่าจะอยู่ในประเทศไทยหรือ  
ต่างประเทศ หลายคนอาศัยเครือข่ายเช่นนี้ โดยนัยนี้พวกเขาได้เปลี่ยนประวัติศาสตร์บาดแผลให้เป็นหนทางที่เพิ่มอำนาจ  
(empower) และสร้างโอกาสใหม่ให้กับชีวิตของตนเอง นอกจากนั้นแล้วการออกไปศึกษาที่ยังพื้นที่อื่นยังเป็นหนทางที่สำคัญ  
ที่ทำให้เกิดการพยายามรักษาและธำรงอัตลักษณ์มาเลย์-มุสลิมที่โดดเด่นของพวกเขา อย่างไรก็ตามอัตลักษณ์ที่พวกเขา  
นำเสนอไม่ใช่เน้นย้ำความเป็นชาติพันธุ์ของพวกเขา แต่พวกเขาเชื่อมโยงเข้ากับอัตลักษณ์ทางศาสนาอิสลามที่ได้รับ  
อิทธิพลจากเส้นทางการศึกษาที่แตกต่างกันและนำไปสู่การตีความและการปฏิบัติที่ต่างกันด้วย ( YUSUF, 2006)

นอกจากนั้น การศึกษาครั้งนี้ข้าพเจ้าพยายามหลีกเลี่ยงการมองแบบคู่ตรงข้ามระหว่างรัฐไทยกับคนมาเลย์-  
มุสลิมที่มักถูกเหมารวมว่าต่อต้านนโยบายของรัฐบาลไทยมาโดยตลอด ซึ่งแน่นอนว่าข้าพเจ้ามิได้ปฏิเสธว่าไม่มีความขัดแย้ง  
รุนแรงเกิดในยุคต่อมาที่มีการใช้นโยบายผสมกลมกลืนในพื้นที่ โดยเฉพาะการกลืนกลายทางวัฒนธรรมและการศึกษาที่  
เกิดขึ้นอย่างเป็นระบบในช่วงสมัยจอมพลสุชาติ ธนะรัชต์ ดังที่มีนักวิชาการจำนวนหนึ่งได้ทำการศึกษาในช่วงเวลาที่ผ่าน  
มา แต่ในอีกด้านหนึ่งก็ได้เกิดกลุ่มคนใหม่ๆ ในพื้นที่ที่ก้าวเข้ามา มีบทบาททางการเมือง ระบบราชการ และในพื้นที่  
การศึกษาทั้งสายสามัญและศาสนา รวมถึงการเกิดขึ้นของกระแสฟื้นฟูอิสลามในพื้นที่ในช่วงเวลาที่ผ่านมานี้ ดังนั้นงาน  
ศึกษานี้จึงต้องการทำความเข้าใจการสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่ของมุสลิมะห์ที่เติบโตมาในบริบทเช่นนี้ว่ามีการก่อ  
รูปอัตลักษณ์ของตัวเองขึ้นมาอย่างไรที่จะไม่ให้หลอมรวมไปกับรัฐไทยในขณะเดียวกันก็สามารถยืนยันอัตลักษณ์และ  
ตัวตนบางอย่างของตัวเองไว้ได้ โดยข้าพเจ้าใช้แนวคิดของโฮมิ บาบา (Homi Bhabha) ที่ได้สะท้อนให้เห็นถึงความลุ่มพพัน  
ของความขัดแย้ง ระหว่างเจ้าอาณานิคมและผู้ที่ถูกครอบงำได้อาณานิคมในพื้นที่ทางวัฒนธรรม ว่าไม่ได้เป็นไปแบบชั่ว

ตรงข้ามที่แยกขาดจากกัน แต่อยู่ภายใต้การปะทะสังสรรค์ทางวัฒนธรรมที่ต่างฝ่ายต่างสะท้อนซึ่งกันและกัน โดยสามารถมองเห็นได้ชัดเจน “ในระหว่างพื้นที่” (in-between space) ทางวัฒนธรรมในช่วงเวลาสมัยใหม่ซึ่งความไม่ลงรอยของวาทกรรมที่เป็นหนึ่งเดียวถูกเผยขึ้นในลักษณะข้ามเหนือพรมแดนระหว่างพื้นที่ เช่นเดียวกับช่วงเวลาของการก้าวไปสู่ความเป็นสมัยใหม่ในปาตานี โดยเฉพาะในช่วงเวลาที่สังคม ปาตานีถูกกระตุ้นผลักดันด้วยกระแสความทันสมัยที่มาจากนโยบายการพัฒนาและนโยบายการกลืนกลายทางวัฒนธรรม

การเปิดรับและการเข้ามาทางวัฒนธรรมเป็นเงื่อนไขที่ทำให้ คนกลุ่มนี้สร้างอัตลักษณ์แบบใหม่ของตัวเองขึ้นมา โดยบามองว่าเป็นสภาวะที่เปิดโอกาสให้เกิดการปะทะ-ต่อรอง-โต้แย้ง-แข่งขันทางวาทกรรมที่จะทำให้เกิดสิ่งใหม่ (newness) ขึ้นมาจากช่องโหว่ช่องว่างของวาทกรรมและอำนาจที่ไม่เคยแนบสนิทซึ่งทำให้เกิดความคลุมเครือขึ้นจากเสียงระเบ็งเซ็งแซ่ของวาทกรรมที่เคยถูกกดทับอยู่ได้ไหลปรากฏออกมา อันแสดงให้เห็นความลักลั่น ไม่ประสานสนิทของอุดมการณ์ความเป็นสมัยใหม่ที่พยายามสร้างความเหมือนกันให้เกิดขึ้นโดยการขจัดสิ่งที่แตกต่างออกไป ซึ่งสะท้อนผ่านตัวตนของผู้คนที่มีชีวิต ความเคลื่อนไหวไหลล้นระหว่างพรมแดนวัฒนธรรมที่ทำให้การหลอมรวมตัวตนไม่ต่อเนื่องหรือไม่อาจประสานสนิท เป็นเอกภาพ แต่เกิดจากการปะทะ ต่อรอง ผสมผสานกลายพันธุ์ (hybrid) ระหว่างอัตลักษณ์ที่แตกต่างภายในพื้นที่ทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะจากประสบการณ์ของการเดินทางออกไปในพื้นที่อื่น ที่ทำให้เกิดการปะทะท้าทายทางวัฒนธรรมที่แตกต่าง และเงื่อนไขที่ทำให้เกิดสภาวะเปลี่ยนผ่านและโต้แย้งแข่งขันระหว่างกัน ตามแนวคิดของบามา ในช่วงเวลาเปลี่ยนผ่านนโยบายดังกล่าวในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นผลมาจากบริบทสังคมที่เป็นผลมาจากสภาวะสมัยใหม่ที่ทำให้เกิดการข้ามพรมแดนและข้ามวัฒนธรรมของคนมาเลย์-มุสลิมในพื้นที่ผ่านเส้นทางการศึกษาที่พวกเขาได้มีประสบการณ์และเป็นผลต่อการก่อรูปอัตลักษณ์ของพวกเขา เวลาดังนั้นแนวคิดการศึกษาในบริบทข้ามชาติ (transnational education) จึงถูกนำมาใช้ศึกษาวิเคราะห์ในงานนี้ด้วย เพื่อแสดงให้เห็นอิทธิพลของการส่งผ่านแนวความคิดอุดมการณ์ที่มาจากโลกภายนอกและเข้ามาปะทะสังสรรค์ในพื้นที่ความคิดของมุสลิมะห์เหล่านี้ที่ออกไปเรียนศาสนายังประเทศมุสลิมที่ต่างต่างกัน ทำให้เกิดการตีความและการปฏิบัติทางศาสนาที่ต่างต่างกันด้วย ข้าพเจ้าใช้แนวความคิด transnational Islam เพื่อทำความเข้าใจลักษณะการส่งผ่านความคิดทางศาสนาของมุสลิมะห์แต่ละคน ซึ่งสะท้อนให้เห็นหลังจากที่พวกเขา กลับเข้ามา มีบทบาทในพื้นที่แห่งนี้ซึ่งพวกเขา มีบทบาทสำคัญเป็นอย่างมากต่อการสร้างการเปลี่ยนแปลงให้เกิดขึ้นในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้

### การเก็บข้อมูล

การศึกษานี้ได้ลงไปเก็บข้อมูลในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้และรัฐกลันตัน ประเทศมาเลเซีย เพื่อศึกษาอัตลักษณ์ของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีสามรุ่นที่ศึกษาทั้งสายสามัญและศาสนา ทั้งในประเทศและนอกประเทศ โดยผู้วิจัยเก็บข้อมูลในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ 4 ครั้ง ครั้งละประมาณ 1 เดือน ตลอดระยะเวลา 2 ปี ที่ได้ศึกษาประเด็นนี้ โดยเริ่มเก็บข้อมูลครั้งแรกในเดือนตุลาคม-พฤศจิกายน 2554 และล่าสุดได้เก็บข้อมูลที่รัฐกลันตันประเทศมาเลเซียในเดือนเมษายน-มิถุนายน 2557 โดยกลุ่มผู้หญิงที่ผู้วิจัยศึกษาหรือเป็นคู่สนทนา (INTERLOCUTORS) มีอายุระหว่าง 50-70 ปี และทำงานทั้งในสวนราชการ คือ ข้าราชการครู ครูสช.(ครูสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมการศึกษาเอกชน) และครูสอนศาสนาในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนา แพทย์ เจ้าหน้าที่สาธารณสุข พยาบาล พัฒนาการ ทหารเรือ และในส่วนองค์กรเอกชน กลุ่มผู้นำสตรี นักการเมืองท้องถิ่น

เนื่องจากขาดแคลนข้อมูลในประเด็นเรื่องผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมกับระบบการศึกษาสมัยใหม่ นอกจากการค้นจาก

เอกสารหรือจดหมายเหตุ หนังสือและงานวิจัยที่แวดล้อมทั้งที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการแล้ว ในการสืบเสาะร่องรอย ประสพการณ์การศึกษาของผู้หญิงมุสลิมในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในครั้งนี้ ผู้วิจัยใช้แนวคิดประวัติศาสตร์ผู้หญิง หรือ ‘WOMEN’S HISTORY’ เข้ามาเป็นกรอบแนวคิดในการศึกษาด้วย ซึ่งมีการถกเถียงขึ้นมาในช่วงเริ่มแรกในทศวรรษ 1970S โดยเน้นย้ำไปที่ความต้องการรื้อฟื้น สืบค้นและเข้าใจชีวิตและประสบการณ์ของผู้หญิงที่ถูกซ่อนจากประวัติศาสตร์ (BARBARA CAINE 1994 :11) จากบทความ “WOMEN’S HISTORY” ในหนังสือ GENDER AND POLITICS OF HISTORY(1988) ของ JOAN W. SCOTT มองว่าประวัติศาสตร์ผู้หญิงนี้เป็นแนวคิดและวิธีที่พัฒนามาจากแนวคิด ประวัติศาสตร์สังคม ซึ่งให้ความสำคัญกับรายละเอียดของชีวิตประจำวันและการบูรณาการศาสตร์ต่างๆเข้าด้วยกัน ไม่ว่าจะ เป็นสังคมวิทยา ประชากรศาสตร์ และมานุษยวิทยา เพื่อฉายภาพที่แตกต่างกันของผู้หญิง พุทธอีกทางหนึ่งก็คือ ประวัติศาสตร์ผู้หญิงในแนวคิดนี้ให้ความสำคัญกับผู้ที่ถูกซ่อนจากประวัติศาสตร์(‘HIDDEN FROM HISTORY’) ให้ ‘ถูกมองเห็น’ (BECOMING VISIBLE) ขึ้นมา ซึ่งโจทย์ใหญ่ในการศึกษาคำนี้คือ แทบจะไม่มียุทธศาสตร์ทางประวัติศาสตร์ ใดๆที่บันทึกเกี่ยวกับการศึกษาของมุสลิมะห์ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ซึ่งในการเก็บข้อมูลในเรื่องนี้ จึงเป็นเรื่องยากมากที่ผู้วิจัยจะพบข้อมูลหรือร่องรอยที่เกี่ยวกับประวัติศาสตร์การศึกษาของผู้หญิงมุสลิมสามจังหวัดชายแดน ภาคใต้ การค้นหาในเอกสารเป็นเรื่องที่แทบจะไม่มีจุดหมายและเป็นไปได้อย่างยาก นอกจากการใช้ประวัติศาสตร์บอกเล่า การอ้างอิงจากตัวบุคคล

ดังนั้น ผู้วิจัยจึงใช้วิธีศึกษาจากประวัติศาสตร์บอกเล่าของพวกเธอจากการสัมภาษณ์เชิงลึก เพื่อสร้างตัวตนและ เรื่องราวของพวกเธอขึ้นมา ควบคู่กับการศึกษาจากเอกสารแวดล้อมที่เกี่ยวข้องกับเส้นทางการศึกษาของพวกเธอ ผู้วิจัย ค้นข้อมูลจากจดหมายเหตุแห่งชาติ และพบรายชื่อผู้หญิงเพียงหนึ่งเดียวที่มีการบันทึกไว้ ซึ่งเธอได้รับทุนการศึกษา จากรัฐบาลอียิปต์ เมื่อพยายามเสาะหาสอบถาม สัมภาษณ์ แะรอยในพื้นที่ ผู้วิจัยได้รับข้อมูลจากพี่น้องของเธอว่า เธอ ไปทำงานและตั้งรกรากอยู่ที่ประเทศมาเลเซีย ซึ่งเช่นเดียวกับนักเรียนที่จบจากต่างประเทศที่หลายคนต้องทำงานและตั้ง รกรากอยู่ต่างประเทศ เพราะในช่วงเวลานั้นรัฐบาลไม่รับรองวุฒิให้กับพวกเขา บางคนถูกเพ่งเล็งและกลัวว่าจะถูกกล่าวหา ว่ามีความเกี่ยวข้องกับขบวนการแบ่งแยกดินแดน ทำให้การเก็บข้อมูลมีข้อจำกัดและเป็นไปอย่างยากลำบาก ดังนั้น การพบผู้ให้ข้อมูลคนสำคัญ (KEY INFORMANT) คนหนึ่งจึงมีความสำคัญมากที่เราจะได้ข้อมูลในการสัมภาษณ์บุคคลต่อไป ที่ เต็มโตและมีเวลาอยู่ในช่วงเวลาเดียวกันกับพวกเธอ ซึ่งถือว่าผู้วิจัยโชคดีเป็นอย่างมากที่ได้พบกับผู้ให้ข้อมูลคนสำคัญที่มี ส่วนในการให้ข้อมูลและนำไปสู่เรื่องราวประสบการณ์ชีวิตและเส้นทางการศึกษาของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมในพื้นที่สาม จังหวัดชายแดนภาคใต้ทั้งสามรุ่น เนื่องด้วยเธอเป็นผู้หญิงที่เคยเป็นนักกิจกรรมและมีช่วงวัย ประสบการณ์ในรุ่นเดียวกัน กับผู้หญิงเหล่านี้ที่มีโอกาสศึกษาทั้งในระบบสามัญในประเทศและเรียนศาสนาในต่างประเทศ นอกจากนั้นอาชีพการเป็น คนทำยาสมุนไพรไทยของเธอปัจจุบันที่เน้นการดูแลสุขภาพอนามัยและการบำรุงเพื่อผู้หญิงยิ่งทำให้เธอรู้จักคนอย่างกว้างขวาง และกลายเป็นผู้รับฟังและเยียวยาผู้หญิงเหล่านั้นไปในตัว อีกทั้งการมีภูมิหลังที่เป็นมุสลิมมาเลย์-อาหรับของเธอยิ่งทำ ให้ผู้วิจัยเห็นตัวอย่างอัตลักษณ์ที่มีความหลากหลายของคนมาเลย์-มุสลิมในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้และ เครือข่ายข้ามพรมแดนจากเครือข่ายของเธอที่ตั้งหลักแหล่งอยู่ที่รัฐกลันตันประเทศมาเลเซียที่มีการติดต่อข้ามพรมแดนมา อย่างช้านาน เธอจึงเป็นผู้หนึ่งที่คอยช่วยเหลือผู้วิจัยระหว่งการไปเก็บข้อมูลในรัฐแห่งนี้ด้วย ดังนั้น การเก็บข้อมูลในครั้ง นี้ ทำให้เห็นเครือข่ายของผู้คนในแต่ละช่วงเวลา นอกจากนั้นยังเห็นปฏิสัมพันธ์ และความสัมพันธ์แบบข้ามพรมแดนใน พื้นที่ของความรู้และการศึกษา ความเป็นเครือญาติ พี่น้อง รากเหง้าทางวัฒนธรรมที่มีรากฐานทางประวัติศาสตร์มาอย่าง

ช้านานระหว่างปาตานีและรัฐกลันตันด้วย การเก็บข้อมูลสัมภาษณ์ในครั้งนี้ พวกเขาซึ่งคือผู้ที่ถูกผู้วิจัย ‘ศึกษา’ ในกรอบการวิจัยแบบตั้งเดิม แต่ในกรอบการวิจัยในแนวสตรีนิยมและมานุษยวิทยาที่ผู้วิจัยใช้ ความสัมพันธ์ระหว่างเรานั้นคือการเป็นคู่สนทนา (INTERLOCUTORS) แม้ในการเก็บข้อมูลภาคสนาม ผู้วิจัยแต่งกายมิดชิด ด้วยเหตุผลเรื่องความปลอดภัยในการวิจัยภายใต้สถานการณ์ความขัดแย้งในพื้นที่และเพื่อป้องกันการเข้าใจผิดใดๆที่จะเกิดแก่ผู้ให้ข้อมูลคนสำคัญของผู้วิจัยซึ่งเป็นคนมุสลิมในพื้นที่ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเลือกที่จะไม่สวมฮิญาบแต่ใช้การคลุมผมแทน เพราะต้องการแสดงให้เห็นถึงความเคารพและให้เกียรติ ไม่ใช่ลอกเลียนแบบ และบอกพวกเขาก่อนเสมอถึงสถานภาพและภูมิหลังของผู้วิจัยว่าไม่ใช่คนในพื้นที่สามจังหวัดและเป็นไทยพุทธ พุทธมาเลยไม่ได้ ซึ่งการไม่สามารถพูดภาษาถิ่นได้ไม่ได้เป็นอุปสรรคมากนักในการเก็บข้อมูลเพราะคู่สนทนาของผู้วิจัยเหล่านี้เกิดในยุคเปลี่ยนผ่านที่ได้เรียนรู้ภาษาไทยผ่านเส้นทางการศึกษาและการทำงาน แม้คนที่ออกไปศึกษาศาสนาในพื้นที่อื่นก็สามารถที่จะสื่อสารในภาษาไทยได้เพราะการกลับมาทำงานด้านการศึกษาในพื้นที่ที่ต้องทำงานร่วมกับคนไทยพุทธจากจังหวัดอื่นที่มาทำงานในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ และผู้ให้ข้อมูลคนสำคัญของผู้วิจัยเองก็เคยเป็นล่ามจำเป็นให้บางครั้ง

ในการวิเคราะห์ ตีความข้อมูล ผู้วิจัยใช้ฐานความเป็นนักสังคมศาสตร์ที่เรียนมาด้านสตรีศึกษา ผู้วิจัยไม่มีภูมิหลังใดๆมาก่อนที่เกี่ยวข้องกับความรู้เรื่องศาสนาอิสลาม แม้แต่ในศาสนาพุทธที่เป็นศาสนาที่ผู้วิจัยระบุอย่างเป็นทางการไว้ในบัตรประชาชน แต่การสนทนาระหว่างกันกับคู่สนทนา (INTERLOCUTORS) ของผู้วิจัยทำให้ผู้วิจัยเริ่มสนใจในเรื่องศาสนาและกลับไปสู่การอ่านลายลักษณ์อักษรทางศาสนาตัวเองมากขึ้น บางครั้งผู้วิจัยได้เรียนรู้คำสอนในศาสนาพุทธจากคู่สนทนาของผู้วิจัยระหว่างการให้สัมภาษณ์ด้วย แต่ผู้วิจัยเองกลับรู้น้อยมากเกี่ยวกับศาสนาของพวกเขา

การบอกเบื้องหลังการวิจัยเช่นนี้ การทบทวนสะท้อนกลับ (REFLEXIVITY) เป็นสิ่งที่เป็นลักษณะของงานวิจัยสตรีนิยมที่ไม่ใช่การบอกที่มาและเบื้องหลังการวิจัยถึงตำแหน่งแห่งที่ในโครงสร้างของชนชั้น อัตลักษณ์ทางเพศชาติพันธุ์หรือศาสนาในฐานะที่เป็นสิ่งที่มองเห็นว่าเป็นอภิสิทธิ์ ในความสัมพันธ์ของสิ่งที่เรากำลังทำวิจัย และไม่ใช่เพียงแสดงให้เห็นอำนาจระหว่างนักวิจัยและผู้วิจัย แต่ผู้วิจัยต้องการให้มองเห็นความแตกต่างระหว่างกันที่เรามีระหว่างการสนทนาแต่ในขณะเดียวกันเราก็ได้เรียนรู้ซึ่งกันและกันไปด้วย (JAMAL, 2011)

### โอกาสทางการศึกษาและการศึกษาศาสนาอิสลามข้ามพรมแดน (TRANSNATIONAL ISLAMIC EDUCATION) ในทศวรรษ 2500 ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้

การศึกษาประสบการณ์และเส้นทางการศึกษาของมุสลิมมะห์มาเลย-มุสลิมที่เดินทางออกไปยังพื้นที่อื่น โดยเฉพาะประสบการณ์การศึกษาในต่างประเทศยังไม่ปรากฏให้เห็นมากนักทั้งในแวดวงวิชาการไทยและวงวิชาการโลกมลายูเอง ทั้งที่มีการยืนยันว่าปาตานีเป็นดินแดนที่เป็นศูนย์รวมของนักปราชญ์และแหล่งเรียนรู้ทางศาสนาอิสลามอันสำคัญของโลกมลายู มีปฏิสัมพันธ์สังคมนักการศึกษา(ส่งผ่านความรู้และการศึกษา) ระหว่างโลกมาเลย์กับโลกมุสลิมอื่นๆมาช้านาน อย่างไรก็ตามไม่มีการศึกษาบทบาทของผู้หญิงในแวดวงการศึกษามาก่อน แม้มีงานของนักวิชาการอินโดนีเซียที่ให้ความสำคัญกับบทบาทผู้หญิงในสถาบันการศึกษาดั้งเดิมของอินโดนีเซีย เรื่อง *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia : Negotiating public spaces*,(2012) โดย Eka Srimulyani แต่ก็เป็นการศึกษาบทบาทของผู้หญิงในสถาบันการศึกษาเชิงจารีต หรืองานของ Narli (1986) ในวิทยานิพนธ์ของเธอที่ชื่อ *Malay Women in Tertiary Education : Trends of Change in Female Role Ideology* ที่ศึกษาการก่อรูปอุดมการณ์บทบาทผู้หญิงที่มีผลจากการเคลื่อนไหววาทะที่เห็นผลมาจากกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามและนโยบายการพัฒนาชาติผ่านการดำเนิน

นโยบาย(NEP) และการขยายตัวของการศึกษาชั้นอุดมศึกษาสำหรับผู้หญิงจากทุกกลุ่มชาติพันธุ์และชนชั้น โดยผลการวิเคราะห์พบว่าอุดมการณ์อิสลามที่ถูกรับสนับสนุนโดยการเคลื่อนไหวดาววะห์ที่นำไปสู่การเน้นย้ำความแตกต่างทางเพศและความด้อยของผู้หญิงที่ยังคงเน้นบทบาทในครัวเรือน และการที่ผู้หญิงมีความเป็นมืออาชีพที่น้อยกว่า นั่นคือ แม้การสนับสนุนการศึกษาแก่ผู้หญิง การเข้าถึงอาชีพที่ก้าวหน้าขึ้น แต่อุดมการณ์อิสลามที่เป็นผลมาจากการเคลื่อนไหวดาววะห์เป็นสิ่งเน้นย้ำบทบาทดั้งเดิมของผู้หญิงไว้ แม้งานศึกษาทั้งสองชิ้นจะทำให้เราเข้าใจการก่อรูปอัตลักษณ์ผู้หญิงภายใต้กระแสฟื้นฟูอิสลามแต่ยังขาดมุมมองแบบการศึกษาอิสลามข้ามพรมแดน(TRANSNATIONAL ISLAMIC EDUCATION) ที่สะท้อนให้เห็นผู้หญิงในฐานะผู้กระทำการ (AGENT) ที่ส่งผ่านความคิดทางศาสนาและมีผลต่อการก่อรูปอัตลักษณ์ของพวกเธอ เช่นเดียวกับบุลลามาห์ชายที่เมื่อจบการศึกษาจากต่างประเทศแล้ว มีความรู้และบทบาทในการกำหนดทิศทางของสังคมในเรื่องการตีความทางศาสนา โดยเข้าไปทำหน้าที่นี้ในสถาบันการศึกษาสมัยใหม่ โดยเฉพาะในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนา ซึ่งมีแนวคิดที่แตกต่างกัน ซึ่งเป็นผลมาจากการเรียนในประเทศที่แตกต่าง ดังนั้น จึงทำให้เกิดการขัดแย้งในเรื่องอัตลักษณ์และแนวคิดที่เกิดขึ้นในพื้นที่ ซึ่งไม่ใช่แรงขับจากภายในเพียงอย่างเดียวเท่านั้น แต่รวมถึงการรับแนวคิดและอิทธิพลจากแนวคิดภายนอกในการตีความเรื่องอิสลามด้วย และอีกอย่างหนึ่งคือทำให้เห็นมุมมองที่ต่างไปจากงานของ Narli ที่เห็นเพียงว่าภายใต้อุดมการณ์ทางศาสนาผู้หญิงยังคงตกอยู่ในบทบาทรองจากผู้ชาย แต่ในความเป็นจริงแล้วผู้หญิงสามารถนำความรู้และอุดมการณ์ทางศาสนามาสร้างพื้นที่และเพิ่มอำนาจการต่อรองให้กับบทบาทของตนเองทั้งในพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ส่วนตัว

สำหรับในกรณีของภาคใต้ งานศึกษาที่พูดถึงอิทธิพลภายนอกต่อนักศึกษามลายู-มุสลิมมักจะมีจุดเริ่มต้นพูดถึงเมื่อเกิดการควบคุมปอเนาะผ่านการจดทะเบียนปอเนาะ และเปลี่ยนจากปอเนาะให้เป็นโรงเรียนเอกชนสอนศาสนา ทำให้คนในพื้นที่ไม่พอใจ ส่งลูกหลานไปเรียนยังต่างประเทศ นำไปสู่การสร้างขบวนการแบ่งแยกดินแดนให้เกิดขึ้น โดยแนวโน้มในการศึกษาที่เกิดขึ้นในลักษณะเช่นนี้ที่มองว่านักเรียนมุสลิมที่ไปเรียนยังต่างประเทศมักผูกติดอยู่กับการเกี่ยวข้องกับขบวนการก่อการร้าย เช่นในงานของ SURIN PITSUWAN, ISLAM AND MALAY NATIONALISM : A CASE STUDY OF THE MALAY-MUSLIMS OF SOUTHERN THAILAND, THAI (1985) ที่พูดถึงความผลจากนโยบายการปรับเปลี่ยนปอเนาะของรัฐไทยทำให้คนมลายูมุสลิมรู้สึกถูกคุกคามอัตลักษณ์และวิถีชีวิตความเป็นมลายูมุสลิมของพวกเขา ผลจากการปรับเปลี่ยนปอเนาะทำให้การเรียนการสอนศาสนาอิสลามลดความเข้มข้นลงไป และทำให้คนมลายูมุสลิมส่งลูกออกไปเรียนต่างประเทศและเข้าร่วมกับขบวนการแบ่งแยกดินแดนในที่สุด นอกจากนี้ยังเป็นช่วงเวลาที่เกิดการปลุกจิตสำนึกมลายูมุสลิมให้มาเป็นแรงขับทางการเมือง (WALKER, 2005, PP.92-95) โดยเฉพาะการเกิดลักษณะของการต่อต้านที่นำเอาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และศาสนามาแปรเปลี่ยนเป็นอุดมการณ์ทางการเมือง ซึ่งผู้ที่อยู่ในขบวนการเคลื่อนไหวนี้ล้วนจบการศึกษาในสถาบันการศึกษาชั้นสูงในแถบประเทศตะวันออกกลางและเอเชียใต้ โดยเฉพาะเมื่อเกิดองค์กรร่วมปลดปล่อยปัตตานี (THE PATTANI UNITED LIBERATION ORGANIZATION- PULO) หรือเรียกสั้นๆว่าขบวนการพูโล ก่อตั้งใน พ.ศ 2511 ส่งผลให้มีการทำงานอย่างมีประสิทธิภาพ เป็นระบบและมีอิทธิพลต่อการเคลื่อนไหวในช่วงเวลานั้น แต่ในความเป็นจริงแล้วยังไม่มีข้อพิสูจน์ว่านักเรียนต่างประเทศทั้งหมดเกี่ยวข้องกับการก่อการร้าย (YUSUF, 2006) ดังนั้นการเชื่อมการศึกษาระหว่างมุสลิมในประเทศไทยและโลกมุสลิมอื่น ๆ มีความสำคัญทำให้เกิดการแยกแยะงานด้านการปฏิบัติและวาทกรรมภายในอิสลาม ซึ่งถือเป็นการเปิดมิติใหม่ที่พยายามมองจากความหลากหลายของอัตลักษณ์ที่มีการปรับเปลี่ยนเปลี่ยนแปลงเพื่อให้เข้ากับสังคมสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในปัจจุบัน มากกว่าที่จะมองแบบชั่วคราวซ้ำๆ เช่น งานศึกษาอื่นๆก่อนหน้านี้ที่มักมองว่า

คนที่ออกไปศึกษายังพื้นที่อื่นมักจะมีจิตสำนึกที่ต่อต้านรัฐไทยและเข้าไปสู่กระบวนการแบ่งแยกดินแดน ดังนั้นมิติ การศึกษาเส้นทางการศึกษาของนักเรียนมุสลิมเหล่านี้ควรเปิดกว้างไปสู่อิทธิพลที่เกิดขึ้นในทุกด้านในสังคม ไม่เฉพาะส่วน ที่เกี่ยวข้องกับความมั่นคงและความรุนแรง หรือผลที่เกิดขึ้นจากอิทธิพลการต่อสู้เพื่อขบวนการปลดปล่อยเพียงอย่างเดียว เท่านั้น แต่ควรพยายามที่จะเข้าใจพลวัตความเปลี่ยนแปลงในพื้นที่ที่มาพร้อมกับการกลับมาของนักเรียนเหล่านี้ ที่ทำให้เกิด ความซับซ้อนในการต่อสู้เชิงอัตลักษณ์ระหว่างคนในพื้นที่ด้วย อย่างไรก็ตามมีงานจำนวนหนึ่งที่ทำให้เราพอเห็นร่องรอย ของคนเหล่านี้ และสามารถใช้เป็นข้อมูลในการต่อยอดในการศึกษาคั้งนี้

โดยร่องรอยของการสำรวจการศึกษาข้ามประเทศของคนในโลกมลายู ปรากฏในบทความ INDONESIA AND MALAY STUDENTS IN CAIRO IN THE 1920'S (1970) ของ WILLIAM R. ROFF ซึ่งให้เห็นความเคลื่อนไหวที่เกิดขึ้นของนักเรียนมุสลิมจาก ประเทศมาเลเซียและอินโดนีเซีย ที่มีผลต่อการเผยแพร่แนวคิด PAN ISLAM ผ่านการตีพิมพ์ในนิตยสาร SERUAN AZHAR (CALL OF AZHAR) ที่ก่อตั้งขึ้นในโคโรในเดือนตุลาคม 2556 เพื่อเป็นสื่อกลางของ "JAWA" STUDENTS ในมหาวิทยาลัยอัลอัซฮาร์ "JAWA" ในที่นี้คือคนที่มาเลเซีย-มุสลิม ซึ่งแสดงให้เห็นว่ามีนักเรียนมุสลิมจากโลกมาเลย์เดินทางไปศึกษา ยังประเทศมุสลิมอื่นมาอย่างช้านาน ในกรณีของสามจังหวัดชายแดนภาคใต้งานบุกเบิกที่สำคัญที่ได้พูดถึงการศึกษาในพื้นที่ สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่รุ่งเรืองและมีการปฏิสัมพันธ์กับโลกมุสลิมอื่นๆ มาอย่างช้านาน มาจากงานของหะสัน หมัด มาน (HASAN MARDMAN) ในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก *Traditional Muslim Institutions in Southern Thailand : A Critical Study of Islamic Education and Arabic Influence in The Pondok and Madrasah Systems of Patani* และหนังสือของเขา ที่ชื่อ *The Pondok and the Madrasah in Patani (1999)* หะสันใส่ใจความสำคัญทางประวัติศาสตร์ อาณาจักรปาตานีที่ ยิ่งใหญ่ ในฐานะศูนย์กลางการเรียนรู้ศาสนาและการตอบโต้ของปอเนาะที่มีผลต่อนโยบายของรัฐบาล หะสันได้ชี้ให้เห็น ในการปรับตัวของปอเนาะภายใต้ต้นนโยบายการศึกษาของรัฐไทยที่มีมากกว่าสองสามทศวรรษ โดยเขาได้ชี้ให้เห็นการ เผชิญกับความเปลี่ยนแปลงและการควบคุมกดดันจากนโยบายรัฐที่พยายามปรับเปลี่ยนการศึกษาเชิงจารีตที่เป็นอัต ลักษณ์และความภาคภูมิใจของคนมาเลย์-มุสลิม แทนที่จะแสดงออกด้วยการต่อต้านและใช้ความรุนแรง พวกเขาเลือกที่ จะออกไปศึกษาต่างประเทศโลกมุสลิมอื่นๆ เพื่อธำรงรักษาความรู้อัตลักษณ์มาเลย์-มุสลิมไว้ และอีกทั้งนักปราชญ์และ นักวิชาการศาสนาในพื้นที่กลุ่มหนึ่งเลือกที่จะปรับให้เข้ากับระบบการศึกษาในโลกสมัยใหม่ที่หยิบยื่นมาให้โดยรัฐไทย และทำให้เป็นมาตรฐานตามระบบการศึกษามุสลิมสมัยใหม่ในรูปแบบมัดรอซะห์ (MADRASAH) ซึ่งทำให้โอกาสทางการ ศึกษาของนักเรียนมุสลิมมีมากขึ้นว่าในช่วงยี่สิบปีที่ผ่านมาผู้ปกครองหลายคนส่งลูกไปเรียนยังประเทศมุสลิมอื่นรวมทั้งใน ตะวันออกกลาง ทำให้เกิดการผสมรวมของโลกภายในกับภายนอกภายใต้คลื่นของความเปลี่ยนแปลงใหม่ของการ พยายามที่จะพัฒนาเศรษฐกิจสังคมของรัฐบาล เด็กมุสลิมถูกส่งไปเรียนที่ตะวันออกกลางเพื่อหวังว่าจะได้รับการสอน ภาษาอาหรับและศาสนาที่เหมาะสม การตอบโต้เริ่มขึ้นในปี 1960 จวบจนถึงปัจจุบันและได้รับการสนับสนุนเพิ่มยิ่งขึ้น เมื่อประเทศในตะวันออกกลางเริ่มมีนโยบายการศึกษาที่จะสนับสนุนเด็กมุสลิมในการศึกษาภาษาและศาสนาในประเทศ ตะวันออกกลางด้วยการให้ทุนพิเศษ โดยรายละเอียดของการปรับเปลี่ยนและพัฒนาปอเนาะไปสู่ระบบมัดรอซะห์นั้น ถูก ให้รายละเอียดในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของนูมาน หะยิมะแซ (Numan Hayimasae) เรื่อง *Malay-Muslim Educational Institutions in South Thailand (1930s-1990s), (2010)* ที่ศึกษาการพัฒนากระบวนการศึกษาศาสมัยใหม่ของอิสลามในพื้นที่สาม จังหวัดชายแดนภาคใต้ ในรูปแบบที่เรียกว่า มัดรอซะห์ (Madrasah) ที่ได้รับอิทธิพลมาจากรูปแบบการเรียนการสอนในโลก อาหรับ ซึ่งเป็นผลมาจากความพยายามตอบโต้ต้นนโยบายการปรับเปลี่ยนปอเนาะของรัฐไทย โดยพัฒนาระบบมัดรอซะห์ขึ้น

โดยนุমানได้แบ่งพัฒนาการเป็น 2 ยุค คือ การพัฒนาในส่วนกลางมาสู่ส่วนภูมิภาค และในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้เอง อย่างไรก็ตามการพัฒนาของสถาบันการศึกษามาเลย์-มุสลิมแสดงให้เห็นความต่อเนื่องทางประวัติศาสตร์ ถึงแม้ว่าปัตตานียะลาและนราธิวาสจะได้รับการผนวกเข้ากับรัฐไทยมานานกว่าศตวรรษ แต่ก็ยังมีความพยายามรักษาความรู้ทางศาสนาและอัตลักษณ์มาเลย์-มุสลิมไว้ให้นานที่สุดในสถาบันการศึกษาในรูปแบบต่างๆ เหล่านี้ ซึ่งการศึกษาของนุমানทำให้เห็นพัฒนาการของระบบการศึกษาสมัยใหม่ตามแบบอิสลามที่พยายามบูรณาการการศึกษาทั้งทางศาสนาและฆราวาสเข้าด้วยกันเพื่อให้เหมาะสมสอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงของโลกยุคใหม่และยังคงสามารถดำรงอัตลักษณ์ความเป็นมาเลย์มุสลิมไว้ได้ในขณะเดียวกัน

งานของหะสันและนุมาน เปิดภาพให้เห็นการพยายามธำรงรักษาและความพยายามของชุมชนมาเลย์-มุสลิมที่ต้องการปกป้องอัตลักษณ์ความเป็นมาเลย์-มุสลิมที่โดดเด่นของคนในพื้นที่แห่งนี้ในฐานะศูนย์กลางการเรียนรู้ทางศาสนาและความรุ่งเรืองในอดีต แต่ยังคงขุดมุมมองที่จะทำให้เห็นพลวัตและกระแสความคิดที่มีการส่งผ่าน แลกเปลี่ยนผ่านเส้นทางการศึกษาและอิทธิพลจากต่างประเทศ แน่นนอนว่างานของทั้งสองคนชี้ให้เห็นลักษณะการศึกษาข้ามชาติ แต่แนวคิดที่มาพร้อมการข้ามชาตินี้ยังไม่เด่นชัดและมีการพูดถึงมากนัก อย่างไรก็ตามปรากฏในงานศึกษาร่วมสมัยที่พยายามจะเข้าใจพลวัตความเปลี่ยนแปลงของพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ผ่านระบบการศึกษาและเป็นภาพต่อที่ดีต่องานทั้งสองชิ้นที่จะทำให้เราเข้าใจสถานการณ์สังคมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในปัจจุบันนี้ คืองานของ Joseph Chinyong Liow ในหนังสือชื่อ *Islam, Education, and reform in Southern Thailand : Tradition and Transformation* (2009) ซึ่งเขาพยายามชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของการมองความสลับซับซ้อนและพลวัตการศึกษาในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ หลังการปะทะของความรุนแรงในพื้นที่ในปี 2004 ที่ทำให้สถาบันการศึกษาอิสลามเป็นเป้าพุ่งเล็งจากรัฐและสังคมอีกครั้งหนึ่ง โดยเขาพยายามชี้ให้เห็นถึงข้อมูลและบริบทการศึกษาอิสลามในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยที่มีความแตกต่างกันและไม่ได้เป็นเนื้อเดียวกัน ซึ่งเป็นผลมาจากแหล่งทุน คุณสมบัติของครูและแหล่งที่จบการศึกษา หลักสูตรการเรียน และแนวโน้มของอุดมการณ์ ซึ่งนำไปสู่ความจำเป็นที่เร่งด่วนต่อความเข้าใจการศึกษาอิสลามในประเทศไทย โดยเฉพาะความเกี่ยวพันกับปัญหาความขัดแย้งในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่มีผลต่อการแบ่งขั้วและการตีความทางประวัติศาสตร์ การดำรงอยู่ของสภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกทางเศรษฐกิจ การเมือง สังคมในพื้นที่ทำให้เป็นสิ่งเร่งด่วนที่ต้องมีการตรวจสอบถึงเงื่อนไขและความเกี่ยวพันของปัจจัยเหล่านี้ นอกจากนี้แล้วหนังสือเล่มนี้ยังสนใจแนวคิดระหว่างอิสลามสายจารีตและสายปฏิรูปที่เป็นกระแสที่เป็นที่ถกเถียงและเป็นแนวโน้มของสังคมมุสลิมทั่วโลก อย่างไรก็ตามงานของโจเซฟยังเป็นการมองเชิงมหภาคที่ทำให้เราเห็นภาพรวมเชิงอุดมการณ์และความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นภายใต้การเปลี่ยนแปลงของสถาบันการศึกษาในพื้นที่ภาคใต้ที่มาจากทั้งปัจจัยภายนอกและภายใน แต่ภาพที่ปัจจัยเหล่านี้มีผลต่ออัตลักษณ์ของผู้คนในท้องถิ่นยังไม่ปรากฏมากนัก โดยเฉพาะในกลุ่มของผู้ที่เป็นผู้ส่งผ่าน (agent) ของความรู้ ทั้งนี้โจเซฟเสนอเพียงการปะทะกันระหว่างปัจจัยภายนอกกับปัจจัยภายในที่สะท้อนระหว่างสายเก่าและสายใหม่เท่านั้น ทั้งที่ความเป็นจริงแล้วภายในสายเก่าและสายใหม่ของการตีความศาสนาอิสลามก็ยังคงมีการแบ่งแยกย่อยไปเป็นอีกหลายแนวความคิด และสำหรับกลุ่มผู้หญิงและผู้ชายก็มีลักษณะที่แตกต่างกันด้วย ดังนั้นการเริ่มต้นสำรวจเส้นทางการศึกษาของนักเรียนมาเลย์-มุสลิมที่ออกไปเรียนยังต่างประเทศในประเทศมุสลิมอื่นๆ จึงเป็นการเริ่มต้นทำความเข้าใจการก่อรูปอัตลักษณ์และแนวคิดการศึกษาทางศาสนาที่แตกต่างที่ปรากฏขึ้นในปัจจุบัน และสามารถทำให้เราเข้าใจสถานการณ์ความขัดแย้งในปัจจุบันที่เกิดขึ้นในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ได้ดียิ่งขึ้น โดยเฉพาะในมิติทางสังคมที่



นอกเหนือจากมิติตามมั่นคงของประเทศ

### เส้นทางการศึกษาของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีสามรุ่นในระบบการศึกษาสมัยใหม่

จากข้อมูลภาคสนามที่ได้จากการศึกษาครั้งนี้และในงานวิจัยของ หะสัน หมัดหมาน (1999) มีความสอดคล้องกันว่าการปรับเปลี่ยนปอเนาะทำให้คนมาเลย์-มุสลิมมีโอกาสทางการศึกษามากขึ้นทั้งสองระบบนโยบาย และมีโอกาสที่จะเข้าไปเรียนในระดับอุดมศึกษาทั้งสายศาสนาและสามัญ และงานของ Pawee Thim และคณะ(1983) ในบทรายงานวิจัยชื่อ *“Muslim Society, Higher Education and Development : The case of Thailand”* ก็ได้แสดงข้อมูลเชิงสถิติที่ชี้ให้เห็นว่าการขยายตัวของนักเรียนมุสลิมภายหลังจากการขยายตัวการศึกษาในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ และจากการเก็บข้อมูลภาคสนามพบว่าผู้หญิงมีโอกาสทางการศึกษามากขึ้นทั้งสายสามัญและศาสนา ทั้งนี้เป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงของค่านิยมและทัศนคติในเรื่องการศึกษาของพ่อแม่ชาวมาเลย์-มุสลิมในพื้นที่ด้วย ที่ต้องการให้ลูกเรียนสูงเพื่อเตรียมรับมือกับสังคมยุคพัฒนาประเทศ (Prajuabmoh, 1980, pp. 94-95) เมื่อมีนโยบายการปรับเปลี่ยนปอเนาะให้เป็นโรงเรียนเอกชนสอนศาสนา และสามารถไปเรียนต่อในระดับอุดมศึกษาทั้งในและต่างประเทศ ซึ่งในเวลาต่อมาพวกเขาเหล่านี้มีส่วนที่สำคัญอย่างมากต่อการกำหนด อัตลักษณ์และบทบาทของผู้หญิงมุสลิมในพื้นที่ ผ่านการทำงานเป็นครูสอนทั้งสายสามัญและศาสนาในระบบโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามที่ครั้งหนึ่งเคยถูกมองว่าเข้ามาแทนที่ปอเนาะเดิมและทำลายอัตลักษณ์ความเป็นมาเลย์-มุสลิมในพื้นที่แห่งนี้ แต่อีกด้านหนึ่งก็ได้รับการสนับสนุนจากโต๊ะครูบางกลุ่ม โดยเฉพาะกลุ่มที่สำเร็จการศึกษาจากต่างประเทศที่ผ่านการเรียนในระบบมัธยมศึกษา ได้เล็งเห็นความสำคัญในการปรับเปลี่ยนระบบการเรียนแบบดั้งเดิมให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงของโลกสมัยและเป็นระบบที่สอดคล้องกับระบบการเรียนการสอนในโลกตะวันออกกลาง โดยอาจถือได้ว่าเป็นลักษณะที่ทำให้เกิดการเชื่อมโยงระบบการศึกษาในพื้นที่เข้ากับโลกมุสลิมอื่นๆ ทำให้นักเรียนที่จบจากโรงเรียนเหล่านี้สามารถนำวุฒิการศึกษาไปเรียนต่อขั้นสูงในระดับอุดมศึกษาที่มหาวิทยาลัยในประเทศมุสลิมอื่นๆได้ต่อไป ดังที่หะสัน หมัดหมานได้ให้ความเห็นว่า ระบบการเรียนแบบใหม่ทำให้เพิ่มลักษณะความสามารถในการข้ามพรมแดนของคนมาเลย์-มุสลิมให้สามารถไปเรียนยังประเทศมุสลิมอื่นๆได้ง่ายขึ้น ลักษณะดังกล่าวที่ว่านี้คือมีการใช้บทเรียนเป็นภาษาอาหรับ เริ่มมีทุนสนับสนุนและความร่วมมือจากประเทศในตะวันออกกลางเข้ามามากขึ้น (MADMARN, 1999, p. 73)

จากข้อมูลในการสัมภาษณ์ทำให้เห็นว่าผู้หญิงหลายคนที่ไม่ได้ศึกษาต่ออย่างต่างประเทศเป็นผลมาจากระบบการเรียนทั้งสายสามัญและศาสนาในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาที่ทำให้พวกเขาเลือกเรียนได้ทั้งสองระบบ โดยบางคนก็เลือกเรียนในระดับอุดมศึกษาสายสามัญในมหาวิทยาลัยในประเทศไทย ดังความเห็นของผู้ที่จบจากโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาท่านหนึ่งที่ว่า

“ตอนนั้นได้ทุนของประเทศลิเบีย เป็นทุนให้ผ่านโรงเรียน เรามีสามัญด้วย ชวงนั้นคนที่จบม.ศ.3 มีไม่กี่คนที่เป็นผู้หญิง ส่วนใหญ่เขาจะจบศาสนาอย่างเดียว แต่เรามีความรู้สึกว่าถ้าเรียนแค่ศาสนาเราจะขาดทุน เพราะเรามองเห็นอนาคตว่าเราต้องเรียนควบคู่กัน มีความรู้สึกที่สังคมต้องพัฒนา แล้วเรารู้ว่าการศึกษาจะช่วยพัฒนาตัวเราเองและสังคม จึงเป็นสาเหตุให้เรียนควบคู่กัน ตอนนั้นอยากเป็นครู เพราะเราเห็นว่าครูเป็นผู้ที่สามารถพัฒนาคนให้เป็นคนดี และให้สามารถที่จะพัฒนาสังคมได้ ชัดเกล้าคนให้เป็นคนดี เขาก็ถามกันว่าทำไมเรียนควบคู่ เราก็บอกว่าไม่ได้ สังคมเราเราจำเป็นที่จะต้องเรียนในเรื่องครู ต่อมาก็ไปสมัครเรียน ที่วิทยาลัยครูยะลา” (สัมภาษณ์วันที่ 11 ธันวาคม 2555 )

นอกจากนั้น ระบบการเรียนใหม่ที่เกิดขึ้นยังได้ขยายโอกาสทางการศึกษาให้กับคนรากหญ้าและคนชนบทได้มีโอกาสในการเรียนมากขึ้น ซึ่งก่อนหน้านั้นในกลุ่มของคนที่ได้ศึกษามากกว่าระดับภาคบังคับมาจากกลุ่มลูกหลานเจ้าเมือง พ่อค้า ข้าราชการในเมืองเท่านั้น นอกจากหลักสูตรศาสนาอิสลามที่สอนในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาจะมีมาตรฐานและระบบเดียวกันกับประเทศมุสลิมอื่นๆแล้ว ในกลุ่มคนที่เลือกเรียนต่อในระดับอุดมศึกษาในสายสามัญรัฐบาลยังสนับสนุนให้มีโควต้าพิเศษแก่คนจากสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ให้เข้าไปเรียนในมหาวิทยาลัยรัฐต่างๆด้วย โควต้านี้รู้จักในนาม สิทธิอิสลามหรือทุนมหาดไทย นอกจากนั้น ยังมีการขยายการศึกษาระดับอุดมศึกษามาสู่ระดับภูมิภาค นั่นคือ มีการเปิดมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานีและมหาวิทยาลัยราชภัฏยะลาด้วย โดยเส้นทางการศึกษาของผู้หญิง มาเลเซีย-มุสลิมปัตตานีสามารถแบ่งออกได้เป็น 3 รุ่น (GENERATIONS) ดังนี้

### **เส้นทางการศึกษาของผู้หญิงมาเลเซีย-มุสลิมรุ่นแรก**

จากการเก็บข้อมูลในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้พบว่าในอดีตผู้หญิงตามชนบทแทบจะไม่ได้เรียนศาสนา มีเพียงครอบครัวที่หัวหน้าครอบครัวรู้ศาสนาเท่านั้นที่จะสนใจสอนหลักการปฏิบัติพื้นฐานและการอ่าน คัมภีร์อัลกุรอานให้กับลูก และไม่นิยมส่งลูกผู้หญิงไปเรียนที่ปอเนาะ ซึ่งอยู่ห่างไกลจากชุมชน โดยเฉพาะผู้ที่อยู่อาศัยในเขตเมือง กรณีที่เด็กผู้หญิงไปอยู่อาศัยที่ปอเนาะ มีอยู่สองสามปัจจัยคือ เป็นเครือญาติกับโต๊ะครูและนำไปฝากฝังไว้กับภรรยาโต๊ะครูเพื่อดูแลและสอนการอ่านอัลกุรอาน และพ่อแม่นำไปฝากโต๊ะครูไว้เพื่อป้องกันผู้มีอิทธิพลในท้องถิ่นดูดเอาลูกหลานไปเป็นเมีย ไม่สามารถดูแลลูกสาวได้ ซึ่งโต๊ะครูสมัยนั้นเป็นผู้มีบารมีและที่คนในท้องถิ่นต่างเคารพนับถือ ส่วนในครอบครัวที่สามารถส่งลูกผู้หญิงไปเรียนต่างประเทศได้จะเป็นครอบครัวที่อยู่ในเชื้อสายเจ้าเมือง ชนชั้นสูงในเมืองและครอบครัวของผู้นำศาสนา โดยเฉพาะในกลุ่มที่จบการศึกษาจาก ตะวันออกกลาง และมีบางครอบครัวมุสลิมในเมืองที่เป็นข้าราชการและพ่อค้าที่เลือกส่งลูกเรียนในโรงเรียนรัฐบาลเพราะคิดถึงหน้าที่การงานในอนาคต สำหรับบางครอบครัวที่ไม่ต้องการให้ลูกเรียนในโรงเรียนรัฐบาลที่ไม่มีการสอนศาสนาและเน้นการสอนด้วยภาษาไทย เลือกที่จะส่งลูกไปเรียนยังต่างประเทศในมาเลเซีย ปีนังและสิงคโปร์แทน โดยในสองประเทศนี้ส่วนมากจะเป็นกลุ่มพ่อค้าและครอบครัวที่ฐานะดี ส่วนในกลันตันจะเป็นกลุ่มผู้นำศาสนาและสายเจ้าเมืองเก่า

เส้นทางการศึกษาของผู้หญิงรุ่นแรกในสายสามัญก่อนที่จะมีการปรับเปลี่ยนปอเนาะเป็นโรงเรียนเอกชนสอนศาสนานั้น ในกลุ่มนี้จะเป็นลูกหลานข้าราชการมุสลิมในเมือง และลูกหลานชนชั้นนำ ซึ่งจะเข้าไปเรียนในโรงเรียนประถม เอกชน ทั้งในพื้นที่และในกรุงเทพฯ ในระดับมัธยมจะเรียนในโรงเรียนรัฐบาลและเข้าไปเรียนมหาวิทยาลัยกรุงเทพและได้ทุนเรียนต่อพยาบาล ซึ่งกลุ่มนี้จะมีเครือข่ายและญาติพี่น้องเป็นมุสลิมที่ถูกกวาดต้อนจากปัตตานีไปอยู่ในกรุงเทพฯ ส่วนในกลุ่มที่เรียนสายศาสนาจะพบในกลุ่มครอบครัวผู้นำศาสนาที่มาจากสายปฏิรูปและลูกหลานเจ้าเมืองที่อพยพไปอยู่ในรัฐกลันตัน ประเทศมาเลเซียด้วยเหตุผลทางการเมือง โดยไปเรียนที่โรงเรียนสอนศาสนาผู้หญิงที่เป็นระบบการสอนเรียนแบบมัธยมที่โรงเรียน นาวีม ลิมบานาด โกตาบารู และโรงเรียน มะฮัดดี ซานีเยห์ ปาเซะห์ ปูเตะห์ ทั้งสองโรงเรียนนี้ถือว่าเป็นโรงเรียนสอนศาสนาผู้หญิงรุ่นบุกเบิกในประเทศมาเลเซีย โดยผู้ให้ข้อมูลได้เล่าบรรยายการศึกษาในโรงเรียน มะฮัดดีซานีเยห์ในสมัยนั้นว่า

“ที่ปาเซะปูเตะคนที่นี่ [สายบุรีและยิงอ] ไปอยู่เยอะ เป็นคนสามจังหวัด ที่นั่นมีโรงเรียนชื่อรามากับปัตตานี ส่วนมากคนที่นี่จะไปเปิดโรงสี เปิดร้าน เปิดโรงหนัง ที่ไปอยู่ที่นั่น

เพราะตอนนั้นที่สายบุรี คนอิสลามเราอยู่ไม่ได้ แต่ที่ยังไม่เป็นไร สายบุรีเมื่อก่อนเงียบไม่มีคน เขาย้ายไปอยู่ที่นั่นกันหมด พี่สาวแต่งงานก็ไปอยู่ตรงนั้น พ่ออยู่ตรงนั้น พ่อเป็นเจ้าของสายบุรี”

“[...] พี่ไปอยู่บ้านพี่สาวที่แต่งงานไปอยู่ปาเซหฺปูเตะห์ ซึ่งแต่งงานกับลูกธายา ตอนไปเรียน แม่บอกแล้วแต่สมัครใจ จะอยู่ที่นี้หรือจะไปเรียนทางโน้น ทางนี้ไม่มีศาสนา (ไม่มีการสอนศาสนาอิสลามในโรงเรียน) ตอนไปไปทางตากใบ ไปทางน้ำ นั่งเรือไปปาเซหฺปูเตะห์ใกล้ตรังกานู ไปกับพี่สาว รู้สึกไกลเหมือนกัน แต่พี่ [อฟาติมะห์.] อยู่ข้างนอก (โรงเรียน) คนอื่นบางคนอยู่ข้างใน เป็นบ้าน ทำเป็นกระท่อมๆกันปี 1 ปี 2 อยู่ประจำกินนอน หุงข้าวเองกินเอง ทำเอง โรงเรียนนี้เป็นผู้หญิงล้วน ประมาณ 500 คน ตอนนั้นเป็นมัคอรอะห์แล้ว เมื่อไปอยู่ก็รู้สึกเฉยๆ เหมือนๆกัน ภาษา ก็เหมือนกัน” (สัมภาษณ์วันที่ 12 พฤศจิกายน 2556)

โดยผู้หญิงรุ่นแรกที่ออกไปศึกษานั้นเป็นรุ่นที่อยู่ภายใต้กระแสชาตินิยมมาเลย์-มุสลิมในโลกมาเลย์ และการเปลี่ยนแปลงการเมืองในประเทศการต่อสู้ระหว่างมุสลิมหัวก้าวหน้ากับอำนาจรัฐที่ไม่ชอบธรรม ในรุ่นนี้เมื่อกลับมาแล้ว แม้จะเป็นครูสอนศาสนาแรก แต่ในการนำหลักการปฏิบัติอิสลามมาใช้ในชีวิตประจำวันยังไม่เข้มข้น การควบคุมของผู้หญิงมุสลิมยังไม่ถูกเน้นย้ำ พวกเขายังคงแต่งตัวตามสมัยนิยมและถูกมองว่าเป็นผู้หญิงที่มีความก้าวหน้าจบการศึกษาสูงจากต่างประเทศ ซึ่งผิดจากผู้หญิงในรุ่นเดียวกันที่มักจะแต่งงานเร็ว

[...] ตอนเรียนคลุมผม เป็นเครื่องแบบ พอเลิกแล้วถอดออก ตอนไปข้างนอกจะใส่อะไรก็ได้ ไม่ได้เคร่ง เราก็รู้ว่าต้องคลุม แต่ตอนนั้นส่วนมากไม่คลุมผม แบบสมัยนิยม ยังไม่ฮิด รู้ว่าบาปด้วย แต่ไม่อยากทำ ตอนสอนอัตรักียะห์นะ เด็กๆก็คลุมผม แต่อาจารย์ไม่คลุม [...] เริ่มคลุมก่อนแต่งงาน แต่ก็เอาผ้าสื้เหลี่ยมมาผูกคลุมผมเฉยๆ ” (สัมภาษณ์วันที่ 12 พฤศจิกายน 2556)

ในกลุ่มนี้เมื่อจบกลับมาแล้ว เข้าไปทำงานในระบบราชการ ประจำอยู่สำนักงานเขตการศึกษา 2 เป็นครูสอนแรกที่ถูส่งเข้าไปสอนวิชาสามัญในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนา ส่วนในกลุ่มที่เรียนจบด้านศาสนาได้เข้าไปมีบทบาทสอนในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาที่กำลังก่อสร้างตัวและกลายเป็นครูสอนศาสนาผู้หญิงรุ่นแรก อายุของผู้หญิงในกลุ่มนี้ประมาณ 70 ปีขึ้นไป

### **เส้นทางการศึกษาของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมรุ่นที่สอง**

ในรุ่นนี้ อยู่ในในช่วงเวลาที่มีการปรับเปลี่ยนปอเนาะในยุคแรก ทำให้เกิดการขยายโอกาสการศึกษาไปสู่ผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมในชนบทมากขึ้น ในกลุ่มที่เรียนสายสามัญได้รับทุนอิสลามไปเรียนในมหาวิทยาลัยในกรุงเทพฯและภูมิภาค ในมหาวิทยาลัยมีนักเรียนจากปอเนาะเข้ามาเรียน ส่วนในกลุ่มที่เรียนศาสนาถือเป็นกลุ่มผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาดานีรุ่นแรกที่ได้เรียนศาสนาขั้นสูงจากเครือข่ายและความพยายามตั้งใจที่ต้องการเรียนศาสนาให้มากที่สุด โดยเฉพาะในหลักการทางศาสนาที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิง โดยผู้สัมภาษณ์รายหนึ่ง ซึ่งสอบชิงทุนไปเรียนที่ประเทศซาอุดีอาระเบียได้ทีหนึ่ง เล่าว่า

“เห็นว่าผู้หญิงยังไม่ค่อยมีใครที่จะเรียนศาสนาและมาเป็นครู เราต้องเรียนนะ คิดว่าครูผู้หญิงจะใกล้ชิดดีกว่า มีปัญหาจะได้ช่วยกันแก้ไขปัญหา ครูผู้ชายเขาสอนๆแล้วก็ไปและฝึกอบรมผู้หญิงไม่ได้ ในเรื่องความเป็นอยู่ ความรู้สึกของมุสลิมะห์ ปัญหาอื่นๆเขาไม่รู้ ต้องผู้หญิงด้วยกัน อีกเรื่องในการสอน ผู้หญิงจะไม่กล้าเสนอปัญหาของตัวเองกับผู้ชาย ต้องผู้หญิงด้วยกัน และก็คนที่ช่วยแก้ปัญหาก็ก็น่าจะดี เพราะเขาตอบปัญหาไม่ตรงประเด็น และเรื่องแบบผู้หญิงๆ เลือดประจำเดือนก็อาย ตอนเด็กๆเขาก็บอกร่วมกัน แต่การโต้ตอบถ้าไม่ใช่ผู้หญิงด้วยกันก็ไม่ได้ ตอนเรียนก็อยากจะทำ แต่บางเรื่องเราไม่กล้าถามเกี่ยวกับร่างกาย เลือด ความสัมพันธ์ผู้หญิง-ผู้ชาย ไม่กล้าถาม ถ้าถามคนอื่นมันอาจจะผิด เขาก็รู้เฉพาะที่ปฏิบัติกันมา ต้องชวนชวนให้รู้เอง”

ที่มาเลย์ อาจารย์ผู้หญิงก็ไม่ค่อยจะมีเหมือนกัน มีคนอินโดที่เป็นผู้หญิง เลยอยากจะเรียนรู่มากขึ้น ตอนอยู่มาเลย์ แปลได้แต่ไม่ร้อยเปอร์เซ็นต์ ที่เราเรียนที่ไทยก็เป็นภาษาอาหรับ ตอนไปอียิปต์เขาสอนเป็นอาหรับหมดเลย

พอเราไปเรียนที่อียิปต์ เราก็มั่นใจว่าเราได้จากแหล่งที่ถูกต้องที่เป็นศาสนาจริงๆ ทำให้มั่นใจและกล้าแสดงออก มีคนมาถามก็มั่นใจ ในอิสลามยังมีอะไรอีกที่เราต้องเรียน เรียนไม่จบต้องเรียนไปตลอด ยังมีจุดที่เรายังไม่รู้ มันอาจจะมีเหตุการณ์ใหม่ๆเกิดขึ้น ในเรื่องศาสนาก็มีการตีความ ความเข้าใจ ลึกลับเป็นยังไง การตีความอาศัยจากอุลามาห์ ต้องเรียนรู้ ต้องการ ในเรื่องประเด็นผู้หญิงก็ไม่มีให้อ่านโดยเฉพาะ มันปนๆกัน ไม่ได้แยก” (สัมภาษณ์วันที่ 9 ตุลาคม 2555 )

เนื่องจาก เป็นยุคที่ยังไม่มีทุนการศึกษาให้กับผู้หญิงแม้บางคนสามารถสอบชิงทุนไปเรียนที่ประเทศซาอุดีอาระเบียได้ แต่เนื่องจากที่นั่นยังไม่มียุทธศาสตร์ที่เปิดรับผู้หญิง จึงทำให้เธอต้องลงทะเบียนให้กับเพื่อนนักเรียนชายที่ได้ทุนเป็นลำดับถัดไป ซึ่งเธอได้เล่าว่า

“ขอชิงทุนประเทศซาอุดีอาระเบียที่กรรมการอิสลามกลางปัตตานี ถ้าสอบได้ที่หนึ่งถึงที่สามเขาจะส่งไปเรียน ก็ไปสอบกัน ผู้ชายก็ไปสอบ ผู้หญิงไม่มี เราก็จะไปด้วย รู้สึกเพื่อนผู้ชายที่ไปสอบก็เรียนแบบเดียวกับเรา โรงเรียนอื่นก็ไป อยากไปสอบด้วย แล้วชวนเพื่อนผู้หญิงคนนึงไปสอบ เพื่อนบอกว่าเขาคงสอบไม่ได้หรอก แต่ก็ไปเป็นเพื่อนเรา มาสอบที่ปัตตานี เราก็สอบได้ ติดหนึ่งในสาม คนสอบประมาณยี่สิบคน เราก็มั่นใจว่าเราสามารถไปเรียนได้ แต่มหาวิทยาลัยที่เขารับนักเรียนไป ไม่มีผู้หญิง มหาวิทยาลัยมาดินีห์ อีกสองคนผู้ชายไปได้ แต่เราไปไม่ได้ กรรมการฯก็เสียชีวิต แต่ทุนไม่มี ทางโรงเรียนก็สงสาร เพื่อนที่ได้ทุนก็สงสาร เขาก็แชร์กันช่วยกันให้เราไปเรียนที่มาเลเซียเพื่อนที่ได้ทุนไปก็สนับสนุนเงินให้เราไปเรียน” (สัมภาษณ์วันที่ 9 ตุลาคม 2555 )

ดังนั้น เพื่อโอกาสการเรียนรู้ศาสนาที่สูงขึ้นไป หญิงกลุ่มนี้ไปเรียนศาสนายังพื้นที่ใกล้เคียงอย่างรัฐกลันตัน ประเทศมาเลเซีย ในสถาบันการศึกษาศาสนาชั้นสูงนิลัมปูลี ซึ่งสถาบันแห่งนี้ถือว่าเป็นสถาบันการศึกษาศาสนาชั้นสูงแห่งแรกของประเทศมาเลเซีย ชื่อ Yayasan Pengajian Tinggi Islam Nilam Puri หนึ่งในผู้ที่เรียนที่สถาบันแห่งนี้เล่าว่าถ้าไม่ได้รับการสนับสนุนจากชุมชนและเพื่อนจากโรงเรียนเดิมที่เคยจบมาคงจะไม่ได้ไปเรียนที่สถาบันแห่งนี้ เพราะไม่มีเงินเรียนที่บ้านไม่ได้ร่ำรวย

จากข้อมูลนี้แสดงให้เห็นว่าในชุมชนมุสลิมเองไม่ได้กีดกันผู้หญิงในเรื่องการศึกษา โดยเฉพาะการศึกษาศาสนา และถือเป็นหน้าที่อย่างหนึ่งที่ต้องสนับสนุนคนที่ต้องการเรียนศาสนา เมื่อเรียนจบกลับมาแล้วพวกเธอก็เป็นกลุ่มผู้หญิงรุ่นแรกที่มีบทบาทสำคัญมากในการสอนศาสนาและฝึกอบรมด้านศาสนา โดยไม่ได้สอนเฉพาะในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาเท่านั้น แต่ได้เข้าไปสอนในหมู่บ้านและทำกิจกรรมทางศาสนาอย่างต่อเนื่องในพื้นที่ ซึ่งบทบาทของพวกเธอมีส่วนสำคัญอย่างมากต่อการเคลื่อนไหวกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ผู้หญิงรุ่นที่สองนี้อายุประมาณ 60 ปีขึ้นไป นอกจากนั้นแล้วในรุ่นนี้ เป็นรุ่นที่เห็นความเปลี่ยนแปลงด้านการเมืองในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้จากประสบการณ์ตรงที่ได้เข้าร่วมประท้วงใหญ่ที่หน้ามัสยิดกลาง จ.ปัตตานี ในพ.ศ.2518 ซึ่งเป็นครั้งแรกที่คนในพื้นที่และคนรุ่นใหม่หนุ่มสาวที่กำลังเติบโตได้รับฟังการถ่ายทอดประวัติศาสตร์ความขัดแย้งในปัตตานีจากคนรุ่นก่อน จากที่ไม่รู้จักเริ่มรับรู้ จากที่เคยได้ยินเพียงการพูดต่อกันมาไม่มีประสบการณ์ตรงในรุ่นตัวเองก็เริ่มรับรู้ความเจ็บปวด ความไม่เท่าเทียมและความอยุติธรรมในอดีตที่ผ่านมา โดยประสบการณ์ความไม่ยุติธรรมในรุ่นของเธอนั้นคือการถูกเลือกปฏิบัติจากเจ้าหน้าที่รัฐที่ส่วนมากเป็นไทยพุทธ ซึ่งประสบการณ์นี้เป็นประสบการณ์ร่วมของคนในรุ่นที่สามด้วย โดยผู้สัมภาษณ์คนหนึ่งได้เล่าให้ฟังว่า

“ตอนเรียนปี 2 ที่นิลัมปูลีกลับมาพร้อมประท้วงที่ปัตตานี มาสังเกตการณ์ อาจจะเป็นจุดที่ทำให้เริ่มอยากกลับมาพัฒนาบ้านเกิดของตนเอง ปัญหาที่ประท้วงคือความไม่ยุติธรรม ตัวอย่างง่ายๆ อย่างเช่นขึ้นอำเภอก็เลือกปฏิบัติ ชุมชนก็อาจมีส่วนเพราะบางทีพูดภาษาไทยไม่ค่อยได้ แล้วเจ้าหน้าที่เขาริบ เขาก็ต้องการทำให้คนที่เข้าใจง่ายก่อน คนที่เขามาก่อนแล้วได้ทีหลัง เขาก็รู้สึกว่ามันยุติธรรม” (สัมภาษณ์วันที่ 4 พฤศจิกายน 2556)

และอีกประสบการณ์ของผู้ให้สัมภาษณ์ที่อยู่ในเส้นทางการศึกษา รุ่นสามได้สะท้อนให้เห็นภาพการประท้วงและสังคมปัตตานีตอนนั้นว่า

“...แต่สมัยที่มันเยอะแล้ว [เสรีภาพด้านศาสนา] เขาไม่ต่อต้านการแพร่ศาสนา พี่ไปป่าก็สถานหลัง 6 ตุลา หลังประท้วงปัตตานี 2518 ตอนประท้วงปัตตานีอยู่ม.4 ที่เบญจมาฯ (ปัตตานี) [...] ช่วงประท้วง 2518 สส.ไม่มีบทบาทเท่าไร เป็นนิสิตจากมหาลัยจากเชียงใหม่จากส่วนกลาง ตอนที่อยู่ม.4 ม.5 ก็ไม่รู้จักสส.เท่าไร รู้แต่เวลาเราไปก็รู้จักพี่

มหาวิทยาลัยที่มา เพราะปกติเขาจะมาเยี่ยมรร.เรา มาแนะแนว แล้วเวลาประท้วงก็พี่พวกนี้แหละที่เรารู้จัก

[...]สมัยก่อนกิจกรรมทางศาสนาเราไม่ค่อยมี มีแค่กิจกรรมโรงเรียน พอมาฟังของเก่าๆ มันก็เริ่มปลุกขึ้นๆคนก็เริ่มมาฟัง พอโดนระเบิดก็ยิ่งแยเข้าไปใหญ่ พอญาติพี่น้องไม่เคยเล่า เราไม่เคยเจอโดยตรง แต่ว่าวันที่ถูกระเบิดนะ ตอนเช้ามีทหารมาเต็มบ้าน เขาสงสัยว่าพ่อของพี่จะเกี่ยวข้อง ตอนนั้นแกลสอนเกี่ยวกับการเมือง และสอนเกี่ยวกับมหาอำนาจอเมริกากับรัสเซีย เขาสอนพอดี แล้วหนังสือเกี่ยวกับรัสเซียบ้านเราไม่มี แล้วในช่วงก่อนหน้านั้นพ่อที่ถูกค้นประจำ พ่อต้องเอาไปตั้งไว้ที่ปอเนาะ ถ้ามีหนังสือเกี่ยวกับมาเลย์ อินโดเขาจะจับเลย” (วันที่ 20 ธันวาคม 2555)

โดยรุ่นที่สองและสามเป็นรุ่นที่เผชิญกับกระแสฟื้นฟูอิสลาม ซึ่งช่วงของจุดเริ่มต้นและเกิดความเคลื่อนไหวในพื้นที่มาจากคนในรุ่นที่สองที่เรียนจบมาจากมาเลเซีย โดยเกิดความคิดแบบสมัยใหม่และปฏิเสธความคิดแบบจารีตที่เป็นการปฏิบัติทางศาสนาสืบทอดกันมา ส่วนรุ่นที่สามเป็นช่วงที่เห็นถึงความหลากหลายของการตีความและการสลายเส้นแบ่งระหว่างอิสลามแบบจารีตและแบบสมัยใหม่ สำหรับในกลุ่มผู้หญิงรุ่นสองเป็นช่วงที่กระแสฟื้นฟูอิสลามกำลังก่อตัว การนำอิสลามมาปฏิบัติในวิถีชีวิตกำลังเริ่มต้น และมีความเข้มข้นมากขึ้น โดยเฉพาะการนำของกลุ่มมุสลิมะห์ที่จบมาจากนิลัมปูลี รัฐกลันตัน ประเทศมาเลเซีย แนวคิดของการเผยแพร่อิสลามของพวกเขาเกิดขึ้นจากการได้ทำกิจกรรมด้านศาสนาและสังคมสงเคราะห์ตามแนวทางดawahที่ได้ประสบการณ์จากมหาวิทยาลัยแห่งนี้

“โต๊ะครูผู้ชายก็คิดอยู่แล้ว แต่เขาไม่รู้จะทำยังไง รู้ว่าคลุมแต่ไม่รู้ขอบเขต เขาไม่ได้ให้ความสำคัญกับปกปิดให้หมดให้มิดผ้าคลุมผม มันค่อยเป็นค่อยๆไปจากหลายๆจุด ตอนนั้นพวกเราที่ไปเรียน เรารู้ เราทำ เราอยากเปลี่ยนสังคม บ้านเรา พวกเรากลับมาก็ทำกิจกรรมกับน้องๆที่โรงเรียน ทำโครงการ อบรม เรื่องมุสลิมะห์ การแต่งกาย หน้าทีของมุสลิม บทบาทของมุสลิมะห์ก็โยนไปถึงเรื่องการแต่งกาย เรายังปฏิบัติเป็นแบบอย่าง

ตอนนั้นอายุยังไม่ถึง 30 เป็นหน้าที่ของเรา ในเมื่อเรารู้เรามีหน้าที่บอก เราอยากให้คนอื่นรู้ด้วย โดยเฉพาะคำสอนที่มันจำเป็น เราก็อยากให้คนอื่นทำตามคำสอนอิสลาม เขาไม่รู้ เรารู้ เราก็ต้องบอก เขาไม่รู้เขาไม่ผิด แต่ที่เราไม่รู้เราไม่บอกเราก็ผิด วิธีบอกก็คือพูดคุยทำกิจกรรม ทำให้เห็นเป็นตัวอย่าง เด็กสนใจ ผู้หญิงด้วยกันเขาก็สนใจอยากรู้อยากถาม เราก็ไปเจอ ไปทำกิจกรรมในโรงเรียน ขออนุญาตโต๊ะครู อยากเจอน้อง ทำกิจกรรมกับน้อง” (สัมภาษณ์วันที่ 9 ตุลาคม 2555 )

โดยพวกเขาเริ่มมองถึงสิ่งที่เป็นหลักการศาสนาไม่ใช่ความเชื่อที่มีการปฏิบัติต่อกันมา พยายามเปลี่ยนแปลงสังคมให้เข้ากับหลักการทางศาสนา โดยไม่เพียงการสอนบรรยายเท่านั้น แต่มีการปฏิบัติให้ดูอย่างใกล้ชิดเพื่อเป็นตัวอย่างให้หนึ่งๆ

สำหรับผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมที่เรียนสามัญในประเทศไทย การได้รับการศึกษาและเข้าไปทำกิจกรรมและใช้ชีวิตในรั้วมหาวิทยาลัยทำให้พวกเขาได้พบปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มมุสลิมจากพื้นที่อื่นๆของประเทศ อีกทั้งผู้หญิงมุสลิมที่จบจากโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาในภาคใต้ยังเป็นกลุ่มที่สอนศาสนาให้กับเพื่อนมุสลิมอื่นๆในมหาวิทยาลัยรัฐด้วย หรือมุสลิมบางคนที่ย้ายมาเรียนสามัญมาก็ได้มาเรียนศาสนาจากชมรมมุสลิมและมีการเปลี่ยนแปลงตัวเอง หลายคนเข้าไปทำงานในหน่วยงานราชการ พวกเขาเชื่อมั่นในอัตลักษณ์ทางศาสนาตัวเอง และมั่นใจที่จะต่อสู้เพื่อเรียกร้องสิทธิทางศาสนาของตัวเอง ดังผู้ให้ข้อมูลคนหนึ่งซึ่งสอบบรรจุได้เป็นข้าราชการครูและได้ต่อสู้ในเรื่องการคลุมผ้าในการทำงานของตัวเอง

“ในเรื่องการคลุมผม ผม (ศึกษานิเทศก์อำเภอ) ก็บอกว่า คุณมีโอกาสมากกว่าคนอื่นนะ มันทำยาก (สอบบรรจุครูซึ่งคุณทำได้ แล้วครอบครัวของคุณฐานะก็ไม่เท่าไร แล้วเกิดคุณไม่ได้บรรจุนี้ ครอบครัวของคุณจะเป็นยังไง มันก็เกิดจิตขึ้นมาสมองเลยนะ ในตอนนั้นมันมีความรู้สึกว่าเขาดูถูกเราดูถูกอย่างแรงเลยนะ ก็เลยบอกว่าไม่ถอด(ผ้าคลุม) คือยืนกราน พูดคำเดียวไม่ถอด ก็บอกคะ ออกก็ออก ไม่เป็นไร สุดท้ายก็ทำอะไรไม่ได้ ในระเบียบมันไม่ได้บอกไว้ ในเรื่องการแต่งกายเขาไม่ได้บังคับ ถ้าให้ออกคือ ต้องทำผิดวินัยอย่างร้ายแรง ด้ายก็จะต้องปล่อยไปรายงานตัวที่โรงเรียน ทั้งหมดยื้อกันประมาณอาทิตย์นึง รู้สึกยาวนานมาก บอกไม่ถูกช่วงเวลานั้น ก็ผ่านพ้นไป ที่โรงเรียนไม่มีปัญหา ก่อนหน้านั้นมีครูข้าราชการ แต่ยังไม่ได้คลุม ไม่ได้เดินเรื่องอะไร แคื่อยืนกรานต้องการจะคลุม (เสียงสนทนาแทรกขึ้น เด็กรุ่นใหม่คลุมเพราะสังคมคลุม แต่พวกเราคลุมเพราะกลัวอัลเลาะห์ เป็นการนำทางของพระเจ้า ไม่มีเหตุผล เราเชื่อ แต่เราดีมีหลักฐาน แต่เด็กรุ่นใหม่เขาเหมือนเกิดมาก็คลุมแล้วเป็นปกติ แต่เราว่าจะได้คลุมต้องต่อสู้” (สัมภาษณ์วันที่ 21 มีนาคม 2556 )

### เส้นทางการศึกษาของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมรุ่นที่สาม

ในรุ่นนี้เป็นช่วงเวลาที่การศึกษาของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปัตตานีมีการขยายโอกาสอย่างกว้างขวางทั้งในกลุ่มคนที่เลือกเรียนสายสามัญและสายศาสนา ในกลุ่มสายสามัญมีการเรียนที่หลากหลายสาขาอาชีพมากขึ้นและกระจายไปสู่มหาวิทยาลัยทั่วประเทศ โดยเฉพาะในมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ในรุ่นนี้มีความโดดเด่นของการทำกิจกรรมในรั้วมหาวิทยาลัยที่ได้รับผลจากกระแสปฏิวัติอิสลามจากประเทศอิหร่าน ทำให้นักศึกษากิจกรรมที่เป็นมุสลิมหันไปศึกษาแนวทางอิสลามมากขึ้น มีการตั้งกลุ่มศึกษา รวมถึงเผยแพร่เป็นหนังสือ สิ่งพิมพ์ มีรูปแบบกิจกรรมที่ชัดเจน ในกลุ่มที่เลือกเรียนทางสายศาสนา โอกาสที่ผู้หญิงจะได้รับทุนไปเรียนต่างประเทศมีมากขึ้น จากการจัดการและประสานทุนโดยโรงเรียนที่ศึกษาอยู่ และนอกเหนือจากการไปเรียนที่ประเทศอียิปต์แล้ว มีการขยายสู่กลุ่มประเทศอินโดนีเซีย ฟิลิปปินส์ คุเวต ซาอุดีอาระเบีย ซูดาน เมื่อกลับมาแล้วผู้ที่ได้ทุนจากการจัดหาให้ของโรงเรียนจะต้องทำงานชดใช้ทุนให้กับโรงเรียนอีกด้วย ระยะเวลาขึ้นอยู่กับข้อตกลง บางคนทำงานโดยไม่มีเงินเดือนจากโรงเรียนให้ แต่พวกเขาก็เลือกที่จะทำดังเหตุผลของผู้ให้ข้อมูลคนหนึ่งที่ว่า

“...เมื่อก่อนไม่มีรายได้ รัฐบาลไม่ให้ ก็ได้จากลูกศิษย์ เดือนละ 20 บาทจากลูกศิษย์ มาสอนในกลุ่มผู้หญิง ผู้ชายเงินก็มาจากลูกศิษย์ รัฐบาลเพิ่งให้ไม่กี่ปี ได้แค่นั้นก็อยู่ได้ เมื่อก่อนครูศาสนา ไม่เหมือนครูสข.(ครูสำนักงานส่งเสริมการศึกษาเอกชน) จะสร้างอาคารก็ขอจากชาวบ้าน เงินเดือนก็จากลูกศิษย์ ถ้าลูกศิษย์เยอะก็ได้เยอะ ได้ออกไปสอนข้างนอกบางครั้งตามหมู่บ้าน”(สัมภาษณ์วันที่ 20 ธันวาคม 2555 )

นอกจากการจัดหาทุนที่ดำเนินการโดยโรงเรียน ยังมี การขอทุนด้วยตัวเองผ่านการประสานงานจากรุ่นพี่ที่เคยเรียนอยู่ในประเทศนั้นๆ และมีการประสานความร่วมมือระหว่างรัฐบาลไทยกับประเทศมุสลิมต่างๆด้วย มีการจัดสอบแข่งขันโดยคณะกรรมการอิสลามกลาง จ.ปัตตานี โดยในรุ่นนี้มีผู้หญิง 5 คนด้วยกันที่ได้รับทุนไปเรียนที่มหาวิทยาลัยริยาร์ด ประเทศซาอุดีอาระเบีย ซึ่งเป็น 5 คนแรกและสุดท้ายของช่วงเวลานั้น นับจากนั้นก็ไม่มี การให้ทุนไปเรียนที่ประเทศซาอุดีอาระเบียสำหรับผู้หญิงอีกเลย เพราะมีความยากลำบากและยุ่งยากมากกว่าประเทศอื่น คือต้องมีคนรับรองและมีผู้ดูแล (GARDIAN) (คนที่ไม่สามารถแต่งงานกับเราได้) ที่จะต้องดูแลได้ เพราะประเทศซาอุดีอาระเบียมีการแยกพื้นที่ชายหญิงอย่างชัดเจน ดังนั้น ผู้หญิงจึงนิยมไปเรียนที่ประเทศมุสลิมอื่นมากกว่า

นอกจากนั้นในช่วงเวลานี้มีบางคนที่ได้เดินทางไปเรียนในสายสามัญ อาทิ สังคมศาสตร์ เศรษฐศาสตร์และรัฐศาสตร์ที่ประเทศปากีสถาน ซึ่งจะเป็นกลุ่มที่มาจากจังหวัดนราธิวาสเป็นส่วนใหญ่ ซึ่งมีเครือข่ายที่ไปเรียนอยู่เดิมและชักชวนกันไปเรียนในเวลาต่อมา ซึ่งค่าครองชีพและค่าเล่าเรียนในประเทศปากีสถานสำหรับนักเรียนมาเลเซีย-มุสลิมจากพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ จะได้รับการยกเว้นพิเศษ ดังข้อมูลจากผู้ให้สัมภาษณ์

“พอเราทราบว่าเราเป็นมุสลิมภายใต้การปกครองของศาสนาพุทธ เขาก็ให้กำลังใจ เขาก็ให้ความเคารพพวกเรา เพราะเขารู้ว่าเราเป็นมุสลิมที่อยู่ใต้การปกครองศาสนาอื่น เขาจะดูแลเราเอ็นดูเรา เหมือนที่รู้จักมอระนาไต้ยังงี้ เพราะเวลามหาวิทยาลัยจัดประชุม เขาก็จะเรียกจะถาม เหมือนบ้านเราเหมือนกัน ไซ้ใหม่ เวลาที่มีการประชุมเขาจะแนะนำว่าตอนนั้นมหาวิทยาลัยมีนักเรียนมาจากตรงนั้นเท่านั้นๆ เขาก็รู้จัก เพราะของเรามันพิเศษเพราะเป็นการปกครองใต้ศาสนาพุทธ” (สัมภาษณ์วันที่ 20 ธันวาคม 2555)

แม้จะมีความหลากหลายของเส้นทางการศึกษาของคนในรุ่นนี้ แต่พวกเขาก็ยังคงมีบทบาทในการทำงานในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาทั้งสอนในสายสามัญและศาสนา และอีกด้านหนึ่งก็มีกิจกรรมตั้งเป็นกลุ่มผู้หญิงต่างๆเพื่อทำกิจกรรมช่วยเหลือสังคม อย่างไรก็ตามความหลากหลายนี้นำไปสู่การตีความทางศาสนาที่ต่างกัน ซึ่งมีผลต่อการกำหนดเนื้อหา รูปแบบ การรับเงินอุดหนุนจากแหล่งทุนที่ต่างกัน เช่น บางกลุ่มมุ่งทำกิจกรรมทางศาสนาอย่างเดียว บางกลุ่มเน้นการทำงานกิจกรรมทางสังคมการเมือง เป็นต้น ผู้หญิงในรุ่นนี้อายุราว 50 ปีขึ้นไป

ตามที่เผยให้เห็นเส้นทางการศึกษาของผู้หญิงมาเลเซีย-มุสลิมทั้งสามรุ่นทำให้เห็นความแตกต่างของเส้นทางการศึกษาของพวกเธอ รวมถึงภูมิหลังครอบครัว ปัจจัยทางเศรษฐกิจและความช่วยเหลือของชุมชนที่มีผลทำให้เส้นทางการศึกษาของพวกเธอเป็นไปได้ และทำให้เห็นสังคมในแต่ละช่วงเวลาที่มีการคลี่คลายตัวและแนวโน้มที่เกิดขึ้น ซึ่งเส้นทางการศึกษากันของผู้หญิงในแต่ละยุคมีผลสำคัญต่อการกำหนดอัตลักษณ์และบทบาทของพวกเธอหลังจบการศึกษาและเมื่อกลับมาทำงานในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ในหัวข้อต่อไปจะวิเคราะห์ให้เห็นอัตลักษณ์ที่เกิดจากประสบการณ์การศึกษาข้ามพรมแดนของพวกเธอว่ามีลักษณะอย่างไร และมีผลทำให้เขาเข้าใจอัตลักษณ์ความเป็นมาเลเซีย-มุสลิมอย่างไรในบริบทสังคมร่วมสมัย โดยเฉพาะในช่วงเวลาที่กระแสการฟื้นฟูอิสลามกำลังเริ่มต้นขึ้น



travelling Islam becomes travel *within* Islam : อัตลักษณ์ผู้หญิงมาเลย์มุสลิมปาตานีในเครือข่าย-  
การศึกษาข้ามพรมแดน

ก่อนที่จะเข้าสู่เนื้อหาการวิเคราะห์ที่เป็นหัวใจหลักของการศึกษาอัตลักษณ์ผู้หญิงมาเลย์-มุสลิม จะให้ภาพร่างและมิติการมองต่อการศึกษาอัตลักษณ์ความเป็นมาเลย์-มุสลิมในแวดวงวิชาการไทยในช่วงเวลาที่ผ่านมามีลักษณะเช่นใดบ้าง ซึ่งมีการอธิบายอัตลักษณ์ของคนมาเลย์-มุสลิมเป็นสามแนวทาง ลักษณะแรก มองว่าความเป็นมลายู” (วัฒนธรรม) กับ “ความเป็นมุสลิม” (ศาสนา) เป็นสิ่งที่แยกขาดออกจากกันไม่ได้และกลายเป็นกระบวนการนิยามตัวเองของคนมลายูท่ามกลางการปฏิสัมพันธ์ของคนกลุ่มต่างๆ อีกทั้งภาษายังเป็นตัวแบ่งแยกให้คนมาเลย์-มุสลิมแตกต่างจากคนมุสลิมในพื้นที่อื่นของประเทศ ลักษณะที่สอง มองการทำความเข้าใจอัตลักษณ์ความเป็นมลายูมุสลิมไม่ควรแค่แข็งอัตลักษณ์ให้เป็นเพียงเรื่องของภาษาและศาสนาดังที่เป็นความเข้าใจเก่าก่อน แต่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ บริบทสังคมการเมืองในแต่ละช่วงเวลา ซึ่งในแนวคิดนี้ความเป็นมาเลย์-มุสลิมถูกนำมาผูกติดกับอุดมการณ์ชาตินิยม โดยถูกเน้นย้ำหลังสงครามโลกครั้งที่สองในโลกมลายูในมาเลเซีย อินโดนีเซียและรวมถึงพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ด้วยลักษณะที่สาม พยายามเข้าใจอัตลักษณ์มาเลย์-มุสลิมภายใต้ความเปลี่ยนแปลงในโลกยุคโลกาภิวัตน์ในปัจจุบันที่เป็นกระแสขับเคลื่อนระหว่างความเป็นท้องถิ่นกับกระแสโลก ซึ่งทำให้เกิดกระแสการปฏิรูปอิสลาม (ISLAMNIZATION) อย่างต่อเนื่องผ่านปฏิบัติการในแบบต่างๆที่ส่งผลให้เกิดการตีความทางศาสนาและการปฏิบัติศาสนาในรูปแบบที่แตกต่างกันออกไปโดยมองว่าอัตลักษณ์ความเป็นมลายู ในฐานะทางชาติพันธุ์มิใช่เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างยาวนาน หากต้องเข้าใจผ่าน “อัตลักษณ์ท้องถิ่น”ที่เป็นสำเนียงร่วมของชุมชนพหุชาติพันธุ์ แล้วผนวกรวมกับรัฐสมัยใหม่ที่ปะทะกับกระแสปฏิรูปอิสลาม เมื่อกระแสฟื้นฟูอิสลามเข้ามา ความเป็นมลายูมีรอยปริรอยแยก ไม่เป็นเนื้อเดียวกัน เกิดความแตกต่างระหว่างผู้ประพศิต “สายเก่า” กับ “สายใหม่” เกิดการลากเส้นแบ่ง “ความเป็นมลายู” คือความล้าหลังไม่ทันสมัยมลายูกับความเชื่อที่ผิดหลักการทางศาสนา กับ “ความเป็นมุสลิม” ที่บ่งบอกความทันสมัย มีการศึกษาและยึดหลักศาสนาที่ถูกต้องตามคำสอน ดังนั้น ในการทำความเข้าใจในอัตลักษณ์มลายูมุสลิมจึงเป็นสิ่งที่ต้องพิจารณาในหลายปัจจัย โดยเฉพาะกระแสความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมปัจจุบันภายใต้กระแสฟื้นฟูอิสลาม

โดยการอธิบายอัตลักษณ์ความเป็นมาเลย์-มุสลิมทั้งสามแนวทางยังขาดมุมมองที่สัมพันธ์กับลักษณะการข้ามพรมแดนและข้ามวัฒนธรรมที่เป็นลักษณะสำคัญของความเป็นอิสลามที่มีการเดินทาง การแลกเปลี่ยนความรู้ตลอดช่วงเวลาประวัติศาสตร์ ดังที่ Mandrville ได้กล่าวไว้ในงานของเขาที่ชื่อ Transnational Muslim Politics : Reimagining the Umma (2001) โดยเขามองว่า การเดินทางข้ามพื้นที่ทำให้เกิดรูปแบบทางการเมืองที่ทำนายแนวคิดการหยุดนิ่งตายตัว (seditary) ของชุมชนและอัต-ลักษณะ การเคลื่อนย้ายเดินทางของผู้คนไม่ว่าจะทางวัฒนธรรมหรือความรู้ไม่ใช่การเคลื่อนย้ายจากที่หนึ่งสู่ที่หนึ่งอย่างเดียวนั้น แต่มันคือการไหลเวียนแลกเปลี่ยนและเคลื่อนไหวผสมผสานวัฒนธรรมและความรู้จากประเทศมุสลิมอื่น ซึ่งก่อให้เกิดอัตลักษณ์ที่หลากหลายของความเป็นมุสลิม ซึ่งลักษณะเช่นนี้พบในพื้นที่พิเศษจำเพาะเช่นในประสบการณ์การเดินทางของอิสลาม (travelling Islam) ข้ามพื้นที่ ซึ่งทำให้เกิดและมองเห็นเสียงอิสลามที่หลากหลายท่ามกลางโลกสมัยใหม่ และเปิดพื้นที่ให้เกิดการสร้างและต่อรองใหม่ภายในอิสลามด้วยตนเองด้วยไม่ว่าจะเป็นการก่อเกิดอัตลักษณ์และการตีความใหม่ โดยเฉพาะในช่วงเวลาที่เกิดกระแสฟื้นฟูอิสลามที่กำลังส่งผลกระทบต่อประเทศมุสลิมทั่วโลก ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดของบาบาทที่พูดถึงการเปลี่ยนผ่านสังคมในสภาวะสมัยใหม่ที่ไม่มีความ

เบ็ดเสร็จของอุดมการณ์และแนวคิดในการครอบงำอัตลักษณ์ แต่อัตลักษณ์เกิดจากเสียงอันแข็งแรงแและการโต้แย้งแข่งขันของวาทกรรมที่หลากหลาย ซึ่งในแง่นี้บริบทการข้ามชาติไม่เพียงทำให้เกิดสนทนากับสังคมอื่น แต่ยังทำให้เกิดการสนทนาในสังคมอิสลามด้วยกันเองด้วย พุดในอีกทางหนึ่งมันคือการเข้าไปเกี่ยวข้องกับมุสลิมอื่น ซึ่งทำให้สถาปนากการต่อรองทางวัฒนธรรมที่มาจากหลากหลายแนวคิดของอิสลามทั้งที่เกิดการประสานใกล้เคียงและก่อเกิดการวิพากษ์ไปพร้อมกัน (Manddville, 2001, p.110) โดยในการเดินทางไปเรียนยังพื้นที่อื่นทำให้ผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีเห็นความเป็นมุสลิมที่หลากหลาย ซึ่งเป็นผลมาจากบริบททางประวัติศาสตร์และเชื้อชาติที่แตกต่างกันแม้ในอิสลามจะสอนว่าอิสลามทั้งหลายเป็นพี่น้องกันก็ตาม นอกจากนี้พวกเขายังเผชิญกับความรู้สึกด้อยกว่าทางชาติ-พันธุ์เมื่อเทียบกับคนอาหรับที่เขาถือว่าเขามาจากดินแดนต้นกำเนิดของศาสนาอิสลาม แต่ความรู้สึกนี้ถูกทดแทนโดยการมองเรื่องความรู้ทางศาสนาที่พวกเขามีความภาคภูมิใจว่ามีความลึกซึ้งกว่าพวกเขาเหล่านั้น ซึ่งเป็นสิ่งที่เป็ความภาคภูมิใจทางประวัติศาสตร์ของการเป็นแหล่งเรียนรู้ทางศาสนาที่รุ่งเรืองมาในอดีต

“คนเขา[อาหรับ]ไม่ไปมัสยิดเหมือนเรา แล้วไปซื้อของในตลาดไม่ได้ ทำงานในตลาดไม่มีละมุด คนละหมาดที่บ้าน พอดีอาหรับมองว่าเราไม่ใช่อาหรับในศาสนา จริง ๆ เรารู้มากกว่าเขา คนอาหรับชาตินิยมไม่รับชาติอื่น เขาคิดว่าเขาแน่ แต่จริงๆ เขาไม่รู้อะไรกะเรียนมาเยอะกว่าเขา เวลาถามเรื่องศาสนา ก็พิน ๆ พอดีเราเรียนเราเน้นเรื่องศาสนาเรื่องเดียว ก่อนไปไม่คิดว่าเป็นแบบนี้ อาจารย์ไม่มีคนซาอูดีสักคน มีแต่อียิปต์ แม้แต่ผู้หญิงก็เป็นอาจารย์จากที่อื่น อาจารย์ที่อินโดนีเซียเขาเห็นว่าบ้านนอกๆ เขารักกะอาจารย์ที่สอนชาวอินโดนีเซียบอกว่าให้อยู่ให้ดีอย่าเอานิสัยอาหรับ”

[...]

“ประเทศอาหรับมีมากเหมือนกันที่คนไม่แสวงหา ชาวบ้านธรรมดา ไม่มีจุดมุ่งหมาย อยู่กันแบบไม่รู้ อัลเลาะห์บอกแม้ไม่ใช่คนอาหรับอัลเลาะห์จะดูที่ความเกรงกลัวของเขา ความศรัทธาของเขา เราก็คิดว่าเขาคอนอาหรับจะเข้าสวรรค์เร็วกว่า ไม่ใช่อัลเลาะห์ไม่ได้คิดแบบนั้น แม้ไม่ใช่อาหรับเขาเกรงกลัวพระเจ้ามากกว่า เขาก็ได้บุญมาก” (สัมภาษณ์วันที่ 10 ธันวาคม 2555)

การไปอยู่ในประเทศมุสลิมอื่นนอกจากทำให้พวกเขามองเห็นว่าคนมุสลิมมีหลากหลายเชื้อชาติ หลายภาษา ไม่ใช่มีเพียงคนที่พูดภาษามาเลย์และนับถืออิสลามอย่างที่เคยเข้าใจมาในอดีต แต่ขณะเดียวกันพวกเขาก็พบลำดับขั้นที่แตกต่างในหมู่มุสลิมด้วยกันเอง โดยเฉพาะคนอาหรับที่มองว่าตัวเองอยู่เหนือกว่ามุสลิมในประเทศอื่น การอยู่ในพื้นที่ระหว่างเช่นนี้หรือพื้นที่ที่มีลักษณะผสมข้ามวัฒนธรรมและข้ามพรมแดนทำให้มองเห็นความแตกต่างในระหว่างคนมุสลิมที่ชัดเจนยิ่งขึ้น จากการวิเคราะห์ของ Manddville ลักษณะการมองเห็นความไม่ต่อเนื่องภายในอิสลามเช่นนี้เขาได้ยืมแนวคิดการผสมกลายพันธุ์ (hybridity) ที่บาบาใช้แสดงให้เห็นถึงอำนาจของอาณานิคมตะวันตกที่ไม่เบ็ดเสร็จเด็ดขาด ไม่ลงรอยและไม่ต่อเนื่อง มาพัฒนาเพื่ออธิบายการแทรกซึมเข้าไปในการครอบงำอิสลาม (Islamic hegemony) ที่นำไปสู่การครอบงำทางความหมายและการตีความ พุดในอีกทางหนึ่ง Manddville ใช้แนวคิดการผสมผสานกลายพันธุ์นี้เพื่อการอ่าน

ความแตกต่างและความไม่เชื่อมต่อนี้เป็นหนึ่งในเนื้อหาของอิสลาม โดยสำหรับبابาการผสมผสานกัลยาณิพันธุ์ (hybridity) นี้คือพื้นที่ที่สามที่จะทำให้มองเห็นหรือโต้แย้งอำนาจอำนาจนิยมไม่เชื่อมต่อนี้ มีช่องโหว่ช่องว่าง ดังนั้น การเดินทางของอิสลามไม่เพียงการเข้าไปเผชิญหน้ากับวัฒนธรรมที่ไม่ใช่มุสลิมแล้วแต่ในขณะเดียวกันมันก็นำไปสู่การเผชิญหน้าต่อความเป็นอิสลามและการตีความอิสลามที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิง (Manddville, 2001, p. 86) สำหรับผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีที่เรียนในสายสามัญโอกาสทางการศึกษาที่ได้รับแม้มาจากนโยบายการกลืนกลายของรัฐที่ต้องการผนวกคนมาเลย์-มุสลิมเข้าไปทำงานให้กับรัฐไทยเมื่อจบการศึกษาแล้ว แต่ในด้านหนึ่งไม่สามารถกลืนกลายได้อย่างแนบสนิท แม้พวกเขาจะได้รับการศึกษาแบบสมัยใหม่ จบมาแล้วทำงานในส่วนราชการ ในอีกด้านหนึ่งการเข้าไปในพื้นที่ทางวัฒนธรรมของส่วนกลางทำให้พวกเขาได้ตรวจสอบสภาพตายตัวที่คนในชนบทหรือในศูนย์กลางทางอำนาจผลิตสร้างขึ้นเกี่ยวกับความเป็นมาเลย์-มุสลิม พุทธอีกทางหนึ่งคือ ความเป็นตัวตนของพวกเขาได้ทำหน้าที่ตรวจสอบว่าทศวรรษที่ถูกผลิต และสร้างมุมมองใหม่ให้เกิดขึ้นว่าทศวรรษที่ถูกผลิตนี้ไม่ได้สะท้อนตัวตนของผู้หญิงมุสลิมในดินแดนสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่เป็นอยู่ โดยพื้นที่ระหว่างคือพื้นที่ของความคลุมเครือการปะทะประสานระหว่างตัวตนที่เป็นพื้นที่ของการสวมทับวาทกรรมทางวัฒนธรรมหลายชุด ผลคือทำให้เกิดรอยแยกรอยแตกที่ทำให้เกิดการตรวจสอบว่าทศวรรษที่ไม่เคยทับสนิทในกระบวนการทางประวัติศาสตร์ ดังเช่น คู่สนทนาคนหนึ่งได้เล่าให้ฟังว่า “ตอนไปเรียนที่กรุงเทพฯ ทุกคนอยากเห็นคนจากปัตตานี พอเขาเห็นเขาก็แปลกใจว่าทำไมเราไม่ตัวดำ ทำไมเราพูดไทยกลางได้ ทำไมตัวเราขาว คนกรุงเทพฯ ไม่รู้จักคนปัตตานี แต่เราอยู่ไกลตั้งปัตตานีทำไมเรารู้จักคนกรุงเทพฯ” เช่นเดียวกับผู้หญิงคนอื่นที่ไปเรียนยังประเทศมุสลิมอื่นได้เล่าให้ฟังว่า

**“เด็ก[อาหรับ]เป็นพัน ๆ พอพวกเขาทำก็ทำแบบนั้น [ละหมาด] ไม่ได้ถอดรองเท้า ละหมาดได้บันได ไม่อาบน้ำละหมาด เขาคิดว่าเขาเกิดที่เมกกะแล้ว มีความรู้ศาสนาอยู่แล้ว เขาอยู่ในดินแดนพระเจ้าอยู่แล้ว เขารวย ในทางปฏิบัติไม่เท่าไร คนที่ได้เรียนมหาวิทยาลัยคือคนที่รวยมาก อยู่ในแอร์ในพรม จะไม่ออกไปแสวงหาความรู้เท่าไร เป็นลูกสวยคนรวยและสวยอีก” (สัมภาษณ์วันที่ 10 ธันวาคม 2555)**

ดังนั้น การเดินทางนอกจากทำให้เราได้เห็นอะไรชัดขึ้นแล้ว ในขณะเดียวกันก็ทำให้คนอื่นเห็นเรามากขึ้นด้วย (Manddville 2001:84) โดยการมองเห็นของคนอื่นที่เป็นความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และศาสนาของตัวเองคือเห็นผ่านความเป็นปาตานีนั่นเอง เพราะในโลกมุสลิมดินแดนปาตานีเป็นที่รู้จักและมีรากทางประวัติศาสตร์ที่รุ่งเรืองทางวัฒนธรรมและศาสนา แตกต่างจากประเทศไทยที่ไม่มีอะไรเชื่อมต่อกับคนมาเลย์-มุสลิมนอกจากประวัติศาสตร์บาดแผลที่ปรากฏในอดีต

**“ถ้าพูดปาตานีเขาพอรู้จัก แต่ถ้าไทยแลนด์เขาไม่รู้จัก เขารู้แต่ว่าประเทศไทยเป็นไทยพุทธ ไม่คิดว่ามีมุสลิมอยู่ เขาถามเราว่ามุสลิมเดิมหรือมุสลิมใหม่ มุสลิมเดิมคือตั้งแต่แรก เพราะเขาคิดว่าประเทศไทยไม่มีมุสลิม มีแค่ไทยพุทธ เขาดูในข่าวดูในนิตยสาร นักปราชญ์ที่ไปตั้งที่เมกกะ ชัคเดารี เขารู้จัก สอนในมัสยิด อันนั้นเมกกะ เขามองว่าเราไม่มีความรู้ทางศาสนา**

ก็เลยให้เขาเข้าใจว่าเรารู้จริงๆเขาไม่ได้ละหมาดเท่าเราที่ไม่อ่านอัลกุรอานด้วย มีไม่มีก็คนที่อ่าน” (สัมภาษณ์วันที่ 20 ธันวาคม 2555)

ประสบการณ์ในพื้นที่อื่นทำให้หลายคนมีความมั่นใจในความเป็นมุสลิมของตัวเองและเมื่อเปรียบเทียบกับประเทศอื่นแล้ว ผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาตานีที่ได้ไปเรียนศาสนาในมหาวิทยาลัยต่างประเทศต่างมีความรู้ลึกกว่าตัวเองมีความรู้ทางศาสนาที่มากกว่าผู้หญิงมุสลิมในประเทศอื่น หรือมีการปฏิบัติที่มากกว่า ประสบการณ์ในการไปเรียนในพื้นที่อื่นของพวกเธอได้ทำให้พวกเธอเห็นความหลากหลายของอิสลามในพื้นที่ต่างๆ และเห็นในช่วงเวลาที่กำลังเข้าสู่กระแสฟื้นฟูอิสลามที่มุสลิมบางกลุ่มเองอ่านและแปลอัลกุรอานได้แต่ยังไม่เน้นการปฏิบัติ แต่บางกลุ่มบางประเทศปฏิบัติตามหลักศาสนาแต่ไม่รู้ศาสนาอย่างลึกซึ้ง เช่น ผู้หญิงอาหรับในประเทศซาอุดีอาระเบียที่แม้จะเป็นดินแดนศักดิ์สิทธิ์ดั้งเดิมทางศาสนาก็ตาม

ดังนั้น สำหรับพวกเธอแล้วศาสนาเป็นสิ่งที่ไม่ได้ผูกติดกับเชื้อชาติและชาติพันธุ์ แต่มันเป็นหลักการที่มุสลิมทุกคนสามารถเรียนและเข้าถึงด้วยตัวเอง และเป็นการสังเคราะห์ประวัติศาสตร์ในแต่ละพื้นที่ โดยพวกเธอมองว่าความรู้ที่พวกเธอได้รับจากสามจังหวัดภาคใต้มีความลึกซึ้งทางศาสนามากกว่าในประเทศมุสลิมอื่นๆในช่วงเวลาเดียวกันขณะนั้นที่เริ่มมีกระแสฟื้นฟูศาสนาเกิดขึ้นในแต่ละพื้นที่ของประเทศมุสลิมทั่วโลก ซึ่งความรู้ลึกนี้เป็นปรากฏการณ์ร่วมกันไม่ว่าจะเป็นคนที่ไปเรียนอียิปต์ ปากีสถานหรือแม้แต่ในกัลตันซึ่งเป็นดินแดนดั้งเดิมของการศึกษาอิสลามที่รุ่งเรืองก็ตาม โดยผู้ให้สัมภาษณ์คนหนึ่งเล่าให้ฟังว่าที่กัลตันถ้าเขารู้ว่าเรามาจากสามจังหวัดเขาจะให้เกียรติและนับถือในความรู้ทางศาสนาของเรา

“ในประเทศใกล้เคียงเราทั้งหมด เรื่องศาสนาเราเก่ง แต่เรื่องสังคมเราล้าหลัง เราไม่กล้าแสดงออก ไม่กล้าพูด เหมือนคนดากะห์ (บ้านนอก ล้าหลัง) ตอนไปใหม่ๆ เราพูดแต่ยาวี ภาษาบ้านเรา ภาษาไทยเราก็อู้อไม่ได้ ภาษามลายูกลางเราก็อู้อไม่ได้ คือพูดง่ายๆเราไม่รู้ภาษาหนังสือ กัลตันก็ไม่ใช่ภาษากลางมาเลย์ เวลาสอนก็จะแปลเป็นภาษากัลตัน ภาษาของเขาคล้ายกับทางปัตตานี เราแต่งกายเรียบร้อยกว่าเขา เพราะเรามาจากปอเนาะ เขาจะแต่งกายสกปรกกว่า คนรุ่นใหม่ของเขาไม่ค่อยรู้เรื่องทางบ้านเรา เข้าใจตามที่วีที่เห็น จะมองเราโบราณ แต่ถ้าเป็นคนรุ่นเก่าของเขา เข้าใจใจดี ถ้ารู้ว่ามาจากปัตตานี เก่งศาสนา มีเกียรติ” (สัมภาษณ์วันที่ 27 มีนาคม 2556)

เช่นเดียวกับกลุ่มผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมที่ไปเรียนด้านสามัญที่ปากีสถาน ที่ระหว่างมุสลิมด้วยกันแล้วคนมุสลิมจากสามจังหวัดชายแดนภาคใต้จะมีการปฏิบัติทางศาสนาที่มากกว่า หลายคนเริ่มมีความสนใจด้านศาสนาและตั้งกลุ่มศึกษาจากจริงจังซึ่งมาจากสภาพแวดล้อมที่ได้อาศัยอยู่ในพื้นที่อื่น

“พี่ก็ว่าคนปาเลสตีน์เหมือนกัน เขาไม่ละหมาด บอภพระเจ้าลงโทษเธอ เธอไม่ละหมาด ประเทศเธอเป็นแบบนี้เธอยังร้องเพลง พี่ก็เอารูปเก่าๆมาให้ดูตอนที่เราม.4 ม.5 เราใส่ซาตินเขา

ก็ตกใจ พี่ก็ว่าเธอคิดว่าการแต่งตัวแบบนี้มันล้ำหลังใช่ไหม มันไม่ใช่เลย การแต่งตัวแบบนี้แหละเป็นความล้ำหลังในศาสนาของเรา เขาก็บอกเธอแต่งเหวอแบบนี้ พี่ก็บอกว่าเธอกล้าแต่งแบบชั้นออกจากบ้านไหม เธอมาหาว่าฉันล้ำหลังได้ยังไง เพราะตอนนั้นเราเริ่มคลุมแล้ว แล้วสมาคมนักศึกษาไทยก็เริ่มสอนศาสนาด้วย” (สัมภาษณ์วันที่ 10 ธันวาคม 2555)

ผู้หญิงหลายคนเริ่มเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตและการแต่งกายที่สอดคล้องกับหลักการอิสลามมากขึ้น ไม่ว่าจะการเรียนศาสนาที่มากขึ้นและการเปลี่ยนแปลงการแต่งกาย นำไปสู่การสร้างอัตลักษณ์ที่เหมาะสมให้กับตัวเองภายใต้ความหลากหลายของแนวคิดอิสลามในแต่ละพื้นที่ที่เกิดขึ้น

“ตอนเราไปใหม่ๆ แต่งตัวกางเกงยีนส์ เราก็อยู่กับเขาได้ ตอนนั้นยังแบ่งกันด้วยแนวคิด แล้วเขาจะถามว่าเธอจะเรียนศาสนาไหม พอเขาเข้าไปเขาจะให้เราอ่าน เราก็อ่านได้ แกก็คิดว่าเราแปลได้ ก็ให้เราแปล แต่เรายังแปลไม่ได้เขาก็แปลๆจนเรารู้ความหมาย เราก็เริ่มจะคลุมกลุ่มศาสนาของเขาที่เรียนอิสลามศึกษา จะแปลให้ เขาจะทำกลุ่ม พอกลับมาหอก็จะทำสองสามคน ทำการละหมาด กลุ่มศาสนากับการเมืองเขาไม่ได้แยก เขาจะเป็นพรรคทางศาสนาและพรรคเสรีนิยม ถ้าลิเบอร์ลจะไม่พูดศาสนา ถ้ากลุ่มศาสนาจะมีโคโคโมคอิสลาม โพลิติกอิสลาม ไม่ใช่แบ่งแยก จะดำรงอยู่ในการดำเนินชีวิตอะไรแบบนี้ เราก็คิด ฉันเพิ่งรู้ แต่ก่อนเราก็ทำบางอย่างที่พ่อเคยสอนมาเท่านั้น”

[...]

“ตอนนั้นใช้ผ้าคลุมแบบอิหร่าน สีเหลืองผืนผ้าไม่ให้เห็นผม ใส่เสื้อแขนยาวกางเกง พอปี 4 ใส่กระโปรง ไม่ใส่ยีนส์แล้วตอนใส่กระโปรง ปีหนึ่งกลับมาเมืองไทยพี่ก็ใส่ยีนส์ไม่คลุมผม ปีสองกลับมาคลุม พอกลับมาปีสุดท้ายปิดหน้า ลงจากสนามบิน ใส่สีกรมท่า ไม่ชอบสีดำ และก็ลงจากสนามบินเขาบอกว่า นินจา เขาไม่คิดว่าเราเป็นคนไทย เขาก็บอกนินจาไปถามเขาสิจะไปไหน พอพี่พูดภาษาไทย เขาก็คนไทยเหวอ จะไปไหนครับ พี่ก็บอกจะไปมินบุรี ตอนนั้นบ้านพ่อที่อยู่มินบุรีที่กรุงเทพฯ ตอนนั้นพ่อพี่ยังตกใจเลย ทำไมแต่งตัวแบบนี้” (สัมภาษณ์วันที่ 10 ธันวาคม 2555)

และความเปลี่ยนแปลงนี้ถูกนำมาสู่สังคมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในช่วงที่เป็นกระแสฟื้นฟูอิสลามกำลังเริ่มต้นขึ้น แน่นนอนว่าเป็นสิ่งใหม่ที่คนในพื้นที่ยังไม่คุ้นเคย เพราะเป็นความเปลี่ยนแปลงที่แตกต่างไปจากหลักการทางศาสนาที่เคยเรียนและปฏิบัติมาตั้งแต่เด็ก ผู้ให้สัมภาษณ์คนหนึ่งแสดงความคิดเห็นว่า “เมื่อก่อนเราก็แบบนี้ เรารับมาจากบรรพบุรุษ” แต่สิ่งที่เป็นความแตกต่างที่ชัดเจนถึงความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับพวกเธอคือการคลุมผม ซึ่งผู้หญิงกลุ่มที่เรียนจบจากนิลัมบุลีเป็นรุ่นแรกที่เริ่มขึ้นเป็นกลุ่มแรก โดยจากการสัมภาษณ์ทำให้เห็นว่าพวกเธอไม่ได้ลอกเลียนหรือรับอิทธิพลมาจากวัฒนธรรมอาหรับอย่างที่เธอเข้าใจ แต่การรู้ในหลักการศาสนาทำให้พวกเธอพยายามหาวิธีการคลุม

ผมที่สอดคล้องเหมาะสมกับสังคมสามจังหวัดชายแดนภาคใต้

“คลุมผมตั้งแต่เด็ก แต่คลุมแบบนี้ ยังไม่สมบูรณ์ กลับมาจากมาเลย์ก็คลุมถูกต้องขึ้น คนแถวบ้าน เขาก็บอกตรงๆ ทำไมไม่เหมือนคนอื่น แต่เราก็บอกว่าที่เราทำมันถูกต้อง เราก็บอก ว่าทำไมถึงทำ ทำเพราะอัลเลาะห์สอน เขาไม่รู้ว่าจะต้องคลุมขนาดไหนแค่นั้น เขารู้แต่ว่าต้อง คลุมต้องมีผ้าอยู่บนหัว เขาก็ถามเอามาจากไหน ยังไง ตอนนั้นมาเลย์ก็ยังไม่มีส่วนมากไม่มีแบบ เราคิดว่าคนอาหรับเขาปิดหมด เราต้องมาคิดเองว่าปกปิดยังไงให้ สอดคล้องกับบ้านเรา ตอนแรกก็ลองหลายแบบกับเพื่อนๆที่กลับมาด้วยกัน บางทีก็เปลี่ยนไป เปลี่ยนมา ไม่มีตายตัว ก็ต้องมาออกแบบ นานเหมือนกันกว่าจะลงตัว ช่วงแรกเราจ้างคนไม่ได้ เพราะว่าเขาไม่รู้จะทำยังไง เราต้องมาเย็บเอง ครูผู้ชายเขารู้หลักการ แต่เขาก็ไม่รู้ต้องคลุม แบบไหน โต๊ะครูที่ปานาละบอกเรา เวลาไปไหนผู้หญิงต้องละมุด เวลาละมุดต้องใส่ผ้าสี ขาว ผ้าละมุดต้องพาไปด้วย โต๊ะครูบอกยุ่งยาก แล้วถ้าเราจะให้ชุดของเราละมุดเลยไม่ได้ เหยื่อ ไม่ต้องพาผ้าละมุดไป เราก็คิดว่า ทำยังไง ถ้าเราทำแบบนี้มันก็ปกปิดได้ ก็ใส่แบบนี้ ตลอดเลย ไปไหนก็พร้อมละมุด แต่ก่อนเวลาละมุดเราก็มีผ้าละมุด เพราะเราแต่งกายไม่ ปกปิด โต๊ะครูบอกถ้ามีผ้าที่ใส่ละมุดได้เลยก็คงดี” (วันที่ 9 ตุลาคม 2555 )

ปรากฏการณ์เช่นนี้สะท้อนให้เห็นถึงการเกิดสิ่งใหม่หรือการปรับเปลี่ยนในการตีความทางศาสนา มักเป็นสิ่งที่ เดินทางกลับไปหาจุดดั้งเดิม นั่นคือการกลับไปตีความหลักการทางศาสนาที่เขียนไว้ในอัลกุรอาน ซึ่งสิ่งที่เกิดขึ้นไม่ใช่ ความดั้งเดิมแต่เป็นสิ่งที่เกิดจากการผสมผสานทางวัฒนธรรมและการตีความ เมื่อเกิดสิ่งใหม่ก็ทำให้เกิดตำแหน่งแห่ง ที่ใหม่เช่นกัน เพราะฉะนั้นพวกเธอเหล่านี้ถูกมองว่าเป็นอิสลามสายปฏิรูปมากกว่าสายจารีต อย่างไรก็ตาม ในระหว่างผู้ที่ เรียนกลับมาจากต่างประเทศพวกเธอก็มีความหลากหลายในการตีความทางศาสนาของตัวเอง และที่สำคัญจากประ สกการณ์ของพวกเธอทำให้เราเห็นว่ากระแสที่เกิดขึ้นของการฟื้นฟูศาสนานี้ไม่ได้มีจุดศูนย์กลางที่มาจากประเทศ ตะวันออกกลางเท่านั้น แต่มาจากหลากหลายพื้นที่และจากนักคิดในโลกมุสลิมที่หลากหลาย

“ความคิดของพ่อเขาเคยไปอยู่อาหรับ เขาบอกว่าถ้าจะไปเรียน ไปเรียนชีวิตก็ต้องไปปากี ะและอินเดีย แต่อินเดียไม่สนับสนุนเพราะไม่ใช่ศาสนาของเรา อาหารการกินจะลำบากมาก แต่ปากีสถานสบาย แล้วการเรียนก็เปิดกว้าง ทั้งอเมริกาและรัสเซีย มีคนบอกว่าไปอียิปต์อาหรับ เรียนทฤษฎี หมายความว่ายังไง หมายความว่าถ้าเราจะเรียนการเมือง ถ้าอียิปต์ภาคปฏิบัติ นักเรียนเขาไม่เหมือนปากีสถาน ที่ปากีสถานนักศึกษาเขาจะแบ่งพรรคเลย และเวลาเขาหาเสียง เขายัง กัน อะไรกัน โหดเวลาหาเสียง แต่ผู้หญิงจะไม่เท่าไร แต่ผู้หญิงเขาจะเสมอภาค ผู้หญิงก็มีบ าทาท เขาจริงจังเวลาทำอะไรเหมือนกัน ซาอูดี้เขาก็เอาหลักอัลกุรอานมาตีไชน์เมืองของเขา เหมือนซีเรียเขาก็ทำหนังสือของเขาต่างหาก [...ในประเทศมุสลิมมีความต่างกัน”

[...]

“ผู้หญิงบ้านเราที่ไปเรียนอาหรับเขาเรียนศาสนาไม่ใช่เรียนสามัญ กลับมาก็รวมตัวกัน  
พื้ก็ทำกิจกรรมกับเขา แต่การทำกิจกรรมของเขาและเรามันแตกต่างกัน” (สัมภาษณ์วันที่ 20  
ธันวาคม 2555)

จากบทสัมภาษณ์ได้สะท้อนให้เห็นอิทธิพลของแนวคิดอิสลามในมุสลิมในแต่ละประเทศที่มีความแตกต่างกัน  
ซึ่งแน่นอนว่ามีผลต่อการกำหนดอัตลักษณ์ของคนในพื้นที่ โดยสะท้อนให้เห็นผ่านโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาและกลุ่ม  
กิจกรรมของมุสลิมะห์ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่มีหลากหลายกลุ่มและมีแนวทางปฏิบัติตามความเชื่อและ  
หลักการการตีความทางศาสนาของตนเอง ดังที่ Yusuf (2006) ได้อธิบายให้เห็นปรากฏการณ์ที่อิทธิพลจากภายนอกมีผล  
ต่อเป็นความขัดแย้งในเชิงอัตลักษณ์ที่เป็นแรงขับเคลื่อนที่เกิดขึ้นในพื้นที่ภาคใต้ในขณะนี้ควบคู่กับการสร้างสถานการร  
ความรุนแรง โดย เขามองว่าอัตลักษณ์ที่เกิดขึ้นมี 3 ลักษณะ คือ บางกลุ่มเน้นย้ำไปที่มิติทาง ETHNO-RELIGIOUS ของอัต  
ลักษณ์อิสลาม ในการเป็นมาเลย์หรือเน้นย้ำไปที่ความบริสุทธิ์ของศาสนาอิสลามหรือเน้นย้ำที่การผสมอัตลักษณ์ทางชาติ  
พันธุ์และความบริสุทธิ์ทางศาสนาการใช้เทอม (term) ของการทำให้บริสุทธิ์ (puritan) ในที่นี้อ้างถึงแนวโน้มความบริสุทธิ์  
ทางศาสนาที่ได้รับมาจากประเทศส่วนใหญ่ที่เป็นมุสลิม เช่น ตัวอย่าง นักศึกษาไทยในอียิปต์จะเน้นที่อัตลักษณ์ชาติพันธุ์  
มาเลย์เทอมของชาตินิยม โดยปราศจากการเน้นไปที่การปฏิบัติที่บริสุทธิ์ทางอิสลาม ขณะที่กลุ่มที่ศึกษาในสายวะฮะบี  
(wahabi) ในปากีสถานและตะวันออกกลางเน้นไปที่ความบริสุทธิ์ของการปฏิบัติทางศาสนาผสมกับชาติพันธุ์มาเลย์-มุสลิม  
ไม่ว่าจะเป็นการผสมหรือไม่ผสม ขณะที่กลุ่มที่ศึกษาในอิหร่านเน้นไปที่การรับเทอมวิทยาการเมืองที่เน้น Shite Interpretation  
of Islamic history โดยเขามองว่าเส้นทางการเรียนที่แตกต่างกันในต่างประเทศที่แตกต่างกันนำไปสู่การเกิดอัตลักษณ์  
ความคิด การปฏิบัติทางศาสนาที่แตกต่างกันของคนในปาดานี้ โดยความแตกต่างของการตีความที่หลากหลายในพื้นที่  
อันเป็นผลจากเส้นทางการศึกษาเป็นสิ่งที่งานศึกษานี้ต้องทำและเก็บข้อมูลเพิ่มเติมต่อไป โดยเฉพาะเพื่อที่จะสะท้อน  
ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่ขณะนี้

## สรุป

การนำแนวคิดอิสลามข้ามพรมแดนและอัตลักษณ์แบบผสมผสานกลายเป็นวิถีเฉพาะและอธิบายการก่อ  
รูปอัตลักษณ์ของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาดานี้สามารถเห็นการก่อรูปอัตลักษณ์ของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมในพื้นที่สาม  
จังหวัดชายแดนภาคใต้ในช่วงเวลาในระหว่างพื้นที่ (in-between space) ที่ในพื้นที่แห่งนี้เกิดการเปลี่ยนผ่านทางนโยบาย  
ทางการเมือง การเปลี่ยนแปลงทางสังคมสู่ความทันสมัย และการเปลี่ยนผ่านจากการต่อสู้ชาตินิยมเพื่อการปลดปล่อย  
จากอาณานิคมสู่การเคลื่อนไหวของกระแสฟื้นฟูอิสลาม ซึ่งประสบการณ์ของพวกเขาถือถือเป็นประจักษ์พยานที่ทำให้เราเห็น  
รอยต่อ การประสาน โกล่เกลี่ย การโต้แย้งไม่ลงรอยต่างๆของแนวคิดการตีความทางศาสนาและอัตลักษณ์ที่มีความ  
แตกต่างหลากหลายที่เกิดขึ้นในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ อันเป็นสิ่งที่ควรถูกตระหนักและให้ความสำคัญมากขึ้น  
ในปัจจุบัน โดยงานเขียนเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างแนวคิดข้ามชาติกับอัตลักษณ์เพิ่งเริ่มมีขึ้นเมื่อไม่นานมานี้ โดย  
เฉพาะที่เกี่ยวข้องกับประเด็นอัตลักษณ์ร่วมสมัยของผู้หญิงมุสลิม ในหนังสือ *Encountering the Transnational : Women,  
Islam, and the Politic of Interpretation(2008)* ของ Sharify-Funk ได้พูดถึงประเด็นที่ว่าตัวตนของผู้หญิงมุสลิมไม่เพียงเป็น  
สิ่งทำให้เกิดแรงผลักดันของการข้ามชาติ แต่การเกิดวรรณกรรมและการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับการข้ามชาติของผู้หญิงมุสลิมยัง

ทำให้เราเห็นการเป็นผู้กระทำ (agency) ของพวกเขาที่เป็นผลมาจากการข้ามชาติอีกด้วย ดังนั้น การเกิดการศึกษา ผู้หญิงมุสลิมในบริบทเครือข่ายข้ามพรมแดนยังทำให้เกิดความท้าทายอย่างลึกซึ้งต่อหนทางที่มุสลิมเผชิญกับคนอื่นและ ภายในโลกของพวกเขาเอง (Sharify-Funk, 2008, p. 24) สำหรับประสบการณ์การข้ามพรมแดนและการศึกษาศาสนาข้าม ชาติในกลุ่มผู้หญิงมาเลเซีย-มุสลิมปาตานีที่ออกไปศึกษาต่างประเทศมุสลิมอื่นๆ ก็เป็นสิ่งที่ท้าทายต่อการศึกษอัตลักษณ์คน มาเลเซีย-มุสลิมในปัจจุบันที่ยังขาดมิติของการศึกษาข้ามพรมแดนและวัฒนธรรมในสังคมร่วมสมัย ประสบการณ์การศึกษา ข้ามพรมแดนของพวกเขาจึงเป็นสิ่งที่ส่งผลต่อการก่อรูปอัตลักษณ์ของพวกเขา ทำให้เกิดสำนักทางศาสนาและชาติพันธุ์ ของตัวเองที่มีความเด่นชัดมากขึ้นจากการได้ใช้ชีวิตและเห็นลักษณะความเป็นมุสลิมของประเทศอื่น รวมถึงในพื้นที่อื่น ของประเทศไทย ทั้งในแง่ของการประสานใกล้เคียง เห็นทั้งความเหมือนและความต่าง ดังนั้นการเดินทางข้ามพื้นที่ไม่ใช่ การเดินทางเป็นระนาบเดียวเป็นเส้นตรง แต่สามารถเกิดการมองกลับและตรวจสอบความเป็นมาเลเซีย-มุสลิมที่มาจาก เงื่อนไข บริบททางประวัติศาสตร์ที่เฉพาะแตกต่างจากพื้นที่อื่นด้วย นอกจากนั้นยังทำให้เราเห็นตัวตนและการเป็นผู้กระทำ (AGENCY) ทางประวัติศาสตร์ของพวกเขา ที่มาพร้อมกับการศึกษาและโอกาสใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นในโลกสมัยใหม่อีกด้วย พวกเขาสามารถต่อรองและสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตัวเองเมื่อจบการศึกษาแล้ว โดยเฉพาะพื้นที่ทางศาสนาที่ในอดีตถูก ครอบงำด้วยบทบาทนำของโต๊ะครูและผู้รู้ที่เป็นผู้ชาย

“โต๊ะครูเป็นผู้ชายถามได้ไม่ลึก แต่ผู้หญิงด้วยกันถามได้หมดเลย คือเราจะไม่ค่อยชอบ ให้ผู้ชายมาฟัง แต่ถ้าให้ภรรยาของคุณมาฟังไม่เป็นไร ก็ไม่มีปัญหาถ้าโต๊ะครูมาฟังเพราะคุย อะไรเหมือนกัน ผู้ชายเขาอยากรู้ว่าผู้หญิงคุยอะไร แต่เราบอกว่าให้ผู้ชายคุยกับผู้ชายดีกว่า ผู้ชายเก่งกว่าผู้หญิง เราไม่ค่อยเก่ง เฉพาะกับผู้หญิงด้วยกัน พื้นที่ของผู้หญิงเราดูแล” (สัมภาษณ์วันที่ 4 พฤศจิกายน 2556)

นอกจากนั้น ความรู้ทางศาสนานี้ ยังทำให้พวกเขาสามารถโต้แย้งและตีความทางศาสนาที่กดทับผู้หญิงมาโดย ตลอด และมีความมั่นใจแม้จะมีชีวิตที่แตกต่างจากชนบัสังคมที่เป็นอยู่ในเรื่องการแต่งงานที่ถือเป็นหน้าที่ตามหลักการ ศาสนา แต่จากการสัมภาษณ์ผู้หญิงหลายคนที่ย้ายกลับมาจากในรุ่นแรกๆหลายคนครองตัวเป็นโสดแต่ขณะเดียวกันก็ อุทิศตัวเองเพื่อศาสนาและการพัฒนาสังคมมาโดยตลอด

“ที่กะไม่แต่ง ไม่ได้กลัวเขามีมากกว่าหนึ่ง แต่กลัวความรับผิดชอบ เรา รู้สึกว่าเรา รับผิดชอบตัวเราได้มากกว่าผู้ชาย เราสู้งาน ทำงาน เราทำโน่นทำนี่ ปัญหาใหญ่คือ เรา ต้องการอิสรภาพ เราจะไปตรงนั้นตรงนี้ เราจะไปเมกกะเราไม่ต้องไปขออนุญาตใคร อนุญาต ตัวเราเอง [...] ถึงเราไม่แต่งงานแต่เราดูแลตัวเอง อยู่ในขอบเขต ไม่มีสิ่งที่ไม่ดี แม้ไม่มีผู้ชายมา คุมเรา อีกเหตุผลหนึ่ง ส่วนมากคนที่เข้ามาจะให้เราเป็นคนที่สอง ในหลักการทำได้ แต่ เราเคยได้รับการฟ้องร้องจากมุสลิมะห์ด้วยกัน ทำให้เราสงสารเขา เราคิดถึงตรงนั้น ทำให้เราคิดว่าถ้าเราไปเป็นคนที่สองอีกคนจะเสียใจไหม ทุกข์ใจไหม ถ้าเราเป็นคนที หนึ่งทำใจได้ ถึงหลักการได้แต่ความรู้สึกของผู้หญิงรับไม่ได้ บางคนบอกว่ายอมรับได้



ส่วนใหญ่ก็อดทน พุดกับสามีให้เขาทำให้ดีที่สุด มีความยุติธรรม แต่บางคนไม่กล้าบอกสามี ไม่กล้าบอกสามีกลัวถูกหาว่ารับไม่ได้ อ่อนแอ ในเมื่อยอมรับแล้ว มีหลายคนสะท้อนมา เพราะเราพุดคุยกับผู้หญิง และเราก็อ่อนเรื่องนี้ ผู้หญิงชอบคิดเล็กๆน้อยๆ ไม่สงบ เวลาสามีมีผู้หญิงอีกคน สุดท้ายอัลเลาะห์ไม่ให้ ไม่ใช่คู่ของเรา ไม่ใช่เราปิดกัน แต่อัลเลาะห์ให้ทางออกเราให้เราเดินต่อไปได้ เราก็อช่วยตัวเองให้ได้มากที่สุด” (สัมภาษณ์วันที่ 9 ตุลาคม 2555 )

ด้วยการศึกษาประสบการณ์และอัตลักษณ์ในมิติเช่นนี้จึงทำให้ ‘เสียง’ และเรื่องราวของผู้หญิงมาเลย์-มุสลิมปาดานีถูก ‘มองเห็น’ และ ‘โดดเด่น’ อยู่ในประวัติศาสตร์ร่วมสมัยของพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ที่ไม่ได้กลายเป็นเพียงความทรงจำส่วนบุคคลและเรื่องเล่าส่วนตัวที่ถูกทำให้เงียบหายไปตามกาลเวลา แต่มันทำให้เราได้เปิดพื้นที่ใหม่ต่อการศึกษาในประเด็นผู้หญิงและอัตลักษณ์ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ขึ้นมาใหม่ด้วย

### บรรณานุกรม

ทวีลักษณ์ พลราชม และวารชา การวินพฤติ. (2555). ณ ระหว่างพื้นที่ : ประสบการณ์ : อัตลักษณ์ : มุสลิมมะฮฺปาตานีบนเส้นทางการศึกษาสมัยใหม่. *วารสารรู้ไปยาด ฉบับพิเศษ*.

เอกสารหอจดหมายเหตุแห่งชาติ กต.43.31/26

A. Nilufer Narli. (1986). *Malay Women in Tertiary Education : Trends of Chang in Female Role Ideology*. Ph.D. Thesis University Sains Malaysia.

Amina Jamal. (2011). “Just between us: identity and representation among Muslim women.” *Inter-Asia Cultural Studies*, Volume 12, Number2, 202-212.

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

Dennis P. Walker. (2005). “Conflict Between the Thai and Islamic Culture in Southern Thailand (Patani) 1948-2005.” *ISLAMIYYAT*, 27(1). , 81-117.

Hayimasae, Numan. (2010). *Malay-Muslim Educational Institutions in South Thailand (1930s-1990s)*. Unpublished PhD Thesis in Doctor of Philosophy,Universiti Sains Malaysia.

Fairoz Bin Ahmad, Mohamed. (2010). *Orientalism and Integrative History : A Study of an Early 20<sup>th</sup> Century Islamic Periodical in Singapore*. Unpublished PhD Thesis in Master of Social Science Department of Sociology National University of Singapore.

Gallagher, Ann-Marie, Lubelska, Cathy and Ryan, Louise. (2001). *Re- presenting the past : Women and History*. England: Pearson Education.

Joseph, Chinyong Liow. (2009). *Islam, Education, and reform in Southern Thailand : Tradition and Transformation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

- Madmarn, Hasan. (1990). *raditional Muslim Institutions in Southern Thailand : A Critical Study of Islamic Education and Arabic Influence in The Pondok and Madrasah Systems of Patani*. Unpublished Ph.D. Thesis in Middle East Studies - Arabic. The University of Utah.
- \_\_\_\_\_. (1999). *The Pondok & Madrasah in Patani*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mandaville, Peter. (2001). *Transnational Muslim Politics : Reimagining the Umma*. London: Routledge.
- Narongraksakhet, Ibrahim. (2003). *Developing Local-Based Curriculum Guidelines for Islamic Private Schools in Southern Thailand*. Thesis Submitted in Fulfillment of the Requirments for the Degree of Doctor of Philosophy, July 2003, Perpustakaan Universiti Malaya.
- Pollachom, Taweeluck. (2013). *“Comparing Pathways and Outcome for Patani Muslim Women in Different Education Systems since 1959”* THE 8<sup>TH</sup> ASIAN GRADUATE FORUM ON SOUTHEAST ASIAN STUDIES, SINGAPORE on 24-26 JULY 2013.
- \_\_\_\_\_. (2014). *“Uneducated Mother” or “Modern Mother”: The Construction of Religious Education Women’s Role in Public Space in the Three Border Provinces of Thailand”* in the 12th International Conference on Thai Studies (ICTS12), April, 22-24, 2014, University of Sydney, Australia.
- Prajuabmoh, Chavivan. (1980). *The Role of Women in Monitoring Ethnic Identity and Boundaries : A Case of Thai Muslim (the Malay Speaking Group) in Southern Thailand*. Unpublished PhD Thesis in Anthoropology, University of Hawaii, USA.
- Roff, William R. (1970). “Indonesia and Malay Students in Cairo in the 1920’s.” *Indonesia* 9, April.
- Sharify-Funk, Meena. (2008). *Encountering the Transnational : Women, Islam, and the Politic of Interpretation*. **Wilfrid Laurier University, Canada.**
- Sott, Joan W. (1988). *Gender and Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Srimulyani ,Eka. (2012). *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia : Negotiating public spaces*. Amsterdam University Press.
- Thim Kham, Pawee, Baka, Dolmanach and Petkla, Phayom. (1987). *“Muslim Society, Higher Education and Development: The case of Thailand.”* in *Muslim Society, Higher Education and Development in Southeast Asia*. edited by *Sharom Ahmat and Sharon Siddique*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Yusuf, Imtiyaz. (2006). *“The Southern Thailand Conflict and the Muslim World,”* proceeding on Public Seminar “Southern Violence and the Thai State” “Nonviolence, Violence, and Thai Society.” the Thailand Research Fund (TRF) in cooperation with Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre and the Faculty of Political Science. Thammasat University, Friday 18<sup>th</sup>-Saturday 19<sup>th</sup> August.
- Uthai Dulyakasem. (1981). *Education and Ethnic Nationalism : A Study of Muslim-Malays in Southern Siam*, Unpublished PhD Thesis in Graduate Studies. Stanford University.

สัมมนาบุคคล

วันที่ 9 ตุลาคม 2555

วันที่ 10 ธันวาคม 2555

วันที่ 11 ธ.ค.2555

วันที่ 27 มีนาคม 2556

วันที่ 4 พฤศจิกายน 2556

วันที่ 12 พฤศจิกายน 2556

# Political Islam in the Politics of Thailand

## อิสลามการเมืองในการเมืองไทย

Imron Zahoh • อิมรอน ซาหะ

Department of peace and conflict studies, Institute For Peace Studies, Prince of Songkla University, Thailand

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาความขัดแย้งและสันติศึกษา สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

Email Address : imron.zahoh@gmail.com

### Abstract

This article was written based on my thesis proposal on the topic of “Political Islam and Peace Concept of The Islamic Political Parties in Thailand”. After reviewing related literature, it found that since there were some changes of the political system in Thailand from absolute monarchy to democracy in 1932, the movements of Thai Muslims in the political path has been occurred all along the history. Islamic political parties which have chosen the democratic means to gain power based on the concept of Political Islam, also have been existed in Thai politics. Though democratic ideology is different from Islamic one, the positive point of democracy, which is rights and freedom of people, opens the space for Islamic political parties to be adapted. In many countries, the Islamic movements tend to use the democratic power more and more. However, current Thai political context after the coup d'etat by National Council for Peace and Order on 22nd May 2014, all political parties as well as Islamic political parties in Thailand cannot do any political activities yet.

**Keywords:** Political Islam, The Politics of Thailand, Muslim, Islamic Political Parties

### บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้เขียนภายหลังจากการสอบโครงร่างวิทยานิพนธ์เรื่องแนวคิดอิสลามการเมืองและสันติภาพของพรรคการเมืองแนวทางอิสลามในประเทศไทย หลังจากทบทวนวรรณกรรมพบว่านับตั้งแต่มีการเปลี่ยนแปลงการปกครองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราช มาสู่การปกครองในระบอบประชาธิปไตยเมื่อปี พ.ศ. 2475 มีมุสลิมเคลื่อนไหวอยู่ในเส้นทางการเมืองไทยมาโดยตลอด ตลอดจนพรรคการเมืองแนวทางอิสลามที่เคลื่อนไหวโดยเลือกวิธีการได้มาซึ่งอำนาจด้วยวิถีประชาธิปไตยตามแนวคิดอิสลามการเมือง แม้ว่าอุดมการณ์ประชาธิปไตยกับอุดมการณ์อิสลามจะมีความแตกต่างกัน แต่ด้วยข้อดีของระบอบประชาธิปไตยคือสิทธิและเสรีภาพทำให้พรรคการเมืองแนวทางอิสลามมีพื้นที่ในการปรับใช้นโยบายอิสลามเข้ามาภายใต้กรอบประชาธิปไตยได้ สอดคล้องกับปรากฏการณ์ในปัจจุบันที่กลุ่มเคลื่อนไหวอิสลามในหลายประเทศทั่วโลกมีการโน้มเอียงไปทางการเข้าสู่อำนาจโดยวิถีทางประชาธิปไตยมากขึ้น อย่างไรก็ตามการเมืองไทยในปัจจุบันภายหลังจากการก่อรัฐประหารโดย คณะรักษาความสงบแห่งชาติ เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2557 ส่งผลให้ทุกพรรคการเมืองรวมไปถึงพรรคการเมืองแนวทางอิสลามไม่สามารถดำเนินกิจกรรมทางการเมืองใดๆ ได้

คำสำคัญ : อิสลามการเมือง, การเมืองไทย, มุสลิม, พรรคการเมืองแนวทางอิสลาม

## บทนำ

### 1. บทนำ

การเมืองคือการแสวงหาอำนาจเพื่อจัดสรรผลประโยชน์อันมีจำกัดของสังคมหรือบ้านเมืองและการแสวงหาอำนาจทางการเมืองหรือการให้ได้มาซึ่งผู้ใช้อำนาจทางการเมือง ซึ่งแต่ละสังคมย่อมมีความแตกต่างกันไปตามวัฒนธรรมหรือปรัชญาทางการเมืองที่สังคมนั้นๆ ยึดถือ บางสังคมใช้วิธีการแสวงหาอำนาจทางการเมืองด้วยกระบวนการประชาธิปไตย บางสังคมใช้วิธีการแสวงหาอำนาจทางการเมืองด้วยการใช้กองกำลังทหาร บางสังคมใช้วิธีการแสวงหาอำนาจทางการเมืองด้วยการสืบทอดอำนาจที่อาศัยความเชื่อ วัฒนธรรม ประเพณีของสังคมเป็นสิ่งรับรองความชอบธรรมของการสืบทอดอำนาจ (วิศาล ศรีมหาวโร, 2556, น. 55-61) ทุกสังคมจำเป็นต้องมีผู้ใช้อำนาจทางการเมือง ไม่ว่าจะมาได้มาซึ่งผู้ใช้อำนาจทางการเมืองจะใช้วิธีการใดก็ตาม เพราะผลประโยชน์หลายประการในสังคมมีอาจจัดสรรไปยังกลุ่มชนต่างๆ ในสังคมได้ โดยปราศจากการใช้อำนาจทางการเมือง เช่นเดียวกับที่สันติภาพมีอาจเกิดขึ้นได้ หากปราศจากความร่วมมือจากผู้ที่ถูกไว้ซึ่งอำนาจทางการเมือง (ชัยยิต ภูฎบุ, 2527, น. 196-202)

คำว่า "การเมือง" ในสังคมไทยถูกมองในแง่ลบจากพฤติกรรมอันเลวร้ายของ "นักการเมือง" ทั้งการแสวงหาอำนาจทางการเมืองด้วยวิธีการสกปรกต่างๆ และการเข้าไปใช้อำนาจทางการเมืองอย่างไม่เป็นธรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2549, น. 12) หลายคนจึงหันหลังให้กับการเมือง ปฏิเสธที่จะมีส่วนร่วมทางการเมือง รวมไปถึงเกิดการเบื่อหน่ายต่อการเมือง (อรรถสิทธิ์ พานแก้ว, 2556, น. 133) โดยลึกลับไปกว่า การหลีกเลี่ยงจากการมีส่วนร่วมทางการเมือง คือการเปิดทางให้นักการเมืองที่ไร้คุณธรรมได้เข้ามาแสวงหาผลประโยชน์ได้อย่างสะดวกง่ายดายมากยิ่งขึ้น และมุสลิมในประเทศไทยเองก็มองภาพของการเมืองในทำนองเดียวกันนี้เช่นกัน ในขณะที่ในอิสลาม การเมืองมิได้เป็นสิ่งชั่วร้าย มิได้เป็นสิ่งข้อขัด การเมืองที่แท้จริงเป็นสิ่งที่ดีงาม เพราะเป็นการบริหารจัดการกิจกรรมต่างๆ ของสรรพสิ่งที่ถูกสร้างทั้งหมด เป็นการนำพามนุษย์ไปสู่ความดีและออกห่างจากความชั่ว (al-Qaradawi, Y., 2004, pp. 121) และหากว่าผู้ที่กุมอำนาจทางการเมืองใช้อำนาจที่มีอยู่ตามหลักการอันดีงาม สังคมก็จะเกิดความสันติสุข และมุสลิมทุกคนจะต้องมีความรับผิดชอบทางการเมือง อันหมายถึงมุสลิมจะต้องเลือกผู้ที่มีความเหมาะสมในการที่จะบริหารจัดการกิจกรรมต่างๆ (เลือกผู้นำ) และจะต้องตรวจสอบและถอดถอนผู้นำที่ปฏิบัติตนขัดกับหลักการอิสลาม (สุชาติ เศรษฐมาลินี, 2550, น. 119-121)

บทความนี้จึงต้องการจะกล่าวถึงการเคลื่อนไหวของมุสลิมที่ได้นำอิสลามการเมืองเข้าสู่การเมืองไทย นับตั้งแต่มีการเปลี่ยนแปลงการปกครองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราช มาสู่การปกครองในระบอบประชาธิปไตยเมื่อปี พ.ศ. 2475 จนถึงปัจจุบันที่ระบอบประชาธิปไตยยังคงไม่สมบูรณ์และดูเหมือนอิสลามการเมืองไม่สามารถขับเคลื่อนได้ในภาวะการเมืองไทยปัจจุบัน

### 2. การแยกศาสนาออกจากการเมือง

แนวคิดการแยกศาสนาออกจากการเมือง (Secularism) ถูกมองว่าเป็นประติรูปธรรมทางความคิดและประติรูปธรรมทางการเมืองของนักปราชญ์ตะวันตก ซึ่งเป็นแนวคิดที่ถูกสร้างมาโดยเฉพาะเจาะจงเพื่อแข่งขันกับแนวคิดอิสลามหลายครั้งในประวัติศาสตร์ Secularism จึงถูกมองไปในแง่ของวาทกรรมที่เป็นปฏิปักษ์ต่อแนวคิด Islamist หรือแนวคิดนิยมอิสลาม (อาฎิล ศิริพัธนะ, และคณะ, 2555, น. 45-47) ดังนั้นน่าจะสนใจว่าพรรคการเมืองแนวทางอิสลามซึ่งเป็น Islamist มีแนวคิดที่จะดำเนินกิจกรรมทางการเมืองในประเทศไทยอย่างไร ในขณะที่การเมืองการปกครองของประเทศไทยมีแนวคิด

แบบ Secular State (นิตี เอียวศรีวงศ์, 2556, น. 79)

การแบ่งแยกศาสนาออกจากรัฐมีจุดเริ่มต้นมาจากชาติตะวันตก ในยุคมืดของตะวันตก (Dark ages) การแย่งชิงอำนาจระหว่างฝ่ายปกครองกับฝ่ายโบสถ์ได้เริ่มขึ้น สังคมชาวตะวันตกตกอยู่ภายใต้บ่วงแห่งอธรรมระหว่างอำนาจโบสถ์และราชวัง ชัยชนะของฝ่ายพระราชวังสิ้นสุดลงด้วยการกำเนิดแนวคิดหรือลัทธิเซคคิวลาร์ (Secularism) โดยกำหนดขอบเขตหน้าที่ของโบสถ์ให้ดูแลกิจกรรมอันเกี่ยวข้องเฉพาะการประกอบพิธีกรรมทางศาสนาเท่านั้น (มุสต่อฟา หะยีดาอุด, 2556, น. 43)

ในขณะที่ อับดุลรอฮิง สือแต (2555, น. 210) ได้ชี้ให้เห็นว่า ลัทธิเซคคิวลาร์เป็นแนวคิดการจัดระบบสถาบันทางสังคมและการเมืองให้ปลอดจากอิทธิพลทางศาสนาในทุกรูปแบบ นั่นคือการลดบทบาทความผูกพันระหว่างรัฐกับศาสนจักรและแทนที่กฎหมายที่มาจากบรรดาคัมภีร์ เช่น เตาโรด (Old Testament) และอัลกุรอาน ด้วยกฎหมายแพ่ง (Civil Laws) นอกจากนั้นลัทธิเซคคิวลาร์มีแนวคิดสร้างสังคมใหม่ที่ปราศจากการยึดเหนี่ยวหรือบังคับประชาชนของรัฐในเรื่องของศาสนา โดยรัฐเซคคิวลาร์มีจุดยืนที่เป็นกลางในเรื่องของศาสนา ไม่ให้อิสลามแก่ศาสนาและความเชื่อใดเป็นพิเศษ นอกจากนั้นแนวคิดเซคคิวลาร์เชื่อว่าพฤติกรรมและการตัดสินใจใดๆ โดยเฉพาะกิจกรรมทางการเมืองควรวางอยู่บนหลักเหตุและสภาพความเป็นจริงโดยไม่โน้มเอียงไปด้านหนึ่งด้านใดเพราะอิทธิพลของศาสนา

Barry Kosmin ได้ทำการศึกษาลักษณะของเซคคิวลาร์และจัดประเภทของลัทธิเซคคิวลาร์ออกเป็น 2 ประเภท (Barry Kosmin อ้างถึงใน อับดุลรอฮิง สือแต, 2555, น. 211) ดังนี้

1. ประเภทเข้มขัน (Hard Secularism) นักเซคคิวลาร์กลุ่มนี้มีความคิดว่าโครงการต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับศาสนาเป็นเรื่องผิดกฎหมายของรัฐเซคคิวลาร์ตั้งแต่เริ่มต้นแนวทางเซคคิวลาร์อย่างเข้มขันนั้น หากตกขอบถึงที่สุดแล้วก็ใกล้เคียงกับแนวคิดปฏิเสธศาสนาหรือเทวนิยม (Atheism) มากที่สุด ประเทศที่รับแนวคิดนี้ เช่น ฝรั่งเศส สหภาพโซเวียตก่อนล่มสลาย และตุรกีก่อน AK Party จะขึ้นมาบริหารประเทศ เป็นต้น

2. ประเภทใจง่าย (Soft Secularism) นักวิชาการบางท่านใช้คำว่า Liberal Secularism หรือ Non-atheistic Secularism กลุ่มนักเซคคิวลาร์กลุ่มนี้มีความเห็นว่าลัทธิธรรมที่สมบูรณ์จะบรรลุได้ต้องมีการตั้งข้อสงสัยและเปิดใจกว้างรับฟัง จึงเป็นหลักการสองประการที่เป็นพื้นฐานที่มีคุณค่าอย่างยิ่งในการแก้ปัญหาทั้งในเรื่องศาสนาและความรู้วิทยาศาสตร์ กลุ่มแนวคิดนี้จึงยอมรับความแตกต่างและความเป็นพหุสังคมและพหุวัฒนธรรมศาสนาในรัฐโดยควบคุมให้อยู่ในระดับที่พอดี ประเทศที่รับแนวคิดนี้ เช่น สหรัฐอเมริกา และอินเดีย

ในขณะที่ โรเบิร์ต ฮอดดี (2554, น. 347) กล่าวว่า “การแยกศาสนจักรออกจากรัฐเป็นประเด็นที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในทางศีลธรรม กฎหมาย และการเมือง และในปัจจุบันก็ยังเป็นเรื่องที่ได้รับความสนใจเป็นพิเศษ ดังจะเห็นได้ว่าผู้คนจำนวนมากอย่างไม่เคยมีมาก่อน กำลังพยายามสอดแทรกเรื่องศาสนาเข้าสู่การเมือง”

ในประเทศไทยซึ่งถือว่าเป็นหนึ่งในประเทศที่แยกศาสนาออกจากการเมือง เห็นได้จากบางมาตราในรัฐธรรมนูญของราชอาณาจักรไทยทุกฉบับ ที่กำหนดให้พระสงฆ์ไม่มีสิทธิในการเลือกตั้งผู้แทนราษฎร ในแง่ความสัมพันธ์ระหว่างพระสงฆ์กับรัฐ จะเห็นว่าพระสงฆ์เป็นเจ้าของประเทศไทย และต้องปฏิบัติตามกฎหมายเช่นเดียวกับประชาชนไทยทั่วไป การที่รัฐธรรมนูญบัญญัติให้พระสงฆ์ไม่มีสิทธิเลือกตั้งจึงก่อให้เกิดความไม่เป็นธรรมต่อพระสงฆ์ รวมทั้งเป็นกฎหมายที่ขัดต่อหลักการพื้นฐานในระบอบประชาธิปไตย (ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2553, น. 423-424) นอกจากนั้นแล้วจะเห็นได้ว่าโครงสร้างการเมืองการปกครองของประเทศไทยจะแยกศาสนาออกจากการเมือง แม้แต่โครงสร้างการปกครองท้องถิ่นก็

แยกศาสนาออกจากการเมือง กล่าวคือในท้องถิ่นจะมีผู้นำทางการเมืองคือกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน(ท้องถิ่น) และนายกองค์การบริหารส่วนตำบล/เทศบาล(ท้องถิ่น) และจะมีผู้นำทางศาสนาคือ โต๊ะอิหม่าม บาบอ(เจ้าของหรือผู้จัดการปอเนาะ) เป็นต้น (อิหมรอน ซาเหาะ และอภิชาติ จันทร์แดง, 2557, น. 82)

แต่ถึงแม้โครงสร้างทางการเมืองจะแยกศาสนาออกจากการเมืองก็ไม่ใช่เป็นอุปสรรคสำหรับมุสลิมที่จะนำศาสนาเข้าสู่การเมือง เห็นได้จากการเลือกตั้งในหลายๆ ครั้งที่ผ่านมา ที่ผู้นำทางศาสนาหรือبابอเจ้าของปอเนาะโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม ได้รับเลือกตั้งเข้าสู่สภาผู้แทนราษฎรหลายท่าน เช่น นายนิมุคตาร์ วาบา บาบอหรือผู้จัดการโรงเรียนนครพนมศึกษา นายอุมมาร์ ตอยิบ บาบอหรือผู้จัดการโรงเรียนอัตตารียะห์ อิสลามียะห์ และนายพัศดุตดีน บอตอ บาบอหรือผู้จัดการโรงเรียนดารุสซาลาม เป็นต้น (ตันแคน แม็กคาร์โก, 2555, น. 71) หรือล่าสุดนายอิบรอเหม อาดำ อดีตประธานคณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดสตูล ได้รับการเลือกตั้งเป็นสมาชิกวุฒิสภาเมื่อเดือนมีนาคม พ.ศ. 2557 ที่ผ่านมา

### 3. อิสลามการเมือง

อิสลามการเมือง หรือ Political Islam เป็นแนวคิดที่ได้รับการจำกัดความและอธิบายโดยนักวิชาการร่วมสมัย ซึ่งถือได้ว่าเป็นแนวคิดใหม่ที่ใช้เพื่ออธิบายเหตุการณ์หรือปรากฏการณ์การเคลื่อนไหวทางการเมืองของมุสลิมในยุคสมัยใหม่ เฉกเช่นเดียวกับแนวคิดใหม่โดยทั่วไปที่มักจะยังไม่ได้รับการอธิบายที่ตลกขบขันจนนัก และยังมีกรถกเถียงเพื่ออธิบายแนวคิดนี้อยู่ คำอธิบายโดยนักวิชาการทั่วไประบุว่า อิสลามการเมือง คือการอธิบายปรากฏการณ์สมัยใหม่ที่ใช้ศาสนามากำหนดกรอบการเมือง หลังจากที่แนวคิดเซคิวลาร์ภายใต้กรอบคิดชาตินิยมและสังคมนิยมดูเหมือนจะมีความล้มเหลวในการตอบโต้ต่อการปกครองสังคมนิยม เมื่อความเชื่อที่ถูกติดกับมนุษย์ถูกจำกัดในการแสดงออก ในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20 จึงมีคนกลุ่มหนึ่งที่ต้องการปฏิวัติระบบการเมืองที่มีอยู่ ส่วนหนึ่งได้ใช้ระบบเช่นเดียวกับตะวันตก ซึ่งเป็นระบบรัฐชาติที่ปรากฏและมีระบบการปกครองโดยการตัดสินใจของประชาชน อิสลามการเมืองจึงอาศัยกรอบนี้บนฐานคำสอนศาสนาและใช้เป็นแนวคิดทางเลือกต่อแนวคิดทางการเมืองที่มีอยู่ เป็นปฏิกริยาที่ลุกขึ้นต่อต้านรัฐเซคิวลาร์แบบเดิมเพื่อปกป้อง อัตลักษณ์และคุณค่าทางศาสนาและวัฒนธรรมของตนเองหรือแผ่นดินที่อยู่ ตลอดจนเพื่อท้าทายต่ออำนาจที่ล้มเหลวของนโยบายในระดับผู้นำของชาติ ภายใต้แนวคิดนี้อาจมีกลุ่มแนวคิดที่เรียกว่าอิสลามนิยม (Islamism) ที่มีเป้าหมายของการเคลื่อนไหวเพื่อให้ได้มาซึ่งรัฐอิสลามหรือการประกาศใช้กฎหมายอิสลามภายใต้อาณาเขตของรัฐนั้นๆ โดยมีผู้ที่ปฏิบัติตามแนวคิดนี้ที่มีวิธีการที่ต่างเพื่อให้ได้มาซึ่งเป้าหมายที่วางไว้ อย่างไรก็ตามรัฐอิสลามภายใต้กรอบแนวคิดนี้ จะมีความยืดหยุ่นและปรับตัวเองให้สอดคล้องกับข้อท้าทายใหม่ๆ ของแต่ละยุคสมัย ซึ่งแนวคิดนี้จะต้องเผชิญกับการถูกวิพากษ์จากกลุ่มแนวคิดอิสลามแบบดั้งเดิมที่มองว่าการสถาปนารัฐอิสลามนั้นอธิปไตยย่อมต้องเป็นของ พระเจ้า และมีความเป็นสากล หากแต่กรอบอิสลามการเมืองกลับมีลักษณะเป็นกิจกรรมที่สอดคล้องไปกับขอบเขตของรัฐ และใช้เครื่องมือของรัฐที่เป็นระบบที่มนุษย์วางไว้ จากนั้นจึงปฏิรูปลิงที่มีอยู่ภายใต้ระบบการปกครองประชาธิปไตยเพื่อวางแนวทางสู่หนทางและนโยบายที่สอดคล้องกับแนวทางของอิสลาม กล่าวง่ายๆ ได้ว่า เป็นการเข้าไปในระบบและเปลี่ยนระบบนั้นนั่นเอง (Akbarzadeh, S., 2012, pp. 1-8)

M.A. Muqtedar Khan (2006, pp. xii-xvii) ให้ความเห็นว่า มิติทางการเมืองของมุสลิมในสังคมสมัยใหม่ก็คือ การแสดงบทบาทของอิสลามในพื้นที่สาธารณะจากกลุ่มมุสลิม ซึ่งอิสลามมีสิ่งดีๆ มากมายที่สามารถนำเสนอต่อสังคม

สาธาณะได้ นักคิดมุสลิมร่วมสมัยหลายคนจึงหาแนวทางที่จะเชื่อมช่องว่างทางทฤษฎีระหว่างความเป็นศาสนาและอำนาจอธิปไตยที่อยู่ในบริบทปัจจุบัน ในความเป็นอิสลามนั้นมีความเป็นประชาธิปไตยอยู่ และขณะเดียวกันอิสลามการเมืองก็เป็นการใช้เครื่องมือต่างๆ ในกระบวนการประชาธิปไตยในตัวเอง

ส่วน Charles Hirschkind (2011, pp. 13-15) ระบุว่า อิสลามการเมือง เป็นคำที่ใช้เพื่ออธิบายถึงการที่กรอบของศาสนาอิสลามได้ก้าวล้ำเข้าไปสู่มิติเซคคิวลาร์ของการเมือง และอธิบายกิจกรรมลักษณะนี้ เพื่อให้มีความต่างจากความเชื่อทางศาสนาส่วนบุคคลที่อยู่ภายใต้แนวทางอิสลามโดยทั่วไป อิสลามการเมืองจึงเป็นการขยายกรอบจากอิสลามแบบดั้งเดิม ส่วนใหญ่มักจะเกี่ยวข้องกับการขยายอำนาจรัฐและมิติทางสังคม ที่ศาสนามีบทบาทอยู่ด้วยเช่นกัน

การสร้างชาติสมัยใหม่ แน่นนอนว่าแม้จะเป็นเพียงประเด็นส่วนบุคคล เช่น การศึกษา สวัสดิการสังคม หรือครอบครัว ก็ล้วนมีส่วนต่อการสร้างรัฐชาติ ขณะเดียวกันเรื่องราวในชีวิตประจำวัน เช่น ธุรกรรมทางการเงิน การแต่งงาน หรือ การตาย เป็นต้น เหล่านี้ก็มีส่วนเกี่ยวข้องกับมิติทางการเมืองอย่างแทบจะหลีกเลี่ยงไม่ได้ ดังนั้น การเมืองสมัยใหม่และรูปแบบของอำนาจจึงเป็นเงื่อนไขของการทำกิจกรรม รวมไปถึงการดำเนินตามวิถีทางศาสนา ซึ่งกิจกรรมตรงนี้จะเกี่ยวข้องกับรัฐในแง่ใดแห่งหนึ่ง ฉะนั้นเพื่อปกป้องวิถีปฏิบัติที่ทำกันมา จึงมีความจำเป็นที่จะต้องใช้การเมืองให้ไปสู่เป้าหมาย ดังนั้นการสนับสนุนและรักษาศาสนาก็ต้องมีส่วนร่วมกับการเมืองในสังคม การร่วมมือในพื้นที่สาธารณะลักษณะนี้แห่งหนึ่งแล้วจึงเป็นการใช้กรอบอัตลักษณ์เพื่อแสดงออกในมิติการเมือง

กล่าวโดยสรุปแล้ว อาจสามารถนิยาม อิสลามการเมือง ได้ว่า เป็นแนวคิดที่ใช้อธิบายกิจกรรมทางการเมืองที่ปรับใช้แนวทางอิสลามเข้ามาภายใต้พื้นที่รัฐชาติปัจจุบัน ที่ไม่สามารถแสดงออกทางการเมืองด้วยอิสลามในรูปแบบดั้งเดิมได้ จึงใช้รูปแบบที่ผูกมัดกับความเป็นรัฐสมัยใหม่หรือแนวทางประชาธิปไตย เพื่อเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพในการดำเนินชีวิตตามกรอบศาสนาที่กำหนดไว้นั่นเอง

ในขณะที่การเคลื่อนไหวอิสลามนิยมทางการเมืองได้มีการยอมรับโดยกว้างทั่วไปว่า มี 3 ลักษณะ (Cofman-Wittes อ้างถึงใน Cavatorta, F., 2012) คือ

1 กลุ่มที่ใช้อาวุธและวิธีการทางทหารเพื่อสถาปนารัฐอิสลาม เช่น กลุ่มอัลกออิดะฮ์ กลุ่มโบโกฮารามในไนจีเรีย กลุ่มอัลชาบาบในโซมาเลีย กลุ่มญฮาดิสในอียิปต์ในอดีต กลุ่มติดอาวุธในอัลจีเรีย หรือกลุ่ม IS ในอิรักและซีเรีย เป็นต้น

2 กลุ่มอิสลามนิยมสายหลักที่มีอิทธิพลจากนักคิดและนักกิจกรรม ซึ่งใช้กิจกรรมสาธารณะและการมีส่วนร่วมทางการเมืองกระแสหลักเพื่อนำไปสู่รัฐอิสลาม เช่น กลุ่มภราดรภาพมุสลิม (The Muslim Brotherhood) ในซีเรียและอียิปต์ กลุ่มอิสลามแนวหน้า (The Islamic Action Front) ในจอร์แดน พรรคความยุติธรรมและการพัฒนา (The Party of Justice and Development) ในตุรกี กลุ่มเพื่อความยุติธรรมและการกุศล (The Justice and Charity Group) ในโมร็อกโก, กลุ่มอิสลามแนวหน้า (the Islamic Action Front) ในอัลจีเรีย เป็นต้น

3 กลุ่มที่ใช้ทั้งสองวิธีข้างต้นผสมกันในบริบทการต่อสู้เพื่อปลดปล่อยชาติ เช่น ฮามาสในปาเลสไตน์ เป็นต้น การอธิบายสามลักษณะหรือสามแนวทางข้างต้นนั้นมองบนฐานของปรากฏการณ์ที่มีการเคลื่อนไหวในกรอบการเมืองเป็นหลัก แม้จะมีนักวิชาการบางคนเหมารวมว่าทั้งสามลักษณะข้างต้นนั้นเป็นแนวทางการเคลื่อนไหวที่เรียกว่า “อิสลามการเมือง” แต่จากแนวคิดทฤษฎีอิสลามการเมืองทำให้เห็นว่าแนวทางที่ถือว่าเป็นอิสลามการเมืองนั้นคือแนวทางที่สองเท่านั้น



#### 4. อิสลามการเมืองกับความเป็นสมัยใหม่

การสร้างชาติสมัยใหม่ เช่น สถาบันต่างๆ ทั้งการศึกษา การปฏิบัติตามความเชื่อ ศาสนา สังคมและครอบครัว ได้มีความสัมพันธ์ในฐานะของการเป็นเครื่องมือที่จำเป็นเพื่อให้รัฐกลายเป็นรัฐสมัยใหม่ ไม่ว่าจะเข้าสู่การทำข้อตกลงทางเศรษฐกิจ การซื้อขายบนท้องถนน การดูแลระเบียบวินัยของเด็กๆ การเพิ่มห้องในบ้าน การเกิด การแต่งงาน และการตาย ในทุกๆ ส่วนรัฐได้เข้ามามีบทบาทในการเป็นผู้ประกัน กำหนดขอบเขต กระบวนการและข้อควรระวังที่จำเป็น ผลที่ตามมาคือ การเมืองสมัยใหม่และรูปแบบของอำนาจที่บางครั้งกลายเป็นเงื่อนไขของการปฏิบัติกิจกรรมส่วนบุคคล สำหรับเรื่องของศาสนา ได้ขยายสถาบันต่างๆ ที่สามารถทำให้แนวทางการปฏิบัติทางศาสนาสามารถมีผลทางกฎหมายและโครงสร้างการบริหาร เช่น สำหรับรัฐ โครงการที่รักษาคุณค่าเหล่านี้จำเป็นต้องกลายเป็นเรื่องการเมือง เช่น ในอียิปต์ หลักสูตรการเรียนทั้งของรัฐและเอกชนถูกดูแลโดยรัฐ ผู้ที่ต้องการจะสนับสนุนและรักษาไว้ซึ่งการปฏิบัติตามหลักการศาสนาจึงจำเป็นต้องเข้าไปมีส่วนเกี่ยวข้องในอำนาจทางการเมือง ขณะเดียวกัน หากมองประเด็นการรวมกันของศาสนาและการเมืองในอิสลาม ก็ปรากฏให้เห็นได้แม้แต่ในสังคมตะวันตกเองด้วยเช่นกัน ดังที่ Tocqueville ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ศาสนาคริสต์โปรเตสแตนต์ มีส่วนสำคัญต่อบทบาทของการเมืองอเมริกาในการกำหนดขอบเขตด้านคุณธรรมและกรอบที่การโต้เถียงทางการเมืองไม่สามารถจัดการได้ (Hirschkind, C., 2013)

เมื่อมองในแง่ความสัมพันธ์ระหว่างอิสลามนิยมกับความเป็นสมัยใหม่ ในแง่หนึ่งอาจมองได้ว่าเป็นการต่อต้านแนวคิดสมัยใหม่ในแบบตะวันตกที่มาพร้อมกับความพยายามในการปิดกั้นเรื่องของศาสนาจากพื้นที่สาธารณะหรือแนวคิดการแยกศาสนาออกจากการเมือง แต่อย่างไรก็ดีในขณะเดียวกันเมื่อวาทกรรมของการเมืองด้านอัตลักษณ์ (Political Identity) ได้เข้ามาสู่กระบวนการคิด อิสลามนิยมก็สามารถมองได้ว่าเป็นรูปแบบการแสดงออกของการเมืองเชิงอัตลักษณ์รูปแบบหนึ่งเช่นเดียวกัน เนื่องจากอิสลามนั้นเป็นศาสนาที่ครอบคลุมทุกมิติของชีวิตที่รวมไปถึงมิติทางการเมืองด้วยเช่นกัน

Esposito (อ้างถึงใน Ismail, S., 2006, น. 6-10) ได้ระบุในงานเขียนอิสลามและการเมืองของเขาว่า สำหรับอิสลามนั้นศาสนาได้ทำให้เห็นภาพกว้างของโลก กรอบของความหมายของทั้งชีวิตเชิงปัจเจกและที่มีความสัมพันธ์ร่วมมือระหว่างกัน อิสลามที่เป็นศาสนาที่ครอบคลุมในทุกด้าน เมื่อมองในปัจจัยเชิงประวัติศาสตร์จะเห็นว่าอิสลามได้มีอิทธิพลและถูกปรับใช้ในขอบเขตของการเมือง ดังนั้นจึงไม่แปลกที่ในพื้นที่ที่มีมุสลิมเป็นส่วนใหญ่ เช่น ในแถบพื้นที่อาระเบีย ความเป็นอิสลามจะยังคงสะท้อนอยู่ให้เห็นมาจนถึงปัจจุบัน สำหรับเขาแล้วลักษณะของสังคมมุสลิมก่อนสมัยใหม่และในสมัยใหม่ รวมถึงแนวคิดสมัยใหม่ของอิสลาม ก็ล้วนอยู่บนฐานของการคิดแบบอิสลามที่ไม่แยกการเมืองออกจากศาสนา การเคลื่อนไหวที่ฟุ้งเฟ้อที่เกิดขึ้นมาตลอดก็เพื่อตอบสนองต่อสังคมที่มีคุณธรรมลดลง ดังนั้นการถ่ายทอดแนวคิดนี้ก็ยังคงถ่ายทอดมาสู่พื้นที่ทางการเมืองอยู่เสมอ และฐานคิดของมุสลิมที่ประกอบไปด้วยอุดมคติของการสถาปนาชาอ์ริอะฮ์หรือรูปแบบการปกครองแบบอิสลามขึ้นในพื้นที่ที่ตนอาศัยอยู่แล้วด้วยนั้น ทำให้การปฏิรูปและการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสู่สังคมที่อุดมไปด้วยความเป็นอิสลามยังคงปรากฏให้เห็นได้อยู่เสมอเช่นกัน

ในประเด็นนี้ J.O. Voll (อ้างถึงใน Ismail, S., 2006, น. 6-10) ได้ให้ความเห็นในงานเขียน Islam: Continuity and Change in the Modern World ว่าแรงขับเคลื่อนทางศาสนาอยู่เบื้องหลังการเคลื่อนไหวปฏิรูปและรูปแบบการดำเนินในอดีตที่มีผลสำคัญต่อการดำเนินการในปัจจุบัน เขาได้ระบุว่าแรงขับเคลื่อนนี้มีสี่ลักษณะที่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมที่สัมพันธ์กับรัฐบาล คือ เป็นผู้ประยุทธ์ เป็นผู้อนุรักษ์นิยม เป็นผู้ที่ยึดติดความเชื่อเดิม และเป็นผู้ที่ปฏิบัติเชิงปัจเจก ซึ่งแต่ละรูปแบบ

จะใช้มากน้อยในช่วงยุคและสถานะที่ต่างกัน เช่น ในช่วงยุคออกโตมาน ต่อมาในช่วงศตวรรษที่ยี่สิบจะเน้นการเป็นผู้ประยุคต์ เป็นต้น

ในช่วงปลายทศวรรษที่ 1990 เป็นต้นมาได้เริ่มเห็นกลุ่มที่เน้นการมีส่วนร่วมทางการเมืองเมื่อสามารถทำได้ หรืออาจเป็นภาคประชาสังคมที่กระตือรือร้นผ่านการให้ความช่วยเหลือบริการสังคมเพื่อพยายามสร้างรัฐอิสลามผ่านฉันทมติจากสังคมนิกายล่าง (Societal Consensus From Below) แนวคิดความรับผิดชอบ ความยุติธรรม การมีส่วนร่วมของประชาชนในนโยบายสาธารณะ ล้วนได้รับการยอมรับในการเคลื่อนไหวและพรรคการเมืองอิสลามกระแสหลัก อย่างไรก็ตามการยอมรับในกรอบค่านิยมเสรีเท่าที่สามารถรับได้ ไม่ได้มากเท่ากับสังคมตะวันตก (Fuller อ้างถึงใน Cavatorta, F., 2012)

## 5. การเคลื่อนไหวของมุสลิมในการเมืองไทย

การเคลื่อนไหวเพื่อปฏิรูปได้นำอิสลามการเมืองเข้ามาสู่ประเทศไทย นับตั้งแต่เปลี่ยนแปลงการปกครองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราช มาเป็นการปกครองในระบอบประชาธิปไตย อำนาจอธิปไตยเดิมที่เป็นของพระมหากษัตริย์ได้เปลี่ยนไปเป็นของปวงชนชาวไทย โดยคณะราษฎร เมื่อวันที่ 24 มิถุนายน 2475 หนึ่งในผู้ใกล้ชิดกับหัวหน้าคณะราษฎรปรีดี พนมยงค์ คือ นายแหม่ม พรหมยงค์ (ซำซุดดิน มุสตาฟา) นักเรียนที่จบมาจากกรุงไคโร ซึ่งเขาได้ปรับเปลี่ยนบทบาทของจุฬาราชมนตรีให้มีบทบาทมากยิ่งขึ้นในสมัยนั้น หากแต่เขาอยู่ในตำแหน่งเพียงสองปีก่อนจะถูกรัฐประหาร (Funston, J., 2006, pp. 87) วันที่ 7 พฤศจิกายน 2480 มีการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรโดยตรงจากราษฎร นายอดุลย์ ณสายบุรี (ตั้งภูมิลานาเชร ลูกชายของตั้งภูอับดุลมุตตอลิบ เจ้าเมืองตะลันหรือสายบุรี) ได้ลงสมัครสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจังหวัดนครราชสีมา และได้รับเลือกตั้งเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรครั้งแรก และเป็นคนแรกของชาวมลายูปัตตานี แต่จากบทบาทที่นายอดุลย์ปกป้องสิทธิประโยชน์ของชาวมลายูจนทำให้ข้าราชการในพื้นที่หมายหัว และเพ่งเล็งว่าเป็นผู้ยุยงส่งเสริม ให้ราษฎรกระด้างกระเดื่องต่อทางราชการ นายอดุลย์จึงมองว่าไม่สามารถต่อสู้ในแนวทางทางการเมืองแบบรัฐสภาได้ จนในปี พ.ศ. 2488 นายอดุลย์ฯ ได้หลบหนีออกจากประเทศไทยไปยังประเทศมาเลเซีย และได้ก่อตั้งขบวนการ BNPP มาจากชื่อเต็มว่า Barisan National Pembebasan Patani แปลว่า ขบวนการแนวร่วมแห่งชาติปลดปล่อยปัตตานี พร้อมกับแกนนำเช่น อุษตาซออบดุลการิม และตวนกูบือรอ กอดอนีลอ ก่อนที่ภายหลังจะมีความขัดแย้งทางด้านความคิดจนแตกออกเป็น 3 กลุ่มใหญ่ๆ คือ BNPP(ภายหลังเปลี่ยนชื่อเป็น BIPP) BRN และ PULO และในแต่ละกลุ่มมีการแบ่งออกเป็นหลายกลุ่มหรือหลายฝ่าย ซึ่งบางกลุ่มยังคงมีการเคลื่อนไหวด้วยกองกำลังติดอาวุธเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน (บะห์รูณ , 2547, น. 13-21)

นอกจากนั้นในปี พ.ศ. 2490 ยังมีการเคลื่อนไหวของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ ในจังหวัดชายแดนใต้หรือปัตตานี ที่ได้เสนอข้อเรียกร้อง 7 ข้อ ต่อรัฐบาลในเวลานั้น ก่อนที่จะถูกทำให้สูญหายในเวลาต่อมา สร้างความโกรธแค้นต่อชาวมลายูมุสลิมเป็นอย่างมากและถือเป็นหนึ่งในประวัติศาสตร์บาดแผลที่มีการเล่ามาจนถึงปัจจุบัน รวมไปถึงการเคลื่อนไหวขององค์กรอื่นๆ เช่น มีการเริ่มก่อตั้งพรรคการเมืองแนวทงอิสลามในนามพรรคไทยมุสลิม ในปี พ.ศ. 2500 และในปีเดียวกัน หะยีอามีน โต๊ะมีนา ลูกชายของหะยีสุหลง ลงสมัคร ส.ส. และได้รับเลือกให้เป็น ส.ส.ปัตตานี 2 สมัย ช่วงที่มีการเลือกตั้ง 2 ครั้งในปีเดียวกัน ปี พ.ศ. 2501 หะยีอามีน จัดพิมพ์หนังสือชื่อ "รวมแสงแห่งสันติ" ออกเผยแพร่จำนวน 10,000 เล่ม เนื้อหาเน้นความร่วมมือกันในหมู่ชาวมลายู ปรากฏว่า หนังสือของหะยีอามีนถูกเผาทิ้งทั้งหมด และตัวเขาถูกจับในข้อหาแบ่งแยกดินแดน

นอกจากนี้ยังมีการเคลื่อนไหวของสมาคมเยาวชนมุสลิมไทยในปี พ.ศ. 2507 ที่มีบทบาทในการเป็นกลุ่มกดดันทางการเมือง เป็นต้น และมุสลิมยังมีบทบาทผ่านพรรคประชาธิปัตย์ซึ่งก่อตั้งในปี พ.ศ. 2489 รวมไปถึงการเกิดขึ้นของกลุ่มวะดะห์ ซึ่งออกจากพรรคประชาธิปัตย์ในปี พ.ศ. 2531 และเข้าร่วมกับพรรคความหวังใหม่ในปี พ.ศ. 2535 แล้วเข้าร่วมกับพรรคไทยรักไทยในปี พ.ศ. 2545 หลังจากนั้นก็มีการปรับตามบริบททางการเมืองเรื่อยไปจนถึงปัจจุบัน (Funston, J., 2006, pp. 87)

แต่เมื่อมองไปยังกรอบแนวคิดอิสลามการเมือง กลับพบว่าในสังคมไทยที่มีประชากรนับถือศาสนาอิสลามหลายล้านคนยังไม่พบการเคลื่อนไหวทางการเมืองบนแนวทางของอิสลามอย่างเด่นชัด นับตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบัน แม้จะมีมุสลิมเคลื่อนไหวอยู่ในเส้นทางการเมืองมาโดยตลอด ทั้งที่เคลื่อนไหวในรูปแบบพรรคการเมือง เป็นกลุ่ม หรือปัจเจกบุคคล ทั้งที่ล้มเหลวและประสบความสำเร็จจนได้รับดำรงตำแหน่งทางการเมืองในระดับสูง อย่างนายวันมหะมัดนอร์ มะทา สมาชิกกลุ่มวะดะห์ที่เคยดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีมาแล้วหลายกระทรวง รวมทั้งตำแหน่งประธานสภาผู้แทนราษฎร (มนตรี แสนสุข, 2547, น. 117-166) หรือสมาชิกกลุ่มวะดะห์คนอื่นๆ อีกหลายคนที่เคยดำรงตำแหน่งสำคัญๆ และมีผลงานเป็นที่ประจักษ์มากมาย เช่น ผลักดันในเรื่องการจัดตั้งธนาคารอิสลามแห่งประเทศไทย การต่อสู้ทางการเมืองกรณีฮิญาบ(ผ้าคลุม) สนับสนุนงบประมาณช่วยเหลือโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม เป็นต้น (นัจมุดดีน อูมา, 2551, น. 93-158) แต่กลับยังไม่พบการนำเสนอการเมืองบนแนวทางของอิสลามให้สังคมไทยได้รับรู้และเข้าใจจากนักการเมืองมุสลิมในอดีตโดยเฉพาะมุสลิมที่สังกัดพรรคการเมืองต่างๆ แม้จะสังกัดพรรคใหญ่หรือเคยดำรงตำแหน่งในระดับสูงก็ไม่สามารถนำหลักการอิสลามมาขับเคลื่อนกิจกรรมทางการเมืองได้ เพราะจะต้องดำเนินงานตามนโยบายของพรรคนั้นๆ จะมีก็แต่พรรคการเมืองแนวทางอิสลามที่สามารถนำหลักการอิสลามเพื่อขับเคลื่อนกิจกรรมทางการเมืองหรือดำเนินนโยบายได้เอง แต่ก็มักจะไม่ได้รับเลือกเป็นผู้แทนของประชาชน หรืออาจเรียกได้ว่าล้มเหลวจนหลายพรรคต้องปิดตัวลง แต่ถึงกระนั้นก็ยังมียุทธศาสตร์การเมืองแนวทางอิสลามเกิดขึ้นมาใหม่เสมอ ตัวอย่างเช่น ปลายปี พ.ศ. 2556 พรรคการเมืองแนวทางอิสลามถูกก่อตั้งขึ้นมาใหม่ถึง 2 พรรคในระยะเวลาที่ใกล้เคียงกัน คือ พรรคเพื่อสันติ ซึ่งก่อตั้งพรรคขึ้นเพื่อสร้างบุคลากรทางการเมืองที่มีคุณภาพและเสริมสร้างสันติสุขให้เกิดขึ้นในสังคมไทย ภายใต้คุณธรรมและจริยธรรมของอิสลาม และพรรคภราดรภาพซึ่งจัดตั้งขึ้นเพื่อต้องการทำงานการเมืองแบบฮาลาลหรือแบบที่อิสลามอนุญาต สิ่งที่น่าสนใจคือทั้ง 2 พรรคก่อตั้งโดยอูลามาอ์(ผู้รู้)ทางศาสนาอิสลามที่ทำงานและเคลื่อนไหวทางสังคมมานานเป็นเวลากว่า 10 ปี ก่อนที่จะก่อตั้งเป็นพรรคการเมือง นอกจากนี้แล้วยังมีพรรคประชารวมที่เป็นพรรคการเมืองแนวทางอิสลามที่ก่อตั้งขึ้นเมื่อปี 2554 โดยคนมลายูมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ และยังคงดำเนินกิจกรรมทางการเมืองอยู่ในปัจจุบัน แม้ว่าหัวหน้าพรรคจะถูกยิงเสียชีวิตเมื่อปลายปี พ.ศ. 2554 ก็ตาม ประการที่สำคัญยิ่งคือทั้ง 3 พรรคมีนโยบายที่เหมือนกันนั่นก็คือการสร้างสันติภาพและเสริมสร้างสันติสุขให้เกิดขึ้นในสังคมไทย

## 6. พรรคการเมืองแนวทางอิสลามในประเทศไทย

นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันที่ประเทศไทยเปลี่ยนแปลงมาปกครองในระบอบประชาธิปไตย จะเห็นได้ว่ามีมุสลิมที่เคลื่อนไหวในเส้นทางการเมืองมาโดยตลอด และมุสลิมบางคนเลือกที่จะสังกัดพรรคการเมืองใหญ่จนประสบความสำเร็จได้รับตำแหน่งทางการเมืองในระดับสูง แต่ก็มีมุสลิมที่ยึดมั่นถ้อยมั่นในหลักการอิสลามที่ต้องการนำหลักการอิสลามมาป็นธงนำในการขับเคลื่อนการเมือง และได้มีการก่อตั้งพรรคการเมืองที่มีแนวทางอิสลามมาแล้วหลายต่อหลายพรรค (เอกราช

มูเก็ม, 2555) โดยมีรายละเอียดดังนี้

- พ.ศ. 2500 เคยมีการจดทะเบียนพรรคการเมืองหนึ่งชื่อ "พรรคไทยมุสลิม" โดยมีฮัจยีประโยชน์ คำสุวรรณ เป็นหัวหน้าพรรค
- พ.ศ. 2516-2517 มีการก่อตั้ง "พรรคแนวสันติ" ในยุคเผด็จการทหาร โดยหัวหน้าพรรคเป็นคน อ.สุโขทัย ปาตี จ.นราธิวาส เป็นการรวบรวมนักการเมืองในพื้นที่ 4 จังหวัดภาคใต้ (รวม จ.สตูล) แต่ในปีต่อมาหัวหน้าพรรคถูกยิงเสียชีวิตและต้องยุบพรรคไปในที่สุด
- พ.ศ. 2541 -2542 ได้มีความพยายามรวมตัวกันอีกครั้งเพื่อจัดตั้งพรรคการเมืองแนวมุสลิม โดยใช้ชื่อว่า "พรรคสันติภาพ" โดยมี ดร.อำนาจ สุวรรณกิจบริหาร เป็นหัวหน้าพรรค แต่พรรคดังกล่าวก็ดำเนินกิจกรรมทางการเมืองได้ไม่นานในที่สุดก็ต้องปิดตัวลง
- พ.ศ. 2548 พิเชษฐ สุทธิสวัสดิ์ อดีตนักการเมืองหลายสมัยและอดีตรัฐมนตรีหลายกระทรวงซึ่งในขณะนั้นเขายังนั่งในตำแหน่ง เลขาธิการคณะกรรมการกลางอิสลามแห่งประเทศไทย ได้เป็นผู้จุดประกายความคิดเพื่อรวมตัวปัญญาชนและคนมุสลิมทั่วประเทศ จัดตั้งพรรคการเมืองแนวมุสลิม อีกครั้ง โดยตั้งชื่อพรรคว่า "สันติภาพไทย" โดยมี นายมูคตาร์ กิลละ เป็นเลขาธิการพรรค นโยบายหลักๆ จะมุ่งไปยังประเด็นปัญหาภาคใต้
- พ.ศ. 2554 พรรคการเมืองพรรคเล็กก็เกิดขึ้นอีกในนาม พรรคประชาธรรม แต่พรรคนี้อาจต่างจากพรรคการเมืองแนวมุสลิมในอดีต โดยชูความเป็นพรรคคนกลาง เป็นพรรคของชาวมลายู โดยเน้นพื้นที่ฐานเสียงในสามจังหวัดชายแดนใต้ โดยมีนายมูคตาร์ กิลละ ดำรงตำแหน่งหัวหน้าพรรค ก่อนจะถูกสอบสวนเมื่อวันที่ 15 ธันวาคม 2554 นับเป็นการปิดฉากหัวหน้าพรรคการเมืองมุสลิมอีกคนบนถนนสายการเมือง
- พ.ศ. 2556 พรรคการเมืองแนวทางอิสลามถูกก่อตั้งขึ้นมาใหม่ถึง 2 พรรคในระยะเวลาที่ใกล้เคียงกัน คือ พรรคเพื่อสันติ ที่มีนายปราโมทย์ สมะดี (ชัยศิริภูออะหมัด สมะดี) เป็นหัวหน้าพรรค และพรรคภราดรภาพ ที่มี นายทวี ชันแฮม เป็นหัวหน้าพรรค

พรรคการเมืองแนวทางอิสลามที่ยังดำเนินกิจกรรมทางการเมืองในปัจจุบันมีอยู่ 3 พรรค ได้แก่ พรรคประชาธรรม พรรคเพื่อสันติ และพรรคภราดรภาพ ซึ่งภายหลังจากที่มีการก่อรัฐประหารโดยคณะรักษาความสงบแห่งชาติภายใต้การนำของ พล.อ.ประยุทธ์ จันทร์โอชา วันที่ 22 พฤษภาคม 2557 จนถึงปัจจุบัน ทุกพรรคการเมืองรวมไปถึงพรรคการเมืองแนวทางอิสลามก็ไม่อาจดำเนินกิจกรรมทางการเมืองใดๆ ได้

## 7. อิสลามการเมืองภายใต้ระบอบประชาธิปไตยไทย

พรรคการเมืองแนวทางอิสลามเป็นพรรคการเมืองที่ยึดมั่นถือมั่นในหลักการศาสนา ในทางการเมืองอุดมการณ์นี้จึงเชื่อว่าการเมืองต้องวางอยู่บนพื้นฐานหรือหลักการของศาสนา ซึ่งมีบทบัญญัติระบุไว้ในคัมภีร์หรือตำราศาสนา (มุฮอริยียะมะ, 2554, น. 91) โดยในอิสลามถือว่าเจ้าของอำนาจอธิปไตยที่แท้จริงคือพระเจ้าเท่านั้น ซึ่งได้วางหลักการต่างๆ อย่างสมบูรณ์ผ่านคัมภีร์อัลกุรอานและสุนนะฮ์ของท่านศาสนทูตมุฮัมมัด ดังนั้นเสรีภาพในทรรศนะของอิสลามจึงได้รับการประกันจากพระเจ้าไม่ใช่จากมนุษย์ด้วยกันเอง (สามารถ ทองเผื่อ, 2550, น. 4) หากแต่พรรคการเมืองเหล่านี้ก่อตั้งขึ้นมาในประเทศไทยซึ่งปกครองด้วยระบอบประชาธิปไตยที่เรามากจะเข้าใจกันด้วยถ้อยคำสั้นๆ ของอับบราฮัม ลินคอล์น (1863) ที่กล่าวว่าระบอบประชาธิปไตยเป็น “การปกครองของประชาชน โดยประชาชน และเพื่อประชาชน” (เบอร์นาร์ด คริก,

2557, น. 145) จึงถือว่าประชาชนเป็นใหญ่และเป็นเจ้าของอำนาจอธิปไตยและเจ้าของกฎหมาย จะเห็นได้ว่าแนวคิดเรื่องอำนาจอธิปไตยมีความแตกต่างกันระหว่างอุดมการณ์อิสลามกับอุดมการณ์ประชาธิปไตย แต่อย่างไรก็ดี ข้อดีของระบอบประชาธิปไตยที่ให้สิทธิและเสรีภาพต่อประชาชนในการเลือกผู้นำหรือผู้แทนเข้าสู่พื้นที่ทางการเมือง จึงเป็นสิทธิอันพึงมีของมุสลิมกลุ่มหนึ่งที่เชื่อมั่นว่าการเมืองแบบอิสลามนั้นจะสามารถเคลื่อนไหวได้ในสังคมประชาธิปไตย และประยุกต์ใช้กับคนทั่วไปในสังคมได้ ไม่ว่าจะเป็นมุสลิมหรือไม่ก็ตาม

ในโลกอาหรับที่เกิดปรากฏการณ์การลุกฮือขึ้นต่อต้านอำนาจเผด็จการโดยประชาชนที่เกิดขึ้นในหลายประเทศ นำไปสู่ข้อกังขาต่อทบทสรุปของ Samuel Huntington และความเชื่อเดิมๆ ของคนจำนวนหนึ่ง โดยในงานของฮันตินตันเรื่อง “การปะทะกันทางอารยธรรม” (Clash of Civilizations) ที่ได้อธิบายไว้ในตอนหนึ่งว่า “ความล้มเหลวของประชาธิปไตยเสรีนิยมที่จะเข้าไปยึดกุมฐานที่มั่นในสังคมมุสลิมถือเป็นปรากฏการณ์ต่อเนื่องซ้ำซาก ความล้มเหลวอันนี้มีที่มาอย่างน้อยส่วนหนึ่งจากลักษณะของสังคมและวัฒนธรรมอิสลามที่ไม่ยอมต้อนรับแนวคิดเสรีนิยมตะวันตก” ข้อสรุปของฮันตินตันตั้งเบื้องต้นได้รับการยอมรับและมีความน่าเชื่อถือในหมู่มุสลิมจำนวนหนึ่งที่เชื่อว่า อิสลามกับประชาธิปไตยเป็นแม่น้ำสองสายที่ไม่มีวันไหลเข้ามาบรรจบกันได้หรือพูดอีกอย่างหนึ่งคืออิสลามกับประชาธิปไตยไม่สามารถไปด้วยกันได้นั่นเอง หากแต่สิ่งที่เกิดขึ้นในโลกอาหรับไม่กี่ปีที่ผ่านมาและที่กำลังเกิดขึ้นเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับบทสรุปข้างต้น (ศราวุฒิ อารีย์, 2556, น. 17)

ในขณะที่ จอน แอล. เอสโพซิโต (2554, น. 242-243) ชี้ให้เห็นว่า ความพยายามของชาวมุสลิมในปัจจุบันที่จะพัฒนาระบอบประชาธิปไตยที่ยั่งยืนและเป็นของชาวมุสลิมแท้ๆ ขึ้นนั้น มีนัยที่สำคัญยิ่ง เขายังได้กล่าวอีกว่า “ไม่ว่าจากแห่งอนาคตจะเป็นสงครามล้างโลกหรือปฏิสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมที่ต่างกันก็ตาม สิ่งที่สำคัญคือการทำความเข้าใจกับพลวัตของประสพการณ์การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยที่กำลังดำเนินอยู่ในโลกมุสลิมปัจจุบัน” แต่การเมืองไทยในสถานการณ์ปัจจุบันที่พรรคการเมืองไม่สามารถดำเนินกิจกรรมทางการเมืองใดๆ ได้ ซึ่งในแง่หนึ่งมองได้ว่าเป็นภาวะที่ไม่เป็นประชาธิปไตย ย่อมส่งผลถึงอิสลามการเมืองในประเทศไทย เพราะขบวนการเคลื่อนไหวอิสลามจะผลิดอกออกผลและเฟื่องฟูในยุคสมัยของเสรีภาพและประชาธิปไตย และจะอับเฉาและเป็นหมันในยุคที่มีการกดขี่และปกครองแบบเผด็จการ (ชัยคุญชุฟ อัล-เกาะเราะฎอวีย, 2546, น. 260-261)

## 8. สรุป

ในปัจจุบันกลุ่มเคลื่อนไหวอิสลามในต่างประเทศมีการโน้มเอียงไปทางการเมืองเข้าสู่อำนาจโดยวิถีทางประชาธิปไตยมากขึ้น เช่น ในชูดาน ตูนิเซีย อียิปต์ ตุรกี ปาเลสไตน์ เป็นต้น แม้ว่าการเคลื่อนไหวอิสลามจะยังเป็นแขนงอีกข้างหนึ่งของการดำเนินงานทางการเมืองของบางกลุ่ม แต่ก็มีบางกลุ่มที่ประกาศยกเลิกความรุนแรง หันเข้าหาการดำเนินการทางการเมืองบางกลุ่มถึงกับประณามความรุนแรงเลยก็มีให้เห็นกัน แต่ก็ควรเข้าใจด้วยว่า การใช้ความรุนแรงเป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งของกลุ่มเคลื่อนไหวทางการเมืองหลายกลุ่ม โดยเฉพาะในตะวันออกกลาง(ซึ่งต้องต่อต้านยิวและอาหรับด้วยกันเอง) แต่เป็นเครื่องมือที่ไม่เกี่ยวกับอิสลาม หากแต่เป็นการตอบสนองต่อสภาพการณ์ที่ไม่มีทางออกทางการเมือง ต้องคิดให้ดีกว่าสะท้อนภาคใต้ของไทยอย่างไร (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2548, น. 1-5) แน่ขนอบปฏิเสธไม่ได้ว่าขบวนการต่อสู้เพื่อเอกราชปาตานีที่เคลื่อนไหวด้วยกองกำลังติดอาวุธในปัจจุบันสาเหตุส่วนหนึ่งมาจากการไม่สามารถต่อสู้ในทางการเมืองแบบรัฐสภาได้ ซึ่งปัจจุบันทุกพรรคการเมือง รวมถึงพรรคการเมืองแนวทางอิสลามไม่สามารถขับเคลื่อนกิจกรรมใดๆ ได้ในทางการเมือง

ความหวังที่จะเห็นกลุ่มคนที่เห็นต่างจากรัฐและต่อสู้ด้วยอาวุธในจังหวัดชายแดนภาคใต้หรือปาตานีเลือกการเข้าสู่อำนาจโดยวิถีทางประชาธิปไตยอาจไม่สามารถเป็นไปได้ในบริบทปัจจุบัน เพราะแม้แต่กลุ่มคนที่เลือกเคลื่อนไหวอิสลามการเมืองในการเมืองไทยภายใต้ระบอบประชาธิปไตยก็ไม่สามารถขับเคลื่อนอะไรได้เลยในปัจจุบัน

### บรรณานุกรม

- จอห์น แอล. เอสโฟซิโต. (2554). *ประชาธิปไตยกับอิสลาม: บริบทโลกกับบรรดกทางวัฒนธรรม*. แปลโดย ปิยฤดี ไชยพร. ใน *อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย (บรรณานุกรม)*, ปรึกษาเกี่ยวกับอนาคตของประชาธิปไตย (หน้า 189-243). กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2553). *ว่าด้วย “สิทธิในการมีส่วนร่วมทางการเมืองของพระสงฆ์” ใน พิพัฒน์ พสุธารชาติ. รัฐกับศาสนา บทความว่าด้วย อาณาจักร ศาสนจักร และเสรีภาพ*. (พิมพ์ครั้งที่ 3 หน้า 421-429). กรุงเทพฯ: ศยาม.
- ชัยคุชฟู อัลเกาะเราะฮ์อวีย์. (2546). *ขบวนการเคลื่อนไหวอิสลามกับการท้าทายของยุคสมัย*. แปลและเรียบเรียงโดย มุฮัมมัด ศิรอญุดดีน. กรุงเทพฯ: อิสลามิค อะเคเดมี.
- ชัยยิด กุฎอบ. (2527). *อิสลามและสันติภาพสากล*. แปลและเรียบเรียงโดย ภราดร มุสลิม. กรุงเทพฯ: สมาคมนิสิตนักศึกษาไทยมุสลิม.
- ตันแคน แม็กคาร์โก. (2555). *ฉีกแผ่นดิน อิสลามและปัญหาความชอบธรรมในภาคใต้ ประเทศไทย*. แปลโดย ณัฐยานันต์ วันอรุณวงศ์. กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- นัจมุดดีน อูมา. (2551). *บทบาททางการเมืองของกลุ่มวะหะหะห์ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: สายใยประชาธรรม.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2548). *ปาฐกถานำ เรื่อง “หลากหลายมิติของมุสลิมศึกษา”*. เอเชียปริทัศน์. 26(2): 1-5.
- \_\_\_\_\_. (2556). *พลวัตของอัตลักษณ์ไทย “ชาติ ศาสน์ กษัตริย์”*. ใน *ณัฐเมธี สัยเวช (บรรณานุกรม)*, *Redefine Thailand: นิยามใหม่ประเทศไทย*. (หน้า 72-84). กรุงเทพฯ: สยามอินเทลลิเจนซ์ยูนิท.
- บะห์รูณ. (2547). *ญิฮาดสี่เทา ใครสร้าง ใครเลี้ยงไฟได้*. นนทบุรี: สาริกา.
- บุษอริ ยีหะมะ. (2554). *ความรู้เบื้องต้นทางรัฐศาสตร์*. (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เบอร์นาร์ต คริก. (2557). *ประชาธิปไตย: ความรู้ฉบับพกพา*. แปลโดย อธิป จิตตฤกษ์. กรุงเทพฯ: openworlds.
- พุทธทาสภิกขุ. (2549). *การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธรรมิกสังคมนิยม และพุทธทาสลัทธิขัณฑ์คิดทางการเมือง*. นครศรีธรรมราช: สุธีรัตนมูลนิธิ.
- มนตรี แสนสุข. (2547). *วันมุฮัมมัดตันออร์ มะทา*. กรุงเทพฯ: อนิเมทกรุ๊ป.
- มุสตอฟา หะยีดาอุด. (2556). *บทนำการเมืองการปกครองในอิสลาม*. แปลโดย ฮาเร๊ะ เจ๊ะโด. สตูล: ม.ป.ส.
- วิศาล ศรีมหาโร. (2556). *สังคมวิทยาการเมืองการปกครอง*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- โรเบิร์ต ออดี้. (2554). *การแบ่งแยกศาสนจักรออกจากรัฐ*. แปลโดย วุฒิ เลิศสุขประเสริฐ. ใน *อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย (บรรณานุกรม)*, ปรึกษาเกี่ยวกับอนาคตของประชาธิปไตย, (หน้า 347-373). กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- ศราววุฒิ อารีย์. (2548). *ปัญหาความมั่นคงใหม่ในมุมมองของโลกอิสลาม*. เอเชียปริทัศน์. 26(2): 7-55.

- สามารถ ทองเผื่อ. (2550). *การเมืองภาคประชาชนในอิสลาม*. เอกสารประกอบการประชุมวิชาการรัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์ในสวนภูมิภาคประจำปี 2550 (ภาคใต้) วันที่ 28-29 กันยายน 2550 ณ โรงแรมราชมั่งคณาพาวิลเลียน บีช รีสอร์ท อำเภอเมือง จังหวัดสงขลา.
- สุชาติ เศรษฐมาลินี. (2550). *ความรุนแรง สันติภาพ และความหลากหลายในโลกอิสลาม*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- อรรถสิทธิ์ พานแก้ว. (2556). เป้าการเมือง: สาเหตุ?. *รัฐศาสตร์สาร* 34(1): 108-138.
- อาฎิล ศิริพันธ์ และคณะ. (2555). *Islamist and Secularism*. รวบรวมบทความวิจัยการประชุมวิชาการอิสลาม ว่าด้วยสันติภาพและความอดกลั้น ครั้งที่ 1 “ยุทธศาสตร์เพื่อความปรองดอง” วันที่ 14-15 กรกฎาคม 2555 ณ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.
- อัปดุลรอญิง สือเต. (2555). *รัฐชาติควิลาและรัฐอิสลาม*. ใน มุห์มัดรอฟลี แวะหะมะ มัสลัน มาหะมะ และรอมฎอน บันจอร์ (บรรณาธิการ), *อิสลามกับความท้าทายในโลกสมัยใหม่: มุมมองจากนักวิชาการชายแดนใต้*, (หน้า 205-239). กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- อิมรอน ซาหะวะ และอภิชาติ จันทร์แดง. (2557). *การสร้างพื้นที่สุขภาวะท่ามกลางพื้นที่ความไม่สงบในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ กรณีตำบลมะนังดาลำ อำเภอสายบุรี จังหวัดปัตตานี*. เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 7 ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) วันที่ 23-24 มกราคม 2557 ณ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.
- เอกราช มูเก็ม. (2555). *เปิดมุมมองการเมืองแนวมุสลิม: ความท้าทายในระบบการเมืองไทย*. สำนักข่าวอะลามี่. ค้นเมื่อ 3 มกราคม 2557, จาก <http://www.thealami.com/main/content.php?page=news&category=2&id=382>
- Akbarzadeh, S. (2012). *The paradox of political Islam*. in Akbarzadeh, S. (Ed.), *Routledge handbook of political Islam*, New York: Routledge.
- Al-Qaradawi, Y. (2004). *STATE IN ISLAM*. (3rd Edition). Cairo: Al-falah foundation.
- Cavatorta, F. (2012). *The War on Terror and the Transformation of Political Islam*. Dublin City University. ค้นเมื่อ 25 มกราคม 2557, จาก [https://www.academia.edu/1563704/The\\_war\\_on\\_terror\\_and\\_the\\_transformation\\_of\\_Political\\_Islam](https://www.academia.edu/1563704/The_war_on_terror_and_the_transformation_of_Political_Islam)
- Funston, J. (2006). *Thailand*. in Greg Fealy and Vrgna Hooker (Ed.), *Voice of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
- Hirschkind, C. (2013). What is Political Islam. Merip. ค้นเมื่อ 25 มกราคม 2557, จาก <http://www.merip.org/mer/mer/205/what-political-islam>.
- Khan, M. (2006). *Introduction: The Emergence of an Islamic Democratic Discourse*. in Khan, M. (Ed.), *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives*, Oxford: Lexington Books.
- Hirschkind, C. (2011). *What is Political Islam?*. in Frederic Volpi (Ed.), *Political Islam: A Critical Reader*, New York: Routledge.
- Ismail, S. (2006). *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. New York: I.B. Tauris & Co Ltd.

# Hatred: Survey on Theories and Some Suggestion.

## ความเกลียดชัง : สำนวจทฤษฎีและข้อคิดเห็นบางประการ

Pixitthikun Kaew-ngam • พิสิษฐกุล แก้วงาม

Department of Political Science, Petchabun Rajabhat University, Thailand

สาขารัฐศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเพชรบูรณ์

Email Address : pisitthikun13@gmail.com

**Abstract :** Hatred is a mental status which, at the same time, deem as a human nature and as a social problem. This article purpose to survey theories, mentioning on the concept of ‘hatred’, for realize and conceptualize ‘hatred’, moreover, bring up some comments on ‘hatred’ as a nature of human and society. The result of the study shows that: ‘hatred’ always has had studied by Criminologists and Sociologists in the purpose to design the institution which can dissolve hatred from society. However, in the other hand, this article tries to suggest that to dissolve ‘hatred’ may cause, at the same time, a falling down of the society.

**Keywords:** hatred, theories, criminology, sociology, social institution

### บทคัดย่อ

“ความเกลียดชัง” เป็นสภาวะทางจิตใจซึ่งถือว่าเป็นธรรมชาติของมนุษย์ ในขณะที่ความเกลียดชังก็ถูกมองว่าเป็นปัญหาต่อสังคม บทความชิ้นนี้ต้องการสำรวจทฤษฎีต่างๆที่กล่าวถึงมโนทัศน์ “ความเกลียดชัง” โดยมีวัตถุประสงค์คือทำความเข้าใจในมโนทัศน์ “ความเกลียดชัง” สร้างข้อสรุปเชิงมโนทัศน์ว่าด้วย “ความเกลียดชัง” และรวมถึงนำเสนอข้อคิดเห็นบางประการต่อเรื่องธรรมชาติของมนุษย์และสังคมบนฐานของความเกลียดชัง ผลจากการศึกษาพบว่า “ความเกลียดชัง” นั้นถูกศึกษาโดยนักอาชญาวิทยา และนักสังคมวิทยาเป็นหลัก โดยมีเป้าประสงค์ที่จะสร้างสถาบันที่สามารถสลาย “ความเกลียดชัง” ในสังคมลง ทว่าบทความชิ้นนี้เสนอว่าการกระทำดังกล่าวนั้นอาจนำมาซึ่งความล่มสลายของสังคมในเวลาเดียวกันด้วย

**คำสำคัญ :** ความเกลียดชัง, ทฤษฎี, อาชญาวิทยา, สังคมวิทยา, สถาบันทางสังคม

“เพื่อนำรักกลับมา ต้องใช้เวลาเท่าไร



### บทนำ : มรดกทางความคิดว่าด้วยความเกลียดชัง

“ความเกลียดชังเป็นธรรมชาติของมนุษย์” ไม่ว่าจะกล่าวว่าจะเป็นจริง หรือจะได้รับการยอมรับหรือไม่ อย่างไรเสีย มนุษย์ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าตลอดชีวิตของเขานั้นไม่เคยประสบกับความเกลียดชังเลย ความเกลียดชังก็ไม่ต่างอารมณ์ความรู้สึกอื่น ๆ ของมนุษย์ที่เอาเข้าจริงก็ไม่สามารถระบุได้ชัดเจนว่าอุบัติขึ้นเมื่อใด อย่างไรก็ตามหากย้อนกลับไปพิจารณาประวัติศาสตร์องค์ความรู้ของมนุษยชาติก็จะพบร่องรอยของการพยายามอธิบายความเกลียดชังอยู่เสมอ อาทิ ในภาษากรีกโบราณความเกลียดชัง (stygos) มีรากศัพท์เดียวกับความสิ้นหวัง (stygnos) ในวงศ์เทพปกรณัม (Theogony) ที่ถูกเขียนขึ้นโดยเฮสิโอดตั้งแต่ราว ค.ศ. ที่ 8 ก่อนคริสตกาลโดยเป็นภาพสะท้อนของสังคมการเมืองที่เต็มไปด้วยความรุนแรงและความอหังการ (hubris) นั้น (Sinclair, 1961 : 19). เทพที่เป็นอุปลักษณะของความเกลียดชังก็คือ “ผู้เต็มไปด้วยความเกลียดชัง” เป็นไททันมีนามว่า สติกซ์ (Styx) ที่มีบทบาทในการช่วยเหลือซุส (เจ้านาย) ในสงครามไททัน (Titanomachia) โดยส่งบุตรของตนคือ เซลลูส (บารมี) ไนกี (ชัยชนะ) คราโทส (อำนาจ) และ บีโออา (กำลัง) ที่เกิดจากสามของเธอก็คือ ฟัลลัส (การสงคราม) ให้ช่วยในการสงครามจนซุสพบกับชัยชนะ ซุสจึงให้พรแก่สติกซ์ว่าหากมีผู้ใดต้องการสื่อสารกับเทพนั้นจะกระทำได้อีกโดยผ่านการร้องขอต่อสติกซ์ซึ่งมีรูปกายเป็นแม่น้ำที่ตั้งอยู่ระหว่างเส้นแบ่งของโลกของผู้มีชีวิตและโลกของคนตาย สติกซ์จึงมีฐานะเป็น “ผู้ส่งผ่านคำขอ” ของมนุษย์สู่เหล่าเทพ (Myth Encyclopedia/Styx) หากจะตีความวงเทพปกรณัมดังกล่าวนี้ ก็อาจกล่าวได้ว่า คุณสมบัติของผู้นำในการสงครามนั้นต้องมีบารมี ชัยชนะ อำนาจและ กำลัง ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่ถือกำเนิดจากการสงครามและความเกลียดชัง ในวงเทพยุคหลังที่ปรากฏในงานของโฮเมอร์ ที่บันทึกในช่วงร่วมสมัยกับเฮสิโอดนั้นเทพีแห่งความเกลียดชัง มีชื่อว่า เอริดา ซึ่งเป็นน้องสาวของอาเรส (สงคราม) ซึ่งครั้งหนึ่งซุสได้ส่งเธอไปกระตุ่นให้ทหารชาวอาร์คาอิด (ชาวกรีกโบราณ) ให้พร้อมเข้าสู่สงคราม ซึ่งโฮเมอร์กล่าวว่า

*“หลังอาทิตย์ตก ซุสได้ส่งเอริดาไปสู่ค่ายทหารของชาวอาร์คาเอียน เธอจึงยืนอยู่ท่ามกลางกองเรือนั้น แล้วร้องตะโกน หัวใจของเหล่าทหารจึงแข็งแกร่งขึ้นและตื่นตัว พวกเขาไม่ได้นึกถึงบิดา ภรรยา หรือลูกอีกต่อไป แต่ทุกคนลุกขึ้นจากที่นอนพร้อมกับเสียงตะโกนแห่งความเกลียดชังภายในโศตประสาท ในจิตใจของพวกเขาต้องการเพียงแต่ความหอมหวานของสงคราม และมีเพียงเลือดเท่านั้นที่จะสนองความต้องการของเธอได้”* (Homer, Iliad Book 4. via Stewart, 2005)

จากข้อความนี้จึงอาจตีความได้ว่าความเกลียดชังนั้นคือตัวกระตุ้นความรุนแรงที่ผู้ปกครองส่งผ่านสู่ผู้ใต้ปกครองในสภาวะของความมืดมิด และเมื่อมนุษย์เกิดความเกลียดชังขึ้นแล้วนั้น เขาก็พร้อมที่จะหลงลืมทุกอย่างและต้องการเพียงแต่การทำลายล้างเท่านั้น นอกจากนี้วงเทพปกรณัมกรีก ความเกลียดชังยังสามารถถูกพบได้ในคัมภีร์ของศาสนาคริสต์ โดยในพระคัมภีร์เก่าบทอพยพกล่าวไว้ว่า

“และพระองค์ทรงประกาศแก่ชนชาติของพระองค์ว่า “ดูเถิด ประชาชนชนชาติอิสราเอลมีมากกว่าและมีกำลังยิ่งกว่าเราอีก มาเถิด ให้เราใช้สติปัญญาในเรื่องพวกนี้กับเขา เกรงว่าเขาจะทวีมากขึ้น แล้วต่อมาเมื่อเกิดสงครามขึ้น เขาจะสมทบกับพวกข้าศึกของเราสู้รบกับเรา แล้วจะยกออกไปจากอาณาจักร” เหตุฉะนั้น เขาจึงตั้งนางานให้เบียดเบียนคนอิสราเอลด้วยงานตรากตรำ และเขาทั้งหลายสร้างเมืองเก็บราชสมบัติของฟาโรห์ คือเมืองปัทม และเมืองรามเสส แต่ยิ่งเบียดเบียนชนชาติอิสราเอล ชนชาติอิสราเอลก็ยิ่งทวีมากขึ้น และยังแพร่หลายออกไป ชาวอียิปต์ก็ทุกข์ใจเนื่องด้วยชนชาติอิสราเอล ชาวอียิปต์จึงบังคับชนชาติอิสราเอลให้ทำงานหนัก และทำให้ชีวิตของเขาขมขื่นเพราะงานหนักที่เขากระทำนั้น เช่นทำปูนสอ ทำอิฐและทำงานต่างๆที่หุงหา เขาถูกบังคับให้ทำงานหนักทุกชนิด” (Exodus 1 : 9 - 14. Via [www.biblegateway.com](http://www.biblegateway.com).)

ข้อความในพระคัมภีร์เก่าข้างต้นที่ยกมานี้ ถูกเชื่อว่าถูกเขียนขึ้นโดยโมเสสซึ่งในรากศัพท์ภาษาฮีบรูคือ โมเซ (Moeh) หมายความว่า “ผู้ทำให้ปรากฏ” จากชื่อที่ชื่อความหมายดังนั้นก็อาจตีความได้เป็นสองทาง ทางแรก โมเสส คือมนุษย์คนหนึ่งที่เป็นผู้เขียนคัมภีร์นี้ หรืออีกทางหนึ่ง โมเสสเป็นนามแฝงของนักเขียนหลายคนต่างช่วยกัน “ทำให้ปรากฏ” ซึ่งจากการวิเคราะห์โครงสร้างของการใช้ภาษาโดยนักวิชาการราว ศ.ต. ที่ 19 ทำให้ข้อสันนิษฐานที่สองดูมีน้ำหนักกว่าข้อแรก และยิ่งถูกสนับสนุนจากหลักฐานอีกจำนวนหนึ่งว่าเรื่องราวในบทอพยพนี้อาจอ้างอิงมาจากเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์เมื่อราว 586 - 538 ปี ก่อนคริสตกาลที่เยรูซาเล็มซึ่งในตอนนั้นคือเมืองในอาณัติของจักรวรรดิอียิปต์ถูกกองทัพบาบิโลเนียของกษัตริย์เนบูคาเนซซาร์บุกยึดและขับไล่ชาวยิวออกจากเมืองเยรูซาเล็ม (Coogan, 2009 : 38 - 39.) อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาจากข้อความดังกล่าวที่เป็นบันทึกประวัติศาสตร์ความคิดของมนุษย์ผ่านรูปของพงศาวดารในคัมภีร์ทางศาสนาแสดงให้เห็นถึงการแบ่งแยก “พวกเรา-พวกมัน” ที่นำมาสู่พฤติกรรมที่แสดงออกถึงความเกลียดชัง หรืออาจกล่าวในทางหนึ่งว่า “ความเกลียดชัง” ก็ยังสามารถถูกพบเห็นได้ในคัมภีร์ทางศาสนาที่เก่าแก่ที่สุดเล่มหนึ่งของโลก

การผูกโยงความคิดเรื่องการแบ่งแยก “พวกเรา-พวกมัน” ก็ไม่ต่างจากที่โจดี รอย (Roy, 2002 : 3 - 7.) นักวิชาการด้านการสื่อสารพยายามผูกโยงว่าสำนึกในการสร้างการแบ่งแยกนี้สามารถเห็นได้จากปฏิสัมพันธ์ของมนุษย์ตั้งแต่วัยเยาว์ที่พยายามสร้างการรับรู้ตัวตนของตนผ่านการแบ่งแยกว่าตนแตกต่างจากผู้อื่น ซึ่งประเด็นแรกๆที่มนุษย์ใช้แบ่งแยกนั้นก็คือร่างกายโดยเฉพาะความแตกต่างของเพศว่าใครคือชายและใครคือหญิง โดยเรียกขานผู้ที่มีเพศต่างจากคนว่า “พวกน่าเกลียด” (cooties) พฤติกรรมเช่นนี้อธิบายว่าเป็นเรื่องของ “การสร้างพวกมัน (them) เพื่อค้นพบพวกเรา (us)” นอกจากนี้ครอบครัวเองก็เป็นสถาบันที่ช่วยสร้างแนวคิด “พวกเรา-พวกมัน” ด้วยเช่นกันผ่านการสร้างความรู้สึกปลอดภัยในหมู่ญาติพี่น้องที่เป็น “พวกเรา” ที่เราสนิทสนม ที่ดูแลเรา ที่เรารู้จักดีที่สุด ท่ามกลางความไม่แน่นอนของโลก ด้านนอกที่มีแต่ “พวกมัน” ดังนั้นการแบ่งแยกนี้จึงสร้างความรู้สึก “ความเป็นเจ้าของ” (belonging) ในหมู่ “พวกเรา” ขึ้นด้วย จำนวนของ “พวกเรา” ยิ่งเพิ่มขึ้นเมื่อมนุษย์เข้ามามีปฏิสัมพันธ์ในโรงเรียน การสร้างมิตรภาพ หรือที่รอยเรียกว่า “พิธีกรรมแห่งพันธสัญญา” (pledging ritual) ในรูปของกลุ่มเพื่อน ชมรม รุ่น สถาบันการศึกษาได้สร้างโครงข่ายจนไปถึงความจงรักภักดีของ “พวกเรา” ให้ซับซ้อนมากยิ่งขึ้น และความจงรักภักดีต่อ “พวกเรา” ก็ยังถูกต่อยอดในสังคมของการทำงานผ่านเรื่องความจงรักภักดีต่อวัฒนธรรมองค์กร การช่วยเหลือให้องค์กรประสบความสำเร็จในฐานะองค์กร “ของพวกเรา” (our) ที่ต้องต่อสู้กับองค์กร “ของพวกมัน” (their) สิ่งเหล่านี้ดูจะเป็นพฤติกรรมปกติธรรมดาของมนุษย์ที่เป็นสัตว์

สังคม แต่สำหรับรอยแล้วการแบ่งแยกดังกล่าวนี้จะเริ่มสร้างปัญหาที่เมื่อความคิดเรื่อง “พวกเราและพวกมัน” (us and them) เปลี่ยนแปรเป็น “พวกเราที่ต่อกรกับพวกมัน” (us versus them) อันนำไปสู่การสร้างขั้ว (polarizing) ผ่านการเอา “พวกเรา” เป็นศูนย์กลาง (absolutism) สร้างการเหมารวมว่าอะไรคือ “เอกลักษณ์” ของ “พวกเรา” ที่ดีกว่า “พวกมัน” (stereotyping) ทำให้ “พวกมัน” เป็นแพะรับบาปให้กับความวุ่นวายชั่วร้ายของสังคม (scapegoating) มอง “พวกมัน” ว่าไม่มีคุณค่าพอที่จะเป็นมนุษย์ (dehumanization) ทั้งหมดนี้ก็เพื่อทำให้ “พวกเรา” สูงส่งกว่า “พวกมัน” ซึ่งนี่เองที่รอยมองว่าเป็นแก่นของความเกลียดชังของมนุษย์ จากทฤษฎีของรอย พอจะกล่าวได้ว่าความเกลียดชังจึงเป็นสิ่งที่มนุษย์ประกอบสร้างขึ้นโดยผ่านกระบวนการกล่อมเกลாதงสังคม การกล่อมเกลาดังกล่าวยังผลให้มนุษย์สามารถ “แบ่งแยกเพื่อสร้างตัวตน” ขึ้นมาได้แน่นอนว่าความเกลียดชังยังเป็นสภาวะของจิตใจที่มีผลต่อพฤติกรรมที่มนุษย์แสดงออกต่อ “พวกมัน”

### มโนทัศน์ ‘ความเกลียดชัง’ : สำนวนทฤษฎี

เมื่อกล่าวว่าความเกลียดชังเป็นเรื่องของสภาวะจิตใจ ในทางจิตวิทยานั้นความเกลียดชังคืออารมณ์ความรู้สึกเป็นปรปักษ์อย่างรุนแรง ความโกรธแค้นต่อวัตถุแห่งความเกลียดไม่ว่าจะเป็นสิ่งของหรือบุคคล อันนำไปสู่การพยายามทำร้ายวัตถุแห่งความเกลียดนั้น และมีความสุขเมื่อวัตถุแห่งความเกลียดประสบกับความเลวร้าย (Arthur, 1975 : 330.) ความเกลียดจึงเป็นความรู้สึกในทางลบอย่างแรงกล้าต่อวัตถุแห่งความเกลียด ผู้ที่รู้สึกเกลียดจะมองว่าวัตถุแห่งความเกลียดนั้นชั่วร้าย ไร้ศีลธรรม อันตราย และความเกลียดชังนี้มักจะนำไปสู่ความรุนแรงอยู่เสมอ (Staub, 2005 : 51.) และไม่ว่ามนุษย์จะพยายามแสดงออกว่าต้องการสันติภาพ ความสงบสุข หรือยึดมั่นในศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์มากเท่าใด การกระทำที่ขบเคี้ยวด้วยความเกลียดชังก็เรียกได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของพฤติกรรมทางสังคมของมนุษย์อยู่เสมอ ความเกลียดชังจึงเป็นการผสมผสานของความรู้สึกหลายอย่างทั้งความโกรธ กลัว ตื่นตระหนก และรู้สึกอคติว่าเป็นศัตรู ความเกลียดชังสามารถพัฒนาขึ้นอย่างเป็นขั้นตอนสุดท้ายจะนำไปสู่การลดทอนคุณค่าความเป็นมนุษย์ของผู้อื่น และรู้สึกว่าผู้อื่นเป็นภัยต่อตน และสุดท้ายก็จะทำให้ผู้ที่ทำร้ายผู้อื่นด้วยความเกลียดชังนั้นไม่รู้สึกผิดบาป (guilt) เพราะเชื่อว่าการกระทำของตนนั้นถูกต้องดีงาม (Narvarro, Marchena and Menacho, 2013 : 10 – 12) ความเกลียดชังจึงมักทำไปสู่การก่อความรุนแรง ความเกลียดชังต่อวัตถุแห่งความเกลียดใดจะเข้าไปให้ความรู้สึกผิดบาป เห็นใจ และสงสารที่มีต่อผู้อื่นลดลง และไปเพิ่มความคลั่งไคล้ (fanatic) ให้กับมนุษย์ ความคลั่งไคล้ที่ช่วยให้ผู้ก่อความรุนแรงยังมีชีวิตอยู่ได้ “อย่างปกติ” แม้จะก่อความรุนแรงกับผู้อื่นไปแล้ว ความคลั่งไคล้ยังเป็นตัวผลักดันให้มนุษย์ที่คิดเหมือนกัน เกลียดเหมือนกัน และคลั่งไคล้เหมือนกันรวมตัวเป็นกลุ่มได้ ซึ่งในกลุ่มดังกล่าวนี้จะมีกรกล่อมเกล่า ให้การเรียนรู้ รวมถึงล้างสมองสมาชิกของกลุ่มให้เกิดความคลั่งไคล้ได้ตลอดเวลา และนำไปสู่อาชญากรรมและสงคราม (Echebura, de Corral and Amor, 2003 : 10 – 18.)

ควรกล่าวด้วยว่า ในโลกวิชาการตะวันตกการเติบโตของการศึกษา ความเกลียดชังที่เป็นรูปธรรมที่สุดนอกจากในทางจิตวิทยามีปรากฏในวงวิชาการอาชญาวิทยา โดยเฉพาะในประเด็นการศึกษา “กฎหมายว่าด้วยอาชญากรรมจากความเกลียด” (hate crime law) ที่มีประเด็นสำคัญที่การถกเถียงสำคัญคือการนิยามว่า อะไรคือความเกลียดชัง แต่โดยทั่วไปแล้วความเกลียดชังจะถูกเหมารวมว่าเป็นเรื่อง “ความมีอคติ” (prejudice) อย่างไรก็ตามความมีอคติดังกล่าวนั้นสามารถมองว่าเป็นเรื่องที่ดีกับสังคม อาทิ การต่อต้านฟาสซิสต์ หรือการต่อต้านการเหยียดผิว หรืออคติบางเรื่องก็ถือว่าไม่มีอันตราย เช่นการเกลียดสีเขียว สีแดง สีเหลือง เป็นต้น (Jacobs and Potter, 1998 : 2 – 12.)

นักอาชญาวิทยาคนสำคัญอย่างบาร์บารา เพอร์รี่ (Perry, 2001 : 2.) เสนอไว้ว่าการศึกษาความเกลียดชังนั้นอาจไม่สามารถกระทำได้ผ่านการมองจากทฤษฎีสากลใดสักอย่างหนึ่ง เพราะความเกลียดชังเป็นแง่มุมที่หลากหลายที่สามารถมองได้ทั้งจากความรุนแรง การสร้างความเป็นเหยื่อ ชาติพันธุ์ เพศสภาพ ฯลฯ ความเกลียดชังของมนุษย์จะถูกพัฒนาสู่ความรุนแรงได้เสมอ และยิ่งหากมีการสร้างกลุ่มของความเกลียดชังขึ้นมาการกระทำความรุนแรงดังกล่าวก็จะกลายเป็นความรุนแรงในระดับกลุ่มชน การศึกษาเรื่องความรุนแรงดังกล่าวมักเรียกรวมๆว่า “อาชญากรรมจากความเกลียดชัง” (hate crime) ดังนั้นจากการสำรวจทฤษฎีว่าด้วยความเกลียดชังคร่าวๆข้างต้น บทความชิ้นนี้จะทดลองสำรวจทฤษฎีว่าด้วยความเกลียดชังจำนวนหนึ่งเพิ่มขึ้นเพื่อทำการสังเคราะห์ใหม่ในทัศน์ (conceptualization) ว่าด้วยความเกลียดชังต่อไป

นอกจากนี้ความเกลียดชังมักเป็นการศึกษาที่ใช้สฤทธทางการศึกษาที่หลากหลายการศึกษาความเกลียดชังจึงเป็นสหวิทยาการ ดังที่ แคทเธอริน อูเมอร์-ไรอัน และฮิลเลน แฮทฟิลด์ (Aumer-Ryan and Hatfield, 2007 : 425 – 438.) พยายามจัดกลุ่มการศึกษาความเกลียดชังที่ปรากฏอยู่ในวงวิชาการตะวันตก และนำเสนอเป็นกลุ่มๆได้แก่ กลุ่มแรก นักจิตวิเคราะห์ (psychoanalyst) ที่มักจะสรุปคล้ายกันว่า ความกลัวที่จะถูกทำลาย ความสับสนในชีวิต ความรู้สึกไม่ปลอดภัย กระบวนการปกป้องตัวตน และความกลัวตายคือบ่อเกิดของความเกลียดชังและความบ้าคลั่ง กลุ่มที่สอง นักจิตวิทยาสังคม (social psychologist) ที่เน้นศึกษาเรื่องราวของความเกลียดชังในช่วงต้นสงครามโลกครั้งที่สอง โดยเน้นไปที่บุคลิกภาพของผู้มีอำนาจ รวมทั้งยังมีการศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรม ระหว่างกลุ่ม และบริบททางสังคมที่มนุษย์เลือกที่จะนิยามสังกัดให้ตนเอง โดยนำเอาองค์ความรู้ดังกล่าวมาทำความเข้าใจกลุ่มแห่งความเกลียดชังในปัจจุบัน โดยเฉพาะ พวกนีโอนาซี และพวกลัทธิต่อต้านชาวยิว รวมถึงกลุ่มแห่งความเกลียดชังต่างๆทั้งด้านชาติพันธุ์ กลุ่ม ศาสนา และเพศ กลุ่มที่สาม นักสังคมวิทยา (sociologist) จะศึกษาความเกลียดชังในฐานะส่วนหนึ่งของการศึกษาความแตกต่างของมนุษย์ในสังคมเชิงประชากรศาสตร์ พวกที่สี่ นักสังคมสงเคราะห์ (social worker) จะให้ความสำคัญกับการศึกษาเพื่อเผชิญหน้ากับความเกลียดชังในสังคมทั้งในวัฒนธรรมการทูตเด็ก วัฒนธรรมกลุ่มอันธพาล การเกลียดคนรักเพศเดียวกัน ฯลฯ พวกที่ห้า นักจิตวิทยาการศึกษา (school psychologist) จะให้ความสำคัญในการทำความเข้าใจการข่มเหงรังแกเด็ก การกลั่นแกล้งในโรงเรียน กลุ่มอันธพาลในโรงเรียน ฯลฯ พวกสุดท้าย นักรัฐศาสตร์ (political scientist) จะเน้นศึกษาในประเด็นคล้ายๆกับนักจิตวิทยาสังคม แต่จะยกระดับกรณีศึกษาไปถึงเรื่องความเกลียดชังทางการเมือง การเหยียดชาติพันธุ์ การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ (holocaust, genocide and ethnic cleansing)

ในแนวคิดที่ว่าการศึกษาความเกลียดชังเป็นสหวิทยาการ และมีความคาบเกี่ยวกับองค์ความรู้หลายสาขาสามารถเห็นได้จากการพิจารณาทฤษฎีของ วิลเลียม บองเกอร์ ที่พยายามที่จะอธิบายความเชื่อมโยงระหว่างสภาวะทางเศรษฐกิจที่มีผลต่อพฤติกรรมที่เบียดเบียนของมนุษย์ โดยเขาเริ่มอธิบายว่าในสังคมทุนนิยมตะวันตกนั้นมีรากฐานสำคัญจากการเปลี่ยนแปลงมาจากเศรษฐกิจสังคม (socioeconomic) แบบศักดินา โดยมีความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าที่ดิน (lord of manor) ที่มีสิทธิอำนาจที่จะมีวิธีชีวิตที่หรูหราสุขสบายกับลูกที่ดิน (vassals) ที่คอยรับใช้เจ้าที่ดิน อย่างไรก็ตาม ความหรูหราดังกล่าวมีที่มาจากยศถาบรรดาศักดิ์ของเจ้าที่ดินที่ได้รับมาจากเจ้าที่ดินในลำดับสูงขึ้นไปจึงเป็นสิ่งที่มิใช่ดจำกัด แต่เมื่อเกิดสังคมอุตสาหกรรมขึ้น ความหรูหราสุขสบายดังกล่าวถูกเปลี่ยนให้ขึ้นอยู่กับความมั่งคั่ง (wealth) จากการร่ำรวยปริมาณเงินตรา การเปลี่ยนนิยามที่มาของความหรูหราสุขสบายดังกล่าวจากยศถาบรรดาศักดิ์มาสู่ความมั่งคั่ง นั้นทำให้การแสวงหาซึ่งความหรูหราสุขสบายกลายเป็นสิ่งที่ “ไม่มีขีดจำกัด” (limitlessness) กล่าวคือแม้จะเป็นผู้มีศักดินาน้อยหรือไม่มีเลย แต่หากมีความสามารถในการแสวงหาเงินตราได้มาก เขาเหล่านั้นก็สามารถแสวงหาความหรูหราสุขสบายได้

มากเช่นกัน นอกจากนี้ผลของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมดังกล่าวยังได้สร้างระบบชนชั้นใหม่ขึ้นมา 4 ชั้น (Bonger, 1916 : 245 - 290.) ได้แก่ กระจุกชนชั้นนายทุนน้อย ชนชั้นกรรมาชีพ และ ชนชั้นกรรมาชีพน้อย ซึ่งชนชั้นทั้ง 4 นี้เองที่สร้างความเกลียดชังระหว่างกันมาตลอด โดยผลึกความเกลียดชังจากเรื่องของ “ชนชั้น” (class) กลายเป็นเรื่องของ “เชื้อชน” (race) เลยทีเดียว ซึ่งแรงผลักดันของความเกลียดชังนั้น บองเกอร์ชี้ว่าปัจจัยสำคัญก็คือ “ความกลัว” (hate) ซึ่งเขาได้อธิบายความกลัวของชนชั้นต่างๆไว้ดังนี้

อันดับแรก ชนชั้นกลาง (bourgeoisie) ซึ่งก็คือกลุ่มชนที่เป็นเจ้าของทุนในระบบเศรษฐกิจที่สามารถสร้างความร่ำรวยจนกลายเป็นชนชั้นนำของสังคม โดยชนชั้นกลางนั้นมีลักษณะสำคัญอยู่ 3 เรื่องคือ เป็นเจ้าของวิธีการผลิต (mean of production) เป็นผู้จัดการมูลค่าส่วนเกิน (surplus mover) และ เป็นผู้ประกอบอาชีพโดยเสรี (liberal professions) บองเกอร์สรุปว่าชนชั้นกลางคือจุดยอดสุดของระบบเศรษฐกิจผู้ควบคุมวิถีทาง แนวทาง และแนวโน้มต่างของระบบทุนนิยม รวมไปถึงระบบและเนื้อหาการศึกษาที่จะช่วยพุ่มพื้บุตรหลานของพวกเขาให้สามารถก้าวขึ้นมาสืบทอดลักษณะสำคัญนี้ในเชิงรูปธรรมชนชั้นกลางยังสามารถจำแนกเป็น 3 ลักษณะคือ เจ้าของกิจการ ผู้ถือหุ้น และพวกเสรีชน

เจ้าของกิจการ (business owner) ก็คือพวกที่เป็นเจ้าของวิธีการผลิต โดยเฉพาะที่สำคัญคือโรงงานอุตสาหกรรมที่เป็นแหล่งในการใช้แรงงานของกรรมาชนในการผลิตสินค้าและบริการ การควบคุมวิถีทุนนิยมของเจ้าของกิจการมีเป้าหมายสำคัญคือการสร้างความมั่งคั่งเป็นสำคัญ เพื่อตอบสนองให้กับตนเองและผู้ถือหุ้น (stockholder) ที่ลงทุนโดยหวังให้การจัดการมูลค่าส่วนเกินนำมาซึ่งความร่ำรวยให้กับตน ผู้ถือหุ้นนั้นจะใช้เงินของตนสร้างการควบคุมวิถีทุนนิยมจนเกิดความร่ำรวยโดยไม่ต้องใช้แรงงาน วิธีแบบนี้เองจะนำมาสู่ความอิจฉาจากชนชั้นอื่นๆในสังคม และการควบคุมวิถีทุนนิยมส่วนสุดท้ายคือพวกเสรีชน (the liberals) กลุ่มนี้จะควบคุมวิถีทุนนิยมผ่านวิชาชีพ อาทิ นักการศึกษา นักวิทยาศาสตร์ และศิลปิน พวกเสรีชนนั้นไม่ได้ใช้แรงงานทางกายภาพ แต่เป็นแรงงานทางสติปัญญา โดยมีหน้าที่สำคัญคือการสั่งสอนความรู้ที่ชนชั้นกรรมาชีพต้องการ พวกเสรีชนจึงต้องถูกคัดเลือกมาโดยพวกกรรมาชีพ พวกเสรีชนนี้มักจะมีจำนวนน้อยแต่จะได้รับความต้องการสูงเสมอ และนำมาซึ่งการได้รับค่าตอบแทนในวิชาชีพอย่างงาม อย่างไรก็ตามการเกิดขึ้นของมหาวิทยาลัยทำให้พวกเสรีชนมีจำนวนมากขึ้นและค่าตอบแทนในวิชาชีพเหล่านี้ลดลง

ในโลกทัศน์ทางสังคมของชนชั้นกรรมาชีพนั้นมักเกิดความหวาดกลัวการล้มเหลว เนื่องเศรษฐกิจสังคมของชนชั้นนี้ขับเคลื่อนโดยระบบตลาดที่ไม่สามารถคาดเดาอนาคตได้ อีกด้านหนึ่งในสมาชิกในสังคมโดยรวมนั้นมีความต้องการที่จะเลื่อนระดับตนเองเข้าสู่ชนชั้นกรรมาชีพที่หรูหราสะดวกสบาย หากใครสามารถทำได้ก็มักจะหวงแหนสถานะดังกล่าว และสิ่งที่มีเกิดขึ้นคือชนชั้นกรรมาชีพจะกีดกันชนชั้นอื่นไม่ให้มาทาบรัศมีเพื่อไม่ให้มีคู่แข่งทางเศรษฐกิจสังคม และเพื่อกันพื้นที่ทางเศรษฐกิจสังคมไว้ให้กับบุตรหลานของตนเท่านั้น

ชนชั้นที่สอง ชนชั้นนายทุนน้อย (petty bourgeoisie) เป็นชนชั้นของพวกธุรกิจห้างร้านขนาดย่อม บองเกอร์ชี้ว่าในยุคโบราณนั้นชนชั้นนายทุนน้อยมีอิทธิพลอย่างสูงในสังคม ลักษณะเศรษฐกิจสังคมของนายทุนน้อยคือธุรกิจขนาดย่อมหรือก็คือธุรกิจภายในครัวเรือนที่มีคนงานจำนวนน้อย ในช่วงการปฏิวัติเข้าสู่สังคมทุนนิยมชนชั้นนายทุนน้อยจึงเป็นพวกแรกที่รู้สึกถึงผลกระทบ ระบบธุรกิจของนายทุนน้อยมักถูกทำลายและนำพวกเขาไปสู่วัยชราเพื่อที่จะไม่ให้ตนต้องกลายเป็นกรรมาชน ในสังคมทุนนิยมนายทุนน้อยที่ยังหลงเหลืออยู่จึงเป็นพวกที่ไม่สามารถก้าวข้ามสู่ความเป็นกรรมาชีพ นายทุนน้อยจึงมีแรงขับเคลื่อนทางสังคมจากความริษยาในความสำเร็จทางสังคมและความมั่งคั่งของกรรมาชีพ ในชนชั้นนายทุนน้อยจึงมักไม่มีความเป็นปึกแผ่นนัก และมีการแข่งขันกันอยู่ตลอดเวลา

ชนชั้นที่สามคือชนชั้นกรรมาชีพ (proletariat) เป็นพวกที่ไม่ได้เป็นเจ้าของวิธีการผลิต กรรมกรจะใช้เวลาของตนเอง แลก “ค่าแรง” (wage) ที่ถูกแจกจ่ายมาจากชนชั้นกระฎุมพี และนายทุนน้อยซึ่งค่าแรงดังกล่าวนี้ก็มักถูกกดให้น้อยที่สุดเท่าที่จะน้อยได้อยู่เสมอ ซึ่งโดยมากแล้วค่าแรงที่กรรมกรได้รับนั้นจะเพียงพอแค่สำหรับการดำรงชีพในมาตรฐานขั้นต่ำเท่านั้น ค่าแรงที่กรรมกรได้รับนั้นจะเพิ่มมากขึ้นก็ด้วย “ความเชี่ยวชาญ” (skill) และพื้นฐานการศึกษาของพวกเขา อย่างไรก็ตามที่พวกเขาได้รับไม่ว่าจะมีค่าแรงสูงเพียงใดก็มักจะเป็นงานที่ซ้ำซากจำเจ มีอันตรายต่อชีวิตสูง มีสภาพแวดล้อมในการทำงานไม่ถูกสุขลักษณะ และไม่มีสวัสดิการ โดยทั่วไปจากการแข่งขันทางธุรกิจโรงงานจึงมักไม่มีวันหยุดนั้นหมายความว่ากรรมกรก็ไม่มีวันหยุดเช่นกัน และเมื่อค่าแรงที่ได้เป็นจำนวนมากขึ้นไปพวกเขาก็มักถูกเลิกจ้างเพื่อทำให้กำไรของเจ้าของโรงงานเท่าเดิม หรือไม่หากรัฐเข้ามาแทรกแซงด้วยการออกกฎหมายขึ้นค่าแรง ชนชั้นกระฎุมพีที่ควบคุมระบบทุนนิยมอยู่ก็จะขึ้นค่าเช่าที่พักอาศัย ภาระบวกรทางเศรษฐกิจสังคมเช่นนี้ก็เพื่อให้ชนชั้นกรรมาชีพยากจนและไม่มีความสามารถที่จะสะสมทุนเพื่อเลื่อนชนชั้นทางสังคมไปเป็นกระฎุมพีได้

อย่างไรก็ดีบองเกอร์ก็เปรียบเทียบว่าชนชั้นกรรมาชีพนั้นเป็นกระดูกสันหลังของสังคมที่หวาดกลัวว่าจะสูญเสียทุกสิ่งที่มี แม้สิ่งที่มีนั้นจะห่างไกลจนเทียบไม่ได้กับความหิวหรือความเหนื่อยที่ชนชั้นกระฎุมพีมี ความกลัวดังกล่าวสร้างความรู้สึกร่วมระหว่างชนชั้นกรรมาชีพ เพราะสิ่งที่พวกเขาหวาดกลัวที่จะสูญเสียนั้นหากสูญเสียไปจริงพวกเขาก็ไม่มีสิ่งใดหลงเหลืออีก การปกป้องความหวาดกลัวนี้จะกระทำไม่ได้หากกรรมกรดำรงสถานะเป็นปัจเจกชน สิ่งนี้เองที่บองเกอร์ใช้เป็นคำอธิบายว่าเหตุใดกรรมกรจึงต้องมีการรวมตัวกันจนเป็นสหภาพ (union) ที่เป็นทั้งเครื่องมือในการต่อสู้เพื่อเรียกร้องสิทธิประโยชน์จากระบบทุนนิยม และเป็นการช่วยให้กรรมกรยังมีความหวังว่าสามารถมีชีวิตที่ดีกว่าได้

ชนชั้นสุดท้ายคือ ชนชั้นกรรมาชีพน้อย (little proletariat) ซึ่งเป็นชนชั้นล่างสุดของระบบเศรษฐกิจสังคม สมาชิกในชนชั้นนี้ไม่มีส่วนร่วมกับระบบ หรือก็ไม่ก็สามารถขายแม้แต่แรงงานของตน สมาชิกในชนชั้นนี้ก็คือ คนไร้บ้าน โจร ขอดทาน คนเมา คนติดยาเสพติด และโสเภณี ซึ่งจากสถานะดังกล่าวนี้ทำให้พวกเขาไม่มีแม้แต่เงินที่จะประทังชีวิตอย่างเพียงพอ ดังนั้นเป้าหมายในชีวิตของพวกเขาจึงมีสิ่งเดียวที่นั่นนั่นคือ “มีชีวิตรอด” ด้วยความกลัวว่า “พรุ่งนี้จะรอดหรือไม่” สิ่งหนึ่งที่ชนชั้นกรรมาชีพน้อยมีอยู่ในจิตใจอยู่ตลอดคือความอิจฉาชนชั้นอื่นๆที่สูงกว่าตน และปรารถนาว่าเป็นพวกที่ทำให้ตนต้องดำรงชีพอย่างยากแค้น

พอจะกล่าวได้ว่าสังคมในทรรศนะของบองเกอร์คือเศรษฐกิจสังคมที่สมาชิกในสังคมดำรงชีวิตบน “ความกลัว” ทั้งดั่งเป็นสังคมที่พยายามแสวงหา “แพะรับบาป” สำหรับความหวาดกลัวดังกล่าวนั้น ชนชั้นที่มีสถานะล่างอิจฉาชนชั้นอื่นเหนือตน และชนชั้นที่สถานะเหนือกว่าก็พยายามที่จะกดชนชั้นที่มีสถานะต่ำกว่าให้ต่ำอยู่อย่างนั้นเพราะหวาดกลัวที่สูญเสียสถานะและทรัพย์สินที่ตนสร้างขึ้นมา ความกลัวและความไม่ไว้วางใจระหว่างกันสร้างให้เกิดความโกรธจากความไม่แน่นอนอันนำมาสู่ความเกลียดชังระหว่างกัน และยังนำมาสู่การสร้างแนวคิดแบบ “คนใน” และ “คนนอก” ที่ “สูงส่งกว่า” และ “ต่ำต้อยกว่า” รวมถึงการสร้าง “พวกเรา” และ “พวกมัน” ความคิดดังกล่าวทำไปสู่การจ้องทำลายล้าง กันโดยที่เหยื่อไม่จำเป็นต้องถูกมองว่ามีสถานะต่ำต้อยกว่าเสมอไป หรือกล่าวสั้นๆคือสำหรับบองเกอร์นั้น ความเกลียด เป็นผลมาจากสังคมทุนนิยม เป็นเรื่องของสถานะในเศรษฐกิจสังคมที่สร้างสภาพของความหวาดกลัวระหว่างกันให้กับชนชั้นต่างๆในสังคมและนำไปสู่ความเกลียด

ด้านทฤษฎีทางสังคมวิทยา ทฤษฎีที่ถูกกล่าวถึงบ่อยครั้งในการศึกษาความเกลียดชังคือทฤษฎีความตึงเครียด (strain theory) ซึ่งอธิบายโครงสร้างสังคมอันนำไปสู่ความเกลียดชังของ โรเบิร์ต เมอร์ตัน ที่มองว่าความล้มเหลว

ระหว่างปัจเจกบุคคลกับโครงสร้างทางสังคมนั้นเป็นไปในรูปแบบที่ว่า ปัจเจกบุคคลแต่ละคนต่างสังกัดตัวเองเข้ากับโครงสร้างทางสังคมหลายโครงสร้างในเวลาเดียวกัน ซึ่งแต่ละโครงสร้างนั้นก็จะมีเป้าหมายสูงสุด และระเบียบ กฎเกณฑ์ ค่านิยม วัฒนธรรม ฯลฯ ที่แตกต่างกันไป ส่งผลให้ปัจเจกบุคคลมี “บทบาท” (role) ที่กระทำการต่อปัจเจกบุคคลอื่นในสังคมอย่างแตกต่างกันไปในแต่ละโครงสร้างนั้น อีกทั้งยังเรียกร้องให้ปัจเจกบุคคลมีความรับผิดชอบในระดับที่แตกต่างกันด้วยเช่นกัน กฎและระเบียบในโครงสร้างสังคมต่าง ๆ นั้น เปรียบได้กับกติกาที่ให้โอกาสปัจเจกบุคคลมีฐานะเป็นผู้แข่งขันที่ทัดเทียมกัน อย่างไรก็ตาม เมอร์ตันกล่าวว่าในทุกๆ โครงสร้างที่อยู่ในทุกสังคมย่อมต้องมี “ความจริงแท้อันยอมรับร่วมกัน” หรือที่เขาเรียกว่า “สัจพจน์” (axioms) อยู่เสมอ โดยเมอร์ตันยกตัวอย่างสังคมอเมริกันที่มีโครงสร้างแบบ “ความฝันอเมริกัน” (American dream) ว่ามีสัจพจน์อาทิ “ทุกคนต้องพยายามทำงานหนักอย่างที่สุดเพื่อบรรลุถึงความมั่งคั่ง” “ความล้มเหลวคืออุปสรรคที่เป็นบทเรียนชีวิตบนหนทางของความสำเร็จ” “ความล้มเหลวมีแค่เรื่องเดียวนั่นคือคุณยอมแพ้ที่จะสู้ต่อเพื่อบรรลุเป้าหมายของสังคม” อย่างไรก็ตามสิ่งที่ตามมาจากการพยายามที่จะบรรลุสัจพจน์เหล่านี้ก็คือการที่ปัจเจกบุคคลพยายามทำทุกอย่างเพื่อบรรลุเป้าหมาย และบางครั้งก็เกิดการละเลยกฎเกณฑ์ของโครงสร้างสังคม (Merton, 1968 : 190 – 193.) สภาวะการณ์นี้เมอร์ตันเรียกว่า “สภาวะสังคมที่ไร้กฎเกณฑ์” (anomie) โดยเมอร์ตันมองว่าการที่มนุษย์จะมีพฤติกรรมทางสังคมอย่างไรนั้นเป็นผลมาจากโครงสร้างทางวัฒนธรรมซึ่งเป็นชุดของปทัสฐานที่มีผลต่อการจำกัดการแสดงออกรวมถึงการสร้างสังคมหรือกลุ่มและโครงสร้างทางสังคมของมนุษย์ ส่วนโครงสร้างทางสังคมนั้นคือองค์กรต่างๆที่กำหนดความสัมพันธ์ของมนุษย์ที่มีต่อกันและกัน สภาวะสังคมที่ไร้กฎเกณฑ์คือการทำลาย (break down) โครงสร้างทางสังคม ทำให้ปทัสฐานทางวัฒนธรรมของสังคม เป้าหมายของสังคม และโครงสร้างทางสังคมไม่ไปในทางเดียวกัน (ibid : 216) ตัวอย่างเช่นเมื่อความกดดันจากสัจพจน์ของสังคมพยายามให้คนอเมริกันห้ามล้มเลิกการพยายามแสวงหาความสำเร็จ เป้าหมายของปัจเจกบุคคลจะเปลี่ยนจาก “ชนะภายใต้กฎกติกา” เป็น “ชนะโดยไม่ได้สนใจกฎเกณฑ์อีกต่อไป” ซึ่งเมอร์ตันเรียกสภาวะการณ์นี้ว่า “การปรับเปลี่ยนโครงสร้างสังคม” (adaptation of social structure) ซึ่งมีด้วยกัน 5 วิธีทาง (mode) ได้แก่ การปรับตัวเข้าหากัน, การสร้างนวัตกรรม, การสร้างพิธีกรรม, การหลีกเลี่ยง, และการขบถ (ibid : 194 – 211.) ซึ่งสามารถสรุปได้ดังนี้

การปรับตัวเข้าหากัน (conformity) คือสภาวะที่ปัจเจกบุคคลปรับตัวยอมรับทั้งในเป้าหมายและกฎเกณฑ์ของโครงสร้างสังคม โดยเชื่อว่ากฎเกณฑ์นั้นมีไว้เพื่อให้เกิดความมั่นคงในสังคม วิธีทางที่สองคือการสร้างนวัตกรรม (innovation) คือสภาวะที่ปัจเจกบุคคลยอมรับในเป้าหมายของสังคมแต่ไม่ได้ให้ความสำคัญต่อกฎเกณฑ์มากนัก แต่เลือกที่จะเปลี่ยนแปลง หรือให้คุณค่าต่อกฎเกณฑ์นั้นต่างกัน ตัวอย่างเช่น เมื่อชนชั้นที่มั่งมีเปลี่ยนแปลงกฎเกณฑ์เพื่อให้เหมาะสมต่อการบรรลุเป้าหมายทางสังคมของพวกเขา การสร้างนวัตกรรมของการกระทำใดๆ ขึ้นมานั้นมักจะถูกมองในทางบวก ทว่าเมื่อการพยายามสร้างนวัตกรรมของการกระทำนั้นกระทำโดยชนชั้นที่ยากจนก็จะถูกมองในทางตรงกันข้าม และถูกตีตราว่า “เบี่ยงเบน” (deviance) จนทำให้ผู้ที่ถูกตีตรานี้ไม่มีโอกาสบรรลุเป้าหมายของโครงสร้างสังคม หรือทำให้คนเหล่านี้กลายเป็นปัญหาของสังคม

วิธีที่สาม การสร้างพิธีกรรม (ritualism) คือ การที่ปัจเจกบุคคลหันหน้าหนีออกจากเป้าหมายและกฎเกณฑ์ทั่วไปที่เป็นที่ยอมรับของโครงสร้างสังคม การปรับเปลี่ยนเช่นนี้เมอร์ตันกล่าวว่าพบมากในสังคมตะวันตกโดยเฉพาะกับกลุ่มชนชั้นกลางล่าง (lower middle class) ที่มักมีวัฒนธรรมการสืบทอดการประกอบธุรกิจครอบครัว เด็กในครอบครัวของชนชั้นเหล่านี้จะถูกพึมพำว่าไม่ต้องขวนขวายชีวิตที่ดีกว่าดังที่โครงสร้างสังคมต้องการเพราะไม่มีโอกาสซึ่งจะแตกต่างจากการ

สร้างนวัตกรรมที่ปัจเจกบุคคลยังเชื่อในเป้าหมายของโครงสร้างสังคมแต่พยายามปรับเปลี่ยนกฎเกณฑ์ที่เหมาะสมกับพวกตนเพื่อบรรลุเป้าหมายนั้น แต่การสร้างพิธีกรรมคือการบอกว่าทั้งเป้าหมายและกฎเกณฑ์ของโครงสร้างสังคมนั้นไม่มีวันที่พวกเขาจะบรรลุได้

วิธีการที่สี่คือการหลีกหนี (retreatism) และคิดว่าตนไม่ได้มีส่วนร่วมอะไรกับสังคม ปัจเจกบุคคลจะปฏิเสธกฎเกณฑ์และเป้าหมายของสังคมแล้วหันไปหาเป้าหมายและกฎเกณฑ์ใหม่ให้กับโครงสร้างสังคมของพวกตน ไม่คิดและไม่สนใจคนอื่น อย่างไรก็ตามแม้ปัจเจกชนเหล่านี้จะหลีกหนีจากโครงสร้างสังคมแต่พวกเขาก็อาจมีการปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนที่มีความคิดแบบเดียวกันด้วย เพียงแต่ไม่ได้มีการรวมตัวกันอย่างชัดเจน และวิธีการสุดท้ายคือการขบถ (rebellion) เป็นปัจเจกบุคคลที่รวมตัวกันโดยมีเป้าหมายที่จะสร้างเป้าหมายหรือกฎเกณฑ์ใหม่ หรือก็คือโครงสร้างทางสังคมใหม่ให้กับสังคม

ในวิถีของการปรับเปลี่ยนโครงสร้างทางสังคมดังกล่าวส่งผลให้ปัจเจกบุคคลต่างสังกัดกลุ่มที่แตกต่างกันไป โดยแต่ละกลุ่มนั้นก็สร้าง “การเติมเต็มความคาดหวังให้ตนเอง” (self-fulfilling prophecy) สำหรับมันในทัศนะนี้เมอร์ตันเริ่มอธิบายจากว่าความเป็นมนุษย์นั้นทำให้มนุษย์ไม่ได้ต้องการเพียงแค่บรรลุเป้าหมายเท่านั้นแต่ยังให้ความสำคัญต่อเป้าหมายที่ตนต้องการบรรลุอีกด้วย โดยเมอร์ตันอธิบายว่าในบางครั้งปัจเจกบุคคลก็ตีความรับรู้สถานการณ์ที่ตนต้องเผชิญอย่างผิดๆแต่ก็พยายามกระทำการให้สถานการณ์นั้นเกิดขึ้นได้ ทั้งในทางที่ดีและทางที่เลว ความเข้าใจผิดในจุดเริ่มต้นนั้นเกิดได้ตลอดและสามารถกลายเป็นความจริงไปในที่สุดได้เสมอ การกระทำใดๆจึงต้องอาศัยความเชื่อตั้งแต่เริ่มแรกเสมอ และผลจากการกระทำใดๆนั้นก็กล่าวอีกนัยหนึ่งจึงเป็นผลจากความเชื่อในจุดเริ่มต้นไม่ว่าความเชื่อนั้นจะถูกต้องหรือผิดพลาดก็ตาม โดยบางครั้งความเชื่อนั้นก็อาจยกระดับจากปัจเจกบุคคลเป็นระดับกลุ่ม หรือสังคมที่เราสังกัดได้เสมอ โดยเมอร์ตันยกตัวอย่างเศรษฐกิจฟองสบู่ในตลาดหุ้นอเมริกันในปี 1932 ว่าในจุดเริ่มต้นเป็นผลจากความเชื่อว่าฟองสบู่ในธุรกิจอสังหาริมทรัพย์กำลังจะแตก และนั่นจะทำให้ทุกคนสูญเสียเงินไปจนหมด สิ่งนี้ส่งผลให้เกิดความกลัวและเกิดการดึงเงินออกจากธุรกิจอสังหาริมทรัพย์จนสุดท้ายระบบการเงินก็พังล้มเหลวอย่างที่เชื่อกันแต่แรก ซึ่งการเชื่อจนนำไปสู่การเติมเต็มความคาดหวังให้ตนเองของปัจเจกบุคคลจะยกระดับสู่ความเชื่อทางสังคมเช่นนี้เกิดจากความเชื่อทางสังคม 2 รูปแบบ ได้แก่ “ความเชื่อของสังคมและความเป็นจริงของสังคม” (social belief and social reality) ความเชื่อแบบแรกนี้เป็นผลจากสภาวะสังคมที่เกิดขึ้นจริงถูกนำมาให้กลายเป็นฐานของความเชื่อจนนำไปสู่การกระทำการทางสังคม เช่นในสังคมอเมริกันมีความเชื่อว่าอเมริกันผิวขาวกำลังหางานยากเพราะผู้อพยพนั้นยินดีที่จะทำงานด้วยค่าแรงที่ต่ำกว่า ความเชื่อนี้ถูกตอกย้ำอยู่ตลอดพร้อมกับภาพที่ผู้อพยพยอมทำงานที่รายได้น้อย และมีคุณภาพชีวิตที่ต่ำเมื่อเป็นเช่นนี้เมื่อมีผู้อพยพรายใหม่เข้าสู่ระบบเศรษฐกิจก็จะถูกกดขี่ให้รับค่าจ้างที่ต่ำและมีคุณภาพชีวิตที่ต่ำและไม่สามารถยกระดับเข้าสู่การเป็นชนชั้นกลางได้

ความเชื่อแบบที่สองคือ “ความเชื่อในจริยธรรมของพวกตนและความเชื่อในความบกพร่องของผู้อื่น” (in-group virtue and out-group vice idea) คือความเชื่อที่ว่าทุกอย่างของกลุ่มตนนั้นเป็นสิ่งที่ดีไปเสียหมด ส่วนทุกอย่างของผู้อื่นก็เลวร้ายไปเสียหมด โดยเมอร์ตันยกตัวอย่างการที่คนอเมริกันเชื่อว่าอับราฮัม ลิงคอล์นคือตัวแบบของจริยธรรมแบบอเมริกัน ซึ่งถูกนิยามว่าต้องมัธยัสถ์, ทำงานหนัก, มีอุดมการณ์, มีความรู้, เชื่อมั่นในสิทธิเสรีภาพ, ให้ความสำคัญกับผู้ที่ถูกเอาเปรียบ, และประสบความสำเร็จในชีวิต สิ่งนี้ถูกทำให้กลายเป็นความเชื่อว่าเป็นจริยธรรมของคนอเมริกัน ดังนั้นเมื่อคนอเมริกันนิยามว่าใครคือคนอื่น คนอื่นนั้นก็ถูกเชื่อว่า ตระหนี่, ขี้เกียจ, ไม่กระตือรือร้น, คร้าน, จน, และเห็นแก่ตัว



และแม้ว่าคนอื่นเหล่านี้จะพยายามปรับตัวเข้าหาจริยธรรมแบบอเมริกันอย่างไร คนอเมริกันก็จะไม่ให้การยอมรับ เช่นหากคนอเมริกันทำงานหนักก็จะถูกชื่นชมว่าขยันขันแข็ง แต่ถ้าเป็นคนอื่นกระทำแบบเดียวกันจะถูกมองว่าขี้เหนียว เป็นต้น

ดังนั้นจากโครงสร้างทางสังคมของเมอร์ตันนี้จะเห็นได้ว่าในสังคมจะเกิดการกีดกัน หรือนิยามว่าใครคือ “พวก” และใคร “ไม่เข้าพวก” อยู่เสมอ และนี่เองเป็นที่มาของความขัดแย้งในสังคม ที่ผู้ที่ถูกนิยามว่าไม่เข้าพวกมักกลายเป็นเหยื่อของการดูถูกและทำร้ายอยู่เสมอ ความเชื่อที่ว่าตนเหนือกว่าพวกอื่นสุดท้ายทำให้ตนเองเชื่อว่าตนเองดีมีจริยธรรมมากกว่าเหมาะสมกับโครงสร้างทางสังคมมากกว่า เคารพกฎเกณฑ์มากกว่า มีโอกาสบรรลุเป้าหมายมากกว่า แม้ถ้าเรื่องเหล่านี้เป็นเรื่องโกหก แต่หากการโกหกนั้นกระทำกันมาอย่างยาวนานเพียงพอ มันก็จะกลายเป็นความจริงของสังคมไป เมื่อใดก็ตามที่กลุ่มใด ๆ ของสังคมถูกตีตราว่าเป็น “คนอื่น” พวกเขาเหล่านั้นก็จะถูกคาดการณ์ว่าต้องกระทำการอันเลวร้ายต่อโครงสร้างสังคมโดยรวมเสมอ หรือก็คือเกิดการสร้างความคาดหวังด้วยตนเองของคนที่ไม่คิดว่าตัวเองเป็นผู้มีอำนาจในการนิยามความเป็นจริงของสังคม และใครก็ตามที่ไม่ถูกนิยามด้วยความจริงนั้นก็คือผู้ที่สมควรถูกโกรธแค้น และเป็นคนที่สมควรถูกเกลียดในที่สุด เพอร์รี่ (ibid : 35) สรุปว่าคุณูปการของทฤษฎีของเมอร์ตันคือการชี้ให้เห็นถึงความไม่สัมพันธ์กันระหว่างเป้าหมายเชิงวัฒนธรรม และโครงสร้างทางสังคมเป็นที่มาของพฤติกรรมเบี่ยงเบน เช่นนี้แล้วในทัศนะของเมอร์ตัน ความเกลียด จึงเป็นเรื่องของการที่ปัจเจกบุคคลรู้สึกถึงความแตกต่างระหว่าง “พวกตน” กับ “พวกอื่น” และเชื่อไปว่าสิ่งที่พวกตนเชื่อนั้นเป็นความหวังที่สำคัญกว่าพวกอื่น และความเชื่อนั้นเป็นสิ่งที่ต้องถูกปกป้องจากพวกอื่น การปกป้องดังกล่าวมีความกลัวเป็นทั้งเหตุและผลอันนำไปสู่ความโกรธเมื่อรู้สึกว่าตนถูกละเมิดความเชื่อนั้นๆ ไปสู่และความเกลียดชังจนอยากทำลายล้างกลุ่มอื่นในที่สุด

จากนิยามของความเกลียดที่ยกตัวอย่างมาข้างต้น พอจะสรุปได้ว่าความเกลียดชังนั้นเป็นอารมณ์ความรู้สึกอย่างหนึ่งของมนุษย์ที่มีต่อสิ่งใด ๆ ซึ่งถูกทำให้เป็นวัตถุแห่งความเกลียด ความเกลียดอาจนำไปสู่การก่อความรุนแรง โดยการกระทำความรุนแรงด้วยความเกลียดชังนั้นทำให้ผู้ก่อความรุนแรงไม่รู้สึกว่าตนทำผิดบาป และหากยิ่งผู้ยิงหากผู้ก่อความรุนแรงนั้นมีผู้ที่สนับสนุนหรือคิดคล้ายๆกันว่าความรุนแรงนั้นเป็นสิ่งชอบธรรม อาทิการสังกัดกลุ่มแห่งความเกลียดชัง (hate group) ด้วยแล้วก็ยิ่งทำให้เกิดการส่งต่อความคิดเกลียดชังต่อไปได้อีก ความเกลียดชังจึงทวีความรุนแรงจนนำมาสู่การก่อความรุนแรงได้ง่ายขึ้นเมื่อมนุษย์เลือกจะสังกัดกลุ่ม

### **บทบาทของรัฐในการสร้างความเกลียดชัง**

เพอร์รี่ (Perry, ibid : 46 – 48) กล่าวว่าศตวรรษที่ 20 คือศตวรรษที่ความเกลียดชัง ความเกลียดชังเป็นบ่อเกิดของความรุนแรง อาชญากรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ความรุนแรงเชิงชาติพันธุ์วรรณา” (ethnoviolence) มากกว่าจะเป็นความรุนแรงที่ไม่มีที่มาที่ไป หรือไร้เหตุผล ความรุนแรงที่เป็นเหตุเป็นผลนี้ฝังรากอยู่ในโครงสร้าง และวัฒนธรรมของสังคมที่ถูกปลูกฝัง กล่อมเกลา ฟูมฟัก ผลิตซ้ำกับให้ “ผู้กระทำการ” (agency) ของโครงสร้างทางสังคม อาชญากรรมจากความเกลียดชังนั้นส่วนหนึ่งเป็นผลจากการที่ผู้ก่ออาชญากรรมรู้สึกว่าตนเกิดความเหลื่อมล้ำ ยิ่งกับในสังคมสมัยใหม่นั้น ความเหลื่อมล้ำสูงต่ำทางอำนาจในสังคม (hierarchical domination) ถูกประกอบสร้าง (constitute) ขึ้นมาจากความแตกต่าง (difference) ทั้งในเรื่อง เพศสภาพ เชื้อชาติ เพศ ชนชั้น ฯลฯ ความแตกต่างนี้เองที่จะสร้างสภาวะการรวมกลุ่มกันของมนุษย์ที่ต่างมองว่ากลุ่มตนคือกลุ่มคนที่มีอัตลักษณ์ ผลประโยชน์ทางสังคมร่วมกัน และเรียกกลุ่มของตนว่า “กลุ่มเรา” (in-group) และในขณะเดียวกันก็สร้าง “คนอื่น” (other) ที่ “ไม่เหมือนพวกเรา” ขึ้นมา คนอื่นนี้จะถูกต่อต้านเพราะกลัวว่าจะมาคุกคามกลุ่มเรา สิ่งนี้สร้างความหวาดระแวงต่อกันจนทำให้รู้สึกว่าสังคมไม่มีความมั่นคงปลอดภัย เพื่อที่จะ

ลดความรู้สึกดังกล่าวแต่ละกลุ่มจึงพยายามสถาปนาอำนาจให้ดูว่ากลุ่มของคนเหนือกว่ากลุ่มอื่นๆ ถึงที่สุดก็นำไปสู่การกดขี่ (subordinate) สังคมโดยคนกลุ่มใดๆต่อคนกลุ่มอื่น สร้างเขตแดน (boundaries) ต่างๆขึ้นในสังคม นำมาสู่การมองว่าความเป็นอื่นว่า “ทำตัวแตกต่าง” (doing difference) และถูกเกลียดชังและเป็นเป้าของความรุนแรง

สำหรับเพอร์รี่ (ibid : 178 - 180) นั้น ความแตกต่างจึงเป็น “การประกอบสร้างจากสังคม” (social construct) อัตลักษณ์ความเป็นมิตรในของกลุ่มของเรา และกลุ่มอื่นที่เป็นศัตรู ก็ถูกต่อย้าผ่านโครงสร้างของการประกอบสร้างนั้น แล้วยกระดับขึ้นจนกลายเป็นความเป็นจริง ระบบระเบียบ และความเป็นปกติของสังคม การประกอบสร้างดังกล่าวนี้วางบนตรรกะแบบทวิลักษณ์คู่ตรงข้าม (binary opposition) ของ ความดี/ความชั่ว สูงส่ง/ต่ำต้อย แข็งแรง/อ่อนแอ ครอบครอง/กดขี่ ผู้ที่ถูกมองว่าเบี่ยงเบนจากมาตรฐานของการประกอบสร้างดังกล่าวนี้ไร้ค่าต่อสังคม และสมควรถูกทำลาย ในระดับสูงสุดของสังคมนั้น รัฐถือว่าเป็นตัวแสดงสำคัญของการทำให้ความรุนแรงต่อพวกมันกลายเป็นเรื่องที่ชอบธรรม ส่วนหนึ่งนั้นเพอร์รี่มองว่าเพราะนั้นนั่นก็คือ “ที่รวมของประชาชน” (peopled) ทั้งในรูปแบบตัวแสดงที่ชัดเจนอย่างนักการเมือง พนักงานของรัฐ รวมไปถึงตัวแสดงที่ไม่ชัดเจน อาทิ กลุ่มกบฏ กลุ่มเคลื่อนไหวต่างๆที่เป็นฐานเสียงหรือกำลังสนับสนุนให้การปกครองของรัฐบาลนั้นๆดำเนินไปได้ รัฐยังมีส่วนสำคัญในการประกอบสร้างวัฒนธรรมอุดมการณ์ การเมือง ประวัติศาสตร์ โลกทัศน์ ฯลฯ เพื่อที่จะสร้างประสิทธิภาพในกลไกบริหารจัดการสาธารณะซึ่งในทางหนึ่งประสิทธิภาพดังกล่าวจะเกิดขึ้นได้นั้น รัฐจะต้องเป็นสถาบันที่ปฏิเสธความแตกต่างที่เข้ามาบั่นทอนกลไกที่ถูกสถาปนาว่ามีประสิทธิภาพดังกล่าวด้วย กล่าวอีกทางหนึ่ง รัฐจึงเป็นสถาบันหลักในการสร้าง ความเบี่ยงเบน ความอันตราย และความด้อยกว่าทางสังคม

นีล เครสเซล ศึกษาเปรียบเทียบความขัดแย้งที่เป็นผลจากความเกลียดชังซึ่งมีตัวแปรสำคัญที่เป็นแรงกระตุ้นคือรัฐ ทั้งความรุนแรงภายในรัฐ และความรุนแรงระหว่างรัฐ ได้แก่การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ในบอสเนีย รวันดา ยิว รวมถึงแนวคิดของมุสลิมหัวรุนแรง เครสเซล (Kressel, 2002 : 223 - 226.) ซึ่งให้เห็นว่าการที่ปัจเจกบุคคลเลือกที่จะเข้าร่วมก่อความรุนแรงต่อผู้อื่นด้วยความเกลียดชัง ซึ่งในระดับที่รุนแรงที่สุดคือการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ การเลือกดังกล่าวมักถูกมองว่าเป็นเรื่องของการเจ็บป่วยทางจิต ตัวอย่างที่ชัดเจนคือนาซีที่เคยร่วมฆ่าหมู่ภายใต้คำสั่งของฮิตเลอร์นั้นเกือบทั้งหมดผ่านการทดสอบสภาวะทางจิตได้ผลว่ามีสภาวะปกติ และเอาเข้าจริงนาซีเหล่านั้นไม่ได้มีสภาวะทางจิตที่แปรปรวนไปมากกว่ามนุษย์โดยทั่วไปเลย นอกจากนี้การที่ปัจเจกชนเหล่านี้เลือกที่จะก่อความรุนแรงจะเป็นเหตุผลในเรื่องหน้าที่รับผิดชอบ ความมั่นคง ก้าวหน้าในหน้าที่การงานเสียมากกว่าอารมณ์ความรู้สึก เครสเซลสรุปรูปแบบของการเข้าร่วมก่อความรุนแรงกับกลุ่มจนตัดสินใจที่จะฆ่าดังนี้ หนึ่ง เข้าร่วมเพราะกลัวถูกผู้มีตำแหน่งสูงกว่าลงโทษ สอง เชื่อมั่นในอุดมการณ์ของกลุ่มอย่างที่สุด สาม ไม่สนใจผลของการกระทำที่จะเกิดขึ้น สี่ ไม่รู้สึกว่าการกระทำของตนเป็นเรื่องผิดบาป ห้า รู้สึกโกรธและเกลียดเหยื่ออย่างเต็มที่ หก เชื่อว่าการฆ่าจะนำมาซึ่งรางวัล เจ็ด ต้องการแก้แค้น แปด กลัวจะถูกแก้แค้นหรือลงโทษจากการกระทำของตน เก้า เจอเข้ากับเหตุการณ์ที่ทำให้ควบคุมอารมณ์ตนเองไม่ได้ สิบ รวบรวมคนที่เห็นด้วยว่าไม่ควรฆ่าได้ไม่มากพอ สิบเอ็ด เคยฆ่าแล้วไม่ได้รับการตัดสินโทษใดๆจากผู้มีตำแหน่งสูงกว่า และสุดท้ายรู้สึกว่าคุณลักษณะของตนในกลุ่มนั้นผูกติดกับการฆ่า เครสเซลมองว่าอาชญากรรมสงคราม หรือแม้แต่ผู้ก่อการร้ายจะใช้หนึ่งเหตุผลจากเหตุผลเหล่านี้เพื่อสนับสนุนการก่อความรุนแรงของตน เครสเซล ยังแบ่งรูปแบบอาชญากรรมออกเป็น 2 แบบ คือ อาชญากรรมจากความยินยอม (crime of submission) เกิดจากการที่ปัจเจกบุคคลยอมรับในอุดมการณ์

อาชญากรรมจากความยินยอม (crime of submission) เกิดจากการที่ปัจเจกบุคคลยอมรับในอุดมการณ์

ของความเกลียด ทว่าก็ไม่ได้เชื่อมั่นในอุดมการณ์นั้นอย่างที่สุด พวกเขาจึงไม่ได้ก่อความรุนแรงด้วยความเกลียดชังอย่างที่สุด เมื่อความรุนแรงเกิดขึ้นพวกเขาจึงมีความรู้สึกอึดอัดกับภาระกระทำนั้นๆ และมักหวาดกลัวต่อผลของการกระทำนี้ หากการกระทำนั้นพวกเขารู้สึกไม่เห็นด้วย แต่ก็ต้องกระทำเพราะหวาดกลัวภัยที่จะเกิดกับตนและครอบครัว การก่อความรุนแรงโดยบุคคลเหล่านี้จึงไม่ได้เกิดขึ้นเพราะนิสัย แต่เป็นเพราะสถานการณ์รายรอบเป็นสำคัญ ส่วนอาชญากรรมจากแรงกระตุ้นภายใน (crime of initiative) มักจะเกิดการกระทำที่ปัจเจกบุคคลนั้นๆอยากมีส่วนร่วมในการก่อความรุนแรง อันเป็นสิ่งที่ถูกผลักดันจากระบอบการเมือง, ผู้นำ และอุดมการณ์ที่พวกเขาคลั่งไคล้จนถือว่าเรื่องเหล่านี้คือสาระของชีวิต พวกเขา มักมองตนเองว่าเป็น “นักอุดมการณ์” (idealist) และเลือกที่จะก่ออาชญากรรมแม้ว่าจะเสี่ยงเมื่อใดก็ได้ก็ตาม พวกเขา มีความอดกลั้นทางอารมณ์ต่ำ แต่จะมีความพึงพอใจสูงหากได้ตอบสนองอุดมการณ์ของตนด้วยความรุนแรง จนมีลักษณะชาติสต์โดยเชื่อว่าอาชญากรรมของตนจะนำผลดีมาให้ คนเหล่านี้จึงมีลักษณะอาชญากรโดยสันดาน

อย่างไรก็ดีเครสเซิลเน้นย้ำว่า อาชญากรรมทั้งสองรูปแบบนี้ มีจุดร่วมอย่างหนึ่งก็คือ ตัวอาชญากรนั้นมีความรู้สึก “เชื่อมั่น” ว่าการกระทำของคนนั้นสมควรที่จะถูกตีค่าว่าชอบธรรม ส่วนหนึ่งมาจากการที่ปัจเจกบุคคลนั้นถูกกล่อมเกล่าว่าไม่ต้องตั้งคำถาม แต่ปัจเจกบุคคลยินยอมทำตามเพราะแรงกดดันจากกลุ่ม อำนาจของสังคม และอย่างยิ่งรัฐ ในรัฐจำนวนมากที่พยายามแก้ปัญหาความเกลียดชังด้วยการให้การศึกษาระดับประวัติศาสตร์ โดยพยายามชี้ให้เห็นถึงความเลวร้ายที่เป็นผลของความเกลียดชัง อาทิ การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ สงคราม อาชญากรรมจากความเกลียดชัง ฯลฯ ทว่าในบางครั้งก็ไม่ได้ช่วยลดความรู้สึกเกลียดชังลงเลย เพราะส่วนหนึ่งมาจากการที่ความเชื่อมั่นในความเกลียดชังนั้นๆได้ฝังรากลึกในสังคม และจากข้อสรุปเช่นนี้เครสเซิลจึงชี้ว่าในรัฐที่ปกครองโดยผู้เผด็จการจึงมีแนวโน้มที่จะสร้าง “ความเกลียดรวมหมู่” (mass hatred) ได้ง่ายกว่าระบอบการปกครองรูปแบบอื่นๆ (Ibid, 232 – 243.)

### ข้อสังเกตบางประการ : ว่าด้วยความเกลียดชังและการนำรักกลับมา

“ความเกลียดชังเป็นธรรมชาติของมนุษย์” ไม่ว่าคำกล่าวนี้จะเป็นจริง หรือจะได้รับการยอมรับหรือไม่ อย่างไรเสียมนุษย์ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าตลอดชีวิตของเขานั้นไม่เคยประสบกับความเกลียดชังเลย ความเกลียดชังก็ไม่ต่างอารมณ์ความรู้สึกอื่นๆของมนุษย์ที่เขาเข้าจริงก็ไม่สามารถระบุได้ชัดเจนว่าเกิดขึ้นเมื่อใด อย่างไรเสียสิ่งที่บ่งชี้ความชังนี้พยายามชี้ให้เห็นก็คือ หากคำกล่าวนี้เป็นจริง หรือก็คือ “ความเกลียดชังเป็นธรรมชาติของมนุษย์” เป็นการ “เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ” หรือ “ถูกทำให้เกิดขึ้นจนกลายเป็นธรรมชาติ” กล่าวอีกทางหนึ่งคำถามสำคัญที่ต้องถูกถามคือ “ธรรมชาติ” มีความหมายอย่างไร

จากการศึกษาทฤษฎีว่าด้วยความเกลียดชังนั้น ไม่ว่าจะมาจากมุมมองในทางจิตวิทยา อาชญาวิทยา หรือสังคมศาสตร์ พอจะกล่าวได้ว่า ความเกลียดชังนั้นไม่ได้มีความหมายว่าเป็นอารมณ์ความรู้สึกหนึ่งของมนุษย์เพียงอย่างเดียว แต่สิ่งที่นักทฤษฎีที่ผู้เขียนยกตัวอย่างมานั้น ต่างมองบนฐานคิดไม่แตกต่างกันนักว่าความเกลียดชังนั้นเป็น “การประกอบสร้างทางสังคม” ดังนั้นสถาบันต่างๆทางสังคมตั้งแต่ครอบครัว สถานศึกษา ที่ทำงาน จนถึงระดับของรัฐ การประกอบสร้างทางสังคมนั้นก็กระทำในหลากหลายมิติ ทั้งในรูปแบบการศึกษา ระบบเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรม วงเทพปรนัมโบราณยังชี้ว่าในทางหนึ่งความเกลียดชังนั้นเป็นเรื่องที่ผู้ปกครองครอบงำ กล่อมเกล่าผู้ใต้ปกครองเพื่อผลประโยชน์บางประการ ทั้งนี้การประกอบสร้างความเกลียดชังมีทั้งความเกลียดชังในระดับที่ยัง “พอทนอยู่ด้วยกันได้” ไปจนถึงระดับ “ต้องตายกันไปข้างหนึ่ง” อาทิที่ปรากฏในงานของรอย

นอกจากนี้สิ่งที่งานของบองเกอร์ชี้ให้เห็นคือ การประกอบสร้างทางสังคมนั้นนำมาซึ่ง “ความเหลื่อมล้ำของสถานะ” อันนำมาซึ่งความกลัวที่จะสูญเสียสิทธิพิเศษของตนที่ได้มาจากสถานะนั้นๆ โดยเฉพาะกับผู้ที่อยู่ในสถานะทางสังคมที่สูงกว่า จนนำไปสู่การเกลียดคนอื่นที่อยู่สถานะต่ำกว่า ส่วนผู้ที่อยู่ในสถานะต่ำกว่าก็รู้สึกอึดอัดจนรังเกียจผู้ที่เกิดกันไม่ให้เขาสามารถเลื่อนสถานะได้ นี่ชี้ให้เห็นว่า ความเกลียดชังนั้นไม่ได้เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดจากคนกลุ่มหนึ่งต่อคนอีกกลุ่มหนึ่ง แต่สามารถเกิดในรูปแบบปรากฏการณ์สองทางระหว่างสองกลุ่มขึ้นไปได้ด้วยเช่นกัน

งานของเมอร์ตัน เพอร์รี และเครสเชลยังชี้ให้เห็นภาพที่ชัดเจนด้วยว่าในกระบวนการประกอบสร้างทางสังคมดังกล่าว ความเกลียดชัง “ถูกทำให้ชอบธรรม” อยู่ตลอดเวลา กล่าวอีกทางหนึ่ง ความเกลียดชังทำให้ปัจเจกบุคคลรู้สึกว่าการเกลียดเป็นสิ่งสมควรกระทำ เป็นสิ่งที่ถูกต้องเพราะถูกทำให้คิดว่า “ใครๆก็เกลียดพวกมันเหมือนกัน” กระบวนการนี้คือการลดทอนคุณค่าของวัตถุแห่งความเกลียดชังไปพร้อมกับยกระดับความเกลียดชังของกลุ่มพวกตนให้เปรียบได้กับจริยธรรม หรืออย่างน้อยก็ทำให้กลุ่มของพวกตนรู้สึกสบายใจ หรือกระทั่งคุ้มค่าที่จะทำการก่อความรุนแรงต่อวัตถุแห่งความเกลียดชังนั้น

พอจะสรุปได้ว่า “ความเกลียดชังเป็นธรรมชาติของมนุษย์” โดยที่ “ธรรมชาติ” ที่ว่านั้นถูกประกอบสร้างจากสังคม แต่สิ่งที่ตามมาคือธรรมชาติดังกล่าวก็ถูกมองว่าเป็น “ปัญหาสังคม” ด้วยเช่นกัน และจากการที่ความเกลียดชังไม่ใช่เรื่องส่วนตัว แต่กลับกลายเป็นปรากฏการณ์ของมนุษย์ในฐานะสัตว์สังคม การแก้ไขปัญหาความรุนแรงที่เกิดมาจากความเกลียดชังจึงต้องกระทำในระดับสาธารณะ ดังกล่าวมาแล้วว่าในงานวิชาการที่ศึกษาประเด็นดังกล่าวนี้มักชี้ไปที่การสร้างสถาบันทางสังคมและการเมืองขึ้นมาควบคุมและจัดการความรุนแรงจากความเกลียดชังเป็นหลัก โดยเฉพาะการศึกษากฎหมายว่าด้วยอาชญากรรมจากความเกลียด (hate crime law) ของนักอาชญาวิทยา หรือการชี้ไปที่กระบวนการกล่อมเกลางานสังคมและการเมืองผ่านการศึกษาของนักสังคมวิทยา อย่างไรก็ตามก็ดูเหมือนว่า การต่อสู้กับการประกอบสร้างความเกลียดชังนั้น ก็คือการต่อสู้กับความเชื่อรวมหมู่ของมนุษย์ที่ถูกทำให้กลายเป็นความชอบธรรม ความจริง และกระทั่งธรรมชาติ หรือในภาษาของรอยที่ว่าเป็นเรื่องของ “การสร้างพวกมัน (them) เพื่อค้นพบพวกเรา (us)” การต่อสู้กับความเกลียดชังจึงไม่ต่างจากการต่อสู้กับพื้นฐานหนึ่งของสัตว์สังคมคือ “พวก” กล่าวให้ถึงที่สุดหากสถาบันดังกล่าวใดๆสามารถนำรากลึกลับมาไม่ว่าด้วยจะใช้เวลาเท่าใด โดยทำลายความเกลียดชังลงได้และก้าวพ้นความบาดหมางได้จริงๆก็ตาม หากพิจารณาตามตรรกะเช่นนี้ก็กล่าวได้ว่าสถาบันนั้นก็ทำลายความเป็น “พวก” ของมนุษย์ลงเช่นกัน และนั่นนำไปสู่การทำลายรากฐานของการรวมตัวเป็นสังคมในที่สุด

เมื่อวิเคราะห์จนถึงจุดนี้ ประเด็นสำคัญที่บทความชิ้นนี้ต้องการนำเสนอสู่สังคม จึงไม่ใช่การชวนให้คิดว่า จะมีสถาบันอันใดที่จะทำลายความเกลียดชัง หน้าที่ของสถาบันอาจเป็นการลดความรุนแรงอันเกิดจากความเกลียดชังเท่านั้น และที่สำคัญสังคมมนุษย์ที่สามารถอยู่อย่างสันติสุขได้ อาจไม่ใช่สังคมที่เกิดจากที่สมาชิกทุกคนในสังคมรักกัน ทว่าอาจเป็นภาพของสังคมที่ต่างคนต่างเกลียดกันแต่ก็สามารถอยู่ร่วมกันได้โดยการเคารพสิทธิในการเกลียดนั้นในฐานะของธรรมชาติของมนุษย์

## บรรณานุกรม

- Aumer-Ryan, Katherine and Elaine C. Hatfield. (2007). The Design of Everyday Hate : A Qualitative and Quantitative Analysis. *In Interpersona : an international journal on personal relationship.* (60), pp. 425-438.
- Bonger, William A. (1916). *Criminality and Economic Condition.* Henry Horton. (trans.). Boston : Little Brown and Company.
- Coogan, Michael D. (2009). *A Brief Introduction to the Old Testament: The Hebrew Bible in its Context.* Oxford and New York: Oxford University Press.
- Echebura, Enrique., Paz de Corral, and Pedro J. Amor. (2003). Evaluation of psychological harm in The victims of violent crime. in *Psychology in Spain (7)*, pp. 10-18.
- Jacobs, James B., Kimberly Potter. (1998). *Hate crimes.* New York: Oxford University Press.
- Kressel, Neil J. (2002). *Mass hate: the global rise of genocide and terror.* New York: Plenum Press.
- Merton, Robert K. (1996). *On Social Structure and Science.* Piotr Sztompka. (ed.). Chicago : University of Chicago Press.
- Narvarro, Jos I., Esperanza Marchena and Inmaculada Menacho. (2013). The Psychology of Hatred. *The Open Criminology Journal.* (2013, 6), pp. 10–12.
- Perry, Barbara. (2001). *In The Name of Hate : understanding hate crime.* London and New York: Rout ledge.
- Reber, Arthur S. (1975). *Dictionary of Psychology.* New York: Penguin.
- Roy, Jody M. (2002). *Love to hate : America’s obsession with hatred and violence.* New York: Columbia University Press.
- Sinclair, Thomas A. (1968). *A History of Greek Political Thought.* London: Routledge & K. Paul.
- Staub, Ervin. (2005). The origins and evolution of hate, with notes on prevention. In Sterneberg, Robert. (ed.) *The Psychology of Hate.* Washington: APA.
- Stewart, Michael. (2005, Nov 14). Erida. Retrieved July 17, 2014, from *Greek Mythology: From the Iliad to the Fall of the Last Tyrant.* <http://messagingnetcommresearch.com/myths/bios/erida.html>.
- Bible Gateway. Form <http://www.biblegateway.com>
- Myth Encyclopedia. Form <http://www.mythencyclopedia.com>.

# “Linguistic Hospitality” in Paul Ricoeur’s Philosophy of Translation

## ความโอบอ้อมอารีทางภาษาในปรัชญาการแปลของปอล ริเกอร์

Kongkrit Traiyawong • คกกฤษฎ ไตรยวงศ์

Department of Philosophy, Faculty of Arts, Silpakorn University, Thailand

ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

Email Address : kongkrit.tr@gmail.com

**ABSTRACT** This article aims at construing the ethical implication in Paul Ricoeur’s concept of “linguistic hospitality”. According to Ricoeur, there are two paradigms of translation. *The first* is linguistic paradigm which is the way words and meanings are related. The property all languages share is the capacity to mediate between human beings and the world of meanings. Since languages are plural, there is primordial need for translation. *The second* is ontological paradigm which regards translation as the relationship between oneself and another self. In other words, translation is the welcoming of otherness into one’s own language. Good translation, for Ricoeur, involves embracing the otherness, as if one’s own language is a host welcoming foreign language as a guest. Ricoeur coined the term “linguistic hospitality” to convince translators to forgo the illusion of perfect translation. Ricoeur’s argument implies that linguistic hospitality has ethical implication.

**Keywords:** translation, linguistic hospitality, ethics, narrative identity, recognition, forgiveness

### บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งที่จะพิจารณานัยยะทางจริยศาสตร์ในมโนทัศน์ว่าด้วย “ความโอบอ้อมอารีทางภาษา” ของปอล ริเกอร์ เห็นว่าการแปลมีกระบวนทัศน์ 2 แบบ ประการแรก คือ กระบวนทัศน์เชิงภาษาศาสตร์ หมายถึงวิธีการที่คำเชื่อมโยงกับความหมายภายในภาษาหรือระหว่างภาษา เพราะความหลากหลายของภาษา ซึ่งทำให้เราต้องอาศัยการแปล สิ่งที่ภาษามีร่วมกันคือความสามารถในการเชื่อมโยงตัวผู้พูดกับโลกแห่งความหมายที่กำลังพูดถึง ประการที่สอง คือกระบวนทัศน์เชิงภววิทยา ซึ่งเกี่ยวกับการแปลในฐานะการเชื่อมโยงตัวตนของมนุษย์กับตัวตนอื่น กล่าวอีกนัยหนึ่ง การแปลคือการต้อนรับความเป็นอื่นมาอยู่ในภาษาของเรา การแปลที่ดีจึงควรมีคุณลักษณะที่เปิดกว้างต่อความเป็นอื่น เหมือนภาษาของเราเป็นเจ้าบ้านต้อนรับภาษาอื่น ซึ่งริเกอร์เรียกว่าความโอบอ้อมอารีทางภาษา ทำให้เราต้องละทิ้งความคาดหวังถึงการแปลที่สมบูรณ์แบบ อันแสดงให้เห็นถึงมิติของจริยศาสตร์ในการแปล

**คำสำคัญ:** การแปล, ความโอบอ้อมอารีทางภาษา, จริยศาสตร์, อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า, การเคารพยอมรับ, การให้อภัย

## เกริ่นนำ

ปอล ริคัวร์ (Paul Ricoeur) เป็นนักปรัชญาที่เขียนงานชิ้นสำคัญออกมาเป็นจำนวนมาก จุดเริ่มต้นของการทำงานปรัชญาของเขาคือปรากฏการณ์วิทยาแบบฮูสเซอร์ล รวมทั้งเป็นผู้แปล Ideas ผลงานของฮูสเซอร์ลเป็นภาษาฝรั่งเศสระหว่างที่ตกเป็นเชลยสมัยสงครามโลกครั้งที่ 2 ในช่วงทศวรรษ 1940 ต่อมาริคัวร์ได้หันไปใช้วิธีการของศาสตร์การตีความในการนำเสนอความคิดทางปรัชญา นอกจากนี้ เขายังสร้างบทสนทนาระหว่างสกุลความคิดที่แตกต่างกันหลายแขนง อาทิ จิตวิเคราะห์ โครงสร้างนิยม รวมทั้งทฤษฎีเรื่องเล่า ด้วยเหตุนี้ งานเขียนของเขาดูเหมือนจะขาดความต่อเนื่อง และตัวเขาเองก็ยอมรับว่าเป็นเช่นนั้น โครงการทางปรัชญาของริคัวร์เองที่พยายามมุ่งหาเอกภาพของความคิด แต่เป็นเอกภาพชนิดที่เปราะบางเพราะวางอยู่บนแรงผลักดัน 2 ทิศทาง นั่นคือ ความพยายามที่จะสังเคราะห์เอกภาพของความจริงเป็นเป้าหมายสุดท้าย และการสนับสนุนความคิดทางปรัชญาที่แตกต่างหลากหลาย หรือกระทั่งขัดแย้งกัน ทั้งสองทิศทางก็ดูจะมีปัญหาแตกต่างกัน ทิศทางแรกเชื่อมั่นว่ามีเอกภาพของความจริงและอาจจะนำไปสู่การหลงยึดหลักการตัน (dogmatism) และอาจจะนำไปสู่การอ้างความจริงสุดท้ายที่ตายตัว ซึ่งริคัวร์ถือว่าเป็นความรุนแรงรูปแบบหนึ่ง ส่วนอีกทางหนึ่งเน้นลักษณะการตั้งข้อสงสัย และเน้นความหลากหลายก็อาจจะนำไปสู่วิมุตินิยม (skepticism) และละทิ้งความหวังที่จะมุ่งหาเอกภาพไป เราอาจกล่าวได้ว่าจุดยืนของริคัวร์มีลักษณะประนีประนอมระหว่างสองทิศทางนี้ (Muldoon, 2002: 2)

ริชาร์ด เคียร์นีย์ (Kearney, 2006: ix) เห็นว่า เราอาจจะเรียกศาสตร์การตีความแบบริคัวร์ว่าเป็น “ศาสตร์การตีความเชิงสนทนา” (dialogical hermeneutics) เพราะเขาทำหน้าที่ประสานระหว่างแนวคิดต่างๆ แล้วสร้างแนวคิดใหม่ที่เป็นของตัวเอง เป็นทางสายกลางระหว่างศาสตร์การตีความโรแมนติกอย่างชไลเออร์มาเคอร์และกาตาเมอร์ กับศาสตร์การตีความแบบสุดโต่งอย่างการรื้อสร้างแบบเดร์ริดาและคาปูโต รวมทั้งทฤษฎีวิพากษ์อย่างฮาเบอร์มาส ริคัวร์ผสมผสานระหว่างความเชื่อมั่นของแบบแรกกับความช่างสงสัยแบบหลังเข้าไว้ด้วยกัน นอกจากนี้ เขายังได้รับอิทธิพลจากความคิดของนักคิดสายศาสตร์การตีความเยอรมันอย่างดิลธาย ไฮเด็กเกอร์ และกาตาเมอร์ รวมทั้งได้พัฒนา “การสร้างสรรคใหม่ทางอรรถศาสตร์” (semantic innovation) โดยมุ่งพิจารณาคำถามสำคัญคือ ความหมายใหม่เกิดขึ้นได้อย่างไร เราจะให้ความหมายกับอดีตอย่างไร คำถามทางศาสตร์การตีความเหล่านี้ก็ผูกโยงอยู่กับการดำรงอยู่ของมนุษย์ ดังที่นักศาสตร์การตีความกล่าวว่า “ชีวิตตีความตัวมันเอง”

ริคัวร์เห็นว่าเราไม่สามารถพิจารณาการดำรงอยู่ของเราได้โดยเริ่มต้นจากการมองย้อนกลับไปยังข้างในตัวเราได้ เขาจึงแย้งเดคาร์ตส์ที่ใช้จุดเริ่มต้นจากการพิสูจน์การดำรงอยู่ของตัวเอง “ฉัน” ผ่านการสงสัยแบบสุดโต่ง ซึ่งเท่ากับใช้ตัวเองเป็นเครื่องยืนยันการดำรงอยู่ของตัวเอง ตัว “ฉัน” จึงกลายเป็นรากฐานของความรู้ที่ชัดเจนและแน่นอน รวมทั้งไม่เห็นด้วยกับทัศนะที่ว่าตัวตนเป็นเพียงมายาดังเช่นกรณีของฮูม หรือนีทเชอ ซึ่งนำไปสู่วิมุตินิยมหรือความสงสัย (Ricoeur, 1990: 246) การดำรงอยู่ของมนุษย์จะกลายเป็น “ตัวตน” ก็ต่อเมื่อรับเอาความหมายจากภายนอกตัวผ่านระบบสื่อความหมายและสถาบันทางวัฒนธรรมต่างๆ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การเข้าใจตัวตนจะต้องเข้าใจผ่านการตีความสัญลักษณ์ ตัวบท และเรื่องเล่า ความหมายต่างๆ ที่ตกทอดมาในวัฒนธรรม ระบบสื่อความหมายเหล่านี้เองที่มีส่วนก่อรูปขึ้นมาเป็นตัวเรา โดยที่เราเป็นผู้สร้างตัวตนและอัตลักษณ์ของตนขึ้นมาผ่านการตีความระบบสัญลักษณ์เหล่านั้น และระบบสัญลักษณ์ที่ใหญ่ที่สุดคือเรื่องเล่า การตอบคำถามว่าเราเป็นใครนั้นทำได้ผ่านการเล่าเรื่องราวชีวิต โดยที่เราประยุกต์ใช้วิธีการเล่าเรื่อง และการวางโครงเรื่องจากเรื่องเล่าที่เราคุ้นเคยและชื่นชอบ (Ricoeur, 1991: 32)

อันที่จริงริคัวร์สนใจประเด็นเรื่องการแปลมานานแล้ว แต่ปรากฏชัดเจนในช่วงปีท้ายๆ ในชีวิตของเขา เคียร์นีย์

เห็นว่าก่อนหน้าที่เขาจะหันมาสนใจปรัชญาการแปล ริเกอร์ทำหน้าที่ “แปล” ในปรัชญาของเขาเช่นกัน นั่นคือ การเป็นตัวกลางประสานระหว่างสกุลทางความคิดคู่ขัดแย้งที่ไม่น่าจะเข้ากันได้ จนก่อให้เกิดดอกผลทางความคิดในแบบของตนเอง อาทิ ปรัชญาภาคพื้นทวีปกับปรัชญาในโลกอังกฤษ-อเมริกัน กระทั่งความคิดในปรัชญาภาคพื้นทวีปด้วยตนเอง ระหว่างปรัชญาอัตถิภาวนิยมกับโครงสร้างนิยม ระหว่างศาสตร์การตีความกับทฤษฎีวิพากษ์ ระหว่างปรากฏการณ์วิทยา กับมนุษยศาสตร์ ระหว่างจิตวิเคราะห์แบบฟรอยด์กับวิภาษวิธีแบบเฮเกล ระหว่างทฤษฎีวรรณคดีกับปรัชญาศาสนา ระหว่างเข้าใจเชิงประวัติศาสตร์ (Verstehen) กับการอธิบายแบบวิทยาศาสตร์ (Erklren) ระหว่างจิตวิทยากับประสาทวิทยา ระหว่างจริยศาสตร์กับการเมือง เคียร์นีเยยกย่องริเกอร์ว่าให้เกียรติกับสกุลความคิดคู่ขัดแย้งทั้งสองฝ่าย และเปลี่ยนการขัดแย้งเป็นบทสนทนาทางปรัชญาอันลุ่มลึก อาจกล่าวได้ว่าความคิดของปรัชญาเป็นทั้งปรัชญาในฐานะการแปลและปรัชญาว่าด้วยการแปล (Kearney, 2006: vii)

การแปลเป็นสิ่งสำคัญในแง่ของการสื่อสารข้ามวัฒนธรรมมาตั้งแต่โบราณกาล เราจะเห็นความจำเป็นของการแปลนี้จากประวัติศาสตร์ตะวันตก เคียร์นีเยสรุปประวัติศาสตร์การแปลแบบย่อว่า ในยุคคลาสสิกเราจะพบการแปลระหว่างภาษากรีกกับละติน รวมทั้งการแปลพระคัมภีร์ฉบับต่างๆ จากภาษาฮีบรูเป็นภาษากรีก ละติน นับตั้งแต่ฉบับเซปทัวจินต์ ฉบับเซ็นต์เจโรม ไปจนถึงการแปลเป็นภาษาอังกฤษฉบับคิงเจมส์ และภาษาเยอรมันฉบับลูเธอร์ ในยุคแรกๆ คำว่านักแปลมาจากใช้เป็นคำกรีกว่า hermeneues ภาละตินว่า interpres ซึ่งทั้งสองคำหมายถึงการทำหน้าที่เป็นตัวกลางระหว่างภาษา หรือระหว่างผู้พูด ส่วนคำว่า translator ที่เราเข้าใจกันอยู่ในปัจจุบัน มาจากคำกรีกภาษาละตินว่า trasferno, transfere, translatum ซึ่งวิวัฒนาการมาเป็นคำว่า trans-tare ในภาษาโรมานซ์ในยุคกลาง กระทั่งกลายมาเป็นคำว่า translate ในภาษาอังกฤษ ในศตวรรษ 15 นักมนุษยนิยม (humanist) ชาวอิตาลีเลียนชื่อเลโอนาร์โด บรูนิ (Leonardo Brunil) เป็นนักคิดสมัยใหม่คนแรกที่ศึกษางานแปลอย่างเป็นศาสตร์ที่มีแบบแผน ในหนังสือ De Interpretatione Recta (1420) และในจุดนี้เองที่เราจะเห็นการปรากฏของคำว่า traducere ที่หมายถึงมันที่ศัพท์ที่เป็นเอกภาพว่าด้วยการแปล และสิ่งนี้เกิดขึ้นในศตวรรษที่ 16 ในคำภาษาฝรั่งเศส traducteur ที่ใช้โดย เอเตียน ดอลแลร์ (Etienne Doler) ในศตวรรษที่ 20 เราจะพบนักทฤษฎีการแปลคำสำคัญนับแต่โครเซ (Croce) และฟรันซ์ โรเซนสไวท์ (Franz Rozesweig) ไปจนถึงวัลเทอร์ เบเนยามิน ผู้เขียน The Translator’s Task และจอร์จ ชไตเนอร์ (George Steiner) ผู้เขียน After Babel ส่วนงานของริเกอร์เป็นงานในศตวรรษที่ 21 ในบทความชื่อ Sur la traduction ที่ตีพิมพ์ในปี 2004 ยิ่งกว่านั้น หากพิจารณาความสำคัญของการแปลที่ส่งผลกระทบต่อสังคมวัฒนธรรมแล้วจะพบว่า การแปลพระคัมภีร์และงานคลาสสิกมีบทบาทสำคัญต่อพัฒนาการของอัตลักษณ์ของชาติและวัฒนธรรมในยุโรป และการแปลตัวบทคลาสสิกก็ส่งผลกระทบต่อการเกิดขึ้นของยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการ ยุคแสงสว่างแห่งปัญญา และยุคโรแมนติก ความสำคัญของการแปลได้รับการตอกย้ำมากขึ้นเมื่อมีการค้นพบทวีปและอารยธรรมใหม่นอกยุโรปนับตั้งแต่ศตวรรษที่ 15 เป็นต้นมา (Kearney, 2006: xii-xiii) สำหรับโลกร่วมสมัยที่ประกอบไปด้วยผู้คนที่มีความแตกต่างกันทางสังคมวัฒนธรรม ภาษา ศาสนา และชาติพันธุ์ ผู้คนเกี่ยวโยงสัมพันธ์กันข้ามพรมแดนรัฐชาติ การแปลจึงยังคงบทบาทสำคัญทั้งในแง่ประโยชน์ในการสื่อสารและการสร้างความเข้าใจระหว่างกัน อย่างไรก็ตาม ประเด็นเรื่องอัตลักษณ์ของกลุ่มคน ชาติ ชาติพันธุ์ และศาสนาก็เป็นประเด็นที่แหลมคม เราจะอยู่ร่วมกันท่ามกลางความแตกต่างหลากหลายนี้ได้อย่างไรโดยไม่เป็นการลดทอนความแตกต่างให้กลายเป็นความเหมือน เราจะอยู่ร่วมกันบนพื้นฐานของการเคารพยอมรับ (recognition) ความแตกต่างนี้อย่างไร กล่าวอีกนัยหนึ่ง เราจะจัดการความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ (identity) และความเป็นอื่น (alterity) อย่างไร ริเกอร์เห็นว่าทางหนึ่งที่เราสามารถทำได้ก็คือการแปล



ผ่านกระบวนการของความโอบอ้อมอารีทางภาษา (linguistic hospitality) ซึ่งหมายถึงการเปิดรับความเป็นอื่นผ่านการแปล ในแง่นี้ การแปลจึงไม่ใช่ประเด็นทางภาษาศาสตร์เท่านั้น หากแต่ยังมีมิติของจริยศาสตร์อีกด้วย

การแปลเป็นเงื่อนไขประการหนึ่งของการแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านเรื่องเล่า ทั้งในระดับบุคคลและระดับสังคม วัฒนธรรม เนื่องจากการแปลทำให้เห็นถึงการเปิดรับเรื่องราวของคนอื่นหรือคนกลุ่มอื่นที่มีความแตกต่างทางภาษาและ วัฒนธรรม เคียร์นีย์เห็นวาทริเกอร์ค่อนข้างหวังไกลถึงขั้นเสนอแนะว่า ค่านิยมและจิตวิญญาณร่วมของการเมืองยุโรป หรือ กระทั่งการเมืองโลกนั้น จะเกิดขึ้นได้ผ่านการแลกเปลี่ยนความทรงจำและเรื่องเล่าระหว่างประชาชาติต่างๆ เนื่องจากการ ประลองดองและการสมานบาดแผลจากความขัดแย้งจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อผ่านการแปลบาดแผลของเราเองไปสู่ภาษาของอื่น และการแปลบาดแผลของคนอื่นอีกมาเป็นภาษาของเราเอง อันจะนำไปสู่ความเข้าใจระหว่างกัน และขั้นสูงสุดของความ เคารพยอมรับที่เกิดขึ้นผ่านการแปลนี้ สามารถนำไปสู่การให้อภัยได้ (ibid; xiii-xiv)

### สุขใจเมื่อได้แปล: ความปรารถนาที่จะแปล

ริเกอร์แบ่งการแปลเป็น 2 ประเภท ได้แก่ การแปลในความหมายแคบ ซึ่งหมายถึงการแปลข้ามภาษา และการ แปลในความหมายกว้าง ซึ่งหมายถึงการแปลความหมายระหว่างตัวเรากับคนอื่นในชุมชนที่ใช้ภาษาเดียวกัน หรืออาจจะ แบ่งตามเคียร์นีย์ที่แยกเป็นกระบวนการแปลตามทัศนวิภาษวิทยาเป็น 2 แบบ แบบแรก คือ กระบวนทัศน์เชิงภาษา (linguistic paradigm) หมายถึงวิธีการที่คำเชื่อมโยงกับความหมายภายในภาษาหรือระหว่างภาษา แบบที่สอง คือ กระบวน ทัศน์เชิงภาษวิทยา (ontological paradigm) ซึ่งเกี่ยวกับการแปลในฐานะการเชื่อมโยงตัวตนของมนุษย์กับตัวตนอื่น กระบวน ทัศน์แรกเกี่ยวข้องกับหลากหลายของภาษา ซึ่งทำให้เราต้องอาศัยการแปล ส่วนมนทัศน์ที่สองเกี่ยวข้องกับการพูดใน ชีวิตประจำวันไม่ใช่แค่การแปลจากตัวเองให้ตัวเองเข้าใจ (จากภายในจิตใจแล้วแปลเป็นภาษาที่สื่อความภายนอก จากจิตไร้สำนึกมาเป็นจิตสำนึก จากมิติส่วนตัวมาเป็นสาธารณะ) แต่ยังหมายถึงการแปลตัวเองไปสู่ตัวตนอื่น การทำ ให้ความเป็นอื่นของความหมายมาอยู่ในตัวตนของเรา (ibid; xii-xiii)

การแปลเกิดจากความจำเป็นที่มนุษย์มีความหลากหลายทางภาษา ถ้าจะนับก็ประมาณห้าหรือหกพันภาษาใน โลก ริเกอร์สรุปเกี่ยวกับการแปลไว้ว่า “มนุษย์พูดได้หลายภาษา แต่เขาสามารถเรียนรู้ภาษาอื่นนอกเหนือจากภาษาแม่ ได้” (Ricouer, 2006: 13) อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างหลากหลายของภาษานี้ หากพิจารณาในเชิงทฤษฎีแล้วจะพบว่า มี ข้อเสนอสองทาง ทางแรกคือเป็นไปได้ที่จะแปลจากภาษาหนึ่งไปเป็นอีกภาษาหนึ่ง ดังข้อเสนอของปี ลี วอร์ฟ (B. Lee Whorf) และอี ซาปีร์ (E. Sapir) นักวิชาการเหล่านี้เสนอว่าภาษาที่ต่างกันไม่สามารถแปลให้ทับกันได้สนิท เนื่องจาก ระบบภาษาที่ต่างกันทั้งในแง่สัทศาสตร์ คำศัพท์ และไวยากรณ์ ริเกอร์ยกตัวอย่างคำว่า bois ในภาษาฝรั่งเศส ซึ่งมี นัยยะถึงท่อนไม้ก็ได้ ปากก็ได้ แต่ในภาษาอื่นความหมายสองอย่างนี้อาจจะไม่ได้เชื่อมโยงกัน หากพิจารณาในระดับ ไวยากรณ์ เราจะเห็นได้ว่าแต่ละภาษามีกาลกริยาที่แตกต่างกัน และถ้าหากถือว่าภาษาเป็นตัวกำกับโลกทัศน์ การแปลก็ดู จะเป็นไปไม่ได้ ตัวอย่างเช่นชาวกรีกสามารถสร้างภววิทยา (ontology) ขึ้นมาได้ ก็เพราะ verb to be ในภาษากรีกเป็นทั้ง ตัวเชื่อม (copula) และยืนยันการดำรงอยู่ไปพร้อมกันด้วย คนที่ใช้ภาษาต่างกันจึงมีความเข้าใจแตกต่างกันในเรื่องนี้ ประเด็นนี้นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า การแปลเป็นไปได้ (ibid; 14-15)

แต่เมื่อพิจารณาอีกด้านหนึ่งก็จะพบข้อเสนอก็คือ การแปลเป็นสิ่งที่เป็นไปได้และถ้าการแปลเป็นไปได้ก็ต้องมี โครงสร้างสากลหรือภาษาต้นแบบ (original language) บางอย่างที่ต้องค้นหาให้พบ ดังเราจะเห็นได้จากความพยายาม

ของวัลเทอร์ เบนยามิน ในงานเขียนชื่อ The Translator's Task ที่พยายามกลับไปหาภาษาดั้งเดิมที่เป็นสากล (Benjamin, 2002: 253-263) เบคอนเห็นว่าจำเป็นต้องขจัดจุดบกพร่องออกไปจากภาษาในธรรมชาติ ส่วนไลบ์นิซก็เห็นว่าควรมีภาษาสากลที่คำศัพท์แสดงความคิดที่เรียบง่าย และกฎของการผูกสร้างหน่วยต่างๆของความคิด ริเกอร์เห็นว่าความพยายามนี้ล้มเหลวและควรล้มเหลว ประการแรก เนื่องจากไม่อาจมีการเห็นพ้องต้องกันว่าภาษาที่สมบูรณ์เป็นอย่างไร เพราะถ้ามีความเห็นพ้องต้องกันก็จะต้องวางอยู่บนฐานคิดที่ว่ามีความสัมพันธ์ที่สอดคล้องกัน (correspondence) ระหว่างสัญญาะกับสิ่งที่มันอ้างถึง หรือระหว่างโลกกับภาษาอย่างสมบูรณ์แบบ ประการที่สอง เราไม่อาจบอกได้ว่าภาษาธรรมชาติมาจากภาษาที่สมบูรณ์แบบ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงช่องว่างระหว่างภาษาสากลกับภาษาธรรมชาติอันหมายถึงภาษาที่ไม่ได้เกิดจากการประดิษฐ์ขึ้นมาใหม่ (Ricouer, 2006: 16-17)

แม้ในการคาดคะเนเชิงทฤษฎีนำไปสู่ข้อสรุปที่เป็นไปได้สองทาง นั่นคือ การแปลเป็นไปได้หรือเป็นไปไม่ได้ และหากจะถือว่าการแปลเป็นไปได้ก็ต้องพยายามหาภาษาสากล อย่างไรก็ตาม ริเกอร์ไม่เห็นด้วยที่จะพยายามมุ่งหาภาษาสากลที่เป็นจุดเชื่อมระหว่างภาษาที่มีความแตกต่างหลากหลาย เขาเริ่มต้นข้อเสนอดังกล่าวด้วยการตีความตำนานหอคอยบาเบลาว่า การที่มีภาษาแตกต่างกันกระจายอยู่ตามที่ต่างๆหลังจากพระเจ้าลงโทษมนุษย์ สิ่งที่ต้องตามมาก็คือการแปล ภาวะหลังบาเบล (Post-Babel) ซึ่งหมายถึงความจริงที่ว่าภาษาที่มีความแตกต่างหลากหลาย จึงเกิดมีภาวะของนักแปลเพื่อทำให้การกระทำและกิจต่างๆของมนุษย์ดำเนินต่อไปได้ อาทิ ในการค้าขาย การเดินทาง การเจรจาต่อรอง หรือกระทั่งการสืบราชการลับ ก็ต้องอาศัยผู้ที่มีความรู้ภาษาอื่น หรือสำหรับผู้ขีดช่องในการเรียนภาษาใหม่ก็ได้มีโอกาสสัมผัสกับผลงานคลาสสิกผ่านการแปล เช่น งานของเพลโต เซกสเปียร์ เซร์บันเตส ดันเต้ เกอเธ่ ซิลเลอร์ ตอลสตอย และดอสโตเยฟสกี เป็นต้น มนุษย์จึงมีแรงปรารถนา (desire) ที่จะแปล แต่สิ่งที่มากกว่าเรื่องของประโยชน์ก็คือความปรารถนาที่จะแปลที่ผลักดันให้นักคิดเยอรมันอย่างเกอเธ่ ฟอน ฮุมโบลท์ ระบุเรื่องมาถึงพวกโรแมนติกเยอรมันอย่างโนวา ลิส ฟ็อนชเลเกล ซ็อลเลอร์มาเคอร์ ผู้แปลงานของเพลโต ไฮลเดอร์ลิน (Hlderlin) ที่แปลงานของโซโฟคลีส รวมทั้งวัลเทอร์ เบนยามิน ผู้สืบทอดมรดกทางความคิดต่อจากไฮลเดอร์ลิน สิ่งที่อยู่เบื้องหลังการแปลของนักคิดเหล่านี้คือการพยายามขยายขอบฟ้าของภาษาตนผ่านการแปลภูมิปัญญาความรู้จากวัฒนธรรมอื่นมาเป็นภาษาเยอรมัน ที่สำคัญคือการพยายามสร้างสิ่งที่เรียกว่า Bildung ซึ่งในภาษาเยอรมันแปลได้สองนัยยะ นั่น “การก่อรูปก่อร่าง” กับ “การศึกษา” ดังที่ไฮลเดอร์ลินเขียนเอาไว้ว่า “เราต้องเรียนรู้สิ่งที่เป็นเรื่องของเราเช่นเดียวกับเรียนรู้สิ่งที่เป็นของต่างชาติ” (ibid; 21)

จะเห็นได้ว่าริเกอร์เสนอให้เปลี่ยนทิศทางการเสียใหม่จากการพิจารณาปัญหาแปลได้หรือไม่ได้ในเชิงทฤษฎี มาเป็นการพิจารณาการแปลในกรอบของการสื่อสารหรือทฤษฎีตัวบทและผู้แต่ง ทั้งนี้ เพราะเราไม่มีเกณฑ์สัมบูรณ์ที่จะตัดสินว่าสำนวนแปลใดแปลได้ถูกต้อง เนื่องจากหากเกณฑ์ที่ว่ามีความจริง เราต้องเทียบตัวบทต้นทางกับปลายทางกับตัวบทที่สามซึ่งมีความหมายเหมือนกัน (identity of meaning) ที่จะถ่ายจากตัวบทแรกไปสู่ตัวบทที่สอง การแปลที่ดีจึงหวังได้เพียงความหมายที่เท่ากัน (equivalence) แต่ไม่ใช่ความหมายเดียวกัน และสิ่งที่เราทำได้ไม่ใช่การตัดสินความถูกต้องของการแปล หากแต่คือการแปลใหม่ ดังเช่นที่มีการแปลผลงานชิ้นสำคัญของนักปรัชญาคนสำคัญออกมาหลายสำนวน อาทิ ผลงานของเพลโต นีทเชอ และไฮเด็คเกอร์ รวมทั้งงานคลาสสิกของโลกอย่างพระคัมภีร์ไบเบิล งานของเซกสเปียร์ ดันเต้ เซร์บันเตส และโมลิแยร์ (ibid; 22)

ริเกอร์เห็นว่าผู้แปลมีหน้าที่ประสานทั้งสองด้าน นั่นคือ ด้านของผู้เขียนกับตัวบทต้นฉบับและด้านของผู้อ่าน ซึ่งเป็นผู้รับสารจากการแปลนั้น ผู้แปลทำหน้าที่นำพาสารจากภาษาหนึ่งไปยังอีกภาษาหนึ่ง ริเกอร์เห็นพ้องกับฟรันซ์ โรเซนส

ไวท์ ว่าประติพจน์ของการแปลเกิดจากการที่ผู้แปลทำงานเป็น “ข้าสองเจ้าบ่าวสองนาย” อันหมายถึงผู้แต่งที่คนชาติวัฒนธรรมอื่น กับงานเขียนต้นฉบับและผู้อ่านที่ปรารถนาจะเข้าครอบครองความหมายของตัวบท ประติพจน์นี้เชื่อมโยงกับปัญหาระหว่างการให้คำมั่นว่าจะซื่อสัตย์ต่อตัวบทและความสงสัยว่าจะทรยศตัวบทที่แปล ริเกอร์มองว่าไซโลเออร์มาเคอร์จัดการกับปัญหานี้ด้วยการ “นำผู้อ่านไปหาผู้แต่ง” และ “นำผู้แต่งไปหาผู้อ่าน” (ibid; 22-13) อย่างแรกเป็นการถือเอาผู้แต่งเป็นตัวตั้ง แล้วเอาวัฒนธรรมของผู้แต่งเข้าไปไว้ในภาษาของผู้อ่าน ส่วนอย่างหลังหมายถึงการนำเอาภาษาและวัฒนธรรมของผู้อ่านเป็นตัวตั้ง แล้วแปลต้นฉบับให้เอนเอียงเข้าหาวัฒนธรรมหรือความคุ้นเคยของผู้อ่าน

อุปสรรคในการแปลมี 2 ด้าน ในด้านหนึ่ง หากพิจารณาภาษาแม่หรือภาษาต้นทาง เราจะพบภาษาที่พะวงกับอัตลักษณ์ของตน และตัวผู้อ่านในโลกของภาษาต้นฉบับก็เห็นว่าภาษาแม่เพียงพอในตัวเอง (self-sufficiency) อยู่แล้ว จึงไม่จำเป็นต้องอาศัยการแปล ความคิดเช่นนี้เป็นสิ่งที่หล่อเลี้ยงการยึดชาติพันธุ์ตนเองเป็นศูนย์กลาง (ethnocentrism) ในอีกด้านหนึ่ง หากพิจารณาภาษาปลายทาง เราก็อาจจะพบความกังวลในการแปลก่อนที่ผู้แปลจะลงมือแปลเสียด้วยซ้ำ ความกังวลดังกล่าวเกิดจากความคิดที่ว่างานแปลไม่สามารถที่จะเลียนแบบได้เทียบเทียมต้นฉบับ หรือกังวลว่างานแปลของตนจะกลายเป็นงานแปลชั้นเลว เช่นเดียวกับนักสะสมงานศิลปะที่เจอกับผลงานเลียนแบบศิลปะชั้นยอด แม้จะเลียนแบบได้อย่างยอดเยี่ยมเพียงใด ก็ไม่อาจจะเทียบได้กับผลงานจริงได้เลย (Ricouer, 2006: 5)

เมื่อเริ่มลงมือแปล สิ่งที่ไม่อาจแปลได้ก็กระจายอยู่ตามตัวบทที่แปล ทำให้การแปลจะดีหรือไม่ดีเหมือนกับเป็นการเสี่ยงอยู่ด้วย ในแง่นี้ การแปลก็วิพันจึงมีความยุ่งยากในแง่ที่มีความสัมพันธ์ที่แยกไม่ออกระหว่างนัยความหมายกับความไพเราะของเสียง ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ระหว่างความหมายสัญลักษณ์กับรูปสัญลักษณ์ ส่วนการแปลตัวบทปรัชญาที่มีความซับซ้อนเช่นกัน ดังเช่นกรณีของผู้แปลแปลคำที่เป็นหลักการ (Grunwriter) แบบคำต่อคำไปสู่ภาษาปลายทาง เช่น คำว่า *Verstellung Aufhebung Dasein Ereignis* ทั้งที่คำเหล่านี้หากอธิบายก็ยาว เพราะกินความหมายไว้มากและเป็นคำที่อิงอยู่กับบริบท บางครั้งการใช้คำเหล่านี้ก็มีความหมายแตกต่างกันแล้วแต่แนวความคิดของผู้ใช้ว่าเห็นด้วยหรือเห็นแย้ง (ibid; 6)

ริเกอร์ชี้ว่า เราควรล้มเลิกการพยายามแปลให้สมบูรณ์แบบ (perfect translation) ตามอุดมคติ มีแต่การล้มเลิกนี้เท่านั้นที่ทำให้เรายังแปลต่อไปได้ ด้วยการยอมรับความไม่สมบูรณ์พร้อม และการยอมรับว่างานแปลคือรับใช้นายสองคน ซึ่งหมายถึงผู้แต่งกับผู้อ่าน การไฝ่ฝันถึงการแปลที่สมบูรณ์แบบเป็นมรดกของยุคแสงสว่างแห่งปัญญา (ภาษาเยอรมันคือ *Aufklrung*) ที่ไฝ่ฝันจะสร้างห้องสมุดที่สมบูรณ์แบบ อีกตัวอย่างหนึ่งปรากฏในงานเขียนของเบนยามิน ชื่อ *The Translator's Task* ที่มุ่งหาภาษาบริสุทธิ์ ความไฝ่ฝันถึงการแปลที่สมบูรณ์แบบนี้ก็คือการมุ่งหวังว่าการแปลจะมีแต่ได้กับได้ ไม่มีเสีย โดยพยายามมุ่งสู่ความเป็นสากล ผลก็คือทำให้ละทิ้งความทรงจำของคนต่างชาติ รวมทั้งความรักในภาษาแม่ของตน เท่ากับเป็นการพยายามลบประวัติศาสตร์ของภาษา และท้ายที่สุดภาษาก็ตกอยู่ในสภาวะไร้ราก (ibid; 9) เท่ากับเป็นการทำลายความแตกต่างหลากหลายของภาษาไปนั่นเอง

ริเกอร์เห็นว่าถึงที่สุดแล้ว ปัญหาทางสองแพร่งนี้ไม่อาจเลี่ยงได้ แต่นักแปลก็สามารถมีความสุขในการแปล เมื่อละทิ้งการมุ่งหาการแปลสมบูรณ์แบบ ทั้งนี้เพราะการยอมรับข้อจำกัดว่ามีสิ่งที่ไม่สามารถข้ามผ่านได้นั้น เป็นที่มาของความสุขในการแปล ซึ่งเชื่อมโยงกับความปรารถนาที่จะแปล เนื่องจากไม่มีการบอกได้ว่าการแปลฉบับใดถูก ฉบับใดผิด มีแต่เพียงการแปลใหม่ ผู้อ่านที่มีความรู้สองภาษา (bilingual) ก็อยู่ในวิสัยที่จะอ่านไปแปลใหม่ไปด้วยได้ เท่ากับเป็นการอ่านเชิงวิพากษ์ไปในตัว ในทำนองเดียวกับการเล่าเรื่องที่เราสามารถเล่าเรื่องเดียวกันได้หลายแบบ สิ่งนี้เรียกว่าความ

โอบอ้อมอารีทางภาษาอันหมายถึงความพึงใจในการอยู่กับภาษาคนอื่นคู่ขนานไปกับความพึงใจในการรับคำภาษาอื่นเข้ามาในภาษาของตน (ibid; 10)

อีกกระบวนการหนึ่งของการแปลคือการแปลภายในชุมชนภาษาเดียวกัน ซึ่งทำให้เห็นช่องว่างระหว่างภาษาสากลกับภาษาธรรมชาติ ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ริเกอร์เห็นว่าการเข้าใจผิดในการสื่อสารเมื่อเราใช้ภาษาในชีวิตประจำวัน เป็นสิ่งที่ยืนยันว่าภาษาที่สมบูรณ์ไม่อาจจะหาพบได้ เพราะลำพังคนที่ใช้ภาษาเดียวกันก็ยังสามารถคลาดเคลื่อนได้ และทำให้เราต้องพยายามใช้คำเพื่อสื่อสารให้ชัดเจนเพื่อสื่อสารกับคนอื่นที่ไม่ได้มองจากมุมเดียวกับเรา เช่นเดียวกับการแปลข้ามภาษา ริเกอร์เห็นว่าลักษณะของภาษาก็คือความเป็นไปได้ที่จะพูดในสิ่งเดียวกันอีกแบบหนึ่ง ซึ่งเป็นสิ่งที่เราทำเวลาเราใช้คำอื่นในพจนานุกรมในการนิยามคำหนึ่งๆ และเวลาเราไม่เข้าใจข้อถกเถียง เราจะเห็นได้ว่าแม้แต่ในชุมชนที่ใช้ภาษาเดียวกันก็ไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “ความหมายที่เหมือนกัน” (identical meaning) จึงทำให้เกิดการแปลในชุมชนภาษาเดียวกัน แม้ไม่ใช่คนต่างชาติ แต่คนแปลกหน้าที่เราพบเห็นอยู่ทุกเมื่อเชื่อกันเหล่านี้แต่ละคนก็มีความแตกต่างกันไป ดังนั้น จึงไม่น่าแปลกใจที่แม้แต่การสื่อสารกับคนที่พูดภาษาเดียวกันกับเรายังจะต้องนิยาม/อธิบายในเรื่องเดียวกันในหลายวิธี หรือการพูดเรื่องเดียวกันหลายๆ (ibid; 25-17)

เราจะเห็นถึงความเชื่อมโยงบางประการระหว่างวิธีการตีความตัวบทกับปรัชญาการแปลของริเกอร์ นั่นคือ การถอยห่าง (distantiation) ซึ่งหมายถึงการที่ความหมายของตัวบทเป็นอิสระจากตัวเจตนาของผู้เขียนเดิม บริบทที่เป็นต้นกำเนิดของงานเขียนนั้น และตัวผู้อ่านในยุคสมัยที่ผลงานนั้นถูกเขียนขึ้นมา และนำไปสู่การที่ผู้อ่านเข้าครอบครองความหมายของตัวบทอีกครั้งผ่านการอ่าน การแปลก็เป็นไปในทำนองเดียวกัน อย่างไรก็ตาม การนำทฤษฎีการตีความมาเชื่อมโยงกับการแปลนี้ ทำให้เกิดปัญหาบางอย่าง ริเกอร์ระบุว่านักแปลจะต้องรู้สองภาษา และนักอ่านที่สามารถจะอ่านตัวบทแปลไปพร้อมกับแปลใหม่ในใจนั้นก็ต้องรู้สองภาษาเช่นกัน รวบรวมเป็นการบอกให้ละทิ้งการหาการแปลที่สมบูรณ์ไปสู่การหาผู้แปลที่สมบูรณ์แทน ซึ่งริเกอร์ไม่ได้ระบุว่าต้องมีความรู้สองภาษาถึงระดับใด นอกจากนี้ ถึงที่สุดแล้วการที่เราจะสามารถระบุได้ว่าผู้แปลจะแปลถึงระดับใดจึงจะเรียกว่าข้อสัจยหรือทฤษฎีก็เป็นสิ่งที่บอกได้ยาก ในจุดนี้ อาจจะเป็นไปได้ที่เราจำเป็นต้องย้ายจากการพิจารณาในระนาบของปรัชญาการแปลไปสู่การพิจารณาในระดับของทฤษฎีการแปล ซึ่งเป็นเรื่องเชิงเทคนิคมากกว่า

โดยสรุป ริเกอร์เห็นว่า แปลที่ดีจึงควรมีลักษณะเปิดกว้างต่อความเป็นอื่น เหมือนภาษาของเราเป็นเจ้าบ้านต้อนรับภาษาอื่น อย่างไรก็ตาม อุปสรรคของการแปลประการหนึ่งก็คือความคิดว่าภาษาแม่เพียงพอนในตัวเองนำไปสู่ความคิดที่ว่า มีสิ่งที่ไม่สามารถแปลเป็นภาษาอื่นได้ ริเกอร์เห็นว่าสิ่งนี้จะนำไปสู่การที่เราไม่สามารถสื่อสารกับสังคมและวัฒนธรรมอื่นได้ เพราะการยึดติดกับอัตลักษณ์ของชาติหรืออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่ตายตัว ในอีกด้านหนึ่ง การพยายามมุ่งหาภาษาสากล ถึงที่สุดแล้วอาจจะนำไปสู่การไม่นำพาต่ออัตลักษณ์และพหุลักษณะของภาษา ด้วยเหตุนี้ สิ่งที่เป็นภารกิจของการแปลควรจะโยงกับความโอบอ้อมอารีทางภาษา ซึ่งเป็นความสอดคล้อง (correspondence) ที่ไม่จำเป็นต้องตรงกับภาษาต้นทางอย่างตายตัว จึงไม่มีการบอกว่าการแปลถูกหรือผิด มีแต่การแปลใหม่ เช่นเดียวกับกับการเล่าเรื่องที่มีการเล่าเรื่องได้หลายวิธี การแปลก็สามารถมีได้หลายสำนวน สิ่งที่ได้มาหลังจากละทิ้งการมุ่งหาการแปลที่สมบูรณ์แบบก็คือความพอใจเมื่อได้แปล และความปรารถนาที่จะแปลก็กลายเป็นแรงผลักดันให้เราสร้างสะพานทอดไปสู่การเรียนรู้เรื่องราวของคนอื่น กระทั่งกลุ่มคนอื่นที่มีความแตกต่างทางสังคมวัฒนธรรม

## เข้าใจและเห็นใจถ้าได้แปล: การแลกเปลี่ยนความทรงจำ

ในบทความสำคัญที่ชื่อ “Reflections on a new Ethos for Europe” (ภาษาฝรั่งเศสตีพิมพ์เมื่อปี 1992 ภาษาอังกฤษในปี 1996) ริเกอร์เห็นว่าการแลกเปลี่ยนความทรงจำของสังคมวัฒนธรรมที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิงสามารถทำได้ผ่านการถ่ายทอดผ่านการแปลและความโอบอ้อมอารี โดยเฉพาะในระดับของธรรมเนียม บรรทัดฐาน กฎ และความเชื่อที่ก่อรูปขึ้นเป็นอัตลักษณ์ของแต่ละวัฒนธรรม การแลกเปลี่ยนความทรงจำนี้ไม่ใช่การแลกเปลี่ยนในแง่ของจิตวิทยา แต่กระทำผ่านเรื่องเล่าที่ทำให้เราสามารถรักษาความทรงจำและรำลึกถึงมันได้

การแลกเปลี่ยนความทรงจำเกี่ยวข้องกับ 2 เรื่อง เรื่องแรกคืออัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า (narrative identity) ริเกอร์นำทฤษฎีการวางโครงเรื่องมาใช้อธิบายเรื่องอัตลักษณ์ของบุคคล การวางโครงเรื่องเป็นการจัดระเบียบให้กับการกระทำ เหตุการณ์ ความบังเอิญ สิ่งที่เกิดจากเจตนาและไม่เจตนาของตัวละคร โครงเรื่องนี้ทำให้ผู้อ่านสามารถบอกได้ว่าตัวละครในเรื่องราวเป็นใคร มีบุคลิกลักษณะอย่างไร จึงไม่น่าแปลกใจที่คำว่าบุคลิกลักษณะ (character) กับคำว่าตัวละคร (character) นั้นมีความเชื่อมโยงกันอย่างมีนัยยะสำคัญ ในทำนองเดียวกัน การตอบคำถามว่าบุคคลที่เรากำลังพูดถึงอยู่เป็นใคร ก็ทำได้ด้วยการเอ่ยชื่อเขา และพื้นฐานที่จะมารองรับชื่อนั้นเพื่อให้คนอื่นบอกได้ว่าเป็นคนคนเดียวกันคือเรื่องราวชีวิตของคนคนนั้น การบอกเล่าเรื่องราวชีวิตจึงเท่ากับบอกว่าคนผู้นั้นคือใคร เนื่องจากเรื่องเล่ามีการวางโครงเรื่องให้กับประสบการณ์ที่ผ่านมาผู้ร้อยเป็นเรื่องราวชีวิตที่มีเอกภาพ ขณะเดียวกันเราก็ต้องเผชิญกับเหตุการณ์ต่างๆที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ซึ่งทำให้ชีวิตมีลักษณะขาดระเบียบ จึงต้องอาศัยการวางโครงเรื่องมาจัดระเบียบ เพื่อจะสร้างความหมายด้วยการร้อยเรียงประสบการณ์ขึ้นเป็นองค์รวมของเรื่องราว จึงไม่น่าแปลกใจที่เรามักจะเล่าเรื่องราวชีวิตของตนใหม่เมื่อเวลาผ่านไป วิธีการเล่าเรื่องเป็นสิ่งที่เรียนรู้ได้จากเรื่องเล่าต่างๆที่ตกทอดมาในวัฒนธรรมของเราเอง (Ricoeur, 1992: 147-48) เราสามารถที่จะนำเอาโครงเรื่องที่มีอยู่แล้วมาใช้ในการเล่าเรื่องราวในชีวิตของตนเองได้ อัตลักษณ์ของบุคคลที่เป็นผลจากการวางโครงเรื่องนี้เรียกว่าอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า

รูปแบบของเรื่องเล่าที่ริเกอร์สนใจเป็นพิเศษคือ เรื่องแต่งทางวรรณกรรมกับประวัติศาสตร์ ความสำคัญของเรื่องเล่ากับชีวิตของนั้นเราจะเห็นได้จากสิ่งที่เรามักจะลองสวมบทบาทของตัวละครที่เราชอบ หรือรับเอาคุณค่าของการกระทำของบุคคลในประวัติศาสตร์มาเป็นคุณค่าที่เรายึดถือ เนื่องจากการกระทำของตัวละครมีมิติทางทฤษฎีศาสตร์ที่ทำให้เราใช้จินตนาการประเมินคุณค่าไปด้วย (ibid; 163-64) อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าไม่ได้มีลักษณะที่เป็นสาร์ตตายตัว หากแต่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ผ่านช่วงเวลา จึงสามารถอธิบายการที่อัตลักษณ์ของคนเราที่เปลี่ยนแปลงได้เมื่อเวลาผ่านไป เราสามารถนำเรื่องราวเกี่ยวกับเหตุการณ์หนึ่งๆมาเล่าใหม่ หรือสามารถเล่าหลายๆเรื่องเกี่ยวกับเหตุการณ์เดียวกันได้ ดังเราจะเห็นได้จากสาเหตุที่เราอาจจะเล่าเรื่องเหตุการณ์ในชีวิตเปลี่ยนไปจากเดิมเมื่อเวลาเปลี่ยนไป ริเกอร์เห็นว่าเราสามารถใช่วิธีการเดียวกันนี้กับการบอกเล่าเรื่องราวของคนอื่นได้ด้วย (Ricoeur, 1996: 7)

นอกจากนี้ อัตลักษณ์ที่เราได้จากเรื่องเล่ายังเกี่ยวข้องกับคนอื่นๆ เนื่องจากเรื่องราวในชีวิตเราเกี่ยวข้องกับคนอื่นเสมอ เช่น พ่อแม่ เพื่อน คนแปลกหน้า หรือกระทั่งศัตรู ซึ่งเรียกว่า “การซ้อนทับกันในเรื่องเล่า” (entangled in stories) เมื่อเราละบุอัตลักษณ์บุคคลผ่านเรื่องเล่า และในเรื่องเล่าก็มีการเกี่ยวข้องกับคนอื่น ที่ถูกเล่าหรือได้ยินโดยคนอื่นๆ การแลกเปลี่ยนความทรงจำจึงเกิดขึ้น ในการสื่อสารผ่านขั้นตอนการแปลนั้น เราต้องอาศัยการถ่ายทอดและทฤษฎีศาสตร์แห่งความโอบอ้อมอารีทางภาษา อย่างไรก็ตาม เรายังต้องไปอีกขั้นหนึ่งในระดับของจินตนาการและความเห็นอกเห็นใจต่อเรื่องราวชีวิตของคนอื่นผ่านเรื่องเล่าของพวกเขา เช่นเดียวกับการอ่านนวนิยายที่เราเทียบอัตลักษณ์ของตัวเรากับตัวละคร

ที่เรากำลังติดตาม การเทียบอัตลักษณ์ (identification) ทำให้เราก่อรูปอดีตของเราและคนอื่นใหม่ ด้วยการนำโครงเรื่องที่ได้จากการอ่านไปใช้กับเหตุการณ์ชีวิตของตนเองและคนอื่น ริเกอร์เห็นว่าหากเราพิจารณาเรื่องเล่าอีกประเภทหนึ่งคือประวัติศาสตร์ย่อมมีความลึกซึ้งซับซ้อนขึ้นไปอีก ณ จุดนี้ การแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านเรื่องเล่าจึงเกิดขึ้น และนำไปสู่สิ่งที่เรียกว่า “การเคารพยอมรับ” (recognition) (ibid; 8)

หากพิจารณาในระดับสังคมวัฒนธรรม เราจะพบว่าอัตลักษณ์ของกลุ่ม วัฒนธรรม ผู้คนหรือรัฐชาติก็ไม่ใช่สิ่งที่เป็นสารัตถะแท้แข็งและไม่ใช้โครงสร้างที่ตายตัว แต่เราบอกอัตลักษณ์ของกลุ่มคนผ่านการเล่าเรื่องราวเช่นกัน ริเกอร์ย้ำว่าเราสามารถเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับเหตุการณ์ในอดีตได้หลายแบบ สิ่งที่เป็นอุปสรรคขัดขวางไม่ให้เราสามารถเล่าเรื่องราวเป็นอย่างอื่นได้ก็คือความเชื่อที่ว่าอัตลักษณ์ที่แท้ตายตัว สาเหตุสำคัญเกิดจากการยึดมั่นในเหตุการณ์สำคัญๆ ในอดีตแบบตายตัว อาทิ การรำลึกหรือเฉลิมฉลองเหตุการณ์สถาปนาชาติหรือวัฒนธรรม (founding events) ริเกอร์จึงเสนอให้เราอ่านเหตุการณ์เหล่านี้จากหลายแง่มุม เช่น ข้อถกเถียงระหว่างนักประวัติศาสตร์ฝรั่งเศสเกี่ยวกับความหมายของการปฏิวัติฝรั่งเศส การที่เราสามารถเล่าเรื่องราวเหตุการณ์สำคัญของชาติได้แตกต่างหลากหลายนั้นนำไปสู่การแลกเปลี่ยนความทรงจำ ซึ่งทำให้เราสามารถร่วมรำลึกถึงเหตุการณ์สำคัญของชาติและวัฒนธรรมอื่นได้ในเชิงสัญลักษณ์ด้วยความเคารพ อันหมายรวมถึงคนกลุ่มน้อยทางวัฒนธรรมหรือศาสนา (ibid; 8)

เคียร์นีย์เรียกแง่มุมนี้ของการแปลว่าเป็นจริยธรรมแห่งความยืดหยุ่นของเรื่องเล่า (ethic of narrative flexibility) ความยืดหยุ่นของเรื่องเล่าเปิดโอกาสให้เราเห็นใจคนอื่นหรือกระทั่งศัตรู ด้วยการเปิดให้มีเรื่องเล่าที่หลากหลายแง่มุม ซึ่งเรียกเป็นภาษาของกาดาเมอร์คือ “การผสมผสานของฟ้าที่แตกต่างกัน” (fusion of horizons) ของมโนสำนึกและความสำนึกจนกระทั่งนำไปสู่พื้นฐานร่วมกันบางอย่าง เรียกได้ว่าเป็นความสัมพันธ์แบบการต่างตอบแทนซึ่งกันและกันระหว่างคนต่างกลุ่มต่างจิตต่างใจ การใส่ใจต่อเรื่องราวของคนอื่นจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อผ่านความสามารถที่จะ “แปลข้ามวัฒนธรรม” ได้ ซึ่งถือเป็นการคลายจากการยึดมั่นจาก “ของจีน” และ “ของเรา” (Kearney, 2007: 155) นอกจากนี้ เคียร์นีย์ยังเห็นว่าการแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านเรื่องเล่ายังสะท้อนถึงพหุลักษณะของเรื่องเล่า (narrative plurality) ซึ่งไม่ได้หมายความว่าความถึงการไม่เคารพต่อความเป็นเอกภาพของเหตุการณ์หนึ่งๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมหรือศาสนา กลับจะยิ่งทำให้เราตระหนักรู้ถึงความเป็นหนึ่งเดียวหรือเอกภาพของวัฒนธรรม ชาติ ศาสนาหรือกลุ่มคน โดยเฉพาะกลุ่มคนที่มีจุดกำเนิดที่แตกต่างจากเราทั้งในด้านเวลา สถานที่ และวัฒนธรรม (ibid; 156)

การแลกเปลี่ยนความทรงจำไม่ใช่การเรียกร้องให้อ่านเหตุการณ์สำคัญของชาติจากหลายแง่มุมเท่านั้น หากแต่ยังรวมถึงการปลดปล่อยตัวเองจากอดีตหรือประเพณีอีกด้วย ริเกอร์เห็นว่าเราสามารถเข้าใจประเพณีได้ดีขึ้นผ่านความโอบอ้อมอารีทางภาษาและความโอบอ้อมอารีทางเรื่องเล่า ประเพณีเป็นสิ่งที่ตกทอดมาทั้งความเชื่อ รวมถึงบรรทัดฐานต่างๆ การสืบทอดทางวัฒนธรรมจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเชื่อมโยงกับการสร้างสรรค์ใหม่ (innovation) ซึ่งต้องอาศัยการประเมินเรื่องเล่าในอดีตใหม่ และการอ่านเหตุการณ์สำคัญจากหลายแง่มุม (Ricouer, 1996: 8-9) เคียร์นีย์เห็นว่า หน้าที่ของการแปลในเชิงจริยศาสตร์ในแง่มุมนี้ก็คือการเปลี่ยนรูปของอดีต (the transfiguring of the past) ซึ่งเกี่ยวกับการรื้อฟื้นอดีตขึ้นมาใหม่ในเชิงสร้างสรรค์ และอดีตที่ว่าเป็นความคาดหวังที่ไม่บรรลุผล การทำเช่นนี้ทำให้เรารำลึกถึง “หนี้บุญคุณต่อผู้ตาย” โดยทำให้อดีตมีเสียงขึ้นมาอีกครั้ง การรื้อฟื้นอดีตเช่นนี้คือการแสดงชั้นติธรรมต่ออดีตด้วยการใส่ใจจดจำอดีต การแปลในด้านนี้คือการแปลอดีตซึ่งทำให้เราเห็นอนาคตที่ยังไม่บรรลุของอดีต ผ่านการแลกเปลี่ยนความทรงจำและเรื่องเล่า โดยเฉพาะเหตุการณ์สำคัญของชุมชนชาติ ศาสนา หรือการเมืองหนึ่ง ๆ ที่จะเรียกร้องให้เราอ่านในเชิง

วิพากษ์ เท่ากับเป็นการปลดปล่อยจากความคาดหวังหรือคำสัญญาที่ยังไม่บรรลุผลของอดีตนั่นเอง (Kearney, 2007: 157)

หากพิจารณาในประเด็นอัตลักษณ์ของบุคคล อาจกล่าวได้ว่าตัวเราเป็น “ผู้เขียน” เรื่องราวชีวิตของตนเอง หรือเป็นผู้ให้ความหมายกับชีวิตของตัวเองที่มีความสัมพันธ์กับคนอื่น ๆ จนเรื่องราวชีวิตเกิดเป็นอัตลักษณ์ของเรื่องเล่าที่จะกลายมาเป็นอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าของเรา นอกจากนี้ อาจกล่าวได้อีกเช่นกันว่า เราเป็น “ผู้แปล” ความหมายชีวิตของเรา ประวัติชีวิตของเราก็เชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์ในมิติที่กว้างขึ้น ดังนั้น การแปลทั้งสองความหมาย คือ ความหมายกว้าง ซึ่งหมายถึงการแปลข้ามภาษา กับการแปลในความหมายแคบ ซึ่งหมายถึงการแปลความหมายระหว่างตัวเรากับคนอื่นที่ใช้ภาษาเดียวกัน จึงมีความเกี่ยวข้องกันแบบย้อนกลับไปกลับมาได้ (Kearney, 2006: xix-xx) ตัวอย่างเช่น การเรียกร้องการเขียนประวัติศาสตร์ใหม่ แล้วเปิดรับความแตกต่างของประวัติศาสตร์ฉบับต่างๆ ก็จะย้อนกลับมาขยายความเข้าใจต่อเหตุการณ์ประวัติศาสตร์นั้นในตัวเรา ยิ่งกว่านั้น หากมีการแปลประวัติศาสตร์ของชาติที่เป็นคู่กรณีมาเป็นภาษาของเราก็จะทำให้เกิดความเข้าใจอย่างใหม่ต่อเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่เป็นชนวนความขัดแย้งได้ แต่ในทางกลับกัน หากมัวหมกมุ่นและภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ของชาติอย่างไม่ลืมหูลืมตา ก็อาจนำไปสู่การคลั่งชาติจนทำให้การสื่อสารเกิดขึ้นไม่ได้

### สมานใจหากได้แปล : การให้อภัย

สิ่งที่ตามมาจากการรื้อฟื้นถึงคำสัญญาในอดีตที่ไม่บรรลุผลเกี่ยวข้องกับเรื่องการให้อภัย ในด้านหนึ่ง บทบาทของเรื่องเล่าที่ก่อรูปเป็นอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าเรียกร้องให้เราต้องเล่าเรื่องใหม่ ในอีกด้านหนึ่งการการซ้อนทับกัน เรื่องราวชีวิตเปิดโอกาสให้เราเล่าเรื่องเกี่ยวกับอดีตใหม่อีกครั้ง ทว่าไม่ใช่การเล่าเรื่องราวของตนเองฝ่ายเดียว หากแต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นร่วมกันระหว่างเรากับคนอื่นอันนำไปสู่การแลกเปลี่ยนความทรงจำขึ้น การให้อภัยก็ถือเป็นรูปแบบหนึ่งของการเล่าเรื่องราวใหม่ร่วมกัน ผลก็คือการปลดปล่อยเราจากอดีต อันจะนำไปสู่การสร้างเรื่องเล่าขึ้นมาใหม่จนเกิดอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าแบบใหม่ขึ้นมา (Ricouer, 1996: 8)

การให้อภัยเชื่อมโยงกับเหตุการณ์สำคัญในประวัติศาสตร์อย่างเช่นการสถาปนาชาติ ซึ่งไม่ใช่มีแต่ด้านของความรุ่งโรจน์สง่างาม แต่ยังมีอีกด้านหนึ่งที่เป็นด้านของบาดแผลอันเกิดจากเหตุการณ์นั้น การแลกเปลี่ยนความทรงจำในระดับนี้จึงเป็นเรื่องราวของของความทุกข์ และความทุกข์ที่วานี้เกิดขึ้นสองครั้ง ครั้งแรกคือการทำให้ผู้กระทำในเรื่องราวกลายเป็นเหยื่อผู้เคราะห์ร้าย ครั้งที่สองคือการที่ความทุกข์ส่งผลกระทบต่อคนอื่น ๆ อีกทอดหนึ่ง ดังที่กล่าวมาแล้วว่าการพิจารณาจากอัตลักษณ์ของเราเองซึ่งมีลักษณะเป็นอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าแล้วจากนั้นจึงพิจารณาการที่เรื่องราวชีวิตของเราซ้อนทับกับเรื่องราวของคนอื่น แต่เมื่อมาถึงเรื่องการให้อภัย เราจำเป็นต้องหลบหัวกลับหาง นั่นคือ เราจะไม่เริ่มจากการพิจารณาโดยเริ่มจากการมองอัตลักษณ์ของตนเอง แล้วโยนไปหาความเกี่ยวพันกับคนอื่น หากแต่เราจะต้องเริ่มจากการพิจารณาความทุกข์ของคนอื่นก่อนเป็นอันดับแรก

ริเกอร์เห็นว่าประวัติศาสตร์ยุโรปเต็มไปด้วยความโหดเหี้ยม ไม่ว่าจะ เป็นสงครามต่างๆ ปัญหาชนกลุ่มน้อย และเหตุการณ์อันน่าสะพรึงกลัวเหล่านี้ อาจเกิดขึ้นอีกได้หากอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าไม่ได้ผ่าน “การชำระ” (corrective) ด้วยการตรวจสอบตัวเองและการเห็นความเชื่อมโยงระหว่างตนเองกับเรื่องราวของคนอื่น นอกจากนี้ สิ่งที่สำคัญสำหรับ “การชำระ” ดังกล่าวก็คือการเข้าใจความทุกข์ของผู้ถูกกระทำในอดีตและปัจจุบัน นั่นคือการแลกเปลี่ยนความทรงจำบาดแผล การแลกเปลี่ยนความทรงจำในระดับนี้อาจจะนำไปสู่การให้อภัยได้ (Ricouer, 1996: 9-10)

อย่างไรก็ตาม การให้อภัยไม่ใช่เรื่องของ การต่างตอบแทน (reciprocity) อย่างที่เราได้พิจารณามาแล้วในระดับของการแปลและการแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านการเล่าเรื่อง หากแต่เป็นเรื่องของ “ความกรุณา” (charity) การให้อภัยทำให้เราสามารถเปลี่ยนแปลงอดีตได้ นั่นคือการเปลี่ยนแปลงความหมายที่อดีตมีต่อเรา แต่ทั้งนี้ก็ไม่ได้หมายความว่าเราจะละทิ้งนั้นในอดีตที่ติดค้าง หากแต่เป็นสิ่งที่ทำให้เราคลายความเจ็บปวดจากอดีตได้ ริเกอร์เห็นว่าสิ่งที่เป็นการมองว่าการให้อภัยคือการลืม การให้อภัยไม่ใช่การลืม เพราะนั่นเท่ากับเป็นความตื่นเงินและไม่นำพาต่อคนอื่น การให้อภัยเชื่อมโยงกับการแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านเรื่องราวก็เพื่อป้องกันไม่ให้เราหลงลืมความรุนแรงและความผิดในอดีต นอกจากนี้ อันตรายอีกประการหนึ่งก็คือการเห็นว่าการให้อภัยเป็นสิ่งที่ทำได้ง่าย แต่อันที่จริงแล้วอาชญากรรมร้ายแรงเป็นสิ่งที่ให้อภัยกันได้ยาก ดังนั้น ในกรณีที่มีการให้อภัยทำได้ยาก ริเกอร์เห็นว่าทางที่ดีควรรอเวลาที่เหมาะสม เพราะการให้อภัยต้องอาศัยเวลา (ibid; 10)

ในงานหนังสือ Memory, History, and Forgetting ซึ่งเป็นงานเขียนชิ้นสุดท้ายในชีวิตของเขา ริเกอร์เสนอว่าการให้อภัย ไม่ใช่สิ่งเดียวกับการนิโทษกรรม (amnesty) ที่เรียกร้องให้เราลืมอดีต นอกจากนี้ เขายังชี้ให้เห็นว่าการให้อภัยแตกต่างจากการให้สัญญา เนื่องจากการให้สัญญาเป็นการผูกโยงการกระทำเข้ากับตัวผู้กระทำ ส่วนการให้อภัยเป็นการถ่ายถอนการกระทำออกจากตัวผู้กระทำ อย่างไรก็ตาม หลายครั้งที่ความผิดที่เกิดขึ้นเป็นสิ่งที่ร้ายแรงจนถึงระดับความชั่วร้าย ดังเช่นกรณีความเหี้ยมโหดในค่ายกักกันนาซี การให้อภัยจึงเป็นสิ่งที่ทำได้ยาก และอาจจะต้องเปลี่ยนจากวาทกรรมทางปรัชญาไปใช้ภาษาของความรัก ซึ่งมีมิติของการให้ที่ปราศจากเงื่อนไข (pure gift) และจนกว่าจะถึงวันที่ปล่อยวางได้ ริเกอร์เน้นย้ำว่า การให้อภัยไม่ใช่การลืม (Ricoeur, 2004: 457-506)

โดยสรุป จริยศาสตร์แห่งความโอบอ้อมอารีทางภาษา (ethics of linguistic hospitality) นำไปสู่การเห็นอกเห็นใจผู้อื่น (sympathy) ซึ่งเกิดขึ้นในการแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านการเล่าเรื่อง การแลกเปลี่ยนความทรงจำระดับนี้ต้องอาศัย “ผู้แปลทางวัฒนธรรม” ที่สามารถเชื่อมโยงวัฒนธรรมต้นทางกับปลายทางได้ผ่านงานแปล เราอาจจะเห็นได้เป็นรูปธรรมจากการแปลงานประวัติศาสตร์ที่เขียนโดยคนชาติที่เป็นคู่กรณี ซึ่งนำไปสู่ “การเล่าเรื่องใหม่” ความเห็นอกเห็นใจนี้สามารถนำเราก้าวข้ามไปสู่ “จริยธรรมแห่งการไม่กระทำความรุนแรง” ซึ่งทำให้เราต้องก้าวต่อจากระดับของการแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านเรื่องเล่าไปสู่การแปลความทรงจำบาดแผล เพื่อเข้าใจความเจ็บปวดของผู้อื่น ซึ่งสามารถนำไปสู่การปรองดองและการให้อภัยได้ในท้ายที่สุด

## สรุป

โลกร่วมสมัยเป็นโลกที่มีความแตกต่างหลากหลายทั้งภาษา ชาติ วัฒนธรรม รวมทั้งคนกลุ่มน้อยทางชาติพันธุ์และศาสนา คำถามสำคัญที่เราจะต้องเจอคือ เราจะอยู่อย่างไรท่ามกลางความแตกต่างหลากหลายนี้ ประเด็นเรื่องอัตลักษณ์และความเป็นอื่นจึงสำคัญ คำตอบของริเกอร์ก็คือการดำรงอยู่โดยยังคงความเป็นตัวเองเอาไว้ ขณะที่เคารพยอมรับความแตกต่างของสังคมวัฒนธรรม หรือชาติอื่น การพยายามมุ่งหาความเป็นสากลจึงไม่ควรทำลายความพหุลักษณะทางภาษา สังคมและวัฒนธรรม ดังที่เขาชี้ให้เห็นว่าเราไม่ควรทำลายความหลากหลายของภาษาด้วยการมุ่งหาภาษาสากล หากแต่ควรอาศัยการแปลในฐานะสะพานเชื่อมความแตกต่างทางภาษาและวัฒนธรรม นอกจากนี้ เขายังชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของการแปลที่มีมาตั้งแต่อดีตและยังคงมีความสำคัญในปัจจุบัน

ริเกอร์จึงเสนอแนวคิดเรื่องการแปลที่เอื้อต่อการมุ่งไปสู่จุดมุ่งหมายนั้น โดยชี้ให้เห็นถึงการแปลที่แนบเนื่องอยู่กับ



ความโอบอ้อมอารีทางภาษา อันหมายถึงการแปลที่เปิดรับความเป็นอื่น สิ่งนี้เกิดขึ้นเมื่อเราละทิ้งความพยายามที่จะมุ่งหาการแปลที่สมบูรณ์แบบ หรือการมุ่งหาภาษาสากล ผลที่ตามมาคือความสุขใจเมื่อได้แปล ซึ่งอาจจะกลายเป็นแรงหนุนให้เกิดการแปลอย่างกว้างขวางยิ่งขึ้น นอกเหนือจากประโยชน์ทางการสื่อสารที่ได้จากการแปลแล้ว สิ่งที่น่าสนใจประการหนึ่งก็คือ เมื่อมองย้อนประวัติศาสตร์ยุโรปแล้ว ริเกอร์เห็นว่าแรงผลักดันที่ทำให้นักคิดเยอรมันเกิดความปรารถนาที่จะแปลตัวบทจากวัฒนธรรมอื่นก็คือ “การเรียนรู้จากผู้อื่น” เพื่อขยายขอบข่ายความเข้าใจของวัฒนธรรมของตน ซึ่งแสดงให้เห็นว่าการแปลมีมิติของ “การศึกษา” (ภาษาเยอรมันคือ Bildung) ในความหมายที่กว้างที่สุดของคำคำนี้ อันที่จริงแล้วในสังคมร่วมสมัยยังไม่ควรเพิกเฉยต่อมิติด้านการศึกษาในความกว้างนี้ที่เกิดขึ้นได้ผ่านการแปลหนังสือประเภทต่างๆ ของนานาชาติ

ยิ่งกว่านั้น ริเกอร์ยังชี้ให้เห็นถึงอีกชั้นหนึ่งของจริยศาสตร์แห่งการแปล นั่นคือการแปลทางวัฒนธรรมที่จะนำไปสู่การแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านเรื่องเล่า ซึ่งจัดว่าเป็นความโอบอ้อมอารีทางเรื่องเล่า ที่นำไปสู่ความเข้าใจความแตกต่างของกันและกัน โดยที่ไม่ไปกดทับความแตกต่าง รวมทั้งเป็นการคลายจากความยึดมั่นในความเชื่อว่ามีอัตลักษณ์ที่ตายตัวซึ่งมักจะผูกโยงกับเหตุการณ์สำคัญๆ ในอดีต เช่น การสถาปนาชาติหรือวัฒนธรรม สุดท้ายแล้วการแปลบาดแผลของเราไปเป็นภาษาของคนอื่น และการแปลบาดแผลของคนอื่นมาเป็นภาษาของเรา อาจนำไปสู่การให้อภัยที่ไม่ใช่การลืม รวมทั้งความสมานฉันท์ระหว่างประชาชาติที่หวังว่าจะเกิดขึ้นได้ จากแรงปรารถนาที่จะแปลเพราะประโยชน์ที่จะได้รับไปสู่อการเรียนรู้จากผู้อื่น จนกระทั่งนำไปสู่ประเด็นทางจริยศาสตร์ อันหมายถึงการเรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกับผู้อื่น

เราจะเห็นได้ว่ามีความเชื่อมโยงระหว่างการแปลในฐานะ “การเรียนรู้จากผู้อื่น” ซึ่งมีมิติทางวัฒนธรรม กับการแปลในฐานะ “การเรียนรู้ที่จะอยู่กับผู้อื่น” ซึ่งมีมิติทางจริยศาสตร์ สิ่งเหล่านี้มีหวังที่จะเกิดขึ้นได้โดยมีจุดตั้งต้นคือ การแปล

## บรรณานุกรม

- ปอล ริเกอร์. (2556). *ชีวิตที่แสวงหาเรื่องเล่า ใน เรื่องเล่า อัตลักษณ์ และความยุติธรรมในปรัชญาของปอล ริเกอร์*, คงกฤษ ไตรรงค์ แปล, กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- Benjamin, Walter. (2002). The Task of Translator. *Selected Writings*; Volume 1 1913-1926. Marcuse Bullock and Michael W. Jannings, eds., London: Harvard University Press.
- Kearney, Richard. (2006). Introduction, in *On Translation*, trans. Eileen Brennan, New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2007). Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation, *Research in Phenomenology* 37.
- Muldoon, Mark. (2002). *Ricoeur*. USA: Wadsworth.
- Ricoeur, Paul. (1990). *Time and Narrative*, Volume 3, trans. Kathleen Mclaughlin and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Reflections on a New Ethos for Europe*, trans. Eileen Brennan, in Paul Ricoeur. *The Hermeneutics of Actions*, ed. Richard Kearney, London: Sage Publications.

- \_\_\_\_\_. (2004). *Memory, History, and Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Translation as Challenge and Source of Happiness*, in *On Translation*, trans. Eileen Brennan, New York: Routledge.

# City in Speech and the Philia of Sophia : On the relationship between justice, friendship and philosophical practice in Plato's The Republic

## นครแห่งตรรกะกับมิตรภาพทางปัญญา : ว่าด้วยปฏิสัมพันธ์ระหว่างความเที่ยงธรรม มิตรภาพและกิจกรรมทางปรัชญา ใน *รีพับลิก* ของเพลโต

Attasit Sittidumrong • อรรถสิทธิ์ สิทธิดำรง

Political Science, Walailak University, Thailand

หลักสูตรรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

Email Address : [bas\\_zaketball@hotmail.com](mailto:bas_zaketball@hotmail.com)

**Abstract** : At present, it is indisputable that Plato's The Republic is one of the greatest texts on Philosophy and politics. Besides discussing the nature of justice and the forms of government, its use of dialogue as literary form makes the book as exquisite as it is complex. The Republic contains nuances of meanings each of which depends on individual perspective and interpretation. This article arises from an individual interpretation of The Republic. Contrary to most scholarly works that focus on the debate on justice and the forms of government, it focuses on friendship as a means employed by philosophers to protect themselves from political pressure.

The article thus engages with two questions. First, how friendship portrayed in The Republic conforms to philosophical activities; second, how the relations between friendship and philosophical activities help philosophers handle political pressure derived from their philosophical practice.

In engaging with these questions, interactions between characters in The Republic, e.g. Socrates, Polemarchus, Thrasymachus and Homer were analyzed. In conclusion, the article brings to the fore the way Plato was informed by the radical nature of friendship. It also discusses specifically the hidden agenda of Plato's philosophical project as appear in The Republic.

Keywords : The Republic of Plato, Socrates, philosopher, friendship, justice

บทคัดย่อ : ปัจจุบันนี้คงไม่มีใครปฏิเสธว่าท่ามกลางตำรา งานเขียนชิ้นสำคัญทางปรัชญาและการเมือง รีพับลิกซึ่งถูก  
รจนาโดยเพลโตคือหนึ่งในผลงานที่ยิ่งใหญ่ที่สุด เพราะนอกจากจะมีเนื้อหาถ่วงถึงธรรมชาติของความเที่ยงธรรม (justice)  
และรูปแบบการปกครองที่ดีที่สุดแล้ว รีพับลิก ยังเป็นผลงานภายใต้แนวทางการประพันธ์แบบบทสนทนา (dialogue) ที่มี  
เพียงแต่เปี่ยมไปด้วยความงดงามทางวรรณศิลป์ หากแต่ยังเต็มไปด้วยความซับซ้อนซ่อนเงื่อน โดยเฉพาะ “เจด” ของ

ความหมายซึ่งมีหลากหลายระดับขึ้นอยู่กับมุมมองและความสามารถในการตีความของผู้อ่านแต่ละคน ความเรียงชิ้นนี้เองก็ถูกเขียนขึ้นมาภายใต้แง่มุมหนึ่งในการตีความ รีพับริก ของเพลโตเช่นกันทั้งนี้แทนที่จะให้ความสำคัญกับเนื้อหาด้านความเที่ยงธรรมและรูปแบบการปกครองที่ดีที่สุด (ตามความสนใจของนักวิชาการส่วนใหญ่) ความเรียงชิ้นนี้จะให้ความสำคัญกับมิตรภาพ (friendship) ในฐานะแนวทางที่นักปรัชญา(philosopher) ใ้รับมือกับแรงกดดันทางการเมืองซึ่งตนได้รับจากการทำกิจกรรมทางปรัชญาของตน โดยความเรียงชิ้นนี้มุ่งตอบคำถามสองข้อด้วยกันคือ (1) ลักษณะของมิตรภาพที่ปรากฏใน รีพับริก สัมพันธ์สอดคล้องอย่างไรกับการทำกิจกรรมทางปรัชญาของนักปรัชญา? และ (2) ความสัมพันธ์ระหว่างมิตรภาพและการทำกิจกรรมทางปรัชญาดังกล่าวมีส่วนอย่างไรในการช่วยให้ให้นักปรัชญารับมือกับแรงกดดันทางการเมืองจากการทำกิจกรรมทางปรัชญาของตน? ความเรียงชิ้นนี้จะตอบคำถามทั้งสองข้อข้างต้นผ่านการพิจารณาปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวละครภายใน รีพับริกเป็นหลัก ทั้งความสัมพันธ์ระหว่างโสเครตีส (Socrates) กับโพลีมาร์คัส (Polermarchus) และ ธราซิมาคัส (Thrastmachus) หรือความสัมพันธ์ระหว่างโสเครตีสกับกลาวคอน (Glaucou) และโอดิสซียุส (Odysseus) กล่าวคือจะตอบคำถามข้อแรกผ่านการพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างโสเครตีส (Socrates) กับกลาวคอน (Glaucou) สุดท้ายในส่วนสรุปความเรียงชิ้นนี้จะขอลำดับถึงข้อจำกัดของมิตรภาพที่ปรากฏใน รีพับริก ตลอดจนคุณลักษณะเชิงถอนรากถอนโคนของมิตรภาพเหล่านี้ ที่มีเพียงแต่ตอกย้ำแง่มุมอันสลับบ้างซ่อนตลอดไปจนถึงความยิ่งใหญ่ของตำรางานเขียนชิ้นนี้เท่านั้นหากแต่ยังช่วยให้เราเข้าใจ “เป้าหมายอันลับเฉพาะ” ในโครงการทางปรัชญา (และการเมือง) ของเพลโตอีกด้วย

**คำสำคัญ :** รีพับริกของเพลโต, โสเครตีส, นักปรัชญา, มิตรภาพ, ความยุติธรรม

ครั้งหนึ่ง ในความเรียงเรื่อง “ปรัชญากับการเมือง” หรือ “Philosophy and Politics” ฮานน่า อาเร็นด์ท (Hannah Arendt) หนึ่งในนักทฤษฎีการเมืองคนสำคัญเมื่อศตวรรษก่อนเคยตีความกิจกรรมของโสเครตีส (Socrates) ซึ่งเป็นกิจกรรมที่มุ่งสร้างบทสนทนากับชาวเอเธนส์ผ่านวิธีการแบบวิภาษวิธีที่เน้นการถามตอบไม่รู้จบ-ว่าที่พูดแล้วก็คือกิจกรรมที่มุ่งเสริมสร้างเอกภาพของสังคมการเมืองผ่านการสร้างและขยายมิตรภาพ(Philia) ให้ครอบคลุมพลเมืองในสังคมการเมืองทุกคน เพราะมิตรภาพนั้นมีเพียงแต่จะช่วยเหลือขยายความเป็นปึกแผ่นในหมู่พลเมืองที่เป็นคู่แข่งทางการเมืองระหว่างกันเท่านั้น หากแต่ยังทำให้แต่ละฝ่ายมองเห็นจุดร่วม (Common) ที่ตนมีกับเพื่อนพลเมืองฝ่ายอื่นอันจะเป็นก้าวแรกของการสร้างเอกภาพของสังคมการเมืองต่อไป พันธกิจของนักปรัชญาแบบโสเครตีส-ในสายตาอาเร็นด์ท-จึงเป็นพันธกิจของการสร้างมิตรภาพและใช้มิตรภาพดังกล่าวเป็นฐานรองรับเอกภาพของสังคมการเมืองทั้งหมด เป็นพันธกิจที่สุดท้ายแล้วจะกลับมายืนยันถึงคุณูปการที่(กิจกรรมทาง)ปรัชญาสามารถมีให้กับสังคมการเมือง อย่างไรก็ตาม ดังที่ทราบกันโดยทั่วไปว่าตัวโสเครตีสนั้นด้วยวิธีการแบบวิภาษวิธีดังกล่าวเอง-กลับถูกลงโทษประหารชีวิตจากคำสั่งของศาลแห่งนครเอเธนส์ทั้งๆที่นครเอเธนส์คือสังคมการเมืองที่โสเครตีสพยายามอุทิศชีวิตปกป้อง ในแง่นี้ อาเร็นด์ทจึงสรุปว่าเอาเข้าจริงแล้วกิจกรรมทางปรัชญากับการดำรงอยู่ของสังคมการเมืองคือสองสิ่งที่ตามธรรมชาติแล้วไม่อาจดำรงอยู่ร่วมกันได้ เพราะในขณะที่กิจกรรมทางปรัชญาจะให้ความสำคัญกับปัจเจกอันเที่ยงแท้เป็นนิรันดร์ สังคมการเมืองกลับดำรงอยู่บนการแลกเปลี่ยนความเห็น(Doxa) ที่ไม่มีฝ่ายใดสามารถผูกขาดความถูกต้องเที่ยงแท้เป็นนิรันดร์ได้

ความเข้าใจต่อฐานะความสัมพันธ์อันมิอาจอยู่ร่วมกันได้ระหว่างปรัชญากับการเมืองข้างต้น คือหัวใจสำคัญที่ทำให้

ให้อาเร็นดท์พิจารณาต่อมาถึงปรัชญาของเพลโต(Plato) ศิษย์เอกของโสกราตีสผู้เป็นประจักษ์พยานต่อความล้มเหลวของอาจารย์ตนเองว่าเป็นปรัชญาซึ่งปฏิเสธพันธกิจในการสถาปนามิตรภาพสู่สังคมการเมืองและไม่ได้มีเป้าหมายอะไรเลย นอกจากการมุ่งสถาปนาสังคมการเมืองที่ให้ความสำคัญกับตัวตนของปัจเจกชนอันเที่ยงแท้ต่อนักปรัชญาพร้อมๆไปกับปฏิเสธความเห็นอันแตกต่างหลากหลายจากพลเมืองคนอื่น ๆ โดยเฉพาะทัศนคติต่อผลงานชิ้นสำคัญของเพลโตอย่าง รีพับลิก (The Republic) ซึ่งตัวอาเร็นดท์ตีความว่าเป็นหลักฐานชั้นดีที่ชี้ชัดถึงแรงปรารถนาของเพลโตในการตอกย้ำฐานะทางการเมืองอันสูงส่งของนักปรัชญาที่ไม่ควรถูกแปดเปื้อนด้วยความเห็นของเหล่าฝูงชนคนสามัญ ว่าเป็นแล้ว การตีความ รีพับลิก ดังกล่าวก็หาได้เป็นการตีความที่ผิดแผก แปลกประหลาดจากความเข้าใจที่ผู้คนโดยทั่วไปมีต่อผลงานของเพลโตชิ้นนี้มากนัก เพราะอย่างน้อยตลอดศตวรรษที่แล้ว การตีความ รีพับลิก ว่าเป็นผลงานที่มุ่งให้อภิสถิธิ์ทางการเมืองกับนักปรัชญาก็ดูเหมือนจะเป็นการตีความหลักที่นักวิชาการมักยึดถือกันไม่ว่าจะเป็นการพิจารณาว่า รีพับลิก คือความพยายามของนักปรัชญาที่ต้องการทำลายธรรมชาติของสังคมการเมือง รองรับรากฐานที่มุ่งปฏิเสธเสียงของคนเล็กคนน้อยกระทั่งเป็นแบบแปลนของระบอบเผด็จการเบ็ดเสร็จ(Totalitarianism) เป็นต้น แต่จริงหรือที่เนื้อหาใน รีพับลิก คือเนื้อหาที่ให้ความสำคัญกับฐานะทางการเมืองของนักปรัชญาโดยไม่มีอะไรเกี่ยวข้องกับมิตรภาพแม้แต่น้อย? จริงหรือที่ความตายของโสกราตีสจะส่งผลเปลี่ยนแปลงแนวทางในปรัชญาการเมืองของเพลโตผู้เป็นลูกศิษย์ของเขาชนิดจากหน้ามือเป็นหลังมือ

ตรงกันข้ามกับข้อสรุปข้างต้น เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาเอกสารและข้อเขียนอื่นๆของเพลโตกลับพบว่าแม้จะเป็นประจักษ์พยานต่อความล้มเหลวของอาจารย์ตนเอง แต่เพลโตก็ไม่เคยละทิ้งหรือมองข้ามความสำคัญของมิตรภาพแม้แต่น้อย ดังเนื้อหาใน “จดหมายฉบับที่เจ็ด” (Seventh Letter) อันโด่งดังที่แม้อาจเต็มไปด้วยข้อมูลทางประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะบทบาททางการเมืองที่เพลโตมีต่อนครรัฐซีราคิวส์ แต่องค์ประกอบหนึ่งซึ่งไม่อาจปฏิเสธไปได้-จากเอกสารดังกล่าว- ก็คือแง่มุมเรื่องมิตรภาพระหว่างเพลโตกับดิออน(Dion) หนึ่งในชนชั้นนำทางการเมืองของซีราคิวส์ผู้พร้อมอุทิศลาภยศและชื่อเสียงของตนให้กับการสถาปนาสังคมการเมืองที่เพลโตเห็นว่าเป็นสังคมการเมืองที่ดีที่สุด ชนิดที่เพลโตถึงกับกล่าวว่าความสัมพันธ์ระหว่างตนกับดิออนนั้นคือความเป็นอันหนึ่งอันเดียวที่ไม่มีสิ่งใดมาแยกพวกเขาออกจากกันได้ อันที่จริง การให้ความสำคัญกับมิตรภาพดังกล่าวนี้ยังถือเป็นคำสอนสำคัญที่เพลโตมีให้กับลูกศิษย์และผู้เลื่อมใสตนเช่น ในจดหมายฉบับที่หก (Sixth Letter) ที่ตัวเขาพาไปถึงอีราสตัส(Erastus) โครริสซุส(Coriscus) และเฮอร์เมียส(Hermias) สองลูกศิษย์และหนึ่งผู้นำคนสำคัญในแถบอนาโตเลียผู้ต่างก็ไม่มีตรึงติดต่อกัน(จนส่งผลต่อการขยายอิทธิพลของปรัชญาความคิดแบบเพลโตในดินแดนแถบนั้น)ว่าให้รักษามิตรภาพที่มีอยู่ร่วมกันนี้เอาไว้ เพราะมิตรภาพดังกล่าวคือกุญแจสำคัญที่จะทำให้สังคมการเมืองตามอุดมคติที่ดีที่สุดเกิดขึ้นมาได้ ด้วยเหตุนี้ หากมิตรภาพยังคงเป็นสิ่งสำคัญสำหรับเพลโต การตีความเพลโตของอาเร็นดท์-การตีความที่มองว่าเพลโตเลือกละทิ้งความสำคัญของมิตรภาพและหันไปเชิดชูความสูงส่งของนักปรัชญา- จึงอาจเป็นการตีความที่ “หนัก” เกินไป และภายใต้เหตุผลดังกล่าว การพิจารณา รีพับลิก ว่าเป็นหลักฐานบ่งบอกความปรารถนาให้นักปรัชญาเป็นผู้ปกครองสังคมการเมืองของเพลโตก็ย่อมกลายเป็นการพิจารณาที่หลงลืมหัวใจสำคัญของกิจกรรมทางปรัชญาอย่างมิตรภาพตามไปด้วย แต่อะไรคือมิตรภาพที่ปรากฏใน รีพับลิก ? มิตรภาพดังกล่าวสัมพันธ์สอดคล้องอย่างไรกับการทำกิจกรรมทางปรัชญาของนักปรัชญา? ที่สำคัญหาก รีพับลิก คือบทสนทนาซึ่งมีเนื้อหาหลักว่าด้วยความเที่ยงธรรม(Justice) ความเที่ยงธรรมดังกล่าวจะมีปฏิสัมพันธ์อย่างไรกับมิตรภาพ? รวมทั้งแก้ปัญหาความขัดแย้งระหว่างปรัชญากับการเมืองได้อย่างไร?

เพื่อตอบคำถามข้างต้น ความเรียงชิ้นนี้จึงได้ถูกเขียนขึ้นมาโดยมีวัตถุประสงค์คือแสดงให้เห็นถึงความสำคัญ  
ของมิตรภาพใน รีพับลิค ของเพลโต โดยผู้เขียนจะชี้ให้เห็นว่ามิตรภาพที่ถูกนำเสนอในบทสนทนา รีพับลิค นั้นอาจคือ  
แนวทางที่เพลโตใช้เพื่อแก้ปัญหาความขัดแย้งระหว่างปรัชญากับการเมืองหรือช่วยให้นักปรัชญาสามารถทำกิจกรรมทาง  
ปรัชญาของตนได้โดยไม่ตกอยู่ภายใต้แรงกดดันทางการเมือง(ดังที่โสเครตีสเคยประสบ) ซึ่งความเรียงชิ้นนี้จะแบ่งเนื้อหาที่  
เหลือออกเป็นสี่ส่วนด้วยกัน ส่วนแรกจะเป็นการสำรวจงานวิชาการที่ดีความรีพับลิคโดยให้ความสำคัญไปที่ประเด็นเรื่อง  
มิตรภาพ ส่วนที่สองและสามจะเป็นการทำความเข้าใจลักษณะของมิตรภาพใน รีพับลิค ตลอดจนคุณูปการที่มิตรภาพ  
ดังกล่าวสามารถแก้ไขความขัดแย้งระหว่างปรัชญากับการเมืองผ่านความสัมพันธ์ที่ตัวเอกภายในเรื่องอย่างโสเครตีสมีกับ  
ตัวละครอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นโพเลมาร์คัส ธีราซิมาคัสและโฮเมอร์ ก่อนจะกล่าวถึงบทสรุปในส่วนที่สี่ซึ่งเป็นส่วนสุดท้ายของ  
ความเรียงชิ้นนี้

### ภูมิทัศน์ทางวิชาการว่าด้วยการศึกษา “มิตรภาพ” ใน รีพับลิค ของเพลโต

เป็นเรื่องน่าแปลกที่แม้ว่าจะได้รับการยกย่องว่าเป็นบทสนทนาซึ่งถูกอ่านและตีความมาเป็นเวลากว่าสองพันปี แต่การ  
ตีความโดยมุ่งเน้นความสำคัญไปที่คุณลักษณะของมิตรภาพใน รีพับลิค นั้นก็กลับไม่ค่อยปรากฏให้เห็นมากนัก ยิ่งเมื่อ  
เทียบกับการตีความ รีพับลิค ในแง่มุมอื่นๆด้วยแล้ว ก็ยิ่งพบว่าการตีความที่เน้นมิตรภาพนี้ดูเหมือนจะมีเพียงไม่กี่ชิ้น โดย  
ในบรรดางานตีความ รีพับลิค ตลอดศตวรรษยี่สิบที่ผ่านมา งานตีความของลีโอ สเตราส์(Leo Strauss) น่าจะเป็นงาน  
ตีความแรกๆที่ช่วยเผยแง่มุมด้านมิตรภาพในบทสนทนาชิ้นนี้ ซึ่งในการตีความดังกล่าวนั้นนอกจากบทพูดและตรรกะ  
เหตุผลต่างๆในคำสนทนาแล้ว สเตราส์ยังให้ความสำคัญกับการกระทำ (และไม่กระทำ) ของตัวละครเพื่อ “อ่าน” สภาพ  
ความรู้สึกตลอดไปจนถึงบรรยากาศของการสนทนานั้นๆ โดยสเตราส์ได้ชี้ให้เห็นผ่านการตีความปฏิสัมพันธ์ของคู่วาทะ  
สำคัญใน รีพับลิค เล่มแรกอย่างโสเครตีสและธีราซิมาคัส- ว่ามิตรภาพนั้นคือองค์ประกอบหนึ่ง(ควบคู่)ไปกับองค์ประกอบ  
อื่นๆที่นักปรัชญาอย่างเพลโตใช้นำเสนอหนทางแก้ไขความตกต่ำที่ระบอบการเมืองของนครเอเธนส์ขณะนั้นกำลังประสบ  
ในแง่ มิตรภาพใน รีพับลิค ของสเตราส์ จึงเปรียบได้กับหลักฐานที่แสดงถึงความภักดีที่นักปรัชญามีต่อสังคมการเมืองซึ่ง  
รองรับการใช้ชีวิต(และกระทำกิจกรรมทางปัญญา) ของตนหาใช้คนทรยศผู้คิดคดทำลายล้างเอเธนส์ดังที่โสเครตีสถูก  
กล่าวหาจนต้องโทษประหารชีวิตแต่อย่างไร

แทบไม่ต้องสงสัยว่า การตีความดังกล่าวของสเตราส์ย่อมสร้างแรงบันดาลใจและเป็นรากฐานต่อการตีความ รีพับลิค ของ  
นักวิชาการรุ่นหลังจำนวนไม่น้อย ทั้งวิธีที่ให้ความสำคัญกับการกระทำ (และไม่กระทำ) ของตัวละครต่างๆ และโดยเฉพาะ  
อย่างยิ่งการตระหนักถึงความสำคัญของมิตรภาพซึ่งเป็นหนึ่งในคุณค่าสำคัญที่นักปรัชญาควยใช้เพื่อรับมือกับแรงกดดัน  
ทางการเมืองอันเกิดมาจากการทำกิจกรรมทางปรัชญาของตน อาทิเช่นการตีความของอัลเลน บลูม (Allen Bloom)  
นักวิชาการเจ้าของผลงานแปล รีพับลิค ฉบับที่ว่ากันว่าใกล้เคียงกับต้นฉบับภาษากรีกมากที่สุดในโลกภาษาอังกฤษ ทั้งนี้  
ในบทตีความ รีพับลิค ฉบับดังกล่าว บลูมได้ชี้ให้เห็นว่ามิตรภาพนั้นอาจไม่ใช่อะไรเลยนอกจากเกราะป้องกันที่ช่วย  
คุ้มครองนักปรัชญาจากการนำเสนอแบบแผนทางการเมืองที่ขัดแย้งกับธรรมเนียมทางการเมืองในขณะนั้นอย่างถอนราก  
ถอนโคน มิเพียงแต่กับบริบทสังคมการเมืองของนครรัฐกรีกขณะนั้นแต่ยังรวมไปถึงธรรมเนียมปฏิบัติของอารยธรรม  
โบราณ(เช่นชาวอียิปต์) โดยเฉพาะการปฏิเสธความสำคัญของของครอบครัวตลอดไปจนถึงอำนาจของ “พระบิดา” หรือ  
“พ่อ” ซึ่งจะถูกแทนที่โดยราชา-ปราชญ์(Philosopher-King) ผู้รักในปัญญาและรายล้อมไปด้วยมิตรชีวิตจากเพื่อนพี่น้อง

ชาวเมืองของตน

แน่นอน การตีความ รีพับลิก ชำต้นของบลูม-ด้านหนึ่ง-ย่อมเป็นการสานต่อแนวทางการตีความของสเตอร์เลียส โดยเฉพาะการตระหนักถึงบทบาทของมิตรภาพในบทสนทนาดังกล่าว เพียงแต่ในขณะที่สเตอร์เลียสอาจตีความมิตรภาพว่าเป็นองค์ประกอบหนึ่งสำหรับการรื้อฟื้นระเบียบการเมืองที่ดีที่เคยเป็นให้กับเอเธนส์ บลูมกลับไปไกลกว่าด้วยการเสนอว่ามิตรภาพใน รีพับลิก คือเงื่อนไขที่ช่วยให้นักปรัชญาสามารถนำเสนอแบบแผนทางการเมืองอันถอนรากถอนโคนซึ่งไม่เคยปรากฏในที่ใดมาก่อนได้ ดังนั้น แม้อาจได้รับอิทธิพลอย่างไม่อาจปฏิเสธได้จากสเตอร์เลียส แต่ก็ใช่ว่าการตีความ รีพับลิก ของบลูมจะต้องเดินตามหรือเห็นพ้องไปกับการตีความของสเตอร์เลียสในทุกประเด็นเสมอไป เจกเช่นเดียวกับ แมรี นิโคลส์ (Mary Nichols) อีกหนึ่งลูกศิษย์ผู้แม่อาจได้รับอิทธิพลจากสเตอร์เลียสแต่ก็ได้เดินตามการตีความ รีพับลิก ของ สเตอร์เลียสทั้งหมด โดยเฉพาะการตีความบทบาทของมิตรภาพที่หาได้เป็นองค์ประกอบในการรื้อฟื้นระเบียบการเมืองที่ดีของเอเธนส์ แต่คือเงื่อนไขพื้นฐานสำหรับการสร้างชุมชนทางปรัชญาที่ปลอดจากอิทธิพลทางการเมืองต่างหาก

ทั้งนี้ โดยกลับไปพิจารณาถึงบริบททางภูมิปัญญาที่รายล้อม รีพับลิก นิโคลส์ได้ชี้ให้เห็นว่าเอาเข้าจริงแล้ว รีพับลิก คือบทสนทนาซึ่งถูกเขียนขึ้นเพื่อโต้ตอบกับข้อกล่าวหาจากอริสโตฟานีส (Aristophanes) นักแต่งบทละครสุนทรพจน์กรรมาในยุคนั้นที่มอง-ภายใต้การสร้างภาพโสเกรติสในบทละครเรื่อง “คลาวด์” (Cloud) ของตน -ว่าปรัชญาคือกิจกรรมส่วนบุคคลที่ผู้ปฏิบัติจะมุ่งตอบสนองเป้าหมายส่วนตัว (อย่างความสุขจากการแสวงหาความรู้) เท่านั้นโดยมิได้สนใจหรือใส่ใจกับระเบียบ กฎเกณฑ์ทางการเมืองทั้งที่เป็นอยู่และที่ควรจะเป็น ในแง่นี้ นิโคลส์จึงตีความว่าเนื้อหาทั้งหมดของ รีพับลิก จะไม่ใช่อะไรเลยนอกจากหลักฐานที่บ่งชี้ถึงความใส่ใจต่อสังคมการเมืองของนักปรัชญา เพียงแต่สุดท้ายแล้วคำสอนทางการเมืองใน รีพับลิก ดังกล่าวก็มีได้เป็นอะไรมาไปกว่าการยอมรับว่าการเมืองโดยเนื้อแท้แล้วคือกิจกรรมที่ขัดแย้งกับปรัชญาและเป็นเพียงหัวข้อหรือประเด็นของการพูดคุย ถกเถียงทางปรัชญาโดยมิได้ข้องเกี่ยวกับผลสำเร็จในทางปฏิบัติแต่ประการใด ดังนั้น-ภายใต้การตีความดังกล่าว- ข้อเสนอทางการเมืองอันถอนรากถอนโคนทั้งหลายใน รีพับลิก จึงเป็นเพียงหัวข้อของการใช้ตรรกะเหตุผลเพื่อพูดคุย ถกเถียงมากกว่าแบบแผนที่มุ่งให้เกิดการปฏิบัติอย่างแท้จริง นครที่ถูกสร้างผ่านตรรกะและการถกเถียงในบทสนทนาจึงเป็นเพียงนครแห่งตรรกะ (City in Speech) ที่ไม่จำเป็นต้องได้รับการสร้างจริงๆ นอกจากแค่เป็นหัวข้อของการถกเถียงระหว่างกันเพื่อสร้างชุมชนทางปรัชญาที่ต่างฝ่ายต่างแลกเปลี่ยนตรรกะเหตุผลภายใต้บรรยากาศของความเป็นมิตร-หาใช่ศัตรู-เท่านั้น ไม่เว้นแม้แต่อธิบายให้นักปรัชญาเป็นผู้ปกครอง(หรือราชา-ปราชญ์) ก็จะมีได้เป็นเป้าหมายที่ถูกมุ่งหวังให้เกิดขึ้นในโลกทางการเมืองจริงๆ มากเท่ากับการมีนัยยะยกย่องโสเกรติสในฐานะราชาผู้เป็นศูนย์กลางของการสร้างกิจกรรมทางปรัชญาระหว่างตัวละครต่างๆ ในขณะนั้นต่างหาก

คงไม่สามารถปฏิเสธได้ว่าการตีความ รีพับลิก ของนิโคลส์ข้างต้นนับเป็นการตีความที่ลึกซึ้งน่าสนใจ ทั้งการปฏิเสธฐานะผู้ปกครองตลอดจนบทบาททางการเมืองของนักปรัชญาและ-โดยเฉพาะอย่างยิ่ง-การให้ความสำคัญกับมิตรภาพซึ่งเป็นหัวใจของการสร้างชุมชนทางปรัชญาอย่างแท้จริง กระนั้นมิตรภาพตามการตีความดังกล่าวก็ดูเหมือนจะจำกัดตัวเองไว้ว่าเป็นแค่คุณค่าของการสร้างชุมชนทางเลือกสำหรับนักปรัชญาผู้ตระหนักดีถึงความเป็นไปไม่ได้ที่ตนจะเข้าไปมีบทบาททางการเมืองจริงๆ ว่าไปแล้ว บทบาทของมิตรภาพตามการตีความของนิโคลส์ดังกล่าวก็ไม่ต่างอะไรกับการตีความของบลูมมากนัก เพราะแม้อาจตีความคำสอนทางการเมืองใน รีพับลิก แตกต่างกัน แต่ทั้งคู่ก็ดูเหมือนจะจัดวางให้มิตรภาพกลายเป็นทางเลือกในการสร้างชุมชน(การเมือง)ของนักปรัชญาด้วยตระหนักดีถึงข้อจำกัดที่นักปรัชญาไม่สามารถเข้าไปมีบทบาทในทางการเมืองได้ เพียงแต่ในขณะที่บลูมอาจตีความข้อเสนอใน รีพับลิก ว่าเป็นข้อเสนอทางการเมืองอัน

ถอนรากถอนโคน(จนต้องใช้มีมิตรภาพมาเป็นเครื่องป้องกันแรงกดดันทางการเมืองจากข้อเสนอดังกล่าว) นิโคลส์กลับไปไกลกว่าด้วยการชี้ให้เห็นว่าข้อเสนอใน รีพับลิค นั้นคือการยอมรับความเป็นจริงว่าปรัชญากับการเมืองเป็นสิ่งที่เข้ากันไม่ได้และนักปรัชญาไม่ควรเสียเวลากับกิจกรรมทางการเมืองนอกจากแค่ใช้เป็นหัวข้อสำหรับการถกเถียงทางปรัชญาอันเยี่ยมไปด้วยมิตรภาพเท่านั้น แต่จริงหรือที่มีมิตรภาพใน รีพับลิค จะเป็นเพียงทางเลือกของนักปรัชญาในการหลบเลี่ยงแรงกดดันทางการเมืองกระทั่งสร้างชุมชนของตนเองโดยไม่เกี่ยวข้องกับระเบียบการเมืองที่ดำรงอยู่จริง? จริงหรือที่สุดท้ายแล้วนักปรัชญาจะยอมแพ้ต่อแรงกดดันทางการเมืองจนต้องสร้างชุมชนทางเลือกอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการเมืองแต่อย่างใด?

ตรงกันข้ามกับข้อสรุปข้างต้น ใน “ไครโต”- บทสนทนาซึ่งมีเนื้อหากล่าวถึงความพยายามของไครโตที่ต้องการช่วยโสเกรตีสแหกคุกของเอเธนส์และการปฏิเสธความช่วยเหลือดังกล่าวของโสเกรตีส (ทั้งๆที่โทษที่เขาได้รับคือถูกประหารชีวิต)- จะเห็นได้ว่าแม้โสเกรตีสอาจได้รับคำตัดสินโทษจากศาลแห่งนครเอเธนส์โดยปราศจากความเที่ยงธรรม (อย่างน้อยก็จากมุมมองของโสเกรตีสเอง) แต่เมื่อมีโอกาส ตัวเขาก็กลับปฏิเสธการหลบหนีจากโทษเหล่านั้นด้วยเหตุผลที่ว่าการกระทำดังกล่าวคือการโต้ตอบกับความไม่เที่ยงธรรมด้วยความไม่เที่ยงธรรมเอง แน่อน การปฏิเสธที่จะหลบหนีตลอดจนเลือกเคารพกฎหมายดังกล่าวของโสเกรตีสย่อมได้รับการตีความอย่างหลากหลายจากนักวิชาการจำนวนมาก บ้างก็ว่าเป็นการแสดงออกถึงการยึดมั่นต่อวิถีชีวิตทางปรัชญาอันดีงาม บ้างก็ว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของอารยะขัดขืนที่เลือกต่อต้านกฎหมายอันไม่ชอบธรรมด้วยสันติวิธี แต่เมื่อนำเนื้อหาของไครโตมาพิจารณาเข้ากับประเด็นเรื่องมิตรภาพข้างต้นจะ พบว่า(บางที) เนื้อหาในบทสนทนาของไครโตนั้นอาจคือหลักฐานถึงความพยายามของนักปรัชญา(อย่างโสเกรตีส)ที่ต้องการสานสัมพันธ์เพื่อสร้างมิตรภาพกับสังคมการเมือง(นครเอเธนส์) โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาว่าแรงผลักดันที่ทำให้ตัวละครอย่างไครโตเข้ามาเกลี้ยกล่อมและชักชวนให้โสเกรตีสหลบหนีก็คือแรงผลักดันจากมิตรภาพด้วยแล้ว การที่โสเกรตีสปฏิเสธ “ความหวังดี” จากมิตรดังกล่าวเพื่อธำรงไว้ซึ่งความศักดิ์สิทธิ์ของกฎหมายตลอดจนความมั่นคงของสังคมการเมืองนั้น ก็คงดีความเป็นอย่างอื่นได้ยากนอกจากการแสดงให้เห็นถึงมิตรภาพระหว่างโสเกรตีสกับเอเธนส์(หรือก็คือมิตรภาพระหว่างปรัชญากับการเมืองมิตรภาพที่ทำให้มิตรผู้พร้อมละเมิดกฎหมายอย่างไครโตกลับกลายเป็นศัตรูของโสเกรตีส(และนักปรัชญา)เสียเอง

ดังนั้น จึงคงไม่เกินไปนักหากกล่าวว่ นอกจากจะเป็นหัวใจในการสร้างชุมชนทางเลือกของนักปรัชญาแล้ว มิตรภาพยังอาจเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ช่วยประสานความขัดแย้งระหว่างกิจกรรมทางปรัชญา กับสังคมการเมือง โดยเฉพาะการเป็นแนวทางให้นักปรัชญาสามารถสานสัมพันธ์เข้าหาสังคมการเมืองได้ ในแง่นี้ การตีความมิตรภาพใน รีพับลิค จึงไม่ควรหยุดอยู่เพียงแค่สรุปว่ามิตรภาพเป็นทางเลือกของนักปรัชญาสำหรับสร้างชุมชนเอกเทศที่ไม่เกี่ยวข้องกับการเมืองจริงๆ แต่ควรแสดงให้เห็นถึงความสำคัญที่ตัวมิตรภาพนั้นสามารถเป็นสายใยที่นักปรัชญาอาจใช้ประสานตนและกิจกรรมทางปรัชญาของตนเข้ากับสังคมการเมืองหรือธรรมชาติของสังคมการเมืองที่เป็นอยู่จริงได้ สายใยที่จะช่วยจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างความเที่ยงธรรมและมิตรภาพ ซึ่งจะปรากฏและกลายเป็นปมหลักในเล่มแรกของ รีพับลิค

### มิตรภาพกับความเที่ยงธรรมใน *รีพับลิค* เล่มหนึ่ง: จุดเริ่มต้นของการสร้างมิตรระหว่างปรัชญากับการเมือง

แม้จะได้รับการตีความอย่างหลากหลาย สารพัดทิศทาง แต่ก็คงไม่มีใครปฏิเสธได้ว่าเนื้อหาอันถือเป็นหัวใจหลักของ *รีพับลิค* นั้น คือการตอบคำถามว่าอะไรคือความเที่ยงธรรม(Justice) รวมไปถึงแบบแผนของสังคมการเมืองที่อยู่ภายใต้ नियามของความเที่ยงธรรมดังกล่าว ในแง่นี้ การทำความเข้าใจคุณลักษณะของมิตรภาพตลอดจนวิธีการที่นัก



ปรัชญาใช้สถานสัมพันธฉันมิตรกับสังคมการเมืองใน รีพับลิก จึงยอมมีอาจหลีกเลี่ยงประเด็นการโต้เถียงภายใต้คำถามถึง  
นิยามของความเที่ยงธรรมไปได้ โดยเฉพาะการโต้เถียงในเล่มหนึ่งระหว่างโสเครตีสกับ(บุคคลผู้ถูกทำให้เป็น)ตัวแทนของ  
สังคมการเมืองอย่างโพเลมาร์คัส(Polemarchus) และทรราชิมาร์คัส(Trasymarchus)

ทั้งนี้ จุดเริ่มต้นของการโต้เถียงและสถานสัมพันธฉันมิตรที่นักปรัชญามีให้สังคมการเมืองนั้นอาจเริ่มที่จุดเริ่มต้น  
ของ รีพับลิก เอง สำหรับผู้ที่เคยอ่านบทสนทนาชิ้นนี้มาบ้าง คงทราบดีว่าจุดเริ่มต้นในการถกเถียงถึงเนื้อหาสาระของความ  
ความเที่ยงธรรมนั้น จะเริ่มจากการที่ตัวโสเครตีสและกลาวคอนมิตรของเขาได้เดินทางมายังท่าเรือนอกเมืองเอเธนส์เพื่อ  
ขึ้นชมศาสนาพิธีใหม่ๆก่อนจะถูกโพเลมาร์คัสและพรรคพวกเชิญชวนแถมข่มขู่ให้ไปสนทนาแลกเปลี่ยนความเห็นกันที่บ้าน  
ของตน(327a-28b) การที่บทสนทนาชิ้นนี้เริ่มต้นโดยให้โสเครตีสถูกบังคับนั้น ด้านหนึ่งย่อมสะท้อนกลับไปหาธรรมชาติของ  
ของความเที่ยงธรรมซึ่งเป็นหัวใจหลักของ รีพับลิก เอง เพราะหากกล่าวให้ถึงที่สุดความเที่ยงธรรมก็คือปทัสถานที่รองรับ  
การดำรงอยู่ของสังคมการเมือง ดังที่เพลโตเคยแสดงให้เห็นใน บทสนทนา “Protagoras” ว่า ความเที่ยงธรรมคือพรที่เทพ  
ซุสประทานแด่มวลมนุษย์ทั้งเพื่อให้มีปทัสถานตัดสินถูกผิดและเพื่อสร้างหลักเกณฑ์ของการใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข  
ในแง่นี้ การนำเสนอธรรมชาติของความเที่ยงธรรมตามที่ปรากฏในจุดเริ่มต้นของ รีพับลิก จึงย่อมมีนัยสะท้อนไปถึง  
ธรรมชาติของสังคมการเมืองเองด้วย ธรรมชาติซึ่งจะสะท้อนออกมาผ่านพฤติกรรมเชิงข่มขู่และดูหมิ่นพร้อมจะใช้กำลัง  
ของโพเลมาร์คัส ธรรมชาติซึ่งคงจะไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการใช้กำลังและความรุนแรงเข้าจัดการและตัดสินปัญหาต่างๆ  
อยู่เสมอ

นั่นจึงไม่แปลกที่เมื่อเนื้อหาในบทสนทนาดำเนินต่อไปจนถึงฉากที่ตัวเขาต้องให้นิยามความเที่ยงธรรมเพื่อ  
สนทนากับโสเครตีส โพเลมาร์คัสจะให้นิยามของความเที่ยงธรรมว่าเป็นการให้ประโยชน์แก่สหายและให้อันตรายแก่ศัตรู  
(332d6-7) เพราะคำนิยามดังกล่าวนี้ย่อมบ่งชี้ให้เห็นถึงฐานรากในการดำรงอยู่ของสังคมการเมือง ซึ่งก็คือการขีดเส้นแบ่ง  
ฝักแบ่งฝ่ายว่าใครคือสหายหรือเพื่อนร่วมแผ่นดินและใครคือศัตรูผู้ให้การดำรงอยู่ของเขาอาจทำลายล้างสังคมการเมืองของ  
ตน(จนสามารถใช้ความพละกำลังโต้ตอบได้) แน่นนอน คำนิยามความยุติธรรมของโพเลมาร์คัสข้างต้นย่อมชี้ให้เห็นถึง  
ธรรมชาติ(และขีดจำกัด)ของสังคมการเมือง แต่พ้นไปจากการชี้ให้เห็นธรรมชาติของสังคมการเมืองดังกล่าวแล้ว การ  
สรุปว่าความเที่ยงธรรมคือ การให้ประโยชน์แก่สหายและให้อันตรายแก่ศัตรู นั้นยังยืนอยู่บนสมมุติฐานถึงการดำรงอยู่ของ  
ภาวะธรรมชาติของสังคมการเมืองว่าเป็นภาวะที่เต็มไปด้วยสงครามที่ต่างฝ่ายต่างก็เป็นศัตรูและพร้อมชนฆ่าทำลายล้าง  
อีกฝ่ายหนึ่งให้สิ้นซาก(หากว่ามีโอกาส) จนทำให้การสร้างสังคมการเมืองผ่านการลากเส้นแบ่งว่าใครคือเพื่อนและใครคือ  
ศัตรูเพื่อหลุดพ้นจากสภาพธรรมชาติดังกล่าวกลายเป็นสิ่งที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงไปได้ ในแง่นี้ คำนิยามความเที่ยงธรรมของ  
โพเลมาร์คัส-คำนิยามที่มองว่าความเที่ยงธรรมคือ การให้ประโยชน์แก่สหายและให้อันตรายแก่ศัตรู- จึงเป็นคำนิยาม  
แบบฮอบส์เซียน-ชิมิทเทียน(Hobbesian-Schmittian) ที่เชื่อว่าเมื่อออกไปจากสังคมการเมืองแล้วก็คือการดำรงอยู่อันเป็น  
นิรันดรของสงครามและความเป็นศัตรูดังที่ตัวโพเลมาร์คัสได้กล่าวไว้ว่าสถานการณ์ซึ่งจะทำให้ความเที่ยงธรรมแสดงตนมาก  
ที่สุดก็คือสถานการณ์ในภาวะสงคราม(332e4-5) การนิยามว่าใครคือสหายสำหรับโพเลมาร์คัสถึงที่สุดแล้วจึงเป็นการนิยาม  
ภายใต้ภาวะสงครามที่มีตรรกะคือกลุ่มบุคคลผู้มีศัตรูซ้ำซ้อนร่วมกันเท่านั้น และในทางกลับกันหากปราศจากศัตรูซ้ำซ้อน ก็  
คงเป็นการยากที่จะนิยามว่าใครคือมิตรกระทั่งมองเห็นความเที่ยงธรรม-ตามคำนิยามของโพเลมาร์คัสได้ มิตรในนิยาม  
ความเที่ยงธรรมของโพเลมาร์คัสจึงไม่เคยมีความสำคัญเท่ากับศัตรู สำหรับโพเลมาร์คัสแล้วศัตรูต่างหากที่สำคัญ เพราะ  
ศัตรูมีเพียงแต่เป็นผู้สร้างเงื่อนไขถึงการดำรงอยู่ของมิตร หากแต่ยังทำให้การมีอยู่ของความเที่ยงธรรมกระทั่งตัวสังคม

การเมืองเองเป็นไปได้ แต่จะเกิดอะไรขึ้นหากปราศจากสงคราม? จะเกิดอะไรขึ้นกับค่านิยมความเที่ยงธรรมของโพเลมาร์คัสหากปราศจากเงื่อนไขการดำรงอยู่ของข้าศึกศัตรู?

ถึงตรงนี้ ไสเกรตีสก็ได้ตั้งคำถามสำคัญกับโพเลมาร์คัสว่าเมื่อปราศจากสงครามแล้วความเที่ยงธรรมจะยังคงมีประโยชน์อยู่อีกหรือไม่ และตั้งที่ผู้ค้นเคยนื้อหาของ ริพับลิค ทราบกันดีว่าหลังจากนั้นสิ่งที่โพเลมาร์คัสกระทำก็คือการสร้างตรรกะเหตุผลเพื่อยืนยันถึงคุณูปการของความเที่ยงธรรม(ตามนิยามของเขา) ในภาวะที่ปราศจากสงครามโดยเฉพาะการยืนยันว่าความเที่ยงธรรมโดยตัวมันเองย่อมนำมาซึ่งความดีและผลลัพธ์ที่ดีเสมอไม่ว่าจะเป็นการยืนยันว่าความเที่ยงธรรมสามารถให้ประโยชน์แก่การทำสัญญาและรักษาเงินของชาวเมือง(333a12) รวมไปถึงจนถึงการโต้แย้งกับความเห็นของไสเกรตีสที่กล่าวหาว่า-เพราะสามารถเก็บรักษาเงินได้-ความเที่ยงธรรมคือศิลปะด้านการลักขโมยแขนงหนึ่งซึ่งสร้างประโยชน์แก่มิตรสหายและสร้างความฉิบหายแก่ศัตรู(334b) กระนั้น หากพิจารณาอย่างผิวเผิน คงปฏิเสธไม่ได้ว่าความพยายามของโพเลมาร์คัสในการยืนยันถึงคุณความดีของความเที่ยงธรรมดังกล่าวเป็นสิ่งที่น่าชื่นชม ยกย่อง แต่เมื่อพิจารณาภายใต้หลักตรรกะของตัวโพเลมาร์คัสเองก็จะพบว่าความพยายามเหล่านั้นคือภาพสะท้อนถึงความกลัว ไม่ใช่เส้นคงวาของตัวโพเลมาร์คัส เพราะหากยึดจุดยืนตามนิยามความเที่ยงธรรมดั้งเดิมของโพเลมาร์คัสที่ว่าความเที่ยงธรรมคือการ การให้ประโยชน์แก่สหายและให้อันตรายแก่ศัตรู แล้ว ก็คงจะต้องยอมรับว่าความเที่ยงธรรมนั้นถึงที่สุดก็มิอาจเสียดที่จะสร้างความชั่วร้ายและภัยอันตรายต่างๆแก่ศัตรู ในแง่นี้ ความพยายามที่จะยืนยันถึงความดีโดยสัมบูรณ์ของโพเลมาร์คัสจึงย้อนแย้งกับนิยามความเที่ยงธรรมของตัวเอง และเป็นช่องโหว่สำคัญให้ไสเกรตีสแสดงหลักตรรกะเพื่อปฏิเสธนิยามความเที่ยงธรรมดังกล่าวด้วยการแสดงให้เห็นว่าหากยึดตามความต้องการของโพเลมาร์คัส(และดูเหมือนจะเป็นความต้องการของไสเกรตีสด้วย)ว่าความเที่ยงธรรมจะต้องนำมาซึ่งความดีและผลลัพธ์ที่ดี ความเที่ยงธรรมก็คงมิอาจส่งผลร้ายใดๆกับศัตรูได้เลย เพราะหากความเที่ยงธรรมคือความดี และหากความดีย่อมไม่อาจปะปนกับความเลวในฐานะสิ่งที่ตรงกันข้าม) ความเที่ยงธรรมก็คงมิอาจเป็นต้นตอของความเลวต่างๆอย่างการทำร้ายศัตรูได้แม้แต่น้อย(335b-d) จนนำมาสู่ข้อสรุปที่ไสเกรตีสได้ว่า:

*“จันท่อไปถ้ามีใครสักคนบอกเราว่า ความเที่ยงธรรมคือการจ่ายคืนทุกสิ่งที่เราติดค้าง และบุรุษผู้เที่ยงธรรมต้องสร้างประโยชน์แก่มิตรสหายและหยิบยื่นความฉิบหายแก่ศัตรู คนผู้นี้ก็คงไม่ใช่ผู้มีปัญญาเสียเท่าไร นั่นไม่ใช่ความจริงตามที่มันเป็น เพราะพวกเราได้พิสูจน์กันไปเรียบร้อยแล้วว่าการทำร้ายผู้อื่นนั้นไม่ใช่ความเที่ยงธรรมอย่างแน่นอน เจ้าเห็นด้วยไหม?”*

*“อืม ข้าฯ เห็นด้วย” เขา (โพเลมาร์คัส) กล่าว (335e1-6)*

แน่นอน การที่ไสเกรตีสปฏิเสธนิยามความเที่ยงธรรมของโพเลมาร์คัสด้วยการยืนยันว่าความเที่ยงธรรมคือความดีและเพราะเป็นความดีจึงไม่อาจทำร้ายศัตรูได้นั้น ย่อมมิได้ส่งผลแก่การปฏิเสธหลักตรรกะเหตุผลที่รองรับค่านิยมของโพเลมาร์คัสเท่านั้น แต่ยังมีผลโดยตรงต่อฐานรากที่รองรับการดำรงอยู่ของสังคมการเมือง เพราะแม้ว่าจะไม่ได้ปฏิเสธถึงการดำรงอยู่ของศัตรู แต่การโต้แย้งนิยามความเที่ยงธรรมดังกล่าวผ่านการปฏิเสธความสามารถในการทำร้ายศัตรู-ก็ย่อมส่งผลต่อความชอบธรรมในการดำรงอยู่ของสังคมการเมือง(ซึ่งวางอยู่บนการปกป้องชาวเมืองจากการคุกคามของข้าศึกศัตรู) โดยมีอาจหลีกเลี่ยงไปได้ ในแง่นี้ สิ่งที่ไสเกรตีสกระทำผ่านการปฏิเสธนิยามความเที่ยงธรรมของโพเลมาร์คัสจึงอาจไม่ต่างอะไรกับข้อกล่าวหาที่ตัวเขาได้รับจากนครเอเธนส์ที่มองว่าตัวเขาคือภัยต่อความมั่นคงของเอเธนส์ ต่างกันก็แต่เพียงขณะที่ในความเป็นจริงไสเกรตีสอาจแค่(ถูกมองว่า)คือภัยอันตรายของเอเธนส์ แต่ใน ริพับลิค ตัวเขาคือภัยอันตรายต่อการ

ดำรงอยู่ของทุกๆสังคมการเมืองโดยแท้ ภัยอันตรายที่จะย้อนกลับมาฉายภาพธรรมชาติอันไม่อาจลงรอยกันได้อีกครั้ง ระหว่างการเมืองกับปรัชญา แต่ถ้าโสเกรตีสคือภัยอันตรายของสังคมการเมือง เหตุใดโพเลมาร์คัส(ผู้เป็นภาพแทนของสังคมการเมือง) จึงโอนอ่อนต่อโสเกรตีสที่ปฏิเสธนิยามความเที่ยงธรรมของตน? และเหตุใดทั้งๆที่เป็นภาพแทนการดำรงอยู่ของสังคมการเมือง โพเลมาร์คัสจึงมีจุดยืนถึงความเที่ยงธรรมอันลึกลับไม่คงเส้นคงวาจนเป็นเหตุให้โสเกรตีสเล่นงานได้?

อัลเลน บลูม หนึ่งในผู้เชี่ยวชาญพหุชนทนา รีพับลิค ขึ้นนี้เคยตอบคำถามข้างต้นว่าความลึกลับไม่คงเส้นคงวา ในจุดยืนของโพเลมาร์คัสนั้นเป็นผลสืบเนื่องมาจากลักษณะอันลึกลับของตัวโพเลมาร์คัสเอง กล่าวคือแม้ตัวเขาอาจเป็นบุตรของชนชั้นพ่อค้าและเป็นผู้สืบทอดทรัพย์สินมั่งคั่งอันเกิดมาจากกิจการที่มุ่งเน้นประโยชน์ส่วนตน(ซึ่งก็คือการค้า) แต่โพเลมาร์คัสก็หาได้มีลักษณะเหมือนบิดาของเขา ตรงกันข้ามโพเลมาร์คัสกลับมีลักษณะเป็นเอกบุรุษ (Gentleman) หรือชายชาติชาตรีผู้พร้อมอุทิศตนให้กับสาธารณะตลอดจนปกป้องแผ่นดินบ้านเกิดเมืองนอนของตน โพเลมาร์คัสจึงเป็นบุคคลผู้ยืนอยู่บนความลึกลับระหว่างกิจกรรมที่เน้นประโยชน์ส่วนตนกับการอุทิศตนให้กับคุณความดีสาธารณะ ด้านหนึ่งตัวเขาเป็นผู้สืบทอดกิจการและความมั่งคั่งของครอบครัว แต่ในขณะเดียวกันตัวเขาก็กลับให้ความสำคัญกับชีวิตที่เต็มไปด้วยคุณธรรมตามแบบอย่างของการเป็นเอกบุรุษ อริสโตเติล(Aristotle) นักปรัชญาผู้เป็นลูกศิษย์ของเพลโตเคยอธิบายว่าเอกบุรุษคือพลเมืองผู้ไม่เคยปล่อยให้ความปรารถนาในอำนาจอยู่เหนือตนเองจนละทิ้งเกียรติยศอันสูงส่งตลอดไปจนถึงการประพฤติตนตามหลักคุณธรรมความดีเพื่อธำรงไว้ซึ่งเกียรติยศดังกล่าว ในแง่นี้ การที่โพเลมาร์คัสมีความปรารถนาที่จะยืนยันถึงความดีโดยสมบูรณ์ของความเที่ยงธรรมจนกลายเป็นจุดยืนอันลึกลับของตัวเขาเองนั้น จึงไม่ใช่อะไรเลยนอกจากภาพสะท้อนความลึกลับของเอกบุรุษที่ด้านหนึ่งจะจงรักภักดีอย่างสุดซึ้งต่อสังคมการเมืองด้วยเชื่อว่าความภักดีดังกล่าวคือหนทางสู่คุณความดีที่แท้จริง แต่พร้อมกันนั้น-เพราะมีความปรารถนาที่จะปกป้องคุณความดีอย่างแท้จริง-ก็กลับต้องการคำแนะนำของบุคคลผู้ให้ความสำคัญกับการค้นหาคุณความดีที่เที่ยงแท้เป็นนิรันดร์ ไม่ถูกจำกัดภายใต้เงื่อนไขของสังคมการเมืองอย่างนักปรัชญา ทั้งๆที่นักปรัชญาคือภัยอันตรายต่อการดำรงอยู่ของสังคมการเมืองเอง

ด้วยเหตุนี้ การสนทนาระหว่างโสเกรตีสกับโพเลมาร์คัสใน รีพับลิค เล่มหนึ่ง จึงเป็นการสนทนาระหว่างนักปรัชญากับเอกบุรุษ เป็นการสนทนาระหว่างนักปรัชญากับองค์ประกอบของสังคมการเมืองที่ตระหนักและพร้อมเปิดรับการมีอยู่ของนักปรัชญา(และกิจกรรมทางปรัชญา) มากที่สุด นั่นจึงไม่แปลกที่เมื่อ พิจารณาว่าเป้าหมายของเพลโตในการรจนา รีพับลิค คือการใช้มิตรภาพสามัคคีระหว่างนักปรัชญา(และวิถีชีวิตทางปรัชญา)กับสังคมการเมือง จุดเริ่มต้นของมิตรภาพดังกล่าวก็ย่อมจะต้องมาจากความสัมพันธ์ระหว่างวิถีชีวิตทางปรัชญากับองค์ประกอบที่ทรงภูมิปัญญาที่สุดของสังคมการเมืองอย่างตัวเอกบุรุษ เพราะท่ามกลางองค์ประกอบอื่นๆของสังคมการเมือง คงมีแต่เอกบุรุษเท่านั้นที่พร้อมจะเป็นมิตรร่วมทุกข์ร่วมเคียงบ่าเคียงไหล่ไปกับนักปรัชญาดังเนื้อหาช่วงท้ายในการสนทนาระหว่างโพเลมาร์คัสกับโสเกรตีสที่โสเกรตีสจะกล่าวไว้ว่า:

*“นั่นเจ้าก็ต้องร่วมมือกับข้าฯ” ข้าฯ พุด “ช่วยกันต่อกรกับพวกที่ชอบอ้างซิโมนีดีส บิอัส พิทยา คัส หรือบรรดาผู้มีปัญญาและจิตใจสูงล้ำทั้งหลายที่เป็นผู้ให้คำจำกัดความผิดๆพวกนี้”*

*“ข้าคนหนึ่งละ” เขา(โพเลมาร์คัส-ผู้เขียน)พุด “พร้อมจะร่วมมือกับท่านในการต่อสู้ครั้งนี้เสมอ”(335e7-10)*

แต่เอกบุรุษก็ยังไม่ใช่แกนกลางในการดำรงอยู่ของสังคมการเมือง แม้จะได้ชื่อว่าเป็นส่วนที่ทรงภูมิปัญญาที่สุดของสังคมการเมือง แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าเอกบุรุษคือคุณลักษณะอันแท้จริงของสังคมการเมือง ตรงกันข้าม ด้วยสติปัญญาอันสูงส่ง(กว่าส่วนอื่นๆ) จนนำมาซึ่งความสามารถในการยับยั้งชั่งใจตนเอง ก็อาจทำให้เอกบุรุษอาจถูกเพ่งเล็งและพิจารณาจากส่วนอื่นๆของสังคมการเมืองได้ว่าอ่อนแอกระทั่งหมิ่นเหม่ต่อการเป็นผู้ทรยศต่อสังคมการเมืองเสียเอง ด้วยเหตุนี้ การก้าวเข้ามาสนทนากับโสเกรตีสด้วยท่าที่อันเต็มไปด้วยโทสะ นำหน้าวันเกรงของอีกหนึ่งตัวละครผู้เป็นสัญลักษณ์ของสังคมการเมืองอย่างราชาซิมาคัสจึงยอมเต็มไปดวยบรรยากาศอันเข้มข้นเกลียว ตึงเครียด เบี่ยมไปด้วยรังสีแห่งความเป็นปรปักษ์ที่พุ่งไปยังโสเกรตีสอย่างชัดเจนดังข้อความต่อมาที่ว่า:

“...ดีดตัวมึงราวกับสัตว์ร้ายพร้อมพุ่งเข้าตะครุบเหยื่อ ปรี๊ดตรงเข้าใส่ด้วยท่าที่ราวกับจะฉีกทิ้งพวกเราออกเป็นชิ้นๆ โพลีเมารัสคัสกับข้าฯตกใจจนแทบทำอะไรไม่ถูก เมื่อได้ยินเสียงคำรามของเขาดังว่า

โสเกรตีส! พวกท่านสองคนพูดอะไรไร้สาระกันอยู่ได้ตั้งนาน? ทำตัวอย่างกับพวกไร้สมอง ยอมกันไปยอมกันมาอยู่ได้! ถ้าท่านอยากจะรู้จริงๆว่าความเที่ยงธรรมคืออะไร ท่านก็ควรจะเลิกใช้วิธีตั้งคำถาม แล้วหักล้างคำตอบเสียที การทำอย่างนี้มันอาจตอบสนองต่อความรักในเกียรติยศของท่านได้แต่ท่านก็รู้อยู่แก่ใจว่ามีใช้หรือว่าการถามนะ มันง่ายกว่าการตอบ ไหนท่านลองตอบคำถามตัวเองดูซิ บอกพวกเราทุกคนตรงนี้หน่อยซิ ว่าความเที่ยงธรรมมันคืออะไร ไม่ใช่มันแต่ไร้เสียงกันอยู่นั้น อ้อ! ท่านไม่ต้องบอกข้าฯหรอกนะว่ามันคือความมีประโยชน์ ความจำเป็น การทำกำไร หรือความได้เปรียบของชีวิต ท่านจงบอกออกมาให้มันละเอียด และก็ชี้ให้ชัดเจนไปเลยว่าท่านหมายถึงอะไรกันแน่ วิธีการไร้สาระของท่านนะข้าฯ รับไม่ได้!

คำพูดของเขาทำเอาข้าฯผะงะงะมองดูเขาตาไม่กะพริบ รู้สึกหวั่นกลัวอยู่บ้าง ตอนนั้นข้าฯคิดว่าถ้าไม่บังเอิญหันไปเห็นเขาเข้าก่อนที่เขาจะจ้องเขม็งมาทางนี้ ตัวข้าฯคงต้องนั่งอึ้งพูดอะไรไม่ออกเป็นแน่...”(336b5-d4)

สำหรับผู้ศึกษาปรัชญาการเมืองของเพลโตตลอดจนผู้คุ้นเคยกับบทสนทนา รีพับลิก ขึ้นนี้ คงตระหนักได้เป็นอย่างดีว่าท่าทีของราชาซิมาคัสข้างต้นนั้น คือหนึ่งในกลวิธีที่เพลโตใช้เชื่อมโยงบรรยากาศการสนทนาดังกล่าวเข้ากับมปัญหาความขัดแย้งระหว่างปรัชญากับการเมืองในบทสนทนา “อโพลีเจ” ทั้งการกระทำของราชาซิมาคัสที่ต้องการข่มขู่โสเกรตีสจนพูดอะไรไม่ออกไม่ต่างจากนครเอเธนส์ที่ต้องการบังคับให้โสเกรตีสเลิกวิถีชีวิต(และกิจกรรม)ทางปรัชญาหรือลักษณะความผิดของโสเกรตีส(ในสายตาราชาซิมาคัส) ที่ล่อลวงเอกบุรุษหรือส่วนอันทรงภูมิปัญญาของสังคมการเมืองเช่นเดียวกับข้อหาที่โสเกรตีสได้รับจากศาลนครเอเธนส์ที่ว่าตัวเขาทำให้เด็กหนุ่มเสียคน อย่างไรก็ตาม คงไม่มีใครปฏิเสธได้ว่าสิ่งที่ยืนยันให้ราชาซิมาคัสกลายเป็นตัวแทนของสังคมการเมืองอย่างแท้จริงนั่นก็คือนิยามความเที่ยงธรรมของเขาเองที่ว่าความเที่ยงธรรมคือผลประโยชน์ของฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่า(338c2) ซึ่งหากกล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว-ก็คือผลประโยชน์ของผู้ที่ออกกฎหมายในสังคมการเมืองเพราะ:

“...ผู้ถืออำนาจปกครองย่อมต้องออกกฎหมายเพื่อประโยชน์แก่ตนเองทั้งสิ้น ประชาธิปไตยย่อมออกกฎหมายเพื่อประชาธิปไตย ทูชนาธิปไตยย่อมออกกฎหมายเพื่อทรราช และระบอบอื่นๆก็เป็นเช่นเดียวกันนี้ พวกเขาทุกคนย่อมต้องประกาศว่ากฎหมายของตน (นั่นคือผลประโยชน์ของตนเองนั่น) มีความเที่ยงธรรมต่อทุกคนที่อยู่ใต้อาณัติ และ

แน่นอน พวกเขาขอมหาโตษแก่ผู้ไม่ยอมปฏิบัติตาม โดยกล่าวว่าคนเหล่านี้เป็นพวกนอกกฎหมาย เป็นพวกขาดความ  
เที่ยงธรรม นี่ละความเที่ยงธรรมมันเป็นอย่างไรไม่ว่าเมืองไหนๆก็เป็นอย่างไร มันคือผลประโยชน์ของผู้ถืออำนาจออกกฎ  
เพราะผู้ถืออำนาจออกกฎย่อมเป็นผู้แข็งแกร่งกว่าเสมอ และไม่ว่าใครหากู้จักคิดด้วยตรรกะก็ย่อมต้องได้ข้อสรุปเช่นนี้  
ความเที่ยงธรรมนั้นเป็นเช่นเดียวกันหมดทุกที่ทุกสถาน มันคือผลประโยชน์ของฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่า...”(338e2-9a5)

แทบไม่ต้องสงสัยว่านิยามความเที่ยงธรรมของธราซิมาคัสข้างต้นได้สะท้อนแก่นแกนการดำรงอยู่ของสังคม  
การเมืองตลอดจนธรรมชาติของความเที่ยงธรรมอย่างชัดเจนเพราะดังที่ได้อธิบายไปแล้วก่อนหน้าว่าความเที่ยงธรรมนั้น  
โดยตัวมันเองแล้วก็คือปทัสถานกำหนดว่าอะไรถูกหรือผิดเพื่อรักษาระเบียบและความสงบของสังคมการเมือง คำนิยาม  
ความเที่ยงธรรมของธราซิมาคัสจึงย่อมสัมพันธ์กับหน้าที่และการดำรงอยู่ของกฎหมายซึ่งเกี่ยวข้องกับการรักษาความสงบ  
ของสังคมการเมือง-ไปโดยปริยาย แต่กระนั้น เนื่องจากกฎหมายไม่สามารถให้กำเนิดกระทั่งคงสถานะของตัวมันเองได้  
หากปราศจากอำนาจการลงทัณฑ์ของผู้ปกครองผู้ซึ่ง-ในขณะเดียวกัน-เป็นคนบัญญัติกฎหมาย การเทียบเคียงความเที่ยง  
ธรรมให้เท่ากับตัวบทกฎหมายถึงที่สุดแล้วจึงไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการเที่ยงเคียงความเที่ยงธรรมให้เข้ากับผลประโยชน์  
ของผู้ปกครองหรือก็คือผลประโยชน์ของฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่านั่นเอง ในแง่นี้ ความเที่ยงธรรมของธราซิมาคัสจึงเป็นความ  
เที่ยงธรรมบนพื้นฐานของพลังกำลัง เป็นความเที่ยงธรรมที่กลับมาตอกย้ำว่ารากฐานที่คอยรองรับการดำรงอยู่ของสังคม  
การเมืองนั้นหาใช่คุณงามความดีใดๆ แต่คือการแสดงตัวของพลังกำลังต่างหาก

น่าสนใจว่าหากพิจารณาอย่างถี่ถ้วน คงไม่มีนักเรียนปรัชญาการเมืองคนไหนปฏิเสธได้ว่านิยามความเที่ยงธรรม  
ของธราซิมาคัสนั้นเป็นนิยามที่สอดคล้องกับปรัชญาคำสอนของนิโคโล มาคิอาเวลลี(Niccolo Machiavelli) ผู้ได้รับการยกย่อง  
ว่าเป็นบิดาของปรัชญาการเมืองสมัยใหม่โดยเฉพาะคำสอนที่ปรากฏในผลงานชิ้นสำคัญอย่าง เจ้าผู้ปกครอง ซึ่งมีเนื้อหา  
กล่าวถึงธรรมชาติของสังคมการเมืองอันเต็มไปด้วยความโหดร้าย ข้อหลและแบบแผนการเอาชนะธรรมชาติของสังคม  
การเมืองดังกล่าวที่หัวใจสำคัญคือการครอบครองพลังกำลัง มีเล่ห์กลทางการเมืองและไม่ตกอยู่ภายใต้ข้อห้ามทาง  
ศีลธรรมอันคร่ำครึ ความเที่ยงธรรมของธราซิมาคัส-ความเที่ยงธรรมภายใต้นิยามว่าเป็นผลประโยชน์ของฝ่ายที่แข็งแกร่ง  
กว่า- จึงเป็นความเที่ยงธรรมตามแบบฉบับของมาคิอาเวลลีเลียน (Machiavellian) เป็นความเที่ยงธรรมของเจ้าใหม่(The New  
Prince) ที่ต้องไม่ลังเลในการใช้พลังกำลังแสดงออกถึงความทารุณโหดร้ายเพื่อสถาปนาสังคมการเมืองของตนโดยไม่ยึดติด  
กับกรอบ กฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่สังคมการเมืองเดิมยึดถือ อย่างไรก็ตาม แม้จะให้ความสำคัญกับการครอบครอง  
พลังกำลัง แต่ดังที่ผู้เชี่ยวชาญคำสอนของมาคิอาเวลลีต่างก็ทราบเป็นอย่างดีว่าหัวใจสำคัญที่สุดของการเป็น “เจ้าใหม่”  
หาได้อยู่ที่การครอบครองพลังกำลังเท่านั้น หากแต่ยังต้องอาศัยองค์ความรู้ของการตบตาและล่อหลอกมนุษย์ทั่วไป  
ตลอดจนแบบวิถีของการเอาชนะเทพีแห่งโชคชะตา(ที่ก่อนหน้านี้จะเชื่อกันว่าเป็นสิ่งที่ไม่อาจควบคุมบังคับได้) ในแง่นี้  
หากนิยามความเที่ยงธรรมของธราซิมาคัสคือนิยามความยุติธรรมแบบเจ้าใหม่ และหากคุณสมบัติสำคัญๆของเจ้าใหม่คือ  
การครอบครององค์ความรู้ในการตบตาและล่อหลอกมนุษย์ทั่วไป หัวใจสำคัญในความเที่ยงธรรมของธราซิมาคัสก็ย่อมจะ  
ไม่เพียงแต่ประกอบด้วยการแสดงตนของพลังกำลังเท่านั้น หากแต่ยังต้องมีองค์ความรู้ว่าด้วยการตบตาและล่อหลอก  
มนุษย์ทั่วไปตามไปด้วย

นั่นจึงไม่แปลกที่แม้จะยืนยันถึงความสำคัญของการมีพลังกำลัง แต่ธราซิมาคัสใน รีพับลิกก็กลับมิได้มีฐานะเป็น  
นักรบ ผู้พิพากษาหรือเจ้าผู้ปกครอง หากแต่กลับเป็นผู้เชี่ยวชาญองค์ความรู้ด้านวาทซิลปออย่างโสฟิสท์(Sophist) ซึ่งเป็น

องค์ความรู้ที่หากกล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว-มีคุณสมบัติของการตบตาและล่อหลอกมนุษย์ทั่วไปได้อย่างที่ไม่มีใครปฏิเสธ เห็นได้จากการโจมตีโสเกรตีสของเขาคู่-ควบคู่ไปกับข้อวิพากษ์จากมุมมองของสังคมการเมือง- มุ่งเน้นทำลายความน่าเชื่อถือของแนวทางการสนทนาวิภาษวิธีของโสเกรตีสพร้อมๆไปกับบทยกย่องและชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของการกล่าวสุนทรพจน์ซึ่งเป็นแนวทางที่ตัวเขา(และโสพิสท์ทั่วไป) ถนัด(337a3-7) เพราะฉะนั้น ความเป็นปรปักษ์ระหว่างโสเกรตีสกับธราซิมาคัสในรีพับลิก จึงมีเพียงเป็นภาพแทนของคู่ปรปักษ์ระหว่างปรัชญา(และนักปรัชญา)กับสังคมการเมือง หากแต่ยังเป็นภาพสะท้อนความเป็นปรปักษ์ระหว่างตัวนักปรัชญากับโสพิสท์อีกด้วย หรือก็คือความเป็นปรปักษ์ระหว่างมนุษย์ที่รักในความรู้ จนยอมสละ ละทิ้งกิจกรรมต่างๆ (ทั้งความมั่งคั่งส่วนบุคคลและหน้าที่พลเมือง) กับมนุษย์ที่ใช้ความรู้เพื่อสร้างความมั่งคั่งให้กับตน ดังปรากฏใน รีพับลิก ที่โสเกรตีสจะเริ่มต้นสนทนากับผู้อื่นด้วยแรงผลักดันจากความอยากรู้หรือรัก(ปรารถนา)ในความรู้ ขณะที่ธราซิมาคัสกลับเริ่มต้นแสดงสุนทรพจน์ของตนเพื่อตอบสนองความมั่งคั่งส่วนตัวเท่านั้น(337 d-38a)

อย่างไรก็ตาม แม้อาจมีคุณลักษณะที่แตกต่างกัน แต่ก็คงปฏิเสธไม่ได้ว่าสุดท้ายแล้วโสพิสท์ก็ยังคงเป็นบุคคลที่เห็นคุณค่าของการของความรู้ไม่ต่างไปจากนักปรัชญา เพียงแต่ว่าในขณะที่ฝ่ายหลังอาจยอมอุทิศชีวิตทั้งหมดของตนให้กับภารกิจของการค้นหาความรู้ ฝ่ายแรกกลับมองความรู้ว่าเป็นแค่เครื่องมือที่ช่วยเติมเต็มความปรารถนาในชื่อเสียงเงินทองของตนเท่านั้น ดังนั้น ทั้งโสพิสท์และนักปรัชญาจึงล้วนแต่เป็นมนุษย์ที่เล็งเห็นความสำคัญขององค์ความรู้ทั้งสิ้น โดยเฉพาะองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับการปกครองบ้านเมืองหรือองค์ความรู้ที่ทำให้ผู้ครอบครองกลายเป็นฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่า ดั่งนิยามความเที่ยงธรรมของธราซิมาคัส ด้วยเหตุนี้ ใจกลางของการสนทนาระหว่างโสเกรตีสกับธราซิมาคัสจึงกลายเป็นการโต้เถียงว่าอะไรคือองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับการปกครองบ้านเมืองอย่างแท้จริง และตรงจุดนี้เองที่โสเกรตีสได้ชี้ให้เห็นว่าแท้จริงแล้วองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับการปกครองบ้านเมืองตามทัศนะของธราซิมาคัสนั้นหาใช่องค์ความรู้ถึงการปกครองบ้านเมืองแต่อย่างใด เพราะองค์ความรู้ซึ่งมีเนื้อหาว่าด้วยการล่อหลอกและตบตามนุษย์ทั่วไป-ในสายตาของโสเกรตีส- ก็เป็นเพียงองค์ความรู้ที่ว่าด้วยการรับค่าแรงของผู้ปฏิบัติเท่านั้นหาได้มีส่วนเกี่ยวข้องกับการปกครองบ้านเมืองอันแท้จริงซึ่งเป็นองค์ความรู้ที่โสเกรตีสมองว่ามีเป้าหมายในการยกระดับผู้ถูกปกครองให้ดีขึ้นโดยไม่เกี่ยวข้อง กับผลประโยชน์ของผู้ปฏิบัติเฉกเช่นองค์ความรู้ทางการแพทย์ที่เป้าหมายภายในตัวมันเองคือการยกระดับสุขภาพของผู้ป่วยให้ดีขึ้นไม่ใช่การทำให้แพทย์มีทรัพย์สินและความมั่งคั่งเพิ่มมากขึ้น(345c-46e) สำหรับโสเกรตีส องค์ความรู้ทางการปกครองหรือองค์ความรู้ของฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่าตามนิยามของธราซิมาคัส- จึงมิใช่องค์ความรู้ในแบบที่ธราซิมาคัสเชี่ยวชาญซึ่งก็คือองค์ความรู้ของการล่อหลอกและตบตามนุษย์ทั่วไป) แต่คือองค์ความรู้ทางปรัชญาต่างหาก เพราะปรัชญาคือองค์ความรู้ที่มุ่งตอบคำถามถึงความดีอันแท้จริง และเพราะมุ่งตอบคำถามถึงความดีดังกล่าว ปรัชญาจึงสามารถเติมเต็มเป้าหมายขององค์ความรู้ทางการปกครองซึ่งมุ่งยกระดับผู้ถูกปกครองให้ดีขึ้น(350c3-51c, 353b-54a) อันจะส่งผลกลับมาทำให้โสเกรตีสสามารถปฏิเสธนิยามความเที่ยงธรรมของธราซิมาคัสที่ว่าความเที่ยงธรรมคือผลประโยชน์ของฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่าได้อีกด้วย เนื่องจากหากองค์ความรู้ทางการปกครองคือองค์ความรู้ที่มุ่งยกระดับเป้าหมายหรือผู้ถูกปกครองให้ดีขึ้น การปฏิบัติตามองค์ความรู้ดังกล่าวก็ย่อมไม่อาจตอบสนองผลประโยชน์ของผู้ปฏิบัติ(ซึ่งก็คือฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่า)ได้เช่นกันเพราะผู้ที่จะได้รับประโยชน์จากองค์ความรู้ดังกล่าวก็คือผู้ถูกปกครองหรือก็คือฝ่ายที่อ่อนแอกว่าต่างหาก (341c5-42d)

ข้อโต้แย้งที่โสเกรตีสใช้เพื่อล้มล้างนิยามความเที่ยงธรรมของธราซิมาคัสผ่านการโต้เถียงถึงเนื้อหาขององค์ความรู้ด้านการปกครองว่าไม่ใช่องค์ความรู้ที่ผู้ปกครองใช้หลอกลวงหรือตบตาผู้ถูกปกครองแต่คือการยกระดับให้ผู้ถูก

ปกครองดีขึ้นนี้ มิเพียงแต่เปิดช่องให้ตัวเขาสามารถตั้งต้นกระทั้งยืนยันถึงความเป็นมิตรที่ปรัชญามีต่อสังคมการเมืองเท่านั้น หากแต่ยังเผยให้เห็นแง่มุมอันน่ารังเกียจในนิยามความเที่ยงธรรมของราชาซิมาคัส แง่มุมที่แม้voudอ้างว่าสะท้อนธรรมชาติของสังคมการเมืองแต่ก็กลับไม่ได้บ่งบอกอะไรเลยนอกจากความเห็นแก่ได้ของผู้ปกครองเท่านั้น ที่สำคัญ หากว่าราชาซิมาคัสคือโสพิสท์ผู้มีใจให้กับเงินทองและความมั่งคั่งส่วนบุคคลเป็นหลัก นั่นก็ย่อมหมายถึงความเป็นไปได้ที่ตัวเขาอาจทรยศสังคมการเมืองเสียเองโดยเฉพาะเมื่อตกอยู่ในสถานการณ์ที่ต้องเลือกระหว่างชื่อเสียงเงินทองส่วนบุคคลกับผลประโยชน์ของสาธารณชนโดยรวม(341 c5-42d) ในแง่นี้ หากราชาซิมาคัสคือตัวแทนที่เผยให้เห็นธรรมชาติอันแท้จริงของสังคมการเมือง ธรรมชาติดังกล่าวก็ดูเหมือนจะเป็นด้านมืดที่เปี่ยมศักยภาพในการทำลายไม่เพียงแต่ความดีของสังคมการเมืองหากยังรวมไปถึงฐานรากที่รองรับการดำรงอยู่ของสังคมการเมืองเสียเอง เซท เบนาร์เดท( Seth Benardete) ผู้เชี่ยวชาญปรัชญาการเมืองกรีกโบราณคนสำคัญ เคยชี้ให้เห็นว่าแม้โดยผิวเผินแล้ว คำนิยามความเที่ยงธรรมของราชาซิมาคัสที่ว่าคือผลประโยชน์ของฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่า- อาจดูเหมือนสอดคล้องกับธรรมชาติของสังคมการเมือง แต่หากพิจารณาอย่างลึกซึ้งก็จะพบว่าคำนิยามดังกล่าวหาได้สะท้อนธรรมชาติของสังคมการเมืองมากเท่ากับลักษณะเด่นของการปกครองชนิดที่มีผู้นำเพียงคนเดียว ทั้งนี้ เพราะความเป็นหนึ่งเดียวของผู้นำย่อมสะท้อนผลประโยชน์ของผู้ปกครองได้อย่างคงเส้นคงวาไม่ขัดกันต่างจากการปกครองโดยคนส่วนใหญ่(หรือประชาธิปไตย) ที่จะเต็มไปด้วยการนิยามผลประโยชน์ซึ่งสามารถขัดกันได้ทุกเมื่อ ธรรมชาติของสังคมการเมืองที่สะท้อนออกมาผ่านนิยามความเที่ยงธรรมของราชาซิมาคัสจึงหาใช่ธรรมชาติของทุกสังคมการเมืองเท่ากับลักษณะเด่นของการปกครองโดยคนเพียงคนเดียว และเนื่องจากการปกครองดังกล่าวจะให้ความสำคัญกับผลประโยชน์ส่วนตัวผู้ปกครองเป็นที่ตั้ง ลักษณะการปกครองที่สะท้อนผ่านนิยามความเที่ยงธรรมของราชาซิมาคัสจึงไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการปกครองในแบบทรราชย์(Tyranny) ซึ่งเป็นสังคมการเมืองที่เลวหรือเข้าใกล้การล่มสลายมากที่สุด

ด้วยเหตุนี้ แม้อาจดูเหมือนเป็นตัวแทนของสังคมการเมือง แต่เอาเข้าจริง ราชาซิมาคัสก็กลับสะท้อนด้านอันชั่วร้ายของสังคมการเมืองที่พร้อมจะกลับมาสร้างความตกต่ำกระทั้งทำลายสังคมการเมืองเสียเอง นี่จึงเป็นเหตุผลที่เมื่อการสนทนาได้ถึงกับโสเกรตีสดำเนินต่อไป ราชาซิมาคัสจะกล่าวยกย่องความไม่เที่ยงธรรมว่าเหนือกว่าความเที่ยงธรรมดังสุนทรพจน์ของเขาที่ว่า:

“...อันที่จริงท่านไม่ได้เข้าใจอะไรเกี่ยวกับคนเที่ยงธรรมหรือความเที่ยงธรรมเลย เช่นเดียวกับคนไม่เที่ยงธรรมและความไม่เที่ยงธรรม ท่านไม่รู้เรื่องอะไรเกี่ยวกับมันเลยแม้แต่น้อย ท่านไม่เคยคิดจะทำความเข้าใจ ว่าแท้จริงแล้วความเที่ยงธรรมนั้นก็คือผลประโยชน์ของผู้ปกครองผู้แข็งแกร่งกว่าคนอื่น มันเป็นคุณความดีของคนที่ไม่ต่างจากพวก นอกจากนั้น ผลเสียหายทั้งหลายทั้งปวงยังไปตกอยู่กับบรรดาผู้รับใช้และใต้บัญชาโดยตรงอีกด้วย อย่างไรก็ตาม ความไม่เที่ยงธรรมนั้นกลับให้ผลตรงกันข้าม มันถืออำนาจปกครองเหนือผู้เที่ยงธรรม ผู้มีความคิดเรียบง่ายอยู่เสมอ ผู้ได้อาณัติของมันต้องกระทำแต่สิ่งซึ่งก่อให้เกิดผลประโยชน์แก่ผู้แข็งแกร่งกว่า พวกเขาต้องมอบความสุขสมบูรณ์ให้แก่นายเหนือหัวของตัวเองอยู่ตลอดเวลา โดยมีอาจจะนั่งถึงตนเองได้เลยท่านต้องมองอย่างนี้นะโสเกรตีส อย่าคิดอะไรดีขึ้นๆ บุรุษผู้เที่ยงธรรมย่อมได้รับประโยชน์น้อยกว่าคนไม่เที่ยงธรรมเสมอ...ข้าฯจะขอย้ำอีกทีนะ ผู้มีอำนาจมากกว่า ย่อมได้มากกว่า ท่านลองพิจารณาดูดีๆสิ ท่านจะเห็นว่าคนไม่เที่ยงธรรมได้ผลประโยชน์ส่วนตัวมากกว่าคนเที่ยงธรรมเป็นไหนๆ...”(343c1-44a3)

ว่าไปแล้ว การที่ธราชิมาคัสกล่าวยกย่องความไม่เที่ยงธรรมว่าอยู่เหนือกว่าความเที่ยงธรรมนั้นก็หาได้เป็นสิ่งที่แปลกประหลาดเกินคาดมากนัก โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาถึงนิยามความเที่ยงธรรมของตัวเขาซึ่งมองว่าความเที่ยงธรรมคือผลประโยชน์ของฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่า เพราะภายใต้นิยามดังกล่าว การเป็นคนเที่ยงธรรมที่ยอมรับ เชื่อฟังคำสั่งของผู้แข็งแกร่งกว่าย่อมนำมาซึ่งผลเสียหายมากกว่าการเป็นคนไม่เที่ยงธรรมที่ไม่ยอมรับ เชื่อฟังกระทั่งต่อต้านคำสั่งของผู้แข็งแกร่งกว่า กระนั้น การที่ธราชิมาคัสเลือกกล่าวออกมาตรงๆ ว่าความไม่เที่ยงธรรมเป็นสิ่งที่ดีกว่าความเที่ยงธรรมก็กลับส่งผลกระทบต่อสถานะอันมั่นคงต่อการดำรงอยู่ของสังคมการเมืองอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงไปได้ เพราะต้องไม่ลืมว่าสุดท้ายแล้วความเที่ยงธรรมก็คือปีที่สถานที่รองรับการดำรงอยู่ของสังคมการเมือง ด้วยเหตุนี้ การให้เหตุผลว่าความไม่เที่ยงธรรมเป็นสิ่งที่ดีกว่าความเที่ยงธรรมของธราชิมาคัสจึงย่อมเป็นการแสดงออกถึงความเป็นปรีกษ์ต่อสังคมการเมืองเสียเอง เป็นการแสดงออกที่ภายใต้นามของสังคมการเมือง-จะกลับมาโจมตีฐานรากของสังคมการเมืองเสียเอง

ถึงตรงนี้ ฐานะการโต้เถียงระหว่างโสเกรตีสกับธราชิมาคัสก็กลับตาลปัตรจากจุดเริ่มต้นอย่างไม่น่าเชื่อว่าจะเป็นไปได้ เพราะในขณะที่การโต้เถียงดังกล่าวจะเริ่มต้นด้วยการที่ธราชิมาคัสสวมบทบาทของสังคมการเมืองโจมตีปรัชญาและวิถีชีวิตทางปรัชญาของโสเกรตีสว่าเป็นภัยร้ายแรงต่อการดำรงอยู่ของสังคมการเมืองนั้น แต่เมื่อการสนทนาโต้เถียงดำเนินไป ธราชิมาคัสก็กลับกลายเป็นปรีกษ์หรือภัยอันตรายต่อสังคมการเมือง(และความเที่ยงธรรม) เสียเอง และพร้อมๆ กับฐานะของธราชิมาคัสที่เปลี่ยนไป โสเกรตีสก็ดูเหมือนจะสลับบทบาทจากบุคคลที่อาจเป็นภัยต่อสังคมการเมืองมาเป็นบุคคลที่พร้อมปกป้องการดำรงอยู่ของสังคมการเมืองด้วยการชี้ให้เห็นถึงความดีและแข็งแกร่งของความเที่ยงธรรมว่าถึงแม้อาจยังนิยามความหมายไม่ได้แต่อย่างน้อยที่สุดความเที่ยงธรรมดังกล่าวก็คือแนวทางที่ช่วยให้ทั้งการรวมกลุ่มไม่ว่าจะเป็นเมือง กองทัพ กองโจรหรือบุคคลเพียงคนเดียวมีความมั่นคง มีจิตแจ่มใส เป็นปึกแผ่นสามารถบรรลุภารกิจหรือเป้าหมายที่ตนตั้งเอาไว้ได้(351c7- 52d6) ในแง่นี้ การสลับบทบาทของโสเกรตีสและธราชิมาคัส-การสลับบทบาทที่ทำให้ต่างฝ่ายต่างสลับชั่วคราวระหว่างปรีกษ์กับผู้ปกป้องสังคมการเมือง- จึงกลับกลายเป็นการยืนยันถึงความพยายามของโสเกรตีสในการสร้างมิตรภาพกับสังคมการเมือง เป็นการยืนยันถึงคุณภาพการที่ปรัชญาสามารถมีให้กับสังคมการเมือง คุณูปการซึ่งมีเพียงจะนำพาสังคมการเมืองไปสู่ความดีงามหากแต่ยังเป็นปราการสามารถปกป้องสังคมการเมืองจากภัยต่างๆ ได้ (โดยเฉพาะภัยอันเกิดจากองค์ประกอบภายในของสังคมการเมืองเสียเอง)

ด้วยเหตุนี้ เมื่อจบเนื้อหาในเล่มแรกของ รีพับลิก โสเกรตีสก็จะกลายเป็นมิตรและผู้ปกป้องความเที่ยงธรรมตลอดจนสังคมการเมืองไปโดยปริยาย ในขณะที่แรกเริ่มของ รีพับลิก เล่มแรกนี้ตัวเขาจะได้รับการปฏิบัติราวกับเป็นศัตรูของสังคมการเมือง แต่เมื่อการสนทนาดำเนินไปเรื่อยๆ โสเกรตีสก็กลับกลายเป็นวีรบุรุษแห่งความเที่ยงธรรมผู้ปกป้องการดำรงอยู่ของสังคมการเมืองเสียเอง เพียงแต่การปกป้องดังกล่าวจะไม่ได้กระทำโดยกลับไปอ้างอิงหรือเชิดชูความสำคัญของกฎหมายอีกต่อไป(เพราะกฎหมายได้ถูกถลกให้เห็นถึงธาตุแท้ผ่านความเห็นของธราชิมาคัส-ไปแล้วว่าหาใช่อะไรเลยนอกจากผลประโยชน์ของฝ่ายที่แข็งแกร่งกว่าเท่านั้น) แต่จะวางอยู่บนองค์ความรู้อันยิ่งใหญ่อย่างปรัชญา องค์ความรู้ซึ่งถึงที่สุดแล้วก็คือองค์ความรู้อันอยู่เหนือองค์ความรู้ทั้งหมด ซึ่งการให้ความสำคัญกับองค์ความรู้ดังกล่าวของโสเกรตีสนี้เองที่ทำให้ความเป็นปรีกษ์ระหว่างโสเกรตีสกับธราชิมาคัสลดระดับลงในช่วงท้ายของเล่มแรกตามไปด้วย เพราะแม้ทั้งคู่อาจเห็นต่างกันถึงชนิดและเนื้อหาขององค์ความรู้ทางการปกครองอย่างแท้จริง แต่โสเกรตีสและธราชิมาคัสต่างก็ยังเป็นมนุษย์ที่ให้ความสำคัญกับการมีองค์ความรู้ไม่ต่างกัน ยิ่งเมื่อพิจารณาจากมุมมองของธราชิมาคัสด้วยแล้ว ความพ่ายแพ้ที่ตัวเขาได้รับจากการโต้เถียงกับโสเกรตีสนั้นก็หาใช่ความพ่ายแพ้อันน่าอับอายมากเท่ากับโอกาสที่ตัวเขาจะได้มองเห็นแบบแผน



หรือแนวทาง-จากองค์ความรู้ทางปรัชญาเพื่อปรับปรุง ยกระดับทักษะความสามารถในการเกลี้ยกล่อมและหลอกล่อผู้ฟัง (หรือผู้ถูกปกครอง)ให้มีประสิทธิภาพยิ่งขึ้น นั่นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ภายหลังการได้เถียงอย่างดุเดือดในเล่มแรกของ ริพับลิค แล้ว ธราซิมาคัส-ตามคำบรรยายของโสเครติส-จะยังคงอยู่ร่วมการสนทนาต่อไปจนจบ โดยเฉพาะในเล่มห้าที่เมื่อโสเครติสแสดงที่ท่าจะข้ามประเด็น ไม่เอ่ยถึงหัวข้อสำคัญในการสนทนา ตัวเขาจะร่วมกับคู่สนทนาคนอื่นเรียกร้องให้โสเครติสอยู่พูดคุยเรื่องสำคัญต่อไป(450a5-6, 450b3-4) หรือคำตอบที่โสเครติสมีให้เมื่อตนถูกถามถึงความสัมพันธ์กับธราซิมาคัสซึ่งตัวเขาจะกล่าวอย่างชัดเจนว่าตนได้ผูกมิตรเป็นเพื่อนกับธราซิมาคัสเรียบร้อยแล้ว(498d)

ในแง่นี้ เมื่อจบเล่มแรกของ ริพับลิค ก็ดูเหมือนว่าโสเครติสจะประสบผลสำเร็จในการผูกมิตรกับสังคมการเมืองได้เป็นอย่างดี ไม่ว่าจะเป็นการผูกมิตรกับเอกบุรุษอย่างโพเลมารคัส กับความเที่ยงธรรมและกับโสเฟิสท์ผู้เชี่ยวชาญวาทศิลป์ซึ่งจำเป็นสำหรับการปกครองอย่างธราซิมาคัส โสเครติสในฐานะตัวแทนของนักปรัชญาและวิถีชีวิตทางปรัชญาจึงดูเหมือนจะเป็นมิตรสามารถอยู่ร่วมกันได้กับการธรรมชาติของสังคมการเมืองเสียที่ แต่กระนั้น ดังที่ความเรียงชิ้นนี้ได้ชี้ให้เห็นว่าเอาเข้าจริงการผูกมิตรกับความเที่ยงธรรมดังกล่าวก็เป็นการกระทำภายใต้การโจมตีจากปรปักษ์ การผูกมิตรดังกล่าวจึงอาจไม่ใช่การผูกมิตรกับธรรมชาติของสังคมการเมืองอย่างแท้จริงมากไปกว่าการเป็นแนวร่วมเพื่อเผชิญหน้ากับปรปักษ์ร่วมเท่านั้น มิพักต้องกล่าวว่าการผูกมิตรกับตัวธราซิมาคัสเองนั้นก็อาจไม่ได้มีนัยถึงความสำเร็จที่ปรัชญาสามารถผูกมิตรกับสังคมการเมืองเองด้วย เพราะถึงที่สุดแล้ว ธราซิมาคัสก็มีใช้ผู้ปกครองสังคมการเมืองหากแต่เป็นแค่โสเฟิสท์คนหนึ่ง โสเฟิสท์ผู้ที่โดยลักษณะพื้นฐานแล้วคือเหล่าปัญญาชนที่ตั้งตนคอยวิพากษ์หลักจารีต กฎหมายที่ใช้ปกครองเอเธนส์ไม่ต่างจากนักปรัชญาอย่างโสเครติส จริงอยู่ แม้โลกวิชาการปัจจุบันอาจดูเหมือนให้น้ำหนักกับความเป็นปรปักษ์ระหว่างนักปรัชญากับโสเฟิสท์มากกว่าที่จะมองว่าทั้งสองฝ่ายต่างก็เป็นมิตรไม่ได้ห้าหน้าซึ่งกันและกัน แต่ก็ต้องไม่ลืมว่า โสเฟิสท์นั้นถึงที่สุดแล้วก็ในกลุ่มปัญญาชนรุ่นใหม่ที่เพิ่งขึ้นมาจับบทบาทในยุคสมัยเดียวกันกับโสเครติสเท่านั้น หากได้มีอิทธิพลต่อสังคมการเมืองอย่างลงรากฝังลึกแต่อย่างใด เพราะฉะนั้น เพื่อให้ภารกิจของปรัชญาในการผูกมิตรภาพกับสังคมการเมืองประสบผลสำเร็จอย่างแท้จริง โสเครติสจึงจำเป็นต้องผูกมิตรกับมนุษย์อีกประเภทหนึ่ง มนุษย์ผู้ที่แม้อาจดูเหมือนไร้อำนาจ แต่ก็กลับทรงอิทธิพลทางความคิดต่อผู้คนในสังคมการเมืองสมัยนั้นอย่างใหญ่หลวง มนุษย์ผู้ที่เราอาจรู้จักกันในนามกวี

### **ปรัชญากับกวี: ปลายทางของการสร้างมิตรภาพระหว่าง(นัก)ปรัชญากับการเมืองใน ริพับลิค**

ทำไมต้องเป็นกวี? กวีคือมนุษย์ประเภทใด? สำคัญอย่างไรกับสังคมการเมือง(กระทั่งนักปรัชญาจำเป็นต้องผูกมิตรด้วย)? และจะเกิดอะไรขึ้นหากว่านักปรัชญาสามารถผูกมิตรกับกวีได้เป็นผลสำเร็จ? กล่าวอย่างถึงที่สุด กวีก็คือนักแต่งนิทานผู้ทำหน้าที่รจนาตำนานปรัมปราอันมีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับทวยเทพหรือวีรบุรุษผู้ยิ่งใหญ่ในสมัยโบราณ กวีจึงอาจมีหน้าที่ไม่ต่างไปจากนักแต่งนิยายผู้สร้างสรรค์เรื่องเล่าเพื่อสร้างความบันเทิงให้กับผู้บริโภคนปัจจุบัน แต่ถ้าหากกวีคือนักแต่งนิทานปรัมปราเพื่อสร้างความบันเทิงให้กับสังคมการเมือง เหตุใดการแต่งนิทานดังกล่าวจึงสำคัญต่อการดำรงอยู่ของสังคมการเมือง? อะไรคือคุณูปการที่นิทานซึ่งถูกแต่งโดยกวีมีต่อสังคมการเมือง?

หากกล่าวอย่างสั้นที่สุดคุณูปการที่นิทานของกวีมีต่อสังคมการเมืองคงเป็นอย่างอื่นไปไม่ได้นอกจากการเป็นแก่นแกนที่ช่วยยึดโยงและค้ำจุนสังคมการเมืองเอาไว้ ทั้งนี้ เพราะในสมัยกรีกโบราณนั้น เรื่องเล่าที่ช่วยให้การใช้ชีวิตร่วมกันของผู้คนในสังคมการเมืองเป็นไปได้ก็คือการมีตัวแบบหรือมโนภาพของคุณความดี(Idea of the Good) ร่วมกัน เนื่องจากการมีตัวแบบหรือมโนภาพดังกล่าวย่อมตอบสนองหน้าที่หลักของสังคมการเมืองอย่างการทำให้ชาวเมืองของตน

สามารถเข้าถึงชีวิตที่ดีได้ กระนั้นตัวแบบของคุณความดีดังกล่าวคงไม่อาจถูกใช้เพื่อสื่อสารหรือรับรู้ร่วมกันในหมู่ชาวเมือง  
อย่างเป็นทางการได้จริงหากขาดตัวกลางที่ทำให้คุณความดีดังกล่าวมีเลือดเนื้อจับต้องอย่างเป็นทางการ ดังนั้น เนื้อหาใน  
นิทานปรัมปราอันว่าด้วยเทพเจ้าและการผจญภัยของเหล่าวีรบุรุษผู้ที่ชาวเมืองสามารถคิดหรือจินตนาการภาพได้จึง  
กลายเป็นหัวใจสำคัญ เพราะนอกจากจะช่วยควบแน่นตัวแบบของคุณความดีซึ่งเป็นคุณค่านามธรรมให้กลายเป็นสิ่งที่  
จินตนาการถึงแล้ว ยังช่วยให้ตัวแบบของคุณความดีดังกล่าวสามารถผสมผสานเข้ากับบัพทสถานหรือความเที่ยงธรรมของแต่ละ  
สังคมการเมืองตามไปด้วย ด้วยเหตุนี้ กวีในสมัยกรีกโบราณ(โดยเฉพาะกวีที่ยิ่งใหญ่) จึงไม่ต่างอะไรกับสถาปนิกผู้จัดวาง  
คุณค่าและผสมผสานคุณค่าดังกล่าวเข้ากับการดำรงอยู่ของสังคมการเมือง สถาปนิกที่หน้าที่สำคัญคือการกำหนดแบบแผน  
ปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวเมือง(และบทบาทหน้าที่ในฐานะชาวเมือง) กับสังคมการเมืองที่รองรับการดำรงอยู่ร่วมกันของตน  
เฉกเช่นเดียวกับที่นิทาน ตำนานปรัมปราของพวกเขาจะไม่ใช่เพียงแต่เรื่องแต่งอันเพื่อฝันหากแต่คือประวัติศาสตร์ที่คอย  
บอกเล่าและจัดวางความเข้าใจตัวเองของผู้คนในสังคมเมืองสมัยนั้นๆเช่นกัน

นั่นจึงไม่แปลก ที่ธรรมชาติอันขัดแย้งไม่อาจอยู่ร่วมกันได้ระหว่างโสเกรตีสกับเอเธนส์หรือระหว่างนักปรัชญา  
(และวิถีชีวิตทางปรัชญา)กับสังคมการเมือง จะสะท้อนภาพความขัดแย้งเป็นปรีภักษ์ระหว่างโสเกรตีสกับกวีแห่งนคร  
เอเธนส์ตามไปด้วย ดังที่เห็นได้จากคำกล่าวของตัวโสเกรตีสเมื่อครั้งที่ต้องขึ้นศาลกล่าวแก้ข้อกล่าวหาในศาลแห่งนคร  
เอเธนส์ที่ตัวเขาจะชี้แจงยืนยันว่ามีอิทธิพลเบื้องหลังการฟ้องร้อง(กระทั่งก่อมานแห่งอคติแก่ชาวเอเธนส์จนตัดสินประหาร  
ชีวิตตนนั้น) ก็คือกวี ความขัดแย้งเป็นปรีภักษ์ระหว่างปรัชญากับการเมือง-ความขัดแย้งอันมีศูนย์กลางอยู่ที่ความเป็น  
ปรีภักษ์ระหว่างโสเกรตีสกับเอเธนส์-ท้ายที่สุดแล้วจึงเป็นความขัดแย้งระหว่างนักปรัชญากับกวี เพราะฉะนั้น หาก  
เป้าหมายของเพลโตใน รีพับลิก คือการแสดงให้เห็นถึงความพยายามของนักปรัชญาในการผูกมิตรกับสังคมการเมือง  
เป้าหมายดังกล่าวก็คงมีอาจสำเร็จลุล่วงลงได้หากว่านักปรัชญาไม่สามารถสร้างมิตรภาพกับกวีในท้ายที่สุด

ว่าไปแล้ว ความพยายามของนักปรัชญาที่ต้องการสร้างมิตรภาพกับกวีนั้นก็หาใช่สิ่งใหม่ที่อาจเริ่มขึ้นใน รีพับลิก  
เป็นครั้งแรกแต่อย่างใด เพราะอย่างน้อยร่องรอยความเป็นมิตรระหว่างนักปรัชญากับกวีก็ได้ปรากฏให้เห็นในบทสนทนา  
ของเพลโตอย่าง Symposium มาก่อนแล้ว โดยเฉพาะบนระนาบความสัมพันธ์ระหว่างโสเกรตีสกับอริสโตฟาเนส  
(Aristophanes) กวีนักแต่งละครสุขนาฏกรรม ทั้งนี้ สำหรับผู้ที่สนใจปรัชญาการเมืองกรีกเป็นทุนเดิม คงทราบดีว่า  
ท่ามกลางผู้ที่ทำตนเสมือนเป็นปรีภักษ์กับโสเกรตีสนั้น อริสโตฟาเนสอาจเป็นหนึ่งในบุคคลผู้ถูกกล่าวถึงมากที่สุด เพราะมี  
เพียงแต่มีสถานะเป็นกวีเท่านั้น หากแต่อริสโตฟาเนสยังเคยแต่งบทละครเรื่อง “คลาวด์” เพื่อล้อเลียนโสเกรตีสโดยตรง  
โดยเฉพาะการโจมตีโสเกรตีส(ตลอดไปจนถึงการใช้ชีวิตทางปรัชญา)ว่าเป็นวิถีชีวิตอันเลือนลอย ไร้สาระและปราศจาก  
ความภักดีต่อระเบียบแบบแผนในสังคมการเมือง ถึงขั้นที่นักปรัชญาคนสำคัญอย่างเฮเกิล(Hegel) เคยตั้งข้อสังเกตว่าการ  
โจมตีโสเกรตีสของอริสโตฟาเนสนั้นคือภาพสะท้อนถึงแรงต่อต้านที่จิตวิญญาณของสังคมการเมืองเอเธนส์มีต่อการใช้ชีวิต  
ทางปรัชญาของโสเกรตีส แรงต่อต้านที่ในเวลาต่อมาจะขยายตัวกลายเป็นบรรยากาศแห่งความเป็นปรีภักษ์จนทำให้โส  
เกรตีสต้องถูกฟ้องร้องและตัดสินประหารชีวิตในท้ายที่สุด อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาถึงความสัมพันธ์ของทั้งคู่ใน  
Symposium ก็กลับพบว่าแทนที่จะตั้งตนเป็นศัตรูคอยหักล้างกัน แต่ทั้งโสเกรตีสและอริสโตฟาเนสกลับกลายเป็นมิตรและ  
ร่วมสนทนากันอย่างออกรส ดังที่ปรากฏในช่วงท้ายของบทสนทนาที่ อพอลโลโดริส(Apollodorus) จะกล่าวว่า:

“...ถึงตรงนี้ อริสโตเดมัส(Aristodemus) ก็กล่าวว่าทั้งอริสโตฟาเนส เฟดรัสและคนอื่นๆต่างพากันเดินออกไปจาก  
งานเลี้ยง แต่ตัวเขาเลือกที่จะหลับอยู่ที่นั่น ซึ่งตัวเขาก็หลับไปนานเพราะดีก็มาก จนกระทั่งได้ยินเสียงไก่ขันเมื่อตอนรุ่งสาง

จึงได้ตื่นขึ้นมา และเมื่อลืมตาตื่นขึ้นมาเขาก็พบว่าผู้ที่อยู่ในงานเลี้ยงต่างก็หลับใหลหรือไม่ก็จากไปแล้ว คงเหลือแต่กาธอน อริสโตฟาเนสและโสเกรตีสที่ยังคงตื่นทั้งยังเวียนกันดื่มไวน์จากจอกใบใหญ่โดยวนจากซ้ายไปขวา อริสโตเดมัสยังเล่าต่อไปอีกว่าโสเกรตีสกำลังสนทนากับทั้งสองคนอยู่โดยที่ตัวเขาเองก็จำไม่ได้ถึงรายละเอียดของประเด็นที่ทั้งสามคนถกกัน เพราะมีเพียงแต่ไม่ได้ฟังการสนทนาตั้งแต่ต้น แต่ตัวเขายังคงอยู่ในอาการสับสนสับสน กระนั้น ก็ยังจับประเด็นใหญ่ได้ว่าโสเกรตีสกำลังบีบให้อกาธอนและอริสโตฟาเนสเห็นด้วยกับตนว่าผู้ที่แต่งละครสุนาฏกรรมย่อมแต่งละครโศกนาฏกรรมได้ และดังนั้นผู้ที่ครอบครองศิลปะของการเป็นกวีโศกนาฏกรรมจึงย่อมเป็นกวีสุนาฏกรรมตามไปด้วย ทั้งอกาธอนและอริสโตฟาเนสต่างก็ถูกบีบให้ต้องยอมรับข้อสรุปดังกล่าวด้วยพวกเขาต่างก็เหนื่อยล้าและเริ่มสับสน อริสโตฟาเนสเป็นผู้ผล็อยหลับเป็นคนแรกก่อนจะตามไปด้วยอกาธอนเมื่อถึงเวลาเช้า จากนั้นภายหลังจากที่พายุทั้งอกาธอนและอริสโตฟาเนสไปเข้านอน โสเกรตีสก็ได้ลุกขึ้นและเดินออกจากงานไป โดยที่ตัวเขา(อริสโตเดมัส) คอยเดินตามไปข้างหลังเนื่องจากถูกโสเกรตีสชักชวน... ”

ข้อความข้างต้นนี้มีเพียงแต่บ่งบอกอย่างชัดเจนถึงความเป็นมิตรที่โสเกรตีสมีให้กับกวีอย่างอกาธอนและ- โดยเฉพาะอย่างยิ่ง-อริสโตฟาเนส หากแต่ยังเป็นเครื่องมืออุดหนุนให้ต้องกลับมาพิจารณาถึงที่ท่าความเป็นปรปักษ์ระหว่างโสเกรตีสกับอริสโตฟาเนสหรือนักปรัชญากับกวี-อีกครั้ง ว่าแท้จริงแล้วความสัมพันธ์ของทั้งคู่อาจไม่ได้วางอยู่บนการเป็นศัตรูที่มุ่งหน้าหันกันก็เป็นได้ ดังคำบรรยายครั้งหนึ่งของลิโอ สเตราส์ซึ่งมีเนื้อหากล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากับกวีที่ตัวเขาจะชี้ให้เห็นว่าบทละครหลายเรื่องของอริสโตฟาเนสนั้นแท้จริงแล้วจะเต็มไปด้วยนัยของการวิพากษ์สังคมการเมืองไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าโสเกรตีส ทั้งการมุ่งเชิดชูคุณค่าต่างๆในพื้นที่ส่วนตัวหรือวิพากษ์ค่านิยมและคุณธรรมที่ดำรงอยู่ในพื้นที่ของการทำกิจกรรมสาธารณะไม่ว่าจะในบทละครอย่าง The Knight, The Wasp, The Peace, The Birds และ The Assembly of Woman เป็นต้น ดังนั้น การวิพากษ์โสเกรตีสใน “คลาวด์” ของอริสโตฟาเนส-การวิพากษ์ว่าวิถีชีวิตทางปรัชญาคือวิถีชีวิตของการทรยศต่อระเบียบบ้านเมือง- จึงอาจมิใช่การวิพากษ์วิถีชีวิตทางปรัชญาจากสายตาของสังคมการเมืองมากเท่ากับเป็นคำเตือนจากมิตรผู้ต้องการให้โสเกรตีสตระหนักถึงผลร้ายที่อาจเกิดขึ้นหากตัวโสเกรตีสยังคงยึดมั่นกับวิถีชีวิตทางปรัชญาของตนอย่างเปิดเผยต่อไป จากมุมมองของกวี (โดยเฉพาะตัวอริสโตฟาเนส) ความแตกต่างระหว่างกวีกับนักปรัชญาจึงเป็นความแตกต่างระหว่างประเภทของมนุษย์ที่แม้จะปราดเปรื่องและต่างก็มุ่งวิพากษ์สังคมการเมืองเหมือนกัน แต่ในขณะที่กวีจะเพียบพร้อมไปด้วยทักษะของการประนีประนอมต่อสภาพแวดล้อมเพื่อให้การบรรลุเป้าหมายของตนเป็นไปได้ นักปรัชญากลับมีติดบอด มองไม่เห็นพลังของแรงกดดันทางการเมืองที่อาจส่งผลกระทบต่อดำรงอยู่ของตน ในแง่นี้ ความพยายามของนักปรัชญาที่ต้องการสร้างมิตรภาพกับกวีใน รีพับลิก จึงมีเพียงแต่หาได้เป็นเรื่องแปลกประหลาดคาดการณืไม่ได้ หากแต่ยังอาจเป็นข้อความโต้ตอบที่นักปรัชญาจะส่งย้อนกลับไปหาตัวกวีเอง ข้อความที่จะไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการบ่งบอกถึงคุณลักษณะของมิตรภาพตลอดจนคุณูปการที่นักปรัชญา(และวิถีชีวิตทางปรัชญา) อาจได้รับจากการผูกมิตรกับกวี

กระนั้น อริสโตฟาเนสก็หาใช่กวีผู้เป็นคู่สนทนาหลักของนักปรัชญา(หรือโสเกรตีส)ใน รีพับลิก เพราะแม้จะมีเนื้อหาพาดพิงกระทั่งโต้ตอบกับอริสโตฟาเนสบ้าง แต่กวีที่เพลโต(หรือโสเกรตีส)มุ่งสนทนาพาดพิงถึงอย่างจริงจังกลับคือโฮเมอร์(Homer) โฮเมอร์ผู้รจนามหากาพย์สำคัญที่ทรงอิทธิพลต่อการกำหนดคุณค่าทางการเมืองของเอเธนส์(และนครรัฐกรีกโบราณอื่นๆ)สมัยนั้นอย่าง Iliad และ Odyssey โฮเมอร์ผู้-ด้วยการเป็นผู้รจนามหากาพย์ทั้งสอง-จะกลายเป็นกวีผู้อยู่

เหนือกว่าจึงมีฐานะไม่ต่างไปจากสถาปนิกผู้สรรสร้างโลกทัศน์ทางความคิดให้กับผู้คนในยุคสมัยของเพลโต กระทั่งอาจไม่เกินไปด้วยซ้ำหากจะถือว่าเป้าหมายภูมิปัญญาที่ส่งผลให้เพลโตรจนางานเขียนเพื่อสนทนาด้วยก็คือตัวโฮเมอร์เอง จริงอยู่ แม้ผลงานของโฮเมอร์อาจได้รับการประเมินจากนักวิชาการสมัยใหม่ว่าหาใช่อะไรเลยนอกจากภาพสะท้อนของยุคสมัยที่ให้ความสำคัญกับบทกวีที่กระตุ้นเร้าความรู้สึกของมนุษย์ต่อโลกรอบตัวมากกว่าการคิดหาเหตุผลเพื่ออธิบายโลกทัศน์เหล่านั้น(จนทำให้โฮเมอร์ถูกจัดวางสถานะว่าเป็นแค่หนึ่งในพวกเจ้าสมัยผู้ไม่มีหลักตรรกะเหตุผลอันสูงส่งใดนอกจากการขับขานลำนำเพื่อปลดปล่อยอารมณ์ความรู้สึกที่ปราศจากเหตุผล) แต่ดังที่ จอร์จ อนาสทาโพล (Georg Anastaplo) ศาสตราจารย์ผู้เชี่ยวชาญปรัชญาความคิดสมัยกรีกโบราณ เคยชี้ให้เห็นว่าการประเมินดังกล่าวนั้นที่สุดแล้วก็คือการประเมินภายใต้อคติของโลกสมัยใหม่ที่เชื่อมั่นในพลังทางปัญญาของตนจนมองไม่เห็นความยิ่งใหญ่ของโฮเมอร์ตลอดไป จนถึงอิทธิพลที่ผลงานของเขาถ่ายทอดมาสู่ปัจจุบัน(โดยไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงอิทธิพลในโลกกรีกโบราณด้วยซ้ำ) เพราะฉะนั้น หากหนึ่งในเป้าหมายของเพลโตใน รีพับลิก คือการให้นักปรัชญาผูกมิตรกับกวีผู้อยู่เบื้องหลังโลกทัศน์ ความเชื่อของสังคมการเมือง และถ้าหากกวีคนดังกล่าวคือโฮเมอร์ กวีที่นักปรัชญาต้องการผูกมิตรด้วยก็คงเป็นคนอื่นไปไม่ได้ นอกจากตัวโฮเมอร์เอง

อย่างไรก็ตาม ตรงกันข้ามกับทั้งโพลีมาร์คัสและธราซิมาคัสที่ตั้งตนเป็นศัตรูก่อนที่จะถูกโสเครติสหัวนัลล้อมและผูกมิตรได้เป็นผลสำเร็จ ในกรณีของโฮเมอร์ ตัวโสเครติสกลับสวมบทเป็นฝ่ายรุกและเปิดฉากโจมตีก่อนในฐานะปรปักษ์เสียเอง เห็นได้จากข้อวิพากษ์ใน รีพับลิก เล่มสามที่ตัวเขามีต่อตัวละครเอกของโฮเมอร์อย่าง อาคิลลิส(Achilles) ผู้ถูกถือเป็นวีรบุรุษต้นแบบของชาวเอเธนส์ในขณะนั้นทั้งทัศนคติที่มีต่อความตายอันน่าสะพรึงกลัว การปล่อยให้โทสะและความโศกเศร้าเข้าครอบงำสติ การรักในทรัพย์สินเงินทองและขัดขืนบัญชาของแม่ทัพ (386a-92a) ดังที่โสเครติสกล่าวว่า:

*“...อาคิลลิสนั้น ภายในเต็มไปด้วยความวุ่นวายสับสน ดังมีโรคร้ายสองโรคตรงข้ามกันคอยกัดกินอยู่ โรคแรกคือความไร้อิสรภาพ อันขึ้นพร้อมกับความรักในเงินตรา ส่วนอีกโรคคือความจ้องต่อทวยเทพและมนุษย์ ทั้งที่เขาเป็นถึงบุตรแห่งเทพีกับเพลอัส ผู้รู้จักสงบใจเป็นเลิศ และเป็นถึงหลานของซุส นอกจากนี้ เขายังถูกขบถเลี้ยงโดยผู้มีปัญญาสูงสุดอย่างไครอนอีกด้วย” (391c1-6)*

คงไม่มีใครปฏิเสธได้ว่าสำหรับโฮเมอร์ หนึ่งในตัวละครที่สำคัญที่สุดของเขาก็คืออาคิลลิส เพราะนอกจากจะเป็นนักรบรูปงามผู้เชี่ยวชาญศึกแล้ว อาคิลลิสใน Iliad ยังเป็นวีรบุรุษผู้ยอมพลีชีพให้กับเกียรติยศและมิตรภาพอันสูงส่งด้วยจิตใจอันห้าวหาญปราศจากความพรั่นพรึงต่อความตาย กระนั้นพฤติกรรมดังกล่าวของอาคิลลิส-ในสายตาของโสเครติสก็กลับเป็นเพียงแค่การกระทำที่ไม่มีความยั้งคิดและขาดการใช้เหตุผลไตร่ตรองอย่างถ่วงถ่วง อัลเลน บลูมเคยตีความการกระทำของอาคิลลิสดังกล่าวเอาไว้ว่าแม้อาคิลลิสอาจเป็นบุคคลผู้กระทำการต่างๆด้วยจิตวิญญาณอันห้าวหาญ แต่จิตวิญญาณอันห้าวหาญเหล่านั้นก็เป็นเพียงผลของการเห็นแก่ตัว-หรือยึดตัวเองเป็นศูนย์กลาง-ต่างหาก ความเห็นแก่ตัวที่ทำให้อาคิลลิสเกิดโทสะเมื่อนักคนอื่นพรากสิ่งที่เป็นของเขาไม่ว่าจะเป็นอากาเมนอน(Agamemnon) แม่ทัพฝ่ายกรีกที่ริบทรัพย์สินอันเป็นรางวัลที่เขาควรได้รับหรือเจ้าชายเฮคเตอร์(Hector) ผู้สังหารเพโตรคลัส(Petroclus) มิตรรักของเขาโดยไม่ตั้งใจ ในแง่นี้ แม้อาจถูกนำเสนอราวกับเป็นนักรบและวีรบุรุษ แต่ธรรมชาติของอาคิลลิสก็กลับคือผู้ที่รักในเกียรติยศ ชื่อเสียงและทรัพย์สินของตนเท่านั้นหาได้เป็นผู้ที่อุทิศตนให้กับสังคมการเมืองอย่างจริงจังแต่อย่างใด เพราะฉะนั้น เมื่อพิจารณาอย่างถี่ถ้วนแล้วก็คงไม่ยากเกินไปนักที่จะพบว่า อาคิลลิสนั้นมีลักษณะไม่ต่างไปจากโสเฟิสท์อย่างธราซิมาคัสแม้แต่น้อย เพราะพวกเขาทั้งสองต่างก็เป็นมนุษย์ที่หลงรักและให้ความสำคัญกับชื่อเสียงเงินทองมากกว่าสังคมการเมือง และถ้าหากธราซิม

มาคัสสามารถเป็นภยันตรายต่อสังคมการเมืองได้ด้วยความที่รักในชื่อเสียงเงินทองของตนมากกว่าสังคมการเมือง โดยรวม-ดังที่ได้ชี้ให้เห็นไปในส่วนที่แล้ว) อาคิลลิสเองก็ย่อมต้องเป็นภัยต่อการดำรงอยู่ของสังคมการเมืองไม่แพ้กัน การขัดแย้งต่อคำสั่งของอากาเมนอนแม่ทัพด้วยการถอนตัวจากการรบกับทรอย(ซิวคราว) และทำให้การตีกระหว่างกรีกกับทรอยยืดเยื้อคือตัวอย่างอันชัดเจนที่แสดงให้เห็นถึงด้านมืดของอาคิลลิสที่พร้อมจะทรยศและต่อต้านสังคมการเมืองได้เสมอ

นี่จึงอาจเป็นเหตุผลซึ่งช่วยอธิบายถึงทำไมที่อันเป็นปราชัยที่โสเกรติสใน รีพับลิก มีต่ออาคิลลิส(รวมไปถึงโฮเมอร์) มิใช่เพราะอาคิลลิสคือผู้กำหนดค่านิยมของสังคมการเมืองและเป็นภัยต่อวิถีชีวิตทางปรัชญาของเขา หากแต่เนื่องจากอาคิลลิสคือผู้ที่ปฏิบัติต่อสังคมการเมืองต่างหาก เพราะต้องไม่ลืมว่าการกล่าวถึงอาคิลลิส(และอิทธิพลของโฮเมอร์) ใน รีพับลิก นั้น เป็นการกล่าวถึงในเล่มสามภายหลังจากที่โสเกรติสสลับบทบาทกับราชาซิมาคัสเพื่อกลายเป็นผู้ปกป้องความเที่ยงธรรมในเล่มหนึ่งแล้ว ด้วยเหตุนี้การที่โสเกรติสกล่าวโจมตีอาคิลลิสจึงมิใช่การกระทำในฐานะตัวแทนของวิถีชีวิตทางปรัชญามากเท่ากับการสวมบทบาทผู้ปกป้องสังคมการเมืองต่างหาก ชะตากรรมของอาคิลลิสใน รีพับลิก -ชะตากรรมในฐานะวีรบุรุษต้นแบบที่ได้รับการยกย่องจากสังคมการเมือง-จึงอาจไม่ต่างไปจากชะตากรรมของราชาซิมาคัสซึ่งจะถูกสลับบทบาทจากภาพแทนของสังคมการเมืองให้กลายเป็นภัย เป็นปราชัยต่อการดำรงอยู่ของสังคมการเมืองเสียเอง อย่างไรก็ตาม แม้อาจเริ่มต้นด้วยการโจมตีอาคิลลิส แต่นั่นก็ไม่ได้ทำให้โสเกรติสปฏิเสธคุณค่าและสถานะของอาคิลลิสไปเสียทั้งหมด เพราะอย่างน้อยที่สุดการยอมสละชีพตนเองเพื่อคุณค่าบางอย่างก็ย่อมเป็นสิ่งที่มีคุณค่า ควรแก่การยกย่อง แม้แต่ในสายตาของโสเกรติสเอง ดังที่ตัวโสเกรติส-เมื่อครั้งต้องกล่าวแก้ข้อกล่าวหาต่อหน้าศาลแห่งเอเธนส์-เคยเทียบเคียงความไม่กลัวตายของอาคิลลิสเข้ากับความไม่กลัวตายของตน ในแง่นี้ แม้อาคิลลิสอาจถูกจัดวางใน รีพับลิก ให้เป็นภัยต่อสังคมการเมือง แต่เพราะความพร้อมที่จะสละชีวิตตนให้กับคุณค่าอื่น ๆ นี้เอง ก็กลับทำให้ตัวอาคิลลิสยังคงมีคุณค่าในสายตาของโสเกรติส ปัญหาอันแท้จริงของอาคิลลิสสำหรับโสเกรติส-จึงอาจไม่ใช่การเลือกสละชีพของตัวเองมากเท่ากับสาเหตุที่ทำให้ตัวเขาสละชีพ สาเหตุซึ่งสุดท้ายแล้วก็ทำให้ตัวเขาถูกตัดสินให้ต้องอาศัยอยู่ในปรโลกอันเลวร้ายแทนที่จะเป็นแดนสุชาวดี

ด้วยเหตุนี้ เพื่อจุดดึงอาคิลลิสออกจากปรโลกอันเลวร้าย โสเกรติสจึงเลือกปฏิเสธคำบรรยายถึงตัวอาคิลลิสของโฮเมอร์ด้วยมองว่าคำบรรยายดังกล่าวเป็นสิ่งที่ไร้สุทธิธรรม(391a4-6) อย่างยิ่ง และเงื่อนไขเดียวที่จะช่วยอาคิลลิสได้ก็คือการใช้ชีวิตในวิถีแห่งปรัชญาเท่านั้นดังเนื้อหาในเล่มเจ็ดของ รีพับลิก ที่โสเกรติสจะกล่าวถึงนิทานเรื่องถ้ำและมนุษย์ถ้ำ ผู้ถูกล่ามด้วยโซ่ตรวนให้ต้องจ้องแต่เงาที่ฉายทับลงบนผนังถ้ำก่อนจะถูกจุดลากให้ออกจากถ้ำเพื่อพบกับสัจธรรมความจริงแท้ภายนอกถ้ำ(514a-16c) แน่นนอน หากพิจารณาโดยทั่วไป คงทราบดีว่านิทานเรื่องถ้ำในเล่มเจ็ดของ รีพับลิก นี้ คือภาพสะท้อนพฤติกรรมของโสเกรติสตลอดจนความสัมพันธ์ที่โสเกรติสมีต่อชาวเมืองเอเธนส์โดยเฉพาะการเป็นคนที่คอยจุดดึงให้ชาวเมืองผู้หลงไหลแต่กับ “เงาบนผนังถ้ำ” ได้ออกมาพบกับสัจธรรมอันเที่ยงแท้ดังงาม อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาคำกล่าวถึงนิทานเรื่องดังกล่าวของโสเกรติสโดยละเอียดก็จะพบว่ามนุษย์ถ้ำที่ถูกจุดให้ออกจากถ้ำนั้นแท้จริงแล้วก็อาจไม่ใช่ใครอื่นเลยนอกจากตัวอาคิลลิสผู้ถูกตัดสินให้ต้องอาศัยอยู่ในยมโลกเองดังคำกล่าวของโสเกรติสต่อไปนี้ที่ว่า:

“ถ้าหากว่าแต่ก่อนนั้น ทั้งเกียรติยศ คำสรรเสริญ และรางวัลทั้งหลายจะตกเป็นของผู้มีความหลักแหลมในการสังเกตสิ่งต่างๆ ซึ่งผ่านไปมาตรงหน้าเท่านั้น ผู้ใดคุ้นเคยและจดจำได้อย่างเยี่ยมยอดว่าภาพใดมักปรากฏขึ้นก่อน ภาพใดมักปรากฏขึ้นหลัง และภาพใดมักปรากฏเคียงคู่กัน และสามารถพยากรณ์ถึงสิ่งที่กำลังจะเกิดขึ้นได้อย่างแม่นยำ คนผู้นั้นย่อมได้รับรางวัลเหล่านั้นไป อย่างไรก็ตามในทัศนะของเจ้า คนผู้นี้ของเราจะยังปรารถนาสิ่งเหล่านั้นอยู่อีกไหม? เขาจะยัง

รู้สึกอิจฉาบรรดาผู้ได้รับเกียรติยศ ผู้มีอำนาจในหมู่คนเหล่านั้นอีกหรือไม่? หรือเขาจะรู้สึกดังคำกล่าวของโฮเมอร์-“ข้าฯ ขอพลีกายรับใช้ เป็นทาสบนผืนดิน แก่บรูษผู้ขึ้นแค้นยากไร้ไม่มีที่ทำกิน- ยอมเผชิญหน้ากับทุกสิ่ง แต่จะไม่ยอมแสดงทัศนคติถึงสิ่งเหล่านั้น หรือใช้ชีวิตเยี่ยงนั้นอีกเป็นอันขาด” (516c9-d7- การเน้นข้อความของผู้เขียนเอง)

จากคำกล่าวของโสเครตีสข้างต้นจะมีการพาดพิงถึงคำพูดของตัวละครที่โฮเมอร์รจนาขึ้นมา ซึ่งแม้อาจไม่ได้กล่าวอย่างตรงไปตรงมา แต่ก็ไม่ยากเลยที่จะสืบค้นว่าตัวละครดังกล่าวนั้นก็คืออาคิลลิส เพียงแต่อาคิลลิสที่ถูกกล่าวถึงในที่นี้จะไม่ใช่อาคิลลิสที่ปรากฏใน Iliad แต่คืออาคิลลิสใน Odyssey ซึ่งถูกตัดสินให้ต้องจอบำในยมโลกพร้อมกับกล่าวคำพูดที่โสเครตีสอ้างอิงถึงข้างต้นกับโอดิสซิวส(Odysseus) เมื่อครั้งที่โอดิสซิวสเดินทางท่องยมโลก ในแง่นี้ หากสิ่งที่ทำให้อาคิลลิสถูกจอบำในยมโลกคือพฤติกรรมเขาใน Iliad -ซึ่งเป็นพฤติกรรมที่แสดงออกถึงความรักในตนเองมากกว่าที่จะมุ่งอุทิศตนให้กับสังคมการเมือง- เงื่อนไขที่จะทำให้เขาหลุดพ้นออกจากยมโลกก็คงเป็นอย่างอื่นไปไม่ได้นอกจากวิถีชีวิตทางปรัชญาแบบโสเครตีส-วิถีชีวิตที่ทั้งรักในความรู้และเป็นมิตรกับสังคมการเมือง- วิถีชีวิตซึ่งพร้อมจะจุดดึงมนุษย์ถ้าและผู้ติดตามอยู่ในยมโลก(อย่างอาคิลลิส)ให้ออกมาพบกับสังคมนั้นเป็นนิจนรณอย่างแท้จริง

แทบไม่ต้องสงสัยว่าการจุดดึงอาคิลลิสจากยมโลกนี้ คือความพยายามของนักปรัชญาอย่างโสเครตีสที่ต้องการผูกมิตรกับกวี เป็นการผูกมิตรที่มีเพียงแต่จะช่วยปล้ำคุณสมบัตินั้นเป็นปราชัยที่กวี(อาจ)มีต่อสังคมการเมือง หากแต่ยังช่วยยกระดับเป้าหมายของกวีให้ก้าวไปไกลกว่าการเร่งเร้าอารมณ์ความรู้สึกร่วมด้วยการจัดวางให้ความจริงอันเที่ยงแท้ในนรณกลายเป็นเป้าหมายภายใต้การนำของมิตรอย่างนักปรัชญา จากมุมของกวี การผูกมิตรระหว่างปรัชญากับกวี-การผูกมิตรระหว่างโสเครตีสกับอาคิลลิส-จึงอาจเป็นการผูกมิตรที่ช่วยสร้างคุณค่าอันยิ่งใหญ่ให้กับกวี คุณค่าที่มีเพียงเป็นแค่นักเล่านิทานหากแต่ยังอยู่ภายใต้เป้าหมายของการเข้าถึงสังคมนั้นอย่างแท้จริง อย่างไรก็ตาม หากความสำเร็จในการผูกมิตรระหว่างปรัชญากับการเมืองคือเงื่อนไขที่ช่วยสร้างคุณค่าให้กับกวี ความสำเร็จดังกล่าวก็ย่อมจะต้องส่งผลที่ดีกับปรัชญาเช่นกัน ผลที่คงจะไม่ใช่อะไรเลยนอกจากการสร้างแนวทางที่นักปรัชญา(และวิถีชีวิตทางปรัชญา) สามารถเอาตัวรอดในสังคมการเมืองจริงๆ ได้โดยไม่ต้องเผชิญหน้ากับความตาย ผลที่จะกลับมาตอกย้ำถึงความสำเร็จที่นักปรัชญาสามารถผูกมิตรกับสังคมการเมืองได้อย่างแท้จริง

ถึงตรงนี้ การกลับมาพิจารณาไปที่อีกหนึ่งตัวละครสำคัญของโฮเมอร์อย่างโอดิสซิวสจึงกลายเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะดังที่ได้ชี้ให้เห็นไปก่อนหน้านี้ว่าถ้าอาคิลลิสจะได้รับการช่วยเหลือจากโสเครตีสดังคำกล่าวของโสเครตีสในเล่มเจ็ดของ รีพับลิก ข้างต้น และถ้าบุคคลที่ถูกโสเครตีสสวมบทบาทเพื่อช่วยอาคิลลิสดังกล่าวคือโอดิสซิวส-ในฉากหนึ่งของ Odyssey ที่ตัวโอดิสซิวสจะท่องยมโลกและได้พูดคุยกับอาคิลลิส- นั่นก็ย่อมหมายความว่าอีกร่างหนึ่งของโสเครตีสก็คือตัวละครของโฮเมอร์อย่างโอดิสซิวสเอง ว่าไปแล้ว คุณลักษณะของโอดิสซิวสนี้ก็ดูเหมือนจะแตกต่างจากตัวละครอื่นๆ ของโฮเมอร์อย่างน่าสนใจเพราะในขณะที่ตัวละครอื่นๆ ของโฮเมอร์เช่นอาคิลลิสอาจมูทะลุเปี่ยมไปด้วยจิตวิญญาณอันห้าวหาญ แต่โอดิสซิวสกลับเป็นตัวละครที่เต็มไปด้วยความสามารถในการยับยั้งซึ่งใจตลอดไปจนถึงทักษะการใช้เล่ห์เพทุบายต่างๆ ดั่งเนื้อหาใน Odyssey ที่ตัวเขาจะใช้กลอุบายคอยหลอหลอกเหล่าอสูร สัตว์ร้ายและเทพเจ้าทั้งนางคาลิปโซ นางอัปสรเซอรชี เจ้าหญิงเนาสีกาแห่งเฟเซียหรือแม้แต่เทพีอาเธน่าให้คอยช่วยตนเดินทางกลับบ้านเป็นต้น

ในแง่นี้ การทำความเข้าใจคุณลักษณะของโอดิสซิวส โดยเฉพาะคุณลักษณะซึ่งสะท้อนออกมาจาก รีพับลิก จึงอาจเป็นกุญแจสำคัญที่จะช่วยบ่งบอกถึงแนวทางการอยู่รอดของนักปรัชญาในสังคมการเมืองจริงๆ ก็เป็นไปได้ ไม่ว่าจะเป็นทักษะของการยับยั้งซึ่งใจ-ซึ่งได้รับการสรรเสริญจากโสเครตีสอย่างออกหน้าออกตา(390d)- หรือทักษะการใช้เล่ห์เพทุบาย

คอยล่อหลอกฝ่ายต่างๆระหว่างการโกหกเพื่อสร้างความน่าเชื่อถือแก่ผู้ให้รับฟัง นั่นจึงไม่แปลกที่แม้จะได้รับการประเมินค่าว่าเป็นสังคมการเมืองหรือนครที่ดีที่สุดใน แต่ “นครแห่งตรรกะ” ที่ปรากฏผ่านการสนทนาระหว่างโสเครตีสกับมิตรสหายในรีพับลิก นั้นก็ยังคงไม่อาจปฏิเสธนิทานหรือเรื่องแต่งที่ถูกบรรจงเขียนขึ้นมาโดยปราศจากเค้ามูลความจริงได้ ไม่ว่าจะเป็นนิทานช่วงท้ายของเล่มสามที่จะกล่าวถึงตำนานความสัมพันธ์ระหว่างธาตุทองคำ เงินและทองแดงซึ่งสอดคล้องกับธรรมชาติอันไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์-เพื่อจูงใจนักรบและชนชั้นผู้ปกครองให้ตั้งมั่นอยู่กับการเอาใจใส่ต่อสังคมการเมืองของตน-(414d-45e6) นิทานเรื่องถ้าอันโด่งดังที่จะเชื่อมโยงต่อไปถึงแบบแผนการศึกษาของราชาปราชญ์- ในเล่มเจ็ด(514a-8b) หรือตำนานปรัมปราว่าด้วยด้วยการผจญภัยในยมโลกของเออร์(Er) ซึ่งจะตอกย้ำว่าชีวิตอันเที่ยงธรรม-ตามนิยามของนักปรัชญา-คือชีวิตที่เป็นสุขแม้แต่ในโลกหลังความตายก็ตาม(614b3-21b7) โดยเฉพาะในช่วงท้ายของนิทานเรื่องนี้ที่จะมีการกล่าวถึงชีวิตหลังความตายของโอดิสซียุส ผู้ที่จะเลือกมาเกิดใหม่ภายใต้วิถีชีวิตอันเรียบง่ายไม่ยึดติดกับชื่อเสียงเกียรติยศ(620c4-d3) ซึ่งวิถีชีวิตดังกล่าวนั้น-เขาเข้าใจจริงแล้ว-ก็คือวิถีชีวิตทางปรัชญาแบบโสเครตีสเอง

ด้วยเหตุนี้ ขณะที่การผูกมิตรระหว่างปรัชญากับกวีใน รีพับลิก อาจช่วยเสริมสร้างคุณค่าอันยิ่งใหญ่ให้กับวีการผูกมิตรดังกล่าวก็ยังย้อนกลับมาช่วยแนะแนวทางที่ปรัชญาจะสามารถอยู่ร่วมกับสังคมการเมืองได้ด้วย- แนวทางซึ่งคงเป็นอย่างอื่นไปไม่ได้นอกจากความสามารถในการหลอกล่อให้การทำกิจกรรมทางปรัชญาสามารถหลุดรอดจากสายตาและการใช้พลังกำลังของสังคมการเมืองไปได้ และเพราะทั้งอาคิลลิสและโอดิสซียุสต่างก็คือตัวละครสำคัญชนิดที่สามารถพูดได้ว่าเป็นตัวแทนของโฮเมอร์ การผูกมิตรกับกวีของโสเครตีสใน รีพับลิก- การผูกมิตรที่ทั้งช่วยจุดประกายอาคิลลิสจากยมโลกและยกย่องทักษะการใช้เล่ห์เพทุบายของโอดิสซียุส- จึงย่อมหมายถึงการผูกมิตรกับโฮเมอร์ตามไปด้วย การผูกมิตรที่มีเพียงแต่ยืนยันถึงสติปัญญาอันสูงส่ง-ที่ตระหนักและยอมรับถึงความดีงามของวิถีชีวิตทางปรัชญา-ของโฮเมอร์เท่านั้น หากแต่ยังหมายรวมไปถึงอิทธิพลอย่างลับๆที่โฮเมอร์มีต่อตัวเพลโตเอง อิทธิพลซึ่งคงมิใช่คนอื่นใดเลยนอกจากแนวทางการรจนางานเขียนของเพลโต อิทธิพลซึ่งจะช่วยให้เพลโตสามารถก้าวข้ามความขัดแย้งระหว่างปรัชญากับการเมืองพร้อมทั้งประสบความสำเร็จในการผูกมิตรกับสังคมการเมืองได้ในท้ายที่สุด แต่อิทธิพลดังกล่าวคืออะไร? ส่งผลอย่างไรต่อภารกิจก้าวข้ามความขัดแย้งระหว่างปรัชญากับการเมือง

### **สรุป: เพลโตกับข้อเสนอเพื่อการก้าวข้ามความขัดแย้งระหว่างปรัชญากับการเมือง**

ครั้งหนึ่งในงานเขียนเล่มแรกของเขา ฟรีดริช นิตซ์เช่(Friedrich Nietzsche) นักปรัชญาคนสำคัญเคยกล่าวเอาไว้ว่ารูปแบบการรจนางานเขียนแบบวิภาษวิธีของเพลโตนั้น หากกล่าวให้ถึงที่สุดแล้วก็คือก้าวใหม่ของบทกวีที่จะอยู่ภายใต้การนำทางของปรัชญา ก้าวใหม่ที่จะยกระดับกวีไปสู่โลกแห่งความจริงอันเที่ยงแท้ หากครั้งหนึ่งสิ่งที่กวีให้ความสำคัญคืออารมณ์ความรู้สึก อารมณ์ความรู้สึกดังกล่าวก็กลับถูกกดทับเอาไว้ภายใต้การจัดวางเหตุผลอันแนบเนียนไว้ที่ตี่ของเพลโต การจัดวางที่จะช่วยตอกย้ำถึงชัยชนะที่วิถีชีวิตทางปรัชญามีเหนือกว่ากวีทั้งยังสามารถผจญตนเองเข้ากับอารยธรรมตะวันตกในกาลต่อมาได้ แนนอน แม้การประเมินค่าดังกล่าวอาจอยู่ภายใต้อคติที่มีต่อปรัชญา แต่ก็คงปฏิเสธไม่ได้ถึงความแม่นยำในการประเมินค่าสำคัญครั้งนี้ ในแง่นี้ หากเชื่อตามนิทเช่ ข้อเสนอของเพลโตก็คงจะเป็นอะไรไปไม่ได้นอกจากแบบแผนใหม่ของการผจญภัยปรัชญากับกวีเข้าด้วยกัน แบบแผนที่-ด้วยการผจญภัยกับกวีดังกล่าว-จะช่วยให้ปรัชญาสามารถก้าวข้ามความขัดแย้งที่มีกับสังคมการเมืองไปได้ แบบแผนซึ่งถึงที่สุดแล้วก็คือผลลัพธ์จากความ เป็นมิตรที่นักปรัชญามีต่อสังคมการเมืองเอง

ความเรียงชิ้นนี้ถูกเขียนขึ้นภายใต้เป้าหมายสำคัญคือการชี้ให้เห็นถึงบทบาทและลักษณะของมิตรภาพในบทสนทนาสำคัญของเพลโตอย่าง รีพับลิก โดยมีข้อเสนอหลักคือแทนที่จะให้ความสำคัญกับความเป็นผู้ปกครองของนักปรัชญาในฐานะกุญแจหลักที่ช่วยให้นักปรัชญาสามารถก้าวข้ามข้อขัดแย้งกับการเมือง แต่ความเรียงชิ้นนี้จะเสนอว่ากุญแจดังกล่าวนั้นแท้จริงแล้วกลับคือการที่นักปรัชญา(โดยมีโสเครตีสเป็นตัวแทน) สานสัมพันธ์อันที่มีตรกับสังคมการเมืองต่างหาก ซึ่งความเรียงชิ้นนี้ได้ชี้ให้เห็นว่าการสานสัมพันธ์อันที่มีตรดังกล่าวนั้นจะเห็นได้ผ่านการสนทนาระหว่างโสเครตีสกับโพเลมาร์คัส ธราซิมาคัสและไฮเมอร์ โดยเฉพาะในกรณีของไฮเมอร์ที่แม้อาจไม่ใช่ตัวละครในบทสนทนาชิ้นนี้ แต่เนื่องจากมีการกล่าวถึงตัวละครในมหากาพย์ของไฮเมอร์หลายต่อหลายครั้ง การผูกมิตรกับไฮเมอร์ผ่านการกล่าวถึงตัวละครอย่างอคิลลิสและโอดิสซียุสของโสเครตีสในบทสนทนาชิ้นนี้จึงย่อมแฝงความหมายถึงการสร้างมิตรภาพกับไฮเมอร์ตามไปด้วย และด้วยมิตรภาพที่สร้างกับไฮเมอร์นี้เอง ที่จะกลายเป็นส่วนสำคัญให้เพลโตค้นพบแนวทางที่ตัวเขาสามารถสร้างมิตรภาพกับสังคมการเมืองได้ในท้ายที่สุด แนวทางที่คงเป็นอื่นใดไปไม่ได้นอกจากการใช้เล่ห์กล “ซ่อน” ความหมายอันถนอมรากลอนโค่นไว้ภายใต้บทสนทนาทางปรัชญาอันยกย่อน หลากหลายความหมาย

กล่าวอย่างถึงที่สุด หากว่าความขัดแย้งระหว่างปรัชญากับการเมืองที่โสเครตีสเผชิญคือผลลัพธ์อันเลวร้ายที่ตัวเขาไม่สามารถผูกมิตรกับสังคมการเมืองเอเธนส์ได้ บางทีความผิดพลาดดังกล่าวก็กลับไม่ได้เกิดขึ้นกับเพลโต เพราะถึงแม้ตัวเขาอาจยังคงยึดมั่นในวิถีชีวิตและการทำกิจกรรมทางปรัชญา แต่ด้วยความสามารถในการผูกมิตรกับส่วนต่างของสังคมการเมือง ไม่ว่าจะเป็นเอกบุรุษ โสฟิสต์และโดยเฉพาะอย่างยิ่งกวี ก็กลับทำให้ตัวเขาสามารถรอดพ้นจากความขัดแย้งที่อาจารย์ของตนประสบขึ้นมาได้ การรอดพ้นที่จะกลายมาเป็นคุณลักษณะสำคัญของการธำรงรักษาแนวทางของวิถีชีวิตทางปรัชญาในยุคอื่นๆต่อมา แต่นั่นก็คงเป็นสิ่งที่ต้องสาธยายกันในอนาคตต่อไป และคงไม่เหมาะที่จะกล่าวถึงกันต่อในที่นี้...



# The New Consciousness of “New Lanna people” in Literature in Late 18th Century to Early 19th Century

## สำนึกแบบใหม่ของ “ชาวล้านนาใหม่” มองผ่านวรรณกรรมในพุทธศตวรรษที่ 24

Pinyapan Potjanalawan • วิทยุพันธ์ พจนะลาวัณย์

Humanities and Social Sciences, Lampang Rajabhat University

สาขาวิชาสังคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏลำปาง

Email Address : warmraw@yahoo.com

### Abstract

This article aims to study the relationship of Lanna society in late 18th Century to early 19th Century by literature approach, relying on the change of political and economic context. The forced resettlement campaigns, the urbanization, the formation of communities and villages inside and outside the city wall, and the growing of markets including the new business with the westerner in early 19<sup>th</sup> century happened respectively. From literature approach, the first period they derived from the traditional sake, the reproduction of religious literature from the classic Lanna literature in 15<sup>th</sup> century -16<sup>th</sup> century by produced tons of palm- leaf inscriptions. The new communities of Chiangsai's Yuan, Tai, Lue and others from the northern region constructed the new meaning of these literatures. Moreover, in early 19th century the new form of secular literature appeared. They reflected the new consciousness of the era like folk culture more than ever.

**Keywords** : Forced Resettlement Campaigns , New Lanna people, Lanna Literature, Religious Literature, Secular Literature

### บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาความสัมพันธ์ภายในสังคมล้านนาในพุทธศตวรรษที่ 24 ผ่านวรรณกรรม ท่ามกลางบริบททางการเมืองและเศรษฐกิจที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างมาก ตั้งแต่นโยบายกวาดต้อน-อพยพกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆสู่กระบวนการการกลายเป็นเมือง การก่อรูปของชุมชนนอกเขตตัวเมือง การเกิดย่านการค้าและตลาด ตลอดจนธุรกิจใหม่ที่ขยายตัวมาจากการปฏิสัมพันธ์กับชาวตะวันตกในปลายพุทธศตวรรษที่ 24 สำหรับงานวรรณกรรมนั้นเห็นได้ชัดว่า ในระยะแรกเติบโตจากจารีตเดิม นั่นคือ การคัดลอกและผลิตซ้ำวรรณกรรมทางศาสนาอันมีวรรณกรรมในพุทธศตวรรษที่ 20-21 เป็นแบบฉบับ โดยมีหลักฐานก็คือ จำนวนคัมภีร์ใบลานและพัสสาอันมหาศาล อย่างไรก็ตาม การตั้งชุมชนใหม่อันเป็นชุมชนพลัดถิ่นของชาวเชียงแสน ชาวไทใหญ่ ไทลื้อ และชาติพันธุ์อื่นๆจากดินแดนตอนบนของภูมิภาค นอกจากเป็นการ

สร้าง “ชาวล้านนาใหม่” ขึ้นมาแล้ว ยังได้ทำให้เกิดการให้ความหมายของวรรณกรรมที่แตกต่างกันไปด้วย ไม่เพียงเท่านั้น ในปลายพุทธศตวรรษที่ 24 ยังได้ปรากฏวรรณกรรมทางโลกในรูปแบบใหม่ที่ไม่เคยปรากฏขึ้นมาก่อนในบรรณพิภพ ล้านนา ซึ่งมันได้สะท้อนสำนักแห่งยุคสมัยที่แสดงให้เห็นการให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมสามัญชนมากยิ่งขึ้น

**คำสำคัญ** นโยบายกวาดต้อนประชากร, ชาวล้านนาใหม่, วรรณกรรมล้านนา, วรรณกรรมทางศาสนา, วรรณกรรมทางโลก

### วัตถุประสงค์ในการศึกษา

เพื่ออธิบายประวัติศาสตร์ล้านนาในพุทธศตวรรษที่ 24 ผ่านมุมมองการเมืองวัฒนธรรม ในกรณีของวรรณกรรม อันเป็นกิจกรรมทางวัฒนธรรมที่เฟื่องฟูอย่างมากในยุคดังกล่าว จนทำให้เกิดการผลิตซ้ำเชิงปริมาณ และการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพ

### ขอบเขตในการศึกษา และวิธีการศึกษา

การศึกษาในส่วนนี้จะจำกัดขอบเขตของช่วงเวลาอยู่ในพุทธศตวรรษที่ 24 เป็นหลัก โดยศึกษาด้วยแนวพินิจทางประวัติศาสตร์จากวรรณกรรมล้านนาทั้งในวรรณกรรมทางศาสนาและวรรณกรรมทางโลกอันสัมพันธ์กับบริบททางประวัติศาสตร์การเมืองและเศรษฐกิจ

### บทนำ

จากการสำรวจคัมภีร์ใบลาน-พับสาตั้งแต่ทศวรรษ 2510 พบว่า น่าจะมีรวมกันมากกว่า 1 แสนผูก (สมหมาย เปรมจิตต์ และปวงคำ ต้อยเขียว, 2518 : คำนำ) การอ้างถึงปริมาณมหาศาลนี้ยังสอดคล้องกับสร้อยดี อ่องสกุล (สร้อยดี อ่องสกุล, 2534 : คำนำ) อีกด้วย จากกรณีลำปางที่ทำการสำรวจตั้งแต่เดือนตุลาคม 2523 จนถึง สิงหาคม 2524 จาก 69 วัดในเขต 10 อำเภอ ค้นพบคัมภีร์ใบลานอักษรพื้นเมืองทั้งสิ้น 60,564 ผูก/เล่ม แต่ได้ยืมมาถ่ายเพียง 2,956 ผูก/เล่ม จาก 50 วัดเท่านั้น (สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2534) ดังนั้นการประมาณการไว้ที่จำนวนแสนผูกนั้นจึงมิเป็นการที่กล่าวเกินจริงไปเลย หากพิจารณาเอกสารเหล่านี้ในฐานะหลักฐานทางประวัติศาสตร์จะเห็นได้ว่า อายุของเอกสารนั้นมีน้อยมากที่เก่ากว่าพุทธศตวรรษที่ 24 และพุทธศตวรรษที่ 26 แม้จำนวนมากที่ไม่ได้ระบุปีที่จารไว้ แต่ก็พอสังเกตได้ว่า อาจแบ่งหลวมๆเป็น 2 กลุ่ม ด้วยสันปันน้ำที่พุทธศักราช 2400 กลุ่มแรกมีอายุก่อนพุทธศตวรรษที่ 25 และ กลุ่มที่สองมีอายุหลังพุทธศตวรรษที่ 25 เป็นต้นมา จำนวนปริมาณอันมหาศาลเหล่านี้มักถูกมองข้ามไป การผลิตซ้ำวรรณกรรมทางศาสนาอันมหาศาลที่เกิดขึ้นพร้อมกับวรรณกรรมใหม่ในปลายพุทธศตวรรษที่ 24 นั้นนำไปสู่คำถามว่า อะไรเป็นเงื่อนไขที่ทำให้เกิดการผลิตเอกสารใบลานจำนวนมากถึงขนาดนี้ วัฒนธรรมลายลักษณ์อักษรที่เฟื่องฟูเช่นนี้ ส่งผลอย่างไรต่อการเปลี่ยนแปลงวรรณกรรมล้านนา และปรากฏการณ์เหล่านี้เกิดภายใต้สภาพสังคมการเมืองและโลกทัศน์เช่นใด

## 1. บริบทการเมือง-การค้าล้านนา กับยุทธศาสตร์ลงสู่ใต้ พุทธศตวรรษที่ 24

### อำนาจทางการเมืองขั้วใหม่

การตัดสินใจเปลี่ยนแปลงไปสวามิภักดิ์สยาม หลังจากอยู่ภายใต้การปกครองพม่ากว่า 200 ปี ถือเป็น การตัดสินใจทางการเมืองครั้งใหม่ในระดับภูมิภาค สมดุลทางอำนาจชนิดใหม่นี้ทำให้สยามมีบทบาทมากขึ้นในภาคพื้นทวีป ไม่ว่าจะเป็นผลประโยชน์ทางการเมืองหรือด้านเศรษฐกิจ กลุ่มชนชั้นนำล้านนาอาจแบ่งเป็น 2 กลุ่มอิทธิพลใหญ่ๆ นั่นคือ กลุ่มลุ่มน้ำปิง-วัง กับ กลุ่มลุ่มน้ำยม-น่าน กลุ่มแรกได้เข้ากับสยามตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรี ขณะที่กลุ่มหลังพระยาเพชรมังไชย สวามิภักดิ์สมัยกรุงธนบุรีในปี 2313 (ชัยพงศ์ สำเนียง, 2551 : 46) เจ้าอัครวรปัญญาแห่งน่านได้เข้าสวามิภักดิ์ในปี 2329 (ประชุมพงษาวดารภาคที่ 10 ฯ, 2461 : 149)

สำหรับสยาม การได้หัวเมืองล้านนาเป็นประเทศราชนอกจากจะช่วยเสริมบารมีแล้ว ยังได้ประโยชน์จากรัฐ เหล่านี้ในฐานะพื้นที่กันชนกับรัฐพม่า เห็นได้จาก ตั้งแต่ 2325-2350 อย่างน้อย 5 ครั้ง ที่พม่าได้ยกทัพเข้ามาทำสงครามใน ดินแดนล้านนา ซึ่งหลายครั้งก็ต้องพังกองกำลังจากสยาม โดยเฉพาะก่อนที่ล้านนาจะกวาดต้อนผู้คนจากหัวเมืองตอน เหนือได้เป็นกอบเป็นกำ พบว่า ประชากรมีจำนวนบางเบามาก ตัวเลขที่ดูไม่น่าเชื่อถือ แต่สะท้อนถึงสัดส่วนที่ไม่สมดุลใน การทำสงครามได้ดี นั่นคือ ในปี 2328 พม่ายกทัพมาล้อมเมืองลำปาง ด้วยจำนวน 3 หมื่น ขณะที่พระยาภาววิละได้นำ กองทัพ 1 พันสู้รบกับพม่าเกือบ 3 เดือนรอทัพเสริมมาจากสยาม (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และ เดวิด เค. ้วยอาจ, 2547 : 156) ยังพบว่า ความสัมพันธ์หัวเมืองประเทศราช-กษัตริย์สยามเช่นนี้ เรียกร่องระบบบรรณาการและการเดินทางล่องใต้ เพื่อเข้าเฝ้าราชสำนักสยามอีกด้วย ดังที่เห็นได้จากการเดินทางของพระยาภาววิละในสมัยรัตนโกสินทร์ในปี 2327 (นำพญา ชาวาด หรือพญาจวดเข้าเฝ้าและขอให้ระแหง, บ้านตาก, บ้านเชียงเงิน, เถินขึ้นกับตน), 2345 (ได้รับอุสสาภิเษกเป็นพระเจ้า เชียงใหม่), 2347 (หลังจากตีเชียงแสน) , 2348 (หลังจากตีหัวเมืองสิบสองปันนา, เชียงตุง), 2358 (ส่งมอญอพยพไป กรุงเทพฯ) (อรุณรัตน์ และ ้วยอาจ, 2547 : 157, 172, 176, 182 และ 191-192)

### พื้นที่พระบวรเศรษฐกิจภาคพื้นทวีปตอนบน

นอกจากการฟื้นฟูอำนาจทางการเมืองอันเป็นเหตุผลทางความมั่นคงเพื่อป้องกันการคุกคามจากกองทัพพม่า แล้ว การสร้างความไหลเวียนทางเศรษฐกิจกับภาคพื้นทวีปตอนบนก็มีความสำคัญเช่นเดียวกัน การฟื้นฟูเส้นทางการค้าที่ เชื่อมกับหัวเมืองตอนเหนือสำหรับชนชั้นนำแล้วมันคือการได้อำนาจการควบคุมเส้นทางการค้าและผลประโยชน์การค้า ตามเมืองใหญ่ ดังที่พบว่า ช่วงที่ชาวตะวันตกเข้ามาทำการค้าขายต้องสร้างความสัมพันธ์กับชนชั้นนำล้านนาเพื่อความ สะดวก (วราภรณ์ เรืองศรี, 2550 : 15) พื้นที่แห่งอำนาจการเมืองดังกล่าว จึงเป็นเขตอิทธิพลทางเศรษฐกิจด้วย

ในระดับภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีปแล้ว เส้นทางการค้าสำคัญจะเชื่อมโยงกับศูนย์กลางการค้า ใหญ่อย่างยาวนานซึ่งสัมพันธ์กับ 4 เส้นทางได้แก่ เส้นทางยูนนาน-พม่า, เส้นทางยูนนาน-ล้านนา, เส้นทางยูนนาน-ล้าน น้าง, เส้นทางยูนนาน-ดงเกี้ย ล้านนา (วราภรณ์ เรืองศรี, 2556 : 32-52) เส้นทางยูนนาน-ล้านนา ถือเป็นเส้นทางเดียวกับ เส้นทางยูนนาน-พม่า แต่เพิ่มเส้นทางที่ตัดเข้าล้านนาคือ จุดที่เชื่อมต่อกับเชียงตุง ถ้าหากใช้หัวเมืองล้านนาเป็น ศูนย์กลางก็จะเห็นว่าเส้นทางการค้าแบ่งเป็น 2 แนวแกน นั่นคือ แนวแกนเหนือ-ใต้ และแนวแกนตะวันตก-ตะวันออก (วรา ภรณ์ เรืองศรี, 2550 : 77) แนวแกนเหนือ-ใต้คือ จากยูนนานลงมาตามเส้นทางน้ำสาละวิน, แม่โขง และเชื่อมต่อกับเมือง

ต่างๆ ซึ่งอาจแบ่งออกเป็น 3 สายได้แก่ สายตะวันตก, สายกลาง และสายตะวันออก ฝั่งของรัฐฉาน, รัฐว้า กะเหรี่ยงและ บางส่วนของพม่าเข้ามาทางฝาง คือสายตะวันตก ขณะที่สายกลางคือ เชียงแสน เชียงของ ส่วนสายตะวันออก คือบริเวณ ทางเหนือของลาวด้านพงศาลี, สามารถตัดข้ามที่ราบลุ่มน้ำดำ, น้ำแดงไปถึงฮานอย บางส่วนลงล่างไปสู่หลวงพระบาง หรืออาจเลยไปยังเขตการค้าของกัมพูชา บางส่วนแลกเปลี่ยนสินค้ากับสยามบริเวณปากลาย บางส่วนข้ามน้ำโขงเข้ามา ทางเชียงของและน่านซึ่งก็เป็นส่วนหนึ่งของแนวแกนตะวันออกด้วย (วราภรณ์ เรื่องศรี, 2550 : 180) ขณะที่แนวแกน ตะวันออก-ตะวันตกคือ จากล้านนาไปยังล้านช้าง ด้านตะวันออก กับ ล้านนาไปตอนใต้ของพม่าออกอ่าวมะตะมะด้าน ตะวันตก กับ พบว่า ในสายแรกเป็นเส้นทางอันเป็นนิยมในช่วงพุทธศตวรรษที่ 24 และก่อนหน้านั้น เนื่องจากว่าเป็น เส้นทางที่ได้รับความเสียหายจากสงครามจากการขยายอำนาจของพม่า พบเส้นทางสายแพร์ น่าน หลวงพระบาง หัวพัน ฮานอย เป็นเขตติดต่อการค้ากับจีน (วราภรณ์ เรื่องศรี, 2550 : 186) เส้นทางที่สองก็มีการใช้อยู่บ้าง แต่จะขยายตัวมากขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 25 จึงเห็นได้ว่า กลุ่มอิทธิพลทางการเมืองลุ่มน้ำปิง-วัง ในแกนเหนือ-ใต้ ได้มีความสัมพันธ์กับการค้า สายตะวันตกและสายกลาง โดยที่มีเมืองสำคัญก็คือ เชียงแสน และเชียงของเป็นเมืองชายแดนสำคัญ ขณะที่กลุ่มอิทธิพล ยม-น่าน มีความสัมพันธ์กับการค้าสายตะวันออก

ตัวแทนสำคัญของการค้าระหว่างภูมิภาคก็คือ คาราวานพ่อค้า ในการสำรวจการค้าในเขตยูนนานปี 2432 พบว่าส่วนใหญ่เป็นพ่อค้าวัวต่าง จากการคำนวณพบว่า มีวัวต่างในยูนนานมากถึง 12,647 ตัว มีค่าเปรียบเทียบเปรย ความสำคัญของวัวต่างเหล่านี้จากชาวตะวันตกกว่าว่าเป็นดัง “เรือสินค้าท่ามกลางขุนเขาและทุ่งราบ” ขณะที่ในเพลง กล่อมเด็กของล้านนาก็มีการกล่าวถึงว่า “เลี้ยงจัวตัว ไปกาดเมื่อเวียง” แสดงให้เห็นโลกทัศน์ของคนยุคนั้นถึงความผูกพัน และการรับรู้เกี่ยวกับคาราวานพ่อค้าวัวต่าง พบว่า พ่อค้าฮ่อ ไซ้ ม้า ลา ล่อ เพราะสามารถเดินทางลาดชันคดเคี้ยวได้ ดีกว่า ขณะที่พ่อค้าลื้อใช้วัวต่าง ม้าต่าง ค้าขายในบริเวณไม่ไกลนัก แทบไม่ได้ลงมาทางเมืองได้ แต่ปล่อยให้พ่อค้าฮ่อมี บทบาทสำคัญ แต่ก็มีหลักฐานว่ามี พวกจีนลงมาค้าขายทางใต้เช่นกัน ขณะที่พ่อค้าพื้นเมืองชาวลื้อ จำกัดการค้าอยู่ใน ย่านเขตชุมชนและเมืองที่ไม่ไกลนัก เน้นการนำผลิตจากชุมชนตน จำพวกสีย้อมไม้ ยางไม้และครั้งไปขายกับเมืองอื่น อย่างไรก็ตามพื้นที่ของพ่อค้าวัวต่างนั้นเป็นพื้นที่ของผู้ชายที่มักออกแสวงหาติดตามคาราวานเพื่อไปเรียนรู้โลกกว้างกว่า ชุมชนที่ตนเองอาศัย (วราภรณ์ เรื่องศรี, 2550 : 62-63) สำหรับกรณีของตลาด สิ่งสำคัญที่ไม่สามารถหลีกเลี่ยงพิจารณาได้ คือ การฟื้นฟูสภาพของเมืองและชุมชนขึ้นมา

### นโยบายอพยพประชากร-สร้างเมือง : “ชาวล้านนาใหม่”

ในระดับชุมชน-ระดับเมือง “กาด” หรือตลาดเป็นหน่วยเศรษฐกิจที่สำคัญ ระบบตลาดอาจแบ่งเป็น 2 ประเภท คือ ตลาดในระดับชุมชนที่อาจเปิดทุกวันเพื่อจับจ่ายอาหารและของใช้จำเป็น กับ ตลาดนัดหมุนเวียนที่มีขนาดใหญ่กว่า สำหรับตลาดแบบหลังพบว่า ระบบการนับวันเข้าตลาดเป็นลักษณะสำคัญของการค้าในเขตภาคพื้นทวีป การค้าเช่นนี้ไม่ จำเป็นต้องเข้าทุกวัน เนื่องจากมีสินค้าเฉพาะ มีทั้งกาดในเมือง และกาดนอกเมือง เช่น กาดนัดวัวควายที่อยู่นอกกำแพง เมือง พื้นที่ตลาดยังเป็นพื้นที่แลกเปลี่ยนข่าวสาร, พื้นที่พบปะกันของคนในสังคม ว่ากันว่ามีกรไปตลาดความสำคัญไม่ ยิงหย่อนไปกว่าการเข้าวัด ดังที่มีคำกล่าวในหมู่ไทเขินว่า “วันกาดก็บ่ทอง(รู้) วันวัดวันจอกก็บ่รู้” อันมีความหมายในเชิง ตำนานในสิ่งที่ฟังรู้ แต่ก็ไม่รู้ (วราภรณ์ เรื่องศรี, 2550 : 64-65)

ด้วยจำนวนประชากรที่บางเบา นอกจากทำให้อำนาจทางการเมืองมีปัญหาแล้ว ยังส่งผลต่อกิจกรรมทางเศรษฐกิจอีกด้วย การทำสงครามเพื่อกวาดต้อนประชากรจากหัวเมืองตอนบนลงมานับเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้หัวเมืองล้านนาฟื้นตัวได้ในเวลาไม่นาน ดังเห็นได้จากกรณีที่พระยาภาววิละพยายามจะฟื้นฟูเชียงใหม่ด้วยการย้ายไพร่พลจากป่าซางไปในปี 2334 แต่ก็อยู่ได้เพียง 1 เดือนก็ต้องกลับมาอยู่ที่ป่าซางเหมือนเดิม ในทางกลับกันการฟื้นฟูเมืองลำพูน จะต้องรอหลังจากมีประชากรสมทบจากเมืองยองเสียก่อน จึงจะตั้งเมืองได้ในปี 2348/49 (อรุณรัตน์และวิยาจ, : 159-160, 163 และ 182)

ทั้งฝั่งลุ่มน้ำปิง-วัง และยม-น่าน ล้วนแสวงหาความมั่นคงให้กับตนด้วยนโยบายดังกล่าว ฟอลเกอร์ กราโบวสกี ประมาณการจำนวนประชากรที่พระเจ้าภาววิละกวาดต้อนมาว่ามีมากถึง 50,000-70,000 คน (Grabowsky, 1999 : 66) แม้จะได้กวาดต้อนหลายระลอก แต่ครั้งสำคัญก็คือ เคลยศึกจากสงครามเชียงใหม่ 2347 และการกวาดต้อนชาวไทลื้อจากสิบสองปันนาในปี 2348 ทั้งสองพื้นที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นเมืองที่อยู่บนเส้นทางการค้าสำคัญของภูมิภาค ประชากรที่ย้ายถิ่นมาในฐานะเชลยศึกก็ได้ตั้งรกรากใหม่ สร้างชุมชนและตลาดภายในขึ้น บางแห่งกลายเป็นชุมชนการผลิต เช่น ชุนชนช่างเงิน บริเวณประตูเชียงใหม่, ชุมชนช่างเงิน บ้านวัวลาย นอกกำแพงเมืองเชียงใหม่ ฯลฯ เมืองลำปางได้ข้ามฝั่งแม่น้ำวังไปสร้างเมืองใหม่ในฝั่งใต้ของแม่น้ำวัง นอกจากนั้นยังมีการขยายตัวไปฟื้นฟูเมืองเชียงใหม่, พะเยา และงาว ในช่วงปี 2386 (สร้อยดี อ่องสกุล, 2552 : 332) ขณะที่ลุ่มน้ำยม-น่าน เจ้าเมืองน่านก็สามารถกวาดต้อนประชากรได้ไม่น้อย ปี 2398 ได้รับอนุญาตให้จัดทำกำแพงเมืองเก่า รวมถึงได้รับอำนาจให้ทำนุบำรุงเมืองเทิง (หจข.) ขณะที่เมืองแพร่ไม่ปรากฏผลงานเด่นชัดนัก (ชัยพงศ์ สำเนียง, 2551 : 62) แต่ผลของการกวาดต้อนดังกล่าวทำให้การค้าในสายตะวันออกรุ่งโรยลง เนื่องจากผู้คนและชุมชนบริเวณชุมทางแถวสิบสองปันนาได้หายไป

การประมาณการประชากรจากการสำรวจของสังฆราชปาเลอกัวซึที่เข้ามาอยู่เมืองไทยตั้งแต่ปี 2373-2410 และมีโอกาสเดินทางมาหัวเมืองล้านนาในช่วงประมาณรัชกาลที่ 3 (2367-2394) ได้แสดงตัวเลขว่าประชากรว่า เมืองน่าน 60,000 คน, เมืองเชียงใหม่ 50,000 เมืองลำปาง 25,000 เมืองแพร่ 15,000 เมืองลำพูน 12,000 คน ขณะที่กราโบวสกี ประมาณการว่า จำนวนคนในดินแดนล้านนาในช่วงก่อนสนธิสัญญาเบาว์ริง (2398) น่าจะอยู่ที่ 100,000-150,000 คน เสียด้วยซ้ำ (Grabowsky, 1999 : 66) การเกิดขึ้นของกลุ่มคนใหม่นี้ ขอเรียกว่า “ชาวล้านนาใหม่”

## 2. ศาสนชุมชนกับวรรณกรรมล้านนา

จะสังเกตว่า วรรณกรรมล้านนามีพลวัตของการสร้างสรรค์เรื่อยมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 21 เป็นอย่างช้า อันเป็นช่วงที่ได้รับอิทธิพลทางศาสนาและนวัตกรรมทางวรรณกรรมจากลังกา จนสามารถสร้างงานชิ้นแบบฉบับของขึ้นมาได้ ทั้งยังส่งอิทธิพลมายังวรรณกรรมและโลกทัศน์ชาวล้านนาในยุคหลัง และถือเป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างบูรณาภาพทางวัฒนธรรมรวมถึงเครื่องมือทางการเมืองของผู้ปกครอง

### การฟื้นฟูวัดและระบบการจัดการ

การซ่อมแซมบูรณะวัดทางกายภาพในพุทธศตวรรษที่ 24 เกิดขึ้นทั้งวัดที่สำคัญในระดับภูมิภาค ระดับเมือง ตลอดจนระดับชุมชน ในระดับบน กล่าวได้ว่ามีความสำคัญในฐานะเป็นวิหารที่ช่วยค้ำจุนบัลลังก์ของชนชั้นนำ มีการสถาปนาตำแหน่ง “สังฆราชา” ให้เป็นผู้นำฝ่ายสงฆ์ ในระดับการปกครองแล้ว ได้มีการใช้ระบบที่เรียกว่า “ระบบหัว

หมวดอุโบสถ” ในกรณีของเชียงใหม่ ยังพบว่าได้แบ่งกลุ่มคณะสงฆ์ตามความหลากหลายว่า “นิกาย” ดังปรากฏพระสงฆ์ 18 นิกายอันสัมพันธ์กับชาติพันธุ์ และถิ่นที่เคยอพยพมา ได้แก่ นิกายเชียงแสน เชียงใหม่ น่าน มอน เชน จัวราย นายเขิน ครอง แพ้ว ลัวะ ยอง ม่าน เจี้ยว ลวง หลวย ไธย เขิน แม่ปละ (ไข่มุก อุทยานวดี, 2537 : 12-13)

ปริมาณวัดจำนวนกว่า 355 ใน 3 กลุ่ม และการแบ่งลำดับศักดิ์ของวัด (ไข่มุก อุทยานวดี, 2537 : 18 และ 20-22) จะเห็นว่าสัดส่วนของวัดที่ไม่ใช่วัดในเขตกำแพงเมืองมีอยู่จำนวนมาก ประชากรจำนวนมากที่เพิ่มขึ้นน่าจะมีความสัมพันธ์กับการขยายตัวของวัดเหล่านี้ด้วย ความสัมพันธ์ระหว่างวัดกับชุมชนถือได้ว่าเป็นการต่างตอบแทนซึ่งกันและกัน วัดเป็นพื้นที่กลางของชุมชนและยังเป็นคลังความรู้, พื้นที่พิธีกรรมทางศาสนาและอำนวยความสะดวกในเรื่องต่างๆให้ชาวบ้าน ขณะเดียวกันชาวบ้านก็เป็นโยมอุปัฏฐากให้กับวัด การจะเข้าใจพลวัตและความสลับซับซ้อนของศาสนชุมชนที่ไม่ใช่วัดขนาดใหญ่แต่เพียงอย่างเดียว ในที่นี้เสนอการวิเคราะห์ผ่านรูปแบบทางวรรณกรรมล้านนาที่มีพุทธศาสนาเป็นตัวละครอยู่

จากกรอบดังกล่าว เราสามารถวิเคราะห์ได้จากตัวเลขเชิงสถิติการจัดเก็บ รวมไปถึงเนื้อหาของคัมภีร์ใบลานและพบสาในภาคเหนือที่มีอยู่จำนวนมาก ในที่นี้จะใช้บัญชีรายชื่อของสถาบันวิจัยสังคมที่ได้จำแนกประเภทและจำนวนไว้ตามตารางที่ 1 ดังนี้

**ตารางที่ 1 แสดงการจำแนกคัมภีร์ใบลานของสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ จำแนกตามหมวดเรื่อง**

ลำดับ	หมวดเรื่อง	จำนวนต้นฉบับ	ร้อยละ	จำนวนผูก/เล่ม	ร้อยละ
1	พระพุทธศาสนา	3,229	72.79	13,593	89.12
2	นิทานพื้นบ้าน	9	0.20	10	0.07
3	กฎหมายโบราณ	168	3.79	183	1.20
4	จริยศาสตร์	64	1.44	70	0.47
5	ประวัติศาสตร์	164	0.70	267	1.75
6	โหราศาสตร์	127	2.86	147	0.96
7	โคลงกลอน	84	1.89	136	0.89
8	ยาสมุนไพร	106	2.39	130	0.85
9	ลัทธิพิธีกรรม	109	2.46	109	0.77
10	ไสยศาสตร์	35	0.79	51	0.27
11	ปกิณฑกะ	341	7.69	566	3.71
	รวม	4,436	100.00	15,252	100.00

ปรับปรุงจาก มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. สถาบันวิจัยสังคม. *รายชื่อหนังสือโบราณล้านนา : เอกสารไมโครฟิล์มของสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปี 2521 - 2533*, เชียงใหม่ : สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2534

จากตารางจะเห็นว่า ในคลังไมโครฟิล์มของสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ต้นฉบับจำนวน 4,436 ต้นฉบับ เป็นคัมภีร์ในหมวดพุทธศาสนาถึง 3,229 ต้นฉบับ 13,593 ผูก อย่างไรก็ตามเอกสารจำนวนมากก็ไม่สามารถระบุ

ปีที่จารึกเอกสารนั้นๆ นอกจากการไม่ระบุปีที่จารแล้ว บางฉบับยังจารขึ้นไปช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 25 ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ 26 อีกด้วย ไม่เป็นที่น่าสงสัยว่า ปริมาณของการผลิตข้อความที่จารไว้บนลานทางพุทธศาสนาสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์อันแนบแน่นในสังคมล้านนา การผลิตข้อความดังกล่าวสัมพันธ์อยู่กับสิ่งที่เรียกว่า “อานิสงส์”

### โบราณอานิสงส์ สร้างเพื่อหวังผลทางธรรม

ปัจจัยที่สำคัญอีกประการหนึ่งก็คือ ความเชื่อเรื่องอานิสงส์ในการทำบุญทำทาน ความเชื่อเรื่องอานิสงส์ปรากฏตั้งแต่ในพระไตรปิฎกแล้ว อานิสงส์นั้นหมายถึง “ผลฝ่ายดี” และ “ประโยชน์ที่พึงได้รับ” ศัพท์ที่ใกล้เคียงก็คือ “วิบากผล” (พระมหาสุทิตย์ อากาศโร, 2548 : 179) ความคิดดังกล่าวส่งผ่านมายังวรรณกรรมยุคหลังไตรปิฎก อย่างคัมภีร์*มิลินทปัญหา* พุทธศตวรรษที่ 6 และ คัมภีร์*วิสุทธิธรรม* พุทธศตวรรษที่ 10 แล้วส่งมายังอานิสงส์ที่แต่งในสมัยล้านนา คัมภีร์*สารัตถสังคหะ* พุทธศตวรรษที่ 19 คัมภีร์*มังคลัตถทีปนี* ในพุทธศตวรรษที่ 21, *ปัญญาสชาดก* อันเป็นชาดกนอกพระไตรปิฎก จำนวน 50 เรื่องที่เน้นประเภทอานิสงส์ อันได้แก่ อานิสงส์จากการถวายภัตตาหาร, บูชา-ปฏิสังขรณ์พระพุทธรูป, จารพระไตรปิฎก, การถวายผ้า, สร้างศาลา, การสงฆ์น้ำ และการสละร่างกาย ถือว่าปัญญาสชาดกนี้จะมีอิทธิพลต่อคัมภีร์อานิสงส์ล้านนาในยุคต่อมา พระมหาสุทิตย์สรุปแนวคิดอานิสงส์ที่ปรากฏในคัมภีร์ดังกล่าวเป็น 3 แนวได้แก่ (พระมหาสุทิตย์ อากาศโร, 2548 : 204-215 และ 221-222)

- 1) การอธิบายอานิสงส์เรื่องทั่วไปที่สอดคล้องกับพระไตรปิฎก เช่น การรักษาศีล เจริญสมาธิภาวนา การถวายทาน เช่น อานิสงส์การรักษาศีลในคัมภีร์*วิสุทธิธรรม*, การอธิบายอานิสงส์ถวายทานใน*ปัญญาสชาดก*
- 2) การอธิบายอานิสงส์ขึ้นมาประกอบหลักธรรมที่นำมาแต่งใหม่ เพื่อแสดงความชัดเจน เช่น อานิสงส์ในการบรรพชาของพระนาคเสน, ประโยชน์การปฏิบัติธรรมตามหลักมงคลชีวิตใน*มังคลัตถทีปนี*
- 3) การอธิบายแนวคิดเพื่อให้สอดคล้องกับบริบททางสังคมที่ต่างไป เช่น อานิสงส์การสร้างคัมภีร์และอักษรธรรมใน*ปัญญาสชาดก*

สำหรับวรรณกรรมอานิสงส์ล้านนานั้น นอกจากอิงจากพระไตรปิฎกแล้ว ยังมีส่วนที่อาศัยแนวคิดในตำนานและนิทานพื้นเมือง และพบว่าวรรณกรรมอานิสงส์ล้านนาหลังพุทธศตวรรษที่ 24 จะมีจำนวนมาก ไม่เพียงเท่านั้นแนวคิดเกี่ยวกับอานิสงส์ยังแฝงอยู่ในตำนานของปูชนียสถาน ปูชนียวัตถุ อันกล่าวถึงผลานิสงส์ของการสร้างและเคารพบูชาสถานเหล่านั้น รวมไปถึงการคัดลอกคัมภีร์หรือนำไปเทศน์อีกด้วย (พระมหาสุทิตย์ อากาศโร, 2548 : 221-222)โบราณอานิสงส์เกี่ยวกับอานิสงส์ที่สามารถระบุปีได้จำนวนมากในช่วงพุทธศตวรรษที่ 24-25 กระจายไปทั่ว (สถาบันวิจัยสังคม, 2534) เช่น เชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน แพร่ น่าน เชียงราย พบว่าอานิสงส์ส่วนมากจะเน้นที่การทำบุญสร้างถาวรวัตถุ ขณะที่อานิสงส์ที่เกี่ยวกับการคัดลอกและจัดเก็บธรรมก็มีอยู่เพียงแต่ว่าจะพบหลักฐานในต้นพุทธศตวรรษที่ 25 แล้ว อานิสงส์การคัดลอกมักปรากฏทางอ้อมอยู่ในตำนานปูชนียสถาน, ปูชนียวัตถุ

มีข้อสังเกต 2 ประการจากปรากฏการณ์นี้ได้แก่ ประการแรก ช่วงพุทธศตวรรษที่ 24 ได้มีคัดลอกอานิสงส์เกี่ยวกับการสร้างถาวรวัตถุในสัดส่วนที่มากเพื่อกระตุ้นให้ผู้คนทั่วไปในระดับวัด-ชุมชนมีส่วนร่วมในการสร้างวัดและสาธารณประโยชน์ซึ่งสอดคล้องกับช่วงของการฟื้นฟูบ้านเมืองในเชิงรูปธรรมโดยมีวัดเป็นหน่วยทางวัฒนธรรมสำคัญในการกระตุ้นและอำนวยความสะดวกและบุกเบิกการฟื้นฟูนั้น จะเห็นว่า วัดพระธาตุลำปางอันเป็นวัดสำคัญของตระกูลเจ้า

เจ็ดต้นมีใบลานอันสงฆ์ที่หลากหลายมากตั้งแต่การสร้างถาวรวัตถุ รวมไปถึงพิธีกรรมต่างๆ อาจนับเป็นแบบฉบับของการทำนุบำรุงวัดและพื้นที่สาธารณะ

ประการที่สอง ด้วยจำนวนการคัดลอกคัมภีร์ที่มีมากพอสมควรในพุทธศตวรรษที่ 24 จะด้วยเหตุใดก็ตาม จารีดั้งกล่าวคงจะเป็นยังไม่จำเป็นต้องเขียนอันสงฆ์กระตุนเพื่อให้มีการคัดลอกธรรมะ หรือไม่กี่แห่งอยู่ในตำนานต่างๆ ขณะที่อันสงฆ์ในการคัดลอกธรรมะอย่างชัดเจนจะปรากฏในสัดส่วนที่มากหลังต้นพุทธศตวรรษที่ 25 ลงมา

### 3. ตัวตนและสำนึกของพื้นที่และเวลาแบบจารีต

นอกจากวรรณกรรมทางพุทธศาสนาแล้ว การคัดลอกกฎหมายก็มีน้อยที่น่าสนใจ มีการปรับใช้กฎหมายเก่าเพื่อเป็นเครื่องมือสำคัญในการควบคุมสังคมที่สัมพันธ์กับการจัดการตลาดและการค้า กฎหมายเหล่านี้คือ เครื่องมือของจารีตเดิมก่อนที่จารีตกฎหมายสมัยใหม่แบบสยามจะเข้ามากลางพุทธศตวรรษที่ 25 การอ้างอิงชื่อของอดีตกษัตริย์อย่างพญาเกือนา, พญามังราย ในชื่อกฎหมายยังเป็นการแสดงสัญลักษณ์อำนาจความชอบธรรมทางการเมืองสำหรับชนชั้นนำใหม่อีกด้วย

*คลองตัดคำพระพุทธโฆษาจารย์* (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2548) ที่ผู้จารอ้างว่าคัดลอกในปี 2383 มีลักษณะของการนำเอาคดีที่เคยเกิดขึ้นยกมาเป็นกรณีตัวอย่างเพื่อทำพิจารณา หมวดหมู่ของคดีประกอบด้วย คดีลักทรัพย์-ฉ้อโกง, คดีขู่สาว-ครอบครัว-มรดก, คดีฆาตกรรม และคดีเกี่ยวกับเรื่องลับ ขณะที่ *มังรายศาสตร์* (ทูนศรี บัณฺฑ, 2535) แสดงให้เห็นถึงจะยกตัวบทและหลักการการตัดสินคดีอย่างเป็นระบบ ไม่ว่าจะเห็นว่าด้วยกาเกณฑ์ไพร่พล, ความเป็นผู้นำเมือง, ภาษี, สถานภาพของครอบครัว, การประพฤตินของขุนนาง, ข้อยกเว้นความผิดในการฆาตกรรม, ความผิดร้ายแรงถึงประหารชีวิต, การพิจารณาคดี, สาเหตุการทะเลาะวิวาท พบว่ามีกฎหมายที่ให้ความสำคัญกับเรื่องทรัพย์สินและกรรมสิทธิ์ไม่น้อย

เราพบการใบลานกฎหมายกระจายอยู่ตามวัดต่างๆ ทั้งในเขต “เวียง” และ “นอกเวียง” วรรณกรรมอีกประเภทที่ได้รับการผลิตซ้ำก็คือ งานด้านประวัติศาสตร์นิพนธ์ที่ช่วยตอกย้ำสถานะอันสำคัญของชนชั้นนำ เช่น *พื้นเมืองน่าน ฉบับพระเกิด* (2364), *ตำนานเชียงใหม่* (2370) *จดหมายเหตุล้านนา : บันทึกเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ พ.ศ.2271-2397* (สร้อยดี อ่องสกุล, 2534 : 12-37)

วังและวัดจึงเป็นอาณาเขตแห่งอำนาจของชนชั้นนำใหม่เอี่ยมมือไปถึง นอกจากศึกษาผ่านวรรณกรรมแล้ว ชีวิตและตัวตนของพวกเขา ก็แสดงให้เห็นเบื้องหลังความคิดที่น่าสนใจด้วยในที่นี้จะยกตัวอย่างพระเถระและอาลักษณ์ในราชสำนัก

บทบาทของพระภิกษุสงฆ์เหล่านั้นอยู่ในฐานะผู้นำทางจิตวิญญาณ มีพื้นฐานคือความเป็นผู้รู้หนังสือบาลีและอักษรธรรมและวรรณกรรมทางพุทธศาสนา ทั้งยังมีความสำคัญในฐานะผู้ทำงานสาธารณะประโยชน์หลายด้านไปด้วย ครุบาทัญจนอรัญญาวิสมาเถระหรือที่รู้จักกันในนาม “ครุบาทมหาเถระเจ้า” ภิกษุแห่งเมืองแพร่ เกิดในปีระกา ปี 2332 (พระสุธีธรรมานุวัตรและคณะ, 2554 : 74) ณ ตำบลสูงเม่น ในวัยเด็กมีชื่อเรียกว่า “ปอย” พบว่าเป็นผู้สนใจศึกษางานช่างตั้งแต่เล็ก รวมถึงอักษรตัวธรรม และได้บวชเรียนเป็นสามเณรที่วัดสูงเม่น และสนใจศึกษาทั้งคันถธุระและวิปัสสนาธุระ ต่อมาได้ทำการอุปสมบทในปี 2352 และมีโอกาสไปศึกษาธรรมที่วัดสวนดอก เชียงใหม่ กับพระมหาพรหม ในเวลาต่อมาได้รับการสนับสนุนให้ดำรงตำแหน่งเจ้าอาวาสวัดพระสิงห์แทนที่พระครูเมืองที่ว่างลง ไม่เพียงเท่านั้นระหว่างที่อยู่



เชียงใหม่ ครุบายังได้มีโอกาสเดินทางไปเรียนวิปัสสนา และนมัสการเจดีย์ย่านตะโก่งที่ย่างกุ้ง และอัญเชิญพระธาตุมาร  
บรรจุที่เจดีย์วัดมหาโพธิ์ที่เมืองแพร่ในเวลาต่อมา

เส้นทาง การเดินทางของครุบายังสะท้อนให้เห็นภูมิศาสตร์ของล้านนาคุณนั้นว่าการเดินทางข้ามพรมแดนเป็น  
ความสัมพันธ์เชิงวัฒนธรรมที่ยืดหยุ่นไว้พรมแดนของรัฐขวากัน พื้นฐานสำคัญอีกประการก็คือ การตรวจสอบและ  
รวบรวมพระไตรปิฎก พบว่าครุบายมหาเถรเจ้าเริ่มดำเนินการดังกล่าวในปี 2369 ที่วัดพระสิงห์ เชียงใหม่ ครั้งนั้น เจ้าหลวง  
แผ่นดินเย็นพุทธวงศ์ เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่เป็นประธานฝ่ายคฤหัสถ์ ทำการชำระพระไตรปิฎกในส่วนคัมภีร์วินัยและ  
อรรถกถาที่ยังบกพร่อง และยังพบว่าในปี 2370-2377 ได้ร่วมกับพระมหาราชครู วัดสวนดอก สังคายนาพระไตรปิฎก และ  
ตั้งฉลองธรรมที่วัดพระสิงห์

ต่อมาเจ้าหลวงอินทวิชัยแห่งเมืองแพร่ส่งอุปทูตไปอัญเชิญครุบายมหาเถรเจ้าที่อยู่เชียงใหม่มายังแพร่พร้อมพระ  
ไตรปิฎก (พระสุธีธรรมานุวัตรและคณะ, 2554 : 60) ซึ่งเจ้าหลวงพุทธวงศ์แห่งเชียงใหม่ก็อนุญาต การเดินทางจาก  
เชียงใหม่เข้าสู่เมืองต่างๆในล้านนาผ่านลำพูน เมืองหาง (หางสัตว์ หรือหางฉัตร) ลำปาง เมืองลอง เมืองต้า ถึงเมืองแพร่  
เหตุการณ์นี้เกิดในปี 2371 (พระสุธีธรรมานุวัตรและคณะ, 2554 : 70-72) สิ่งที่น่าสังเกตก็คือ การให้ความสำคัญกับ  
พระไตรปิฎก ในปี 2376 พบว่า ครุบายมหาเถรเจ้าเดินทางไปนานเพื่อร่วมสร้างคัมภีร์ไตรปิฎกที่วัดช้างค้ำ และฉลองธรรม  
ในปี 2380 ระบุอายุของครุบายว่าอายุ 49 ปี ในปีถัดมา จากข้อมูลนี้ปีเกิดของครุบายจึงน่าจะอยู่ในปี 2331 (พระสุธีธรรมานุ  
วัตรและคณะ, 2554 : 74) อนึ่ง สายสัมพันธ์ของครุบายมหาเถรเจ้านอกจากจะได้รับความนับถือจากลุ่มน้ำปิง-วัง-ยม-น่าน  
แล้ว ยังพบว่า ท่านยังได้เดินทางไปยังหลวงพระบางในปี 2379 เขียนคัมภีร์ไตรปิฎก ณ วัดวิชุนราช (พระสุธีธรรมานุวัตร  
และคณะ, 2554 : 76-77)

ไม่เพียงเท่านั้นงานด้านการสร้างเสนาสนะและการสาธารณะประโยชน์ก็ยังปรากฏอย่างหลากหลาย ไม่ว่าจะ  
เป็นการบูรณะปฏิสังขรณ์วัดและถาวรวัตถุอย่างเช่นการสร้างหอไตรวัดสูงเม่น, สร้างวัดศรีดอก อ.สูงเม่น ก่อสร้างเจดีย์  
วัดมหาโพธิ์เพื่อบรรจุพระธาตุจากพม่าร่วมกับเจ้าหลวงอินทวิชัย ปี 2383 สร้างวัดดอนแก้ว อ.สูงเม่น หล่อระฆังกังสดาล  
ขนาดใหญ่วัดพระธาตุหริภุญชัยในปี 2403 รวมไปถึงสร้างพระพุทธรูปต่างๆไว้ (พระสุธีธรรมานุวัตรและคณะ, 2554 : 79)  
มีการบันทึกว่าคัมภีร์ธรรมล้านนา วัดสูงเม่นที่ได้รับการรวบรวมไว้ตั้งแต่สมัยครุบายมหาเถรเจ้ามีจำนวน 2,567 มัด 8,845  
ผูก เป็นปิฎกใบลานถึง 85,000 ใบลาน นับเป็นวินัยและอังคุตตรนิกาย 486 ผูก มี 89 มัด ขณะที่บาลีอรรถกถามี 2,567  
มัด (พระสุธีธรรมานุวัตรและคณะ, 2554 : 81) จะเห็นได้ว่าภารกิจทั้งหลายล้วนสอดคล้องกับโลกทัศน์ของอานิสงส์ใน  
พุทธศาสนาตามที่กล่าวมาแล้ว ไม่เพียงเท่านั้นช่วงรอยต่อพุทธศตวรรษที่ 24-25 ก็ยังมีพระเถระรูปอื่นอีกเช่น ครุบายาโน  
ชัยธรรมจินตามุนีแห่งลำปาง เกิดปี 2369 (พระครูพุทธธรรมโศภิต, 2539), ครุบายาโยหิณ เกิดปี 2374 (วัดฝายหิน, 2554)  
ถือเป็นบุคคลร่วมสมัยแต่กว่าจะมีผลงานเชิงประจักษ์ก็ต้องลุไปถึงพุทธศตวรรษที่ 25 แล้ว นอกจากนั้นยังมีอาลักษณ์-กวี  
ในพุทธศตวรรษที่ 24 ที่มีชีวิตอยู่ในนามผู้ผลิตวรรณกรรมจารีตอย่างน้อย 2 ท่านนั่นคือ พระยาโลมวิสัย และ พระยา  
ปัญญาพิททาคารย (พิน)

พระยาโลมวิสัย หรือโลมาวิไสย เป็นอาลักษณ์ประจำราชสำนักลำปาง ว่ากันว่าเป็นชาวเชียงราย แต่ก็ไม่ทราบ  
ได้ว่านั่นหมายถึงชาวเชียงแสน หรือชาวเชียงรายในชาติพันธุ์อื่น และมาอยู่ลำปางได้อย่างไร พระยาโลมาวิสัยได้แต่งงาน  
กับเจ้าแม่สุคันธาในราชตระกูลลำปาง แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับชนชั้นนำ (มณี พยอมยงค์, 2516 : 90) เชื่อ  
ได้ว่าเขาอาลักษณ์ที่มีความเชี่ยวชาญแตกฉานในคัมภีร์ทางศาสนา ผลงานอันเป็นที่รู้จักกันดีคือ คำขอเรื่องหงส์หิน และ

คำสุวิตรและนางบัวคำ ฉบับหลังนี้เป็นเรื่องที่น่ามาจากปัญญาสชาดกอันเป็นมรดกทางวัฒนธรรมของล้านนายุคทอง กระนั้นชื่อเสียงของพระญาโลมวิสัยนั้นส่วนใหญ่จะมาจากการรับรู้เพียงว่าเป็นครูของพระญาพรหมโหวหาร (พรหมินทร์) ผู้โด่งดังเสียมากกว่า สันนิษฐานว่า พระญาโลมวิสัย มีความใกล้ชิดกับพระยาปัญญาพิทธาจารย์แห่งเชียงใหม่จนทั้งสองได้มีผลงานแต่งร่วมกันก็คือ โคลงหงส์ผาคำ (สุวรรณหงส์) และโคลงอมราพิศวาส (มณี พยอมยงค์, 2516 : 93-94)

พระยาปัญญาพิทธาจารย์ (พิน) ชาวบ้านมักเรียกกันว่า พระยาพิน มีการสืบค้นว่ามีवासสถานอยู่บริเวณวัดผ้าขาว ต.พระสิงห์ อ.เมือง เชียงใหม่ ว่ากันว่าเมื่อพระยาพินถึงแก่กรรม ลูกหลานได้ขนคัมภีร์โบราณและพิศวาสไปไว้วัดผ้าขาวมากถึง 4 เล่มเกวียน มีการค้นพบ ตำราว่าด้วยศัพทศาสตร์และคำโคลง ฉันทกาทพย์ กลอน ในปี 2357 ที่เขียนโดยพระยาพิน ผลงานของพระยาพินได้รับการบันทึกไว้และแสดงให้เห็นผลงานที่มากกว่าพระญาโลมวิสัย โดยแบ่งเป็น 2 ส่วนคือ วรรณกรรมทางศาสนา-พิธีกรรม อย่างคำยอดคุณพระพุทเจ้า (ยอดคุณแบบสุเมธฤาษี), คำประกาศเทพยดา, คำแผ่กุศลแก่เทวดา, คำแผ่กุศลแด่เทพเจ้าดาวนพเคราะห์ทั้งหลาย, คำเรียกขวัญลูกแก้ว (เรียกขวัญนาคน), ปรับสำนวนมหาชาติกัณฑ์ต่างๆ ได้แก่ กัณฑ์กุมาร, กัณฑ์มัทรี, กัณฑ์มหาธาตและกัณฑ์นครกัณฑ์ ส่วนวรรณกรรมทางโลกได้แก่ โคลงหงส์ผาคำ 275 บท, โคลงอมราพิศวาส 90 บท, คำวาทาหรณ์คำสอนต่างๆ และโคลงคำสอนคล้ายโคลงโลกนิติ (มณี พยอมยงค์, 2516 : 94-106) จึงเห็นได้ว่า ทั้งสองพื้นฐานของวรรณกรรมสายวัดและราชสำนักที่ผลิตงานแบบฉบับในรุ่นท้ายๆแล้ว

#### 4. สำนักของพินที่และเวลาแบบใหม่ และวรรณกรรมล้านนาในพุทธศตวรรษที่ 24

การฟื้นฟูดินแดนล้านนาในพุทธศตวรรษที่ 24 ในมุมมองของรัฐและชนชั้นนำแล้วมีการเปลี่ยนแปลงในเชิงสำนักของพินที่แบบใหม่ในแง่ของการเปลี่ยนนโยบายทางภูมิศาสตร์การเมืองในการลงสู่ใต้ แต่กระนั้นก็ต้องอาศัยอำนาจเชิงจารีตแบบเดิมนั้นคือ กฎหมาย และตำนานพื้นเมืองเพื่ออ้างอิงความชอบธรรมทางการเมืองย้อนไปสู่ราชวงศ์มังราย และการให้การอุปถัมภ์พุทธศาสนาและการสร้างเครือข่ายกับพระเถระตามวัดสำคัญในภูมิภาค ในอีกด้านหนึ่งก็พบว่า การกวาดต้อนผู้คนจำนวนมหาศาลจากตอนบนลงมา ก็ได้ทำให้เกิดชุมชนพลัดถิ่นที่ถูกย้ายมาสู่พื้นที่ใหม่ซึ่งมีทั้งที่มาในฐานะของชนชั้นสูงอย่างเช่น เจ้านายเมืองยอง เจ้านายเมืองเชียงแสน และทั้งฐานะเหล่าไพร่ทาสทั่วไป ในส่วนหลังนับว่าเป็นกลุ่มคนหนุ่มมากที่มีบทบาทในการสร้างหน่วยการเมืองในระดับชุมชนและหมู่บ้านขึ้นมา

#### การค้ากับฝั่งตะวันตก ชาวตะวันตก กับธุรกิจปศุสัตว์

หลังจากที่อังกฤษสามารถยึดครองหัวเมืองมอญของอังกฤษในปี 2369 และตั้งสถานีการค้าขึ้นที่เมืองมะละแหม่ง ตลาดของอังกฤษในพม่าได้กลายเป็นแหล่งรับซื้อไม้ซุงและปศุสัตว์ที่ใหญ่ที่สุด ส่งผลต่อหัวเมืองล้านนาด้วย นั่นคือตลาดล้านนากลายเป็นแหล่งรวบรวมสินค้าเพื่อป้อนตลาดใหญ่อย่างมะละแหม่ง และเป็นแหล่งระบายสินค้าโรงงานเข้าสู่ชุมชนในเขตหุบเขา เน้นสินค้าที่คนมีกำลังซื้อได้แม้จะคุณภาพต่ำ (วรภรณ์ เรืองศรี, 2550 : 16) ปรากฏการณ์ดังกล่าวทำให้เมืองท่าฝั่งตะวันตกได้ดึงดูดตลาดการค้าในล้านนามากยิ่งขึ้น ไม่เพียงเท่านั้นการเข้ามาของชาวตะวันตกได้สร้างประสบการณ์ใหม่ให้กับชาวล้านนาในหลายประการ ไม่ว่าจะเป็นสภาพทางกายภาพ สัตว์, สัตว์ การแต่งกาย บุคลิกลักษณะ รวมไปถึงการจัดการพินที่แบบชาวตะวันตก รวมไปถึงธุรกิจที่มีลักษณะแปลกออกไปปศุสัตว์

พบรายงานการค้าซื้อช้าง 1,060 เชือก และวัวควายอีก 1 หมื่นตัวจากเชียงใหม่ ราคาซื้อขายช้างอยู่ที่ เชือกละ

600-2,300 รูปปี ตัวเลขการค้าปลูสดั้วระหว่างล้านนา, รัฐกะเหรี่ยง, รัฐฉาน และมะละแหม่ง ขยายตัวสูงสุดในปี 2381-2384 ขณะที่มีการขยายตัวการค้ามาแคะในตลาคภูมิภาคซึ่งเป็นสินค้าจากอังวะ รัฐฉาน และรัฐกะเหรี่ยง สถิติ ปี 2381 ที่ 1,200 ตัว ปีต่อมา 10,560 ตัว ในปีถัดมา 22,440 ตัว ส่วนนี้แสดงให้เห็นการขยายตัวของ การขนส่งสินค้าในภูมิภาค พบว่า เส้นทางการค้าปลูสดั้วไปพม่าคือ เชียงใหม่ ขุนยวม ตัดข้ามน้ำสาละวินไปพม่าและไปเมืองท่า การค้าดังกล่าวคงเป็นที่รับรู้ของสยามด้วย ดังที่มีสารตราจากกรุงเทพฯ ปี 2381 ห้ามเชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน ขายช้าง วัว ควายให้พ่อค้าอังกฤษ กระนั้นข้อห้ามดังกล่าวดูเหมือนจะไม่เป็นที่สนใจมากนัก ในปี 2383 ที่นั่นก็ได้มีการใช้ กฎหมายพระเจ้าน่าน เพื่อควบคุมสถานการณ์ของปลูสดั้วอย่างเข้มงวด การกระทำใดๆ ไม่ว่าจะเป็นการฆ่าเพื่อการบริโภค และใช้ในเชิงพิธีกรรมก็ดี จะต้องมีการแจ้งรูปพรรณสัณฐาน ตาหนีแก่เจ้าหน้าที่บ้านเมือง ผู้ฝ่าฝืนต้องได้รับโทษหนัก (วารสารณ เรืองศรี, 2550 : 125-127) การซื้อขายช้างยังปรากฏในชีวิตประวัติร่วมสมัยของพระญาพรหมโฆหาร นั่นคือ การที่เจ้าหลวงวรญาณรังษีแห่งลำปาง ได้มอบหมายให้ไปดูแลลักษณะช้างและทำการตกลงซื้อขายโดยให้เงินไป 2,000 ทีก (มณี พยอมยงค์ , 2516 : 112)

นอกจากนั้นธุรกิจทำไม้ในมือชาวตะวันตก ก็เริ่มต้นในปลายพุทธศตวรรษที่ 24 เชื่อมโยงกับเมืองท่ามะละแหม่ง ดังที่ปรากฏหลักฐานว่ามีการเริ่มทำไม้ 2385 ต่อมาเริ่มอย่างเป็นทางการเป็นกิจลักษณะในปี 2389 จากการที่พระเจ้ามโหตรประเทศ เจ้าหลวงเชียงใหม่ทำสัญญาตกลงกับข้าหลวงอังกฤษที่ตะนาวศรี เรื่องกำหนดเงินค่าต่อไม้ สถิติปี 2404 พบว่า ไม้ร้อยละ 95 ที่มะละแหม่งมาจากเชียงใหม่ (วิไล สุทธิศิริกุล, 2528 : 72-73)

### การผลิตและเศรษฐกิจชาวบ้าน

เข้าใจกันโดยทั่วไปว่า ระบบการผลิตและเศรษฐกิจของชาวบ้านและชุมชนเป็นเศรษฐกิจแบบพอยังชีพในช่วงก่อนสนธิสัญญาเบาว์ริง ปี 2398 จากหลักฐานชาวตะวันตกที่เข้ามาเชียงใหม่ในปี 2380 พบว่า มีการเก็บภาษีข้าวสามถึงครึ่งต่อการใช้ควาย 1 ตัว, การปลูกยาสูบทุกๆ 1 พันต้น เสียภาษีหนัก 7.30 ปอนด์, ปลูกพริก 1 สวนเสียภาษีเป็นพริกหนัก 3.65 ปอนด์, เมื่อนำเกลือใส่เรือขึ้นมาจากกรุงเทพฯ เสียภาษีเป็นเกลือ 73 ปอนด์ ต่อเกลือในเรือ 1 ลำ, เมื่อไพร่จับช้างได้เป็นสิบตัวขึ้นไป มุลนายของไพร่ต้องยกช้าง 1 ตัวให้แก่เจ้าเมืองและอีก 1 ตัวให้เจ้าอุปราช เป็นต้น (Archibald Ross, Colquhoun. *Amongst the Shans*, London : Field and Tuer, 1885, p.256-258 อ้างใน วิไล สุทธิศิริกุล, 2528 : 58-59) ไม่เพียงเท่านั้น ยังมีบันทึกว่าระบบการเก็บภาษีข้าวที่คำนวณแล้วเป็นปริมาณข้าว 1 ถึงต่อปริมาณข้าวที่ผลิตได้ 60 ถึงในเชียงใหม่และลำพูน ขณะที่ลำปางต่างออกไป คือ ไม่ต้องเสียภาษีเป็นข้าวให้มุลนาย แต่ต้องจ่ายเงินครึ่งแถบ สำหรับเป็นค่าบูชาผีคุ้มครองเมืองลำปาง (Nigel Brailey. *The origins of the Siamese forward movement in Western Laos, 1850-1892* . Ph.D. Thesis, University of London, 1968, p.28 อ้างใน วิไล สุทธิศิริกุล, 2528 : 66-67) นอกจากการปลูกข้าวและการเกษตรเล็กๆน้อยๆ แล้ว ในยุคนี้จะเริ่มเห็นการผลิตที่เริ่มมีการเปลี่ยนแปลงไปสัมพันธ์กับตลาดมากขึ้น สอดคล้องกับเหตุการณ์ในปี 2399 ที่รัฐบาลไทยกับรัฐบาลอังกฤษได้ตกลงเรื่องการใช้เงินตราในการแลกเปลี่ยนสินค้า โดยอนุญาตให้ใช้เงิน “รูปปี” (ที่คนล้านนานิยมเรียกว่า “เงินแถบ”) เงินแท่งและทองแท่ง และเงินบาทเป็นสื่อกลางค้าขายระหว่างพ่อค้าและคนในบังคับอังกฤษกับประชากรในล้านนาได้ (สุทธิธิ์ ชูชาติ, 2545 : 29)

ในขณะที่เดียวกันการค้าเรืออย่างพ่อค้าวัวต่างในภูมิภาคที่ขยายตัวสูงขึ้นก็น่าจะไม่ทำให้เศรษฐกิจระดับหมู่บ้าน-ชุมชนอยู่อย่างโดดเดี่ยว มันเปิดโอกาสให้คนระดับผู้นำหรือบุรุษผู้กล้าได้กล้าเสียในหมู่บ้านได้มีประสบการณ์เดินทางไป

กับกองคาราวานเหล่านั้นและรับเอาสินค้าและความรู้ใหม่ๆเข้ามาสู่หมู่บ้านและชุมชน ส่งผลให้เขาเป็นผู้ที่มีฐานะดีและได้รับการยอมรับนับถือจากคนในหมู่บ้าน เช่นการได้รับเลือกเป็นนายเหมือง นายฝายหรือผู้ใหญ่บ้าน (ฐลัทธิต์ ชูชาติ, 2545 : 19) เส้นทางการค้าวัวต่างมีทั้งเส้นทางบกระยะไกลที่เชื่อมไปถึงญวนและมะละแหม่ง (มะละแหม่ง-แม่ฮ่องสอน, มะละแหม่ง-เชียงใหม่, มะละแหม่ง-น่าน, มะละแหม่ง-ลำปาง) เส้นทางที่เชื่อมกับเส้นทางเรือที่ต่อไปถึงกรุงเทพฯ (เข้าใจว่าขยายตัวมากในพุทธศตวรรษที่ 25) และเส้นทางสายบกระยะสั้นระหว่างเมือง (เชียงใหม่-แม่มาลัย-ป่าแป๋-เมืองปาย ใช้เวลา 20 วัน, เชียงใหม่-ลำปาง ใช้เวลาค้าขาย 1 เดือน, เชียงใหม่-พะเยา-เมืองปง ใช้เวลาประมาณ 2 เดือน, ทำอัฐิ-พะเยา-เชียงราย, ทำอัฐิ-แพร่-น่าน) (ฐลัทธิต์ ชูชาติ, 2545 : 32-49) เข้าใจว่าเส้นทางระยะไกลระหว่างเมือง น่าจะเป็นเส้นทางหลักที่พ่อค้าวัวต่างระดับหมู่บ้านชาวล้านนาใหม่ ขณะที่เส้นทางระดับภูมิภาคคงเป็นเส้นทางของพ่อค้าไทใหญ่, จีนฮ่อ การเดินทางก็มีฤดูกาลของมัน นั่นคืออยู่ในช่วงหน้าแล้งอย่างฤดูหนาวถึงฤดูร้อนประมาณเดือนพฤศจิกายน-พฤษภาคม ประมาณ 6-7 เดือนในหนึ่งปี (ฐลัทธิต์ ชูชาติ, 2545 : 57)

### วรรณกรรมมุขปาฐะท่วงทำนองไม่เป็นทางการที่ร่วมบรรเลง

นอกจากวัด และอาลักษณ์ในวังที่มีบทบาทในงานวรรณกรรมล้านนาแล้ว พื้นฐานสำคัญอีกประการก็คือ พื้นที่ของบ้านและชุมชน หทัยวรรณ ไชยะกุล (หทัยวรรณ ไชยะกุล, 2555 : 17-52) ได้จัดระบบวรรณกรรมมุขปาฐะในฐานะที่มันสัมพันธ์กับชีวิตประจำวันตามวัยของคน นั่นคือวัยเด็ก ไม่ว่าจะเป็น เพลงกล่อมเด็ก, เพลงร้องเล่น, ปริศนาคำทายสำหรับวัยหนุ่มสาว ก็ได้แก่บทร้อง จ้อย-ซอ, โวหารรัก, นิทานชาวบ้าน ขณะที่วัยผู้ใหญ่-ผู้สูงอายุ จะเป็นพวกกาชิต, ลำนวน และ คำปิ่นพร ถ้อยคำในวรรณกรรมมุขปาฐะจึงมีลักษณะที่ไม่เป็นทางการและเข้าถึงชาวบ้านได้ง่าย ขณะที่วรรณกรรมแบบจารีตทั้งในเชิงศาสนาที่เกี่ยวกับหลักธรรมคำสอนก็ถือว่ามีระยะห่างออกไป หรือกระทั่งกฎหมายโบราณและตำนานพื้นเมืองก็ล้วนเป็นเรื่องของอำนาจรัฐที่กระทำต่อชุมชนและชาวบ้าน

หากมองในมิติประวัติศาสตร์แล้ว เราไม่อาจจะพูดได้ว่าวรรณกรรมมุขปาฐะนั้นมีกำเนิดมาตั้งแต่เมื่อใด แต่ในยุคเปลี่ยนผ่านนี้ถือว่า วรรณกรรมมุขปาฐะนี้เป็นรากฐานหนึ่งที่เกี่ยวข้องการเกิดวรรณกรรมใหม่ขึ้น นั่นคือ วรรณกรรมที่เข้าถึงได้ง่ายจากคนทั่วไป การลดทอนศัพท์แสงทางบาลีหรือศัพท์ที่สลับซับซ้อนมากเกินไป

เพลงซอ ก็ถือเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะชนิดหนึ่งที่เป็นที่นิยมของชาวบ้าน มณี พยอมยงค์ให้ความสำคัญกับเพลงซอโดยเห็นว่า มันคือลำนำเพลงอย่างหนึ่ง ถือเป็นบทร้องแบบหนึ่งเช่นเดียวกับที่สยามมีลำตัด อีสานมีซึงลาว ภาคใต้มีร้องโนราห์ (มณี พยอมยงค์, 2516 : 37) บทร้องดังกล่าวอาศัยปฏิภาณไหวพริบของผู้ขับร้องหรือช่างซอ เนื้อหาจึงมิได้มีกรอบตายตัวแต่อาศัยดันไปตามท่วงทำนอง ที่น่าสนใจก็คือ ทำนองของซอที่ค้นพบมีอย่างน้อย 8 ทำนองที่มีลักษณะที่สัมพันธ์กับบ้านเมืองและกลุ่มคนในล้านนาและดินแดนตอนบน ไม่ว่าจะเป็น ทำนองขึ้นเชียงใหม่, ทำนองจะปุ (เมืองปัฐวาน), ทำนองละม้ายหรือละม้ายเชียงแสน, ทำนองเพลงพม่า, ทำนองเงี้ยว (ไทใหญ่), ทำนองฮือ, ทำนองปั่นฝ้าย นิยมบริเวณแพร่-น่าน และทำนองพระลอ หรือซอล่องน่าน โดยทำนองขึ้นเชียงใหม่เป็นบทต้นของการแสดงซอทุกครั้ง และทำนองละม้ายเชียงแสน จะเป็นสัญญาณเปลี่ยนทำนองเพื่อสู่ทำนองอื่นๆ (หทัยวรรณ ไชยะกุล, 2555 : 34-35) แสดงให้เห็นมิติความสำคัญทางวัฒนธรรมของเชียงแสนที่มีอิทธิพลอย่างมากโดยเฉพาะหลังการกวาดต้อนชาวเชียงแสนมาในปี

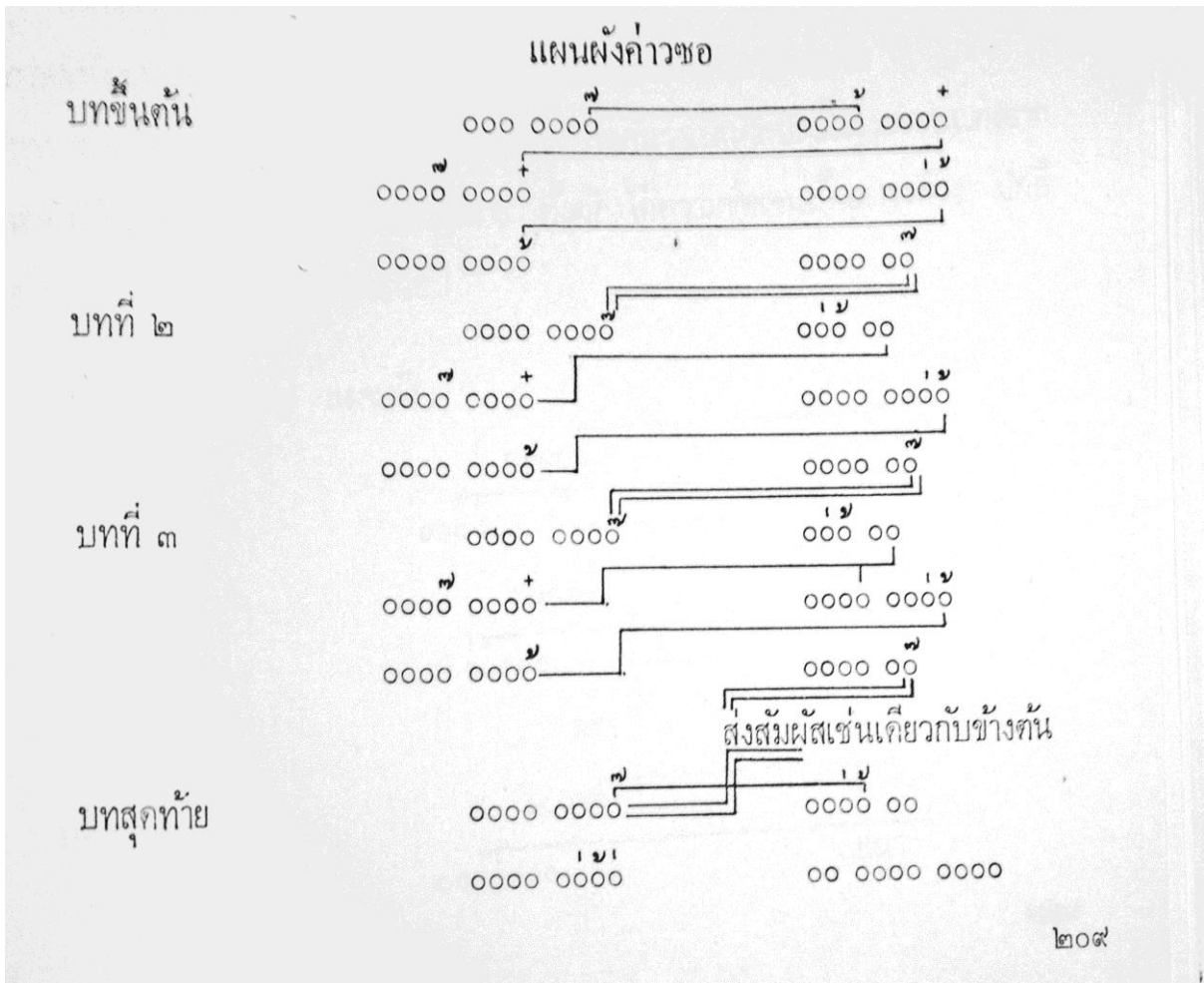
## วรรณกรรมที่แสดงมุมมองแง่ลบต่อชนชั้นนำ

นอกจากวรรณกรรมมุขปาฐะที่ไม่มีและไม่จำเป็นต้องแสดงตนว่าใกล้ชิดกับชนชั้นนำแล้ว ทศนคติของพวกเขาต่อเหล่าเจ้านายก็ไม่ดีนัก ดังเช่น คำพูดของคนพื้นเมืองที่มักต่อกันเมื่อถูกเอารัดเอาเปรียบเช่น “เป็นเจ้าเป็นนายลูกไหนมาปะ” (เป็นเจ้าเป็นนายจากไหนมาวะ) “เยี่ยะอย่าง เป็นเจ้าเป็นนายลู” (ทำยังกับเป็นเจ้าเป็นนายนี้) นิทานหลายเรื่องก็แสดงให้เห็นความน่ารังเกียจของเจ้านาย เช่นเรื่อง เจ้าน้อยค่าคน, เจ้าชีวิตอ้าว และ เสียงเมียงคำพญา (สุรสิงห์สำรวจ ฉิมพะเนา, 2526 : 14-15) ยังพบว่ามีการใช้ศาสนาและความเชื่อทางไสยศาสตร์ในการต่อต้านกับชนชั้นนำ เช่นกรณีการแต่ง *ตำนานพระแก้วดอนเต้า* ที่สันนิษฐานกันว่า เป็นวรรณกรรมที่แต่งโดยชาวเชียงแสนในเมืองลำปาง กล่าวหาชนชั้นปกครองลำปางว่าเป็นผู้ไม่ฟังความรอบด้าน ตัดสินใจประหารนางสุชาดาผู้บริสุทธิ์ ตำนานดังกล่าวเป็นที่รับรู้กันมาก่อนตายนางสุชาดาได้สาปแช่งเมืองลำปางไว้ จนกลายเป็นความทรงจำร่วมของคนลำปางมาจนถึงทุกวันนี้ (ไพโรจน์ ไชยเมืองชื่น, 2551 : 179-223) ตำนานพระแก้วดอนเต้ายังแพร่หลายไปสู่วัดในอำเภอต่างๆ คาดว่าคงเป็นที่นิยมอันเนื่องมาจากอานิสงส์การคัดลอกและอาจยังสัมพันธ์กับความพยายามในการสร้างกุศลอุทิศเพื่อแก้ไขคำสาป อีกตำนานหนึ่งที่ถือเป็นแม่บทและถูกผลิตซ้ำกันในลุ่มน้ำกก, น้ำวัง, น้ำปิง ซึ่งเป็นไปได้ว่าตำนานดังกล่าวถูกนำมาพร้อมกับชาวเชียงแสนลุ่มน้ำกกนั่นเอง ก็คือ ตำนานเมืองถล่มพินาศ ที่มีตัวแม่บทคือ *ตำนานสิงหนวัติ* เนื้อเรื่องแสดงให้เห็นถึงการตัดสินใจผิดพลาดของกษัตริย์นามพระองค์มหาชัยขณะที่ให้นำปลาตะเพียนเผือกยักษ์ขนาดประมาณ 7 วา ที่ชาวบ้านจับได้จากแม่น้ำกกไปจ่ายแจกทำอาหาร จนเป็นเหตุให้เมืองต้องล่มสลายอันเนื่องมาจากภัยพิบัติ (*ประชุมพงศาวดารภาคที่ 61*, 2479 : 94-96) ก็แสดงให้เห็นถึงมุมมองที่ไม่เป็นมิตรนักต่อชนชั้นนำ การตัดสินใจที่ผิดพลาดดังกล่าวนำมาสู่ความพินาศของบ้านเมือง สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าตำนานทั้งที่เป็นวรรณกรรมศาสนาและวรรณกรรมมุขปาฐะต่างก็ให้มุมมองถึงความตึงเครียดระหว่างชนชั้นนำและคนใต้การปกครองได้ดี

## คร่าว การปรากฏตัวของรูปแบบวรรณกรรมแบบใหม่

นอกจากวรรณกรรมแม่บท ไม่ว่าจะเป็นวรรณกรรมพุทธศาสนา, วรรณกรรมทางโลกแบบ ฎหมาย หรือตำนานพื้นเมืองที่มีจารีตตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 21 แล้ว สิ่งใหม่ที่เกิดขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 24 ก็คือ วรรณกรรมที่เรียกว่า “คร่าว” หรือ “คำว”

ประคอง นิมมานเหมินท์ (ประคอง นิมมานเหมินท์, 2517 : 209) เห็นว่า “คำว” เห็นว่า คำวนั้นมีอยู่ 2 ความหมายนั่นคือ คำวขอ และคำวธรรม อย่างแรกคือคำประพันธ์ชนิดหนึ่งที่นิยมแต่งกันมาก เพราะแต่งง่าย ทั้งอ่านก็เข้าใจง่าย สามารถอ่านเป็นทำนองเสนาะโดยไม่ต้องมีดนตรีประกอบ ส่วนคำวธรรมจะเน้นถึงนิยายธรรมหรือชาดก อาจแต่งเป็นร้อยแก้วหรือร้อยกรอง ขณะที่คำวขอเป็นคำประพันธ์ประเภทหนึ่ง โดยฝั่งของคำวขอมีลักษณะคล้ายกับกลอนแปด ดังภาพ



ภาพที่ 1 แสดงแผนผังคำวซอ ที่มา (ประคอง นิมนานเหมินท์, 2517 : 209)

สิงฆะ วรรณสัย (สิงฆะ วรรณสัย, 2523) ได้อธิบายว่าคร่าว หรือคำวเป็นรูปแบบวรรณกรรมชนิดใหม่ ที่เกิดขึ้นในยุครัตนโกสินทร์ และตั้งข้อสังเกตว่า เป็นฉันทลักษณ์ใหม่ที่ฉีกขนบไปจากวรรณกรรมล้านนายุคที่ผ่านมาที่ “วรรณกรรมประโลมโลก” มักนิยมแต่งโคลง ถึงแม้จะมีก็ไม่ไพเราะ “จะว่าเป็นเพราะความรู้ในศัพท์หรือภาษาเก่าๆ ของคนสมัยนี้ไม่ถึงคนโบราณก็ไม่ใช่ เพราะสังเกตจาก “คร่าว” ทั้งหลาย ล้วนแต่ใช้ศัพท์ลึกลับซึ่งไพเราะทั้งสิ้น” ขณะที่ ลมูล จันทน์หอม (ลมูลจันทน์หอม, 2533) พบว่า “คร่าว” มีลักษณะคำประพันธ์ที่เรียบเรียงถ้อยคำให้เป็นระเบียบเหมือนวงโซ่มีสัมผัสคล้องจองกันไป คล้ายกลอนแปดของภาคกลางทั้งในด้านสัมผัสและลีลากลอน และพบว่าคร่าวกลายเป็นวรรณกรรมที่นิยมในระดับมวลชน ประจวบเหมาะกับสยามที่นิยมในกลอนสุภาพ

“ยุคดังกล่าวนี้ถือได้ว่าเป็นยุคที่คำวมีชื่อเสียงและเจริญมาก แม้จดหมายรักก็เขียนเป็นคำวเรียกว่า คำวใช้ เหมือนของภาคกลางคือ เพลงยาว และหนุ่มสาวจะสนทนารักกันด้วยคำว เรียก คำวคู่บ่าวคู่สาว คล้าย ผนวาท์ของภาคอีสาน แม้กระทั่งมีเหตุการณ์อะไรที่แปลกๆ เกิดขึ้น กวีก็จะแต่งเป็นคำวเรียกว่า คำวรำ (อ่านคำวรำ)”

คำว่า เป็นวรรณกรรมที่ใช้ในการอ่านเพื่อฟังในหมู่คนที่มีความสนใจและโอกาสต่างๆ มากจะเป็นการอ่านส่วนตัวใน  
ที่รโหฐาน ดังที่ มณี พยอมยงค์ (มณี พยอมยงค์, 2516 : 33-34) จำแนกงานของการอ่านคำว่าแบ่งเป็น 3 ทำนอง ได้แก่  
ทำนองโง้งเสียงวง (แบบลีลาที่มีเสียงยาวสั้นตามจังหวะดนตรี คล้ายอ่านทำนองเสนาะ), ทำนองม้าเฝ้าไฟ (อ่าน  
จังหวะเร่งร้อน ทำให้เก็บเนื้อหาได้มาก) และทำนองวิงวอน (ลีลาชวนสลดสังเวช) คำว่า นับเป็นวรรณกรรมได้รับความนิยม  
อย่างมาก ถือเป็นตัวแทนแห่งยุคสมัยที่ในเวลาต่อมาได้กลายเป็นแม่บทของวรรณกรรมล้านนาในยุคหลัง เมื่อพิจารณา  
จากบริบทที่ผ่านมามีทั้งในทางการเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม จะเห็นได้ว่า การเกิดขึ้นของคำว่า สัมพันธ์กับการ  
เปลี่ยนแปลงประชากรมหาศาลที่กวาดต้อนเอาผู้คนจากตอนเหนือมาสร้างเมืองและชุมชนทั้งเขตลุ่มน้ำปิง-วัง-ยม-น่าน จน  
เกิดความสัมพันธ์ทางเครือข่ายทางการเมือง, การค้า ชุมชนและในเมืองก็เกิดศูนย์กลางในการผลิตซ้ำและสร้างสรรค์  
วัฒนธรรมก็คือวัด ผลงานด้านวรรณกรรมดังกล่าวจึงปรากฏขึ้นอย่างชัดเจน ไม่เพียงเท่านั้นวรรณกรรมทางศาสนา  
มหาศาลถูกคัดลอกด้วยปรารถนาอันสูงส่ง การเทศน์ของพระภิกษุก็ได้นำหลักธรรมที่เข้าถึงและเข้าใจได้ง่ายโดยผู้ฟัง เชื่อ  
ได้ว่ามีส่วนทำให้เกิดการเล่าวรรณกรรมที่เรียกว่า คำวาทธรรม อันเป็นการย่อยธรรมะหรือเรื่องในชาดกสอนใจ ออกมาเป็น  
ภาษาที่เข้าใจง่าย ไม่มีบาลีและคำเก่าแก่กรุงรัง รูปลักษณะที่ง่ายและคล้องจองนั้นสอดคล้องกับวรรณกรรมมุขปาฐะที่  
พวกเขาคุ้นชิน มีศัพท์ในชีวิตประจำวัน ไม่นับศัพท์ที่อาศัยความรู้ทางอักษรศาสตร์ระดับสูง และถือว่าสามารถแต่งได้ยาว  
สั้นอย่างไม่มีข้อจำกัด (ลมูล จันทน์หอม, 2533) ความง่ายของวรรณกรรมแบบนี้เองทำให้คำวาทธรรมเป็นที่นิยมมาก  
ขึ้นเรื่อยๆ ดังที่เราเห็นได้จากประวัติของคนสำคัญอย่างพระญาพรหมโวหาร ที่รับจ้างแต่งคำวาทใช้เป็นทำนองเพลงรักให้  
หนุ่มสาว เช่นเดียวกับ พระยาศรีวิไชย (ไช้) แห่งแพร่ที่มีชีวิตในพุทธศตวรรษที่ 25 ในอีกด้านหนึ่งอิทธิพลจากวรรณกรรม  
สยามประเภทกลอนสุภาพก็น่าจะมีบทบาทไปด้วย สอดคล้องกับช่วงที่กรุงเทพฯเองก็มีความนิยมในกลอนสุภาพ  
โดยเฉพาะผลงานของสุนทรภู่

### พระญาพรหมโวหาร ฮีโร่ทางวัฒนธรรมชาวบ้าน?

ชีวิตและผลงานคำวาทของพระญาพรหมโวหาร (พรหมินทร์) ถือว่าได้รับความนิยมและเป็นที่ยอมรับเล้าอาชานมาถึง  
จนทุกวันนี้ ไม่ว่าจะในเชิงสุนทรียศาสตร์และในความสนใจเชิงวิชาการประวัติศาสตร์ มีคนนำเขาไปเปรียบเทียบกับบุคคล  
ร่วมสมัยกับสุนทรภู่ผู้มากความสามารถแห่งลุ่มน้ำเจ้าพระยา นั้นแสดงให้เห็นถึงมิติการหวนอดีตของคนในปัจจุบัน รวมไปถึงความสำเร็จของวรรณกรรมพุทธศตวรรษที่ 24 ที่ได้สร้างแม่แบบของวรรณกรรมมวชนที่ขึ้นมาเป็นวรรณกรรมที่มี  
อิทธิพลสูงประเภทหนึ่งตราจบปัจจุบัน

การเกิดขึ้นของตัวตนพระญาพรหมโวหาร อยู่ในช่วงเปลี่ยนผ่านจากวรรณกรรมวัด และชนชั้นสูง มาสู่  
วรรณกรรมมวชน แม้จะมีรากฐานมาจากความรู้ทางอักษรศาสตร์จากสายวัด แต่ก็พบว่าผลงานแทบทั้งหมดเป็นผลงาน  
วรรณกรรมทางโลก ผลงานได้แก่ *คำว่าใครสักข์*, *คำว่าช้างขี้ด*, *คำว่าว่าช้างงายาว*, *คำว่าสี่บาท* *คำว่ารำนางชม* *คำว่าศรีชม*  
หรือ*คำว่านางชม*, *คำว่าปู่สอนหลาน*, *คำว่าขอหงส์หิน*, *คำว่าศัพท์คำสอน* และ *คำว่าขอพระอภัยมณี*

ชีวิตของเขาไม่ได้ราบรื่นและได้ดีอยู่ในราชสำนัก หรือวัดแต่เพียงเท่านั้น ชีวิตของพรหมินทร์ถือว่ามีสีสันที่โลด  
โผนอย่างยิ่ง เขามีชีวิตอยู่ในหลายแผ่นดิน ซึ่งหมายถึงแผ่นดินในฐานะแคว้น แต่มีหลายเจ้านาย ตั้งแต่เข้าเป็น  
มหาดเล็กที่ราชสำนักลำปาง ไปอยู่แพร่ แล้วหนีไปลับแล จนสุดท้ายก็ไปตั้งรกรากบ้านปลายที่เสียงใหม่ เขาเป็นคนมี  
ปฏิภาณไหวพริบดี คารมคมคาย ในมุมมองของความเป็นชายแล้ว เขาเป็นนักรักที่ว่กันว่ามีเมียมากหลาย บางแห่งก็ว่า

มีมากถึง 42 คน (มณี พยอมยงค์, 2516 : 112) พรหมินทร์ยังใช้วิชาอาคมที่ได้มาสะเดาะกฏแฉหนีมาจากคุกที่คุ้มหลวงเมืองแพร่ (มณี พยอมยงค์, 2516 : 115) ความกล้าได้กล้าเสียจนถึงกับนำเงินที่ได้รับมอบหมายจากเจ้าหลวงวรญาณรังษีแห่งลำปาง ให้ไปซื้อช้างนำไปเล่นพนันจนหมด

ในด้านหนึ่งแล้วมันมีนัยของการทำทนายผู้มีอำนาจ กรณีซื้อช้างพรหมินทร์แต่งคำข้างขีด ส่งไปให้เจ้าหลวงเพื่อเป็นข้อแก้ตัว จนถูกคาดโทษประหาร ชูลีทธิ ชูชาติ เคยให้ข้อสังเกตว่า งานเขียนของพระยาพรหมโวหารในคำคำจ่มนั้นมองว่าเจ้าเมืองไม่ได้มีความสูงส่งศักดิ์สิทธิ์ในฐานะ “หน่อฟ้า” หรือ “พระโพธิสัตว์” ในแบบจารีต แต่เป็นเพียงมนุษย์ธรรมดา ผิดกับคำขอหนังสือคำของพระยาโลมาวิสัยที่กล่าวถึงกษัตริย์ว่าเป็น “หน่อทศพลโพธิสัตว์” “หน่อพุทธกุล” หรือในคำขอเรื่องเจ้าสุวัตรผลงานเจ้าเดียวกันก็มองว่ากษัตริย์นั้นเกิดจากการจุดของ “โพธิสัตว์เจ้า” (ชูลีทธิ ชูชาติ, 2526 : 14-15)

การที่เขาถูกจองจำจากการที่ถูกเข้าใจว่ามีคดีชู้สาวกับคนของเจ้าหลวงอินทริชัยแห่งเมืองแพร่ ยิ่งทำให้เห็นความขัดแย้งกับผู้มีอำนาจอีกครึ่งหนึ่ง คำคำจ่ม ได้แสดงให้เห็นเป็นอย่างดีต่อกรวิพากษ์วิจารณ์เจ้าเมืองแพร่

*“วันนั้นพว้าเป็นจริง พ้อยบ่กระนิงใจดูถ้วนถี่ หลอนจักถูกที่บังควร คำทั้งมวลน้อยใหญ่ ควรตีมาได้  
พิจารณา เขาญิงชายมาทั้งคู่ แล้วถามต่อหน้าหมู่กลางหลาย”*

(การลงโทษทำไมไม่คิดให้รอบคอบ ควรนำคู่กรณีคือชายและหญิงมาไต่สวนก่อน)

(ชูลีทธิ ชูชาติ, 2526 : 15)

*“หันว่าเป็นผู้ใหญ่ตีมาทำข่มเหง หมายจักเอาหน้าบุญเตงขนาบ บ่ตามสุภาพธัมมดา”*

(เป็นผู้ใหญ่ก็ไม่ควรกระทำอะไรข่มเหงรังแกผู้น้อย หรือเอาอำนาจบารมีของตนเองมากด

หัวผู้อื่น การกระทำเช่นนี้ไม่สุภาพและผิดตามทำนองคลองธรรม)

(ชูลีทธิ ชูชาติ, 2526 : 16)

ช่วงที่เขาหลบหนีไปอยู่เมืองลับแลกับนางศรีจ่ม เขาไม่ได้รับตำแหน่งอาลักษณ์ แต่น่าจะเป็นพ่อค้าที่ติดตามไปกับขบวนคาราวาน ดังที่กล่าวมาแล้วว่าปลายพุทธศตวรรษที่ 24 การค้าคาราวานขยายตัวเป็นอย่างมาก นี่ก็ล้วนเป็นการแสดงความเป็นลูกผู้ชายแบบหนึ่งเช่นกัน บุคลิกเช่นนี้จึงต่างกับพระสงฆ์ที่เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณ ต่างจากอาลักษณ์ในราชสำนักที่อยู่ห่างไกลจากชาวบ้านและสยบอยู่ใต้อำนาจผู้ปกครอง

ในอีกด้านหนึ่งชีวิตรักของเขาก็พบกับความไม่สมปรารถนา กรณีที่นางศรีจ่มเมียรักที่มาอยู่ด้วยกันที่ลับแล ถูกเจ้าหลวงแพร่ตามตัว ทำให้เขาคิดว่าศรีจ่มหนีตามชู้รักไป จนทำให้เขาเขียนคร่าวใช้ ที่รู้จักกันในชื่อ *คำวฮ้างจ่ม* หรือ *คำวสีบ* เพื่อหวังว่าเมื่อนางได้อ่านแล้วจะกลับมาหาตน กล่าวกันว่ากรที่นางจ่มอ่านหนังสือไม่ออกทำให้ต้องหาคนมาอ่านให้ฟังและทำให้คำนี้กระจายออกไปและเป็นที่นิยมกันอย่างกว้างขวางในความไพเราะจับใจและกินใจ ช่วงชีวิตที่เขาอยู่กับนางศรีจ่มไม่ทราบแน่ชัดยาวนานเพียงใด แต่เป็นช่วงที่เขาไม่ได้ทำงานในฐานะคนในราชสำนัก แต่เป็นพ่อค้าหรือกระทั่งพ่อค้าวัวต่างเสียด้วยซ้ำที่ทำการเดินทางค้าขายไปในภูมิภาค แม้จะไม่ใช่ “เสรีชน” เสียทีเดียว แต่ก็นับว่า ในยุคสมัยดังกล่าวเขาเป็นผู้ที่มีการศึกษาและได้เห็นโลกที่กว้างไกลมากกว่าในเขตรั้ววัง รั้ววัดเท่านั้น



อย่างไรก็ตาม สุตทัตยพรหมินทรก็ตั้งตอกอยู่ในบ่วงอุปลัมภที่หนีไม่พ้น เขาไปอยู่กับราชสำนักเชียงใหม่ในปี 2404 สมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ (ครองเมือง 2399-2413) และแต่งคำขอพระอภัยมณีตามใบสั่งจากเจ้าแม่ทิพเกษร (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2528 : คำนำ) นับเป็นช่วงหลังของชีวิตของเขาแล้วในทศวรรษที่ 60 ของชีวิต ดังนั้นพระญาพรหมโหวาร จึงเป็นตัวแทนหนึ่งของลูกผู้ชายที่มีความสามารถทั้งด้านอักษรศาสตร์ ไสยศาสตร์ เป็นนักรัก เป็นผู้ที่มีปฏิภาณเฉียบแหลม รักอิสระ มีความกล้าบ้าบิ่นและชอบทำท่าย (ซึ่งอาจจะไม่จริง) สอดคล้องกับยุคสมัยรอยต่อแห่งความเปลี่ยนแปลงของ ดินแดนล้านนาก่อนที่จะเข้าสู่พุทธศตวรรษที่ 25 อย่างเต็มตัวต่อไป

## บทสรุป

วรรณกรรมล้านนาในพุทธศตวรรษที่ 24 เกิดจากการหล่อหลอมของนโยบายการกวาดต้อนผู้คนจากตอนบนและการสถาปนาอำนาจการเมืองใหม่ รวมถึงการขยายตัวทางการค้าของดินแดนล้านนา พร้อมทั้งการสถาปนาอำนาจทางวัฒนธรรมผ่านวัด อาจกล่าวได้ว่า คัมภีร์โบลานจำนวนมหาศาลที่กระจายไปตามวัดต่างๆทั้งในระดับวัดในเมือง และวัดระดับชุมชน แสดงให้เห็นพลังทางวัฒนธรรมที่ทำให้เกิดการผลิตซ้ำจำนวนมาก แต่กระนั้นนอกเหนือไปจากพลังของพุทธศาสนาในฐานะศูนย์กลางการบูรณาการทางวัฒนธรรมแล้ว ส่วนสำคัญอีกประการหนึ่งคือ วัฒนธรรมชาวบ้านและชุมชน อาจนับได้ว่าในปลายพุทธศตวรรษที่ 24 เริ่มมีการขยายตัวของการค้าในเมืองและชุมชนต่างๆที่เชื่อมระหว่างภูมิภาค อำนาจดังกล่าวพร้อมกับปริมาณประชากรพลัดถิ่นมหาศาล ได้ทำให้เกิดสำนึกแห่งพื้นที่และเวลาแบบใหม่ขึ้นด้วย ในด้านวรรณกรรมแล้ว ได้เกิดการผสมผสานทั้งวรรณกรรมทางศาสนากับวรรณกรรมทางโลกทั้งที่เป็นลายลักษณ์อักษร และเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะ จนทำให้เกิดรูปแบบทางวรรณกรรมลักษณะใหม่ขึ้นมาอย่าง “คำว” จนในที่สุดก็ได้กลายเป็นวรรณกรรมยอดนิยมของยุคสมัย เช่นเดียวกับความโด่งดังของพระญาพรหมโหวาร นั้น ก็เกิดมาจากความนิยมในลักษณะของปुरुชนในฐานะบุคคลอุดมคติอีกด้วย

## บรรณานุกรม

- ไข่มุก อุทยาวลี. (2537). *การเปลี่ยนแปลงด้านการศึกษาของคนะสงฆ์ในเมืองเชียงใหม่ ในระยะครึ่งหลังของพุทธศตวรรษที่ 25*. วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- จีระยุทธ ไชยจารุณนิช และคนอื่น. (2552). *วรรณกรรมที่ตีพิมพ์ด้วยอักษรธรรมล้านนา 60 เล่ม เล่มที่ 6*. เชียงใหม่: สำนักงานพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีแห่งชาติ.
- ชัยพงศ์ ลำเนียง. (2551). *พลวัตการสร้างและการรับรู้ประวัติศาสตร์เมืองแพร่ พ.ศ. 2445-2549*. วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ชูสิทธิ์ ชูชาติ. (2526). *โลกทัศน์ชาวลานนาศึกษาจากคำวพญาพรหม*. *โลกทัศน์ชาวลานนา : อดีต-ปัจจุบัน ณ ห้อง Common Room คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 23 เมษายน 2526*.
- \_\_\_\_\_. (2545). *รายงานวิจัย เรื่อง พ่อค้าวัวต่าง : ผู้บุกเบิกการค้าขายในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย (พ.ศ. 2398-2503)*. เชียงใหม่: เชียงใหม่โรงพิมพ์แสงศิลป์.
- ทูนศรี บัณนุช. (2535). *การศึกษาความหมายในกฎหมายจารีต “มังรายศาสตร์”*. วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาและวรรณกรรมล้านนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ประคอง นิมมานเหมินท์. (2517). *ลักษณะวรรณกรรมภาคเหนือ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.

*ประชุมพงษาวดารภาคที่ 10 เรื่อง ราชวงษปกรณ พงษาวดารเมืองน่าน ฉบับพระเจ้าสุริยพงษ์ผริตเดช พระเจ้านครน่าน ให้แต่งไว้สำหรับบ้านเมือง*. (2461). กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร.

*ประชุมพงษาวดารภาคที่ 61*. (2479). พิมพ์แจกในงานฌาปนกิจศพ นางชื่น ราชพิณิจัย เมื่อวันที่ 19 เมษายน พ.ศ. 2479 ณ เมรุเชิงบรมบรรพตวัดสระเกศ.

ปรีวรต สมหมาย เปรมจิตต์ และปวงคำ ต้อยเขียว. (2518). *ม้งรายศาสตร์ ภาคปรีวรต ลำดับที่ 1*. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

พระครูพุทธจริธรรมโสภิต. (2539). *ประวัติวัดปงสนุกเหนือและประวัติ : บันทึกครูบาอาโนชัยธรรมจินตามุนี*. ลำปาง: สหกิจการพิมพ์.

พระมหาสุทิตย์ อาภากร (อบอุ้น). (2548). *การศึกษาองค์ความรู้และภูมิปัญญาท้องถิ่นที่ปรากฏในวรรณกรรมพระพุทธศาสนาเรื่องอานิสงส์และคัมภีร์ที่ใช้เทศน์ในเทศกาลต่างๆ ของล้านนา*. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระยาประชาภิการจักร์ (แช่ม บุนนาค). (2507). *พงษาวดารโยนก*. พระนคร: โรงพิมพ์รุ่งเรืองรัตน์.

พระสุธีธรรมานุวัตร และคณะ. (2554). *การศึกษาวิเคราะห์องค์ความรู้ทางพระพุทธศาสนาที่ปรากฏในคัมภีร์ธรรม วัดสูงเม่น จังหวัดแพร่*. รายงานการวิจัย, สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ไพโรจน์ ไชยเมืองชื่น. (2551). *“เมืองต้องคำสาป” : ความทรงจำร่วมของสังคมลำปาง*. ใน 2 ฟากแม่วัง 2 ผึ้งนครลำปาง. ลำปาง: พิมพ์ดี.

มณี พยอมยงค์. (2516). *ประวัติและวรรณคดีล้านนาไทย*. กรุงเทพฯ: มิตรนราการพิมพ์.

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และ สถาบันวิจัยสังคม. (2534). *รายชื่อนหนังสือโบราณล้านนา : เอกสารไมโครฟิล์มของ*. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และ เดวิด เค.วัยอาจ. (2547). *ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่*. พิมพ์ครั้งที่ 2, เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์มบุคส์. ลมูล จันทน์หอม. (2533). *วรรณกรรมท้องถิ่นล้านนา*. พิมพ์ครั้งที่ 3, เชียงใหม่: วิทยาลัยครู.

วราภรณ์ เรืองศรี. (2550). *การค้ากับเครือข่ายความสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในล้านนาก่อนการสถาปนาระบบเทศบาล*. วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

\_\_\_\_\_. (2556). *การค้าชายแดนและการปรับเปลี่ยนรูปแบบของรัฐบริเวณตอนในของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีป ระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึง ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20*. วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

วินัย พงศ์ศรีเพียร. (2548). *คลองตัดคำพระพุทธโฆษาจารย์*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

วิไล สุทธิศิริกุล. (2528). *เชียงใหม่ ก่อน "เทศบาล" พ.ศ.2389-2443 : กรณีศึกษาโครงสร้างอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจ*. วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. (2534). *บัญชีรายชื่อคัมภีร์ใบลาน จังหวัดลำปาง*. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สร้อยดี อ่องสกุล. (2534). *หลักฐานประวัติศาสตร์ล้านนาจากเอกสารคัมภีร์ใบลานและพับหนังสือ : โครงการปริวรรตคัมภีร์ใบลานและพับหนังสือจากอักษรธรรมล้านนาเป็นอักษรไทยกลาง*. เชียงใหม่: คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- \_\_\_\_\_. (2552). *ประวัติศาสตร์ล้านนา*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- สิงชนะ วรรณสัย. (2523). *ปริทัศน์วรรณคดีล้านนาไทย*. เชียงใหม่: คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุรสิงห์สำรวม ฉิมพะเนาว์. (2526). *โลกทัศน์ชาวล้านนาศึกษาจากซอเก็บนก. โลกทัศน์ชาวล้านนา : อดีต-ปัจจุบัน ณ ห้อง Common Room คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 23 เมษายน 2526*.
- หจข. (ม.ป.ป.). *บัญชีจดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 เล่มที่ 3 ตอนที่ 1-2 (พ.ศ.2398-2399)*.
- หทัยวรรณ ไชยะกุล. (2555). *วรรณกรรมล้านนา*. เชียงใหม่: สาขาวิชาภาษาไทย ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อุดม รุ่งเรืองศรี. (2528). *งานวิจัยเรื่องการใช้ศัพท์ภาษาไทยกลางในคร่าวขอเรื่องพระอภัยมณี ของพระญาณพรหมไวยหาร*. เชียงใหม่: คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- Volker Grabowsky. (1999). Forced Resettlement Campaigns in Northern Thailand during the Early Bangkok Period. *Journal of the Siam Society*.
- วัดฝายหิน. ( 2554). สืบค้นเมื่อ 12 สิงหาคม 2557 จาก ประวัติ ปฐมสังฆนายกะกะ “ ไสภา ” : [http://www.faihin.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=22&Itemid=29](http://www.faihin.org/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=29)

# Economic System and Social Change in the Golden Age of the Lǎn Na Kingdom (1355-1525 A.D.)

## ระบบเศรษฐกิจและความเปลี่ยนแปลงทางสังคมในยุคทองของอาณาจักรล้านนา (ค.ศ.๑๓๕๕-๑๕๒๕)

Vijaya Makaew • วิชาญา มาแก้ว

Student, Master of Arts in History, Faculty of Humanities, Chiangmai University

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Email Address : vijaya.archaeo@gmail.com

### Abstract

The article aims to examine the economics system in the traditional Lǎn Na in the 13th-16th centuries. It uses the various categories of evidences, the effective interpretation and focusing on the specific time for getting a deliberate investigation. While the economics system in Lǎn Na was plainly described as the motionless system and having slightly changing, the new knowledge of its organization are revised to the age of the greatest local transition in term of economics which related significantly to the contexts of Southeast Asia and other regions commerce. Around that time, there was the diverse benefits from natural resources and the potent location for trade which brought about the prosperity to Lǎn Na kingdom. As a result, the Golden age of Lǎn Na in the mid of 14<sup>th</sup> century as the inland trading state occurred along with the expansion of Chinese and Westerner commerce simultaneously. However, the most important factor which sustained the glorious of Lǎn Na in the Golden age in the last two centuries, during the 15<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries, was the local condition – social consumption. This phenomena led to the new status for the indigenous merchants and craftsman who emerged along with the economics expansion and also the sharply increase of trade and markets, which were shown the social status and were sacrificed for religious. Consequently, the economics in Lǎn Na around that time changed delicately. It was reflected through the demand of reading and writing novels among the new status groups, the rich people included ‘Sakrai’, ‘Sithi’ or ‘Kaṭmpika’.

**Keywords:** The Golden Age of Lǎn Na, The Traditional Economy, The Inland Trading State, The Age of Commerce, The Traditional Economy of Southeast Asia, The Social Consumption

บทคัดย่อ

การศึกษานี้ มีจุดประสงค์เพื่อสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับระบบเศรษฐกิจล้านนายุคจารีต จากเดิมที่ถูกมองว่ามีลักษณะราบเรียบ หยุดนิ่ง ไปสู่สภาพที่เป็นพลวัต มองเห็นความเคลื่อนไหวภายในท้องถิ่นที่สัมพันธ์กับบริบทภายนอกในระดับภูมิภาคที่เปลี่ยนแปลงไป ด้วยการศึกษาผ่านข้อมูลหลักฐานที่หลากหลาย ประกอบกับมุมมองใหม่ในการตีความหลักฐาน และการกำหนดช่วงเวลาในการศึกษาที่ค่อนข้างกระชับเพื่อให้สามารถมองเห็นความเปลี่ยนแปลงอันละเอียดอ่อนในประวัติศาสตร์ล้านนาโดยเฉพาะในสมัยราชวงศ์มังราย จากการศึกษาพบว่าด้วยศักยภาพด้านทรัพยากรและที่ตั้ง อาณาจักรล้านนา ก่อน “ยุคทอง” นั้นมีความพร้อมในฐานะ “รัฐการค้าตอนในภาคพื้นทวีป” อยู่แล้ว เมื่อยุคแห่งการค้าระดับภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เกิดขึ้นอันเป็นผลจากความเคลื่อนไหวของจีนและการค้าของชาวตะวันตกส่งผลให้ล้านนาเข้าสู่ยุคทองในกลางคริสต์ศตวรรษที่ ๑๔ การค้าระหว่างรัฐนับเป็นปัจจัยกระตุ้นจากภายนอก หากแต่กลไกที่จรรโลงยุคทองในช่วง ๒ ศตวรรษหลัง กลับเป็นเงื่อนไขที่เกิดขึ้นภายใน คือ “การบริโภคนิยมทางสังคม” ทำให้เกิดบทบาทใหม่ของกลุ่มพ่อค้าและช่างฝีมือที่เติบโตขึ้นจากการขยายตัวของตลาดสินค้าที่แสดงสถานภาพทางสังคม และกระบวนการอุทิศปัจจัยเพื่อศาสนา กระบวนการขยายตัวทางเศรษฐกิจดังกล่าวส่งผลให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ละเอียดอ่อน สะท้อนผ่านการเสพ “วรรณกรรม” ของเหล่าชนชั้นพิเศษคือ “กฏมพีภัก”, “สระคว่วย” หรือ “เศรษฐี” ที่ปรากฏบทบาทและตัวตนขึ้นมาในช่วง “ยุคทอง” ของอาณาจักรล้านนา

คำสำคัญ: ล้านนายุคทอง, เศรษฐกิจยุคจารีต, รัฐการค้าตอนในภาคพื้นทวีป, ยุคแห่งการค้า, เศรษฐกิจภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยุคจารีต, การบริโภคนิยมทางสังคม

บทนำ

บทความนี้ มีจุดประสงค์เพื่อนำเสนอคำอธิบายเกี่ยวกับระบบเศรษฐกิจของอาณาจักรล้านนา ใน “ยุคทอง” ซึ่งหมายถึงยุคสมัยที่อาณาจักรล้านนา มีภาพของความเจริญรุ่งเรืองเรื่องทุก ๆ ด้าน ทั้งด้านอำนาจการเมืองการปกครอง ตลอดจนจนถึงด้านศาสนา ศิลปวัฒนธรรม และ วรรณกรรม ซึ่งความรุ่งเรืองเหล่านี้ล้วนแล้วแต่มีพื้นฐานจากความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจของรัฐเป็นสำคัญ อย่างไรก็ตาม ที่ผ่านมา เรามีความรู้ค่อนข้างน้อยเกี่ยวกับเศรษฐกิจของล้านนา คำอธิบายที่มีอยู่เดิมมักพูดถึงความเปลี่ยนแปลงใหญ่ ๆ หลังสนธิสัญญา “เบาวริง”(ค.ศ.๑๘๕๕) ซึ่งทำให้คำอธิบายเกี่ยวกับเศรษฐกิจก่อนหน้านี้นี้เป็นภาพของเศรษฐกิจแบบพอเพียง หยุดนิ่ง มีบ้างที่อธิบายระหว่างเศรษฐกิจระดับรัฐและชุมชนหมู่บ้าน แต่ก็เป็นการกล่าวอย่างแยกส่วน และไม่ได้ชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างระบบหรือหน่วยทางเศรษฐกิจอย่างเชื่อมโยง ซึ่งสร้างปัญหาให้กับการศึกษาทำความเข้าใจต่อเศรษฐกิจล้านนาในยุคจารีตในภาพรวม ทำให้การศึกษาทำความเข้าใจต่อประวัติศาสตร์ล้านนาในยุคจารีต เป็นไปอย่างมีข้อจำกัด คือกลายเป็นสิ่งที่ถูกอธิบายแยกส่วนไปจากสังคม ไม่สามารถสนับสนุนต่อการทำความเข้าใจต่อประวัติศาสตร์สังคมได้ ทั้งที่การศึกษาทำความเข้าใจต่อพื้นฐานทางเศรษฐกิจนั้น จะเป็นส่วนสำคัญที่นำไปสู่การศึกษาทำความเข้าใจต่อประวัติศาสตร์สังคม ที่มีพื้นที่ของคนทุกกลุ่มทุกระดับชั้น ไม่ว่าจะในยุคสมัยไหน

ผู้เขียนได้ใช้วิธีศึกษาผ่านหลักฐานหลากหลายประเภท ทั้งลายลักษณ์อักษร คือ จารึก ตำนานพื้นเมือง ตำนานวัดซึ่งมีอยู่อย่างอุดมสมบูรณ์ เอกสารประเภทกฎหมายอย่างมังรายศาสตร์ และบันทึกคำตัดสินคดีความอย่างคลองเจ็

พระญาเกีอานา เอกสารต่างชาติ เช่น เอกสารราชการของจีน คือ หยวนสี่อู๋ หมิงสี่อู๋ ตลอดจนเอกสารของรัฐเพื่อนบ้าน โดยรอบ ส่วนหลักฐานที่ไม่เป็นลายลักษณ์อักษร ได้แก่หลักฐานทางโบราณคดี ทั้งรูปแบบศิลปกรรม โบราณสถาน โบราณวัตถุ เป็นต้น โดยมีกรอบคิดหลัก ๆ ที่เป็นการช่วยให้ข้ามพ้นอุปสรรคในประเด็นที่มีหลักฐานโดยตรงเกี่ยวกับ เศรษฐกิจและบทบาทชนชั้นล่างที่มีน้อยมาก ได้แก่ ประการแรก การเปลี่ยนมุมมองหรือตั้งคำถามใหม่ต่อหลักฐานเดิม ๆ ว่าแท้จริงแล้วในหลักฐานต่าง ๆ ที่สร้างขึ้นโดยชนชั้นสูงนั้นมีร่องรอยของบทบาทสามัญชนหรือไม่ และในบรรดาหลักฐานต่าง ๆ ที่เน้นเกี่ยวกับการเมือง และศาสนานั้น แท้จริงแล้วมีร่องรอยหรือสะท้อนข้อสนเทศที่เกี่ยวกับเศรษฐกิจบางหรือไม่ ประการที่สอง ผู้ศึกษา พยายามที่จะเลือกช่วงเวลาที่ยากลำบากหรือช่วงเวลาที่หลักฐานให้ภาพชัดเจนของ ประวัติศาสตร์ล้านนาในสมัยที่เรียกว่ายุคทอง ในช่วง ๑๗๐ ปี จากเวลากว่าทั้งหมด ๒๖๒ ปี เพื่อให้เห็นรายละเอียดของ ความเปลี่ยนแปลงภายในของยุคสมัยที่ชัดเจนขึ้น เนื่องจากการศึกษาแบบลากยาวล้านนาจารีต กว่า ๖ ศตวรรษ จนกระทั่งสิ้นสุดความเป็นรัฐจารีต นั้น แม้จะทำให้เห็นภาพความเปลี่ยนแปลงใหญ่ ๆ แต่ก็ทำให้เราไม่อาจมองเห็น หรือสามารถตั้งข้อสังเกตต่อรายละเอียดที่เล็กน้อยแต่มีความสำคัญภายใต้เวลาอันจำกัดได้ ผู้เขียนหวังว่าด้วยการทดลอง การศึกษาแบบนี้จะช่วยให้รายละเอียดของภาพประวัติศาสตร์ล้านนาได้ปรากฏชัดเจนมากขึ้น ได้เห็นบทบาทของผู้คน มากขึ้นโดยเฉพาะบทบาทสามัญชนในฐานะกลไกสำคัญที่มีส่วนร่วมเช่นเดียวกับชนชั้นปกครองในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจ ในยุคโบราณ ซึ่งจะทำให้เราได้ทำความเข้าใจต่อรากฐานที่แท้จริงของประวัติศาสตร์ล้านนาสมัยจารีตอันเป็นรากฐานของ ล้านนาในปัจจุบันได้ดียิ่งขึ้น นำไปสู่การศึกษาประวัติศาสตร์ในรูปแบบของประวัติศาสตร์สังคมหรือรูปแบบอื่น ๆ ซึ่งอาจ ช่วยให้ประวัติศาสตร์ล้านนาในยุคจารีตมีความน่าสนใจมากขึ้น และอาจได้รับความสนใจมากขึ้นในอนาคตด้วย

## ๑. ศักยภาพพื้นฐานของระบบเศรษฐกิจและพัฒนาการของเครือข่ายทางเศรษฐกิจในที่ราบหุบเขา

ดินแดนล้านนาจัดอยู่ในพื้นที่ของรัฐในหุบเขา จึงมีพัฒนาการและการก่อตัวของรัฐที่อาจจะแตกต่างจากรัฐ โบราณอื่นในพื้นที่ประเทศไทยปัจจุบัน ซึ่งหมายความว่า สภาพทางภูมิศาสตร์และทรัพยากร ที่แตกต่างกันไป ส่งผลต่อ ศักยภาพและพัฒนาการภายในรัฐที่แตกต่างกันด้วย

ด้านทรัพยากรธรรมชาติ ล้านนามีลักษณะภูมิประเทศที่ประกอบด้วยภูเขาอันเป็นต้นน้ำลำธารและที่ราบระหว่าง หุบเขาขนาดเล็กและขนาดใหญ่กระจายทั่วไป ทั้งที่ราบและที่สูง โดยพื้นที่แต่ละแห่งมีทรัพยากรเหมือนหรือแตกต่างกันไป ที่ราบลุ่มน้ำอันมีภูเขาล้อมรอบหรือที่เรียกว่าแอ่งที่ราบลุ่มแม่น้ำ เป็นพื้นที่ที่อุดมสมบูรณ์เหมาะแก่การเพาะปลูก แต่มี ข้อจำกัดคือบริเวณที่ราบมักประสบกับอุทกภัย และมีเนื้อที่ของพื้นที่ราบจำกัดเมื่อเทียบกับภูมิภาคอื่น ตลอดจนขาด แคลนทรัพยากรสำคัญอื่นเช่นเกลือ และแหล่งแร่โลหะ ซึ่งมีมากในเขตพื้นที่สูง โดยเกลือสินเธาว์และแร่โลหะนับเป็นยุทธ บัศจรรย์สำคัญและเป็นสินค้าที่ชุมชนในที่ราบต้องการอย่างมาก จึงพบว่ามีความจำเป็นในการแลกเปลี่ยนทรัพยากร คือ ชุมชนในที่ราบมีการทำการค้าซึ่งน่าจะเป็นการนำข้าวไปแลกเปลี่ยนกับเกลือและแร่โลหะ กับชุมชนบนที่สูง ที่มีข้อจำกัด เชิงพื้นที่ เพาะปลูกได้น้อย เป็นต้น นอกจากสินค้าเกษตรและสินค้าที่ได้จากรัตแล้ว ในล้านนายังเป็นแหล่งทรัพยากร ประเภท “สินค้าของป่า” ซึ่งหมายถึงสินค้าธรรมชาติที่ได้จากป่า เช่น น้ำผึ้ง น้ำมันยาง ครั่ง งาช้าง นอแรด นอระมวด หนังกวาง เป็นต้น สินค้าเหล่านี้จะทวีความสำคัญและกลายเป็นแหล่งรายได้หลักที่สร้างความมั่งคั่งต่อชนชั้นปกครองซึ่ง จะได้กล่าวต่อไปข้างหน้า

ด้านการคมนาคม ด้วยสภาพภูมิประเทศที่เต็มไปด้วยภูเขาทำให้การคมนาคมมีความยากลำบาก แต่เนื่องจาก

ความขาดแคลนและความต้องการทรัพยากรที่แตกต่างกันในแต่ละพื้นที่ดังกล่าว ผลักดันให้มีความพยายามในการติดต่อ แลกเปลี่ยนทรัพยากรตามช่องทางต่าง ๆ เท่าที่จะเป็นไปได้ เช่นทางบก คือเส้นทางเลียบบไปตามแหล่งน้ำ เส้นทางเลียบบไปตามลำเขาซึ่งปลอดภัยจากไข้ป่า และตามช่องเขาซึ่งเป็นเสมือนประตูเชื่อมโยงระหว่างแอ่งที่ราบต่าง ๆ ส่วนเส้นทางน้ำ แม่น้ำลำธารในล้านนาไม่เหมาะสำหรับเป็นเส้นทางคมนาคม เนื่องจากลำน้ำตื้นเขินมีเกาะแก่งในฤดูแล้ง และกระแสน้ำไหลเชี่ยวในฤดูฝน แม่น้ำที่สามารถใช้เรือแพขึ้นล่องได้มีไม่กี่สาย อย่างไรก็ตามการคมนาคมทางน้ำในยุคโบราณถือเป็นทางที่รวดเร็วและสามารถขนส่งสิ่งของได้มากกว่าสัตว์ต่างทางบก จึงพบว่าการขนส่งสินค้าทั้งระหว่างแอ่งที่ราบและการขนส่งทางไกลโดยเฉพาะกับรัฐทางใต้และทางตะวันตกเฉียงใต้เป็นที่นิยมมากในแม่น้ำสายหลักต่าง ๆ ทั้งนี้ จะเห็นได้ว่า แม้การเดินทางติดต่อระหว่างพื้นที่ต่าง ๆ ในล้านนา จะเต็มไปด้วยความยากลำบากและไม่เหมาะสมต่อการคมนาคม แต่ก็ไม่เป็นอุปสรรคต่อความพยายามและความต้องการในการเดินทางติดต่อค้าขายของผู้คนแต่อย่างใด

ด้านทรัพยากรกำลังคน พบว่าแม้จะมีภูเขามากที่ราบน้อย แต่พื้นที่ในล้านนามีร่องรอยการอยู่อาศัยอย่างต่อเนื่องยาวนานนับแต่ก่อนประวัติศาสตร์ นอกจากการอยู่อาศัยรวมกันเป็นชุมชนเล็ก ๆ ระดับชนเผ่ากระจายตามเขตที่สูงแล้ว พื้นที่ราบในหุบเขาต่าง ๆ ก็เป็นที่อยู่อาศัยที่หนาแน่นในระดับหนึ่งเนื่องจากศักยภาพในการเลี้ยงตัวจากกิจกรรมการเกษตรอย่างเข้มข้นในบางพื้นที่ดังกล่าว เกี่ยวกับการประเมินประชากรในดินแดนล้านนานั้นเป็นปัญหามาตลอด แอนโทนี รีด ประเมินว่าเฉพาะในเชียงใหม่ ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๑๕-๑๖ มีประชากรราว ๑๐,๐๐๐ คน หรือมากกว่านั้น ส่วนโพลเกอร์ กราบาวสกี ได้ทำการศึกษาจากหลักฐานตำนาน จารึก และกฎหมายท้องถิ่น เปรียบเทียบการประเมินประชากรในรัฐใกล้เคียง เช่น ตอนใต้ของจีน อยุธยา และสุโขทัย พบว่าจำนวนประชากรของล้านนาควรมีมากกว่านั้น ในเมื่อล้านนามีการพัฒนาการจัดการผลิตและกำลังคนอย่างเป็นระบบ เช่นระบบพินนาและระบบนายสิบ โดยเฉพาะในระหว่าง คริสต์ศตวรรษ ๑๔-๑๖ ซึ่งมีหลักฐานว่าเกิดการขยายตัวของจำนวนประชากรอย่างมาก แม้จะทราบกันดีว่าการขาดแคลนประชากร เป็นปัญหาสำคัญของล้านนา หากแต่ในความจริงแล้วปัญหานี้เป็นปัญหาทั่วไปของรัฐในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ดังนั้นการทำสงครามในเขตนี้จึงเป็นสงครามที่แย่งชิงและกวาดต้อนผู้คน มากกว่าการยึดครองดินแดน ฉะนั้นการมองข้อจำกัดด้านพื้นที่ในการประเมินประชากรของล้านนาอาจไม่ตรงกับความจริงนัก ซึ่งปัญหาเกี่ยวกับการประเมินจำนวนประชากรของล้านนาคือ เป็นประเด็นปัญหาสำคัญอีกเรื่องหนึ่งที่เราควรศึกษาโดยละเอียดต่อไป แต่อย่างน้อยงานเท่าที่ศึกษาไว้ได้ชี้ให้เห็นว่า จำนวนประชากรและการขยายตัวของประชากรที่เกิดขึ้น เป็นพื้นฐานอย่างหนึ่งที่สำคัญต่อพัฒนาการของรัฐ และการจัดระบบแรงงานเป็นสิ่งที่ผู้ปกครองของอาณาจักรล้านนาให้ความสนใจอย่างยิ่ง

การที่กลุ่มคนต่าง ๆ ได้ตั้งถิ่นฐานในพื้นที่ที่มีทรัพยากรแตกต่างกัน ได้ผลักดันให้เกิดการเดินทางติดต่อ แลกเปลี่ยนตามเส้นทางคมนาคมทุกเส้นทางเท่าที่เป็นไปได้ แต่ด้วยความแตกต่างด้านศักยภาพและภูมิประเทศ ทำเกิดพัฒนาการอย่างเป็นเอกเทศในแต่ละพื้นที่ โดยเฉพาะในแอ่งที่ราบขนาดใหญ่ ที่มีพื้นที่เพาะปลูกมาก มีศักยภาพในการเลี้ยงประชากรได้มากกว่าชุมชนในแอ่งที่ราบขนาดเล็ก และชุมชนบนที่สูง ทำให้พื้นที่เหล่านี้พัฒนาขึ้นเป็นชุมชนขนาดใหญ่และศูนย์กลางชุมชนเหล่านี้ได้ยกระดับเป็นชุมชนเมือง และพัฒนาเป็นรัฐเริ่มแรก ในลักษณะที่เป็นเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างเมืองต่าง ๆ ใกล้เคียง หรือในกลุ่มน้ำเดียวกัน และจัดความสัมพันธ์ด้วยการนับถือบรรพบุรุษและระบบเครือญาติ เครือข่ายรัฐที่สำคัญ ๒ เครือข่ายที่จะกลายเป็นศูนย์กลางของอาณาจักรล้านนาในเวลาต่อมาได้แก่

เครือข่ายรัฐหรือรัฐไทย มีศูนย์กลางเครือข่ายอยู่ที่เมืองลำพูน และเมืองลำปาง เครือข่ายรัฐหรือรัฐไทยครอบคลุมชุมชนเมืองขนาดเล็ก และขนาดกลาง และชุมชนหมู่บ้านระดับต่าง ๆ ในแอ่งลุ่มน้ำปิงและลุ่มน้ำวัง พื้นที่นี้มี

ความอุดมสมบูรณ์จากพื้นที่ที่เหมาะสมสำหรับการเกษตรแต่เนื่องจากเป็นพื้นที่ที่มีแม่น้ำขนาดใหญ่ไหลผ่านแม้จะทำให้ไม่มีปัญหาในเรื่องแหล่งน้ำทำการเกษตร แต่ก็ทำให้ประสบทุกภัยง่าย การที่ยังไม่สามารถจัดการกับปัญหาน้ำได้ จึงยังไม่สามารถพัฒนาพื้นที่ได้อย่างเต็มศักยภาพ อย่างไรก็ตามในยุคแรกพื้นที่นี้กลับโดดเด่นในด้านการค้า ซึ่งมีเส้นทางและพื้นที่ที่สามารถติดต่อกับเมืองท่าชายฝั่งทะเล ทั้งแถบละโว้-สุพรรณภูมิ ทางใต้ และรัฐมอญ แถบอ่าวเกาะตะมะะ ฝั่งตะวันตกเฉียงใต้ ข้อได้เปรียบจุดนี้ทำให้เครือรัฐทริภุญไชยมีความมั่งคั่งและสามารถรับอารยธรรมแบบเมือง (urban culture) และพุทธศาสนา เข้ามา และพัฒนากลายเป็นรัฐจารีต (traditional state) คือรัฐที่มีแบบแผนจากแนวคิดทางศาสนาแห่งแรก ๆ ในดินแดนล้านนา

เครือข่ายโยนรัฐ มีอาณาบริเวณในแถบแอ่งที่ราบเชียงราย-เชียงแสน หรือที่ราบลุ่มแม่น้ำกจรดแม่น้ำโขง นับเป็นเครือข่ายที่สำคัญมากที่สุดในยุคเริ่มแรกของล้านนา เนื่องจากต่อมาเครือข่ายนี้จะเป็นเครือข่ายหลักที่จะขยายอำนาจไปครอบงำเครือข่ายรัฐอื่น และพัฒนาขึ้นเป็นอาณาจักรล้านนาในภายหลัง จากพื้นฐานที่อุดมสมบูรณ์มีพื้นที่เพาะปลูกได้มาก รวมถึงมีกำลังคนมากและมีการจัดกำลังคนได้อย่างเป็นระบบ เห็นได้ว่า ระบบนายสิบ และระบบพันทนา ได้พัฒนาขึ้นมาในเขตตอนเหนือนี้ ซึ่งน่าจะสัมพันธ์กับดินแดนตอนเหนือ อย่างรัฐของชาวไทลื้อ คือ เครือรัฐสิบสองปันนา อันมีศูนย์กลางที่เมืองเชียงรุ่ง และดินแดนทางตะวันตก คือรัฐไทใหญ่ต่าง ๆ รวมทั้งความสัมพันธ์อันดีกับคนพื้นเมือง (ลาว) ซึ่งได้พัฒนาภูมิปัญญาในการจัดการน้ำเพื่อการเกษตร คือระบบเหมืองฝาย บัจจยต่าง ๆ ดังกล่าว ทำให้โยนรัฐ มีศักยภาพ และอำนาจเหนือรัฐอื่น และได้แผ่อิทธิพลไปยังเมืองโดยรอบ แม้จะไม่ปรากฏหลักฐานว่า โยนรัฐมีร่องรอยการรับอารยธรรมความเป็นเมืองมาก่อนหรือไม่ แต่หลักฐานจากการบูรณะกำแพงเมืองเชียงแสนของกรมศิลปากร จากการกำหนดอายุทางวิทยาศาสตร์พบว่าคันดินชั้นในของกำแพงเมืองเชียงแสน อายุเก่าแก่ไม่ต่ำกว่าคริสต์ศตวรรษที่ ๔-๖ ตรงกับยุคตำนานหรือสมัยราชวงศ์ลวจังกราช จึงยืนยันได้ว่าสมัยบรรพบุรุษของราชวงศ์มังราย ได้ปรากฏชุมชนขนาดใหญ่ที่มีการสร้างปราการปกป้องตัวเองขึ้นมาแล้ว จึงเป็นไปได้ว่า อย่างน้อยได้เกิดรัฐเริ่มแรกขึ้นในดินแดนแถบนี้ แม้จะยังไม่ปรากฏแบบแผนจารีตของรัฐที่ชัดเจน แต่น่าจะมีความเชื่อร่วมกันเกี่ยวกับตำนานวีรบุรุษ เพื่ออ้างความสัมพันธ์ที่มีต่อบรรดาชุมชนต่าง ๆ ตลอดจนการอ้างชอบธรรมในการแผ่ปริมณฑลอำนาจไปยังบ้านเมืองเหล่านั้น แนวคิดรัฐแรกเริ่มจึงควรเกิดขึ้นแล้วในสมัยพระญามังราย และคงมีความพยายามในการพัฒนารูปแบบรัฐที่ใหญ่โตขึ้นกว่าเดิม เมื่อมีเงื่อนไขปัจจัยที่พร้อม

#### **การก่อตัวของอาณาจักรยุคเริ่มแรกและการเชื่อมโยงเครือข่ายเศรษฐกิจตอนเหนือและตอนใต้**

หลังจากดำเนินนโยบายผนวกบ้านเมืองใกล้เคียงทางตอนเหนือสำเร็จพระญามังรายได้เคลื่อนกำลังลงมาโจมตีและผนวกเครือรัฐทริภุญไชยทางใต้ได้สำเร็จ โดยความร่วมมือของชนพื้นเมืองท้องถิ่น (กรณีลาวะอ้ายฟ้า) หลังจากนั้นด้วยการสนับสนุนจากรัฐสุโขทัยและรัฐพะเยา พระองค์ได้สถาปนาเมืองเชียงใหม่ขึ้นบริเวณริมแม่น้ำปิง นอกจากเป็นสัญลักษณ์แทนการเริ่มต้นราชวงศ์และรัฐล้านนาแล้ว เชียงใหม่ยังได้ทำหน้าที่เชื่อมโยงเศรษฐกิจซึ่งมีลักษณะเด่นต่างกันของดินแดนตอนเหนือและตอนใต้เข้าไว้ด้วยกัน ซึ่งทำให้อำนาจของกษัตริย์ราชวงศ์มังรายในสมัยต่อมา ขยายตัวมากขึ้นกว่าเดิม และเกิดความเป็นอาณาจักรขึ้น นับเป็นแนวคิดที่ใหญ่โตกว่ารัฐแบบเดิม คือเป็นรัฐขนาดใหญ่ที่มีกษัตริย์ราชวงศ์มังรายเป็นผู้นำ แต่ในระยะแรกการสร้างเชียงใหม่ไม่ได้ทำให้กษัตริย์ราชวงศ์มังราย มีอำนาจที่ศูนย์กลางเชียงใหม่ในทันที เห็นได้จากกษัตริย์พระองค์ต่อ ๆ มา ยังไม่ประทับที่เชียงใหม่อย่างถาวร และยังไม่ประสบความสำเร็จ หรือมีอำนาจไม่มากพอที่จะรวมเอาเครือข่ายรัฐทางตะวันออกอย่าง นครรัฐแพร์ นครรัฐน่าน และนครรัฐพะเยา เข้ามาใน



ปริมาณพลอำนาจได้ เนื่องจากเมืองเหล่านี้ไม่ได้พึ่งพาดินแดนทางตะวันตก แต่กลับมีความสัมพันธ์แนบแน่นกับดินแดนทางใต้ ปรากฏการณ์น่าประหลาดใจที่แนบสนิทระหว่างเครือข่ายตอนเหนือและตอนใต้ ประกอบกับรัฐสุโขทัยอ่อนแอและเริ่มถูกคุกคามจากอยุธยาเมืองท่าชายฝั่งทะเลทางใต้ซึ่งมีพื้นฐานมาจากรัฐละโว้-สุพรรณภูมิเดิม จึงทำให้ล้านนาประสบความสำเร็จในการรวมเครือข่ายทางตะวันออกเหล่านี้เข้ามาในปริมาณพลอำนาจในเวลาต่อมา ซึ่งจะทำให้ล้านนามีศักยภาพที่เข้มแข็งยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตามแม้ในสมัยเริ่มแรกของล้านนาจะยังมีอำนาจไม่มาก แต่ก็เพียงพอแล้วที่จะทำให้ล้านนามีศักยภาพที่จะนำตัวเองเข้าสู่สถานะรัฐการค้าตอนในภาคพื้นทวีปในเวลาต่อมา

การค้าในระบบบรรณาการกับจีน ล้านนากับจีนมีความสัมพันธ์กันมานานแล้วนับแต่ยุคเริ่มแรก โดยเฉพาะในสมัยราชวงศ์หยวน จีนรับรู้ล้านนาในนาม “ปาไปสี่ฟู” หมายถึงดินแดนที่มีชายา ๔๐๐ นาง สอดคล้องกับเอกสารฝ่ายล้านนาที่ว่า “เจ้าลาวเม็งอายุ ๓๕ เป็นพญาแทนพ่อ กระทำนางท้าวเทพคำขำรายเป็นอัครมเหสีเทวีเป็นใหญ่แก่นางทั้งหลาย ๕๐๐ คน” ขณะที่เอกสารล้านนารับรู้ตัวตนของจีนในนาม “ฮ่อ” ซึ่งหมายถึงจีน ส่วนจักรพรรดิหรือฮ่องเต้จีนล้านนากล่าวถึงในนาม “เจ้าลุ่มฟ้า” โดยรับรู้ความแตกต่างกับอุปราชมณฑลยูนนานซึ่งเรียกว่า “เจ้าฝ่ายฟ้าเมืองแส” เรียกเมืองคุณหมิงซึ่งเป็นศูนย์กลางมณฑลยูนนานว่า “เมืองหนองแส” อันเป็นพื้นที่ที่จักรพรรดิจีนใช้เป็นศูนย์กลางปกครองและติดต่อกับดินแดนตอนในภาคพื้นทวีปในภาคใต้ของจีน โดยเฉพาะปาไปสี่ฟู ในราชวงศ์หยวน หรือ ปาไปต้า เตี้ยนเซวียนเว่ยสี่ซือ (สำนักปกครองฝ่ายทหารและพลเรือน) ในราชวงศ์หมิง ในความเข้าใจของจีนดินแดนเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของจีน แต่ในความเป็นจริงดินแดนเหล่านี้ล้วนปกครองตนเองอย่างอิสระ แต่ในความสัมพันธ์ดังกล่าวจะมีลักษณะการติดต่อทางการทูตยุคโบราณที่เป็นลักษณะเฉพาะของจีนเรียกว่าการ “จิ้มก้อง” หรือระบบการทูตแบบบรรณาการ เป็นลักษณะการติดต่อทางการทูตที่สถานะไม่เท่าเทียม หมายถึงจีนถือว่าตนเป็นผู้ใหญ่ รัฐต่าง ๆ ที่มาจิ้มก้อง เป็นผู้ย่อย ต้องนำบรรณาการมาถวายจักรพรรดิตามกำหนดเพื่อแสดงความจงรักภักดี จากนั้นจักรพรรดิจะพระราชทานสิ่งตอบแทนให้มากกว่าที่ได้รับเพื่อแสดงถึงอำนาจบารมี ดังนั้นการจิ้มก้องแต่ละครั้ง ชนชั้นนำจะได้รับประโยชน์มหาศาล ซึ่งส่วนใหญ่เป็นสินค้าของป่า แลกกับสินค้ามีค่าเช่น เสื้อผ้า เงิน ทอง และที่สำคัญคือแม้ราชสำนักจีนจะตรากฎหมายห้ามชาวจีนค้าขายกับชาวต่างชาติ แต่คณะทูตที่ไปถวายบรรณาการจะได้รับอนุญาตให้ทำการค้า โดยได้รับยกเว้นภาษีด้วย จึงเป็นช่องทางให้เกิดการค้าระหว่างการเดินทางไปถวายบรรณาการได้ด้วย นอกจากนี้การได้รับการยอมรับจากจีนยังเป็นการสร้างสิทธิธรรมอย่างหนึ่งแก่ผู้ปกครองด้วย จึงจะเห็นได้ว่าในล้านนาเมื่อมีความขัดแย้งทางการเมืองภายในเมื่อเกิดการแย่งชิงราชสมบัติ ต่างฝ่ายจะต่างส่งบรรณาการไปยังจีนเพื่อให้ได้การยอมรับ ซึ่งปรากฏชัดเจนในรัชสมัยพระญาสามฝั่งแกนซึ่งมีปัญหาแย่งชิงราชสมบัติกับท้าวยี่กุมกาม การจิ้มก้องอย่างเป็นทางการนั้นเริ่มต้นสมัยพระญาไชยสงคราม ขึ้นเป็นครั้งแรกเรื่อยมา และมีปริมาณมากขึ้นในยุคที่ล้านนารุ่งเรือง ซึ่งจะได้กล่าวถึงรายละเอียดต่อไปข้างหน้า

## ๒. การเข้าสู่ยุคการค้าระดับภูมิภาค: การค้าทางไกลและความมั่งคั่งของชนชั้นนำ

บริบทของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในปลาย คริสต์ศตวรรษที่ ๑๔ เป็นต้นไป เรียกได้ว่าเป็นยุคแห่งการค้าของภูมิภาค (Age of Commerce) จากเงื่อนไขภายนอก ๒ ประการ คือ ในด้านของจีน และการเข้ามาของชาวตะวันตก

ความเคลื่อนไหวของจีน เหตุการณ์เดินเรือครั้งยิ่งใหญ่ของเจิ้งเหอ เป็นเหตุการณ์สำคัญที่กระตุ้นความคึกคัก โดยเฉพาะด้านเศรษฐกิจในแถบอนุชาดเนย์ ไปจนถึงคาบสมุทรมอินเดีย และชายฝั่งแอฟริกาตะวันออก เป็นที่แน่นอนว่านับ

แต่ก่อน คริสต์ศตวรรษที่ ๑๗ จีนเป็นตลาดที่สำคัญที่สุดสำหรับสินค้าจากอุษาคเนย์ เห็นได้ว่า ความเป็นไปของนโยบายการค้าของจีนในแต่ละราชวงศ์ มักจะส่งผลกระทบต่อรัฐในอุษาคเนย์ไม่ว่าจะเป็นการหยุดชะงัก หรือความเติบโต จีนในสมัยราชวงศ์หมิงได้เริ่มขยายความมั่งคั่งและประชากร ตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ ๑๔ มาเป็นเวลาสองศตวรรษ รีด เห็นว่าผลกระทบของการขยายตัวต่อการค้าของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไม่ได้เป็นไปโดยอัตโนมัติ เนื่องจากราชวงศ์หมิงประกาศห้ามทำการค้าโพ้นทะเล แต่เป็นนโยบายที่ไม่ค่อยมีผล นำสังเกตว่า ในขณะที่เดียวกันราชวงศ์หมิงยังคงมีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับรัฐตอนในภาคพื้นทวีปและรัฐชายฝั่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการส่งกองเรือไปสำรวจทะเลใต้ ๖ ครั้ง ของจักรพรรดิหย่งเล่อ (ค.ศ. ๑๔๐๒-๑๔๒๔) รวมทั้งการขยายอิทธิพลเข้าไปยังเวียดนามและตอนเหนือพม่า ทำให้ความต้องการผลิตผลของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เพิ่มขึ้นอย่างมาก หากมองในบริบทของจีนจุดเริ่มต้นของยุคการค้าของอุษาคเนย์ ในช่วงเวลานี้จะเหมาะสมที่สุด

การเข้ามาของชาวตะวันตก ซึ่งนำความต้องการสินค้าเช่นของป่า-เครื่องเทศ อย่างมหาศาลเข้ามาในภูมิภาคนี้ บริบทของตลาดทางด้านตะวันตกนั้น รีดให้ข้อมูลว่า ในปลายศตวรรษที่ ๑๔ เป็นช่วงเวลาของการค้าเฟื่องฟูในเวนิส และความมั่งคั่งของพ่อค้าเครื่องเทศแห่งใดโร แม้ตลาดยุโรปจะไม่ใหญ่นักสำหรับผลิตผลของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในช่วงแรก แต่ก็ให้ตัวเลขได้ดีที่สุด เช่นประมาณการส่งออกเครื่องเทศไปยังยุโรป นับแต่ ค.ศ. ๑๓๔๐ เป็นต้นมา เห็นได้ชัดว่า นับแต่ ค.ศ. ๑๔๐๐ การส่งออกเครื่องเทศทุกประเภทมีแนวโน้มสูงขึ้นตลอด จนกระทั่งราว ค.ศ. ๑๕๐๐ สิ่งนี้นับเป็นปัจจัยต่อเนื่อง และเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ส่งผลต่อความเปลี่ยนแปลงอย่างมากของบรรดารัฐในอุษาคเนย์ ไม่เฉพาะแต่เมืองท่าแต่ส่งผลไปสู่เมืองตอนในอย่างล้ำลึกด้วย มาซูฮาราได้กล่าวถึง การย้ายเมืองหลวงจากหลวงพระบางมายังเวียงจันทร์ สอดคล้องกับการเปลี่ยนสถานะจาก “รัฐการค้าภายในภาคพื้นทวีป” ไปสู่ “รัฐกึ่งเมืองท่า” ของล้านช้างในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๖-๑๗ ซึ่งสัมพันธ์กับการค้าทางทะเลระหว่างชาติอย่างใกล้ชิดแม้จะเป็นรัฐตอนในที่ไม่มีทางออกทะเลก็ตาม

ข้อมูลของ รีด แสดงให้เห็นว่า ในช่วงแรกของยุคการค้า ตลาดจีนยังคงมีความสำคัญ แต่การเริ่มเข้ามาของชาวตะวันตก แม้จะยังมีอย่างจำกัด แต่ก็มีแนวโน้มที่ทำให้ความต้องการสินค้าเพิ่มขึ้น การค้านี้หยุดชะงักเป็นเวลาสั้น ๆ ราว ค.ศ. ๑๕๐๐ โดยมีสาเหตุหนึ่งจากความขัดแย้งระหว่างพวกโปรตุเกส และกองเรือมุสลิม แต่หลังจากนั้น เมื่อพวกโปรตุเกสประสบความสำเร็จในการยึดครองมะละกา และสามารถดำเนินการเกี่ยวกับการค้าได้ดีขึ้น หลัง ค.ศ. ๑๕๓๐ การส่งสินค้าจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไปยังยุโรปก็เพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว จนถึงช่วงที่การค้าเฟื่องฟูสูงสุด ในราว ค.ศ. ๑๕๗๐-๑๖๓๐

เดิมมักมองกันว่ายุคแห่งการค้านี้สร้างความเปลี่ยนแปลงให้กับบรรดารัฐเมืองท่าชายฝั่งทะเลเท่านั้น แต่ในความเป็นจริงรัฐตอนในก็ได้รับผลกระทบด้วย แต่เป็นผลที่เกิดในลักษณะที่ศักยภาพภายในตอบสนองต่อปัจจัยภายนอกแตกต่างกันไปตามศักยภาพของแต่ละพื้นที่ เราได้เห็นตัวอย่างเช่นนี้แล้วในงานของมาซูฮารา แต่ สำหรับล้านนา แม้จะมีลักษณะคล้ายคลึงกับล้านช้าง เช่นการเป็นรัฐการค้าตอนในภาคพื้นทวีป การเป็นแหล่งที่อุดมสมบูรณ์ด้วยสินค้าของป่า และไม่มีพื้นที่ติดต่อกับทะเลเช่นเดียวกัน แต่ในความเป็นจริง พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของล้านนาและล้านช้างแม้จะมีความเกี่ยวข้องกันแต่ก็มีความแตกต่างกันมาก นำสังเกตว่าขณะที่ยุคทองของล้านช้างเกิดขึ้นในกลางคริสต์ศตวรรษที่ ๑๗ พร้อมกับยุคเฟื่องฟูของการค้าในภูมิภาค ซึ่งเป็นสิ่งที่สมเหตุสมผล แต่ขณะเดียวกันยุคทองของล้านนาเกิดขึ้นก่อนหน้านั้น เกือบสองศตวรรษ และอาณาจักรล้านนาก็กลับปิดฉากลงค่อนข้างเร็ว ก่อนที่จุดเฟื่องฟูของยุคการค้าในอุษาคเนย์จะมาถึงด้วยซ้ำไป สะท้อนว่าแม้จะเป็นรัฐตอนในภาคพื้นทวีปเช่นเดียวกัน และควรได้รับผลกระทบจากความ

เปลี่ยนแปลงในระดับภูมิภาคเช่นเดียวกัน แต่ความเป็นไปของทั้งสองอาณาจักรนั้นแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง สิ่งนี้เป็นปัญหาที่น่าสนใจที่ควรทำความเข้าใจต่อไป แต่สำหรับขณะนี้ เรายังไม่มีหลักฐานที่บ่งชี้โดยตรงว่าการเริ่มต้นของการค้าทางไกลในล้านนา เกี่ยวข้องโดยตรงกับยุคการค้าในภูมิภาคหรือไม่ หากแต่จากข้อมูลเบื้องต้นดังที่กล่าวมา จะเห็นได้ว่าปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในการก่อตัวของยุคทองในล้านนานั้น ควรสัมพันธ์กับการเกิดของยุคแห่งการค้าในอุษาคเนย์อย่างมีนัยสำคัญ ในเบื้องต้นเราจะเห็นได้ชัดว่า การค้าทางไกลของล้านนาเกิดขึ้นและมีผลนับแต่ก่อนยุคการค้าแล้ว ปฏิเสธไม่ได้ว่า ปัจจัยภายนอก เช่นความเปลี่ยนแปลงในจีนสมัยราชวงศ์หมิง อาจมีส่วนอยู่ด้วย แต่ศักยภาพภายในท้องถิ่นที่พร้อมจะตอบสนองเงื่อนไขของภายนอกก็มีความสำคัญเช่นกัน เราอาจสรุปสมมติฐานเกี่ยวกับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นได้ดังนี้

ประการที่แรก ความมั่งคั่งและร่ำรวยของการค้าที่น่าจะคึกคักของรัฐตอนในภาคพื้นทวีปเช่นล้านนา อาจเป็นสัญญาณว่าเป็นเงื่อนไขภายในที่สูงงอมของท้องถิ่นอุษาคเนย์ ซึ่งพร้อมจะเอื้อให้เกิดยุคแห่งการค้าในภูมิภาคอุษาคเนย์ขึ้นในเวลาต่อมา เมื่อมีปัจจัยภายนอกคือ ความต้องการสินค้าจากจีน และยุโรปที่เพิ่มขึ้นอย่างฉับพลันดังกล่าว ประการที่สอง ล้านนามีพัฒนาการระดับหนึ่งแล้ว ก่อนการเข้ามาของยุคการค้า ซึ่งการมีส่วนร่วมต่อยุคการค้าในเวลาต่อมา จะยิ่งทำให้ล้านนาเกิดการขยายตัวและเกิดการเปลี่ยนแปลงภายในขึ้นอย่างไพศาล จริงอยู่ที่การค้าทางไกลนั้น เป็นผลประโยชน์ของชนชั้นนำเป็นการเฉพาะ ไพร่ทาส สามัญชน นอกจากบทบาทในการถูกขูดรีดแรงงาน ส่วย แล้ว ไม่ได้มีผลประโยชน์โดยตรงจากการค้าทางไกลนี้ หากแต่ ชนชั้นล่าง จะได้รับผลประโยชน์ทางอ้อม จากการใช้จ่ายของชนชั้นสูงผ่าน “การบริโภคทางสังคม (social consumption)” หรือ “การบริโภคทางวัฒนธรรม (cultural consumption)” ซึ่งจะได้กล่าวโดยละเอียดต่อไป

### ๓. วงจรการบริโภคทางสังคม, การกระจายผลประโยชน์ในระบบเศรษฐกิจ และการเติบโตของ “ชนชั้นผู้ประกอบการ”

เป็นที่ทราบกันดีว่าการสถาปนาอำนาจนำ (hegemony) ในยุคจารีต บุญ-บารมี เป็นเครื่องมือสำคัญอย่างยิ่งเพื่อสร้างความชอบธรรม ในการช่วงชิงอำนาจนำ เช่น การอ้างสิทธิธรรมผ่าน ตำนานวีรบุรุษ ต่อมาจึงเป็นการใช้ศาสนา ในการสร้างอำนาจบารมีด้วย ดังนั้น การสร้างบารมีในยุคจารีต จึงมี ๒ ประเด็น คือ การสร้างบารมีผ่านการทำบุญทางพระพุทธศาสนา ซึ่งเริ่มเข้มข้นในรัชสมัยพระญาติกือนาเป็นต้นมา และการสร้างบารมีผ่านการบริโภคสินค้าสถานะ อันได้แก่สินค้าฟุ่มเฟือย ที่จะมีเพิ่มมากขึ้น พร้อมกับความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ

การบริโภคทางสังคม (social consumption) มีมาคู่กับสังคมและอารยธรรมของมนุษย์ยาวนานนับแต่ดึกดำบรรพ์แล้ว เห็นได้จากการขุดค้นทางโบราณคดีในแหล่งฝังศพก่อนประวัติศาสตร์ต่าง ๆ มักจะพบสิ่งของมีค่าซึ่งเป็นสิ่งอู่ทิศที่ถูกฝังลงไปพร้อมกับผู้ตายเสมอ โดยเฉพาะในเขตล้านนา เช่นแหล่งโบราณคดีออบหลวง และแหล่งโบราณคดียางทองได้ล้วนแต่พบธรรมเนียมการฝังสิ่งของมีค่าซึ่งเป็นทั้งเครื่องประดับและเครื่องใช้พร้อมกับศพทั้งสิ้น ซึ่งของมีค่าเหล่านั้นเช่นเครื่องประดับหินคาร์เนเลียน และเครื่องประดับจากเปลือกหอยทะเลสะท้อนว่าบริเวณล้านนามีการติดต่อแลกเปลี่ยนกับภายนอกมายาวนานแล้ว นอกจากนี้สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่านอกจากการบริโภคสิ่งจำเป็นในการประทังชีวิตในปัจจุบันแล้ว คืออาหาร เครื่องนุ่งห่ม ที่อยู่อาศัย และ ยารักษาโรค แล้ว เรายังเห็นได้ว่าการบริโภคสิ่งที่ไม่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต แต่จำเป็นต่อการดำรงอยู่ในสังคมที่มีความสัมพันธ์อันซับซ้อน นั่นก็คือ “การบริโภคทางสังคม”(social consumption) หรือ “การบริโภคทางวัฒนธรรม” (cultural consumption) นั่นเอง

ดังที่เราทราบกันดีว่า การบริโภคนิยมทางสังคมนั้นมีมาอย่างยาวนาน หากแต่การบริโภคนิยมดังกล่าวจะมีได้มากน้อย ขึ้นอยู่กับบริบทและศักยภาพในการบริโภคซึ่งไม่เท่าเทียมกันในสังคม นั่นคือ ผู้ที่มีศักยภาพในการบริโภคนิยมมากกว่าผู้อื่นคือผู้ที่สามารถแสวงหามูลค่าส่วนเกินได้มาก ซึ่งในสังคมศักดินาจารีตกลุ่มคนดังกล่าวก็คือชนชั้นนำในสังคม ได้แก่พวก กษัตริย์ และขุนนาง นั่นเอง ดังนั้นการแสวงหามั่งคั่งของกลุ่มคนเหล่านี้ นอกจากการตอบสนองปัจจัยในการดำรงชีวิตอย่างสุขสบายแล้ว จึงเป็นไปเพื่อการบริโภคนิยมทางสังคมด้วย ซึ่งการบริโภคนิยมทางสังคมนั้น ก็ย่อมมีเป้าหมายเพื่อสร้าง “บารมี” ในการรักษาสถานภาพในสังคม และ “บารมี” ที่ใช้ในการรักษาสถานภาพของ “ความเป็นผู้นำ” ในสังคม ก็เป็นไปเพื่อรักษา “อำนาจนำ” (hegemony) และผลประโยชน์ทางการเมืองที่หมายถึงความสามารถในการสร้างความมั่งคั่งจากการขูดรีดมูลค่าส่วนเกินจากชนชั้นใต้ปกครองที่มากขึ้นด้วย อันจะนำไปสู่การบริโภคนิยมทางสังคมได้สืบต่อไปจนมีลักษณะเป็นวงจรเช่นนี้ ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็น “วงจรการบริโภคนิยมทางสังคม”

แน่นอนว่า วงจรการบริโภคนิยมทางสังคม นั้น มิได้มีเพียงหนึ่งเดียวและเป็นไปอย่างเท่าเทียม หากแต่มีความหลากหลายรูปแบบ และหลากหลายระดับของการบริโภคนิยม นั้น ๆ และระดับของการบริโภคนิยมก็ได้หยุดนิ่งอยู่ในระดับใดระดับหนึ่งด้วย หากแต่มีความผันแปรตามพื้นฐานทางเศรษฐกิจและการเมืองของการบริโภคนิยม นั้น ๆ สำหรับล้านนา ผู้ที่อยู่ลำดับสูงสุดของวงจรการบริโภคนิยมได้แก่ กษัตริย์ และขุนนาง ซึ่งเป็นชนชั้นสูง หรือชนชั้นปกครอง กลุ่มคนเหล่านี้สามารถเข้าถึงความมั่งคั่งได้ดีที่สุด ส่งผลให้การบริโภคนิยมของชนชั้นสูงมีมูลค่าสูงและมีความหลากหลาย ส่วนชนชั้นล่างหรือสามัญชน ย่อมมีโอกาสในการเข้าถึงการบริโภคนิยมทางสังคมได้น้อยลงตามลำดับ อย่างไรก็ตาม ในกระบวนการที่ล้านนาเข้าสู่ภาวะ “รัฐการค้าตอนในภาคพื้นทวีป” และ การตอบสนองต่อ “ยุคสมัยแห่งการค้า” ทำให้ชนชั้นสูงยิ่งมีความมั่งคั่งมากขึ้นกว่าเดิมจากยุคสมัยแรก ซึ่งส่งผลต่อการบริโภคนิยมทางสังคมที่เพิ่มสูงขึ้นด้วย เราจะมาพิจารณาการบริโภคนิยมทางสังคมกลุ่มใหญ่ ๆ สองรูปแบบ ที่มีหลักฐานว่าเกิดขึ้นชัดเจนในสมัยนี้ และเป็นกิจกรรมที่ทำให้ความมั่งคั่งที่เคยจำกัดอยู่เฉพาะในหมูชนชั้นสูง ได้กระจายลงไปสู่สามัญชนคนระดับล่างอีกด้วย

#### ๔. ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและผลต่อความเปลี่ยนแปลงทางสังคมในยุคทองของล้านนา

การขยายตัวทางเศรษฐกิจ เราไม่มีตัวเลขที่ชัดเจนเกี่ยวกับความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจที่เกิดขึ้นหลังจากการเข้าสู่บทบาทความเป็น “รัฐการค้าตอนในภาคพื้นทวีป” นับแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ ๑๔ ตลอดจนการเข้าสู่กระแสของยุคแห่งการค้าระดับภูมิภาค นับแต่ ค.ศ. ๑๕๐๐ เป็นต้นมา แต่สามารถพิจารณาสภาพเศรษฐกิจโดยสะท้อนจากข้อมูลเท่าที่ผู้ศึกษาจะหามาได้ในเวลาอันได้แก่ ความถี่และประเภทสินค้าในการส่งบรรณาการไปยังจีน สถิติของการใช้จ่ายในการกัลปนาที่ปรากฏในจารึก และ พัฒนาการของระบบเงินตรา เป็นต้น ดังนี้

๔.๑ การสร้างบารมีทางสังคมผ่าน “สินค้าสถานะ” : สินค้าสถานะ แปลตรงตัวหมายถึงสินค้าหรือผลิตภัณฑ์ที่เป็นเครื่องแสดงสถานภาพของผู้ใช้สินค้านั้น ๆ ให้ปรากฏในสังคม เพื่อบ่งบอกความเป็นตัวตนและตำแหน่งแห่งที่ภายในลำดับชั้นทางสังคมด้วย สินค้าแบบนี้ส่วนใหญ่จึงเป็นสิ่งของจำพวกของฟุ่มเฟือยโดยเป็นสิ่งของที่หายาก ทำมาจากวัสดุที่เป็นแร่ธาตุมีค่า ตลอดจนประดิษฐ์ขึ้นด้วยความประณีตอย่างยิ่ง เช่น เครื่องประดับ เสื้อผ้า หรือข้าวของเครื่องใช้ที่ทำมาจากแร่ธาตุมีค่าอย่าง ทอง เงิน หรือโลหะอื่น ๆ ดังที่เราทราบว่า การบริโภคนิยมสิ่งเหล่านี้มีมานานนับแต่ก่อนประวัติศาสตร์ หากแต่ในยุคศักดินาจารีตของล้านนา ซึ่งสังคมเริ่มมีความซับซ้อนมากขึ้น การบริโภคนิยมสินค้าเหล่านี้ ก็ยิ่งมีความซับซ้อนและประณีตมากขึ้นด้วย เช่นการบริโภคนิยมผ้าไหม ผ้าฝ้ายที่ผ่านการถักทอให้มีลวดลายประณีต ข้าวของเครื่องใช้

เครื่องประดับที่ทำจาก เงิน ทอง โลหะ เป็นต้น เรายังไม่มีหลักฐานที่แน่ชัดเกี่ยวกับพัฒนาการของวัตถุทางวัฒนธรรมเหล่านี้ในช่วงต้นราชวงศ์ แต่ในตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ระบุถึงสิ่งที่เป็นเครื่องแสดงสิทธิธรรมของพระญามังรายในการปราบปรามเพื่อรวบรวมดินแดนต่าง ๆ เข้ามาสู่ปริมณฑลแห่งอำนาจของพระองค์ นอกจากการที่ทรงได้รด “น้ำมูทหาคีเสก” แล้ว ยังมี “เครื่องราชภิเสก” เช่น ดาบไชย หอก มีดศรีภักุไชย แก้วแสงอันอุดมนัก เป็นต้น ล้วนแต่แสดงให้เห็นว่า นับแต่ต้นราชวงศ์ ชนชั้นนำของล้านนาก็ให้ความสำคัญต่อวัตถุแสดงสถานะเหล่านี้แล้วอย่างแน่นอน การผูกขาดและแย่งชิงแหล่งทรัพยากรแร่ธาตุมีค่าต่าง ๆ หรือเส้นทางที่สามารถนำเข้าสู่สินค้ามีค่า นั้นเกิดขึ้นอย่างเข้มข้นในยุคเริ่มต้นอาณาจักร เมื่อราชวงศ์มังรายสถาปนาอำนาจได้อย่างมั่นคงแล้วในศูนย์กลาง ณ แอ่งที่ราบ เชียงราย-เชียงใหม่ การนำเข้าสินค้ามีค่า หรือสินค้าสถานะต่าง ๆ เพื่อการบริโภคของชนชั้นสูง คงมีปริมาณมากขึ้นอย่างไม่ต้องสงสัย อย่างไรก็ตาม เรายังไม่อาจทราบได้ว่า สามัญชน มีการบริโภคสินค้าเหล่านี้อย่างไร แน่ใจว่าปริมาณคงไม่อาจมากมายเท่าชนชั้นสูง แต่เชื่อว่าสามัญชนจะไม่มี การบริโภคสินค้าสถานะเอาเสียเลย ในรัชกาลพระญากือนา ในตลาดกลางเมืองเชียงใหม่ สินค้า ของใช้จักสาน อย่าง อูบ เอบ ฯลฯ ซึ่งเป็นของใช้ธรรมดาสามัญมีขายทั่วไป แต่พบว่าสิ่งที่น่าสนใจคือ ต้นปุ่น(เต่าปุ่น) ซึ่งทำจากทองคำเป็นที่ต้องการมาก ถึงกับมีการลักขโมย และความจริงสะท้อนให้เห็นว่า แม้ค่าสามัญชนซึ่งมีทรัพย์สินก็มีสิทธิที่จะครอบครองของมีค่าที่ทำจากทองคำเช่นนี้ได้ ในคดีที่เกิดขึ้นในรัชกาลเดียวกัน ซึ่งมีการพิจารณาในโรงกว้าน (ศาล) กลางเวียงเชียงใหม่ ได้ให้ข้อมูลน่าสนใจว่า ในมรดกตกทอด และ สมบัติส่วนตัว บุคคล อันเป็นของมีค่า นั้น มีทั้ง เต่าปุ่น(ต้นปุ่น)ทองคำ อูบหวด(ตลับ)ทองคำ ชะหลอม(ขัน)ทองคำ ช้อนเงิน แว่น(กระจก)คันทงา เป็นต้น จากสำนวนในการสอบสวนทำให้ทราบว่าบุคคลเหล่านี้มิใช่ขุนนางหรือชนชั้นสูง แต่ก็มีใช้ไพร่ชั้นต่ำที่ไร้ซึ่งทรัพย์สิน กรณีชีวประวัติของ “หมื่นเงินทอง” ขุนนางคนสำคัญคนหนึ่ง ในรัชกาลพระญากือนา และเป็นผู้ที่มีบทบาทในการเดินทางไปอาราธนาพระสุมนเถระยังสุโขทัย ตลอดจนเป็นผู้สร้าง และอุปถัมภ์วัดหมื่นเงินทอง นั้นเติบโตมาจากการเป็นพ่อค้าข้าวซึ่งประสบความสำเร็จในการทำกำไร จากการค้าด้วยการรวบรวมข้าวจากเชียงใหม่ไปขายยังเมืองพริ้ว เนื่องจากความสงสารต่อชาวเมืองที่กำลังประสบภาวะขาดแคลน หากแต่เขาประสบความสำเร็จในการนำทองคำที่ได้มาอย่างปาฏิหาริย์แปรสภาพให้เป็นเครื่องประดับ เช่น “ลานหนู”(เครื่องประดับชนิดหนึ่งทำเป็นม้วนกลม ๆ สอดเข้าไปในใบหู) และได้รับความนิยมอย่างรวดเร็ว จนทำกำไรได้มหาศาล เขานำทรัพย์สินที่มีมาสร้างวัดขึ้น ความใจบุญของเขา ทำให้กษัตริย์ประทับใจ และแต่งตั้งให้เขาดำรงตำแหน่งด้าน “การคลัง” เรื่องเล่าของบุคคลผู้นี้ผู้บันทึกอธิบายด้วยโครงเรื่องแบบบุญกรรมและเรื่องเล่าปาฏิหาริย์ หากแต่ข้อสังเกตที่เราได้รับคือ ขุนนางผู้นี้เติบโตมาจากการทำการค้าสินค้าเครื่องประดับหัตถกรรม และยังสะท้อนว่า ยุคสมัยดังกล่าว เครื่องประดับเป็นสินค้าที่ได้รับความนิยมโดยทั่วไป ซึ่งเป็นสิ่งที่น่าสนใจอย่างยิ่ง ปรากฏการณ์เช่นนี้จะส่งผลต่อระบบเศรษฐกิจโดยรวมของรัฐ ซึ่งจะได้อธิบายต่อไปข้างหน้า

๔.๒ การสร้างบารมีทางสังคมผ่าน “การทำบุญ” : พุทธศาสนาได้ปรากฏรากฐานในล้านนามาอย่างยาวนานแล้ว อย่างน้อย นับแต่ศตวรรษที่ ๑๒-๑๓ โดยเฉพาะบริเวณเครือรัฐหริภุญไชย พร้อม ๆ กับการเกิดขึ้นของอารยธรรมเมือง (urban culture) ในพื้นที่แถบนี้เป็นลำดับแรก อย่างไรก็ตามพุทธศาสนาซึ่งเป็นชุดความเชื่อชุดใหม่จากภายนอกนี้ ได้ปะทะสัมพันธ์กับความเชื่อดั้งเดิมของชนพื้นเมืองซึ่งอาจเรียกได้อย่างกว้าง ๆ ว่า ศาสนาผี มาโดยตลอด ตำนานเกี่ยวกับความขัดแย้งในรัฐหริภุญไชยล้วนแสดงให้เห็นว่า พุทธศาสนา ยังคงเป็นความเชื่อที่อยู่ในวงจำกัด ไม่พบว่าประชากรส่วนใหญ่ซึ่งเป็นชาวพื้นเมือง มีความเชื่อเช่นเดียวกันกับชนชั้นผู้ปกครองหรือไม่ จนกระทั่งกลุ่มชนชั้นนำใหม่ซึ่งมาจากแคว้นทางเหนือ คือ “โยนรัฐ” ก็ได้รับเอาพุทธศาสนาแบบหริภุญไชยเข้ามาใช้เช่นกัน เมื่อมีการรับศาสนาพร้อมกับอารยธรรม

เมืองเข้ามา กษัตริย์ราชวงศ์มังรายได้แสดงตัวอย่างชัดเจน และกลายเป็นวัฒนธรรมของชนชั้นนำในการอุปถัมภ์ศาสนา และความรุ่งเรืองทางศาสนาจึงกลายเป็นตัวชี้วัดของความเจริญรุ่งเรืองของบ้านเมือง การสร้างวัดอุทิศทางศาสนา จึงเป็นหน้าที่หลัก นอกเหนือจากการทำสงครามขยายพระราชอำนาจ พุทธศาสนาได้กลายเป็นสถาบันหลักของรัฐ และเสริมสถานะของความเป็นรัฐจารีตของล้านนาอย่างมั่นคง นอกจากนั้นภาพของความรุ่งเรืองทางศาสนาคือการปรากฏวัดวาอารามโดยทั่วไปและโครงสร้างที่จำลองจากไตรภูมิตามคติแบบพุทธเถรวาท ได้กลายเป็นเป้าหมายของรัฐ คติปัญญาอันตรธาน ที่เชื่อว่า พุทธศาสนามีอายุ ๕,๐๐๐ ปี และจะมีแนวโน้มเสื่อมลง โดยเฉพาะเมื่อพุทธศาสนาใกล้ครบรอบ ๒,๐๐๐ ปี ได้มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อการกระทำของผู้คนในยุคนี้ ทั้งการสร้างวัดวาอาราม ศาสนวัตถุ ถาวรวัตถุทางศาสนา การคัดลอกคัมภีร์ทางศาสนา และการบวชภิกษุเพื่อให้เป็นผู้สืบทอดศาสนา เป็นทั้งเป้าหมายและค่านิยม ความยิ่งใหญ่ของยุคสมัยวัดด้วยความก้าวหน้าและความรุ่งเรืองทางศาสนา การทำบุญเพื่อแสดงความรุ่งเรือง มั่งคั่ง อำนาจของกษัตริย์ ก็จะต้องสร้างความชอบธรรม ความเป็นธรรมราชาให้กับพระองค์ มิใช่แต่เพียงกษัตริย์เท่านั้น แต่เป้าหมายทางศาสนาได้แผ่ลงไปในส่วนนี้ของผู้คนทุกระดับชั้นในสังคม ความต้องการอุปถัมภ์ศาสนาเป็นความต้องการ และกลายเป็นเป้าหมายหลักในชีวิตของผู้คนยุคจารีตของล้านนา นั่นคือเป้าหมายในการมีชีวิตที่ดีในโลกหน้า หรือเกิดในยุคพระศรีอาริยมุตไตรด้วย การทำบุญอุทิศทรัพย์ากรเพื่อศาสนาจึงเป็นกิจกรรมสำคัญของผู้คนทุกระดับชั้นในยุคจารีต นอกเหนือจากหน้าที่เพื่อรัฐและมูลนายในระบบศักดินา การทำบุญที่ปรากฏในยุคจารีตของล้านนาซึ่งส่งผลในทางเศรษฐกิจ ประกอบด้วย การทำบุญด้วยการสร้าง และบูรณะ ปฏิสังขรณ์ วัด ศาสนสถานและอาคารสิ่งก่อสร้างทางศาสนา และการทำบุญ โดยการถวายหรือกัลปนาทรัพย์สินให้เป็นผลประโยชน์แก่สถาบันทางศาสนา เช่น การกัลปนาที่ดิน การกัลปนาผลประโยชน์จากที่ดิน การกัลปนาผลประโยชน์จากป่า การถวายที่ดิน การถวายคนในสังกัดเพื่อเป็นข้าวัด การไถ่ถอนทาสมาเป็นข้าวัด เป็นต้น ซึ่งในกระบวนการทั้งสองประการนี้ ได้ส่งผลให้สถาบันทางศาสนา ซึ่งประกอบด้วยผู้คนจำนวนมากได้รับประโยชน์ในรูปแบบต่าง ๆ

ในระดับชนชั้นนำ ซึ่งมั่งคั่งจากส่วยและการค้าทางไกล ดังที่กล่าวไป มีศักยภาพสูงสุดในการทำบุญ จึงพบว่าการสร้าง ทำบุญ จึงเพิ่มสูงขึ้นมาตลอด การทำบุญนั้นมีทั้งการสร้างวัด สิ่งก่อสร้างทางศาสนา และโดยเฉพาะการกัลปนา คน ข้าวัด เงินทอง ผลประโยชน์ จากผลผลิต จำนวนมาก การอุทิศดังกล่าว อันดับแรกได้ส่งผลให้เกิดความมั่งคั่งให้กับ “สถาบันทางศาสนา” หรือที่เรียกว่า เศรษฐกิจวัด ซึ่งมีผู้เกี่ยวข้องจำนวนมาก ได้รับประโยชน์ พระสงฆ์ ได้รับการบำรุง เช่นการอุทิศนาจ้งหัน เป็นค่าใช้จ่ายเป็นอาหารแด่พระสงฆ์ เมื่อมีการอุทิศทรัพย์สินมากขึ้น จนสมัยหลัง เริ่มมีการครหาถึงการสะสมเงินทอง จนกลายเป็นข้อพิพาท เช่นกรณีความขัดแย้งระหว่างพระสงฆ์นิคายลังกาวงศ์เก่าอย่างฝ่ายวัดสวนดอก และนิกายลังกาวงศ์ใหม่ ฝ่ายวัดป่าแดง โดยเฉพาะที่พระสงฆ์นิคายใหม่กล่าวหาพระในนิกายเดิมว่าทำตนเหมือนพวกพ่อค้า และรับทรัพย์สินเงินทองสะสมความมั่งคั่งซึ่งขัดต่อพระวินัย

ค่าใช้จ่ายส่วนใหญ่ นอกจากเพื่อเลี้ยงดูพระสงฆ์แล้ว ได้แก่การดูแลบูรณปฏิสังขรณ์ศาสนสถาน ซึ่งมีค่าใช้จ่ายในการจ้างช่างฝีมือและแรงงานฝีมือ ในล้านนาจะไม่พบว่ามีการเกณฑ์แรงงานเพื่อสร้างวัด หลักฐานเช่นจารึกพระธาตุลำปางหลวง ได้ระบุค่าใช้จ่ายวัสดุอุปกรณ์และค่าจ้างช่างจำนวนมาก ในกระบวนการนี้ พ่อค้าวัสดุสิ่งก่อสร้าง และช่างฝีมือ-แรงงานฝีมือจำนวนมากจะได้รับผลประโยชน์ อนึ่งพบหลักฐานว่าช่างฝีมือส่วนหนึ่งน่าจะเป็นไพร่ที่มีอิสระไม่ต้องสังกัดมูลนาย เช่นในบันทึกตัดสินคดีหนึ่ง กล่าวถึงคดีการฟ้องแย่งมรดกของ “ช่างใส่คำปลิว”(ช่างปิดทองคำเปลว) ชื่อรัตประยา ซึ่งในบันทึกพบว่านายช่างผู้นั้นได้เคยกล่าวว่า “ข้านี้บ่ใช่ข้าท้าวป่าวพระยาสังแล...” เห็นได้ว่าช่างบางส่วน

โดยเฉพาะช่างฝีมือที่หายากน่าจะมีค่ามั่งคั่งและค่อนข้างมีอิสระในการประกอบวิชาชีพพอสมควร

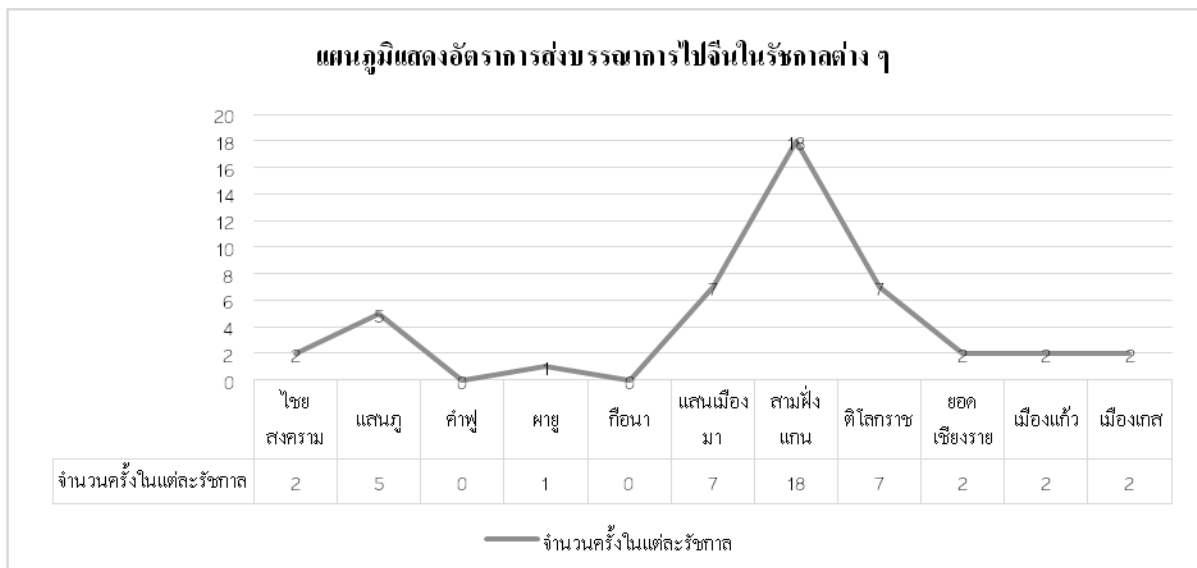
สุดท้าย วัดจำนวนมากน่าจะมียุทธศาสนิกชนส่วนเกิน ยุทธศาสนิกชนเหล่านี้คงจะได้ถูกนำไปอุปถัมภ์ผู้คนในชุมชนใกล้เคียงวัดนั้น ๆ โดยเฉพาะข้าววัด หลักฐานจารึก แสดงให้เห็นว่า วัดบางแห่งได้ให้เงินกู้ และในบันทึกคำตัดสินในรัชกาลพระเจ้าติโลกราช ได้แสดงให้เห็นว่าข้าววัดได้ทำการค้าด้วย ยกตัวอย่างพ่อค้าชื่อสามแก้ว เป็นข้าพระเจ้ามังรายวัดพระหลวง เมืองเชียงใหม่ ได้นำหม้อทองเหลืองจากเชียงใหม่มาขายยังเมืองเชียงใหม่ ข้าววัดเหล่านี้นอกจากจะได้รับความคุ้มครองไม่ต้องถูกเกณฑ์แรงงานจากรัฐ แล้ว ยังได้รับการลดหย่อนผ่อนโทษในกรณีทำความผิดด้วย น่าสังเกตว่ากลุ่มคนเหล่านี้อาจเป็นแรงงานกึ่งเสรี? แต่ก็พบเช่นกันว่าข้าววัดบางส่วนหลีกเลี่ยงสถานะนี้ บางคนได้ถอนตัวออกจากกรเป็นข้าววัด แสดงว่าสถานะข้าววัดอาจไม่เป็นอิสระ แต่ก็ยังเป็นกลุ่มคนที่มีโอกาสที่จะสะสมเงินทองความมั่งคั่งได้

**ตารางที่ ๑ แสดงรายการสิ่งของบรรณาการและสิ่งตอบแทน**

ปี	รัชสมัย	ครั้ง	สิ่งของที่ถวายเป็นบรรณาการ	สิ่งของที่ได้รับตอบแทน
๑๓๑๒- ๑๓๑๕	ไชย สงคราม	๒	ช้างที่ฝึกแล้ว	แพรไหม
๑๓๒๖- ๑๓๓๑	แสนพู	๕	ช้าง สิ่งของพื้นเมือง	เงิน ผ้าแพร
๑๓๔๖	ผาญู	๑	?	?
๑๓๘๘- ๑๔๐๐	แสนเมือง มา	๗	ช้าง งาช้าง เสือ เครื่องเทศ ผ้าแดง <b>ผ้าโมริยะจากทะเลใต้</b> ผ้าปักแขวน ประดับ ผ้าเช็ดหน้า กรรไกร ผ้าห่ม ขนสัตว์ งาช้าง ไม้จันทน์ขาว สิ่งของ พื้นเมืองอื่น ๆ	เงิน ๔๘๐ ตัง ผ้าแพร ผ้าไหมลายดอก แพรโล่ ผ้าฝ้าย
๑๔๐๒- ๑๔๔๐	สามฝั่งแกน	๑๘	ช้าง ม้า งาช้าง นอระมด หาง นกยูง <b>ผ้าโมริยะจากทะเลใต้</b> ดอกคำฝอย ชุดแพร เครื่องทอง (หงั่ว) เครื่องเงิน ภาชนะเงิน ทอง สุพรรณบัฏ พระมาลากรองทอง สิ่งของพื้นเมือง	ผ้าแพรไหม ผ้าแพรกิม แพรฉี แพรชา แพรโล่ ผ้าไหมแพรพรรณลายดอก เสื้อผ้าไหมสีชาวลายปักเป็นชุด เสื้อผ้า ไหมจีน แพรไฉ่เจี๋ยน เสื้อผ้าไหมปักดิน ทอง ผ้าไหมดินปักลาย ผ้าแพรหลากสี เสื้อผ้าแพรดิบ ผ้าปาน เสื้อผ้าเป็นชุด ตราประทับ หมวกยศ สายคาด เงินตรา
๑๔๔๕- ๑๔๘๔	ติโลกราช	๗	ช้าง ม้า นอระมด งาช้าง ภาชนะ ทำจากเงิน ทอง เครื่องทอง สิ่งของ พื้นเมือง	ชุดเสื้อผ้า รองเท้า ถุงเท้า ชุดเครื่องยศ ผ้าปักลายสำหรับชุดข้าราชการ ผ้าไหม ผ้าไหมหลากสี ผ้าไหมชุด ผ้าแพรลาย ดอก

ปี	รัชสมัย	ครั้ง	สิ่งของที่ถวายเป็นบรรณาการ	สิ่งของที่ได้รับตอบแทน
				แพรหลากสี แพรชา แพรหิ้ว แพรโล่ ผ้าต่วน ผ้าต่วนหลากสี แพรต่วนสี ผ้า ต่วนลายดอก ผ้าเหว็นจีน ผ้าปาน ผ้า คลุมช้าง เงินตรา
๑๔๘๙- ๑๔๙๓	ยอด เชียงราย	๒	สิ่งของพื้นเมือง	หมวกยศ เข็มขัดยศ เสื้อผ้า
๑๔๙๗- ๑๕๑๓	เมืองแก้ว	๒	ช้าง ม้า เครื่องเงินเครื่องทอง ภูบช้าง	แพรต่วนหลากสี ผ้าต่วนปักลายดอก แพรสี แพรชา แพรโล่ เสื้อผ้า
๑๕๓๗- ๑๕๔๕	เมืองเกส- ชายคำ	๒	?	?

ที่มา : ปรับปรุงจากข้อมูลใน วินัย พงศ์ศรีเพียร, บรรณาธิการ.(๒๕๓๙). ปาไปสีฟู-ปาไปต้าเตียน : เชียงใหม่ในเอกสารประวัติศาสตร์จีนโบราณ. กรุงเทพฯ : คณะกรรมการสืบค้นประวัติศาสตร์ไทยในเอกสารภาษาจีน สำนักเลขาธิการนายกรัฐมนตรี.



แผนภูมิที่ ๑ แสดงอัตราการส่งบรรณาการไปจีนของกษัตริย์รัชกาลต่าง ๆ ในราชวงศ์มังราย

ที่มา : ปรับปรุงจากข้อมูลใน วินัย พงศ์ศรีเพียร, บรรณาธิการ.(๒๕๓๙). ปาไปสีฟู-ปาไปต้าเตียน : เชียงใหม่ในเอกสารประวัติศาสตร์จีนโบราณ. กรุงเทพฯ : คณะกรรมการสืบค้นประวัติศาสตร์ไทยในเอกสารภาษาจีน สำนักเลขาธิการนายกรัฐมนตรี.

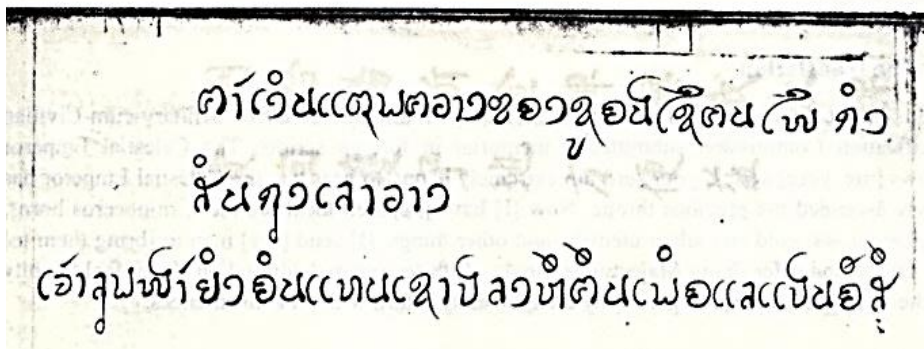
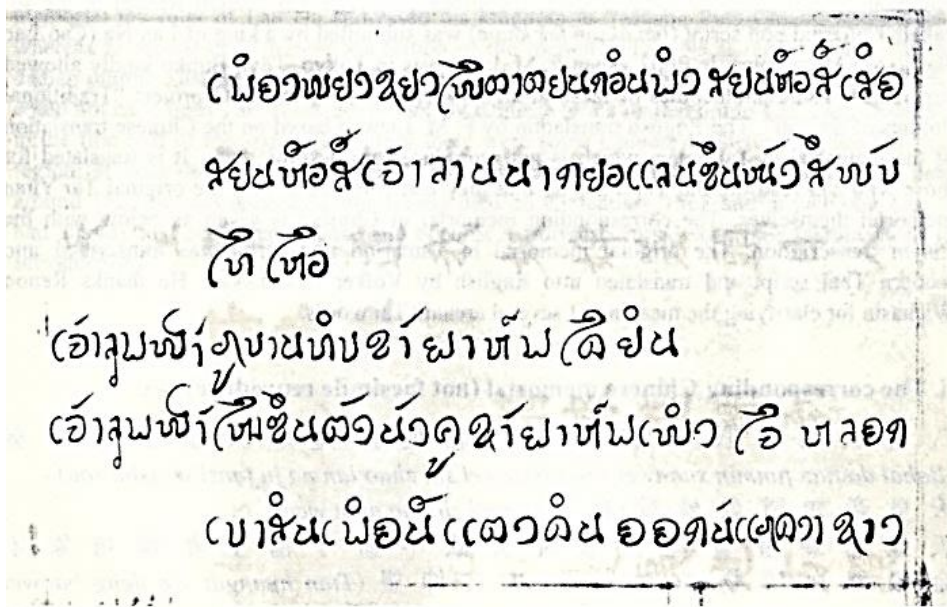
จากแผนภูมิที่ ๑ แสดงให้เห็นว่า การส่งบรรณาการไปยังจีนค่อนข้างมีความต่อเนื่อง นับแต่ต้นราชวงศ์ มีชะงักช่วงเวลาหนึ่ง ซึ่งเป็นเวลาที่จีนเปลี่ยนผ่านจากราชวงศ์หยวนของชาวมองโกลมาเป็นราชวงศ์หมิงของชาวจีน แทนที่จะโดยทันทีที่ราชวงศ์หมิงตั้งมั่น ได้มีการส่งบรรณาการเรื่อยมา และมีแนวโน้มสูงขึ้น โดยเฉพาะในรัชกาลพระญาสามฝั่งแกน ซึ่งตามบริบททางประวัติศาสตร์ พบว่า ในรัชกาลนี้ราชสำนักต้าหมิงได้มีราชโองการให้ยกกองทัพหลวง พร้อมพันธมิตรรัฐ



ต่าง ๆ มาปราบปรามล้านนา หรือที่เรียกว่า “สงครามปิดล้อมเมืองเชียงใหม่” อันเนื่องมาจากการที่ล้านนาทำการขัดขวางคณะทูตของจีน ซึ่งในความเป็นจริงพบว่า เกิดความปั่นป่วนขึ้นในต้นรัชกาลในกรณีที่ทำวีย์กุมกามได้ก่อสงครามกลางเมืองเพื่อแย่งชิงราชสมบัติ และยังได้ชักนำกองทัพพระญาไสลือไท จากสุโขทัยขึ้นมารุกรานด้วย การที่จีนรับรองทูตของทำวีย์กุมกามและแยกการปกครองล้านนาเป็น ๒ ไปไปเจ้าหน่อย(เชียงราย?) และไปไปต้าเตียน น่าจะทำให้พระญาสามฝั่งแกนไม่พอใจและขัดขวางทูตจีน กองทัพจีนที่ยกมาโจมตีเมืองเชียงใหม่มาถึงเมื่อพระญาสามฝั่งแกนปราบปรามทำวีย์กุมกามสำเร็จแล้ว พระญาสามฝั่งแกนจึงสามารถรวบรวมกำลังปกป้องเมืองเชียงใหม่ไว้ได้ เหตุการณ์ที่จีนยกทัพมาปิดล้อมเมืองเชียงใหม่มีนักวิชาการบางท่านได้ให้ความเห็นว่าเมืองเชียงใหม่แตกและถูกทำลาย แต่ผู้เขียนเห็นว่าสงครามครั้งนั้นแม้จะมีการรบจริงแต่แท้จริงน่าจะจบลงด้วยการเจรจา โดยในพื้นที่เมืองเชียงใหม่ได้ให้ข้อเสนอสันติภาพว่า ผู้ที่มีบทบาทอย่างสูงในการเจรจาคครั้งนั้น คือ พระมหาเถระสิริวงษ์โส ซึ่งภายหลังได้รับการยกย่องเป็นพระราชครูดังว่า “..เลิกห้อมมายุทธกัมม์ล้านนาทั้งมวลแล พระมหาเถระเจ้าตนชื่อว่าสิริวงษ์โสลุกข้าพราวมาอยู่ดอนแทน ออกทือคำเมืองพร้อมกันด้วยพระญาสามประหย้าแม่ใน..” ประกอบกับนโยบายราชสำนักจีนมีความชัดเจนว่าห้ามไม่ให้เข้าโจมตี แต่แม่ทัพขัดคำสั่งและเมื่อล้านนายินยอมเจรจา ทางราชสำนักก็ให้ยุติการโจมตีทันทีพร้อมทั้งตำหนิแม่ทัพที่ขัดคำสั่งครั้งนั้น หลังจากฟื้นฟูความสัมพันธ์ การส่งบรรณาการไปยังจีนก็ยิ่งสูงมากขึ้น สอดรับกับการที่พระญาสามฝั่งแกนสามารถปราบปรามหัวอำนาจภายในได้สำเร็จ จึงมีอำนาจในการริบผลประโยชน์จากบรรดาเมืองต่าง ๆ โดยเฉพาะเชียงรายและเชียงใหม่ซึ่งเคยเป็นเขตอิทธิพลของทำวีย์กุมกาม ซึ่งความสามารถในการดึงผลประโยชน์ดังกล่าว ได้ถ่ายทอดไปจนถึงรัชสมัยพระเจ้าติโลกราช ซึ่งจะทิวความเข้มข้น อันเป็นพื้นฐานให้ในรัชกาลดังกล่าว เป็นช่วงที่ล้านนาสามารถแผ่ปริมณฑลอำนาจได้กว้างขวางยิ่งกว่าสมัยใด ๆ ส่วนแผนภูมิที่ ๑ ได้แสดงให้เห็นรายการสิ่งของบรรณาการที่ล้านนาส่งไปจีน และสิ่งของที่ได้รับตอบแทน ซึ่งเห็นได้ชัดเจนว่า สิ่งของที่ล้านนาส่งไปส่วนใหญ่นอกจากของมีค่าที่ทำจากเงินทองแล้ว สินค้าของป่า เช่น งาช้าง นอระมด หรือ ช้าง ม้า เป็นสินค้าสำคัญที่ถูกส่งไป ที่น่าสนใจอีกประการคือรายการ “ผ้าไหมริยะจากทะเลใต้” ซึ่งน่าจะเป็นผ้าที่นำเข้ามาจากอินเดียผ่านเมืองท่าชายฝั่งทางอ่าวมะตะมะ สะท้อนว่าล้านนาเป็นศูนย์กลางของการค้าแบบส่งผ่านจากเมืองท่าไปยังเมืองตอนในภาคพื้นทวีป ซึ่งยืนยันสถานะรัฐการค้าตอนในภาคพื้นทวีปเป็นอย่างดี ส่วนรายการสินค้าที่ได้รับนั้นส่วนใหญ่เป็นเงินทอง และเสื้อผ้า ผ้าแพร ผ้าไหม เป็นต้น ซึ่งน่าจะเป็นที่ต้องการของชนชั้นสูง เสียดยที่เราไม่อาจทราบตัวเลขการค้าที่คณะทูตได้ทำการค้าขายระหว่างเดินทางไปจีนโดยได้รับอนุญาตและยกเว้นภาษี แต่มีเอกสารที่ยืนยันว่าการค้าส่วนหนึ่งของสินค้าที่ไปพร้อมกับเครื่องบรรณาการได้เกิดขึ้นจริงจากเอกสารที่ล้านนาส่งไปยังจีน (ภาพที่ ๑) จึงสันนิษฐานได้ว่าการค้าดังกล่าวน่าจะได้รับการกำไรมากมายเช่นกัน

ในด้านสถิติของทรัพยากรที่อุทิศเพื่อศาสนา ด้านหลักฐานจารึกที่มีข้อมูลเกี่ยวกับมูลค่ากัลปนา จำนวนมากจากการสำรวจเฉพาะจารึกจำนวนสิบหลัก ที่จัดเก็บในพิพิธภัณฑ์เชียงใหม่ ซึ่งพบในพะเยา เชียงแสน เชียงราย เวียงชัย และ พาน ระหว่างปี ค.ศ. ๑๔๑๑-๑๕๐๐ มีการกัลปนารายได้จากที่นา สวนและป่า รวมถึงข้าววัด รวมเป็นมูลค่าถึง ๑๑,๕๓๔,๖๐๐ เบี้ย ซึ่งน่าจะสะท้อนให้เห็นว่า ในช่วงยุคทองของล้านนา มีความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจอย่างยิ่ง ซึ่งข้อเท็จจริงเห็นได้ว่า ในการสร้างวัดต่าง ๆ กษัตริย์มิได้สร้างด้วยพระองค์เอง หากแต่ขุนนางที่ร่ำรวยก็จะรวบรวมทรัพยากรจากเครือข่ายของตนในการสร้างและทำนุบำรุงวัดของตน พบว่า มีวัดถูกสร้างขึ้นมากมายทุกรัชกาล โดยเฉพาะในรัชกาลพระเมืองแก้ว ซึ่งปรากฏว่า โดยเฉพาะในเชียงใหม่มีขุนนางระดับล่างอย่างระดับพัน มีศักยภาพในการสร้างหรือบูรณะวัดด้วย เช่น วัดพันอ้น วัดพันแหวน วัดพันเตา วัดพันเสา เป็นต้นแม้จะเป็นธรรมเนียมว่า การสร้างหรือกัลปนา

นั้นอุทิศเพื่อกษัตริย์ แต่เราก็จะเห็นได้ว่าขุนนางเหล่านี้มีความมั่งคั่งมากแค่ไหน ยิ่งแสดงให้เห็นว่า ผลประโยชน์ในระบบเศรษฐกิจในยุคนี้มีได้ผูกขาดในมือของกษัตริย์แต่ถูกกระจายทั่วไปด้วย



ภาพที่ ๑ ตัวอย่างเอกสารที่ล้านนาส่งไปถวายบรรณาการแด่จักรพรรดิจีน

ถอดคำ : “เมื่อพยาเชียงใหม่ต้าเตียนคอนพิงเสียนหวี่สี่เสื่อ เสียนหวี่สี่เจ้าล้านนาก็ยกแล่นขึ้นหนังสือพับไท ไหว้เจ้าลุ่มฟ้ารู้บานทิบ ข้าพห้อมได้ยินเจ้าลุ่มฟ้าใหม่ขึ้นตั้งนั่ง คู่ข้าพห้อมเพิงใจหลอก เขาสิ้นเพื่อนี้ แต่งดินออกนักแดงาข้าง คำเงินแพนควางของชู้อันใช้คนไผ่กิงสินกุงเลาวาง เจ้าลุ่มฟ้ายังอินแทนเขาปลงหื้อคินเพื่อแลเปนอี่สี่”

ที่มา : Foon Ming Liew-Herres, Volker Grabowsky.(2008). Lan na in Chinese historiography: Sino-Tai relations as reflected in the Yuan and Ming sources (13th to 17th centuries). Bangkok: Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University.

สุดท้าย ในด้านของเงินตรา น่าสนใจที่มีการศึกษาพบว่า เงินตราของล้านนาในช่วงสมัยนี้มีความก้าวหน้าอย่างมาก โดยเฉพาะเงินหลักที่ใช้ในอาณาจักรคือ “เงินเจียง” เงินเจียงทำจากเนื้อเงินบริสุทธิ์ น่าจะได้รับรูปแบบมาจากทั้งเงินพดด้วงของสุโขทัย และเงินอานม้าของจีน การประทับตราตัวเลขบอกชนิดราคาบนเงินเจียง นับว่าเป็นความก้าวหน้าอย่างยิ่งในการออกแบบเงินตรา เมื่อเทียบกับเงินโบราณในช่วงสมัยเดียวกัน เช่นเงินพดด้วงของสุโขทัย อัญญา และเงินลาดฮ้อยของล้านช้างซึ่งไม่มีตัวเลขบอกมูลค่า นับได้ว่าระบบเงินตราของล้านนาเป็นระบบที่อำนวยความสะดวกแก่การค้า

มากที่สุด ในบรรดาเงินตราของรัฐต่าง ๆ ที่มีใช้อยู่ในช่วงเวลาเดียวกัน นอกจากนี้การประทับตราของเมืองต่าง ๆ ซึ่งน่าจะหมายถึงเมืองที่ทำการผลิตเงินตรานั้น ๆ สะท้อนให้เห็นว่าลักษณะของระบบเศรษฐกิจล้านนานั้นไม่ได้มีลักษณะรวมศูนย์หรือผูกขาดอยู่ที่เมืองหลวง จริงอยู่เงินตรา “หม” ซึ่งหมายถึง เชียงใหม่ และเงินตรา “แสน” ซึ่งเป็นเงินที่ผลิตจากเชียงแสนพบได้มากที่สุดกระจายทั่วไปทั้งอาณาจักรไปถึงเมืองหลวงพระบาง เข้าใจได้ว่าทั้งสองบริเวณเป็นศูนย์เศรษฐกิจที่สำคัญควบคู่กันมา แต่อย่างไรก็ตาม พบว่า เมืองอื่น ๆ ทั้งเมืองขนาดใหญ่ ขนาดกลาง ไปจนถึงเมืองขนาดเล็ก ราว ๖๐ เมืองในอาณาจักรล้านนา ล้วนผลิตเงินตราขึ้นใช้เองทั้งสิ้น สะท้อนระบบเศรษฐกิจที่ท้องถิ่นเป็นอิสระหากแต่ก็ยอมรับการใช้แบบแผนที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน จึงไม่เป็นอุปสรรคต่อการค้าขายแลกเปลี่ยน อันมีความหมายสองประการคือ สิ่งนี้สะท้อนระบบเศรษฐกิจแบบตลาด และเศรษฐกิจแบบเงินตราที่ก้าวหน้าในช่วงยุคทองของล้านนา ประการต่อมา ระบบการเงินที่ก้าวหน้านี้เป็นกลไกสำคัญประการหนึ่งที่ขับเคลื่อนเศรษฐกิจของล้านนาโดยเฉพาะในด้านการค้าให้มีความรุ่งเรืองและมั่งคั่งตลอดช่วงเวลาของยุคทองอีกด้วย



ภาพที่ ๒ เงินเชียงตรา “หม” หรือ เชียงใหม่ ชนิดราคา ๕ เงิน หรือ ๑ ตำลึงของแคว้นสุโขทัย  
ที่มา : นวรัตน์ เลขะกุล.(๒๕๕๕). เงินตราล้านนา. เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์, หน้า ๑๔๔.

จากข้อมูลที่ยกตัวอย่างมาข้างต้น แสดงให้เห็นว่า นับแต่รัชกาลพระญาเกือนาเป็นต้นมา โดยเฉพาะในรัชกาลพระญาสามฝั่งแกนต่อเนื่องถึงรัชกาลพระเจ้าติโลกราช และพระเมืองแก้ว เศรษฐกิจของล้านนามีแนวโน้มที่เติบโตขึ้นตลอดมา ประกอบกับการหมุนเวียนของสินค้าและเงินตราในระบบเศรษฐกิจผ่านกระบวนการวงจรการบริโภคทางสังคม ทำให้กลุ่มคนสามัญชนจำนวนมากไม่น้อยได้รับผลประโยชน์ การกระจายทรัพยากรดังกล่าว ส่งผลให้สามัญชนที่มีส่วนได้รับผลประโยชน์ เกี่ยวข้องได้พัฒนาตัวเองไปสู่ชนชั้น “ผู้ประกอบการ” นอกจากด้านการเป็นผู้ค้ายังพบว่าผู้ประกอบการด้านงานหัตถกรรมก็มีความรุ่งเรืองมากเช่นกัน ดังเช่นกรณีช่างฝีมือที่ทำเครื่องประดับเช่นกรณีหมื่นเงินกองดังที่กล่าวไปแล้ว ยังมีพวกช่างฝีมือต่าง ๆ ซึ่งเติบโตจากการรับจ้างสร้างงานศิลปกรรมเพื่อศาสนา และช่างฝีมือซึ่งประกอบอุตสาหกรรมเครื่องถ้วย ซึ่งพบว่ามีความก้าวหน้าในการผลิตในปริมาณมาก เช่นกรณีแหล่งเตาเวียงกาหลง ผู้คนเหล่านี้ซึ่งหมายถึงไพร่ มั่งมี หรือพวกสะครว้ย (สครว่วยย) เศรษฐี (เสฐี) หรือ กุฎุมพิก (กตุ้มพิก) เมื่อมีความมั่งคั่งในระดับหนึ่ง ก็ได้กระโจนเข้าสู่วงจรการบริโภคทางสังคมเช่นเดียวกับชนชั้นสูง เราไม่อาจทราบตัวเลขของชนชั้นดังกล่าวซึ่งอาจไม่ใช่คนส่วนใหญ่

ของรัฐที่ยังเป็นไพร่สังกัดมูลนายถูกใช้แรงงานและเกณฑ์ส่วยซึ่งกระจายทั่วทั้งอาณาจักร แต่ก็คงมีจำนวนมากกว่าเชื้อพระวงศ์และขุนนางชนชั้นสูงอย่างแน่นอน คนกลุ่มนี้แม้จะมีศักยภาพในการใช้จ่ายน้อยกว่าชนชั้นสูงแต่ ด้วยจำนวนที่มากกว่า การบริโภคนั้นก็ยังมีมูลค่ามาก วงจรการบริโภคทางสังคมของทั้งชนชั้นสูงและสามัญชนคงมีเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่องและมีส่วนกระตุ้นต่อระบบเศรษฐกิจภายในโดยภาพรวมและมากพอที่จะกลายเป็นกลไกสำคัญที่จรรโลงเศรษฐกิจในยุคทองไปอีกกว่า ๒ ศตวรรษ สร้างความรุ่งเรืองให้รัฐอย่างไม่เคยมีมาก่อน แต่กระนั้นก็ส่งผลต่อภาวะความขัดแย้งในสังคมซึ่งจะมีทั้งผลดีและผลเสียตามมาซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไปข้างหน้า

ผลทางเศรษฐกิจที่มีต่อรัฐ เศรษฐกิจที่มั่งคั่งส่งผลให้อำนาจการเมืองของชนชั้นนำเพิ่มพูนขึ้นส่งผลให้รัฐมีความเข้มแข็งมากขึ้นด้วย โดยเฉพาะในรัชกาลพระเจ้าติโลกราช ซึ่งได้นำเนินนโยบายตั้งอำนาจและผลประโยชน์ของขุนนางเข้ามาสู่ราชสำนัก ทำให้อาณาจักรล้านนามีศักยภาพทางการเมืองและการทหารมากพอที่จะแผ่อิทธิพลไปได้อย่างกว้างขวางทางตอนเหนือได้ทำสงครามแผ่อำนาจไปยังหัวเมืองไทลื้อจรดเขตติดต่อกชายแดนจีน ด้านตะวันตกมีบทบาทในการต่อต้านอำนาจของพระเจ้าเลห์ทันตงแห่งเวียดนาม และทางใต้พระองค์ได้ขับเคี่ยวทำสงครามกับสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถแห่งอาณาจักรอยุธยาในสองศตวรรษ ล้านนาในช่วงเวลานี้จึงมีสถานะที่โดดเด่นอย่างยิ่งในบรรดารัฐตอนในภาคพื้นทวีปก็ได้ อย่างไรก็ตามรูปแบบอำนาจการเมืองในรัฐจารีตศักดินาโดยระบบ เป็นลักษณะของการกระจายไปยังขุนนาง กษัตริย์มีสิทธิธรรมในการเป็นผู้นำและโดยทฤษฎีและทรงเป็นเจ้าของทรัพยากรทุกสิ่งในพระราชอาณาจักร หากแต่ในทางปฏิบัติแล้ว พระองค์ไม่สามารถเก็บเกี่ยวผลประโยชน์หรือแม้กระทั่งเกณฑ์แรงงานไพร่ทั้งอาณาจักรด้วยพระองค์เองได้ จึงต้องทรงอาศัยขุนนางระดับต่าง ๆ ควบคุมเก็บเกี่ยวผลประโยชน์และเกณฑ์แรงงานไพร่แทน และเพื่อเป็นการตอบแทนขุนนางเหล่านั้นก็จะสามารถเก็บผลประโยชน์และใช้แรงงานไพร่เป็นการส่วนตัวได้ โดยที่กษัตริย์ไม่มีการแทรกแซงหรือแทรกแซงได้น้อยมากด้วยข้อจำกัดด้านภูมิประเทศที่เดินทางจากเมืองหลวงไปยังพื้นที่ต่าง ๆ โดยเฉพาะพื้นที่ห่างไกลอย่างหนึ่งและอำนาจที่จำกัดอย่างหนึ่งด้วย ดังนั้นด้วยช่องทางเช่นนี้ ขุนนางต่าง ๆ โดยเฉพาะขุนนางหัวเมือง ย่อมมีโอกาสสูงที่จะสะสมความมั่งคั่งและกำลังคนที่อาจเป็นภัยต่อกษัตริย์ได้โดยง่าย จึงมีความพยายามทุกสมัยของกษัตริย์พระองค์ต่าง ๆ ที่จะจำกัดอำนาจขุนนางหัวเมืองด้วยวิธีต่าง ๆ เช่นแต่เดิมส่งเชื้อพระวงศ์ไปปกครอง ใช้ความสัมพันธ์ทางเครือญาติ แต่บางสมัยเชื้อพระวงศ์กลับสะสมกำลังจนเป็นภัยต่อกษัตริย์เสียเอง ภายหลังจึงเริ่มใช้ขุนนางปกครองและพัฒนาเป็นระบบราชการในลักษณะจารีตที่ขุนนางต้องตีมน้ำพิพัฒน์สัตยา และกษัตริย์สามารถตรวจสอบแทรกแซง โยกย้าย ถอดถอนขุนนางได้ทุกเมื่อ นำสังเกตว่าการแทรกแซงดังกล่าวเริ่มกระบวนกรเข้มข้นมากขึ้นในรัชกาลพระญาสามฝั่งแกน ซึ่งนับเป็นช่วงที่เศรษฐกิจเริ่มมั่งคั่ง กษัตริย์จึงต้องการดึงผลประโยชน์จากขุนนางเข้าสู่ท้องพระคลังมากขึ้น นโยบายดังกล่าวคงสร้างความไม่พอใจแก่ชนชั้นนำทั่วไปที่ถูกรีดถอนผลประโยชน์ นำไปสู่การรัฐประหารในปี ๑๔๔๒ ซึ่งขุนนางสามเด็กย่อยได้สนับสนุนท้าวลกพระราชโอรสองค์ที่ ๖ ให้ชิงราชบัลลังก์ปราบดาภิเษกเป็นพระเจ้าติโลกราชนั่นเอง ในต้นรัชกาลพระเจ้าติโลกราชยังเผชิญกับการคุกคามทั้งภายใน เช่น เหตุการณ์ปราบกบฏแสนขาน และปราบกบฏท้าวฮ้อยเมืองฝาง และภัยจากภายนอกคือการรุกรานของอยุธยารัชสมัยเจ้าสามพระยา จึงต้องการความช่วยเหลือจากหมื่นโลกนคร เมืองลำปาง โดยพระองค์ต้องสัญญาว่าจะไม่แทรกแซงผลประโยชน์ของบรรดาขุนนางท้องถิ่น อย่างไรก็ตามเมื่อพระองค์มีอำนาจที่มั่นคงแล้ว เห็นได้ว่าทรงเปลี่ยนแปลงนโยบายกระชับผลประโยชน์เข้าสู่ท้องพระคลังราชสำนักมากขึ้น เห็นได้จากจารึกประตู่ผา ซึ่งกล่าวถึงกษัตริย์ได้มีราชโองการคุ้มครอง “พวกครว” ซึ่งน่าจะหมายถึงไพร่ที่ทำหน้าที่ขนส่งส่วยสินค้า โดยผู้รับราชโองการเป็นขุนนางที่มีตำแหน่งในเมืองเชียงใหม่ ซึ่งสะท้อนนโยบายที่กษัตริย์พยายามแทรกแซงผลประโยชน์ใน

หัวเมืองดังกล่าวเป็นอย่างดี

“ครราวฯ” คราว หลักฐานสะท้อนความสำคัญของการขนส่งส่วยสินค้า

อนึ่ง “ครราว” นั้นน่าจะมีความเกี่ยวข้องกับส่วยสินค้า โดยรูปศัพท์ แปลว่าระยะทางที่สัตว์พาหนะหรือสัตว์ต่าง ต้องหยุดพัก แต่โดยบริบทของการใช้คำ โดยเฉพาะตำแหน่งในทางราชการน่าจะหมายถึงพวกที่ทำหน้าที่ขนส่งสินค้าของหลวง ซึ่งน่าจะเป็นส่วยสินค้า ซึ่งส่วยสินค้านอกจากข้าวและของมีค่าอื่นใดที่ถูกกำหนดให้เป็นส่วย น่าจะหมายถึงสินค้าของป่าด้วย ในบรรดาเมืองต่าง ๆ ในล้านนา จะพบการใช้คำว่าครราวทั่วไป เช่น วัดท่าครราว ริมแม่น้ำวังในนครลำปาง หรือประตูท่าครราว ในเมืองเชียงใหม่ เป็นต้น นอกจากนี้ในบรรดาเมืองใหญ่ ๆ ซึ่งน่าจะมีบทบาทในการขนส่งส่วยสินค้า หรือทำการค้าทางไกล แล้ว บริเวณประตูผาซึ่งเป็นจุดผ่านทางสำคัญระหว่าง ลำปางไปยัง เมืองงาว และพะเยา ยังพบว่า กษัตริย์เชียงใหม่ได้ส่งขุนนางมาควบคุมด่านบริเวณนี้โดยตรง ซึ่งน่าจะสะท้อนถึงการให้ความสำคัญต่อการค้าทางไกล และนอกจากนี้ยังพบว่าพระเจ้าติโลกราช ได้ให้พระราชโอรสทำบุญเรื่องแห่งเชียงราย เป็นผู้สั่งการดูแลด้วย สิ่งนี้น่าจะสัมพันธ์กับข้อความในพื้นที่เมืองเชียงใหม่ที่กล่าวถึงว่าพระเจ้าติโลกราช ทรงปฏิรูปการจับเก็บส่วยภาษี ให้มีการ “รังจัดเอาเขาเมืองพิงและเขาต่างเมือง ได้ ตาคำ ตาเงิน ตาเบี้ย ส่วยไร มาเข้าราชโกฏมากนัก...” นอกจากนี้ยังพบตำแหน่งหน้าที่ขุนนางที่เกี่ยวกับครราวหลายตำแหน่งด้วยกัน เช่น พันครราว หมื่นครราว เป็นต้น การควบคุมพวกครราวคงจะเป็นงานสำคัญและให้ผลประโยชน์มหาศาล ดังนั้นจึงพบว่า ในปลายรัชกาล พระเจ้าติโลกราชทรงถูกยุยงให้ประหารชีวิตทำบุญเรื่องราชบุตรผู้ปรากฏพระนามเพียงพระองค์เดียวซึ่งน่าจะมีบทบาทสำคัญในการควบคุมพวกครราวดังหลักฐานจารึกประตูผา ซึ่งสะท้อนว่าคงเกิดความขัดแย้งแย่งชิงผลประโยชน์ซึ่งบัดนี้ส่วนใหญ่ได้กระจุกตัวในราชสำนักสวนกลาง และขุนนางที่น่าจะเป็นผู้กำกับพวกครราวอีกผู้หนึ่ง คือ “แสนคร้าว” หรือ “แสนคราว” ในรัชสมัยพระเมืองเกษเกล้า ก็ได้ดูแลอำนาจถึงกับปลงพระชนม์เพื่อเปลี่ยนตัวกษัตริย์เสียด้วย สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่า ผลประโยชน์ความมั่งคั่งที่เกิดขึ้น ได้กลายเป็นชนวนของความขัดแย้งแย่งชิงผลประโยชน์ในพระราชสำนัก ขุนนางและชนชั้นสูง ซึ่งจะส่งผลกระทบต่อเสถียรภาพของอาณาจักรในยุคปลายราชวงศ์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ผลทางเศรษฐกิจที่มีต่อความเปลี่ยนแปลงทางสังคม ความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ นอกจากส่งผลกระทบต่อด้านการเมืองแล้ว ยังส่งผลกระทบต่อความเปลี่ยนแปลงทางสังคมด้วย ทั้งนี้โดยมิใช่ความเปลี่ยนแปลงอย่างฉับพลัน แต่เป็นความเปลี่ยนแปลงอย่างค่อยเป็นค่อยไป

ด้านศาสนา นับแต่รัชกาลพระญาเกือนาเป็นต้นมา ซึ่งมีหลักฐานว่าล้านนาเริ่มมั่งคั่งและมีการค้าทางไกลแล้วนั้น ในทางศาสนา นับได้ว่านับแต่ยุคนี้เป็นต้นไปเป็นยุคแห่ง “ความตื่นตัวทางศาสนา” กล่าวคือ นับแต่การอาราธนาพระสุมนเถระ จากสุโขทัยมาเผยแผ่ศาสนาในลำพูนและเชียงใหม่ นับเป็นจุดเริ่มต้นของความเคลื่อนไหวทางศาสนา ระลอกแรก นับแต่พุทธศาสนาแบบหริภุญไชย หรือพุทธศาสนาแบบพื้นเมืองได้ตั้งมั่นมานับแต่สมัยรัฐหริภุญไชย โดยการมาของพระสุมนเถระเป็นการนำเข้าพุทธศาสนาชุดใหม่ ที่เชื่อว่ามีประสิทธิภาพดีกว่าเดิม เรียกว่านิกายลังกาวงศ์ หรือ เรียกว่าฝ่ายสวน หรือ “นิกายสวนดอก” ตามชื่อวัดศูนย์กลางของนิกายที่พระญาเกือนาอุทิศพระราชอุทยานทางตะวันตกของเมืองสร้างเป็นวัดถวาย เรียกว่าวัดสวนดอก โดยมีการสร้างคูคันดินรูปสี่เหลี่ยมจัตุรัสล้อมรอบวิหารและเจดีย์ประธานทรงลังกา และเจดีย์รายทรงพุ่มข้าวบิณฑ์ ตรงกลาง เรียกว่า “เวียงสวนดอก” อีกด้วย สวัสดิ์ ได้ให้ความเห็นว่า การมาของนิกายลังกาวงศ์ครั้งนั้น เป็นความเคลื่อนไหวที่เกิดจาก พุทธศาสนาพื้นเมืองดั้งเดิม ที่รับมาแต่หริภุญไชย ไม่สามารถ

รองรับความเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่เกิดขึ้นได้ จึงมีการนำเอาพุทธศาสนาแบบใหม่เข้ามา ยุคของการตื่นตัวทางศาสนา นี้ ส่งผลให้เกิดการตื่นตัวทางการศึกษาด้วย ปรากฏว่าได้มีการคัดลอก และรจนาคัมภีร์ทางศาสนาขึ้นมากมาย เช่น พระญาณวิลาส แต่งคัมภีร์สังขยาปกาสก (พ.ศ. ๒๐๕๙) พระโพธิรังสี แต่ง จามเทวีวงศ์ และสิงหคันทาน (พ.ศ. ๒๐๐๓-๒๐๗๓) พระรัตนปัญญาเถระ แต่งชินกาลมาลีปกรณ์ (พ.ศ. ๒๐๖๐) และพระสิริมังคลาจารย์แต่ง เวสสันดรที่ปณี (พ.ศ. ๒๐๖๐) จักกวาฬที่ปณี (พ.ศ. ๒๐๖๓) สังขยาปกาสกฎีกา (พ.ศ. ๒๐๖๓) และมังคลัตถที่ปณี (พ.ศ. ๒๐๖๗) เป็นต้น สะท้อนความสามารถอันแตกฉานทางด้านภาษาบาลีและความเชี่ยวชาญในคัมภีร์ของพระสงฆ์ล้านนาได้เป็นอย่างดี ซึ่งส่งผลให้ความนิยมการเขียนแพร่กระจายไปสู่กิจการที่ไม่ใช่เฉพาะศาสนาด้วย ได้แก่การเขียน-แต่งตำนาน เพื่อบันทึกประวัติความเป็นมา-เหตุการณ์ของบ้านเมืองและกษัตริย์ โดยได้รับอิทธิพลจาก คัมภีร์มหาวงษ์ของลังกา เป็นที่มาของการแต่งตำนานหรือเอกสารประเภทพื้นเมือง ตลอดจนการบันทึกข้อกฎหมายคดีความก็น่าจะเกิดขึ้นในช่วงนี้เช่นกัน เช่นในคลองเจือพระญากีณา ซึ่งเป็นบันทึกคำตัดสินคดี ที่เกิดขึ้นตั้งแต่สมัยพระญากีณาเป็นต้นมา ความนิยมการเขียนนี้ได้แพร่ไปสู่การเขียนวรรณกรรมด้วย จากเดิมที่วรรณกรรมส่วนใหญ่ของล้านนาเป็นนิทาน หรือตำนานที่บอกเล่าสืบ ๆ กันมา ในลักษณะวรรณกรรมมุขปาฐะ ได้เริ่มเกิดการเขียนวรรณกรรมขึ้นโดยอิงเรื่องราวทางศาสนา คือชาดก ได้พบว่ามี ความนิยมอย่างมาก ปัญญาชาดก นับเป็นผลงานที่เรียบเรียงชาดกกว่า ๕๐ เรื่องแต่งโดยภิกษุชาวเชียงใหม่ และได้รับความนิยมทั่วทั้งภูมิภาค คือในพม่า สิบสองปันนา ล้านช้าง และอยุธยา

ยุคทองของวรรณกรรม และผลสะท้อนของการขยายตัวของชนชั้น “กฏุมพิก” ความนิยมในวรรณกรรมชาดก ดังกล่าว ได้ถ่ายทอดมาสู่วรรณกรรมเพื่อความบันเทิงที่สามารถเสพได้ทั่วไปมิใช่เพื่อพิธีการทางศาสนาเท่านั้น เดิมวรรณกรรมที่เสพกันทั่วไปในหมู่สามัญชนคงเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะ เรื่องเล่า เช่นเจ็ย หรือการขับร้องต่าง ๆ ต่อมาเมื่อเริ่มมีการรับวัฒนธรรมการเสพวรรณกรรมที่เริ่มมีแบบแผนขึ้นผ่านคัมภีร์ทางศาสนาที่ใช้ภาษาบาลี เช่น กาพย์ โคลง กลอน ก็เริ่มมีการถ่ายทอดแบบแผนเหล่านี้เข้าสู่ภาษาพื้นเมืองด้วย เรายังไม่พบหลักฐานแน่ชัดว่า จ้อย หรือซอ ที่นิยมกันในสมัยหลัง เกิดขึ้นแล้วหรือยังในยุคนี้ แต่อย่างน้อยหลักฐานบางอย่าง ที่กำหนดอายุได้ เช่น โคลงนิราศหริภุญไชย ซึ่งนักวรรณกรรมได้กำหนดอายุว่าน่าจะแต่งขึ้นอย่างน้อยในสมัยพระเมืองแก้ว ซึ่งสะท้อนว่าในช่วงเวลานี้ ปรากฏร่องรอยของการขับร้องที่เป็นแบบแผนขึ้น เช่นขับโคลงกลอนดังปรากฏในนิราศหริภุญไชยถึงงานรื่นเริงในการสมโภชพระธาตุนิราศหริภุญไชย ว่า

“...ราตรีเทียนที่ปแจ้ง	เจาะงาม
มัวม่วนนนตรีตาม	ดิ่งท้อ
อุสสาถิ่นโกลงยาม	ชักขอบ ชื่นเอ่
บุญพีเป่ปลือ่งป้อ	เปล้าข้า้เขาทรวง...”

และ

“อุสสาเสียงสว่างล้อย	รัชชนี
กอนกันโกลงทัณชี	อ่านอ้อย

เห็นได้ว่า โคลงซึ่งน่าจะเป็นของชั้นสูงนั้น ถูกใช้ขบขันทั่วไปในงานบุญงานรื่นเริง ถึงกับมีการประกวดแข่งขันกันด้วย นอกจากนี้จะเห็นได้ว่า ในโคลงดังกล่าวได้กล่าวถึง “อุสสาบารตคำโคลง” ซึ่งมีความน่าสนใจอย่างยิ่ง เนื่องจากอุสสาบารต เป็นหนึ่งในชาดกนอกนิบาต ที่มีหลักฐานว่าเป็นที่นิยมมากในล้านนา โดยจุดมุ่งหมายแล้วแม้จะเป็นเรื่องราวที่บอกเล่าถึงการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ แต่โดยเนื้อหาที่เน้นบอกเล่าการผจญภัยอันโหดโผนเหนือจินตนาการของตัวเองของเรื่อง และฉากเกี่ยวกับพาราสีของตัวเอกได้สะท้อนเรื่องราวทางเพศค่อนข้างจะแจ่ม ดังนั้นเมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นได้ว่า แม้จะมีที่มาจากวรรณกรรมศาสนาแต่การเสพน่าจะเน้นไปในทางให้ความบันเทิงเป็นหลัก มากกว่าการเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่ถูกใช้ในทางศาสนาเท่านั้น เรื่องอุสสาบารตยังปรากฏอยู่ในคติหนึ่งในบันทึกคำตัดสินในรัชกาลพระยาภิรมย์ โดยพบว่า เกิดกรณีม้าโรงสีนสามีทำร้ายนางศรีโสภณภรรยา อันเนื่องมาจากภรรยาแอบไปกู้เงินโดยไม่ให้รู้ และที่สำคัญแม้แต่อ่านหนังสือ คืออุสสาบารตสี่บทโคลงจนไม่สนใจทำมาหากินดังว่า “...เจ้ามาอยู่เป็นแม่เรือน ปั้นฝ้ายบพอ ๕๐ น้ำฝ้ายได้ ก็ทำอ่านอุสสาบารตและสี่บทโคลง...” เหตุการณ์ดังกล่าวได้แสดงให้เห็นถึงลักษณะการเสพวรรณกรรมอย่างน้อยในเรื่องนี้ มิใช่แต่การขบขันหรือจดจำ หากแต่เป็นวรรณกรรมที่มีการเขียนและใช้อ่านเพื่อความบันเทิงด้วย เมื่อพิจารณาคติอย่างละเอียด จะพบว่าในคตินี้ นางศรีโสภณ และม้าโรงสีน เป็นผู้ที่ค่อนข้างมีฐานะ คือมีคนรับใช้ ซึ่งต้องจ่ายจ้างเดือนละ ๔๐๐ เบี้ย และตัวนางศรีโสภณก่อนแต่งงานก็มีทรัพย์สินติดตัวคือ ต้น(เต้า)ปูนเงินชูปทอง ชะหลอบ(ขันน้ำ)เงินชูปทอง ช้อนเงิน แวนคันทา(กระจกด้ามงา) เป็นต้น จึงนับได้ว่าครอบครัวนางศรีโสภณเป็นครอบครัวระดับ “ไพร่มั่งมี” หรืออาจเรียกว่าพวกกฏุมพิกก็ได้ วรรณกรรมและการเสพวรรณกรรมที่ก้าวหน้านี้จึงน่าจะเกิดขึ้นมาพร้อมความเติบโตของพวกกฏุมพิกในสังคม อันเป็นสิ่งสะท้อนตัวตนและบทบาทคนเหล่านี้ในประวัติศาสตร์ล้านนาในช่วงเวลาของยุคทองนั่นเอง

## 5. บทสรุป

ก่อน ค.ศ.๑๔๐๐ ล้านนาดำรงอยู่ในฐานะรัฐการค้าตอนในภาคพื้นทวีป ซึ่งมีบทบาทในการค้าทางไกลในระบบบรรณาการกับจีนและการค้ากับบรรดารัฐตอนเหนือ พร้อมกับการเป็นแหล่งการค้าของป่าสำหรับรัฐเมืองท่าชายฝั่งทะเล ทำให้ล้านนามีประสบการณ์ในระบบเศรษฐกิจตลาดระดับภูมิภาคในระดับหนึ่งแล้ว และได้เข้าเป็นส่วนหนึ่งของ “ยุคแห่งการค้า” ที่เริ่มก่อตัวขึ้นในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ตั้งแต่ ค.ศ. ๑๔๐๐ เป็นต้นมา ที่ความต้องการสินค้าของป่าจากรัฐเมืองท่าขยายมาสู่ภูมิภาคพื้นทวีปตอนในอย่างกว้างขวาง ซึ่งยิ่งทำให้เครือข่ายเศรษฐกิจตอนบนและตอนล่างของอาณาจักรมีความใกล้ชิดเชื่อมโยงมากยิ่งขึ้น ปรากฏการณ์นี้ทำให้เศรษฐกิจภายในของล้านนาขยายตัวอย่างไม่เคยเป็นมาก่อนจนทำให้ล้านนา “ยุคทอง” เริ่มก่อตัวขึ้นในกลางคริสต์ศตวรรษที่ ๑๔ อย่างไรก็ดีตามในระยะแรกของศตวรรษการค้าทางไกลดังกล่าว สร้างความมั่งคั่งให้กับกษัตริย์และกลุ่มขุนนางเท่านั้น เนื่องจากเป็นกลุ่มชนชั้นที่มีอำนาจตามระบบศักดินาในการเรียกเก็บส่วยแรงงานและส่วยสินค้าจากไพร่โดยตรง ตลอดจนดำเนินการผูกขาดการค้าทางไกล ด้วยกิจกรรมดังกล่าวมีเป้าหมายในการแสวงหากำไรและสะสมความมั่งคั่งเพื่อ “การบริโภคนิยมสังคม” เป็นหลัก มูลค่าส่วนเกินที่ได้มาจึงถูกใช้จ่ายไปกับสินค้าสถานะที่แสดงอำนาจบารมี ไปจนถึงการอุทิศเพื่อศาสนา จึงเกิดการกระจาย

รายได้เป็นทอดๆ ไปสู่ช่างฝีมือ พ่อค้า และผู้คนที่เกี่ยวข้องกับวัด เช่น พระสงฆ์ และข้าวัด เป็นต้น ระยะต่อมาในต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๑๕-๑๖ การค้าทางไกลยิ่งเติบโตมากขึ้น ส่งผลให้เศรษฐกิจภายในรัฐขยายตัวขึ้นด้วย จนทำให้เกิดกลุ่มคนชนชั้นใหม่ที่แทรกตัวเข้ามา มีบทบาทส่วนร่วมในทางเศรษฐกิจ คือพวก “กฏุมพีก” ได้แก่ พ่อค้า ช่างฝีมือ ไพร่มั่งมี สะคร่วยหรือเศรษฐี คนกลุ่มนี้เริ่มสะสมความมั่งคั่งจากบทบาทการค้าภายใน การขยายตัวของตลาดสินค้าสถานะและความเฟื่องฟูของการสร้างวัดอุสถทางศาสนา และที่สุดแล้วด้วยค่านิยมของสังคมจารีต ได้หล่อหลอมให้คนเหล่านี้เข้าสู่ “วงจรรการบริโภคทางสังคม” ด้วย ซึ่งจะยิ่งสร้างความเติบโตให้แก่ระบบเศรษฐกิจตลาดภายใน เกิดระบบเงินตราที่ซับซ้อน การผลิตสินค้างานฝีมือขยายตัวขึ้นอย่างกว้างขวาง บทบาทการขับเคลื่อนเศรษฐกิจจึงมิได้ผูกขาดไว้กับกษัตริย์และขุนนางฝ่ายเดียวอีกต่อไป แต่ได้ปรากฏบทบาทของชนชั้นใหม่ที่แทรกตัวเข้ามาด้วย กล่าวได้ว่าในเวลาต่อมา พลังที่ขับเคลื่อนยุคทองไม่ได้มีเพียงแต่การค้าทางไกลโดยชนชั้นปกครองเท่านั้น แต่การค้าภายในที่มีตลาดการบริโภคที่ใหญ่โตของ “กฏุมพีก” ได้กลายเป็นกลไกที่จรรโลงเศรษฐกิจยุคทองไปอีกอย่างน้อยนับศตวรรษ ผลของการขยายตัวของเศรษฐกิจในยุคทอง ทำให้เกิดการขยายตัวของเมือง การขยายตัวของประชากร เศรษฐกิจกลายเป็นฐานของความเข้มแข็งของรัฐส่งผลให้การท่าสงครามประสบความสำเร็จซึ่งมีนัยของการขยายเครือข่ายเศรษฐกิจอยู่ด้วย ตลอดจนเป็นเหตุของความขัดแย้งทางการเมืองในหมู่ชนชั้นสูง ผลทางเศรษฐกิจ ได้ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงอันละเอียดอ่อนขึ้นกับสังคมวัฒนธรรม ด้วยการนำเข้ามาของพุทธศาสนาชุดใหม่ ทำให้เกิดยุคตื่นตัวทางปัญญา ความตื่นตัวในการร่ำเรียนทำให้พระสงฆ์แตกฉานในภาษาบาลีและพระไตรปิฎก มีการประพันธ์และแปลคัมภีร์ทางศาสนาขึ้นมากมาย ช่วงนี้เองน่าจะทำให้เกิดการพัฒนางานเขียนเช่น การบันทึกพงศาวดารในรูปตำนาน มีการบันทึกแนวการตัดสินใจความคิด ความ การบันทึกข้อกฎหมาย และที่สำคัญคือ ได้ปรากฏการผลิตและการเสพวรรณกรรมรูปแบบใหม่ขึ้นคือ “วรรณกรรมเพื่อความบันเทิง” เป็นจำนวนมาก ซึ่งแสดงถึงความเปลี่ยนแปลงความรู้สึกนึกคิดและรสนิยมในหมู่คนทั่วไป โดยเฉพาะสะท้อนถึงการขยายตัวของชนชั้น “กฏุมพีก” อันเป็นการสะท้อนว่าการขยายตัวของเศรษฐกิจนี้ ได้สร้างความเปลี่ยนแปลงให้เกิดขึ้นกับสังคมล้านนาสมัยจารีตในยุคทองได้อย่างไพศาล

### **บรรณานุกรม**

- กรมศิลปากร. (2513). *ตำนานมูลศาสนา*. เชียงใหม่: นครพิงค์การพิมพ์.
- กองโบราณคดี กรมศิลปากร. (2531). *โบราณคดีภาคเหนือ : เหมือนแม่เมาะ ออบหลวง บ้านยางทองใต้*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา.
- \_\_\_\_\_. (2503). *สมบัติศิลปะจากบริเวณเขื่อนภูมิพล*. พระนคร: กรมศิลปากร.
- ชวิศรา ศิริ. (2550). *การค้าของอาณาจักรล้านนาตั้งแต่ต้นพุทธศตวรรษที่ ๑๙ ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๒*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต (ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้) มหาวิทยาลัยศิลปากร
- แถมสุข นุ่มนนท์ และคณะ. (2544). *สถานภาพงานวิจัยสาขาประวัติศาสตร์ในประเทศไทย ระหว่าง พ.ศ.๒๕๐๓-๒๕๓๕*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร.
- นวรรตน์ เลขะกุล. (2555). *เงินตราล้านนา*. เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์.
- นวลศิริ วงศ์ทางสวัสดิ์. (2534). *ภูมิศาสตร์กายภาพภาคเหนือของประเทศไทย*. เชียงใหม่: ภาควิชาภูมิศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.



- นันทา สุตกุล. (2513). *จดหมายเหตุการเดินทางของราล์ฟ ฟิตซ ทิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฌาปนกิจศพ นางยีน ผดุง ชีวิน*. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2543). *ปากไก่และใบเรือ : ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์*. กรุงเทพฯ: แพรวสำนักพิมพ์.
- \_\_\_\_\_. (2532). *ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ: พื้นฐานทางเศรษฐกิจในสายธารแห่งชีวิต*. กรุงเทพฯ: พิมพ์สวย.
- พรพนเพ็ญ เครือไทย และคณะ. (2547). *จารึกในจังหวัดลำปาง*. เชียงใหม่ : คลังข้อมูลจารึกล้านนา สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- เพนธ์, ฮันส์ และคณะ. (2546). *ประชุมจารึกล้านนา เล่ม ๖ จารึกในพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ เชียงแสน ภาคที่ ๒*. เชียงใหม่: คลังข้อมูลจารึกล้านนา สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- โพลเกอร์ กราบาวสกี. (2542). “ล้านนา สิบสองพันนา และรัฐฉาน ในสายตาของชาวตะวันตก : จดหมายเหตุของ W.C. McLeod และ Dr.Richardson เกี่ยวกับการเดินทางเมื่อปี ค.ศ.๑๘๓๖/๓๗”, *โลกประวัติศาสตร์*, 5(3): 5-36.
- โยชิยุกิ มาซุฮารุ. (2546). *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ ของราชอาณาจักรลาวล้านช้าง สมัยคริสต์ศตวรรษที่ ๑๔-๑๗ จาก "รัฐการค้าภายในภาคพื้นทวีป" ไปสู่ "รัฐกึ่งเมืองท่า"*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- รัตนปัญญาเถระ. (2501). *ชินกาลมาลีปกรณ์*. แปลโดย แสง มนวิฑูร. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- รัตนภาพร เศรษฐกุล. (2552). *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจวัฒนธรรมแห่งเชียงใหม่-ลำพูน*. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม.
- รีด, แอนโทนี. (2548). *เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ใน ยุคการค้า ๑๕๕๐-๑๖๕๐*. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม.
- ลมุล จันทน์หอม. (2532). *โคลงนิราศทวิภูไชย : การวินิจฉัยต้นฉบับ*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชา ภาษาและวรรณกรรม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- วัดหมื่นเงินกอง. (2534). *ประวัติวัดหมื่นเงินกอง : แนวการปฏิบัติวิปัสสนาและวิปัสสนาภูมิ*. เชียงใหม่: ธาราทองการพิมพ์.
- วินัย พงศ์ศรีเพียร, บรรณาธิการ. (2539). *ไปไปสี่ฟู-ไปไปห้าเตียน : เชียงใหม่ในเอกสารประวัติศาสตร์จีนโบราณ*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการสืบค้นประวัติศาสตร์ไทยในเอกสารภาษาจีน สำนักเลขาธิการนายกรัฐมนตรี.
- \_\_\_\_\_. (2549). *คลองตัดคำพระพุทโธไสยาจารย์ : บันทึกการตัดสินใจของล้านนาโบราณ*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- วรภรณ์ เรืองศรี. (2550). *การค้ากับเครือข่ายความสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในล้านนาก่อนการสถาปนาระบบเทศาภิบาล*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- \_\_\_\_\_. (2552). “การค้าของรัฐดินแดนตอนใน : ตรวจสอบความคิดเรื่องรัฐจารีตและความสำคัญของการค้า”. *วารสารสังคมศาสตร์*. 21(2). : 37-57.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. (2545). *ประวัติศาสตร์โบราณคดีของล้านนาประเทศ*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สมมะโน ณ เชียงใหม่. (2538). *ศูนย์กลางการค้าและเส้นทางการค้าในอาณาจักรล้านนาไทยช่วง พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๔๔๒*. วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตร์มหาบัณฑิต (สาขาวิชาภูมิศาสตร์) มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- สมโชติ อ๋องสกุล. (มปพ.). *ประวัติศาสตร์ของหลักฐานทางประวัติศาสตร์ เล่ม ๑. เชียงใหม่: โครงการตำราพื้นฐาน ภาควิชาพื้นฐานทางการศึกษา ศึกษาศาสตร์ คณะ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.*
- สมหมาย เปรมจิต, ปรีวรรต. (2518). *มังรายศาสตร์ ภาคปรีวรรต ลำดับที่ ๑.* เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สร้อยดี อ๋องสกุล. (2553). *ประวัติศาสตร์ล้านนา.* กรุงเทพฯ : อมรินทร์.
- \_\_\_\_\_. (2546). *พื้นเมืองเชียงใหม่.* กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- \_\_\_\_\_. (2539). *พื้นเมืองน่าน ฉบับวัดพระเกิด.* กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- \_\_\_\_\_. (2551). “ความก้าวหน้าของการศึกษาประวัติศาสตร์ล้านนาในรอบร้อยปี (พ.ศ.๒๔๕๐-๒๕๕๐).” ใน *วารสารสมาคมประวัติศาสตร์.* 30, กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์พิมพ์ดี, หน้า 102-133.
- สายกลาง จินดาสุ. (2555). *กำแพงเมืองเชียงใหม่: อายุสมัยและองค์ประกอบกำแพงเมือง.* เอกสารประกอบการเสวนา กำแพงเมืองเชียงใหม่ : ยุคสมัย รูปแบบ และแนวความคิดการก่อสร้าง ณ โรงแรมเชียงใหม่โกลด์เอนด์แลนด์ อ.เชียงใหม่ จ.เชียงใหม่.
- สิงฆะ วรรณสัย. (2519). *อุสสาบารต : วรรณกรรมล้านนาไทยสมัยพระเจ้ากือนา.* เชียงใหม่ : คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุรสิงห์สำรวม ฉิมพะเนาว์. (2531). *คลองเจ็ดแห่งพระเจ้ากือนา.* กรุงเทพฯ: สุกัญญา.
- อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, และคณะ. (2547). *ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่* เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์มบุคส์.
- \_\_\_\_\_. (2527). *วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ : รายงานการวิจัย.* เชียงใหม่: วิทยาลัยครูเชียงใหม่.
- อรรถจักร สัตยานุรักษ์. (2539). “เชียงใหม่ ๗๐๐ ปี.” *สารคดี* 3, 135 (พฤษภาคม): 109-124.
- อุดม รุ่งเรืองศรี. (2534). *พจนานุกรมล้านนา-ไทย ฉบับแม่ฟ้าหลวง.* กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- \_\_\_\_\_. (2546). *วรรณกรรมล้านนา.* พิมพ์ครั้งที่ ๒; เชียงใหม่: ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อุษณีย์ ธงไชย. (2525). *ความสัมพันธ์ระหว่างอยุธยาและล้านนาไทย พ.ศ.๑๘๓๓-๒๓๑๐.* วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Grabowsky, Volker. (2005). “Population and state in Lan Na prior to the the mid-sixteenth century”. *The Journal of the Siam Society*, 93.: 1-68.
- Grabowsky, Volker and Renoo Wichasin. (2008). *Chronicles of Chiang Khaeng : A Thai L Principality of the Upper Mekong.* Chiang Mai: Silkworm.
- Hakluyt, Richard. (1904). *The Principal Navigations Voyages Traffiques & Discoveries of the English Nation.* Oxford, University.
- Luce, G. H. and Ba Shin. (1940). “Economic Life of the Early Burman”. *The Journal of the Burma Research Society*, 30(1):. 283-335.
- \_\_\_\_\_. (1961). A Chieng Mai Mahathera Visits Pagn (1393 A.D.), *Artibus Asiae* 24, (3/4):. pp. 330-337.
- \_\_\_\_\_. (1969). *Old Burma: Early Pagn Vol.1,* New York: J.J. Augustin Publisher.

# Diasporic Memory, Commodity, and the Politics of the Gift in Monique Truong's *The Book of Salt*

Nanthanoot Udomlamun

Department of Western Languages Faculty of Humanities, Srinakharinwirot University

Email Address : nathanoot@g.swu.ac.th

## Abstract

This paper is a materialist study of memory in Monique Truong's first novel *The Book of Salt* (2004), which is one of the most acclaimed Asian-American fictions to have been published in recent decades. From the novel's striking first line, Truong draws attention not only to her protagonist narrator and his memories, but also two photographs. Drawing on the conceptualisation of photography and material culture by Elizabeth Edwards, Walter Benjamin, Daniel Miller, and Arjun Appadurai among others, this paper is an analysis of photographs and other everyday objects of memory in the novel as material traces of the narrator's presence and absence as well as his labour. Apart from a close look on the images, the photographs are analysed as objects and as artefact of worship and commoditization. This allows a further exploration of the concept of exchange and the question of the value of these everyday objects. The paper also engages with a critical analysis of the concept of the gift, based on the novel's ambiguous statement: "A gift or a theft depends on who is holding the pen," concluding that the material traces of Binh's labour and his involvement in the gift exchange system represents the novel's attempt to perpetuate remembering amidst the oblivion-induced commodity exchange.

**Keywords:** Memory, Materiality, Trace, Commoditization, Gift exchange

## Introduction

Monique Truong's first novel *The Book of Salt* is one of the most acclaimed Asian-American fictions to have been published in recent decades. Set in the 1930s, the novel tells the story of the protagonist narrator who is a migrant domestic labourer from colonial Vietnam and a fictional Vietnamese live-in chef for The Steins, the writers Gertrude Stein and Alice B. Toklas, during their residency at 27 Rue de Fleurus. Truong is inspired by the real figures of two Vietnamese chefs, briefly mentioned in Toklas' *The Alice B. Toklas Cook Book*<sup>9</sup>, and imagines her character as "one of the candidates who answered Stein and Toklas's classified ad" (Truong

---

<sup>9</sup> In the paper entitled 'Servants in France', Toklas mentioned that one of the chefs, Trac, 'came to us through an advertisement that I had in desperation put in a newspaper. It began captivatingly for those days: "Two American ladies wish..." (Alice B. Toklas, 2010, p. 186).

2003).

The novel's striking first line reads, "Of that day, I have two photographs and, of course, my memories" (p.1). With this, Truong draws attention not only to her protagonist narrator and his "memories", but also the "two photographs" of "that day". The protagonist narrator, Binh, refers here to the day his Mesdames, Stein and Toklas, were leaving Paris and he was accompanying them to Le Havre to board the SS *Champlain*. But what are the implications of the two 'fictional' photographs in relation to memory? How can we approach photographs and other everyday objects of memory in Truong's novel? This paper will try to address these questions.

"Modern memory," as Pierre Nora (1996) puts it, "relies entirely on the specificity of the trace, the materiality of the vestige, the concreteness of the recording, the visibility of image" (p.8). People engage in accumulating 'fragments, reports, document, images, and speeches – any tangible sign of what was'; we 'refrain from destroying anything and put everything in archives instead" (p.9). The cult of archiving and collecting can also lead to the commoditization of objects of memory. This paper is, therefore, a response to some of these aspects of studying photographs as material culture. In addition, it also seems convenient for me to take Elizabeth Edwards's materialist study of photographs as a starting point for the discussion of photographs and other everyday objects in the novel. In her article "Photographs as Objects of Memory", Edwards (1999) posits that, 'Photographs have inextricably linked meanings as images and as objects: an indissoluble, yet ambiguous, melding of image and form, both of which are direct products of intention" (p.223).

Referring to the two material dimensions of photographs – "as images and as objects" – that Edwards suggests, I shall approach the photographs and other everyday objects of memory in the novel as traces of Binh's presence and absence in the Steins's story. The photographs will be analysed as images (what appears on the photographic prints) and as objects (material, form, and display). In addition, as Truong also demonstrates in her text, a photograph as an object can become an artefact of worship and commoditisation. The consideration of photographs in this second aspect will then allow me to further explore the concept of exchange and the question of the value of these everyday objects. I shall conclude my study in the third part of the paper by analysing the concept of the gift in order to add to the interpretation of the novel's ambiguous statement, "A Gift or a theft depends on who is holding the pen" (p. 215).

### **Photographs and Other Everyday Objects of Memory**

"Every photograph is a certificate of presence," thus wrote Roland Barthes (1993, p.87) in his tour-de-force text on photography, *Camera Lucida*. Right from the start of the novel, Truong creates two fictional photographs that certify the presence of her protagonist, Binh, in the Steins's history. The two photographs, one taken at the Gare Du Nord and the other on board the ship, record the events on the day of the Steins's

departure. “Photography,” Barthes also points out, “authenticates the existence of a certain being” (p.107). It seems that putting the figure of Binh in the photographic record of a real event can authenticate his existence and his memories. Even more, it is possible to see Truong’s creation of the two fictional photographs as a way of authenticating not only the existence of her character, but also that of the Steins’s real-life chefs.

There are few critics on the novel who have paid attention to these two photographs in particular. Maud Casey (2010), for instance, in her essay “The Secret History: The Power of Imagined Figures in Historical Fiction” discusses the two photographs in connection to the fictional presence of Truong’s character and the co-existence of factual and fictional worlds, arguing that “the ‘real’ picture and the ‘fictional picture’ co-exist in this fictional world. [...]A true fact and a true fiction. That co-mingling tells a kind of history, too. Not, perhaps, the real history, but the true history” (p.63).

Additionally, Catherine Fung (2012) in “A History of Absences: the Problem of Reference in Monique Truong’s *The Book of Salt*” points out Truong’s “desire to create presence where absence has existed” (p.96), and notes that Truong “draws attention to the fact that no testimony, data, or any other sort of ‘evidence’ can be recovered to trace her protagonist’s existence” (p.96). Fung also argues that Truong’s creation of her protagonist, “as an unidentifiable phantasm in the photo [...] constantly defines him by means of his absence or erasure” (p.96). As she further elaborates,

Truong is preoccupied with the inevitable erasures that result in the process of making a particular social history recognizable or intelligible. She invites us to read Binh’s narrative as historically plausible, all the while deliberately highlighting its fictionality by reminding us of Binh’s absence (p.96-7).

Susan Sontag (1977) in her canonical text, *On Photography*, posits that, “A photograph is both a pseudo-presence and a token of absence” (p.16). Thus, to add to Casey’s and Fung’s readings of the two photographs, I shall focus on the photographs as objects of memory. I shall argue that, despite the fact that Binh’s presence is defined by his absence or erasure as suggested by Fung above, these photographs are material traces of not only his existence but his labour as well. I will focus on the questions of what kind of trace Truong creates for her characters and how the trace affects or undermines the existence of his Mesdames.

The dialectic of surface and depth, the presence and the absence, and “the layers of the self and psyche” were among the main concerns of modernist aesthetics in the 1920s (Leslie, 2003, p. 172). Among others is Sigmund Freud (1997) whose essay “A Note upon the ‘Mystic Writing Pad’ ” illustrates the interplay between surface and depth and the concept of memory traces.<sup>10</sup> One important aspect is how the apparatus

---

<sup>10</sup> In his short essay, Freud (1997) regards writing as a material way to “supplement and guarantee” (p. 207) the working of memory. Contemplating on various choices of a writing-surface that will grant him “a permanent memory-trace” (p. 207), Freud contends that a sheet

can “provide both an ever-ready receptive surface and permanent traces of the notes that have been made upon it” (p.209). The writing tablet consists of strata of receptive surface – the two layers of transparent sheet – and its depth, which is represented by the wax slab. Upon writing on the surface, Freud observed, “The permanent trace of what was written is retained upon the wax slab itself and is legible in suitable lights. (p.211)” He claimed that the writing tablet could represent “the functioning of the perceptual apparatus of our mind” (p.212), claiming that the layers of transparent sheet functions similarly to the perception and the consciousness while the wax slab acts in the same way as the unconscious.

However, what is crucial in the essay is his conclusion that, “If we imagine one hand upon the surface of the Mystic Writing Pad while another periodically raises its covering sheet from the wax slab, we shall have a concrete representation of [...] the function of the perceptual apparatus of our mind” (p.212). It is Jacques Derrida (2001) who posits that, when operated with both hands, this “two-handed machine” signifies that “traces [...] produce the space of their inscription only by acceding to the period of their erasure. From the beginning, in the ‘present’ of their first impression, they are constituted by the double force of repetition and erasure, legibility and illegibility” (p.284). The trace is a disruption and the sign of “the other” (Levinas, 1963) that is on the threshold between presence and absence, existence and destruction. It is the sense of in-betweenness which may well describe diasporic experiences such as Binh’s.

We may as well approach the question of how Binh is presented simultaneously as present and absent in the photographs by considering other critical viewpoints such as, Annette Kuhn (1991) who points out that, “In order to show what it is evidence of, a photograph must always point you away from itself. [...] The photograph is a prop, a prompt, a pre-text: it sets the scene for recollection” (p.18). Likewise, Jens Ruchatz (2010) suggests in his article “The Photograph as Externalization and Trace” that one can possibly approach a photograph as a trace, “to take it as evidence of what is shown on it and to reconstruct the situation of its origin. When a photograph refers to the past not as its representation but as its product, it functions more as a reminder that triggers or guides remembering than as a memory itself” (p.370). Ruchatz seems to reinstate Barthes (1993) who had written that, “The photograph does not call up the past (nothing Proustian in a photograph). The effect it produces upon me is not to restore what has been abolished (by time, by distance) but to attest that what I see has indeed existed” (p.82).

Taking the two photographs as traces of the chef’s presence and absence, and how he is presented in the fictional world, we find that Binh is not the focal point of the two photographs and his existence as

---

of paper and a slate nonetheless contain their own limitation. While the receptive capacity of a sheet of paper is limited, the slate does not allow a preservation of a permanent trace, “to put some fresh notes upon the slate, I must first wipe out the ones which cover it” (p. 208). In the course of searching for an apparatus that will help him to possess a permanent memory trace, Freud comes across the “Mystic Writing Pad”, a writing apparatus that requires no ink or chalk to write upon, that materially illustrates his concept of memory traces that he mentions in *Beyond the Pleasure Principle* (1961) and *The Interpretation of Dreams* (1999).

portrayed in the photographic images entails his working status as the cook/servant to his two Mesdames. The first photograph, taken at the Gare du Nord station, is described by the indecisive Binh in this way:

[I]t shows my Mesdames sitting side by side and looking straight ahead. They are waiting for the train to Le Havre, chitchatting with the photographers, looking wide-eyed into the lens.[...] *I am over there on the bench, behind them, on the left-hand side.* I am the one with my head lowered, my eyes closed. I am not asleep, just thinking, and that for me is sometimes aided by the dark. I am a man unused to choice [...]. (p. 9, my emphasis)

While the first photograph is described in graphic detail in the first paper, the readers do not get to “see” the second photograph until the last page of the novel, when the story concludes in a cinematic style. The second photograph is “taken on the deck of the SS Champlain” (p. 261):

It captures my Mesdames perfectly. *I am over there, the one with my back turned to the camera.* I am not bowing at GertrudeStein’s feet. I am sewing the button back onto her right shoe. The button had come loose in the excitement of coming aboard ship. (p. 261, my emphasis)

The composition of the objects in the photographs suggests the positions of center and periphery, of mistresses and servant. However, the narrator clearly states, referring to the second photograph, that his kneeling down before his mistress is not an act of respect or a submissive gesture, but it is a performance of his profession as a servant. However, the relationship between Binh and his Mesdames is mutual. It is not only his Mesdames who sustain him, but also vice versa. Binh’s labour is needed here to sustain the memory of The Steins to be captured on the photograph. Truong illustrates this in the scene when Toklas asks the chef to sew on Stein’s shoe button:

“Please, Bin, sew on GertrudeStein’s button. We cannot have photographs of her looking so disheveled in this way!” is what Miss Toklas intends the first palpitation to say. The second, which is thankfully not as blood-stopping as the first, is less of command and more of a plea: “Please, Bin, sew on GertrudeStein’s button. I cannot have photographs of *me* prostrated before her in that way.”[...] I pull the sewing kit from my pocket, and I do my part make sure that GertrudeStein will continue to travel in style. (p. 255-6)

Despite his peripheral position, Binh’s recognition of his appearance in the photographs, by asserting “I am over there” in both photographs, is a deliberate demonstration of his presence in these photographic images. This point is clarified in general terms by Barthes (1993), who writes that the essence of photography is “That-has-been” (p.77), and “the photograph’s essence is to ratify what it represents” (p.85).

Apart from the two photographs, there is another object of memory, though it is not visible in the photographic image, but becomes an integral part of it. It is the letter that Binh has received from his oldest brother in Vietnam that arrives on the day of the Steins’s departure. With the arrival of this single piece of

paper, the focal point of narrative is shifted, and it becomes apparent that Binh is stricken at the sight of the first and only letter from his family to reach him in Paris. Truong, nonetheless, presents this letter both as a tangible object and a decodable sign.

[The letter] was from my oldest brother. No one else back there would have known where to find me, that 27 rue de Fleurus was my home. I sniffed the envelope before opening it. It smelled of a faraway city, pungent with anticipation for rain. If my Mesdames had not been in the room, I would have tasted it with my tongue. I was certain to find the familiar sting of salt, but what I needed to know was what kind: kitchen, sweat, tears or the sea. (p. 5)

Truong's portrayal of Binh handling this letter evokes its materiality, the fact that, as Elizabeth Edwards (2004) suggests, it "is concerned with real physical objects in a world that is physically apprehendable not only through vision but through embodied relations of smell, taste, touch, and hearing" (p.3). In a similar manner, Daniel Miller (1994) in "Artefacts and the Meaning of Things," writing with reference to the difference between objects and words, argues that,

Clearly objects relate to wider perceptual functions than do words. Remarkably subtle distinctions can be evoked through smell, touch, and most especially sight; by comparison, language may appear as a clumsy vehicle for the conveyance of difference (p. 407).

Apart from the fact that the letter from his oldest brother arrives on the day his Mesdames, and the indecisive Binh himself, are leaving France, this letter from home become an "invisible" object alongside the aforementioned photographs. The letter is treated as an object, a token of memory for Binh who folds and keeps it in the pocket of his "only and finest cold-weather suit" (p. 9) throughout the day.

I wore them both to the Gare du Nord that day. The suit was neatly pressed, if a bit worn. The letter was worse off. The oils on my fingertips, the heat of my body, had altered its physical composition. The pages had grown translucent from the repeated handing, repetitive rereading. The ink had faded to purple. It was becoming difficult to read. Though in truth, my memory had already made that act obsolete (p. 9).

How Binh "wears them both" – his neatly pressed finest suit and the letter in the pocket – allows the sharp juxtaposition between his past and the yet-to-come future. The letter becomes a decodable sign. The symbol of an oil-stained letter in the pocket of his finest suit implies that Binh is choosing between the idea of going to the US with his Mesdames (as symbolised by the suit) or returning home (the letter), or staying and working in Paris (the oils on his fingertips). He also carries with him the memories of his past, which are divided into the memories of Vietnam and those of Paris. Through Binh's reflection on his oldest brother's letter, readers are allowed to trace back to still another object of memory. It is Binh's first letter home whose content undeniably captures the condition of his existence in the French metropolis, it is "crammed with details only



my oldest brother would be interested in: my health, the cost of underwear and shoes, the price of a metro ticket, my weekly wage, the menu of my last meal, rain bouncing off the face of Notre-dame, Paris covered by a thin sheet of snow.” (p. 8) Here is a correspondence in which human physical conditions and the state of the weather are posited next to economic conditions. And it seems inclusive of everything but emotions. Realising the absence of emotion from his letter, Binh finally manages to write down his anxiety and weariness about his job in the “margin” of the letter: “My Mesdames may be going home. I do not want to start all over again, scanning the help-wanted, knocking on doors, walking away alone. I am afraid” (p. 8).

Beside the two photographs, previously discussed, that Binh holds in his possession, there are yet some other photographs that should be scrutinised. One is a photograph of Gertrude Stein, “[d]ressed in her kimono and her prayer beads [...] standing in front of the door of the studio” (p. 213). Binh’s description of the photographic image enhances its auratic quality and portrays Stein as an idol.

A half smile graces her face, deepening the dimples in her cheeks. It is a smile that says, Remember me. It is not so much a command but a sage bit of advice, a tip on a winning horse. My Madam is staring into the camera so intently that I imagine it was she who willed the shutter to close and open back up again, fixing her in that moment when she declared, “*I am the one*” (p. 213).

The display of photographs is subject to discussion. According to Edwards (2004), “Often material forms reflect public and private functions of images. What is displayed formally framed in the semi-public spaces of the home, and what is hidden away in boxes [...]? This applies equally to the display of photographs” (p.12). In the novel it is not only this one photograph, but there are also several of the others that are displayed all over the Steins’s apartment that portray how GertrudeStein “carries herself as if she is an object of desire” (p. 28).

Apart from its image, the display of this photograph as one of the objects that are kept “inside the cupboard along with Miss Toklas’s typewriting machine and GertrudeStein’s notebooks and papers” renders its status as a relic, placed in a shrine-like cupboard (p. 213). This echoes Binh’s first utterance when he enters the Steins’s flat that, “*This is a temple, not a home*” (p. 22). Binh also observes that GertrudeStein extends her aura to her collection of objects as well:

Buttons, seashells, glass globes, horseshoe nails, matchboxes, cigarette holders [...] are deposited throughout the apartment. Some are grouped by types, some by years of acquisition, others by sentiment. By the time Miss Toklas moved into the rue de Fleurus, GertrudeStein had already acquired a sizable collection. Miss Toklas immediately understood. She did not have to be told that the objects of everyday life become relics and icons once they have touched GertrudeStein’s hands. (p. 35-6)

Relevant to this is Elizabeth Edwards’ discussion of how photographs becomes objects of worship.

The treatment of photographs is in many ways analogous to that of relics. Deemed significant as a bearer of memory or access to a past either real or imagined, the photograph is treated in a special way, for instance in an album or display. It is authentic in that it is traced off the living; that which was there, like the “pignora” of the saints. Like relics, photographs are validated through their social biography: ordinary remains (family snapshots) become treasured, linking objects to traces of the past, the dead, a fetishized focus of devotion (1999, p. 226).

Illustriously, in addition to the photographic images, Truong’s illustration of how photographs are handled as artefact and relics further implies that there might be some other material traces of the chef in The Steins’s lives when the photographs become collectible objects. In the novel, The Steins are known for keeping a collection of their published photographs, as Binh narrates, “The clippings, each carefully pressed with a heated iron, especially if a crease had thoughtlessly fallen on my Mesdames’ faces, went immediately into an album with a green leather cover” (p. 2). However, not only his Mesdames, but Binh himself also engages in the same act of photograph collecting and acknowledges the mutuality between them.

When I saw this [photograph] printed in the newspaper alongside the photograph taken at the Gare du Nord, I cut them both out, and I have kept them with me ever since. My Mesdames, I know, have them as well, carefully pressed in their green leather album, bulging by now with family photographs of only the public kind. (p. 261)

Apart from Stein’s photograph and other relics, in the cupboard lies Stein’s notebook with the story of the chef. The notebook, entitled “The Book of Salt”, is Truong’s own fictionalisation. It is “a thin notebook that to [Binh] says it is small, insignificant, forgettable even. The notebook is not from the middle of the stack [...] but it is not from the very top either” (p. 214). The appearance of the notebook and its position in this cupboard brings to mind Binh’s earlier observation that “At 27 rue de Fleurus as elsewhere, the order of things is very important” (p. 156).

In his reading of artefacts, Daniel Miller (1994) has this to say about the order of things, Objects are [...] viewed less in themselves than for their place in an exchange or ritual which will have an effect. [...] When we set out to represent a set of objects, the dimensions by which an order is constructed either explicitly or implicitly give meaning to the array of forms. [...] If the meaning of objects derives from the orders into which they are incorporated, then the same artefact may change its implications simply by being introduced into some new order (p. 400).

The objects in the cupboard are indeed part of a ritual and the cupboard itself possesses a shrine-like quality. It is an altar of GertrudeStein’s profession and Toklas’ collaboration, as Binh describes how his Madame engages in her daily ritual:

When the studio door clicks shut, Miss Toklas appears, not like an apparition but like a floor lamp

or a footstool suddenly coming to life. [...] First, my Madame pushes in GertrudeStein's chair and gathers the papers and notebooks knocked off the table by her Lovey's hands. [...] Next, Miss Toklas wipes away the ink from the fountain pen, replaces the tip that GertrudeStein has flattened like the top of a volcano, and returns the instrument to its red lacquer box. Opening up a nearby cupboard, Miss Toklas places the box inside and takes out a typewriting machine. She sits herself down at the dining table, not in GertrudeStein's chair but in the one to the right of it, and begins to type (p. 146-7).

The implication of the word "salt" in Stein's book title, as in Truong's novel also, is subject to interpretation. Binh reflects on the notebook's title that, "Salt, I thought. GertrudeStein, what kind? Kitchen, sweat, tears, or the sea. Madame, they are not all the same. Their stings, their smarts, their strengths, the distinctions among them are fine. Do you know, GertrudeStein, which ones I have tasted on my tongue?" (p. 260-1). In an interview with the author, responding to a question about the origin of the title *The Book of Salt*, Monique Truong (2003) contends, "Salt – in food, sweat, tears, and the sea – is found throughout the novel. The word *salary* comes from the word *salt*, so salt is another way of saying labor, worth, value" (n.p.). The connotations of the word "salt" all ostensibly capture the constituent elements of Binh's character as a migrant, a cook, and a domestic labourer. Michelle Peek (2012) also points out in her article that, "As a recurring motif, salt is meant to be read not simply as mineral, seasoning, or sediment[...]. As the rest of the novel unfolds, salt is also depicted as the material and metaphorical residue of memory of labor, movement, love, and nation" (p. 9-10).

Apart from its metaphorical connotation, Salt is also presented in a material sense as everyday object, an ingredient in the kitchen. Salt, in this respect, has its specific position in the order of things. In the novel, Toklas clearly states that at 27 Rue de Fleurus, "Salt is not essential here" (p. 211). It is "an ingredient to be considered and carefully weighed like all others" and "a taste that Miss Toklas insists is sometimes unnecessary" (p. 212). Whenever salt is needed, it is also important to consider its order in the recipe. This is revealed when Binh reflects on how, "Miss Toklas' approach to knitting is the same as her approach to cooking" (p. 177-8):

Intrigue cannot be added at the very end. A sprinkling of sequins, a glazing of glass beads, a handful of store-bought fringes, all suggest a lack of forethought, like salting a roast after it has cooked as opposed to before. My Madame knows that intrigue, like salt, is best if it is there from the beginning. (p. 177)

Not only is the notebook entitled *The Book of Salt* placed among other objects in this shrine-like cupboard, it seems to also possess an aura of originality, like one of Stein's original works, as Binh singles out,

Words are words, I tell myself. Handwritten, typewritten, all were written by GertrudeStein, and as

you would say, anything written by GertrudeStein is an original. Miss Toklas, I assure myself, must also have her usual three typewritten copies of *The Book of Salt*. (p. 260)

What is also worth pointing out here is the issue concerning aura and originality. In “A Small History of Photography”, Walter Benjamin (2006) considers “aura” as a quality that linked to uniqueness and distance: “What is aura, actually? A strange weave of space and time: the unique appearance or semblance of distance, no matter how close the object may be” (p.250). In *The Arcades Project*, Benjamin (2002) adding to his conceptualisation of the gaze, wrote that “the aura of distance opened up with the look that awakens in an object perceived” (p. 314). Therefore, to Benjamin (2006), the effect of the destruction of aura is to “bring things closer to us, or rather to the masses [and] the overcoming of whatever is unique in every situation by means of its reproduction” (p. 250).

However, Toklas’s typewritten copies of GertrudeStein’s work are not considered in terms of the destruction of an aura of authenticity. Rather, as Arjun Appadurai (1988) suggests in his discussion of Benjamin’s concept,

[Benjamin] recognized that the aura of an authentic work of art is tied up with its originality, and that this aura, which is the basis of its authenticity, is jeopardized by modern reproductive technologies. In this sense copies, forgeries, and fakes, which have a long history, do not threaten the aura of the original but seek to partake of it (p. 45).

However, the traces of Binh’s presence in the Steins’ photographs could be regarded as the destruction of their auras. Benjamin (2002) states a contrast between a trace and an aura, as he suggests,

The trace is appearance of a nearness, however far removed the thing that left it behind may be.

The aura is appearance of a distance, however close the thing that calls it forth (p. 447).

The photograph of GertrudeSteins that is placed among other objects possesses the qualities of the Benjaminian aura. The gaze and the uniqueness (“*I am the one*”) create an auratic distance from its spectators. Nonetheless, the way Binh points out his marginal appearance in the photograph that he describes as “hold[ing] onto her *there*, at the hem of her garment” (p. 213, my emphasis) manifests a conscious act of leaving a trace, which does not only signify his presence and absence from the Steins’s history, but also destabilises his Mesdames’ presence. This dialectic of trace and aura also brings back to mind the Steins’s photo album “with a green leather cover” (p. 2) mentioned earlier that Binh describes as filled with “family photographs of the most public kind” (p. 2). Traces of Binh (“*I am over there*”) in the two photographs of the Steins’s departure day not only bring these objects of memory closer to him, but also diminish the aura of these relics.

### **The exchange of objects and the question of value**

I have discussed so far how photographs and other objects of memory in Truong’s text come to possess an

auratic quality of relics and how traces of Binh's presence and the implication of his absence can destabilise the Steins's aura. In this part, I shall continue my discussion of artefacts of memory in the novel, however, by considering them as exchangeable objects.

Arjun Appadurai's discussion of commodity exchange and value in "Introduction: Commodities and the Politics of Value" (1988) provides a solid ground for my study of the commoditisation of everyday objects of memory. He posits that, "commodities are things with a particular type of social potential, that they are distinguishable from "products," "objects," "goods," "artefacts," and other sorts of things" (p. 6). He also adds that, "the idea that a commodity is *any thing intended for exchange* [...] gets us away from the exclusive preoccupation with the 'product,' 'production,' and the original or dominant intention of the "producer" and permits us to focus on the dynamics of exchange" (p. 9).

My discussion of the artefacts of memory in *The Book of Salt* includes a scrutiny of "two kinds of exchange that", according to Appadurai, 'are conventionally contrasted with commodity exchange. The first is barter (sometimes referred to as direct exchange), and the other is the exchange of gifts" (p.9); moreover, he also suggests that,

[...] barter is the exchange of objects for one another *without reference* to money and *with* maximum feasible reduction of social, cultural, political, or personal transaction costs. The former criterion distinguishes barter from commodity exchange in the strict Marxist sense, and the latter from gift exchange by virtually any definition (Appadurai, 1988, p. 9).

Y-Dang Troeung (2010) contends that Truong's text "expands the concerns of Asian American literature into a wider theoretical register (to intersect with issues of postcolonialism) and into a wider geographical register (beyond North America and Asia to include Europe as a site of diasporic Asian American identity formation)" (p. 114). She also argues that,

By portraying the constantly shifting power dynamics that exist between four characters – Binh, Lattimore (Sweet Sunday Man), Toklas, and Stein, *The Book of Salt* allegorizes not only historical relations between Vietnamese-American and American co-writers, but also between diasporic subjects and colonial/neocolonial powers (such as France and the United States) and between racialized minorities (such as African Americans and Asian Americans) (p. 114).

I would add to this discussion of Europe as an extended site by pointing out that Truong also address issues of modernity and liberal capitalism in her portrayal of Europe as a site of multinational and multiracial exchange, a free global market that allows any forms of trade including commodity exchange, barter, and gift exchange of objects and service among the four characters.

When he first enters this site of exchange, Binh's existence in the novel is, as David L. Eng (2008) describes, "the figure of the Asian coolie toiling anonymously in global streams of migrant labor" (p. 1480).

His commodity is his service. The relationship between Binh and his Mesdames is solely based on a fair exchange of labour and wage, as Binh makes it clear, “My Madame and Madame sustain me. They pay my wage, house my body, and I feed them. That is the nature of our relationship” (p. 209). However, when he later discovers the notebook entitled “The Book of Salt”, that his Madame has written about him without his approval, Binh is enraged and comes to the realisation that his labour has been exploited. His Madame, apart from the food he serves, has asked for more. Binh’s reaction to Stein’s notebook demonstrates his frustration at the unfairness of the wage-labour exchange.

I did not give you my permission, Madame, to treat me in this way. I am here to feed you, not to serve as your fodder. I demand more money for such services, Madame. You pay me only for my time. My story, Madame, is mine. I alone am qualified to tell it, to embellish, or to withhold (p. 215). I have discussed above how this notebook, among other objects of memory that are placed in the Steins’s cupboard, becomes a relic. When Binh steals it and gives it to Lattimore, his lover and the Steins’ admirer to whom he gives the moniker Sweet Sunday Man, in exchange for their couple photograph, the barter then turns this object of worship into an exchangeable object and a commodity. The notebook thus enters a state of “commodities by diversion” that Appadurai (1988) describes as “objects placed into a commodity state though originally specifically protected from it” (p. 16). He states that “commodities, like persons, have social lives” (p. 3). He further emphasises that “*The commodity situation in the social life of any “thing” [can] be defined as the situation in which its exchangeability (past, present, or future) for some other thing is its socially relevant feature. [...] Things can move in and out of the commodity state*” (p. 13).

However, this barter requires two objects of memory to be exchanged for one another. Being offered a chance to trade Stein’s notebook for a photo shoot of himself with his lover is to Binh, “An even exchange. A fair trade. A give for a take” (p. 212). Nonetheless, it turns out later that this trade becomes an unequal exchange when Lattimore departs soon after he has finished reading Stein’s notebook, leaving Binh merely a half-paid receipt for the photograph and a note that reveals the notebook’s title, “Bee, thank you for *The Book of Salt*. Stein captured you, perfectly” (p. 238).

The way Lattimore appraises Stein’s writing piece could be regarded as an act of authentication. Here he takes a role similar to a critic and an expert who engages with what Appadurai (1988) points out as the “problems of authenticity, expertise, and the evaluation of commodities” (p. 46). It is “the only way to preserve the function of [...] commodities in the prestige economies of the modern West” (p. 45). Even more important is Lattimore’s role in this exchange of commodity as a consumer and a customer, as Binh narrates it, “Lattimore wanted me to know that he was grateful for all that I had given him in exchange for what turned out to be a half-paid-for photograph of a satisfied customer and me” (p. 260).

It is also relevant to mention about demand when discussing about consumption. Appadurai (1988)

also suggests, “looking at consumption (and the demand that makes it possible) as a focus not only for *sending* social messages [...], but for *receiving* them as well” (p. 31). Apparently, consumption signifies reciprocity. Truong seems aware of this dialectic as she illustrates it in the novel when Binh attempts to read his stolen object, *The Book of Salt*. He is only able to make sense of his name and the word “please”, about which he reflects as follows:

“Please” can be a question: “May I?” And a response: “You may.” “Please” can also be a verb, an effortless act that accompanies Sweet Sunday Man into every room. “Please” is also a plea, a favor that he asked of me. (214)

This passage clearly illustrates the nature of Binh’s service in providing food and fulfilling requests. It also shows that the word “please” signifies both demand and supply. The fact that Binh can “read” only the two English words (“please” and his name) in Steins’s notebook causes him to be trapped between “please” and “please”, between demand and supply, amidst the vast ocean of commodities:

My index finger jumps from “please” to “please.” [...] I turn the page, and I see there the word “Bin.” I recognize it as the spelling of my Mesdames’ name for me. I find my American name written again and again on the following pages as well. [...] With each sighting, I am overwhelmed by the feeling that I am witnessing myself drowning. There...I am, I think. Here...I am again. I am surrounded on all sides by strangers, strung along a continuous unraveling line that keeps them above the water’s surface. It is a line that I cannot possibly hold onto. GertrudeStein knows it, and she has cast me in there anyway, I think. (p. 214-5)

Apart from the notebook, there are yet other objects of memory that move in and out a commodity state. One is the photograph of the Man on the bridge, a Vietnamese stranger whose name “Nguyen Ai Quoc” is unmistakably the one used by the young Ho Chi Minh while he lived in France, and the other is the photograph of Binh himself with his Sweet Sunday Man. Binh attempts to trade the latter in exchange for the former. The photograph of the Man on the bridge is part of the displayed collection on the wall of Lene the Photographer’s Studio. The lesson learnt. The deceived Binh is completely aware of the nature of exchange and a barter system that seems to operate at full throttle in the French Metropolis, as he reflects on the wall photographs,

The walls of the front office were covered with sample photographs. There was a wide range of sizes represented, beginning with those tiny enough for a locket. [...] I wondered how they came to be placed on these walls. I tried to find the commonality that brought them all here. Uncanny beauty, soulful carriage, fearless engagement with the camera’s lens? Or maybe these sitters also could not pay for the other half of their photographs and had to forfeit their faces and their bodies to the front office of the fabricator of their now forsaken dreams. (p. 244-5)

The value of the photograph of the Man on the bridge, when it enters an exchangeable state, is derived from its materiality. It is the photographic technique – Salt Print<sup>11</sup> that according to the photographer is “an old method from the last century”, and it takes “a full day of sunlight to develop”. Therefore, the photograph costs “four times the usual price” (p. 246). The salt print process apparently echoes the making of sea salt that is the residue of evaporation, a material trace of presence and absence. Binh also describes the image as a material trace on the photograph’s surface, “The photograph was printed on paper that had the appearance of something that breathed, with a porous surface that opened with each intake of air, into which the features of the man on the bridge seeped. Less of a photograph, more of a tattoo underneath the skin” (p. 247). It is earlier mentioned in the conversation between Binh and the Man on the bridge that the salt printing process requires as much sunlight. Also, sea salt or *fleur de sel* [Salt flower] is praised for its quality and its taste: “a development, a rise and a fall, upon which its salinity becomes apparent, deepens, and then disappears” (p. 98).

When Binh’s request to trade his photograph for the one of the young man on the wall is rejected, the two photographs are removed from their commodity state that is based on monetary value. It is instead the value that John Tagg (1982) refers to when he discusses the concept of “currency” of photographs when objects are “produced by a certain elaborate mode of production and distributed, circulated and consumed within a given set of social relations; piece of paper that changed hands, found a use, a meaning and a value, in certain social rituals” (p.121). Binh’s act of giving away the half-paid-for photograph turns it into a gift, a quasi exchange that can be based on both reciprocity or sharing that I shall discuss further on.

### **The politics of the gift**

Binh explicitly states that, “[A] gift or a theft depends on who is holding the pen” (p. 215), and that, “A story is a gift” (p. 261). Truong’s novel seems to illustrate two different aspects of the gift. On the one hand the gift is a form of exchange that somehow requires reciprocity; on the other hand, what is emphasised is the spirit of collective consumption and sharing.

Opposing itself to the money-based commodity exchange and the direct trade that barter is known for is the gift exchange that Arjun Appadurai (1988) elaborates,

Gifts, and the spirit of reciprocity, sociability, and spontaneity in which they are typically exchanged, usually are starkly opposed to the profit-oriented, self-centered, and calculated spirit that fires the circulation of commodities. Further, where gift link things to persons and embed the flow of things in

---

<sup>11</sup> Salt prints were invented in 1840 by William Henry Fox Talbot (1800-1877) as a direct outgrowth of his earlier photogenic drawing process. A salt print was made by immersing a sheet of paper in a solution of salt and then coating it on one side with silver nitrate. After drying, the paper was placed directly beneath a negative under a sheet of glass in a printing frame and exposed outdoors to sunlight. The length of exposure ranged from minutes to hours. [Gordon Baldwin and Martin Jrgens, *Looking at Photographs: A Guide to Technical Terms* (2009, p.78)]



the flow of social relations, commodities are held to represent the drive – largely free of moral or cultural constraints – of goods for one another, a drive mediated by money and not by sociality (p. 11-12).

It is through this view that the act of giving away the half-paid photograph might be considered as a gift exchange. By adding his unwanted photograph to the collections on the studio walls, Binh allows it to be publicly shared, liberally consumed, and privately appreciated. This is, however, also a reciprocal exchange as Binh is allowed to gain access to the mode of consumption of his desired photograph.

Binh's act of stealing the notebook from the Steins's cupboard as discussed above can be regarded as a "gift" exchange rather than a theft. However, this does not concern the issue of authority – whether Binh has a claim over his story and is entitled to give it away. From the viewpoint of the gift exchange that I propose here, the act of stealing the notebook is a gift exchange as it entails reciprocity and mutual consumption. A theft is a gift. Truong illustrates this idea when Binh draws a similarity between a writer and a cook:

Writers, I suspect, are in this way like cooks. We practice a craft whose value increases tenfold once its yield is shared and consumed. A notebook inside a cupboard is a cake languishing inside an oven long grown cold, unappreciated and in danger of being forgotten. If one looks at it that way, I have done nothing that GertrudeStein has not desired to do for herself. I have generously increased her readership by one. (p. 235-6)

This paragraph suggests that the value of their work, a writer's or a chef's, depends notably on consumption. One, thus, can possibly see the pattern of gift exchange between Binh and his Madame. Binh helps increase the value of the stolen notebook "The Book of Salt" by generating Lattimore's readership when Stein brings the Sweet Sunday Man to him, and this starts his Sunday cooking ritual and increases the consumption of his food.

The reciprocity of gift exchange in connection to objects of memory is portrayed through the depiction of the Steins's relationship with photographers, as Binh points out,

[My Mesdames] had an almost childlike trust in photographers. Photographers, my Mesdames believed, transformed an occasion into an event. Their presence signaled that importance and fame had arrived, holding each other's hands. [...] I could easily see why my Mesdames cultivated them. Every visit by a photographer would be inevitably followed by a letter enclosing a newspaper or magazine clipping with my Mesdames' names circled in a halo of red ink. (p. 1-2)

The nature of this relationship and the exchange between the Steins and photographers who "swarmed to the entrance of 27 rue de Fleurus like honey bees" is not considered barter or direct trade of commodities (p. 1). The fact that both parties mutually engage and sustain one another signifies the reciprocal system of gift

exchange. This also seems to echo Elizabeth Edwards's point about photographs as exchange objects,

Photographs [operate] as exchange objects and circulate as “memory texts”. [...] The exchange of the photograph as image itself expresses the social value of the relationship that is maintained and sustained between groups and individuals, which demands reciprocity to consolidate the socially desired memory of images (1999, p. 233).

Binh's statement that “A story is a gift” (p. 261) also provides another way of approaching the dynamic of the gift exchange. However, it is not Binh's story, but those of his Mesdames and Lattimore that are the exchangeable gifts in question. The discussion here will first need a reference to Marcel Mauss's conceptualisation of the exchange of gifts and the obligation of reciprocity in his key text *The Gift* (2002). As Miller (1994) writes, in summary:

Mauss argued that the gift had to be returned because it carried with it a sense of the inalienable – that is, something which could never really be given away. This something involved, among other elements, the sense that the object retained attributes of the person by whom it was given, and, furthermore, the object was seen to embody a relationship which exists between persons by virtue of their obligation to give and return gifts. This also helped to account for the observation that persons might be exchanged as gifts in a manner which did not diminish their sense of humanity or value, since to be so exchanged (as, for example, with the “gift” of a bride in marriage) is not to be reduced to some less exalted, thing-like status (p. 416).

This long quote seems to explain the nature of gift exchange between Binh, his Mesdames, and Lattimore. In fact, it is curiosity, desire for “stories”, which creates this “bizarre love triangle”. Binh is a gift that the Steins give to Lattimore in hope for his secret. The critic Troeung is right in pointing out that, “[S]ignificantly, Binh becomes the person Toklas and Stein send out to collect information that will satisfy their perverse curiosity: ‘Is Lattimore a Negro?’[...]” (p. 121). Binh is also aware of Lattimore's interest in his Mesdames's stories. As he puts it,

Sweet Sunday Man, I did not consider my stories about my Mesdames then or now in terms of a barter and trade but as an added allure, a bit of assurance. With my “curiosity,” I knew that I could offer you something no other man could. With my eyes opened to these Mesdames of mine, my value to you I thought would surely increase, double and sustain itself. Value, I have heard, is how it all begins. From there, it can deepen into worth, flow into affection, and artery its way toward the muscles of the heart. (150-1)

In addition to the concept of gift exchange, the politics of the gift in the novel can be read through a different form of sharing and consumption that does not imply reciprocity. In her article, Troeung (2010) nods to Monique Truong's writing on “the oral tradition and history of the Vietnamese rural woman” (p. 121) in

which Truong quotes Trinh T. Minh-ha's notion of "a gift". According to Trinh (1989), an oral story is "[A]n empty gift which anybody can lay claim to by filling it to taste, yet can never truly possess. A gift built on multiplicity. One that stays inexhaustible within its own limits. Its departures and arrivals. Its quietness" (p. 130). Troeung (2010) further argues that,

The gift, then, is the story of Binh's intimacies, secrets, and memories that he gives, not to Stein and Toklas, but rather to his imagined community of the underclass, the long line of servants, migrants, and queer exiles who have laid claim this gift in the past (p. 121).

Through this viewpoint, it is thus possible to consider the politics of the gift in the novel in terms of a tension between the immateriality of pre-modern and the materiality of modernist forms of narrative, and between the anonymous oral history and the authorship of modernist forms of writing such as novels. That a story is "a gift" that is available for all but belongs to no one is also subject to the question of authenticity.

However, the authentication of pre-modern relics that "circulate over long periods of time, through many hands, and over large distances" (p. 46) that Appadurai (1988) discusses might be applicable for an oral history that is based on the sharing system as well. As he states,

[T]he cultural regime for authentication is quite different from the modern one. [...] it is by and large a matter in which popular understandings about ritual efficacy and folk criteria of authenticity play a central role. Authenticity here is not the province of experts and esoteric criteria, but of popular and public kinds of verification and confirmation (p. 46).

Benjamin (2002) posits that, "In the trace, we gain possession of the thing; in the aura, it takes possession of us" (p. 477). For Binh, it is not so much the question of authenticity and its aura but his ability to assert his right over his own story that seems to be his main concern. Toward the end of the novel, Binh reveals that he was in fact deciding whether to follow his Mesdames to the US, to stay on in Paris, or to travel elsewhere when he appeared with his eyes closed in the photograph at the Gare du Nord. Binh lays a claim to "the gift" when he reveals his decision to stay on in Paris:

A "memory" was for me another way of saying a "story." A "story" was another way of saying a "gift." The man on the bridge was a memory, he was a story, he was a gift. Paris gave him to me. And in Paris I will stay, I decided. Only in this city, I thought, will I see him again. For a traveller, it is sometimes necessary to make the world small on purpose. (p. 258)

Binh's decision to stay and to hold on to his memory of the Man on the bridge seems to suggest his desire for an immaterial concept of the gift and his romanticised perception of the city. However, as I pointed out earlier, Paris in Truong's text is a site of liberal capitalist exchange, for a queer diasporic subject and a postcolonial migrant worker who is in the flux of commodity exchange the only really meaningful gift that Paris can promise him might be but a material one. It is an object of memory - the photograph of the Man on

the bridge in the studio of Lene the photographer who, after turning down Binh's exchange offer, suggests that, "You can come and visit him...anytime" (p. 246).

Edward Casey (2001) puts a remark about "the distinction between place and space" and takes "'space' to be the encompassing volumetric void in which things (including human beings) are positioned and 'place' to be the immediate environment of my lived body – an arena of action that is once physical and historical, social and cultural" (p. 683). The importance of space and place to the psyche is obvious in diasporic experiences. Monique Truong's protagonist in *The Book of Salt* is perceivably a migrant worker who finds himself lost and longing in metropolitan Paris, which is portrayed in the novel as a space of commodity and labour exchange that induces forgetting and a sense of unhomeliness.

Meanwhile, the concept of "cognitive mapping" can be read in relation to the situation of memory and forgetting in the contemporary capitalist world. Fredric Jameson (1991) conceives "cognitive mapping" as "a pedagogical political culture which seeks to endow the individual subject with some new heightened sense of its place in the global system" (p. 54). Jameson puts an emphasis on an individual's ability to "rethink [the] specialized geographical and cartographic issues in terms of social space - in terms, for example, of social class and national or international context, in terms of the way in which we all necessarily *also* cognitively map our individual social relationship to local, national, and international class realities" (p. 52). Therefore, cognitive mapping may be made possible by not just remembering, but imagining and recognizing one's place in the global system as well.

However, It is not always easy to be able to cognitively map one's relation to the real global system, particularly for a migrant worker, such as Binh. An inability to cognitively map one's place in the global system is partly derived from this temporality of consumption in the capitalist era as Paul Connerton (2009) points out, "The modern world is the product of a gigantic process of labour, and the first thing to be forgotten is the labour process itself" (p. 40), and adds that, "Cultural induced forgetting is reinforced by the temporality of consumption" (p. 53).

Truong's novel, nonetheless, has demonstrated an alternative. The cook's immaterial labour may be among "some human creative capacities [which] appear to leave behind no palpable traces or to leave traces which no sooner appear than they rapidly disappear" (Connerton, 2009, p. 41). Nonetheless, as Connerton further postulates, 'Gift exchange potentiates memory because, as Mauss first perceived, it rests upon a triple obligation: the obligation to give, the obligation to receive, and the obligation to reciprocate" (2009, p. 53). Through the material trace of Binh's existence and that of his labour as well as his involvement in the gift exchange system, *The Book of Salt*, in its own right, represents an attempt to perpetuate remembering amidst the oblivion-induced commodity exchange.

## Reference

- Appadurai, Arjun. (1988). *Introduction: Commodities and the Politics of Value*. In Appadurai, Arjun (ed.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-63.
- Baldwin, Gordon and Martin Jrgens. (2009). *Looking at Photographs: A Guide to Technical Terms*. Los Angeles: Getty.
- Barthes, Roland. (1993). *Camera Lucida*. Trans. by Richard Howard. London: Vintage.
- Benjamin, Walter. (2002). *Convolute J: Baudelaire. The Arcades Project*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 228-387.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Convolute M: The Flneur. The Arcades Project*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 416 - 55.
- \_\_\_\_\_. (2006). *A Small History of Photography. One-Way Street and Other Writings*. London: Verso, pp. 240-57.
- Casey, Edward S. (2001). Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World? In *Annals of the Association of American Geographers*, 91:4, pp. 683-693.
- Casey, Maud. (2010). The Secret History: The Power of Imagined Figures in Historical Fiction. In *Literary Imagination*, 12:1, pp. 54-67
- Connerton, Paul. (2009). *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, Jacques. (2001). *Freud and the Scene of Writing*. In *Writing and Difference*. Trans. by Alan Bass. London: Routledge, pp. 246-291.
- Edwards, Elizabeth. (1999). *Photographs as Objects of Memory*. In Kwint, Marius, Chistopher Breward and Jeremy Aynsley (eds). *Material Memories*. Oxford: Berg, pp. 221-236.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Introduction: Photographs as Objects*. In Edwards, Elizabeth and Janice Hart (eds). *Photographs Objects Histories: On the Materiality of Image*. London: Routledge, pp. 1-15.
- Eng, David L. (2008). The End(s) of Race. In *PMLA*. 123:5, pp. 1479-93
- Freud, Sigmund. (1961). *Beyond the Pleasure Principle*. Trans. by James Strachey. London: Hogarth Press.
- \_\_\_\_\_. (1997). *A Note upon the 'Mystic Writing Pad*. In *General Psychological Theory*. New York: Touchstone, pp. 207-12.
- \_\_\_\_\_. (1999). *The Interpretation of Dream*. Trans. by Joyce Crick. Oxford: Oxford University Press.
- Fung, Catherine. (2012). A History of Absences: the Problem of Reference in Monique Truong's *The Book of Salt*. In *Novel: A Forum on Fiction*. 45:1, pp. 94-110.
- Jameson, Fredric. (1991). *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Kuhn, Annette. (1991). *Remembrance*. In Spence, Jo and Patricia Holland (eds). *Family Snaps: The Meanings of Domestic Photography*. London: Virago, pp. 17-25.
- Leslie, Esther. (2003). *Absent-minded Professors: Etch-a-sketching Academic Forgetting*. In Radstone, Susannah and Kate Hodgkin (eds). *Regimes of Memory*. London: Routledge, pp. 172-185.
- Levinas, Emmanuel. (1963). *The Trace of the Other*. In *Tijdschrift voor Philosophie* Trans. by A. Lingis, pp. 605-23.

- Minh-Ha, Trinh T. (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mauss, Marcel. (2002). *The Gift*. London: Routledge.
- Miller, Daniel. (1994). *Artefacts and the Meaning of Things*. In Ingold, Tim (ed). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, pp. 396-419.
- Nora, Pierre. (1996). *General Introduction: Between Memory and History*. In Kritzman, Lawrence D. (ed). *Realms of Memory: Rethinking the French Past, Vol. I*. Trans. by Arthur Goldhammer. New York: Columbia Press, pp. 1-20.
- Peek, Michelle. (2012). A Subject of Sea and Salty Sediment: Diasporic Labor and Queer (Be)longing in Monique Truong's *The Book of Salt*. In *Journal of Transnational American Studies*. 4:1, pp. 1-20.
- Ruchartz, Jens. (2010). *The Photograph as Externalization and Trace*. In Erill, A. and Nunning, A. *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin: De Gruyter, pp. 365-77.
- Sontag, Susan. (1977). *On Photography*. New York: Picador.
- Tagg, John. (1982). The Currency of the Photograph. In Burgin, Victor (ed). *Thinking Photography*. Hong Kong: Macmillan, pp. 110-41.
- Toklas, Alice B. (2010). *The Alice B. Toklas Cook Book*. New York: Harper Perennial.
- Troeung, Y-Dang. (2010). A Gift or A Theft Depends on Who Is Holding the Pen: Postcolonial Collaborative Autobiography and Monique Truong's *The Book of Salt*. In *MFS Modern Fiction Studies*. 56:1, pp. 113-134.
- Truong, Monique. (1997). Vietnamese American Literature. In Cheung, King-Kok (ed). *An Interethnic Companion to Asian American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 219-246.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Interview with Monique Truong*. In Readers Read. Retrieved 1 June 2012. <http://www.Readersread.com/features/moniquetruong.htm>>
- \_\_\_\_\_. (2004). *The Book of Salt*. London: Vintage.

# 'The Power of Words' Keeping Abreast of Ever Changing Rules of Engagement

Lakshmi Kala Prakash

Department of Liberal Arts, Mae Fah Luang University, Thailand

Email Address : shaanali2012@yahoo.com

**Abstract :** The chief aim of this paper is to explore the power that words have in our lives while identifying, discussing, and illustrating the possibility of an effective 'etic grid' of one of the four powers introduced in this paper which are the power to negotiate, the power of anonymity, the power of double standards, and the power of speculation that words have created in our present world and to exemplify how they are being used or misused in our present society which would assist in building future theories or reinforcing existing ones in several disciplines including the relatively little known field of Cyber Forensics and Semantic Forensics. The paper will offer a brief introduction touching upon written and spoken texts then move into the significance of the study incorporating the literature review for the study via the four powers, following this a framework for the study implementing a sociolinguistic perspective on speech acts will be discussed, then the methodology and objectives of the present research study will be covered before acquisition of the objectives for this study is summed up and illustrated through the listing of the constitutive rules and an etic grid on the illocutionary act of anonymizing as an exemplar. The objectives will then be explained in the results, implications and future discussions for further research, and finally the conclusions will be drawn up.

**Keywords:** Negotiate, Anonymity, Double Standards, Speculation, Sociolinguistics, Speech Acts

## INTRODUCTION

We live in a society that has come full circle in its communicative practices. Anthropological evidence clearly indicates that prehistoric man made rudimentary sounds in likeness with the animals and nature around them to voice their feelings and intents. However, their true intent was permanently conveyed by the paintings on cave walls and ancient forms of written scripts like the pre-cuneiform writing one of which is the 'Old Persian' form, which have been deciphered and made existential for a lifetime. Now in this second decade of the 21<sup>st</sup> century we find ourselves reverting to speaking more effectively through written script, conveyed through the use of symbols, abbreviated texts, in addition short messages with the use of emoticons instead of words to make a quick and effective denotation of our feelings at the moment of sending that message and more importantly that which can be sent across the world in seconds. This form of communication can be construed

as one evidence of the lack of face to face communication, or need for effective face to face communication on a day to day basis, unless ordained as part of one's profession.

However, in place of face to face or direct communication the World Wide Web has offered diverse possibilities for interactive communication. Although many of these speech acts are taken upon and conducted with minimal verbal usage, in other words the length of spoken texts are kept as short and to the point as possible, they are in fact quite effective if the norms of exchange are upheld between the participants. It is undeniable that language originated in speech, both historically and in terms of an individual's own linguistic development. In addition spoken texts are indeed dependent on spontaneity, interactivity, interpersonality, and a need to achieving coherence (Thornbury. 2005).

So how are we keeping abreast of all these changes? If our mode of communication is writing are we compensating or are only the ones with the ability to write effectively proclaiming their intentions and taking control of this world we find ourselves in? What about those of us who have always been in a better position to convey our messages verbally, are we going to be 'backgrounded', or are we indulging in passive or dynamic forms of verbal exchange? How can we better equip ourselves for this inevitable change that has entered our lives and is quite obviously heading that way? Is this power being misused or actually excluded groups of people? How are these communicative and discourse strategies empowering cyber criminals to take advantage of ignorant users? Can identifying and analyzing our own changes in the way we carry out speech acts be helpful in the field of, for instance cyber forensics?

The answers to these questions might not be revealed in its entirety in this exploratory paper; however, it will raise awareness on some of the issues plaguing our society. In addition it will identify four powers, and rationalize these powers that words have in our lives namely the power to negotiate, the power of anonymity, the power of double-standards, and the power to speculate in the hope of instigating further dialogue and opening up a new platform in order to assist in future communicative strategies and research. Furthermore the critical discourse analysis undertaken in the exploratory study for this paper will attempt to open new disciplines of illocutionary acts such as anonymizing, negotiating, applying double standards, and speculating, which have become part and parcel of cybernetics and communication in this present day world of new improved and evolving technology. The next few paragraphs will first introduce the significance of the problem with respect to the identified four powers as stated earlier before moving on to the framework for this study, the methodology employed, results, discussions, implications and conclusions.



## 2. SIGNIFICANCE OF THE STUDY

A study is undertaken by a researcher in order to better understand certain phenomenon that may be influential and persistent in the world around us and if this is a problem, to attempt at developing or suggesting solutions through an ethnographical process. The significance in the present study has been categorized under the following subsection namely 'The Power of Words' which will elaborate on the four powers that are creating the need for further investigation due to their subtle and ever changing influence on the way we are conducting both written and verbal interactions in our present time.

### 2.1 The Power of Words

Words have long been considered if not the most essential component of communication, one that dominates it. Although words in themselves are meaningless without the context in use, the participants and their intent, the semantic units that coherently create comprehensible texts, it is undeniable that the use and influence of a particular word in the text can either cement a thought forever or be doomed in the engagement. Several powers have been studied and several more are evolving and being established in an ever changing world of interactions, however, this section will introduce four powers namely the power to negotiate, the power of anonymity, the power of double standards, and the power of speculation, which are influencing our world in drastic ways, forcing us to find better ways of comprehension, deciphering, and effectively using them. Following this the illocutionary forms of these four word powers will be derived for the research study in hand.

#### 2.1.1 The Power to Negotiate

One quality in my opinion that is deeply embedded within a human is 'the power to negotiate'. In order to negotiate effectively words play an ultimate role. Looking at this from the simplest day to day events of negotiation to those that hold the sovereignty of the people of a nation boils down to the words spoken or written, the manner in which they are spoken or written, the person speaking or writing it, the location and context within which these words are spoken or written in, and perhaps more importantly the intent of the speaker or the writer when speaking or writing in order to negotiate.

An intriguing and yet at times mind boggling aspect of communication for those of us born prior to the days of the iPhones, Androids, iPads, etc. is the communicative strategies specifically used in youth culture. For instance on a TV series called CSI Crime Scene Investigation, one of the Criminal Investigators is stumped by

the exchange in texting between a victim and possible suspect as the acronyms, symbols, speed of interaction, etc. calls for a secret code only shared by the youth. Some of these are quite easily comprehensible to a teenage bunch of kids from Las Vegas, for example, 'LMIRL' and 'KPC', but I had to rewind the tape not only to actually catch the meaning of this acronym when explained by the technician in that episode, but actually see how this might be effective communication between the participants texting each other. And just in case you are as stumped as I was, LMIRL = Let's Meet in Real Life, and KPC = Keep Parents Clueless.

In fact an even more interesting feature is that the language of sms texting is even more communal in that it is still not even globalized among the youth, but still in a sort of budding stage among restricted groups that can be categorized by the location, upbringing, race, ethnicity, age within the youth spectrum, education, hobbies, lifestyle preferences, topics and issues of communication.

As I type my thoughts I am most fervently attempting to grab the attention of the reader who is as the idiom goes 'on the same wavelength'. However, if we are all in many respects marginalized be it based on age, race, ethnicity, gender, education, means, occupation, political affiliation, hobbies, lifestyles and this list can go on, how can effective communication be claimed in the 21<sup>st</sup> century. The world as we know it has changed and shrunk due to the ever increasing access provided by the World Wide Web, however, it has also quite categorically isolated individuals because they are now faced with the reality that they are truly excluded.

The more we attempt to make our communication global, the more isolated it seems we find ourselves. A global reality that tends to marginalize the cultural, tribal and ethical needs of a community has become predominant. Take for instance the increase in teenage pregnancy, underage obesity, the rise in crime especially in the spontaneous and thoughtless act of killing, raping, assaulting another individual(s). What is the basic cause of this horrendous effect? One cause might definitely be the deep down void created by exclusion. We humans are considered social animals and one of the aspects of being included in a society is the right to negotiate, to be heard, or to be understood through our words, both written and spoken.

### 2.1.2 The Power of Anonymity

The 21<sup>st</sup> century and its technological prowess have strengthened what can be termed 'the power of anonymity', where an individual hiding behind avatars, and pseudonyms can proclaim war and commit crime while still remaining in the shadows. The soaring rates of 'hate crimes', slandering, 'cyberbullying', are just the beginning of what is yet to follow. The power of words, however, short or abbreviated is leading to a society that is desensitizing itself and in the long run invariably excluding those who do not fit the norm, or

are not on the same wavelength.

One of these epidemics that appears to have taken over communication in general and perhaps leading to covert use of language is something referred to as 'hate mails'. The power of slogans to demonize, belittle and therefore be a judge, jury and the one who actually lynches an individual has taken control of our lives. Hate mails are a new form of bullying which has evolved with the development of etools and various apps that are now constantly bombarding our young minds. Such applications have ironically further made our society desensitized and most willing to accept that being in isolation is the norm of actually being included.

Let me explain, take for instance recent news on a Thai Forum which reported that a Thai man who owned a cow assaulted and killed his friend, another Thai man, for raping his cow. Such news would, among most educated people despite race or cultural beliefs, expect first and foremost to trigger rage and demand an investigation into the events surrounding this. However, the comments that followed this story not only lacked the inquisitiveness on the part of the readers to find out the truth, but turned in the direction of actually degrading a country and making references to other countries in what can be construed as words of hate.

I took it upon myself to conduct an informal investigation among my own acquaintances by posting this story on my Timeline on FaceBook (FB), as everyone is familiar a social networking website, and also personally emailed the same to a handful of friends to discern their reactions. Surprisingly, none of my acquaintances, and friends on FB who were from Asia even posted a comment to demean such an action or even to show that they had actually read the story, which as any inquisitive human would have done. The comments that I received back were from Westerners, one who blankly stated that it was too troublesome a headline to even read. While out of three males, one totally avoided mention of reading, but pointed to another story that showed sensitivity to the rights of animals, one drew attention to slanderous words, which included his origins, and another humorously condoned the action, however, maintained a neutral attitude.

Now let's return to the serious issue of 'cyberbullying' which has gripped the youth and in turn an affected society. Some of the commentators and therefore in a way the bullies taking an active part in what is legally termed 'cyber bullying', which according to National Crime Prevention Council of the United States is "similar to other types of bullying, except it takes place online and through text messages sent to cell phones. Cyberbullies can be classmates, online acquaintances, and even anonymous users, but most often they do know their victims."

Some examples given by the National Crime Prevention Council of the United States of ways kids bully online

are

- Sending someone mean or threatening emails, instant messages, or text messages
- Excluding someone from an instant messenger buddy list or blocking their email for no reason
- Tricking someone into revealing personal or embarrassing information and sending it to others
- Breaking into someone's email or instant message account to send cruel or untrue messages while posing as that person
- Creating websites to make fun of another person such as a classmate or teacher
- Using websites to rate peers as prettiest, ugliest, etc.

Cyber bullies of this present world, hide behind 'Avatars' and Pseudonyms and come out blazing and lashing society and especially the excluded and defenseless within a society with their words, emoticons, symbols, acronyms, illustrations, graphics, etc., with no consideration for the effects of what they have written or depicted. For according to them the 'Norm' or rules of inclusion and acceptance are either do it their way or get their way done to you.

### 2.1.3 The Power of Double Standards

An aspect faced by many in the communities of leadership, as stated in a recent interview by Hilary Clinton, is the existence of double standards when dealing with and placing boundaries related to what are the expectations of a society when it comes to gender. Most often than not the media plays a big role in denoting from a set point of view, which has been embedded over the ages, what is acceptable and what is not when it comes to visual representation, verbal and written modes of communication among and between genders. The role of a society is to overcome this deep-rooted view that has in many ways blindsided its progress through exclusion of one gender over another. One way is to bring it to the fore and indulge in active negotiation in our society through communication from the grass-roots level.

In addition at another recent interview on women the guest speaker pointed out the recurring and ever present struggle faced by women. She said that the women are excluded not at the glass ceiling levels in our economies but they are powerless and excluded at the sticky floor level of our societies. This powerlessness takes its deep and ugly roots in the lack of opportunity to negotiate. The fear of losing their job, inability to

feed their families, ill-treatment at the hands of men, subtle bullying by a society as a whole, lack of opportunity for specialized education and vocational training, disparity in wages and opportunities for growth and the list can go on, which can leave a woman excluded. On the one hand you have the media and some NGO's taking up this cause as well as the Government portraying itself as being sympathetic to this cause. On the other hand visible change is yet to be realized even in the developed and Western World, where the simple 'right to contraception' is still being discussed for the past four years in the US senate. These exemplars clearly draw attention to the power that words play in creating and upholding 'double standards' in the society we find ourselves in.

#### **2.1.4 The Power of Speculation**

Being a common and simple individual who goes about his or her day-to-day life and tending for their families can be both an advantage and a disadvantage. The expendable are taken for a ride by anyone who can utter a few words, leaving the victim confused and utterly despondent due to massive speculation. The recent Malaysia Airline crash is a good example of where speculation on half-cooked facts represented through words on forums, and the news have clearly sidelined the true victims and provided a safe haven for culprits. However, among a group of researchers it can be deemed an advantage as it has raised an awareness of related facts and level of curiosity to find out the truth behind this conspiracy.

On the other hand the lack of reporting or backgrounding of true facts in the case of suicidal deaths of over 200,000 farmers in India over a decade from 1998 to 2008 gave no opportunity for the masses to speculate. An opportunity to speculate in this case was quickly taken away by the media and government's massive propaganda and cover up of the facts. The power of speculation can lead to revealing of the truth, or in the least raising awareness among communities on what is going on in our world and providing us an opportunity to negotiate.

### **3. THE FRAMEWORK- 'WHAT DO THEY; WE, YOU, OR I MEAN IN A SPEECH ACT?'**

The sociology of language revolves around making meaning, understanding meaning, reciprocating meaning, both verbally and non-verbally. Several explanations and in depth research conducted in the field of sociolinguistics have and continue to throw light on the subject of speech acts and its centrality in communication as a whole. This being the case what do we know of the four powers identified above as types of illocutionary acts in our present day society? Speech acts according to Searle (1965) can also be understood as linguistic acts or language acts and involves a speaker, a hearer and an utterance by the

speaker, while the basic unit of this act is an illocutionary act.

Illocutionary acts are depicted in the form of verbs and verb phrases such as; state, assert, warn, request, promise, censure, etc. However, what is of utmost relevance according to Searle (1965) is that when performing an illocutionary act the speaker is engaged in specific rules. This being the case I ask is there a possibility that the four powers identified above can also be illocutionary acts, and renamed as verbs or verb phrases? Of course three of the four powers can be directly described through their verbs namely negotiate, anonymize, and speculate. The power of double standards, however, is interdependent on the situation and intent of the speaker in the act, and can be categorized as a verb phrase namely to apply double standards, to create double standards, to indulge in double standards, etc. Nevertheless all four can quite easily take on the role of an illocutionary act and in this way be considered a basic unit of a relevant speech act.

Now that we have briefly touched upon the basic unit of a speech act namely an illocutionary act and considered the possibility that our four powers identified in this paper can be potential illocutionary acts, it is time to move on to the next important aspect identified by Searle (1965) namely that of ‘engaging in rules’. Although Searle has clearly discussed the lack of enthusiasm in identifying the rules governing illocutionary acts over the years, perhaps it is worth exploring further especially in identifying the rules that govern the four aforementioned illocutionary acts in order to procure more information into the way these particular speech acts, in their final form, are being used or misused in our present society.

So what are rules and why do they need to exist and in which form do they exist? Rules from a holistic perspective are a standard for an activity. Social activities and in our case engaging in a particular speech act, is also governed by rules, which have been categorized by Searle (1965) as regulative rules or constitutive rules. The chief aim of applying regulative rules in a speech act is to regulate the activity that is already in existence and this activity is logically independent of the existing rule. For example in the case of the game of soccer, scoring a goal by kicking the ball into the opponent’s goal post is governed by specific movements and each goal is assigned a number which is denoted as say 1-3 etc. to depict the team that is ahead, the fact that this number is arrived at or depicted is independent of the activity of scoring the goal, but has an aim of regularizing the speech act of reporting the score.

The other type of rule namely the constitutive rule is one that not only constitutes an activity but also regulates it. More importantly the distinction between this type of rule and a regulative rule lies in the fact that it is logically dependent on the rules governing the activity. For instance in the case of soccer, playing the game

constitutes certain rules and soccer the game cannot exist independent of these rules. In addition the rules that govern the game regulate the score that is achieved and how it is interpreted and reported. In other words the score on its own is governed by a regulative rule. To clarify a bit further a regulative rule is usually specified as an imperative such as the score in soccer 'When reporting the score in a soccer game use the following 0-0 and not 0-40 as in the game of tennis or 0-21 as in the game of table tennis.' On the other hand a constitutive rule would be stated as 'If a player receives a yellow card from the referee it is a warning for his illegal play on the field.' Understanding the distinction between these two types of rules is imperative to our understanding how the four identified powers in this paper are being successfully applied in present day speech acts.

Another important aspect introduced by Searle and applicable here is that of propositions. So what is a proposition and why is it important in the constructing of a speech act? Just as rules are a chief component of an illocutionary act, a proposition is also part of its make up. In other words a proposition is the common features or similar phrases, such as the subjects, predicates, etc. in several utterances. So if several utterances have certain common linguistic units we can categorize them under a common theme or into performing certain illocutionary acts as they are expressing a common proposition. For instance let us look at the following three sentences:

1. Martha writes for the Daily Gazette.
2. Will Martha write for the Daily Gazette?
3. If Martha writes for the Daily Gazette, I will read her column.

The common or shared linguistic units in the above three sentences are the subject Martha and the predicate writes/write for the Daily Gazette. Although each of the above sentences is expressing a different illocutionary act, they have a shared proposition that is they involve a common subject and predicate. In sum the common content can lead to comprehending that the speaker is expressing a single proposition for all three sentences namely that 'Martha writes'. As far as within a large or complex class of sentences another equally important part or device of an illocutionary act needs to be considered and that is 'the function'. This function indicating device assists in the performance of the illocutionary act by the speaker, by way of what sort of utterance is necessitated, the tone used, etc. As noted by Searle (1965), in English, function-depicting devices comprise word order, stress, intonation contour, punctuation, the mood of the verb, and finally a set of performing verbs. For example if I used 'I promise', or 'I regret' to begin my illocutionary act, the use of identifying the function in such an utterance is uncalled for or unnecessary. However, if the utterance is more complex identifying the function and distinguishing it from a proposition will be imperative to actually understanding the illocutionary act and in turn the overall speech act. Although rules for propositions exist in

various illocutionary acts, in this paper I will attempt to identify some of the rules that can assist in establishing the functions in one of the four illocutionary acts namely ‘anonymize’, derived from the power of anonymity identified in section 2 of this scholarship.

The third part of an illocutionary act or the basic unit of a speech act is that of ‘meaning’. As noted by Searle (1965) speech acts are most often performed by the vocalization of specific sounds, or markers. Making marks or creating sound in a speech act is done with what is termed comprehensible meaning to the participants in a particular act. However, it is also possible for the meaning that we create to be understood differently by the hearer because the intent of the speaker and the listener may not be on the same page. Why then is meaning an important aspect in an illocutionary act? Well for one thing communication occurs because the communicators have a purpose to do so. Keeping this very basic property of meaning in mind, how does one go about making meaning in the several forms of communication? One way to arrive at an answer here is to look at the sounds, words, and semantic structure incorporated by the speaker. Another would definitely be concerned with the situation where the speech act is taking place. In addition the community of speakers and hearers will need to be established in order for an outsider or bystander listening in or reading about the utterance to comprehend the meaning or viz versa discard it as incomprehensible. For example taking the illocutionary act of anonymizing, the speaker in this act may alter his or her voice and appear to distance themselves from the audience through the use of words that are impersonal and would not lead to being identified. The hearer will relate to this illocutionary act and accept it as long as his or her purpose is served. Let me explain further, in our present day world of globalization, we have come to realize and accept the very profitable business strategy of outsourcing. Well simply put multinational companies located in a developed country like the United States say for instance CitiBank decided to use information technology to employ cheap labor and gain massive profits for itself by hiring and employing corporations in India which could provide reliable, sustainable and trained English speaking staff round the clock to handle their customer service requests. These conglomerations trained and initially recruited English speaking educated Indians to represent themselves via an internet enabled phone to US customers and other Customers worldwide. From personal experience till the world became truly aware of this strategy, the personnel were asked to use pseudonyms such as Sally, Tammy, Randy, Mike, etc. to anonymize their identity. Carefully compiled introductions and replies to the most common queries were formulated and the personnel trained on an ongoing basis to sound Western or Native-like English speakers. This power that the concept of behind the scenes namely behind a monitor created has been taken to new levels. Technology has created avenues for better business while also creating opportunities for corrupt business practices.



#### 4. METHODOLOGY- EXPLORING, INVESTIGATING FOR FUTURE IN DEPTH RESEARCH

In the previous sections of this paper introduction, and discussion of preliminary concepts; namely the four powers of words: the power to negotiate, the power of anonymity, the power of double standards, the power of speculation have been illuminated upon. In addition the sociolinguistic perspective of speech acts and equitable illocutionary acts of the powers mentioned have been discussed.

Furthermore the basic aspects of an illocutionary act namely rules, propositions, and meaning have been highlighted in order to set the stage for the next section which will bring to the fore the objectives for conducting this exploratory or investigative preliminary research.

Building of theories and methods in any discipline stems from a central point, which would need to be explored and investigated upon at first to ascertain its value in a society. Exploratory research is constructed to answer "what" questions, according to Yin (2003), and in many cases includes new studies, which can be as a result of the appearance of new phenomena or insufficient knowledge on the subject of any study.

The present research is based on the following objectives:

1. At the end of this study the powers of negotiation, anonymity, double standards, and speculation will be categorized as illocutionary acts.
2. At the end of this study it will be possible to identify some constitutive rules governing the illocutionary act of anonymizing from the sample text.
3. At the end of this study the constitutive rules of anonymizing derived from the sample text will be depicted in an etic grid of semiotic choices.

Exploratory research in social sciences is usually undertaken in the form of a survey, however, the present research study employed a mixed method wherein exploration was conducted through reading and investigation to draw on possible parallels between previously known speech acts of persuasion, assertion, argumentation, etc, and the derived powers of negotiation, anonymity, double standards, and speculation.

In this era of information technology the field of linguistics and its several branches are concerned with a more important task of generating socially friendly and pedagogically relevant theories and methods for improved communication and comprehension. Building on new theories requires an exploration at its very minute stage and that is what this research has set about doing.

The instruments used concern analyzing an example text using critical discourse and multi-modal discourse

analysis. The common propositions and meaning generating grammatical forms and lexis from this are depicted in a tabular form. Analysis and reporting of results is done qualitatively and with the tools of critical discourse analysis as it suits analysis of a singular text, but along with an ethnographic approach suggested by Widdowson as stated in Machin and Mayr (2012) wherein comments from other recipients although indirect would also be included along with the analysis of the researcher. The results and etic grid derived is used to arrive at formulating a possible constitutive rule governing the illocutionary act of anonymizing. Finally the discussion and future relevance of this pilot study is carried out.

An excerpt from the following audio recording <http://www.youtube.com/watch?v=OhPjTMCT75g> was transcribed and then analyzed to draw out probable rules, propositions and meanings in this specific illocutionary act of anonymizing although it would be poignant to note that the initial attempt and confidence shown by the participants in the speech act to anonymize is lost near the end of this excerpt and there is a total breakdown even before the end of the entire audio recording. This apparent altercation, comprising an initially successful illocutionary act of anonymizing and subsequent failure to anonymize could prove worthy in drawing out the salient features required for a successful illocutionary act of anonymizing, which is one of the objectives of this study.

A transcript of the excerpt has been included in the Appendix section of this paper. Relevant points drawn from the analysis will be discussed in the following paragraphs before a sample etic grid drawn up.

The audio excerpt involves an authentic and quite hilarious exchange between a customer service representative from a company offering technical support online and a customer. The mode of communication is via an Internet enabled telephone. Taking at first the illocutionary act of the customer service representative:

**Mike:** Thank you for calling Technical support my name is Mike. How  
(0.05-0.09) may I assist you today?

The clear introduction and prepared speech of the representative at the onset of the speech act can be categorized as an attempt at illocutionary act of anonymizing based on the following

- Firstly the name used 'Mike' which does not correspond with the accent of the customer service representative.
- Secondly the sound markers which indicate a prepared or recited speech such as, 'My name is Mike.' 'How may I assist you today?'

However, the sound or tone of voice inconsistent and at best forced and unnatural to the speakers own

speech patterns, is noticeable to non participant listeners as evidenced by statements following the audio recording on YouTube. Bringing to light a few of them for the purpose of rendering an ethnographic support to the critical discourse analysis being undertaken here:

- This is a mock call.
- The agent is nervous he is a newbie. I experienced that too, But he will got used to it. When the agent is nervous he might end up having a "mental block" even though he knows what he is doing.

What becomes relevant for our research here is that if the intention is to anonymize then a constitutive rule applied could be to state a name that is short and a greeting that is commonly acceptable rather than so formulaic.

Next analyzing the illocutionary act of the customer:

**Customer:** Oh! Mike. Hi Mike. Well I'm running a business here and I need

(0.12-0.26) to get in touch with the telephone service company. To get them to

install another phone jack at our office. Can you help me with that

please?

In an authentic exchange the over enthusiastic recognition from the customer would most probably not occur. In other words it is apparent that the individual anonymizing as a customer is also playing a part albeit poorly especially when he relaxes after he hears the name again and informally states 'Hi. Mike', which can be interpreted as an exchange between old acquaintances rather than one who is conversing with someone for the first time. This analysis is supported by the following comments after the audio recording:

- ...Anyway, this sounds like a role play call where the trainer calls into the room to test them.

The point to note and derive from this analysis is that in order to anonymize it is relevant for conditions of anonymizing to be maximized, i.e. to provide or enhance the distance between the speakers in such a manner that recognition of flaws in speech or breakdown in the rule of engagement as heard in the sudden informality of the customer cannot take place.

Following the exchange in greeting more obvious flaws and failure to anonymize or create an illusion of anonymizing are noticed as follows:

The Customer says:

**Customer:** Oh! Mike. Hi Mike. Well I'm running a business here and I need (0.12-0.26) to get in

touch with the telephone service company. To get them to

install another phone jack at our office. Can you help me with that

please?

The apparent tactic of hedging by uttering ‘Well I’m running a business here.’ indicates failure on the part of the customer to anonymize. As questions such as the following may arise, ‘what business’, ‘here’ is ‘where’, ‘at our office’ ‘what office’ and ‘where is the office’, can you help me meaning help ‘who’? In the last section I draw attention to the fact that in a normal telephone talk details such as this would have been forthcoming and relevant.

Therefore the point to derive and register from the above is that in order for anonymizing to be successful it is relevant to adhere to speech acts that would not deviate from the norms acceptable to the community where the exchange is being carried out.

Following the above utterance by the customer Mike replies in a very matter of fact and all knowing way responds as follows:

**Mike:** I understand the situation you into sir, but before anything else can

(0.27-0.32) I have your ten-digit telephone number please?

This retort could only best be comprehended as Mike is aware that he is being monitored and therefore trying his best to appear very knowledgeable, however, clearly misses the point of retrieving the necessary information which was not supplied by the customer and moving on to requesting a ‘ten-digit telephone number’, which is in itself a clear give away of lack of anonymizing. Not only is it outside the norm of spoken texts to inquire in this manner, but also clearly articulated in such a manner as deemed incomprehensible. This analysis is supported by the following comment:

- I was a call center agent. I can barely understand what the agent says. He has to work on his verbal and active listening skills. I guess this is a first time call.

Another relevant point for carrying out an effective illocutionary act of anonymizing would be to be heard, however, keeping what is heard natural and believable, in other words within the grasp of the listener.

After the initial exchange and disruption Mike’s inability to comprehend the telephone number given by the customer completely rattles the charade.

**Customer:** Ok. That would be 5869521654

(0.35-0.39)

**Pause** (0.40-0.41)

**Mike:** If I heard you right. 516952185

(0.42-0.44)

In the above exchange the telephone number furnished by the customer is clearly inaccurate when repeated

by Mike. However, Mike still appears quite calm and in control with his rehearsed speech of sorts and also uses hedging to check the accuracy of what he heard. That is instead of repeating the number at once he begins with 'If I heard you right'. The point to note here is that in this case anonymizing by way of pausing and then beginning with an effective hedge would have worked well and probably sealed the deal for Mike if he had got it accurately. This analysis could be supported by the following comments:

- It's like normal... not really funny if your listening to same calls everyday for 3 years
- The agent is nervous he is a newbie. I experienced that too, But he will got used to it. When the agent is nervous he might end up having a "mental block" even though he knows what he is doing.

So from this part of the exchange we can construe that one way to effectively anonymize is to deliver true facts related to parties in the exchange with polite hedges and pauses.

Following this of course as we listen in, we note that there is an apparent breakdown in comprehension and even the willingness to respond on the part of Mike, but more importantly the lack of anonymizing becomes clearer when the customer provides an incorrect telephone number in an accent that is non-native.

**Customer:** No. I said 5869521645

(0.58-1.04)

**Pause** (1.05-1.08)

**Mike:** Uh. Uhm

(1.08)

**Customer:** For the nth time....

(1.09....

Careful attention to the last telephone number given by the customer in this excerpt as well as the sound marker of the customer has clearly deviated from the first telephone number and more importantly upon listening carefully the native English speaking accent of the customer appears altered as well.

The following comments from other listeners to the recording on YouTube provide support for the above analysis.

- the customer gave three different numbers ...
- He kept giving different numbers if you actually paid any attention at all.

Understanding and comprehending these nuances in this sample exchange clearly indicates that both individuals in this speech act were attempting to anonymize although it is clearly a failed attempt, for reasons that could take on various dimensions of their own.

#### 4.1 The Constitutive Rules of Anonymizing

The above analysis has assisted in the drawing up of possible constitutive rules of engagement in the illocutionary act of anonymizing although it is acknowledged by this researcher that the study is only one of exploration and a thorough applied research will be needed to cement these constitutive rules as truly applicable when carrying out the act of anonymizing. The possible constitutive rules for anonymizing therefore are:

- State a short name or alias as well as make a short greeting
- Maintain an appropriate distance in other words do not get too familiar or close to the listener
- Keep the utterance audible and clear as possible so as not to raise doubts in the mind of the listener
- Keep the listener convinced with true facts as much as possible
- Using polite hedges that appear natural and would be acceptable
- Losing your temper or taking control of the speech act would result in breakdown of the interaction

Apart from understanding the above possibility in application and deciphering of whether an illocutionary act of anonymizing is being carried out or how it can be carried out effectively, the question a reader of my article may beg to ask is ‘why would it be relevant for a listener outside this act be aware of these nuances?’ To answer this question let us look first at the etic grid that can be drawn up to represent this short exchange.

#### 4.2 The ‘Anonymizer’- An Etic Grid

What is it? In order to carry out an emic analysis, it is important to first set up possible or probable categories by the researcher in a tabular or simple grid format, which is the etic grid. Only upon developing and identifying these categories will it be possible to note which of these categories makes a difference or which can bring about change. Table 1 ‘Anonymizer’- Etic Grid as derived from Funny Customer Service audio extract, has been placed at the end of the paper following references in accordance with format regulations for this submission.

With the derived grid it would be more feasible to identify the semiotic units used in an audio exchange where the illocutionary act of anonymizing is being achieved. Using this sample grid it will also be feasible for carrying out effective anonymizing or as warranted, assisting cyber forensic experts in the deciphering of

culprits who attempt to misuse communicative tools online by using the power of anonymity.

## 5. RESULTS, DISCUSSION AND IMPLICATIONS

Tying it all together and addressing the three research objectives one at a time the following results can be achieved.

As to the first research objective

1. At the end of this study the powers of negotiation, anonymity, double standards, and speculation will be categorized as illocutionary acts.

The possibility of achieving four illocutionary acts as per the definition of illocutionary acts in a speech act can be achieved and have been explained in section 4

As far as the second objective

2. At the end of this study it will be possible to identify some constitutive rules governing the illocutionary act of anonymizing from the sample text.

Six constitutive rules have been derived from the analysis of an excerpt in this pilot study and listed in section 4.1

The third objective

3. At the end of this study the constitutive rules of anonymizing derived from the sample text will be depicted in an etic grid of semiotic choices.

The compilation of a tabular etic grid as illustrated in the table after references of this article was derived from the analysis of the sample audio excerpt in this pilot study and discussed in section 4.2.

The researcher therefore has achieved the three objectives drawn up for this exploratory study. The positive results offer grounds for further in depth investigation into this area and the establishing of constitutive rules, and etic grids for all four illocutionary acts identified in this study.

According to Giglioli (1972) from the notes of J.A. Fishman in *The Sociology of Language*, 'Man is constantly using language – spoken language, written language, printed language – and man is constantly linked to others via shared norms of behavior'. These thoughts reverberate quite well with the present study as we are experiencing this 'linked to others' in more than a single comprehensible manner. The world of the web has created an expanding horizon of interactions and keeping abreast of this requires constant analytical and cognitively enhanced methods of deciphering the basic units of communicative tools namely the illocutionary acts in our speech acts. In addition the revelation in the same paper by Fishman about the influence and practicality of role relationships, role networks, role compartmentalization and role access in speech communities and speech networks supports the objective of the present research to delve into new and present

day influence of words and their power which are either strengthening or distancing communicative practices in general.

The present study with achieving the objective in establishing grounds for future in depth research into the four illocutionary acts namely negotiate, anonymize, apply (or other) double standards, and speculate provides opportunities for better practices in several fields. For instance taking the field of pedagogy, the establishing of constitutive rules that necessitate the successful use of anonymize as an illocutionary act can be taught, practiced and applied effectively to produce both spoken and written texts. It can also provide a strong basis for improving the cognitive and analytical abilities of the learner in the skill of reading and comprehending texts that are written using this basic theme. The etic grid format can be introduced to the learner to provide a map for developing ideas and the selection of applicable lexical and semantic units, all in the interest of creating an effective written or spoken text using this theme.

There are several fields other than pedagogy and its various specific disciplines that can benefit from an in depth research, findings, and establishing of usable components in the four illocutionary acts covered in this paper such as cyber forensics and exclusively semantic forensics. This important field in present times is attempting to establish a whole corpus of language used on the web. Research in several branches of linguistics is assisting in the use of NLP – Natural language processing and Ontological semantics to establish NL IAS- Natural Language Information Assurance Systems. NL IAS works on a framework that involves several details, however, keeping it brief its components namely ‘input’ and ‘output’ have to pass through a generic processing system which is established on the programs derived from components such as lexica, ontology, text meaning representation, and etc. (Raskin, Hempelmann, and Tiezenberg, 2004).

## 6. CONCLUSION

The four powers and its established illocutionary acts identified above have redefined in the 21<sup>st</sup> century the power that words have in our society now and will remain for years to come. However, how we use them and to what consequence can still be one that is demarcated by many aspects as gender, age, race, geographical region, occupation, political influences, and etc. In identifying these four powers, their respective illocutionary acts, and the reaching of the objectives of the study, especially in the necessity for further in depth research and establishment of the components of all four illocutionary acts, we would probably pave the way for better analysis of the massive discourse that we as a human race are faced with and bombarded with every second of our lives. We would be more capable of staying abreast of this ever-changing world of engagement and the rules that govern them thereby being more capable of providing improved forms of situation and content specific communication. These four powers can be utilized in bringing about unison and



meaningful negotiation through the hands of future pedagogical implements and more so through a willingness to be aware and make others aware through our communication. Including the excluded in negotiation will be the way to go, in order to use these powers in the right manner. Ultimately, not only identifying and arming ourselves with the knowledge of both the use and the misuse of words can a common individual combat being victimized by cyber criminals, but it also helps lay people understand how investigators apprehend these criminals in the field of Cyber Forensics. In other words it enhances cognitive and pragmatic abilities even more by doing so.

To sum up from the compiling of works by Giglioli (1972) on the essay by J. Searle a suggestion for future research is done so with the aim to conduct a similar research on other types of speech acts as this would lead to the development and analysis of interesting concepts, and through the comparison made between these speech acts provide a foundation for establishing a serious taxonomy which would be new and up to date.

## REFERENCES

- Brown, D.J. (1988). *Understanding Research in Second Language Learning: a teacher's guide to statistics and research design*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, D.J. and Rodgers, S.T. (2002). *Doing Second Language Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Eckert P. and McConnell-Ginet S. (1992). *Communities of Practice: Where language, gender, and power all live*. Retrieved from: <http://web.stanford.edu/~eckert/PDF/Communitiesof.pdf>
- Giglioli P. P. (1972). *Language and Social Context*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd.
- Heller D.L. (2010) Women and Leadership: A Developmental Paradox? *ADULTSPAN Journal*. Vol No. 2 American Counseling Society.
- Machin D. & Mayr A. (2012) *How to do Critical Discourse Analysis*. London: Sage Publications.
- Raskin V., Hempelmann C.F., & Triezenberg K. E. (2004). *Semantic Forensics: An Application of Ontological Semantics to Information Assurance*. Purdue University. Retrieved from <http://www.aclweb.org/anthology/W04-0914>
- Searle J.R. (1965). What is a speech act? In: *Philosophy in America*, edited by M. Black. Allen and Unwin, London.
- Thornbury S. (2005). *Beyond the Sentence Introducing discourse analysis*. Oxford: Macmillan.
- Yin R. K. (2003). Case Study Research *Design and Methods* Retrieved from <http://faculty.washington.edu/swhiting/pols502/Yin.pdf>

Table 1: ‘Anonymizer’- Etic Grid as derived from Funny Customer Service  
audio extract

An Alias	Voice/Tone Or sound markers	Natural speech	Pauses
Informal language	Formal language	Inactive listening	Insufficient details
Awareness of the role	Unusual response such as loss of temper	Nervousness	Inaudible utterances
Change in voice or accent of a participant	Hedging	Confusing semantics	Unusual form of address

## APPENDIX

Transcript of excerpt bearing time stamp 0.05-1.09 of the following recording  
<http://www.youtube.com/watch?v=OhPJMCT75g>

Mike: Thank you for calling Technical support my name is Mike. How may I  
(0.05-0.09) assist you today?

Customer: I’m sorry, what’s your name again?  
(0.09-0.10)

Mike: Mike. Sir.  
(0.11-0.12)

Customer: Oh! Mike. Hi Mike. Well I’m running a business here and I need to get in (0.12-0.26) touch  
with the telephone service company. To get them to install another  
phone jack at our office. Can you help me with that please?

Mike: I understand the situation you into sir, but before anything else can I have (0.27-0.32) your ten-digit telephone number please?

Customer: You want my telephone number?  
(0.33-0.34)

Mike: Yes sir.  
(0.34)

Customer: Ok. That would be 5869521654  
(0.35-0.39)

Pause (0.40-0.41)

Mike: If I heard you right. 516952185  
(0.42-0.44)

Customer: No. That would be 5869521654  
(0.45-0.49)

Mike: Uhm. 58695216545  
(0.52-0.57)

Customer: No. I said 5869521645  
(0.58-1.04)

Pause (1.05-1.08)

Mike: Uh. Uhm (1.08)

Customer: (1.09....) For the nth time....

# Khamu's Worldview: The religious conversion of Khamu people below the development on Chiang Khong Border

Sasipar Khamkam

MA. Ethnicity and Development Program, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University

Email Address : sasipar\_nhong@hotmail.com

## INTRODUCTION

In 2012, I had begun observe the Khamu village which it located near Mekhong river. Huakoung village is far farm the Chiang Khong urban 3 kilometer. Although Khamu communities spread follow WiengKan district and Chiang Khong area will have the religion conversion of all but I found that Huakoung is the once special fieldwork. The villages move from the Huaykam villages. They moved to it located at this area in 2516. In the number of Khamu chang their belief. The Khamu at Huaykam still the animist by the buffalo while the Khamu at Huakoung was not make offerings to the spirits. Becoming to the Christian of them that important with the prospective in their survival on capitalist development on the border.

The special that the occur this village, I see the third church and one dhamma retreat in Huakoung village. That argument for my research that I stay join villages have the meaning and interested. Sevenday Adventist was built the first church by leader of community and villages building. Their keep to support from pastor Aj,Phong.

We was there main of the animist, was not doing rite. We believe in god When the church was building up. There were a lot of our into worship and sing a song for god. The seats were not only with our. The pastor told us that this church is the everybody, it wasn't be mine, if villages was not take care, who is not to do continues.

The wife of the leader tell me. Although he was died and a lot of the number leave from church from the member 124 person decrease 23 person which his/her name list still record in the book. But I have opportunities participant on Saturday I can see 6 person only to join the pray of god. Beside the old leader's wife then, there are the lower member, Sin uncle form BanSaem, he know with Jumrud uncle and some member that they help him planting rice. Mae phrap who is generousness to take me stay in the village. More over, family of Mae Jit who I met her when she help Mae phrap's plant maize and Toy's family and Sin Uncle who is the *Kon Muang* Ban Seam. He know with Jumrud Uncle when he work at Ban Seam and the some person in the village because they used plant rice with him. Sin was the employer that the relation is part of take he often the Church at Ban Huakoung. Onec day I have a fieldwork agent and a good time

that I met the pastor. She is the pastor at Ban Lan and visited here sometime. She told me about god.

Lord Buddha told his Buddhist that you must a good doing, but I think that something he can not our are he doesn't not promise expiate one's sins. He dissuade our to kill animals but he doesn't not to talk the reason why our can not them. So I decide to the Christian because I do not lose more money. We go to only pray if we have a lot money, we offer them more than other member. More than the Buddhism was they include natural belief such as they were respect trees or building the icon but that return looked the Jesus Christ who told our to respect him by spirit wholeheartedly. Some Buddhist can not precepts rite while Jesus Christ told us if....you love me, you should doing religious precept and I promise to give the heaven for you.

If we return to interpret about she told, I think that she try to explain to give credit her god because the way of Christian to make be convenient for her both of the religious respond her livelihood and she doesn't not to lose some more money for making rite for Buddha. She get the credit god who give the "profit" more than Buddhism. That is interested to critique about:

***What's the "profit" or "lose" of belief god***

I used went to the temple where was very boried. The monk recite a prayer very long but he wasn't explain meaning which difference from god who require the lambkin doing good if you believe me, you get the deathless. So. If I invest in god, I have a increans profit more than lose the useful. God promise me and lambkin that if I doing good, I will rise the haven.

From the sharing of the pastor those the important to transfer to religious change were not limited especially spirit but those related to get the profit or lose money same as the commercial process.

The speak between the pastor and researcher continues on the perspective on the 'testament': deathless, expiation and heaven became to image of the Christian more than sinner to solve their problem that lead to question about the standard of belief to refer what the universal or local of Christian? *Christianization* established religious universal because there refer to the modernization and the most of population believes them. The spread of Christian thought and practice or 'morality' of Christianization to Asia and any way that refer from Weber's studied<sup>12</sup> looked Christian's spreading to occur with European's way of

---

<sup>12</sup> Weber's studied about Protestantism and capitalism is the important research to critical spreading of capitalism which related with morality of Christianization. This research show about the religious moral was became the problem in European civilization.

life. More than the connection between Europe and Asia in the age of exploration on 15 century. The walker who are the missionaries, trader lead to the knowledge to the Central area actually royal palace and the peripheral area where were to take civilization to the local people.

Buddha is the craver person. He know a good way of life and choose right but he emphasize the doing good is very difficult same as look for a needle in a haystack, very difficult. Some one may be to can not protect their good. They're lose but god be compared as friend to lead together. I decide be Christian 10 years. I want to discover the answer. My parent are the Buddhist, when they make rice tighten dining tradition. The monk told me, when they give to kinsip who was died, they will return of born agent. Then I have question that when they come back agent why we are doing continues. I thought that not reason. The practices of Buddhism can not



Figure 1 The leader take members built Seven day Adventist church which the first church of the village

In 1987, a lot of member plain the mize on their field, some household work out village, and the most of son go out to the urban. The changing of mode of production cause to driving the member to struggle in their life. This process of producing lead to reason the pastor household which they earn a living in production can not to spreads the gift with other member. This problem that they dis trustworthiness with him. When the member confront the poor in their life. I see that the new church was located on the Eastern of village area. Baptist church was be the small building by the pastor Aj.Gow. He was be Chinese-Thai leader to take care this church. They come from the Wieng Muaeng village<sup>13</sup>. The member to join have 10 person, who are the old women in the poor household, widow, mutilator and children. When I went to the fieldwork in March 2012 I saw the pastor teaching Chinese language for them every weekend.

<sup>13</sup>Wieng Muang village was located on the high area. There are the far from Chiang Khong urban m. The most of member are the Chinese.

For the third church was built after the second church, I remember that I can follow the some member by seat the car to Hauykam village, WiengKan district. I knowed the leader, who is the first key informant for me when I search the area study. The building keep to support by Mila night Foundation. The most of member came from Luang Nam Tha since 1998. They call themselves "Khamu Kaew".

So on this the Khamu's religion conversion is the issue that should be keep study included their life. Next I try to struggle or the useful to access the religion space of each the household. I see that the access various spirit space lead to access difference their livelihoods resources.

### *Toy Family with have confidence in their god*

Toy household is the case study that they have confidence in their god since her father located this village. Her father told me that

Before my daughter give birth. She cried a lot. I ask the shaman to making rite. He told me that the old grandsire scare her. The neighborhood advise me to take my daughter to the pastor. Aj.Phong give the vanishing cream and pray for her. After that she was not cried. The pastor told me give her went to the church often. When her improvement I shall be receive the precepts in the Sevenday Adventist or Saturday church. Aj.Phong take me to submerge in the Mekong river. Then have the prohibition: was not eat some pork, eel and clarias but I still eat them for survival of mine family.

He always pray and join with the member on Saturday included two daughter. While his wife join sometime when she haven't the activity in her farm. When the pastor sing a song for god finish. Toy was be carried the back for god that I was be her family take trustworthiness for check the budget and record name list in the book.

When the pastor Aj.Phong and his wife visited ours. They take clothe for me and the old men or women. He told us is a good health, good life, belief god and go to church in the Sabato Day. More than we should be pray sleeping which its very power. If is not successful, you can go to the hospital agent.

So, god is the pillar of spirit more than miracle. This process is the represent the faith which their offer sacrifice animist but they taked danger included to pay most money for rites.

The most household are poor change into Christian that reason of way for decrease pay for their life. More than Christian tradition is not the trouble actually pray is the power and driving their life. They don't pay more money. Even thought, he realize situation with member out of their god and change to Buddhism or other church which reflect from the leader cannot distribute among benefit for member. He told that:

Since, the old pastor still leaved here, he keep clothes, things and medicines for

everybody but the leader pay money to driving work for god, pay gas. He isn't not only wage. Toy get out working in Bangkok by the employer sent money for help ours.

Toy is the older sister and the main leader working for help her family. Toy told that:

Aj.Chow help me to write the report present to receive budget for support my younger sister to education. For me, I still working in Seven 11 before I am part-time worker which take wage 300 Bath/day. Now I am a fulltime worker, I take money 10,000 Bath/month

Spirit space should be supporter with younger sister to take education. They believe that the keeping education lead to quality of life but when she come back her house on the end semester. She still doing work hard. If I will analyze related her family and Church. The Church can support her and members only something but they cannot take care of all. Toy's family can depend on the pastor something: writing report to request the power to help her family when they have the problem. In last year, they stricken form windstorm and the rainy. Roofing in their house get to damage. The pastor help to connect other to rising investment funds support her family. The helping of the pastor to Toy's family continues through making himself relation. Those they can share labor force when the both of their family to producing on the farm. The pastor's wife helped Toy's family work in her farm. While the husband will help them a part of writing report get funds support education for younger sister.

### *Baptist church and the way of life for poor household*

After I observation and know the member of Sevenday advertise on the Saturday, I join the Baptist church by take to invited Nee mother who is the neighbor with Phrep mother<sup>14</sup>.The new church was established in 2012.

The participant this church, I am feeling very well when I was participant of first. I give a long time to listen morality until the end of time while I can see the once widow who is the cast study and I follow her in the fieldwork. She name's Sri mother. I continue following her before her and member working for god every Sunday. Sri mother will keep the Key and open church. She cleans floor inside the church and sometime her help the pastor carry bricks to building church.

Sri have once daughter who leave out to work in Chiang Mai province. She is the widow because her husband died for 4 years ago. She have a problem her health: nephrotic syndrome. She told me that her protect perform operation when I met her last years. The religious conversion was be decrease expense sand

---

<sup>14</sup>The household that take care researcher when I stayed at the village.



saving money to pay needs for her life. She had related turn back about the change belief that:

I think that the charity of Buddhism cause to lose a lot money.

I must paid money for monk when the tradition of years: Kaopansa ) Buddhist Lent(, Okpansa) the end of Buddhist lent (and Buddhist holy day . When my husband died, I take the monk perform a ceremony. I brought the pick and killing for give a feast my neighbor. I was borrowed loan from the funds of the villages. After, we were finish I compensate fund which my daughter sent some money to me.

Form the opinion of her, the limitation of fund in her livelihood, income and her health. Then cause to her cannot work hard. The religious conversion become choice for the survival in the capital society. More than, if we will to deep for this case studies the religious space lead to her know the neighbor who are destiny as same as with her. And then the sharing of the experience, sorrow with her friends who will power to driving herself.



Figure 3 The pastor teach Chinese language for children before he lead to members pray for god on every day Saturday

### *The Saturday church and a new opportunities of Khamu Thai*

I visit their church and met the missionary and pastor who is the Khamu people. Songer lead to sing a song for god. The villages call him “Jhon” who is Lumpueay’s son. This family followed god since her live there and even thought the leader of Huaykam village. That they work for god continues because Lumpueay and her family often drive a car to pray with members Huaykam where is far from Huekoug village 10 kilometer.

The religious conversion of Lumpueay related fragile of the relation in herself. She told me that

They cheat my land. I dislike those. They told me that my god break a promise. Those are reason to want my land use. I wasn't wrong. They had not righteousness for me. I decide out of there to a new church and the pastor pray for power. A new leader of the village who was the 'Kon Muaeng' helped me in the part of land use.

This part, I can see the break of relation between herself and the old church )Sevenday Advertise(. She invites me to participate in there where I met the other case studies who were to share experience about their god. 'Care group' is the important space for the follow members or 'Lambkin'. And than I see the religious process setting which started in their village. The consistency of the lambkin which the most of them are 'Khamu Ul' who moved from Luang Num Tha. The religious space have been meaningful to collection and 'space' of share idea, share individual's problem. More than this space lead to recovery themselves, identities when they were marginalize on the low wage labour a long time.

### *Jai's daughter and dreaming of accessing educated*

When researcher re-started the village on July 2014, I and the coordinator Srila and Sakae who are the high school. While Sakae come back to visit her father before her out of to study the nurse assistant at Bangkok. I met Ko who is the older sister of Jai's family. She finished from Chiang Khong high school and take to support educated from Milanight Foundation. She is the one of all children 40 person that take into the dormitory. She returned the story with me when she had lived at the dormitory with her friends.



Figure 2 The leader lead the members pray for god in the evening on Wednesday

There are the rule to control children actually our using telephone. The officer will distract upon them and borrow agent on Friday. I don't have a problem about the living in dormitory. Some friends may be make a mistake but they taked to punish.

She is learning BA. in the Education Program, Social Sciences of the university in Chiang Rai. She is the intelligent to learning and often come back her home on the weekend. This time I have sometime for interview her about other members. Ko told me about younger sister. She name's Kan who I met her sometime when she worship her god in the church on Saturday. She take the educate form the foundation and in the semester of the end of schools. She had been go to work in the urban. Kan worked in the Spa where Srila was worker there. She get advise form Srila all thought she wasn't doing this job. The religious conversion of this case study show to access the livelihood and education. More than religious space to meeting of the members. On Wednesday, the members to meeting at the leader house who is the often pray the church and they have a position middle class. The central of making practice Saturday church that they call 'Care group' was try by the leader in the village for following lambkin and participate activity, share idea and told story about they're god miraculous.

*Buddhism: building for identity space and consciousness of Khamu ethnic group*

In the village, we met the dhamma retreat was located the West of village along to their field. I and some children visited inside by invite from Tawee who is the Tai-Lue which located here around 20 years. He related there engage to be boiled herbal medicine for detox. I see the Buddhist woman ascetic in the dhamma retreat. In the morning, I usually went to the grocer's shop in village, which there have fore shop of all. There have one shop manage by Tai-Lue household and three shop was be Khamu household. Jumnong's shop is the place that I related. Jumnong mother was be originator trading in the village. She is the lineage of the first households that moved to located Huakoung. Moreover, she had been the principal housewife group along this present which they building thirty years. Jumnong belief the Buddha when they connected with the other although she believed Christian. The building connection of the local people, Thi-Lue or the native people was been lead to religious change. The chooses from the villages to working for their village take to learning Thai language.

When the time ago, I belief the Christian. But I change to believes the Buddhist although

The offer food to monk cause to wasting money but that feel be in high spirits for me. When I offer food to the monk everyday. I can doing more work. I feel happy and then its becomes habitude. If I ignore with the practice, I feel not happy.

Whenever, when return to thinking this case study, the related herself with the local people by religion changing have been the power and opportunity to show the ethnic space. That she can speak Thai Language and has been the leader of their village along time. Shepush forward her son who take educate the college. She told that:

In 2013, I support my son to compete vote in the local government. I and the

villages campaign anywhere but our voice can not competed other villages, I don't worry that, I would like he has the experience if he take choses really, we can the allocate fund to support village.

This argument to reflect the religion conversion is the way to access the connection with other ethnic group and can to access livelihoods actually she can the leader of other village, leader of local government and access to local government space.

This is the issue to connect with the building space thought Phi Mai ceremony. In December 2012, I join the ceremony the Huekoug village, They set the big ceremony and invite the lord mayor, leader Thi-Lue village to join together. On the stage augment with a picture of the king and princess. And then that picture was been set in front of an arch: for the grade father and grade mother, for the housewife and for the youth. The villages ware Khamu's clothes which they have variety for the *Khamu Yim* or The Red Khamu and *Khamu Kaew*.<sup>15</sup>After that the principle open the ceremony. They have a lot of activities such as show of the children, sing a song compete and the central of this ceremony is the 'Jok' which the made from Bamboo long 5-10 methe. The old men helped to created and was setting in front of the grand father or grand mother. Around the long bamboo have the Liquor jars, Gong, The sword and Mount Buffalo. The Khamu believes that this things to setting for *Kun Jeang*<sup>16</sup> who is the leaders of the armed force sin Lan Chang. Aua Maneerat wrote about *Kun Jeang* through Lanna Poem that:

<sup>149</sup>Kun Jeang who is the win battle all directions

Eviction Kaw and enemy

Which they were lived anywhere

<sup>150</sup>Incloude that Hou who construct situation in their territory

They run and evade halfway gone

Kun Jeang who is the famous that their wrest

Refer that he was be antecessor of themselves

<sup>151</sup>Thai, Laos, Lawa and Kha

They told that their antecessor

<sup>152</sup>Actually, there have the Kun jeang story

He govern Phayho and progress power

The all so very authorities include many place

---

<sup>15</sup> Khamu Kaew or Khamu Ul who are the located in the Luang Num Tha area and They moved to Thai around 1987 after the cold war and L.D.P. were located.

<sup>16</sup> Kun Jeang is the leader of the ethnic groups in South East Asia. He were the fighter symbolic for independence of the *Lum Num* (Khong river) people.

He fight until enemy was be defeated in the war<sup>17</sup>

Even though, Kun Jeang who is the leader all of the ethnic groups but Khamu get to refer him as the ancestor, we try to setting the ceremony for recall them which he can refer to the freedom or disengage servility. More over the referring of them to the meaning include to connect themselves with the ethnicity history in South East Asia.

The researcher try to indicate that they using social space to connect with their identities and then cause to take acceptance from the leader local government and other ethnic groups. More than the social space have been break out the embroil Buddhist believes and social network which they have been accumulate a long time get refer to the member in Thai-citizen.

### *The Khamu's Children with be ordained to the Buddhism*

In the part of becoming to believes Buddhism of the villages. I found that the villages sent their son was be ordained in the temple at Bangkok. They call there 'Wat Mongkorn'. The successful of children ordained monk can be proof by the Kon's son who be remain the monk and working at Bangkok. In the semester, he came back to the village for publicize and advise the villager sent to their children be ordained.

The son of Soya uncle case, is the once of children was be take education in the temple. All throug his father was be Christian but some time the Christianization of him hasn't continue. I found that his belief of occasionally religions had been to find the social space, friends groups give inner strength when he feel bitter alone. I think that the men fluctuate believe in Christian or Buddhism non to effect to his life but then he have the problem: not only money, seek and so on. The researcher see more the neighbor all of most the household to help him than he keep support thought church. They give some money while the wife families who live in Laos not visit him and daughter.

Between I return to the village that was be important in learning Soya uncle family. In the morning, Soya uncle has been prepare sacrificial offering: chicken, sticky rice, banana, sugarcane, alcohol and thread for the daughter who going to educate nurses' aides at Bangkok. I and Srila helped him to prepared the food for the neighbor.

When my son and my daughter go out their home and I live alone, I feel lonely and concerned with them. For my son I would like to support him study and have a good work more than the worker in the farm. Now he can speak Chinese language and he told me that if he finish the high school, he will come back to study at Chiang Khong. He grumble to practice vegetarianism is very difficult for him. He was boried.

---

<sup>17</sup> Aua Maneerat. 2003. Kon Mueang Chiang Rai, Washira Numboon (editor). the Council of Cultural Affairs journal. 8 (4).

This case study same as the Suay mother that she would like her son to Wat Mongkorn

I sent my son to there because I hope he is a good child. When he stay in the village, he usually take his friends to drink alcohol. When he has stay with the monk, I feel joyfully. Moreover he take the education. He get the changing behavior.

Ordination of Soya's son and studying of his daughter happen form willingness of him. His unstable in livelihoods which the villages call him "drunkard man" to effect with daughter depend on the kin and her friend to slept. She told me about her father that:

I feel bad in life because my father drink alcohol until the villages call him "drunkard man". If we are the rich household, I won't mutter him but we are the poor family. I would be to work and have a lot money for building a new house for him. Sometime I was't came back home, I will to stay with my friend but some time I still comfort him. I unwish my father work hard.

So, if I analyze about this Soya's family. I think about the they weak: wife died, poor household, and their father was be alcoholic that the reason they decide and push them to the space where I have meaning about the position of them in the social .I call them 'social space'. His son and daughter try to choose the way for making a good their life and family. The purpose of them is disengagement hardship, poverty and rise the status in the social.

***The return of the practice between Chirstian, Buddhist and the respond natural spirit.***

Before I often the respond natural spirit because my daughter always ill. I am the poor person. If I still make the old tradition, I need pay more money for be keep spirit. Its very waste. Christianization is very practice easy. When we seek, we went to hospital. The worship animist at the tree, kill a quill and use they're blood smear wedding couple's knee. I sow the old tradition same as a giant.

The reason of Soya uncle that I make sense about the Khamu's religious change because of decaed expenses in the household. However, the Khamu world view change of Huakoung adapt into the "World religious" for conform the everyday life in development context but some consciousness of them actually the nature beliefs were not ignor and limited practice in the old generation group which I present then:

***Offer sacrifices to a spirit "Om" of the Khamu tradition: The consciousness prevent water source in agriculture process on the high land***

I was invited to follow the ole men to participant scrifices to 'Om' )water( spirit which they set time on March of the every years. The children two person join me and bring to the 'Ton Nam' (water source)

which they were be a small pool. I found that three pool block out leafs , moss and the banana tree over on that its absorb rainwater. The old men share the idea and doing anything. Some one clean the pool, weaving the bamboo be the animal. After finish, they help together making rite. They cut the cock throat and using blood spread on the offering include they apologize “hold” or spirit. However in this present, Khamu will agriculture cultivation change actually growing coin and cassava then this production using more chemicals which effect to the villages who used them in their life. More than when the development into the village actually the local leader lead to the water supply. The villages turn to using them and not negligent offer to spirit. The rite offering ‘Om’ still continue by the old leader who located the village.

### **Phi Mai Khamu : Symbolic Space and Negotiation with Nation-state**

#### **Phi Mai Khmu**

In December 2012, I came back to my fieldwork which they seted a big ceremony. This space show their identities through the define themselves that ‘Khamu Thai’ and ‘Thai citizen’ that refer to they have a cultural expression. They wear Khamu’s shirts which they are different form sub-group of mobilities came to Thailand. ‘Khamu Yim’ wear the black shirt and facings around the edges of a coat were sew by red cloth while the part of ‘Khamu Ul’ still sew their cloth by themselves. Their shirt were design appearance by using black cloth and sew colorful thread. However, the main symbol space of this ceremony is ‘Jok’ )a long bamboo( . Jok was decorate by Khamu’s symbol such as ‘Ta Luaw’ )using from bamboo weave ( which reflect to their belief spirit.

#### **Conclusion**

My article discuss about the access to religious space of Khamu household more difference: how the rich, middle and the poor household using religion space to refer meaning their life?. This article try to reflect the religion conversion of them that continue twenty years ago has been the tactic for survival on the capital development context. I want to refer with the Marxism thinking on the part. He explain to the power of capital movement actually power of money can be making “alignment” in human. More than he told that the material or the religion which human set by themselves become obstruction in their livelihood. Even though, this article show that the struggle for survival to access resources perform simultaneously with building the religion space, spirit and faith.

Next, I may be refer to the Weber’s thinking who write the ‘Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism’ that he told about the rationalization of the capitalism which there growth in the western area. He show about the Christian cause to capital flow and spread quickly anyway because the Christian thought refer the successful in the material: money and social position more than the moral in mind or ‘reciprocal deeds’ in Buddhism morality. The East Asia history take the record about the trader and missionary to come

to Siam. If we interpret expansion the religion world can be referring behavior of their work: that related Time speed and struggle work hard which this reason of capitalism modal thought become the “universal” (with western customs) and dominant the third world country. However, Weber show that the capitalism increasing with Christian on the Eastern area have the difference the western customs. Actually the ethnic groups who the main population change into the Christian. But the changing of Khamu people have different Hmong (Tapp, 1989) who tried the religious changing for struggle with an authority demined them. The religious conversion of Khamu became to negotiation of their life in capitalist context. Than may be similarity of the Sgaw Karen in Northern Thailand (Kwanchewan , 2001). But Khamu have the interested point that religious changing are the tactic of the marginalize which they were the marginalize through the low wage labor. They change integration of the ‘religious world’ have been power or spirit to driving their household both community, groups or individual and sharing information the outsider, sharing their problem. In addition,they and members apply their belief for livelihoods, relation with other ethnic groups and holding force in their life. And signally that ‘Religious’is not the specially the spirit of the process in life but they claim access to natural resources as well as education and cultural networks*Religion Space is the power on the relation. Ethnic livelihoods cause of the practice to solve their problem when they relation differentiation in the Capitalist development. So the religions conversion can to be livelihood tactic for the individual and ethnic group survival, which their can answer that how the ethnic community to be live?*

#### Reference

- Aua Maneerat. (2003). *Kun Jeang righteous, in Kon Muaeng Chiang Rai*. Washira Numboon (editor). The Council of Cultural Affairs journal. 8 (4).
- Kwanchewan Buadaeng. (2001). *Negotiation Religious Practices in a Changing Sgaw Karen Community in North Thailand*. Sydney: Department of Anthropology, University of Sydney.
- Tapp, Nicholas. (1989). *Sovereignty and rebellion: the white Hmong of Northern Thailand*. Singapore: Oxford University Press.
- Weber, Max. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner



# Different Kind of Buzz : Strategic Hybridization in Bangkok Electronic Music Scenes

---

Pachararit Wismol

Student, Master of Arts in International Relation, Faculty of Political Science, Thammasat University

Email Address : markwismol@hotmail.com

## ABSTRACT

International relations (IR) approach to culture tends to portray the local as victims of global homogenization. Implicit in this account is that it prefers to read the local as default site of resistance against the encroaching influences of western media hegemonies. However, this perspective exaggerates the conflicts between the global and the local that is not how cultural relations is experienced on the ground. More importantly, it overlooks the multiple ways by which global aesthetics is appropriate and manipulate by the local as active agents. By using ethnographic approach, this article explores the efforts of local electronic musicians and enthusiasts in developing the links with the international scenes elsewhere. Rather than assuming that electronic music is another globalizing forces propagated by powerful media companies, the article analyzes how artists and enthusiasts themselves appropriate and at the same time contest the styles through various strategies. Finally, the article argues that these ‘hybridizing strategies’ are employed in order to generate innovative cultural forms and practices that cannot be reduced into opposition between global homogenization and resistant practice based on essentialist notion of cultural authenticity. Rather, artists and enthusiasts operate in the middle between the global and the local, between complicity and resistance.

**Keywords:** Global/local, Hybridization, Electronic music

“I don’t do Thai boxing. I do talk-boxing. Hahaha” Cesar De Guzman gleefully remarked before donning his Fender telecaster guitar, adjusting the strange-looking mouthpiece tube onto his lips. “Watch this. I’ll show you.” His right hand began strumming on the strings muted by his left hand without forming a chord. In fact, he was not playing any melody at all. His foot gradually let loose the floor pedal, the sound started to come out: “chkk-ka-chk-chkk-ka”. His friend, Jaree, was sitting nearby the computer workstation, and said, “Here comes the funk”. Then Jaree began tapping on a metallic box containing pads, buttons and knobs, which he called a vintage drum machine. As a straightforward 4/4 beat rumbles out of speakers, Cesar slowly applied his finger to create a melodic riff while at the same time singing into the mouthpiece. The resulting sound is “eeeeyy-yyeee-oooouuww”. “What are you singing?” I asked. “Nothing. I’m just messing around!” he answered candidly, nodding his head in synch with the beat. “It sounds awesome. Like a funky robot talking! We should record it!” Jaree exclaimed.

Cesar and Jaree, known respectively under pseudonyms ‘Cyndi Seui’ and ‘Gramophone Children’, are iconic examples of independent artists working in the burgeoning local electronic music scenes. Their works are part of a much larger alternative music movement that has been taking place in Bangkok since the mid 1990s up to the present. By self-producing and self-promoting their own releases, these alternative musicians are relatively free to experiment with styles and forms not previously sanctioned by the major recording businesses, which earns them reputation for introducing new and different sounds. Significantly, many artists have even achieved something of regional and transnational fames, by reaching out toward international scenes, most of the time without any involvement from local enterprises. For example, Cesar and Jaree have been working as remixers for many European artists, collaborating with the likes of Canada’s ‘Electric Youth’, Australia’s ‘Miami Horror’, and the renowned French fashion house ‘Kitsun` Maison’, and have been touring in Singapore, Malaysia and Hong Kong. As their music contains a mixture of soulful disco, funk, synthesized sounds, and computer glitches, which are nothing that could be in any sense identified as ‘Thai’, Cesar recalled how funny it was when several bloggers wrote to him that they realize Thailand does not only have elephants, Khaosan road or Thai boxing, but also ‘Cyndi Seui’.

Unlike other local alternative styles, such as indie rock, punk, and hip-hop, the appeal of electronic music lies not so much on the qualities of the voice or meaning, but the grooves and experimental sound design themselves. Even though sometimes singing in English, with few exceptions in Thai, many electronic music productions cease to have lyrical content altogether. Recently turning to producing dance music, “Sukie” Kamol Sukosol Clapp—a charismatic entrepreneur of a once highly successful independent label—comments that electronic dance music has little to do with linguistic meaning but more predominantly about creating grooves and rhythms that get people to move. Beyond the voice and meaning, the ease of composition that

allows the producers to be almost in total control of their works makes it even more appealing for budding enthusiasts. The uses of programmable software, synthesizers, ready-made sound clips, loops, and samples have made it possible for producers to create music in the forms of sonic collages, which in turn lending themselves to further manipulation and processing that result in works that are capable of attaining “global standards” within hours work. According to one of the rising stars in the scenes, Sanhapas “Ae” Bunnag of Boom Boom Cash, this is the music that could be created almost anywhere by anyone regardless of nations, ethnicities, or cultures.

Recent years have witnessed growing interests in electronic music around Bangkok youth cultures. Originally a marginal part of larger alternative movement of the 1990s, it became more prominent and more diverse along side the indie phenomenon of the 2000s. The development of the scenes closely parallels the global re-emergence of club cultures and electronic dance music almost without any clear investment from transnational and local music companies. Due to perceived market risks, powerful music and entertainment corporations refrain from investing in these emerging styles. Therefore, it is almost completely up to the local producers to develop strategies to integrate these forms of music into the local market.

These movements called into question the conventional understanding of cultural relations between the global and the local, especially in the discipline of international relations. The global hegemony of “western” popular culture is often taken for granted as encroaching local cultural tradition, resulting in cultural grey-out<sup>18</sup>. This explanation posits that, for example, the ubiquity of American cultural products would dissolve local particularities. Meanwhile, the “local” is often read as if it were a kind of default site of resistance to global homogenization, giving rise to “cultural differentialism”<sup>19</sup> or what Samuel Huntington has called the clash of civilizations<sup>20</sup>. To put it bluntly, by sticking with tradition, citizens of developing countries maintain regional distinctiveness in the face of an emergent transnational order.<sup>21</sup> Even though these two views have been criticized as inadequate<sup>22</sup>, they continues to inform much of the discussion about contemporary cultural relations, especially in the Thai context<sup>23</sup>.

Rather than assuming that electronic music is another globalizing force driven by powerful companies in their quest for profits, this article explores the efforts by which local electronic musicians seek to establish dynamic links with the “elsewhere”—the international musical scenes they witness from afar. In so doing, I

---

<sup>18</sup> Cf. Hamelink (1983); Herbert Schiller (1976)

<sup>19</sup> Nederveen Pieterse (2009)

<sup>20</sup> Barber (1996); Huntington (1996)

<sup>21</sup> Luvaas (2009), p.248.

<sup>22</sup> Nederveen Pieterse (2009); Tomlinson (1991)

<sup>23</sup> Reynolds (2002); Phongpaichit and Baker (2000)

propose to analyze how such connections are formed and maintained through alternative “pathways” (Condry, 2006), which in turn also give rise to negotiation, differentiation, and contestation in the making of the local scenes. While the elsewhere figures prominently in the production of the local scenes, it is never purely “xenocentric” nor simply xenophobic, as the studies of contemporary non-western musical scenes tend to portray<sup>24</sup>. Drawing from ethnographic fieldwork, I argue that Bangkok electronic musicians use their music as hybridizing strategies in order to generate innovative cultural practices that make possible other forms of expression<sup>25</sup> They assemble sounds and images from variety of styles and genres, closely aligning themselves with international music movements, while at the same time seeking to challenge accepted musical norms through experimenting with other genres and sounds. In this regard, Bangkok electronic musicians are operating “in the middle” (Luvaas, 2009) between the interlacing of the global and the local, amid complicity and resistance, which cannot be reduced to simple opposition between global homogenization and resistant practices based on essentialist notion of cultural identity.<sup>26</sup>

### The Visionaries

The emergence of electronic music in Bangkok scenes was originally a marginal part of larger alternative music movement of the early 1990s. During that time, the local music scenes were influenced by American grunge rock and punk sounds, such as Nirvana, Pearl Jam and Green Day, along with Britpop influences, such as Blur, Oasis and Radiohead. Local radio stations, such as *88 Smile Radio* and *Nite Spot*, along with alternative music magazines such as *Generation Terrorist*, *Starpics*, and *Music Express* were revealed as the pioneers who introduced these styles to discerning audience, enthusiasts, and would-be artists, which were mostly comprised of middle class, college-educated youngsters residing around the Bangkok metropolitan areas. The movement was not so much explicitly political in the sense of opposing repressive government, but a politics of access and mobility (Luvaas). It was inspired by the appeal to introduce challenging sounds to the listening public as distinct from the assembly-line productions of the major labels.

According to Kamol Sukosol “Sukie” Clapp, the founder of Bakery records, it was motivated almost purely by desire to change things, to create something “different” from what has been already heard on local radios and televisions, which, to him, are controlled by the networks of few media corporations<sup>27</sup>. He recounted the first time he met Thanachai “Pod” Ujjan, the singer of the group Modern Dog, who handed to him a demo tape at a backstage of a concert. Sukie recalled that he was thoroughly impressed by the energy and intensity of the songs on the demo, which led him to think about founding an independent label

---

<sup>24</sup> Wallach (2008); Baulch (2007); Luvaas (2009); Condry (2006)

<sup>25</sup> Canclini (2000); cf. Bhabha (1994); Foucault (1986)

<sup>26</sup> Canclini (2000); cf. Nederveen Pieterse (2009)

<sup>27</sup> “Sukie” Kamol Sukosol Clapp, interviewed 7 Aug 2014

due to fears of passing the demo to the majors would result in compromising the creativity. As a result, Bakery records is founded in 1994 and Moderndog was the first artist to be released under the label. The group and the label were first hailed by the above mentioned radio stations and magazines before spilling into the mainstream, paving the way for numerous other acts, such as Britpop-influenced Crub and self-styled electronic pop Kidnappers, to follow suit.

It was highly significant in those days, especially for music enthusiasts and would-be artists. Norasate Mudkong, or DJ Seed, the chief editor of alternative music magazine *Generation Terrorist*, recalled that “back in those days we did not have any alternative musical outlet, not even a Channel [V] or MTV. Those who sought different sounds have to go through whatever means that came along.”<sup>28</sup> Back then, the music videos and live concert recordings can be found in laserdisc and VHS formats in specialized record stores but they were much too expensive for youngsters. Similarly, alternative music magazines were imported and therefore costly and were written in English. Those were the main reasons why he self-published the magazine out of the intention to introduce knowledge about the music scenes elsewhere as well as providing spaces for the discussion in support of local artists and scenes.

While at the time the international alternative music movements were dominated mainly by American grunge rock and British guitar pop, Norasate devoted significant portions of his magazine to cover as diverse musical styles as electronica and world music. He told me that even though he did not play typical band instruments, he has always been a passionate record collector. Apart from his role as music journalist, he also disc jockeying in nightclubs and occasionally produce electronic music. He recounted that back then electronic music was thought to be on the same lineage to other forms of dance music, such as disco and pop-dance tunes. In the early years of local alternative music boom, electronic sounds were not yet to be considered serious sonic exploration in its own right. Artists working in this genre, such as Somkiat Ariyachaipanich of Bakery records, tend to be making “versions” of popular tracks and were considered simply as remixers. And the nightclubs that provided spaces for these kinds of music, beside the renowned Narcissus, Bed Supperclub, Speed, and Bangkok Bar in Sukhumvit, Silom and Rajdamnoen, for example, often delivered a mixture of local and international dance pop with some extended versions and remixes.

Again, it was Bakery records that put together electronic music artists and remixers under the release *Visionary* (1997) that contained as diverse styles as techno, breakbeat, drum n bass, and trance. The project was an original soundtrack to the film *Fun Bar Karaoke* (1997). The album consisted of works by many DJs and producers, such as Ratta Rungsang (Nolens.Volens), The Kidnappers, Narin and Pattanapol (Oscillator II)

---

<sup>28</sup> “DJ Seed” Norasate Mudkong, interviewed 9 Mar 2014

who would later become influential to the development of the local scenes.

Commenting on this early phrase of electronic music, Norasate said that during this period artists and musicians explicitly tried to recreate or “paying homage” to their favorite bands and artists. Like most alternative rock/pop music that have been created during this time, early Bangkok electronic music tended to be excessively leaning toward imitating foreign influences, intentionally seeking to reconstruct the music they have considered ‘hip’ (Thornton, 1995) from the international scenes as opposed to the mundane electronic dance pop of the home. Consequently, each song in the *Visionary* album can be discerned and classified into different stylistic categories, such as acid, breakbeat, drums n bass, trance and techno, which were drawn mostly from the influences of UK underground, such as The Prodigy, Chemical Brothers and Fat Boy Slim. Moreover, these styles were surprisingly not allowed to be mixed together. Artists and producers for the album were so focused on rendering as faithfully as possible the styles of bands they thoroughly admired.

It was clear, following Baulch (2007) and Luvass (2009), that during this period the logic by which the “elsewhere” took precedence over the homegrown variety predominated. In fact, there was no “homegrown varieties” to be drawn upon. Artists and musicians primarily looked outward for inspiration to be imitated the sensibilities they perceived as being “global”. Strangely, however, despite the album cover that depicted the word “Thailand” on a T-shirt, which resembled the one that can be bought around tourist areas of the city, there were no obvious sounds that can be clearly identifiable as “Thai” nor were there any track that sang in Thai language, except the inclusion of sound snippets from the movie. According to Norasate, *Visionary* was an imaginative attempt that predated what will be followed later in the 2000s as the newer generation of electronic musicians sought to move beyond essentialist notion of cultural identity to insist on being taken seriously as a legitimate player on the global stage. Yet, at this age when there was no Internet and cable programs such as Channel [V] and MTV Thailand were only begun to be taking place, electronic musicians, like others working in alternative styles, had to rely on local mainstream media and distribution network, which, as a result, made them still dependent on maintaining good relations with the big recording companies and entertainment conglomerates<sup>29</sup>, which offered only a small portion of less than ten percent airtime for independent productions—let alone electronic music productions that contained neither sing-along lyrics nor potential hit songs.

### Ignorant Soundmasters

Anyone who has a chance to meet Wannarit “Pok” Pongprayoon<sup>30</sup> would be surprised by his shyness and quiet personality, especially given his highly expressive and emotionally charged musical

---

<sup>29</sup> Cf. Hayes (2004)

<sup>30</sup> “Pok” Wannarit Pongprayoon, interviewed 12 Jan 2014

performances. He has been known for his work as the other half of the group ‘Stylish Nonsense’, which he formed with his close college friend Yuttana “June” Kalambaheti. Even though he is widely regarded as the pioneer of the new electronic music movement of the 2000s, he has always been reluctant about calling himself “electronic musician”. He preferred instead to relate his works with those of the Beatles, for their innovative uses of studio and electronic equipment. It all made sense when one listened to his band’s album ‘*Use Your Professor*’, which was released in 2004 under Smallroom records—a label that rejuvenated the independent phenomenon of the 2000s, as arguably the successor of earlier Bakery records. According to Cesar De Guzman, Smallroom’s executive Rungroj Uptampotiwat usually urged artists in his label to try to find balance between being artsy and being communicative. In other words, the general orientation of Smallroom records was made clear that they would be doing independent music, which is first and foremost accessible but also infused with critical and artistic edge. Stylish Nonsense’s *Use Your Professor* leaned more toward the latter but Rungroj was kind enough to give them support.

Although releasing the album in 2004, Wannarit is no stranger to the Bangkok music scenes. The story goes back to the 1990s when he, along with two friends, formed a group called ‘Meow Err’ and released few albums on the fringe of 1990s alternative music movement. As a multi-instrumentalist, he moved with ease from bass, guitar to keyboard, and has been known to play support as a keyboardist for the group Day Tripper, while also have been working as live sound engineer at several nightclubs around Bangkok. Wannarit also founded ‘Panda Records’—not a record label in the strict sense but a loose collective of like-minded independent musicians and producers. Apart from those many responsibilities, he is also a sound design instructor at Silpakorn university, a role he only recently took up despite the fact the he was not formally trained in the field.

I have known him since the early 2000s via Koichi Shimizu, a veteran film music composer, but never really had a chance to converse with him. During my fieldwork, around January 2014, Koichi told me that Pok Wannarit was organizing the third ‘Stone Free’ music festival, which was taking place at some abandoned quarry in Kanchanaburi province, and suggested that I should follow him for my research. I called him and we agreed to meet and talk at the site.

Wannarit is known to be such a perfectionist and therefore at the Stone Free I saw him running around, setting up musical instruments for other bands, sound-checking, rehearsing, preparing meals for rosters and roadies, etc. He told me that he did all of these works, trying to put together a music festival to provide space for more than 50 emerging bands that make interesting music but there was no place for them to perform in Bangkok. The Stone Free festival was organized, like many of his projects, without support from sponsors. The lighting and sound-systems were borrowed from friends and colleagues, participants had to

bring their own foods, drinks, and tents, and that the only provided facilities was toilet. Even these, he jokingly remarked that after it is finished he might quit organizing festivals, not only because of tiredness, but also because of having to deal with too many parties, opinions, and businesses that ultimately drained him out of creative energy.

As he was testing keyboards and synthesizers for other bands that will be performed in the night, Wannarit told me that he got his hands on synthesizer almost by accident. He told me that in his teens, like many of Thai kids in the 1990s, the fashionable instruments to play alternative music would be those conventional rock instruments such as guitar, bass and drums. As he wandered around the second hand markets and pawnshops around Bangkok to find guitar and effect pedals, he saw a crummy analog synth which was being sold cheaply. So he bought it back home and messed with the dials, knobs, and keys. He recalled that back in those days, there were no available resources on how to operate a synthesizer—at least to his knowledge as a youngster: “There were no magazines, manuals, or the Internet.” So he went by trial-and-error, mostly self-taught, before he discovered that each random tweak could have subtle effect on the sounds. Surprisingly, he said that his first synthesizer model was really old and full of “analog quirks”. When he liked a sound he was adjusting, it could not be saved nor is it the same in the next day. Each time he played that synth was a new discovery.

And he took that spirit into his approach to composition and performance. With wry humor, he said that the concept of the group Stylish Nonsense was never meant to be an electronic music project. It was rather because he and his band mate, June, did not have drummer, so the circumstance forced them to use electronic drum machines, which in turn led them to be more experimental with sounds. He thought that drum machines do not sound good with live music format and therefore have pushed them to include more synthesized sounds. Fully aware of the electronic music movement of the 1990s, he said that he did not want any one to put a musical label on his work, such as “Pok is a Breakbeat, Techno, this-and-that guy”. “Some people might like it. To be settled with some genres. But I’m not.” Rather, he chose instead to draw across wide range of styles and sounds, juxtaposing harsher beats with sugary Rhode pianos, trippy noises and repetitive synthesized patterns, while singing sometimes in English and the other moment in Thai, or not singing at all. The sound resulted almost in unclassifiable mess, which could only grouped under the umbrella term of ‘electronic music’. Even that, he was not satisfied with this broad category either. His live performance often featured lengthy intros and improvisations, which sometime abandoned synthesized sounds altogether. Stripped to the barebones, he used only bass guitar or electric piano with no effects, while June played the live drum kit and percussions—intentionally challenge the accepted convention of “electronic music”. Contrary to their refined studio works, their performances were intensely raw and full of interactions, especially during



improvisatory sessions, even if he is widely regarded as a perfectionist.

In comparing the global and the local scenes, he said that there is no difference between the “there” (global) and the “here” (local). While seeing the local as already on par with others on the global stage, he insisted that it is not enough that the locals simply accept the genre boundaries without questioning them, nor is it all right to naively play up ethnic sounds in order to gain international recognition. Following genre conventions, whether it is rock, underground electronica, or world music, is to him unacceptable and uncritical. And what he has been trying to do (i.e. founding label, organizing festivals) is to foster new forms of creativities. The problem of contemporary local music-making, he said, is that young people have creative ideas but there were no spaces to blow out their steams. Dealing with record labels, either large or small, could only result in compromising the creative activity, and businesses would of course be unwilling to support “a product” that cannot guarantee profits. Therefore, it is understandable that younger enthusiasts who hoped to enter the scenes would always design their works to fit genres and markets in mind, even before actually get their hands on composition. He related this to his recent experience as a sound design instructor at university: “College kids came up to me wanting to know how to emulate some international artists’ sound. I simply told them that I couldn’t teach them. It could only be calculated guess, never precise, but more importantly, that was definitely not my way of learning how to play synthesizer. Where’s the fun in that?”

Pok Wannarit’s approach to electronic music struck quite a chord with many budding artists that began to emerge on the burgeoning scenes, recalled Cesar De Guzman<sup>31</sup>. Stylish Nonsense’s *Use Your Professor* became a sort of manifesto for enthusiasts. Around the same period, Cesar was about to release his first album under the pseudonym Cyndi Seui. Like Wannarit, Cesar is no stranger to the scenes. He has been playing with underground acts, such as Siam Secret Service (SSS), that first exposed him to the world of electronic music. Later, he got onto working in the studio of Smallroom records via recommendation by Montonn “Jay” Jira—a teenage pop star turned professional sound engineer—and eventually making his way to become a senior music director of the label. Cesar’s first album *Micro Bitz Life* (2005) took more than three years to complete. He took similar conceptual approach to Stylish Nonsense but reworked it to be more dance-oriented. His sounds can be characterized as consisting the amalgam of soul, funk, experimental electronica, with almost obsessive attention to details. Unlike Wannarit, however, Cesar openly embrace his title as “electronic musician”, and seriously considered computer as musical instrument in its own right.

Born to Filipino architect family but grew up in Thailand, Cesar does not hesitate to call Bangkok his hometown while regard the Philippines faintly as childhood memories he almost forgot. He studied

---

<sup>31</sup> “Tar” Cesar De Guzman and “Jerry” Jaree Dhanapura, interviewed 5 Oct 2013

communication arts at an international college in Bangkok. At college he was determined to make music his career, so he realized the importance of acquiring knowledge and skills in music production, which was mostly self-taught. While earlier electronic music producers often complained about not having knowledge and resources to develop proficient skills, Cesar was among the generation that grew up with MTV and the Internet, and was “lucky” to be fluent at English language. Not willing to compromise his creative vision as an artist, he soon came to work on multiple projects, such as making music for advertisements, jingles, fashion shows and others in order to support his musings in sonic experimentation. He considered releasing a CD more like a “name card” that could showcase his talents and capabilities. As a result, his *Micro Bitz Life* was extremely eclectic, and therefore a commercial failure. In the second follow-up *My Name Is DOS*, which took eight years to complete, Cesar tried to compromise with the label executive’s demands, but eventually leave the label a year later to organize the ‘Kitsch Cat’ collective with friends in order to be more free from commercial constrains.

Like Wannarit, Cesar is considered one of the “busiest guys” of the scenes, not that because they were popular but because they had to simultaneously manage multiple projects at once in order to financially support their self-releases and setting up their own live shows. However, Cesar went beyond his cohorts in that his strategy is explicitly looking outward. He recalled that after releasing his first material, it caused quite a stir among bloggers and the MySpace communities, which, to him, happened by surprise. International acts began contacting him through his webpage, asking whether he wanted to do remixes for them. Bloggers helped passing his music along in the online spheres, for free, leading him to contact with international event organizers that result in concerts in several countries on regular basis. “It happened really fast and I wasn’t at all prepared. I never thought that it would be possible”, he said. Since then he realized that his fan base is “out there” and that his music could have global appeal. This is one of the main reasons why he chose to write all lyrics in English, even though his music were mainly composed in instrumental forms. The other is that he was not skilled at writing lyrics in Thai. He said that “Thai language, especially its vowels, imposed many limitations on constructing vocal melodies. And when you tried to twist the sounds, it became unintelligible and funny. It’s really not the most flexible language.” Nevertheless, he still considered writing Thai lyrics a challenge as he wanted to share his feelings and stylistic sensibilities with the locals, and more practically could lead to him performing more gigs at home. However, when I asked if he had to choose, he chose English without hesitation.

### Strategic Hybridization

Within the studies of transnational music scenes, there has been covert reluctance over the issue of whether the word “hybridization” is appropriate for explaining the emergence of western musical styles in non-

western contexts<sup>32</sup>. Hybridization has been subjected to scrutiny as they tend to connote the somewhat essentialist notion of locality. Hybridization, in particular, is often read as a mixture of one identity with another. For example, the mixture of international rock forms with Indonesian musical traditions equals *dangdut* music. But as Paul Gilroy has warned that “cultural production is not like mixing cocktails”<sup>33</sup>, we must be careful about taking hybridization for granted.

Drawing from the works by Nestor Garcia Canclini, I refer to hybridization as the processes by which diverse actors utilize strategies to reconvert resources and practices (a professional skill, a set of techniques and knowledge) in order to generate new structures, objects, and practices<sup>34</sup>. From this formulation, globalization can be perceived not simply as foreign and dominant force that would operate by replacing local practices, but rather as “the attempt at renovation”<sup>35</sup> whereby diverse actors strive to gain benefit from changing conditions of production and distribution of cultures. Through analyses of museums, monuments, arts and crafts, and other cultural practices and institutions in the context of Latin America, Canclini demonstrates how the elites, governments, business enterprises, play vital role in constructing the narrative of national patrimonies and heritages as well as canonical works of art through modern use of technologies and hence reproducing and securing their hegemonies. On the other hand, he also demonstrates that popular cultural workers and industries have long been integrating new techniques to produce craftworks for the mass market and to attract tourists and urban buyers.

This strategic aspect of hybridization has been applied to the study of Thai culture by Peter A. Jackson (2010). Jackson uses Canclini’s concept of hybridization to interrogate the ambiguities of semicolonial hybridities inherent in the Thai elite discourse of *siwilai*. Following Winichakul (2002), Jackson characterizes *siwilai* as selective cultural borrowing and hybridization with aspects of western culture and local forms of governance, which were used strategically to consolidate power to an otherwise multiethnic Siam during the era of absolute monarchy. He points out that “the debates on whether *siwilai* and successor notions including “modernity” (*samai mai*), “development” (*karn pattana*), and “democracy” (*prachathipatai*), express Thai autonomy from, or subordination to, the West were a dominant theme of Thai nationalist discourse throughout the twentieth century, and persists to this day.”<sup>36</sup> Strategically, *siwilai* simultaneously performs dual functions: reproducing hegemony at the domestic level, while attempting internationally to locate “Siam/Thailand in a

---

<sup>32</sup> See, Wallach (2008); Baulch (2007); Luvaas (2009); Condry (2006)

<sup>33</sup> Gilroy (1994), p.54-5 cited in Hutnyk (2000)

<sup>34</sup> Canclini (2000; 2001; 2005). Cf. Bourdieu (1984)

<sup>35</sup> Canclini (2005), p.3

<sup>36</sup> Jackson (2010), p. 197. Cf. Reynolds (2002), p. 316-322

position of globally recognized symbolic prestige.”<sup>37</sup> Although basing his inquiry largely on Thai historiography, Jackson suggests “alternative form of an excessive hybridity that overflow the polite boundaries of state-defined borrowings” as popular subaltern strategy that opposes, resists, or evades the rule of internal colonization.<sup>38</sup>

Although using different approach, Canclini hints toward similar strategy to Jackson in his discussion of the notion of “equalization” and “discord”. In a more illuminating passage that draw analogies from music production to critique the operation of mass market communication, Canclini draws on the notion of “equalization”, which is worth quoting at length:

“When hybridization is the mixing of elements from many diverse societies whose peoples are seen as sets of potential consumers of a global product, the process that in music is called *equalization* tends to be applied to the differences between cultures. Thus, in the same way that through electronic tricks in recording and reproduction variations in timbre and melodic styles lose their specificity, incompatible cultural forms can much too easily become commensurable.” (Canclini, 2000, p.47, emphasis added)

From this perspective, equalization tends to play down cultural difference and forged reconciliation based on elimination of “discord”<sup>39</sup>. To put it crudely, the forms of musical hybridization as propagated by mass culture industries can be called as “tranquilized hybridity”, or “a reduction of points of resistance from other musical aesthetics, and a reduction of the challenges that diverse cultures bring.” (Canclini, 2000, p.48)

Canclini’s discussion of equalization and discord has significant implication for the aforementioned studies of transnational music scenes. In terms of Thai popular music, it can be easily shown how it has been hybridized through multiple strategies across various genres and styles<sup>40</sup>. The earliest form of modern Thai popular music, such as *Thai-sakon* music, which came to be canonized through the works of Sundarapon, was indeed a mixture between Thai “traditional” music, big band jazz, and Latin rhythms.<sup>41</sup> Apparently, even Thai “traditional” music itself can also be demonstrated as a hybrid form that fused influences from various cultures.<sup>42</sup> By tracing histories of mixing, the notion of authentic “Thai-ness” as implicated in local musical practices became dubious claim as if it is a free-floating signifier that is fixed by nationalist ideology.<sup>43</sup> From this perspective, the efforts of electronic musicians examined in these pages can be posited as the attempt to

---

<sup>37</sup> Jackson (2010), p.197

<sup>38</sup> Ibid., p. 202

<sup>39</sup> Cf. Theberge (1989)

<sup>40</sup> Lockard (1998); Siriyusak (1990); Sawangchot (2013)

<sup>41</sup> Thanks to Norasate Mudkong for reminding me.

<sup>42</sup> Pataradepaisan (2010)

<sup>43</sup> Athipob Pataradepisan, personal communication, 12 Aug 2014. See also Canclini (2005), p.xxviii

radically reintegrate discord into what has already been tranquilized. Rather than simply producing the sum of mixture between the global and the local, their hybridizing strategies seek to generate innovative cultural practices that make possible other forms of expression<sup>44</sup>.

### Locations of Power

As I have briefly mentioned above, the formation of the dynamic links between the global and the local electronic music scenes cannot be accounted by simple oppositional reading of local resistance against global homogenization. This perspective is inadequate for it cannot explain why locals themselves established connection and appropriate styles from elsewhere rather than drawing from the homegrown varieties. The problem with this perspective, then, is that it tends to portray the local as victims, rather than active agents of social change, and therefore ignores the ways the local actually encounter and make use of global aesthetics. This “vertical” conception tends to exaggerate the conflicts between the global and the local and therefore overlooking complicities and reciprocal uses that knit the web of relations between them (Canclini, 2001, p.142).

In this regard, Canclini (2005, p. 258-9) suggests power does not function as if bourgeoisie imposed it over proletariats, whites over indigenous peoples, or media over receivers. He then argues for a shift from top-down and bipolar conception of power relations to one that is decentered and multidetermined whose conflicts and asymmetries are tempered through compromises among unequally positioned actors<sup>45</sup>. The notion of oblique powers, as coined by Canclini, is used to explain the interwoven power relations between the global and the local where “each one achieves an effectiveness that it would never be able to by itself...what gives them their efficacy is the obliqueness that is established in the fabric.”<sup>46</sup>

Following from this reconceptualization of power relations, in their attempt at forming connection between the scenes elsewhere and at home, Bangkok electronic musicians are more or less complicit with and are implicated in transnational regime of power. From earliest development in the 1990s, local producers tend to identify strongly with the global scenes and attempted to recreate those sounds and injected into the local mediascapes. By 2000s, the forms and styles began to diverge as the relations between the global and the local continued to be maintained while at the same time contested. This cannot be read as purely an act of resistance nor does it entail complete subjugation to the hegemony of global media. Rather, contemporary local electronic musicians are operating “in the middle” (Luvaas, 2009), as active agents operating between the global and the local, at the intersection between complicity and resistance that cannot be reduced into

---

<sup>44</sup> Canclini (2000); cf. Bhabha (1994); Foucault (1986)

<sup>45</sup> Canclini (2001), p.142

<sup>46</sup> Canclini (2005), p.259. Cf. Foucault (1980), p.142

opposition between global homogenization and essentialist notion of local cultural identity.

## Conclusion

Since the early 1990s, electronic music scenes in Bangkok have been growing exponentially. These movements closely parallel the international scenes and the global re-emergence of club cultures almost without any clear involvement by local and transnational corporations. From tracing the development of the scenes, it is clear that it was rather through the efforts of enthusiasts themselves that attempt to integrate these sounds and contribute to the making of the local scenes.

The evolution of the scenes called into question the conventional account of cultural relations between the global and the local. This account often posits that the dominance of western media result in global homogenization, which, by implication, must be resisted at all cost. Implicit in this account is that it prefers to read the local as a default site of resistance against the encroaching powers of western media hegemonies. The locals always seek to preserve and maintain distinctiveness in the face of global homogenization. While this viewpoint has been criticized for its essentialist assumption, more importantly, it tends to portray the locals always as victims and often overlook the multiple ways in which the locals have appropriate the global aesthetics.

By drawing from the global sounds and styles, combining with adopted uses of programmable software, synthesizers, samples, and other collage techniques, it can be read that Bangkok electronic musicians have created music that is devoid of any reference to local cultural practices and traditions and insist on being taken seriously as legitimate players on the global stage. These tendencies to privilege the global might also lend themselves an interpretation that local producers are leaning toward xenocentric outlook. From the cases examined through these pages, gesturing toward the imagined elsewhere is clearly a dominant strategy by which Bangkok electronic musicians attempt to construct the local scenes. However, as agents, they demonstrated that they were not merely passives followers of the global trends, and they went their own ways in attempting to contest the already accepted musical norms and practices.

Nevertheless, this does not necessarily imply that the “outward” strategy is the only one tactic employed by local producers. Since the beginning in the 1990s, there has also been a wave of artists who choose instead to look inward. Drawing from *lukkrung* music of Sundarapon, the renowned music critic Norasate Mudkong have sought to fused this canonical works with contemporary styles, such as breakbeat and jungle, in his *Electix Sundarapon* (1999). From the interview, he stated that the project was not simply an assertion of Sundarapon as more superior form of music than “western” electronica nor was it naively insistence on preserving local musical traditions as a form of resistance to homogenizing influences of the

global. On the contrary, it was actually meant to destabilize the concept of *thai-sakon* music—as a hyphenated mixture of western forms and Thai musical traditions that became epitomized in the works of Sundarapon—that, to him, has long been perceived as established conception of “east-meets-west” in Thai popular music discourses<sup>47</sup>. Similarly, younger generations of producers, such as the Yaaklab group, have used electronic music as the basis to re-interpret local mythologies. Koichi Shimizu and Kijjasak Triyanond, two important figures in experimental music scenes, have been long using traditional Thai instruments, but electronically altered and prepared them, to create soundscapes and compositions that seek to unsettle the accepted vision of “applied traditional music” of Bruce Gaston. More recently, there were the surges of interests for the re-integration of *lukthung* and *morlam* music into the Bangkok electronic music scenes through the works by Nattaphol Siangsukontha (DJ Maft Sai), Masa Niwayama, Christ Menist and their *Isan Dancehall* and *Paradise Bangkok* projects. Furthermore, there are also those who have been working to traverse both inward and outward strategies. Montonn “Jay” Jira, for example, have been known to have collaborated with diverse range of peoples, fusing traditional sounds of musical instruments, while also being regarded as one of the most radical, futuristic DJ/producer in town.

These complex movements require a more nuanced conception of relations between the global and the local. Their works are certainly hybrid, but they are not the kind of hybrid that can be easily gleaned from the circulation of the mass market. If electronic techniques are capable of producing a forged version of reconciliation based on elimination of discord, they can equally capable of producing unexpected sounds, re-combinations, and improvisations as the works by artists examined here. Therefore, this article proposes a concept of strategic hybridization as an alternative to explain cultural relations between the global and the local implicated in contemporary Bangkok electronic music practices. It posits hybridization as strategies by which artists seek to generate innovative cultural practices that make possible other forms of expression, which is not merely the sum of a combination between global and local cultural elements. Moreover, this article also calls for a reconceptualization of power. It argues that the “vertical”, or top-down, approach that posits power as if it is imposed from the global over the local is inadequate to account for the cases examined here. As we have seen, the locals are active agents that are capable of appropriating as much as contesting the global styles and not merely being subjugated to them. They are active in their attempts to create links, making connections, while at the same time sought to negotiate and contest the forms and practices. Rather than insisting on the opposition between global homogenization and resistant practices based on cultural authenticity, the examination of hybridizing strategies demonstrate that they are operating in the middle, between the global and the local, between complicity and resistance.

---

<sup>47</sup> “DJ Seed” Norasate Mudkong, interviewed 9 Mar 2014

## บรรณานุกรม

- Baulch, E. (2007). *Making Scenes: Reggae, Punk, and Death Metal in 1990s Bali*. Durham and London: Duke University Press.
- Barber, B. (1996). *Jihad vs. McWorld: How globalization and tribalism are reshaping the world*. New York: Ballantine
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Canclini, N. G. (2000). The State of War and The State of Hybridization. In G. e. al, *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hal* (pp. 38-52). London: Verso.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Consumers and Citizen: Globalization and Multicultural Conflicts*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Hybrid Cultures: Strategies For Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Condry, I. (2006). *Hip-Hop Japan: Rap and The Paths of Cultural Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Foucault, M. (1986). *Of Other Spaces. Diacritics* , 16 (1), 22-27.
- \_\_\_\_\_. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books.
- Gilroy, P. (1994). Black Cultural Politics: An Interview With Paul Gilroy. *Found Object*, 4, 46-81.
- Huntington, S. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Touchstone
- Hutnyk, J. (2000). *Critique of Exotica: Music, Politics, and the Culture Industry*. London: Pluto Press.
- Hayes, M. (2004). *Capitalism and Cultural Relativity: The Thai Pop Industry, Capitalism, and Western Cultural Values*. In R. Chun, & B. Shoosmith, *Refashioning Pop Music in Asia*. London: Routledge
- Hamelink, C. (1983). *Cultural Autonomy in Global Communications*. New York: Longman
- Jackson, P. A. (2011). *Afterword: Postcolonial Theories and Thai Semicolonial Hybridities*. In R. V. Harrison, & P. A. Jackson, *The Ambiguous Allure of The West: Traces of the Colonial in Thailand* (pp. 187-205). Chiang Mai: Silkworm books.
- Luvaas, B. (2009). Dislocating Sounds: The Deterritorialization of Indonesian Indie Pop. *Cultural Anthropology*, 24 (2), 246-279.
- Lockard, C. (1998). *Dance of Life: Popular Music And Politics in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Nederveen Pieterse, J. (2009). *Globalization & Culture: The Global Melange*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Pataradetpaisan, A. (2010). *Music, Space, Time*. Bangkok: Open Books.
- Phongpaichit, P., & Baker, C. (2000). *Thailand's Crisis*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Sawangchot, V. (2013). *Only Mix Never Been Cut: The Localized Production of Jamaican Music in Thailand*. In A. Y. Fung, *Asian Popular Culture: The global (dis)continuity* (pp. 139-153). New York: Routledge.
- Schiller, H. (1976). *Communication and Cultural Domination*. New York: White Plains.



- Siriyuvasak, U. (1990). Commercialising the Sound of the People: Pleng Luktoong and the Thai Pop Music Industry. *Popular Music*, 9 (1), 61-77.
- Reynolds, C. J. (2002). *National Identity and Its Defenders: Thailand Today*. Chiang Mai: Silkworm books
- \_\_\_\_\_. (2002). *Thai Identity In the Age of Globalization*. In *National Identity and Its Defenders: Thailand Today* (pp. 308-339). Chiang Mai: Silkworm books.
- Theberge, P. (1989). The 'Sound' of Music: Technological Rationalization and the Production of Popular Music. *New Formations*, 8, 99-111.
- Thornton, S. (1995). *Club Cultures: Music, Media, and Subcultural Capital*. Oxford: Polity Press.
- Tomlinson, J. (1991). *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. London: Continuum.
- Wallach, J. (2008). *Modern Noise, Fluid Genres: Popular Music in Indonesia*.

# Phayao Women: Traumatic Past in the folk songs' lyrics

## สาวพะเยา : บาดแผลในบทเพลง

Sunthorn Suksaranchit • สุนทร สุขสรานจิต

Department of Political Science, The School of Political Science and Social Science, University of Phayao, Thailand

อาจารย์ประจำสาขาวิชารัฐศาสตร์ คณะรัฐศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยพะเยา

Email Address : d.buapradit@gmail.com

### Abstract

This article is about the representation of Phayao women in the songs. The researcher employs the structural semiotics and feminist views to analyze and conceptualize the lyrics as the narratives and the texts. The analyses of this study are: First, almost the songs representing Phayao women are written under the patriarchy ideology. The women are compared with the objects such as the flowers. Their social values are their virginity and beauty. Second, even the simple love songs imply the process of Dokkamtai women's prostitution. Third, the songs, written directly about the prostitution, simplified the women as the victims of human trafficking or the ones burdened with the gratitude. In the last part of this article suggests that the song named Phayao-Ror-Ther (Phayao waiting for you) becomes a provincial anthem because it shows the sympathy and the respect to Phayao women. Moreover, it can lead to the debate and the understanding with the traumatic past of Dokkamtai women.

Keywords: Gender, Dokkamtai Phayao, Song, Development Discourse, Structural semiotics, Feminism.

### บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาเกี่ยวกับภาพแสดงแทนของสาวพะเยาในบทเพลง ผ่านมุมมองสตรีนิยม โดยใช้แนวคิดสัญศาสตร์ โครงสร้างเป็นเครื่องมือในการวิเคราะห์เนื้อเพลงในฐานะเรื่องเล่าและตัวบท โดยค้นพบว่า *หนึ่ง* บทเพลงส่วนมากมักเขียนด้วยอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ มองหญิงพะเยาเป็นเพียงดอกไม้และวัตถุ ซึ่งมีคุณค่าเพียงความสวยและความสวย *สอง* หลายบทเพลง แม้เป็นเพลงรักต่างๆไปแต่ก็มีทัศนคติว่าด้วยการตกเขี้ยวและการล่องใต้ของสาวดอกคำใต้แทรกซึมอยู่ในนั้น *สาม* บทเพลงที่ตั้งใจเขียนถึงการล่องใต้โดยตรง กลับบ่งบอกปรากฏการณ์ที่ซับซ้อนเหลือเพียงเรื่องของการถูกลอกและการกตัญญู ทั้งนี้ในท้ายที่สุด บทความได้เสนอให้บทเพลง พะเยารอเธอ ได้รับการยกให้เป็นเพลงประจำจังหวัด เนื่องจากวิธีการพูดถึงการตกเขี้ยวและการล่องใต้มีท่าทีของการเข้าใจและให้เกียรติ ตลอดจนสามารถใช้เป็นสื่อในการถกเถียงทำความเข้าใจประวัติศาสตร์บาดแผลของสาวดอกคำใต้ได้

คำสำคัญ: ผู้หญิงดอกคำใต้ พะเยา บทเพลง วาทกรรมการพัฒนา สัญศาสตร์โครงสร้าง สตรีนิยม

## บทนำ

“การที่ตัวบทสามารถทำงานได้อย่างเต็มศักยภาพโดยไม่ต้องพึ่งเจตนาของผู้แต่ง...  
แสดงให้เห็นถึงอัจฉริยภาพของตัวผู้แต่งเองที่สามารถสร้างผลงานอันเป็นสากล...”

นพพร ประชากุล (2552, 144)

บทเพลงเป็นสื่อสารมวลชนชนิดหนึ่งที่ไม่เพียงบรรเลงความบันเทิง แต่ยังบันทึกเรื่องราวและเหตุการณ์คราวครั้ง  
ที่ผู้แต่งได้ประพันธ์ไว้อีกด้วย ไม่เพียงเท่านั้น ระหว่างบรรทัดของบทเพลงก็ยังบรรจุไว้ซึ่งทัศนคติ หรือแม้กระทั่งอคติของ  
สังคมในยุคนั้นๆ ดังเช่นกรณีบทเพลงที่กล่าวถึงสาวดอกคำใต้ อันเป็นประเด็นหลักของบทความนี้

ย้อนหลังกลับไปเมื่อประมาณ 15-40 ปีก่อน “สาวดอกคำใต้” เป็นคำที่คนทั่วไปรับรู้ในฐานะคุณลักษณะของ  
หญิงสาว 2 ประเภท คือ หนึ่ง ชาว สวย และ สอง ชายบริการทางเพศ นอกจากนั้นยังมีความเข้าใจที่รับรู้กันตามมาอีก  
อย่างน้อย 2 อย่างเกี่ยวกับเหตุผลของการเดินทาง “ล่องใต้” ไปขายตัว ก็คือ หากไม่ไปเพราะใจง่าย หลงแสงสีและวัตถุ  
หรือพ่อแม่เห็นแก่เงิน พวกเธอก็ไปเพื่อตอบแทนบุญคุณของพวกท่าน เนื่องจากครอบครัวยากจน เป็นหนี้สินล้นพ้นตัว

บาดแผลข้างต้นได้ถูกบรรจุไว้ในบทเพลงที่กล่าวถึงสาวดอกคำใต้ ไม่ว่าจะออกไปในเชิงเห็นอกเห็นใจ ไม่เข้าใจ  
กระทั่งด่าทอก็ตาม ซึ่งผู้เขียนเห็นว่า ทั้งสามอย่างก็ยังคงเป็นการมองปรากฏการณ์ทางสังคมที่ตื่นเขิน อย่างไรก็ตาม บท  
เพลงอย่าง เพยารอเธอ ซึ่งผู้เขียนในฐานะคนพะเยาได้ยินได้ฟังมาตั้งแต่ครั้งยังเด็ก จนกระทั่งถึงทุกวันนี้ เทศบาลเมือง  
พะเยาก็ยังใช้เปิดเพื่อเริ่มต้นกระจายเสียงตามสายยามเช้า รวบรวมว่าเป็นเพลงประจำจังหวัดอย่างไรอย่างนั้น ผู้เขียนซึ่ง  
น่าจะรวมถึงผู้ฟังเกือบทุกคนไม่เคยรับรู้มาก่อนเลยว่าจะเป็นเพลงเกี่ยวกับการล่องใต้ของสาวดอกคำใต้ ตรงกันข้าม  
ผู้เขียนรับรู้มันในฐานะเพียงเพลงรักปนเศร้าที่กล่าวถึงชายหนุ่ม ผู้ซึ่งรอคอยหญิงสาว “เปรียบปานเหมือนกวันพะเยา รอ  
ฝนหล่นพราวทุกคืนทุกวัน” กระนั้น ไม่ว่าเพลงจะสวยแสนเศร้าเพียงใด ก่อนหน้านี้ผู้เขียนก็ไม่เคยเศร้าไปกับมัน  
เนื่องจากฟังเกือบทุกวันจนชิน กระทั่งเมื่อรับรู้ถึงเบื้องลึกเบื้องหลัง นอกจากจะเป็นครั้งแรกในรอบ 30 ปีที่ฟังเศร้ากับ  
เพลงนี้แล้ว ผู้เขียนยังอยากจะเสนอให้เพลงเพยารอเธอ เป็นเพลงประจำจังหวัด อีกด้วย

### ดอกคำใต้ : น้ำตาในบทเพลง

เมื่อเอ่ยถึงดอกคำใต้ สิ่งแรกที่นึกถึงก็คือ ผู้หญิง ไม่เว้นแม้แต่คำขวัญประจำอำเภอก็ยังขึ้นต้นว่า “ดอกคำใต้  
เมืองคนงาม” เช่นเดียวกับในบทเพลงที่กล่าวถึงสาวดอกคำใต้ก็มักจะมีคุณลักษณะเช่นนี้เป็นมุกขบขันและสายสรวล  
คลั่งเสมอ ดังเพลง แอ่วพะเยา ที่กล่าวเทียบสาวดอยเมืองเชียงคำว่า “...สาวงามอ่อนช้อย ความงามบด้อยดอกคำใต้  
คงอยู่...” หรือเพลงที่กล่าวถึงหญิงสาวพะเยาทุกอำเภออย่าง สาวเมืองพะเยา สาวดอกคำใต้ก็ได้รับการเอ่ยถึงเป็นอันดับ  
แรก พร้อมกับคำบรรยายว่า “...หมายมั่นดอกคำใต้ สาวโสภาคะลานงามตาจับใจ...”

อย่างไรก็ตาม ดังคำเปรียบเปรยที่ว่า “ความสวยมักเป็นภัย” ในอดีตชื่อของสาวดอกคำใต้ก็ยังถูกใช้เป็นยี่ห้อ  
ของสาวบริการเพื่อเรียกความสนใจและความตื่นตาตื่นใจจากลูกค้าอีกด้วย แม้ว่าในยุคนั้นจะมีหญิงสาวจากหลายพื้นที่  
เข้าเมืองมาค้าประเวณีก็ตาม ดังที่ ยศ สันตสมบัติ นักวิชาการผู้ลงพื้นที่ศึกษาเรื่องนี้เมื่อ 20 ปีก่อน ได้อธิบายและสรุปพัน  
ธอย่างน่าตื่นตระหนกตกใจว่า

“...ในช่วงระยะเวลาประมาณสองทศวรรษที่ผ่านมา หมู่บ้านหลายๆหมู่บ้านในแทบทุกอำเภอของจังหวัดพะเยา

เชียงใหม่ และอีกหลายจังหวัดทางภาคเหนือตอนบนได้ค่อยๆกลายเป็นแหล่งผลิต “สินค้า” คุณภาพดี ราคาถูก... (ให้กับ)...ธุรกิจเจริญรุ่งเรืองและการค้าประเพณีทั้งภายในและภายนอกประเทศ...ในปัจจุบัน (2535) ปราบฏาการณ์ “เด็กล่องใต้” หรือการที่เด็กหญิงสาวอายุตั้งแต่ 12-18 ปี เดินทางไปค้าประเพณีตามสถานที่บริการต่างๆ...ได้แพร่ขยายลูกหลานจากเดิมที่กระจุกตัวอยู่แต่ในเขตอำเภอดอกคำใต้และจุน ออกไปแทบทุกหมู่บ้านในเขตอำเภอเชียงคำ เชียงม่วน ปง และอำเภอเมือง จังหวัดพะเยา...” (ยศ สันตสมบัติ 2535, 153 และ 156)

ข่าวที่แพร่สะพัดออกไปในหน้าหนังสือพิมพ์ในช่วงทศวรรษที่ 2510 เกี่ยวกับการที่หญิงสาวดอกคำใต้ถูกหลอกไปขายทำให้ สุรินทร์ ภาคศิริ (ชื่อจริงคือ ชานนท์ ภาคศิริ) นักแต่งเพลงชั้นครูได้แต่งเพลง หอมกลิ่นดอกคำใต้ ขึ้นมา โดยมี ก้องเพชร แก่นนคร เป็นผู้ขับร้อง เพื่อถือเป็นการให้กำลังใจกับหญิงสาวเหล่านั้น (สำนักงานสาธารณสุขอำเภอดอกคำใต้) เพลงนี้เปรียบเปรยหญิงสาวเป็นดั่งดอกคำใต้ “เหลืองตระการ...กลิ่นหอมไกล” ซึ่งเหล่าชาย “ภรรยาซอมซอมเปื้อน” แต่เมื่อ “กลีบเงาของกิ่งขี้มีความหมาย...เขาเล่าลือ นวลน้องถูกหลอกไปขาย...ฝูงแมลงคอยเสพสุขจนสาย...หอมเอยที่เคยเสียดาย...ล่องลอยลี้วลงพันทราย ผู้คนเขาไม่นำพา”

นอกจากเพลงหอมกลิ่นดอกคำใต้ ซึ่งถือเป็นเพลงที่แผ่สะท่อนสังคมอย่างดีแล้ว เพลง น้ำตาสาวดอกคำใต้ ของพุ่มพวง ดวงจันทร์ ซึ่งประพันธ์โดย ขวัญจิต ศรีประจันต์ ก็ยังสะท่อนอคติของคนยุคนั้นต่อสาวดอกคำใต้ได้เป็นอย่างดี ดังเนื้อร้องที่ว่า

“กรรมของเจ้า ไอ้สาวคำใต้ น้ำตาไหลไปให้เขาว่า คนเขากล่าวว่าเฮาชั่วช้า อับอายขายหน้า เลวยิ่งกว่าเมืองไหน...”

อคติที่มีต่อสาวดอกคำไต้นั้นน่าจะรุนแรงหนักหน่วง เนื่องจากคนไทยอ้างว่าตัวเองเป็นเมืองพุทธ การค้าประเพณีจึงผิดศีล 5 อย่างรุนแรง จนผู้ถ่ายทอดเรื่องราวใช้คำเพื่อแสดงความรังเกียจ น้อยเนื้อต่ำใจถึงกับบอกว่าพวกเธอก็มีไซ้ใครที่ไหน เป็นคนไทยเหมือนกัน

“...สาวดอกคำใต้เขาบอกมา คนดีชั่วอยู่ทั่วเมืองไทย สาวดอกคำใต้เหตุใดมากกว่า ขออย่าเพิ่งรังเกียจเลยหนา ได้เห็นก็คิดดูว่า สาวคำใต้ก็ไทยเหมือนกัน”

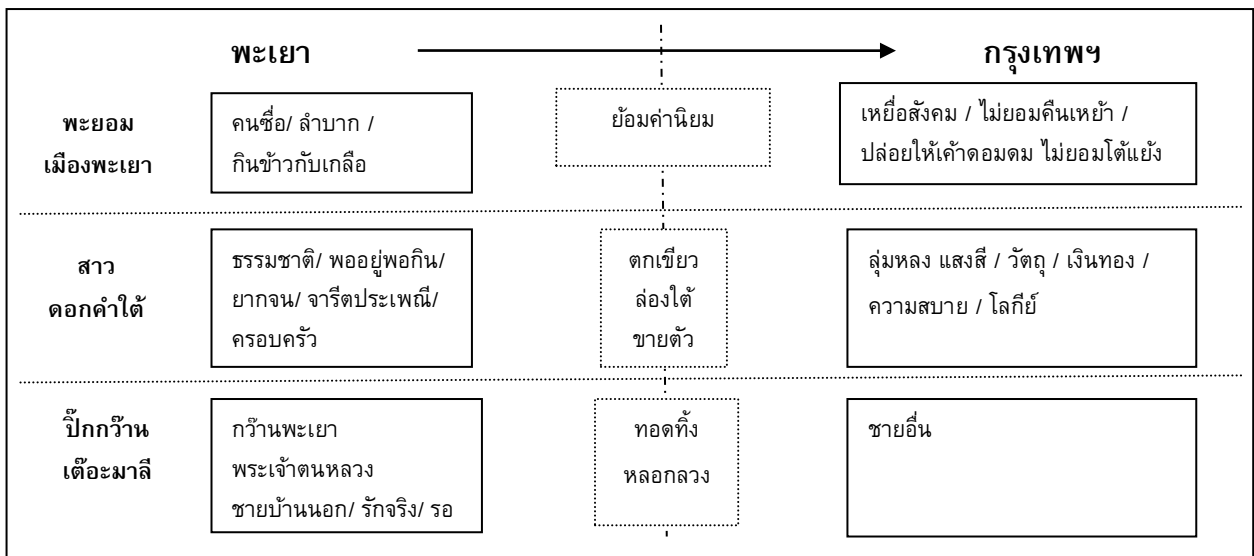
ทั้งนี้ เหตุผลที่บทเพลงไม่ต้องการให้รังเกียจสาวดอกคำใต้ก็เป็นเพราะว่า ที่แรกพวกเธอ “...ก็อยู่ หมู่พวกเดียวกัน...เฝ้าไฝฝืนทำนาทำไร่ (แต่ก็เพราะ) คนมาหลอก ให้เราหลงไหล...ถึงจะชั่วก็เพราะชาย...สาวดอกคำใต้จมน้ำตา...”

### ดอกคำใต้ : บาดแผลในทีลัทธิของบทเพลง

แม้ว่าเพลงหอมกลิ่นดอกคำใต้ และน้ำตาสาวดอกคำใต้ จะถูกขับร้องโดยศิลปินชื่อดังในยุคนั้น และค่อนข้างจะเป็นที่รู้จักกันในสังคมกว้าง แต่ภาพลักษณ์และภาพพจน์ของสาวดอกคำใต้ผู้ล่องใต้ ก็ยังถูกรับรู้ในฐานะหญิงสาวใจแตก ใจง่าย และขายตัวแลกเงินอยู่ในสังคมวันยันค่ำ ดังปรากฏในเพลง พยอมเมืองพะเยา (พยอมเมืองพะเยา) ของสายัณห์ สัญญา ในปี 2528 ที่แม้ว่าจะไม่ได้กล่าวถึงสาวดอกคำใต้โดยตรง แต่ก็มีคามเหมือนเชิงคติ ความเชื่อ และอุดมการณ์ ว่าด้วยภาพลักษณ์สาวดอกคำใต้แทรกอยู่ ไม่ว่าจะเป็น เดิมนั้นเป็นคนบ้านนอกจริงใจ... “สาวพะเยาคนชื่อที่ชื่อพยอม...(อยู่) เข้ายกินข้าวกับเกลือ” แต่ต่อมาหลงไหลในทรัพย์สินเงินทอง... “คงถูกเขาย้อมค่านิยม” “น้องพะเยายามยาก (จึง) หนีจากพะเยา ไม่ยอมคืนเหย้าเมืองเหนือ” จนกลายเป็น “เหยื่อสังคม” “ปล่อยให้เค้าดอมดม ไม่ยอมได้แย่ง”

เช่นเดียวกับเพลง ปีกขวานเตอะมาลี (กลับมากวียนเถิดมาลี) ของบุญศรี รัตน์ ที่แม้จะดูเหมือนกล่าวถึงเพียงเรื่องราวความรักของหนุ่มสาวแต่โครงเรื่องอันว่าด้วย หญิงสาวในเมืองธรรมชาติและศาสนา (กวียนพะเยา พระเจ้าตนหลวง) หนีไปเมืองบางกอก ไปมีชายใหม่ ลวงหลอกให้ชายหนุ่มบ้านนอกเฝ้ารอฝังใจ ก็ไม่ต่างกับปรากฏการณ์สาวดอกคำใต้หนีความยากจนไปแสวงหาความร่ำรวยในเมืองกรุงในทางที่ “ไม่ถูกต้อง” นั่นเอง

ความเหมือนเชิงโครงเรื่องระหว่างเรื่องเล่า (narrative) ความรักดาษดินในบทเพลงกับเรื่องราวเฉพาะของดอกคำใต้ในการรับรู้ของคนทั่วไปนี้ สามารถเทียบได้ว่าเป็นความเหมือนเชิงโครงสร้าง (homology) ตามแนวคิดของ ลูเซียนโกลด์มานน์ (Lucien Goldman) โดยนพพร ประชากุล ได้อธิบายขยายความว่า เรื่องเล่าแม้จะเป็นเรื่องที่จินตนาการหรือแต่งขึ้นมาเองในรูปแบบนิยาย วรรณกรรม ภาพยนตร์ และบทเพลง ฯลฯ แต่มันก็ได้จำลองโครงสร้างบางอย่างมาจากอุดมการณ์ทางสังคมซึ่งมีตัวตนอยู่ในสังคมภายนอก ราวกับว่า ผู้สร้างเป็นตัวแทนของกลุ่มแล้วแสดงออกซึ่งจิตสำนึกอุดมการณ์ ปมปัญหาพร้อมออกมาโดยไม่รู้ตัว และเป็นผู้ฉาย “โครงสร้าง” ของจิตสำนึกนั้นๆ ลงไปในเรื่องเล่ารูปแบบต่างๆ พูดย่ออีกทางหนึ่งก็คือ งานวรรณกรรมและเรื่องเล่าต่างๆ มิได้เป็นผลงานของปัจเจกบุคคลผู้รังสรรค์ หากแต่เป็นผลผลิตของโลกทัศน์ส่วนรวมของกลุ่มคนในสังคมผ่านการกลั่นกรองและปรุงแต่งแปลงโฉม แม้รายละเอียดในตัวงานจะได้สะท้อนความจริงในโลกภายนอก แต่ตัวงานก็ยังถ่ายทอดโลกทัศน์นั้นออกมาผ่านการงานเชิงโครงสร้าง กระทั่งปัจเจกบุคคลผู้สร้างและผู้เสพย์ก็ไม่อาจตระหนักในปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น (นพพร ประชากุล 2542, (32)-(33))



แผนภาพที่ 1 : ความเหมือนเชิงโครงสร้างของบทเพลงและการรับรู้โดยทั่วไปเกี่ยวกับดอกคำใต้

จากแผนภาพข้างต้น เมื่อมองเปรียบเทียบทางแนวดิ่ง จะเห็นได้ว่า “เรื่องเล่า” ทั้งสามเรื่องแม้จะแตกต่างกันในด้านของตัวละคร รายละเอียดของเหตุการณ์ หรือกาลและเทศะ แต่ทั้งหมดจะเห็นได้ว่าต่างก็มีการจัดวางพื้นที่แยกกันระหว่างพะเยากับเมืองหลวง โดยพะเยาล้วนถูกวางไว้ว่า แม้จะเป็นเมืองที่ยากจน แต่ก็สมบูรณ์ด้วยธรรมชาติและศาสนา ในขณะที่กรุงเทพฯ แม้จะเป็นที่สะดวกสบาย แต่ก็เต็มไปด้วยความจอมปลอม นอกจากนี้ ตัวแสดงที่เดินทางข้ามจากพะเยาไปกรุงเทพฯ ด้วยอาการ พฤติกรรมที่ “ผิดทางสังคมและศาสนา” ก็ยังเป็นหญิงสาวเมืองพะเยาเช่นเดียวกัน ซึ่งนี่ก็หมายความว่า ชื่อเฉพาะเจาะจงของมาลี อันแปลว่าดอกไม้อันไม่โดยทั่วไป และตัวตนอันแท้จริงที่ดอกพะยอมกลมกลืนไว้ ก็คือ ดอกคำใต้ นั่นเอง

## ดอกคำใต้ : มองบทเพลงในมุมมองสตรีนิยม

สตรีนิยม (feminism) คือ ขบวนการเรียกร้องสิทธิและความเสมอภาคของสตรีในสังคม อันแบ่งเป็นหลายสาย เช่น สายเสรีนิยมที่เรียกร้องความเท่าเทียมทางกฎหมายและมองว่าสตรีควรลดการแสดงออกทางด้านอารมณ์ โดยควรหันมาใช้เหตุผลแทน ซึ่งก็คือเป็นการรังเกียจความเป็นหญิงไปในตัว หรือในสายมาร์กซิสม์ก็มองว่าการที่ผู้หญิงถูกจำกัดบทบาทเพียงในความเป็นเมียและแม่ไว้แต่พื้นที่ในบ้าน ก็เนื่องมาจากระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่ได้แบ่งงานออกเป็นนอกและในบ้าน ส่วนในสายสังคมนิยมก็จะหันมามองการถูกกดขี่ในพื้นที่อื่นไม่เฉพาะในทางเศรษฐกิจ เช่นในทางค่านิยมของสังคมที่เชิดชูความสาวและความสวย (วารุณี ภูริสินสิทธิ์ 2548, 238-241) นอกจากนี้ สตรีนิยมยังสามารถมองผ่านมุมมองศาสตร์โครงสร้าง (structural semiotics) ซึ่งเข้าไปเปลี่ยนเปิดอุดมการณ์ที่มีต่อสตรี ผ่านการวิเคราะห์การประกอบสร้างความเป็นหญิงในวรรณกรรม ซึ่งในที่นี้ก็คือ บทเพลงว่าด้วยสาวดอกคำใต้

ผู้เขียนขอแบ่งการวิเคราะห์วิจารณ์บทเพลงว่าด้วยดอกคำใต้ออกเป็น 3 ส่วน ได้แก่ หนึ่ง สาวพะเยาในบทเพลงท่องเที่ยว สอง สาวพะเยาในบทเพลงเพลงรัก และ สาม สาวพะเยาในบทเพลงเพื่อชีวิต

### สาวพะเยาในบทเพลงท่องเที่ยว : เธอเพียงวัตถุแห่งการจ้องมอง

บทเพลงในส่วนนี้ ได้แก่ เพลงแฉ่วพะเยา และ สาวเมืองพะเยา ซึ่งนอกจากจะเป็นเพลงเชิญชวนมาท่องเที่ยวพะเยาเช่นกันแล้ว ทั้งสองเพลงยังมีความเหมือนกันตรงที่มีการเริ่มต้นด้วยการยกสถานที่และบุคคลอันศักดิ์สิทธิ์ของจังหวัดมาเปิดเรื่อง ไม่ว่าจะเป็นพระเจ้าตนหลวงและพ่อขุนงำเมือง หลังจากนั้นก็จะกล่าวถึงสถานที่ท่องเที่ยวต่างๆ ตลอดจนสินค้าที่สำคัญของท้องถิ่น

เพลงทั้งสองถือได้ว่าเป็นบทเพลงที่ผลิตออกมาในยุคที่เน้นการจับจ่ายใช้สอยและบริโภคผ่านการท่องเที่ยวในโลกยุคหลังสงครามเย็น และหากจะเจาะจงในเมืองไทย ก็คือนับตั้งแต่ยุคเปลี่ยนสนามาเป็นสนาการค้าของรัฐบาลพลตรีชาติชาย ชุณหะวัณ (ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีระหว่างปี 2531-2534) เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน ทั้งนี้ ทั้งสองบทเพลงได้สื่อแสดงว่าการท่องเที่ยวที่นั่น สามารถเที่ยวทั้งในรูปแบบของการชมธรรมชาติ เรียนรู้ประวัติศาสตร์ และสักการะพระพุทธรูปศาสนาได้ ซึ่งการสาธยายสถานที่ท่องเที่ยวต่างๆมากมาย อาจนับได้ว่าเป็นความพยายามลบล้างทัศนคติเดิมๆที่ว่า “เมืองพะเยาเป็นเมืองทางผ่าน” ในทางหนึ่ง (ขับรถจากลำปางมาแวะชมพระอาทิตย์ตก แก้มักินปลา นิลหวานที่กว๊าน แล้วก็ขับรถไปหลับที่เชียงราย)

อย่างไรก็ตาม สิ่งหนึ่งที่น่าสังเกตก็คือทั้งสองบทเพลงยังคงต่างใช้ “หญิงสาวพะเยา” เป็นวัตถุในการเชิญชวนไม่ว่าจะมาเที่ยวพะเยาเกิดเพราะ “เจียงคำ (มี) สาวงามอ่อนช้อย” ในเพลงแฉ่วพะเยา และเพราะ “ดอกคำใต้ (มี) สาวโสภาคลานงามตาจับใจ...(ส่วน) สาวแม่ใจ (ก็) ไฉไลหน้าหนาวชวนปอง...เชิญ น้องเชิญแฉ่วเมืองพะเยา สู่แดนแผ่นดินเก่า มีสาวรูปงามนำมอง” ในเพลงสาวเมืองพะเยา เป็นต้น

นอกจากนั้น แม้ว่าบทเพลงทั้งสองจะร้องโดยผู้หญิงและเป็นสาวพะเยาอย่างแท้จริง กล่าวคือ ในขณะที่พรพรรณ แสงทอง ผู้ขับร้องเพลงแฉ่วพะเยาเป็นคนอำเภอแม่ใจ ส่วน น้ำผึ้ง พรพะเยา ผู้ขับร้องเพลงสาวเมืองพะเยา ก็เป็นศิษย์เก่าโรงเรียนพะเยาพิทยาคม (กรรณการ์ หมอกมาเมินและคณะ 2556) แต่บทเพลงทั้งสองก็ล้วนใช้ชนบทมองสตรีด้วยสายตาผู้ชายทั้งสิ้น กล่าวคือเป็นการมองที่เรื้อรังและหน้าตาเป็นหลัก มิได้จับแน่นแง่มุมทางด้านจิตใจและวัฒนธรรมเลย ซึ่งนั่นย่อมหมายความว่า บทเพลงทั้งสองเป็นสื่อสารมวลชนที่ผลิตซ้ำอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่

(patriarchy) อันมองเพศหญิงเป็นเพียงวัตถุหรือกรรม (object) ของการจ้องมอง มิได้เป็นองค์ประธาน (subject) ของการสร้างสรรค์สิ่งสร้างสรรค์แต่อย่างใด

### สาวพะเยาในบทเพลงรัก : ผันเปี่ยงของชายชาวกอง

นอกจากบทเพลง พะยอมเมืองพะเยา และ ปีกกว้านเตอะมาลี ที่เป็นเพลงรักว่าด้วยสาวพะเยาแล้ว บทเพลงที่จะพลาตในการกล่าวถึงไม่ได้ ก็คือเพลงกวีอมตะและโด่งดังจนถูกนำมาสร้างเป็นภาพยนตร์ในชื่อเดียวกันในปี 2515 อย่าง มนต์รักดอกคำใต้ (ประพันธ์โดยซาลี อินทรวิจิตร ขับร้องโดยชรินทร์ นันทนาคร)

เพลงนี้แตกต่างจาก พะยอมเมืองพะเยา และ ปีกกว้านเตอะมาลี ตรงที่เป็นเพลงรักสมหวังซึ่งมีถ้อยคำประพันธ์รำพันอันแสนสวย ตลอดจนไม่มีการหลอกหลวง และหนีจากเมืองพะเยาไปบางกอกแต่อย่างใด ตรงกันข้าม สาวดอกคำใต้ และชายหนุ่มต่างเมือง (จากคำร้องภาษาไทยภาคกลาง และเนื้อหาที่มองดอกคำใต้ในมุมที่ราวไม่คุ้นเคยมาก่อน) ต่างเคียงคู่ “เกี่ยวก้อยคล้องตามกัน” จนสมหวัง “สู่สวรรค์”

นอกจากนั้น บทเพลงยังกล่าวถึงหญิงสาวในแง่มุม โดยเปรียบเทียบว่าเป็นดั่ง “ดอกคำใต้กรุ่น...(เมื่อ) พริ้วลมพัดนำ...(ก็) หอมละมุนโชยกลิ่นละไม” จนก่อเกิดการ “ผลิดอกที่ตาแล้วมาบานเบ่งที่ใจ” ราวกับว่าสาวดอกคำใต้นั้นแสนสวย กิริยามารยาทก็ช่างแจ่มซ้อย จนก่อเกิดเป็นรักแรกพบ อย่างไรอย่างนั้น

อย่างไรก็ตาม สาวดอกคำใต้ในเพลงนี้ก็ยังคงจ้องมองจากมุมมองของอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่อยู่ดี กล่าวคือ ยังมองหญิงสาวเป็นเพียงดอกไม้ที่มีความสวย ความหอม และเชิดชูเพียงชั่วขณะของความสาว (ยามเบ่งบาน) ซึ่งไม่จริงยั่งยืน นอกจากนั้น คุณลักษณะของดอกคำใต้อย่างประหนึ่งภาพลักษณ์หญิงสาวบ้านป่าในอุดมคติของชายชาวกองอีกด้วย กล่าวคือ เป็นหญิงที่แปลกตา นำมาซึ่งความตื่นเต้น ละลานใจ เป็นสาวที่บริสุทธิ์ ผุดผ่อง ตามธรรมชาติ นำหลงไหล และในขณะเดียวกันก็ได้ปิดกั้นการแสดงออกในความต้องการระหว่างเพศ แต่อย่างใด ดังเนื้อหาในบทเพลงที่แม้ว่าจะราวกล่าวถึงหญิงสาวที่อ่อนหวาน แต่เธอก็มีกิริยาท่าทีของการชะม้อยชวน “...ไฉ่ละหนอ เจ้าดอกคำใต้ เจ้าหวานดอกไฉ่เหมือนค้อยเตือนให้ใจผืน...” (หวาน = การกระทำหรือกิริยาของดอกคำใต้) ซึ่งในที่สุดเมื่อความรักบังเกิด ทั้งคู่ก็ “เกาะกุ่มแขนเกี่ยว” จน “ค่อนข้างครั้งหนึ่งซึ่งใจจนสุดรำพัน” และทั้งสองก็มีความสุข ราวกับตกอยู่ใน “มนต์รักระริน เปรียบดั่งนกน้อยบิน เหนिलอยไปสู่เวหา” จนต้องการจะบอกกับทุกคน แต่ใช้ประโยคในทางตรงกันข้ามว่า “อย่าบอกนะใครๆว่ารักเราได้สู่สวรรค์”

จากข้างต้นจึงกล่าวได้ว่า แม้เพลงมนต์รักดอกคำใต้จะราวกับยกย่องความสวยของหญิงสาว แต่ก็เพื่อความสวยเพียงรูปกาย และแค่เพื่อตอบสนองกับภาพหญิงสาวบ้านป่าในฝันของชายเมืองกรุง ซึ่งจินตนาการถึงหญิงสาวผุดผ่องในธรรมชาติ และตนเองได้เดินทางบุกป่าไปลิ้มรสความบริสุทธิ์หอมหวานอันน่าตื่นตาด้วยความตื่นใจ หรือพูดอีกทางหนึ่งก็คือ หญิงสาวในบทเพลงนี้เป็นเพียงวัตถุประโลมอารมณ์ในฝัน เท่านั้นเอง

อย่างไรก็ตาม ก็น่าจะเป็นเพราะภาพลักษณ์และภาพความสัมพันธ์ในภาพฝันที่เคลิบเคลิ้มนี้เองที่ทำให้เพลงนี้โด่งดังทั่วประเทศจนถูกนำมาสร้างเป็นภาพยนตร์ในเวลาต่อมา

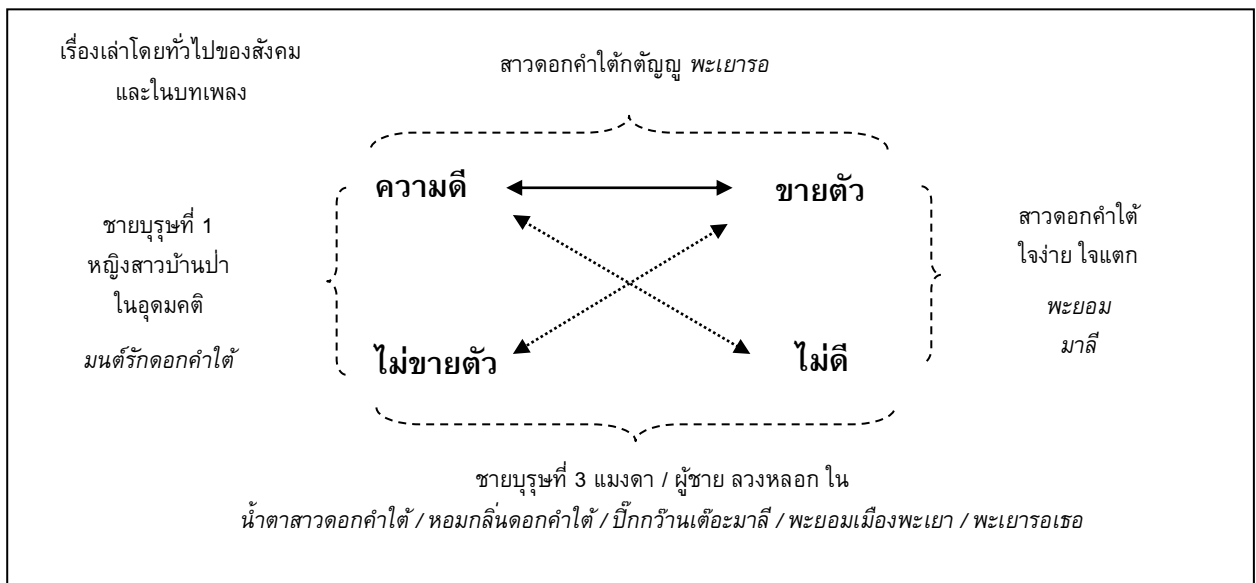
### สาวพะเยาในบทเพลงเพื่อชีวิต : ความสูงส่งแต่ไม่ซับซ้อนของมุมมอง

บทเพลงในส่วนนี้ก็คือ หอมกลิ่นดอกคำใต้ และน้ำตาสาวดอกคำใต้ ซึ่งดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า บทเพลงทั้งสอง

ประพันธ์ขึ้นมาเพื่อทั้งสร้างความเข้าใจต่อสังคมและให้กำลังใจต่อหญิงสาว ซึ่งผู้เขียนถือว่าเป็นความสูงส่งของสายตาและน้ำใจของผู้ประพันธ์ ที่มีได้มองปรากฏการณ์ในด้านที่แอบอวย ผ่านแง่มุมทางด้านศีลธรรมเพียงอย่างเดียว หรือก็คือการมีได้มองเพียงว่าเป็นเรื่องของ “การใจแตก” หากมองปรากฏการณ์ในแง่ของความสัมพันธ์ หรือก็คือ หญิงสาวคงไม่ได้ไปทำกามพาณิชย์กึ่งเช่นนั้นได้ หากไม่มีผู้ชายมาหลอก

อย่างไรก็ตาม ดังที่ได้จับหัวไว้ว่า ความสูงส่งข้างต้น มิได้มีความซับซ้อนแต่อย่างใด เนื่องจากทั้งสองบทเพลงได้ย่อปรกฏการณ์ทางสังคมที่ซับซ้อนให้กลายเป็นเพียงเรื่องของ หญิงสาวบ้านนอกคนชื่อ ผู้นำสงสารซึ่งถูกหลอกไปขายตัว ก็เท่านั้น อันทำให้ทราบว่า ปรากฏการณ์การล่องใต้ ที่เกิดขึ้นอย่างแพร่หลาย กระจาย คับคั่ง และเป็นล่ำเป็นสัน สามารถหยุดยั้งได้เพียงการจับ “ชายหนุ่ม แมงดา” เหล่านั้นมาลงโทษ

นอกจากนั้นบทเพลงอย่าง หอมกลิ่นดอกคำใต้ แม้ว่าเจตนาของบทประพันธ์จะแตกต่างกับเพลง มนต์รักดอกคำใต้ แต่หากสังเกตให้ดี ทั้งสองบทเพลงก็ต่างเปรียบหญิงดอกคำใต้เป็นดอกไม้แสนสวย (เหลืองตระการ บานแย้มอะแหล่มตาเหลือ/ หอมละมุนไซยกลิ่นละไม) นามระบือไกล (กลิ่นหอมไกล) ที่ถูก “ซันซม...เคล้าเคลื่อ” / “เกี่ยวก้อยคล้อยตามกัน” เช่นเดียวกัน เพียงแต่ว่าดอกไม้หรือหญิงสาวในบทเพลงหอมกลิ่นดอกคำใต้ถูกชายอื่นทำให้ “เกสรกระจาย...กลีบเฉาหลง” อย่างน่าเสียดาย (หอมเอ๋ยที่เคยเสียดาย พี่ยังบ่วายถวิล) ในขณะที่ในบทเพลงมนต์รักดอกคำใต้ ตัวชายบุรุษที่ 1 ในเพลง ทำให้เธอ “สู่สวรรค์” มิได้ลงนรก ก็เท่านั้น นั่นหมายความว่า แท้ที่จริงเจตนาของชายในเนื้อเพลงบุรุษที่ 1 ล้วนต่างอยากดอมดม เป็นเจ้าของดอกไม้งามที่หอมละมุน อย่างสาวดอกคำใต้ เช่นเดียวกัน ดังนั้น ดอกคำใต้จึงยังคงเป็นวัตถุแห่งต้นหา ปรารถนาจะครอบครองความสาวและความสวยอยู่เพียงนั้น



แผนภาพที่ 2 : สีเหลี่ยมสี่มุมศาสตร์ที่ประกอบสร้างตัวแสดงในเรื่องเล่าดอกคำใต้

จากแผนภาพที่ 2 สีเหลี่ยมสี่มุมศาสตร์ ด้านล่าง ซึ่งนำตัวแบบมาจาก เกรมาส (Greimas) เพื่อใช้ในการรวบรวมจัดระบบ และเปลือยเปล่าให้เห็นถึงความคับแคบไม่ซับซ้อนของเรื่องเล่าโดยทั่วไปว่าด้วยปรากฏการณ์สาวดอกคำใต้ล่องใต้อันปรากฏในบทเพลง



ในขั้นแรก เราจะเห็นได้ว่าภายใต้เรื่องเล่าที่หลากหลาย ล้วนมีอรรถลักษณะ (seme) คู่แย้งที่เด่นอยู่ 1 คู่ คือ ความดี และ การขายตัว ซึ่งคู่แย้งนี้ต่างเหนียวแน่นทำให้เกิดคู่แย้งเชิงปฏิเสธรอกมาอีก 2 ประการ คือ ไม่ดี และ ไม่ขายตัว โดยทั้ง 4 ประการนี้ถือเป็นองค์ประกอบพื้นฐานอันประกอบสร้างให้เกิดตัวแสดงขึ้นมา 4 ลักษณะ คือ หนึ่ง ผู้ที่มีความดีแต่ต้องขายตัว ดังสาวดอกคำใต้ ผู้ขายตัวเพื่อเลี้ยงพ่อแม่ ซึ่งเป็นจุดประสงค์ของผู้แต่งเพลงพะเยาวธเธอ (จะกล่าวถึงต่อไป) สอง ผู้ที่ขายตัวและเป็นคนไม่ดี ซึ่งก็คือ สาวดอกคำใต้ที่ใจแตก ใจง่าย หรือตัวละครในบทเพลงอย่าง พะยอมและ มาลี สาม ผู้ที่แม่ไม่ขายตัวแต่ก็เป็นคนไม่ดี อันได้แก่ ผู้ชายที่ซื้อบริการและแมงดา และสี่ ผู้ที่มีความดีและไม่ขายตัว อันได้แก่ ชายบุรุษที่ 1 ในทุกบทเพลง และหญิงสาวบ้านป่าในอุดมคติของชายชาวกอง ในบทเพลงมนต์รักดอกคำใต้

อย่างไรก็ตาม ในขั้นต่อมา คำถามคือ เรื่องเล่าสะท้อนสังคมเหล่านี้ ได้สร้างความเข้าใจและเสนอทางออกต่อปรากฏการณ์สะท้อนสังคมนี้หรือไม่ เพราะหากเป็นดังเรื่องเล่าจริง ทางออกของปัญหาก็คงจะเป็นเพียงการจับกุมแมงดาก่อการปิดสถานบริการ และการอบรมปมนิสัยหญิงสาวก็แค่นั้น หรือหากจะมากกว่านี้ ก็คือการเข้าไปสั่งสอนชาวบ้านไว้ การศึกษาอย่างพ่อแม่ของเด็กสาว มิให้อยากได้ทรัพย์สินเงินทองมาอย่างง่ายๆ โดยการแลกกับศักดิ์ศรีของลูกตนเอง (ในกรณีการตกเขียว หรือการรับเงินมัดจำหน้าไว้ก่อน เมื่อลูกสาวได้อายุก็ส่งตัวไป) ซึ่งทั้งหมดไม่สอดคล้องกับตัวเลขการเข้ามาสู่วงการค้าประเวณีของหญิงสาวที่นับวันจะมากขึ้นเรื่อยๆ (ในช่วงทศวรรษ 2510-2530)

### **เมื่อนายหน้าก็คือพ่อ แมงดา แม่เล่าก็คือพี่ ส่วนตัวเธอก็ยินดี : การต่อรองของเพศหญิงภายในสังคมชายเป็นใหญ่และการตกอยู่ภายใต้วาทกรรมการพัฒนา**

หากจะบอกว่า หนึ่ง หญิงสาวโสเภณีเกือบทั้งหมดที่มาจากภาคเหนือล้วนประกอบอาชีพด้วยความสมัครใจ สอง หญิงสาวที่ล่องใต้มาได้มาจากครอบครัวชานาญากจนเท่านั้น แต่มีจำนวนมากที่มาจากครอบครัวชาวนารวยและนายทุน สาม การล่อลวง กักขัง ทบตี และบีบบังคับให้หญิงสาวขายบริการทางเพศ แทบจะไม่มีแล้วในสถานเริงรมย์ตรอกกันข้าม เจ้าของสถานที่กักขังเสื้อผ้า ที่พัก และเครื่องสำอาง ฯลฯ ไว้บริการเด็กสาวให้ได้รับความสะดวกสบายอย่างที่ไม่เคยมีมาก่อน สี่ ในขณะที่มีพ่อแม่ที่ร่ำรวยอยู่ดูบุตรสาวลูกสาวไม่ให้ไปขายตัว แต่ลูกสาวปรารถนาจะไปให้ได้ ก็มีพ่อแม่จำนวนหนึ่งเป็นเอเยนต์ส่งตัวลูกและเด็กสาวในหมู่บ้านรายอื่นไปเสียเอง นอกจากนั้น หญิงสาวที่ไปมาก่อนต่อมาก็ยังผันตัวเองเป็นเอเยนต์และแม่เล่า ห้า ตัวยุทธศาสตร์และระบบการศึกษาที่น่าจะเป็นตัวขจัดปัญหา กลับกลายเป็นสาเหตุเสียเอง (ยศ สันตสมบัติ 2535, 153-255) และ หก การขายตัวของเพศหญิง ถือเป็นปฏิบัติการการต่อรองทางอำนาจและสถานะของเพศสภาพอย่างหนึ่ง มิได้เป็นแค่การตกอยู่ภายใต้อำนาจ หรือเป็นเพียงกรรมของการกระทำแต่อย่างใด

ทั้งหมดจะมีใครเชื่อหรือไม่ แต่ไม่ว่าจะอย่างไร ปรากฏการณ์เหล่านี้ล้วนไม่ได้ถูกบอกเล่าในบทเพลงว่าด้วยสาวพะเยา

ความน่างุนงงสงสัย ขัดแย้งกับขนบความคิดทั่วไป และไม่น่าจะเป็นไปได้ ไม่ว่าจะ เป็น หนึ่ง หากไม่ถูกบังคับจะไปขายตัวและศักดิ์ศรีของลูกผู้หญิงทำไม สอง จะเป็นเพราะรัฐและโรงเรียนได้อย่างไร มิใช่เพราะการลุ่มหลงในเงินทองของตัวหญิงสาวเองกระนั้นหรือ และ สาม จะมีพ่อแม่และพี่ที่โหดซึ่งสามารถเสพสุขบนกองทุกข์ของผู้เป็นลูก ในท้องและห้องที่คลานตามกันมาได้ คำถามทั้งสามสามารถคลี่คลายด้วยคำอธิบายที่ว่า

ปรากฏการณ์ตกเขียวและการล่องใต้ต้องมองให้กว้างและไกลกว่ากรอบจำกัดในหมู่บ้าน เนื่องจากมันเป็นแรง

กระเพื่อมสืบเนื่องนับตั้งแต่ โลกแบ่งออกเป็น 2 ขั้ว คือ สังคมนิยมคอมมิวนิสต์และทุนนิยมเสรี โดยที่ไทยเลือกจะเป็นฝ่ายหลัง

ไทยถูกอธิบายหรืออธิบายตัวเองภายใต้วาทกรรมการพัฒนา ว่า เพื่อที่จะสามารถถีบตัวเองออกจากความด้อยหรือกำลังพัฒนา ตนต้องปรับปรุงเปลี่ยนแปลงประเทศให้เป็นทุนนิยมและมีความทันสมัย (modernization)

ครั้งเมื่อ “เชอ” เช่นนี้ ปรากฏการณ์ “ผู้ใหญ่วิถีกลองประชุม” ก็พลันสนั่นลั่นทุ่งทั่วประเทศ ผ่านการนำแผนพัฒนาเศรษฐกิจฉบับที่ 1 และฉบับอื่นๆมาใช้ โดยการเปลี่ยนวิถีเกษตรกรรมที่เน้นเพื่อยังชีพ เป็นเกษตรเชิงพาณิชย์ และต่อมาก็เน้นการส่งออกแทนการนำเข้า

อย่างไรก็ตาม กลุ่มคนหรือภาคส่วนที่ได้รับผลประโยชน์กลับมิใช่ภาคเกษตรกรรมและกรรมกรตามทฤษฎีนำล้น การพัฒนาที่ไม่สมดุล และการพัฒนาเป็นลำดับขั้น แต่อย่างไร หรือก็คือส่วนเกินหรือกำไรที่อุตสาหกรรมและนายทุนได้รับกลับมิได้ล้นไปก่อให้เกิดความสมดุลในภาคเกษตรกรรมและแรงงานตามทฤษฎี เนื่องจากทั้งสองส่วนถูก “ตอน” ไว้ด้วยระบบอบเผด็จการของรัฐบาลไทยในขณะนั้น (นับตั้งแต่ยุคจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เรื่อยมา ซึ่งกว่าจะเป็นประชาธิปไตยจริงๆก็หลังเหตุการณ์พฤษภาทมิฬ 2535) พุดอีกทางหนึ่งก็คือ เกษตรกรและกรรมกรชีพ ไฉนเลยจะสามารถประท้วง เรียกร้องค่าแรงและความเท่าเทียมกันในยุคนั้นได้

เมื่อเกษตรกรเผชิญกับการถูกขูดรีดดังกล่าว เงินที่ถูกลักเพื่อซื้อสารเคมี ปุ๋ยพืชเชิงเดี่ยว จึงต้องขุดใช้คืนด้วยที่นาของบรรพบุรุษ จากเกษตรยังชีพ สู่อุตสาหกรรม จึงมีมากมายที่ต้องกลับกลายเป็นเกษตรไร้ที่ดินหรือแทบจะไม่มีที่ดิน และจากสังคมชนบทที่ค่อนข้างมั่นคง มีผู้คนคับคั่ง ผันลมๆแล้งๆด้วยความมั่งคั่งจึงทำให้หมู่บ้านเหลือเพียงเด็กและผู้สูงอายุ ซึ่งนี่คือแรงกระเพื่อมอีกต่อที่ก่อให้เกิดการตกเขียวและล่องใต้ อีกทอด

ยศ สันตสมบัติ อธิบายเพิ่มเติมว่า เงื่อนไขสำคัญที่ส่งผลให้เกิดการค้าประเวณี ยังเกิดจากการแพร่ระบาดของอุดมการณ์บริโภคนิยม ตลอดจนการศึกษา ที่ทั้งย่ำแย่และกล่อมเกล่าให้เด็กในชนบทเกิดความแปลกแยกจากชุมชนและวัฒนธรรมท้องถิ่น มองคนรุ่นก่อนว่าล้าสมัย เห็นวิถีชีวิตเรียบง่ายแบบเดิมว่าน่าเบื่อหน่าย ส่วนตัวพ่อแม่เอง ค่านิยมบริโภคเครื่องจักรทุนแรง การใช้จ่ายและสารเคมี ก็ยังทำให้ต้นทุนการผลิตพืชผลทางการเกษตรสูงขึ้น จนก่อให้เกิดการกู้หนี้ยืมสินและการขายที่ดิน (ยศ สันตสมบัติ 2535) เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเกิดการอพยพของแรงงานข้ามพื้นที่ ซึ่งจะอย่างไรก็เข้าไปติดกับดักรายได้แสนต่ำ คุณภาพชีวิตแสนแยในเมืองอยู่ดี

กระนั้นเมื่อจนตรอก หญิงสาวที่ผันตัวเองจากการใช้แรงกายมาใช้เรือนร่างกลับเดินทางมาเยี่ยมบ้านเกิดด้วยผิวพรรณแปร่งปรัง สวมเสื้อผ้าอาภรณ์สวยงามทันสมัย มีทรัพย์สินเงินทองมากมายมากองให้พ่อแม่ และมักจะตามมาด้วยสร้างบ้านใหญ่โต มีเพียงเท่านั้น กองผ้าป่าและกุฏิใหญ่ที่นำมาบูรณะวัดประจำหมู่บ้าน ก็ยังมาจากกระเป๋าของพวกเธออีกด้วย

ความสำเร็จ ร่ำรวย การกลายมาเป็นที่พึ่งของครอบครัว และเป็นผู้อุปถัมภ์ของชุมชนดังข้างต้น จึงนำมาซึ่งความรู้สึกทั้งชื่นชมและริษยาของเด็กสาวคนอื่น กระทั่งกลายมาเป็นตัวแบบแห่งความรุ่งโรจน์และทางเลือกเพียงหนึ่งเดียวที่จะสลัดหลุดรอดจากชีวิตที่แห้งแล้ง อดอยาก ยากเขิน ซ้ำซากจำเจ และไร้ความหมายได้ ดังนั้นจากสายตารังเกียจ จึงนำมาสู่สายตาชื่นชมริษยา และต่อมาเมื่อมีการล่องใต้มากเข้า พฤติกรรมนี้ก็กลายเป็นความคุ่นชิน พร้อมกับมีคำอธิบายใหม่ในพฤติกรรมที่ผิดศีลธรรมในแต่เดิม นั่นก็คือ แม้จะขายตัว แต่พวกเธอก็เป็นคนดี เพราะได้เลี้ยงผู้เป็นพ่อและแม่แทนที่จะทำนาจนอดตายทุกคน ซึ่งนี่ก็คือเหตุผลที่ว่าทำไมหญิงสาวล่องใต้แทบทุกคนจึงทำด้วยความสมัครใจ บางคนก็

ผันตัวเองมาเป็นนายหน้าและผู้ดูแล และพ่อของหญิงสาวบางคนก็กลายเป็นเอเยนต์เสียเอง (ยศ สันตสมบัติ 2535, 153-255)

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าข้อเสนอใหม่นี้จะดูลุ่มลึกจากหลักฐานประจักษ์เชิงบุคคลและพื้นที่ แต่มันก็จะตื่นเงินทันที หากจะสรุปอย่างรวบรัดว่าเป็นเพราะความสมัครใจและไปทำงานเพื่อครอบครัว เนื่องจากสุดท้ายก็เป็นเช่นดั่งที่ มิเชล พูโกต์ เสนอไว้เกี่ยวกับการมองบุคคลภายใต้วาทกรรม (discourse) หรือก็คือ หญิงสาวที่ไปส่องได้เธอมิใช่ทั้งถูกบังคับและไปเพราะความสมัครใจ หากเธอเป็นองค์ประธานที่ถูกกระทำมาก่อน พุคอีกทางหนึ่งก็คือ ในขณะที่เธอรอว่าเป็นกรรมของปรากฏการณ์ จากถูกกระทำทางเพศ เป็นเหยื่อต้นทวารคาของผู้ชายและสังคม แต่เมื่อกลับบ้าน จากที่เคยเป็นเพียงหญิงสาวตัวเล็กๆ มีความหมายเพียงช่วยงานง่ายๆบนผืนนาและภายในบ้าน เธอถึงกลับกลายเป็นผู้เลี้ยงดูครอบครัวและจุนเจือชุมชน นั่นเอง

กระนั้นถึงที่สุด ไม่ว่าจะสำเร็จ ล้มเหลว ติดเชื้อเอชไอวี เงินหมดเมื่อเวลาผ่านไป น่องๆเปลี่ยนเข้าไปเวียนววยในวัฏจักรสงสาร หรือเธอได้พบสามีที่ดีจนหลุดพ้น ฯลฯ กล่าวได้ว่า พวกเธอและญาติพี่น้อง รวมกระทั่งรัฐและรัฐบาลไม่เคยตระหนักเลยว่า เหตุผลที่ทำให้พ่อแม่ของพวกเธอต้องปลูกพืชเชิงพาณิชย์ ต้องเป็นหนี้เป็นสิน ต้องขายที่นา และเหตุผลที่พวกเธอต้องเดินทางล่องใต้ไปขายตัว ไม่ว่าจะด้วยตระหนักในการทดแทนบุญคุณบุพการี หรือชอบแสงสีความสบาย เอาเข้าจริงแล้วเกิดขึ้นเพราะ วาทกรรมการพัฒนา เป็นกระการสำคัญ

#### พะเยารอเธอ : มากกว่าเพลงและความรัก หากจะถือยังเป็นเพลงประจำจังหวัด?

อันที่จริง เนื้อหาของเพลงพะเยารอเธอ ก็ไม่ได้ต่างอะไรกับเพลง ปีกกว้านเตีอะมาลี กล่าวคือเป็นเรื่องราวของชายหนุ่มที่เคยรักหวานซึ้งกับหญิงสาว (เผ่าห้วงอาลัยถึงใครคนหนึ่ง เคยรักกันตราตรึงประหนึ่งดั่งดวงชีวา - โอ้กว้านพะเยาดินแดนแห่งนี้ ก่อนนั้นเคยมีมาลีหนึ่งคู่กับอ้าย) แต่แล้วสาวเจ้าก็ “จากไป หายลับเจ้าไม่กลับมา ก็ไม่เคยเห็นหน้า ไม่กลับมาหารักดั่งเก่า” ทั้งนี้ก็เป็นเพราะว่า อดีตคนรักนั้นไปมีชายใหม่ในที่อื่น (ใจหนอใจร้ายจัง เชื้อฟังคารมใครเขา - มาลีไปมีแฟนใหม่...ควงชายอื่น...หนีไปบางกอก) ซึ่งจะอย่างไร ชายหนุ่มก็ยัง “รอเธอ รอรักด้วยความหวังเอย” “ยังรอ ยังรอคนชื่อมาลี”

เมื่อมีความคล้ายคลึงกันเช่นนี้ พะเยารอเธอ ก็สามารถถูกวิพากษ์วิจารณ์ในมุมมองสตรีนิยมได้ว่า ในขณะที่แทรกนัยยะของการเชิดชูคุณธรรมความมั่นคงของผู้ชาย ก็โจมตีว่า ผู้หญิงช่างใจง่าย นอกจากนั้นเมื่อเทียบความเหมือนเชิงโครงสร้าง เรื่องเล่าในเพลงพะเยารอเธอ ก็ยังเหมือนกับเรื่องเล่าโดยทั่วไปของสาวดอกคำใต้ ในแง่ที่ใจแตก หนีจากเมืองธรรมชาติและศาสนา ไปสู่เมืองดาวโลกีย์ ได้เช่นเดียวกัน

อย่างไรก็ตาม อาจจะเป็นสิ่งที่ไม่เป็นธรรมนักต่อเพลงปีกกว้านเตีอะมาลี เนื่องจากผู้เขียนบังเอิญไปทราบเบื้องหลังการแต่งเพลงของผู้ประพันธ์ ซึ่งก็คือ พล.ต.ต.พิมล สิ้นฐานาวา เมื่อครั้งดำรงยศร้อยตำรวจเอกที่เมืองพะเยาในปี 2520 ว่า ท่านต้องการให้คนทั่วไปเข้าใจคนเหนือมากขึ้น จึงได้แต่งเพลงแทรกถึงภาวะจำยอมของหญิงสาวพะเยา ผู้ยากจน ที่ไม่มีทางเลือกอื่นใดในการทดแทนบุญคุณพ่อแม่ นอกจากการขายตัว ยิ่งหญิงสาวบางคนที่มีคนรักอยู่แล้ว แต่ก็ต้องจำใจขายตัวมั่วชาย เนื่องจากพ่อแม่ได้ตกปากรับค่าและได้เงินนายหน้ามาแล้ว (ตกเขียว) (กรรมการ หมอกมาเมิน และคณะ) ดังกล่าวจึงเป็นที่มาของความผิดหวังของชายหนุ่มในเนื้อเพลง ซึ่งตัดพ้อว่า เหตุใดจึงต้องเชื้อฟังคารมนายหน้าด้วย

ทั้งนี้ พลังเมื่อผู้เขียนรับรู้เบื้องหลัง และทวนทบทเนื้อเพลงในใจเบาๆ จากตอนที่ว่า “พี่คอยแหยงแล้วไม่มีสร้างเขา เปรียบปานเหมือนกวีานพะเยารอฝนหล่นพราวทุกคืนทุกวัน” สู้ “โปรดจงเห็นใจพี่เกิดคนดี ก่อนนี้สองเราเคยไผ่และผืน” และจบตรงที่ “จงกลับคืนมาหารักดั่งเก่า ลืมเรื่องร้ายคล้ายเศว้า เจ้าอย่าทำเมินไฉน พะเยารอเธอ รอรักด้วยความหวังใย จะนานแสนนานเท่าไร ขอให้เธอนั้นกลับมา” ความเศร้าโศกซึ่งครั้งแรก ทั้งที่ฟังเพลงนี้มาตลอด 30 ปีก็เกิดขึ้นในทรวง เนื่องจาก มีเกิดคำถามในใจว่า ใช่หรือไม่ แทนที่ชายหนุ่มในบทเพลงจะเป็นผู้เห็นใจหญิงสาว แต่ในตอนเริ่มต้น เขากลับเรียกร้องให้คนรักที่จากไปเห็นใจตัวเขาเองมากกว่า เนื่องจากตนเองรอคอยอย่างแห้งแล้งซึบเข้ามาเนิ่นนาน นอกจากนั้น ทั้งที่รู้ว่าคนรักอาจจะผ่านมือชายหนุ่มร้อยนับพันซ้ำ ชายหนุ่มก็กลับเรียกร้องให้หญิงสาวกลับมาแล้วราวกับไม่ต้องพูดถึงมันอีกต่อไป และไม่ว่าเนิ่นนานเท่าไร หญิงสาวจะติดโรคร้าย และหมดซึ่งความสุขสาวหรือไม่ ชายหนุ่มพะเยาในบทเพลงก็ยังคงรอต่อไป “ขอเพียงเธอนั้นกลับมา”

จากเนื้อเพลงที่มีผู้ชายเป็นผู้บอกเล่า เราจะเห็นได้ว่า พะเยารอเธอแตกต่างจากเพลงว่าด้วยสาวพะเยาในมุมมองผู้ชายเพลงอื่นๆ กล่าวคือ เพลงนี้แม้จะเชิดชูความรักเช่นเดียวกัน แต่ก็มีได้ก่อเกิดจากรูปโฉม กลิ่นกาย ความสาวและความสวย อันล้นลือระบือไกล หากเกิดจากรักที่แท้จริง ซึ่งสามารถก้าวข้ามคตินิยมพรมจรรย์ในสังคมชายเป็นใหญ่ได้ นอกจากนั้นการจิตวางท่าที่สถานะของความเป็นชายและหญิงในบทเพลง ก็ได้ยกชายไว้สูงกว่า ในฐานะผู้เสียสละและให้อภัยแต่อย่างใด (เนื่องจากหญิงสาวไม่ได้ผิด) ทั้งๆที่ทำได้ ตรงกันข้าม บทเพลงกลับให้หญิงสาวเป็นผู้ที่อิทธิพลเหนือชายหนุ่มด้วยซ้ำไป

ความเป็นที่นิยมมาเนิ่นนานอยู่ก่อนแล้ว, การนำเสนอภาพเพศหญิงอย่างให้เกียรติ แม้ในประเด็นที่ดำมืด ในเมืองที่ผู้หญิงมีบทบาทสำคัญมาโดยตลอดในประวัติศาสตร์, เมื่อประกอบกับหากคนพะเยา “กล้า” ที่จะเรียนรู้ประวัติศาสตร์บาดแผลนี้อย่างไม่ “หลบตา” เพื่อให้เป็นบทเรียนต่อ “การพัฒนา” มิให้ซ้ำรอยเดิมในวันข้างหน้า ทั้งหมดจึงเป็นที่มาของข้อเสนอของผู้เขียนที่ว่า พะเยารอเธอ ควรได้รับการยกย่องให้เป็นเพลงประจำจังหวัดพะเยา

## สรุป

บทความนี้เป็นการศึกษาวิเคราะห์บทเพลงที่กล่าวถึงสาวพะเยาด้วยมุมมองสตรีนิยม โดยใช้สัญศาสตร์โครงสร้าง เป็นเครื่องมือในการวิเคราะห์ ในหลายบทเพลง ผู้เขียนชี้ให้เห็นว่ามีอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่อยู่เบื้องหลัง แม้ว่าเพลงนั้นจะร้องโดยผู้หญิงและเป็นเพลงท่องเที่ยวพะเยาที่ๆไปก็ตาม นอกจากนั้น หลายบทเพลงก็มักจะมองปรากฏการณ์การตกเขียวและล่องใต้อย่างคับแคบ กล่าวคือ รวบรวมให้ ไม่เป็นเพียงเรื่องของการใจแตกของหญิงสาว บ้าเงินทองของพ่อแม่ ก็เป็นเรื่องของการทดแทนบุญคุณต่อบุพการีที่ยากจน และในตอนท้าย ผู้เขียนเสนอให้ยกเพลงพะเยารอเธอเป็นเพลงประจำจังหวัดพะเยา เนื่องจากเล็งเห็นถึงความสามารถในการกระตุ้นให้เกิดการเรียนรู้และก้าวข้ามประวัติศาสตร์บาดแผล และการชี้ให้เห็นถึงบทบาทของเพศชายที่เคารพต่อเพศของผู้ที่เป็นแม่ ซึ่งสำคัญมากกว่าเพลงที่ระบุถึงสถานที่และบุคคลสำคัญเพียงไม่กี่คน

ท้ายที่สุด เนื้อหาของการวิเคราะห์บทเพลง อาจนำมาซึ่งการปฏิเสธของผู้แต่งว่ามีได้มีเจตนาเป็นเช่นดังที่ผู้เขียนวิเคราะห์แต่อย่างใด โดยเฉพาะอย่างยิ่งการมองว่าสาวดอกคำใต้เป็นเพียงแค่วัตถุ จนกลายเป็นผู้เขียนเสียเองที่กริดแผลให้บาดลึกในบทเพลง ในกรณีเจตนาของผู้แต่งย่อมอาจเป็นความจริง เนื่องจากเจตนาที่อุดมการณ์ย่อมแตกต่างหรือตรงข้ามกันได้ เพียงแต่ประเด็นสำคัญของผู้เขียนก็คือ เรานั้นอาจคิด เขียน พูด อย่างไม่รู้ตัว ซึ่งก็เช่นเดียวกัน ผู้เขียนก็มีได้มี

เจตนาบิดเบือนว่าร้ายบทเพลงต่างๆแต่อย่างใด ตรงกันข้าม หากภาษาและสื่อมวลชนเป็นที่มาหนึ่งของการผลิตซ้ำอำนาจและความไม่เท่าเทียมกัน นี่ย่อมเป็นหน้าที่ของทุกคนที่ต้องตีแผ่เพื่อให้เกิดการถกเถียง เพราะวาทกรรมว่าด้วยสาวดอกคำใต้ จะนานแสนนานเท่าไรก็จะยังวนเวียนอยู่ในสังคม หากไม่ลุกขึ้นมาถกเถียงทำความเข้าใจก็จะเกิดความขัดแย้ง ดังเช่นกรณีละครแรงเงาอันโด่งดัง ซึ่งคนดอกคำใต้ก็ออกมาไว้วางใจ ส่วนคนทั่วไปและผู้จัดก็อาจจะชุ่นเคือง เนื่องจาก “แค่พูดคำเดียวว่าตัวเอกหญิงกลับดอกคำใต้ ทำไมถึงต้องโกรธเป็นฟืนเป็นไฟ แล้วเหตุไฉนคนเพชรบูรณ์บ้านเกิดจริงๆ ของตัวละครไม่เห็นจะเดือดร้อน ส่วนคนกรุงเทพฯ คนจังหวัดเดียวกับตัวเอกชายที่บ้ากาม ต้องออกมาเรียกร้องด้วยมั๊ย...”

เป็นต้น

### เชิงอรรถ

ประพันธ์โดยชมรมนักจัดรายการวิทยุพะเยา เมื่อปี 2547 ขับร้องโดยพรพรรณ สายทอง (แสงหล้า)

ประพันธ์โดย อ.บุญแดนอุดร ขับร้องโดย น้ำผึ้ง พระพะเยา ประมาณปี 2554

หากเปรียบเทียบกับบทเพลงที่มีการกล่าวถึงหญิงสาวเชียงใหม่ อย่างกุหลาบเยี่ยงพิงค์ วงบัวบาน เสียงสะท้อนจากสาวเหนือ และล่องแม่ปิง ฯลฯ จะเห็นได้ว่า แตกต่างกับเพลงที่กล่าวถึงสาวพะเยาอย่างน่าสนใจ กล่าวคือ *หนึ่ง* ในขณะที่เพลงสาวเชียงใหม่ ตัวผู้ถ่ายทอดมักเป็นผู้หญิง เช่น วงจันทร์ ไพโรจน์ และสุนทรี เวชานนท์ แต่เพลงว่าด้วยสาวพะเยา โดยมากผู้ถ่ายทอดกลับเป็นผู้ชาย ไม่ว่าจะเป็นสุรพล สมบัติเจริญ ในเพลง กวีนพะเยา, ตลอดจน ชรินทร์ นันทนาคร และ สายัณห์ สัญญา *สอง* เพลงเกี่ยวกับสาวเชียงใหม่มักจะเตือนว่า “หมู่เฮาจาวเหนืออย่าไปเชื่อเสียวนอคำชาย” หรือมักจะสะท้อนว่า หากรับรักชายชาวใต้ (คือนับจากภาคกลางลงไป) ก็มักจะผิดหวังเสมอจากคำหลอกหลวง แต่เพลงเกี่ยวกับสาวพะเยาอย่างมนต์รักดอกคำใต้กลับรับรักชายเมืองอื่นอย่างง่ายดาย (ยกเว้นเพลงแว่วเสียงซึ้ง) นอกจากนี้ ในเพลงหลายบท สาวพะเยายังมักจะทำร้ายจิตใจชายหนุ่มเมืองเดียวกันโดยการไปมีหนุ่มอื่นที่เมืองใดอีกด้วย ความแตกต่างเหล่านี้จึงสามารถสื่อถึงทัศนคติของสังคมบางด้านที่มีต่อสาวพะเยาได้

ดูรายละเอียดใน นพพร ประชากุล. คำนำเสนอสัญศาสตร์โครงสร้างกับกรอิจักษ์ภาพยนตร์. ใน : ประชา สุวิธาน. *แต่เมื่อเกือบหนึ่ง 2 : บทวิจารณ์ภาพยนตร์แนวสัญศาสตร์โครงสร้าง*. กรุงเทพฯ: มติชน; 2542. หน้า (29) - (32).

ในทางสังคมวิทยาได้แยกแยะความแตกต่างทางเศรษฐกิจของชานานาเพื่อให้เกิดหารเหมารวม ผ่านการมองการครองครองปัจจัยการผลิต เช่น ที่ดิน โดยแบ่งชนชั้นชานานาออกเป็น *หนึ่ง* ชานานาไร้ที่ดิน *สอง* ชานานายากจน )1-5 ไร่ (*สาม* ชานานากลาง )6-10 ไร่ (*สี่* ชานานารวย )11-20 ไร่ (*และห้า* ชานานาขายทุน )20 ไร่ขึ้นไป).

โปรดดูแนวคิดและการวิเคราะห์วาทกรรมการพัฒนาใน 'ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. *วาทกรรมการพัฒนา : อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกสิทธิ์ และความเป็นอื่น*. กรุงเทพฯ : วิชาษา ; 2549. และ ศุภชัย เจริญวงศ์. *ถอดรหัสการพัฒนา*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เดือนตุลาฯ ; 2544.

ดู แนวคิดการกลายเป็นองค์ประธานของผู้ถูกกระทำ ใน เขตตา พวงหัตถ์. *โครงสร้างผู้กระทำกร*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ ; 2548.

คำอธิบายปรากฏการณ์การเดินทางออกจากแดนอีสานของแรงงานอพยพ ซึ่งเกิดจากวาทกรรมการพัฒนาเช่นเดียวกันในดูและเปรียบเทียบกับพัฒนา กิติธาดา. คนข้ามแดน: นาฏกรรมชีวิตและการข้ามพรมแดนในวัฒนธรรมอีสาน ใน *วารสารสังคมศาสตร์* ปีที่ 15ฉบับที่ 1 ปี 2545, หน้า 166-109.

มติดเห็นจากเก็บความจากกระทู้และความเป็นเรื่องอีก! *แม่หญิงดอกคำใต้จวก แรงเงา พาดพิงพะเยา* ใน : [drama.kapook.com/view50431.html](http://drama.kapook.com/view50431.html)

ค้นเมื่อวันที่ 16 ตุลาคม 2556

### บรรณานุกรม

กรรณการ์ หมอกมาเมินและคณะ. (2556). *รายงานพะเยาสุนทรีเยะ เรื่องเพลงสาวเมืองพะเยา*. รายงานในวิชาพะเยาศึกษา มหาวิทยาลัยพะเยา ปีการศึกษาที่ 1/2556.

เซตถา พวงหัตถ์. (2548). *โครงสร้าง-ผู้กระทำกร*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2549). *วาทกรรมการพัฒนา : อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณะ และความเป็นอื่น*.  
กรุงเทพฯ: วิชาษา.

พัฒนา กิตติอาสา. (2545). คนข้ามแดน: นาฏกรรมชีวิตและการข้ามพรมแดนในวัฒนธรรมอีสาน. ใน *วารสารสังคมศาสตร์*,  
15 (1), 109-166.

นพพร ประชากุล. (2542). คำนำเสนอ สัญลักษณ์โครงสร้างกับการวิจิตรภาพยนตร์. ใน : ประชา สุวีรานน. *แล้วเนื้อเถื่อน*  
หน้า 2 : บทวิจารณ์ภาพยนตร์แนวสัญลักษณ์โครงสร้าง. กรุงเทพฯ: *มติชน*, (11)-(37).

\_\_\_\_\_. (2552). *เชยดีความตามอัธยาศัย*. ใน *ยกอักษร ย้อนความคิด เล่ม 1 ว่าด้วยวรรณกรรม*. กรุงเทพฯ:  
สำนักพิมพ์วิภาษาและอ่าน, 139-145.

ยศ สันตสมบัติ. (2535). *แม่หญิงสี่ชายตัว : ชุมชนและการค้าประเวณีในสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่น  
พัฒนา.

วารุณี ภูริสินสิทธิ์. (2548). *เพศสภาพ*. ใน *คณาจารย์ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์*  
*มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. แนวคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม*. เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยาและ  
มานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 233-245.

ศุภชัย เจริญวงศ์. (2544). *ถอดรหัสการพัฒนา*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เด็อนตุลาฯ.

ไม่ปรากฏชื่อผู้แต่ง. (2556). *เป็นเรื่องอีก! แม่หญิงดอกคำใต้จ๊วก แรงเงา พาดพิงพะเยา*. ค้นเมื่อ 16 ตุลาคม 2556, จาก  
[drama.kapook.com/view50431.html](http://drama.kapook.com/view50431.html).

สำนักงานสาธารณสุขอำเภอดอกคำใต้. (2556). *ประวัติเพลงหมอลิ้นดอกคำใต้ ก้องเพชร แก่นนคร* ค้นเมื่อ .16 ตุลาคม 2556, จาก  
<http://www.ssodkt.com/index.php/2011-06-28-17-28-10/153-2012-01-24-16-24-00/370-2011-09-08-15-53-27>.

# Ikiryō in Japanese Literature : a Spirit Leaving a Living Body

## อิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่น:วิญญาณคนเป็นแยกร่าง

Attaya Suwanrada • อรรถยา สุวรรณระดา

Japanese Section, Department of Eastern Languages, Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Thailand

สาขาวิชาภาษาญี่ปุ่น ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Email Address : attaya\_s@hotmail.com

**Abstract** : Ikiryō refers to a part of the human spirit that leaves the body of a living person and appears outside of it. In Japanese literature, the appearances of ikiryō are usually caused by deep grudge. It is believed that if a sufficient grudge is held, part of the spirit leaves the body to harm the subject of vengeance while the one who became the ikiryō does not realize what has happened. This article aims to study the images of ikiryō in Japanese literature from the Heian period to the present. The study helps us to understand Japanese beliefs and thoughts about human spirituality from a perspective that most Thai people will not have known before. From the study, it is found that the images of ikiryō in Japanese literature develop from the vengeful spirit in the Heian period into ikiryō in other images. This reflects spiritual beliefs which have been hiding deep inside Japanese people's minds from the past to the present.

**Keywords** : ikiryō, living spirit, Japanese literature, spirituality

### บทคัดย่อ

อิกิเรียว(生霊)หมายถึงวิญญาณคนเป็นที่แยกส่วนหนึ่งออกจากร่างซึ่งยังมีชีวิตอยู่ออกมาปรากฏให้เห็นข้างนอก อิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่นมักมีสาเหตุเกิดจากแรงอาฆาตแค้น เชื่อกันว่าพลังความอาฆาตแค้นทำให้วิญญาณส่วนหนึ่งแยกออกจากร่างไปทำร้ายคนที่เป็เป้าหมายแห่งความอาฆาตแค้นนั้นโดยที่เจ้าของวิญญาณเองไม่รู้ตัว บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาภาพลักษณ์ของอิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่นตั้งแต่สมัยเฮอันเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน อันจะเป็นประโยชน์ช่วยให้เข้าใจความคิดความเชื่อของคนญี่ปุ่นเกี่ยวกับเรื่องพลังจิตวิญญาณของมนุษย์ในแง่มุมที่คนไทยส่วนใหญ่ไม่รู้มาก่อน จากการศึกษาพบว่า อิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่นมีพัฒนาการเปลี่ยนแปลงจากภาพลักษณ์ของวิญญาณที่เต็มไปด้วยความอาฆาตแค้นในสมัยเฮอันได้ขยายรูปแบบไปเป็นอิกิเรียวในรูปลักษณะอื่น ๆ อันสะท้อนให้เห็นความคิดความเชื่อในเรื่องพลังทางจิตวิญญาณ ซึ่งฝังลึกในใจคนญี่ปุ่นมานับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

คำสำคัญ : อิกิเรียว ,วรรณกรรมญี่ปุ่น ,วิญญาณคนเป็น , พลังวิญญาณ

## 1. ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

อิกิเรียว(生霊)หมายถึงวิญญาณที่แยกส่วนหนึ่งออกจากร่างซึ่งยังมีชีวิตอยู่ออกมาปรากฏให้เห็นข้างนอก คนญี่ปุ่นมีความเชื่อในเรื่องอิกิเรียวนี้มาตั้งแต่สมัยโบราณโดยจะเห็นได้จากวรรณกรรมญี่ปุ่นหลายเรื่องนับตั้งแต่สมัยเฮอัน<sup>48</sup> เป็นต้นมา ในวรรณกรรมญี่ปุ่นส่วนใหญ่ อิกิเรียวมักมีสาเหตุเกิดจากความอาฆาตแค้น พลังแห่งความอาฆาตแค้นทำให้วิญญาณส่วนหนึ่งแยกออกจากร่างไปทำร้ายคนที่เป้าหมายแห่งความอาฆาตแค้นนั้นโดยที่เจ้าของวิญญาณเองไม่รู้ตัว คนที่ถูกอิกิเรียวทำร้ายจะมีอาการเหมือนถูกวิญญาณร้ายเข้าสิงหรือมีอาการป่วยโดยไม่ทราบสาเหตุและอาจถึงแก่ชีวิตได้ ส่วนเจ้าของร่างซึ่งแยกอิกิเรียวออกไปนั้นก็ยังมีชีวิตตามปกติสุขโดยไม่ทราบว่าวิญญาณส่วนหนึ่งของตนได้แยกออกไปทำอะไรข้างนอกนั้น

เรื่องราวเกี่ยวกับอิกิเรียวปรากฏอยู่ในวรรณกรรมญี่ปุ่นหลายชิ้น วรรณกรรมที่มีชื่อเสียงและทำให้เรื่องของอิกิเรียวเป็นที่รู้จักกันดีก็คือวรรณกรรมเรื่อง *เกินจิโมะโนะงะตะริ* (源氏物語) เขียนโดยมูระซะกิ ชิโกบุ (紫式部) นักเขียนหญิงในสมัยเฮอัน เนื้อเรื่องเกี่ยวกับเรื่องราวชีวิตรักของตัวละครเอกที่ชื่อเกินจิ (源氏) ซึ่งมีสัมพันธ์รักกับผู้หญิงหลายคน โรกะกุโจ (六条御息所) ซึ่งเป็นผู้หญิงคนหนึ่งของเกินจิเกิดความคับแค้นอาฆาตผู้หญิงคนอื่นของเกินจิ ทำให้อิกิเรียวของโรกะกุโจออกมาทำร้ายบรรดาผู้หญิงของเกินจิ อิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่นสมัยหลังจากนั้นก็ดูเหมือนว่าจะมีต้นแบบมาจากอิกิเรียวของโรกะกุโจในเรื่อง *เกินจิโมะโนะงะตะริ* นี้ เพียงแต่อาจจะมีลักษณะที่เปลี่ยนแปลงไปบ้างตามยุคสมัย เรื่องของอิกิเรียวหรือวิญญาณคนเป็นซึ่งแยกส่วนออกจากร่างมาได้นั้น น่าจะเป็นเรื่องแปลกสำหรับคนไทยที่มักคุ้นเคยแต่กับเรื่องวิญญาณคนตายออกจากร่าง หรือไม่ก็เรื่องการนั่งสมาธิอดจิตออกไปข้างนอกโดยผู้อดจิตเองจะรู้ตัวที่กำลังทำอะไรอยู่ ซึ่งจะต่างจากกรณีของอิกิเรียวที่เป็นการแยกวิญญาณออกไปโดยไม่รู้ตัว การศึกษาเรื่องของอิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่นจึงจะเป็นประโยชน์ช่วยให้เข้าใจความคิดความเชื่อของคนญี่ปุ่นเกี่ยวกับเรื่องพลังจิตวิญญาณของมนุษย์ในแง่มุมที่คนไทยไม่รู้จักคุ้นเคยมาก่อน

## 2. วัตถุประสงค์

เพื่อศึกษาวิเคราะห์เกี่ยวกับอิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่นว่ามีภาพลักษณ์อย่างไร และความคิดความเชื่อเกี่ยวกับอิกิเรียวว่าแปรเปลี่ยนไปอย่างไรบ้างในแต่ละยุคสมัย

## 3. ขอบเขตและวิธีวิจัย

ศึกษาวรรณกรรมญี่ปุ่นที่มีอิกิเรียวปรากฏอยู่ในเรื่องโดยหยิบยกจากวรรณกรรมเด่น ๆ ในแต่ละสมัย ตั้งแต่สมัยเฮอันจนถึงปัจจุบัน และวิเคราะห์ภาพลักษณ์ของอิกิเรียวรวมทั้งลักษณะที่แปรเปลี่ยนไปในแต่ละยุค พร้อมทั้งอ้างอิงข้อมูลวิจัยที่เกี่ยวข้องมาประกอบการวิเคราะห์เพื่อหาข้อสรุป

บทความวิจัยชิ้นนี้ใช้ระบบถอดเสียงอักษรภาษาญี่ปุ่นซึ่งเป็นผลงานวิจัยใน พ.ศ.2530 ของอาจารย์สาขาวิชาภาษาญี่ปุ่น ได้แก่ ผศ.ดร.กัลยาณี สีสสุวรรณ, ผศ.สุชาติดา ลัตยพงศ์, ผศ.เสาวลักษณ์ สุริยะวงศ์ไพศาล.ปัจจุบันคือ รศ)

<sup>48</sup> ช่วงที่เกี่ยวข้องเป็นเมืองหลวงของญี่ปุ่นตั้งแต่ศ.ศ.794จนถึงศ.ศ.1192ที่ย้ายเมืองหลวงไปยังเมืองคะมะงุระ



สิริมนพร สุริยะวงศ์ไพศาล.ดร) อาจารย์ภาควิชาภาษาศาสตร์ คือ ผศ.ดร.สุดาพร ลักษณะียนาวิน และอาจารย์ภาควิชาภาษาไทยคือ ผศ.ดุษฎีพร ชำนิโรคศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

#### 4. สมมติฐาน

ภาพลักษณ์ของอิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่นมีพัฒนาการเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย จากภาพลักษณ์ของวิญญาณที่เต็มไปด้วยความอาฆาตแค้นในสมัยเฮอันได้ขยายรูปแบบไปเป็นอิกิเรียวในรูปลักษณะอื่น ๆ อันสะท้อนให้เห็นความคิดความเชื่อในเรื่องพลังทางจิตวิญญาณของคนญี่ปุ่นซึ่งฝังลึกมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

#### 5. ผลการศึกษา

ในบทความนี้จะขอแบ่งหัวข้ออิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่นโดยแบ่งตามยุคสมัยของวรรณกรรมออกเป็น 4 สมัยคือ อิกิเรียวในวรรณกรรมสมัยเฮอัน อิกิเรียวในวรรณกรรมสมัยคะมูระ-มุโระมะชิ อิกิเรียวในวรรณกรรมสมัยเอโดะ และอิกิเรียวในวรรณกรรมสมัยใหม่ถึงปัจจุบัน

##### 5.1 อิกิเรียวในวรรณกรรมสมัยเฮอัน (平安時代)

สมัยเฮอัน(ค.ศ.794-1192)เป็นยุคที่วรรณกรรมญี่ปุ่นในราชสำนักเฟื่องฟู ในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 9 มีการประดิษฐ์ตัวอักษรคันจิขึ้น ทำให้วรรณคดีญี่ปุ่นมีวิวัฒนาการไปอย่างรวดเร็วและเกิดวรรณกรรมประเภทต่างๆขึ้นในสมัยนี้ สมัยเฮอันนับเป็นยุคทองของวรรณกรรมในราชสำนักและยังเป็นยุคทองของนักเขียนสตรีอีกด้วย

วรรณกรรมชิ้นแรกที่มีอิกิเรียวปรากฏอยู่ในเรื่องและนับเป็นแม่แบบของอิกิเรียวในวรรณกรรมเรื่องอื่น ๆ ก็คือ วรรณกรรมเรื่อง *เกินจิตโมะโนะงะตะริ* เขียนโดยมุระซะกิ ฌิกิบุ นักเขียนหญิงสมัยเฮอัน เมื่อค.ศ.1008 ในเรื่องได้กล่าวถึงอิกิเรียวของโรกุโจซึ่งได้ออกมาทำร้ายผู้หญิงหลายคนของเกินจิตตัวเอกของเรื่อง ผู้หญิงของเกินจิตที่ถูกอิกิเรียวของโรกุโจทำร้ายเป็นคนแรกก็คือยูงะโอะ (*夕顔*) ซึ่งถูกกระชากเอาวิญญาณไปในคืนฤดูใบไม้ร่วง

八月十五夜、隈なき月影、...御枕上にいとをかしげなる女みて、  
「おのが、いとめでたしと見たてまつるをば、尋ね思ほさで、かく  
ことなることなき人を率ておはして、時めかしたまふこそ、いとめ  
ざましくつらけれ」とて、この御かたはらの人をかき起こさむとす  
と見たまふ。

(เกินจิตโมะโนะงะตะริ ตอนยูงะโอะ หน้า 238)

ในคืนวันที่สิบห้าเดือนแปด แสงจันทร์ส่องสกาว... เก็นจิตฝันว่าตรงข้างหมอนมีผู้หญิงหน้าตางดงามมากนั่งอยู่ “ทั้งๆที่ฉันรักท่านมากแต่ท่านกลับไม่ยอมมาหาฉัน กลับพาผู้หญิงที่ไม่ได้วิเศษอะไรมาล่อตรักกันอย่างนี้ คาดไม่ถึงจริงๆ ใจฉันช่างเจ็บปวดรวดร้าวเหลือเกิน” หญิงนั้นว่าแล้วก็จุดกระชากยูงะโอะที่นอนอยู่ข้างๆเกินจิต

เกินจิตมีความสัมพันธ์กับโรกุโจชายหม้ายของมกุฎราชกุมารองค์ก่อนและสัญญาว่าจะไปหา แต่เกินจิตกลับมา

หาญงะโอะ และในคืนนั้นเองเกินจิกิฝันเห็นมีผู้หญิงมาอุกกระชากเอาตัวญงะโอะไป พอตื่นขึ้นมาก็พบว่าญงะโอะที่นอนอยู่ข้างๆ เสียชีวิตแล้ว เอะโตะอุชิ จะกุไซได้ให้ความเห็นเอาไว้ว่า “ภาพผู้หญิงที่เกินจิกิเห็นในฝันไม่ได้เขียนระบุไว้ว่าเป็นโรกุโจ แต่จากคำพูดของผู้หญิงในฝันนั้นชวนให้คิดว่าน่าจะเป็นวิญญาณของโรกุโจ” (อะโตะอุชิ จะกุไซ, 1997 : 66) วะกะฉิโระ คิอิโกะก็ได้กล่าวเกี่ยวกับวิญญาณคนเป็นของโรกุโจไว้ว่า “วิญญาณคนเป็นของโรกุโจมีบทบาทค่อนข้างเด่นเหมือนกับเป็นตัวเอกในเรื่องนี้” (วะกะฉิโระ คิอิโกะ, 1980 : 96) แม้ว่าจากนี้จะไม่ได้ระบุชัดเจนว่าเป็นวิญญาณของโรกุโจ แต่เนื่องจากหลังจากนั้นวิญญาณของโรกุโจก็ออกมาคร่ำครวญโอะอิโนะอุเอะภรรยาหลวงของเกินจิกิ และยังทำให้อนนะซันโนะมิยะภรรยาสาวของเกินจิกิล้มป่วยและตัดสินใจบวช ดังนั้นวิญญาณร้ายที่ฆ่าญงะโอะก็น่าจะเป็นวิญญาณของโรกุโจด้วย

วิญญาณของโรกุโจยังได้ออกมาคร่ำครวญโอะอิโนะอุเอะ (葵の上) ภรรยาหลวงของเกินจิกิดังตอนที่ยกมาต่อไปนี้ด้วย

まだ、さるべき程にもあらず、みな人も、たゆみ給へるに、にはか  
かに御気色ありて、悩み給へば、いとどしき御祈りの、数をつく  
してせさせ給へれど、例の執念き御物の怪一つ、さらに動かず。  
... 「かく参り来むともさらに思はぬを。物思ふ人のたましひは、  
げに、あくがるる物になむありける」と、なつかしげにいひて、  
「嘆きわび空にみだるる我がたまを結びとどめよしたがひのつま  
」とのたまふ声・けはひ、その人にもあらず、かはり給へり。「  
いと怪し」と思しめぐらすに、ただ、かの御息所なりけり。

(เกินจิกิโมะโนะงะตะริ ตอนอะโอะอิ หน้า 34)

เนื่องจากยังไม่ถึงกำหนดคลอด ทุกคนจึงไม่ได้เตรียมการอะไรไว้ แต่อะโอะอิโนะอุเอะเกิดปวดท้องจะคลอดบุตรขึ้นมากะทันหัน จึงต้องเพิ่มจำนวนพระหลายรูปให้มาทำพิธีสวดให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้ แต่วิญญาณตนเดิมซึ่งพัวพันสิ่งร่างอะโอะอิโนะอุเอะอยู่ก็ไม่ยอมออกจากร่าง.....“ไม่เคยนึกฝันเลยว่าตัวข้าจะกลายเป็นวิญญาณออกมาข้างนอกอย่างนี้ วิญญาณของคนที่อาฆาตแค้นสามารถออกจากร่างมาได้จริงๆ” เสียงนั้นฟังดูคุ้นเคย “วิญญาณข้าจมอยู่ในห้วงแห่งความทุกข์จนถึงกับบิยบินออกจากร่างมาผูกติดสิ่งร่างภรรยาท่านอยู่ ท่านลองหยุดข้าให้ได้สิ” เสียงที่กล่าวออกมาและลักษณะท่าทางนั้นดูเปลี่ยนไปราวกับว่าไม่ใช่อะโอะอิโนะอุเอะ “ช่างน่าแปลกจริงๆ” เก็นจิติต ๆ ดูแล้วนั้นไม่ใช่ใครอื่นแต่เป็นโรกุโจนั่นเอง

อะโอะอิโนะอุเอะถูกวิญญาณร้ายเข้าสิง เสียงและท่าทีของอะโอะอิโนะอุเอะเปลี่ยนไปเหมือนกับโรกุโจ หลังจากทีอะโอะอิโนะอุเอะคลอดบุตรแล้วก็เสียชีวิต วิญญาณที่สิ่งร่างอะโอะอิโนะอุเอะในฉากนี้ก็คือ อิกิเรียวของโรกุโจ

ซึ่งอาฆาตแค้นอะโอะอิโนะอุเอะกรรยาหลวงของเกินจินทำให้วิญญาณส่วนหนึ่งของโระกุโจออกจากร่างมาทำร้ายอะโอะอิโนะอุเอะจนเสียชีวิต

อีกเรื่องที่ปรากฏในวรรณกรรมสมัยเฮอันเรื่องอื่น ๆ ก็มีลักษณะที่คล้ายกันกับใน เรื่อง *เกินจิโมะโนะงะตะริ* นี้ โดยจะมีภาพลักษณ์ของวิญญาณร้ายซึ่งเกิดจากความอาฆาตแค้นเพราะไม่สมหวังในเรื่องความรัก เช่น ถูกอีกฝ่ายหนึ่งทอดทิ้ง เป็นต้น ตัวอย่างเช่นในวรรณกรรมเรื่อง *คนจะกุโมะโนะงะตะริ* (今昔物語集) ซึ่งเป็นหนังสือรวมเรื่องเล่าในช่วงปลายสมัยเฮอันนั้น มีเรื่องเล่าเรื่องหนึ่งซึ่งกล่าวถึงอีกิเรียวของผู้หญิงคนหนึ่งซึ่งถูกสามีทอดทิ้ง ด้วยความคับแค้นใจที่ถูกสามีทิ้งจึงกลายเป็นอีกิเรียวเดินทางมาหาสามีถึงในเมืองหลวง บังเอิญมีชายผู้หนึ่งได้มาพบเจอ อีกิเรียวนั้นจึงขอร้องให้ช่วยพาไปยังบ้านของสามี พอชายผู้นั้นพามาส่งถึงหน้าบ้าน อีกิเรียวของผู้หญิงคนนี้ก็หายวับไปทั้ง ๆ ที่ประตูหน้าบ้านปิดอยู่ พอผ่านไปสักครู่ก็ได้ยินเสียงร้องดังมาจากข้างในบ้าน พอรุ่งเช้า ชายผู้หนึ่งซึ่งไม่ทราบเรื่องราวอะไรจึงได้ลองเข้าไปสอบถามดูได้ความว่า นายของบ้านนั้นได้ตะโกนร้องออกมาว่าอีกิเรียวของภรรยาที่ตนทิ้งไว้ที่ต่างจังหวัดได้มาหาและทำให้ตนล้มป่วย หลังจากนั้นไม่นาน นายของบ้านนั้นก็เสียชีวิต ชายผู้นี้เกิดความสงสัยจึงลองเดินทางไปหาหญิงซึ่งเป็นภรรยาของนายบ้านนั้นที่ต่างจังหวัดดู และก็พบว่าเป็นผู้หญิงที่ตนนำทางไปยังบ้านหลังนั้นนั่นเอง

นอกจากนี้ในวรรณกรรมเรื่อง *โยะรุโนะเนะสะมะ* (夜の寝覚) ซึ่งเขียนขึ้นช่วงกลางศตวรรษที่ 11 ก็ได้กล่าวถึงเรื่องของอีกิเรียว เนะสะมะโนะอุเอะ (寝覚の上) ซึ่งเป็นนางเอกของเรื่องถูกกล่าวหาว่าเป็นอีกิเรียวออกมาทำให้ภรรยาหลวงของพระเอกล้มป่วย แต่โอะโตะโกะโนะกิมิ (男君) พระเอกของเรื่องไม่ได้หลงเชื่อในข่าวลือนั้น กรณีนี้ก็เหมือนกับกรณีของโระกุโจที่ภรรยาอาฆาตภรรยาหลวงของฝ่ายชายจนกลายเป็นอีกิเรียวออกมาทำร้ายอีกฝ่าย แต่ทว่าเรื่องอีกิเรียวของเนะสะมะโนะอุเอะนี้น่าจะเป็นเพียงแค่การใส่ความของภรรยาหลวงของพระเอกที่คิดอยากกำจัดนางเอกออกไปเท่านั้น(เซะกิเนะ เคะอิโกะ, 1962:58) ในวรรณกรรมไม่ได้มีภาพอีกิเรียวบรรยายเอาไว้เนื่องจากเป็นเพียงแค่ข่าวลือเกี่ยวกับอีกิเรียวเท่านั้น แต่จากวรรณกรรมก็สะท้อนให้เห็นว่าคนญี่ปุ่นสมัยเฮอันเชื่อในเรื่องของอีกิเรียวว่าคนที่มีความอาฆาตริษยาจะสามารถถอดวิญญาณออกมาทำร้ายคนที่ตนอาฆาตริษยาได้

จะเห็นได้ว่าภาพลักษณ์ของอีกิเรียวในวรรณกรรมสมัยเฮอันจะเป็นภาพวิญญาณของผู้หญิงซึ่งถูกฝ่ายชายทอดทิ้งหรือฝ่ายชายไปให้ความสำคัญกับผู้หญิงคนอื่นแทน ทำให้เกิดความอาฆาตแค้น จนกระทั่งวิญญาณส่วนหนึ่งแยกออกจากร่างไปทำร้ายหรือคร่าชีวิตคนที่ตนอาฆาตแค้นนั้น

## 5.2 อีกิเรียวในวรรณกรรมสมัยคะมะกุระ-มุโระมะชิ (鎌倉-室町時代)

วรรณกรรมญี่ปุ่นสมัยคะมะกุระจนถึงสมัยมุโระมะชิหรือวรรณกรรมในช่วงยุคกลางของญี่ปุ่นนั้นอยู่ในช่วงระหว่างค.ศ.1192 จนถึงค.ศ.1603 ในยุคนี้อิทธิพลของสงครามขึ้นในหลายพื้นที่และเกิดภัยพิบัติทางธรรมชาติหลายครั้ง อีกทั้งอำนาจทางการเมืองถูกเปลี่ยนมือไปมา ทำให้ผู้คนต่างตระหนักถึงความเป็นอนิจจังของชีวิตซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากต่อลักษณะของวรรณกรรมในยุคนี้นักเขียนเด่นๆในยุคนี้นักเป็นพวกนักบวชซึ่งหลบหนีความวุ่นวายทางการเมืองไปอยู่ตามป่าเขา วรรณกรรมที่โดดเด่นในยุคนี้นี้ได้แก่วรรณกรรมประเภทนิยายสงคราม (軍記物語) วรรณกรรมในยุคนี้นี้แม้จะมีบางเรื่องที่กล่าวถึงเรื่องของวิญญาณ แต่มักจะเป็นวิญญาณของคนที่ยังมีชีวิต (死霊) เช่น คนที่เสียชีวิตใน

สงคราม เป็นต้น โดยเฉพาะในบทละครโน (能) ในสมัยมุโรมะชิที่มักจะทำให้ตัวละครที่เป็นวิญญาณของคนที่ยาไป แล้วออกมาเล่าเรื่องสมัยที่ตนยังมีชีวิตอยู่ให้ผู้ชมฟัง เรื่องของอิกิเรียวแทบจะไม่ปรากฏให้เห็นในวรรณกรรมยุคนี้ ที่พอจะหยิบยกมาเป็นตัวอย่างของอิกิเรียวในวรรณกรรมยุคนี้ได้ก็คือ วิญญาณของจักรพรรดิชูโตะกุ (崇徳院)<sup>49</sup> ในวรรณกรรมเรื่อง *โฮเงินโมะโนะงะตะริ* (保元物語)

เรื่อง *โฮเงินโมะโนะงะตะริ* กล่าวถึงอดีตจักรพรรดิชูโตะกุซึ่งถูกเนรเทศไปอยู่ที่เมืองซะงุกิ (讃岐) ทรงคัดลอกคัมภีร์คิโตะโจเกียว (大乘經) 5 บท และภาวนาขอให้ชาติหน้าได้ไปเกิด ในดินแดนสุขาวดีและตั้งใจจะส่งคัมภีร์ดังกล่าวเก็บไว้ที่เมืองหลวง แต่ฉินเซอิซุโนางคนสนิทของจักรพรรดิโกะฉิมะกะวะ (後白河天皇) ห้ามไม่ให้เอาเข้าเมืองหลวง คัมภีร์จึงถูกส่งกลับมา หลังจากนั้นอดีตจักรพรรดิก็เสียพระทัยมากที่แม้แต่คัมภีร์ซึ่งเป็นลายพระหัตถ์ของพระองค์ยังไม่ได้รับอนุญาตให้เข้าเมืองหลวงได้ พระองค์จึงทรงกีดพระชีวหาและทรงใช้พระโลหิตเขียนคำสาบานลงในหน้าสุดท้ายของคัมภีร์โดยมีพระราชประสงค์จะถวายคัมภีร์นี้ให้แก่วิถีมาร

其後ハ御グシモ剃ズ、御爪モ切セ給ハデ、生ナガラ天狗ノ御姿ニ成セ給テ

(โฮเงินโมะโนะงะตะริ ฉบับนะกะระอิบิหน้า 133)

หลังจากนั้นก็ทรงไม่โกนพระเกศา แม้แต่พระขนงไม่ตัด ทรงมีพระชนมชีพอยู่แต่ก็เปลี่ยนสภาพไปก็ยังไม่เหมือนเดิม<sup>50</sup>

สภาพของอดีตจักรพรรดิชูโตะกุเปลี่ยนไปเหมือนปีศาจ หลังจากนั้นก็เกิดสงครามเฮอิจิ (平治の乱) ซึ่งเป็นสงครามแย่งชิงอำนาจทางการเมืองในเมืองหลวงที่เกิดขึ้นในเดือน 12 ค.ศ.1159 โดยสงครามเฮอิจินี้ ใน *โฮเงินโมะโนะงะตะริ* อีกฉบับหนึ่ง (版行本) ได้กล่าวไว้ว่าเกิดขึ้นเพราะแรงอาฆาตแค้นของอดีตจักรพรรดิชูโตะกุซึ่งถูกกักขังอยู่ที่เมืองซะงุกิ (讃岐)

<sup>49</sup> จักรพรรดิชูโตะกุ (崇徳天皇) เป็นพระโอรสองค์โตของจักรพรรดิโทะบะ (鳥羽天皇) และมเหสีทอริเคิมมอนอิน (待賢門院) ประสูติเมื่อค.ศ.1119 ซึ่งตรงกับช่วงปลายสมัยเฮอัน ทรงขึ้นครองราชย์เมื่อค.ศ. 1123 และสละราชย์ให้แก่จักรพรรดิโคะโนะเอะ (近衛天皇) ในค.ศ.1141 หลังสละราชย์จึงถูกเรียกว่า “ฉินอิน” (新院) หลังจากจักรพรรดิโคะโนะเอะสวรรคตจักรพรรดิโกะฉิมะกะวะ (後白河天皇) ซึ่งเป็นพระอนุชาของพระองค์ก็ได้ขึ้นครองราชย์ต่อ อดีตจักรพรรดิชูโตะกุเกิดความไม่พอใจพระทัยเนื่องจากพระโอรสของพระองค์ไม่ได้รับเลือกเป็นผู้สืบทอดราชบัลลังก์เป็นองค์ต่อไปจนเป็นเหตุนำไปสู่การก่อกบฏและสงครามโฮเงิน (保元の乱) ในค.ศ.1156 ทว่าในที่สุดพระองค์ต้องตกเป็นฝ่ายพ่ายแพ้จนถูกเนรเทศไปที่เมืองซะงุกิ และสิ้นพระชนม์ในค.ศ.1164 ขณะที่มีพระชนม์มายุ 46 พรรษา ผู้คนสมัยนั้นต่างหวาดกลัวดวงวิญญาณอาฆาตของพระองค์และกล่าวขานกันว่าสงครามเฮอิจิ (平治の乱) ที่เกิดขึ้นเมื่อค.ศ.1159 เกิดจากแรงวิญญาณอาฆาตแค้นของพระองค์ซึ่งขณะนั้นยังทรงมีพระชนมชีพอยู่

<sup>50</sup> เติ้งงุเป็นปีศาจในจินตนาการ มีรูปร่างเหมือนมนุษย์ หน้าแดง จมูกเขี้ยว มีปีกบินได้ มีอำนาจลึกลับ

此君、怨念によていきながら天狗のすがたにならせ給ひけるが、  
(中略) 此乱は、讃岐院いまだ御在世の間に、まのあたり御怨念  
のいたす所と、人申けり。

องค์อดีตจักรพรรดินี้ดำรงพระชนม์ชีพอยู่ด้วยแรงแค้น สภาพร่างกายเปลี่ยนไปเหมือนกับเท็งงู ... สงครามเฮะอิจิ  
นี้ ผู้คนกล่าวกันว่าเกิดขึ้นจากแรงอาฆาตแค้นของอดีตจักรพรรดิซุโตะกุ ในขณะที่ยังทรงดำรงพระชนม์ชีพอยู่ที่ชะ  
นุกิ

ในวรรณกรรมไม่ได้ปรากฏอิทธิพลของอดีตจักรพรรดิซุโตะกุออกมาให้เห็น เพียงแต่มีการบรรยายสภาพร่างกาย  
ของอดีตจักรพรรดิซุโตะกุว่าเปลี่ยนไปเหมือนปีศาจ และบรรยายถึงความคับแค้นใจของอดีตจักรพรรดิซุโตะกุเท่านั้น แต่  
หลังจากนั้นก็เกิดความวุ่นวายทางการเมืองขึ้นซึ่งขณะนั้นอดีตจักรพรรดิซุโตะกุงยังทรงถูกกักขังอยู่ที่เมืองชะนุกิ และไม่ได้  
ออกมามีบทบาทใด ๆ ในสงครามเฮะอิจิในเมืองหลวง แต่ผู้คนก็ลือกันว่าเป็นเพราะแรงวิญญานอาฆาตของอดีต  
จักรพรรดิซุโตะกุที่ดลบันดาลให้บ้านเมืองเกิดความวุ่นวายและเกิดสงครามขึ้น ซึ่งในที่นี่ก็น่าจะหมายถึงอิทธิพลของ  
พระองค์นั่นเอง ในวรรณกรรมยุคหลังจากนี้เช่น ในวรรณกรรมเรื่อง *อุเงะทซุโมะโนะงะตะริ* (雨月物語) ในสมัย  
เอโดะ ก็ได้มีการนำเรื่องราวของจักรพรรดิซุโตะกุนี้ไปดัดแปลงใหม่โดยเนื้อเรื่องจะเกี่ยวกับวิญญานอาฆาตแค้นของอดีต  
จักรพรรดิซุโตะกุหลังจากที่พระองค์สวรรคตไปแล้วโดยวิญญานของพระองค์ได้ออกมาปรากฏให้เห็นและเล่าเรื่องราว  
ความแค้นของพระองค์ให้พระที่ชื่อชะอิเงียว (西行) ฟัง แต่วิญญานดังกล่าวไม่ใช่อิทธิพล เนื่องจากเป็น  
วิญญานที่มาจากปรากฏหลังจากที่พระองค์ได้สวรรคตไปแล้ว

นอกจากนี้ ในบทละครโน (能)<sup>51</sup> สมัยมุโรมะชิก็มีบางเรื่องที่เป็นเรื่องราวของอิทธิพล โดยมักเป็นการนำ  
วรรณกรรมสมัยเฮอันมาดัดแปลงทำเป็นบทละครโน เช่น บทละครโนเรื่อง *อะโอะอิโนะอุเอะ* (葵の上) ซึ่ง  
ดัดแปลงเนื้อเรื่องมาจากวรรณกรรมเรื่อง *เก็นจิโมะโนะงะตะริ* ตอนอะโอะอิโนะอุเอะบรรยายหลวงของเก็นจิอุกิกิเรียวของ  
โระกุโจเข้าสิง

身の憂きに人の恨みのなほ添ひて、忘れもやらぬわが思ひ、せめ  
てやしよし慰むと、梓の弓に怨霊の、これまであらはれ出でたる  
なり。

<sup>51</sup> ละครที่เน้นบทร้องและการรำว่า ตัวละครจะเคลื่อนไหวอย่างช้าๆ โดยใช้ท่าที่การเคลื่อนไหวเป็นสัญลักษณ์สื่อความหมายบอกแก่คนดู ตัวเอกหรือมิ  
ตะ (シテ) มักจะใส่หน้ากาก มีการใช้เครื่องดนตรีประกอบการแสดงที่เรียกว่า ฮะยะมิ (囃子) ซึ่งประกอบไปด้วย กลองเล็ก กลองใหญ่  
ขลุ่ย และกลองทะอิโกะ

ตัวข้ารู้สึกเศร้าใจต่อชะตาชีวิตอันอากัปกณ์ของตัวเองและยังรู้สึกอาฆาตแค้นต่อภรรยาท่านเพิ่มเข้าไปอีก คิดว่า ความอาฆาตแค้นซึ่งไม่อาจจะลืมเลือนได้นี้จะบรรเทาลงได้บ้างชั่วคราว วิทยุญาณอาฆาตแค้นของข้าจึงได้แล่นมาปรากฏยังที่นี่

จะเห็นได้ว่าอิกิเรียวในสมัยคะมะกุระ-มุโระมะชิมิลักษณะที่สืบเนื่องมาจากสมัยเฮอันคือ จะปรากฏออกมา เพราะแรงอาฆาตแค้นเช่นเดียวกัน แต่ทว่ามีจุดที่แตกต่างออกไปคือสาเหตุของความอาฆาตแค้นอาจไม่ใช่เพียงเพราะ เรื่องความรักเท่านั้น แต่อาจมีสาเหตุอื่นเช่น การแย่งชิงอำนาจทางการเมืองดังเช่นในกรณีของอดีตจักรพรรดิชิโตะกุ เป็นต้น ซึ่งก็แสดงให้เห็นถึงความคิดความเชื่อเกี่ยวกับอิกิเรียวในอีกแง่หนึ่งว่า ไม่ได้มีเพียงแต่อิกิเรียวของผู้หญิงเท่านั้น ผู้ชายที่มีความอาฆาตแค้นก็สามารถแยกวิทยุญาณปรากฏออกมาเป็นอิกิเรียวได้เช่นเดียวกัน

### 5.3 อิกิเรียวในวรรณกรรมสมัยเอโดะ (江戸時代)

สมัยเอโดะ(ค.ศ.1603 — ค.ศ.1867) เป็นยุคที่ประเทศญี่ปุ่นกลับคืนสู่ความสงบสุขไม่มีสงคราม นักเขียนที่มีบทบาทสำคัญในยุคนี้กลายเป็นพวกพ่อค้าและชนชั้นกลาง เริ่มมีการพิมพ์จึงทำให้งานเขียนแพร่กระจายออกไปสู่ผู้อ่านได้ในวงกว้าง เกิดอาชีพนักเขียนวรรณกรรมขึ้น วรรณกรรมประเภทนิยายรักเป็นที่นิยมมาก และยังมีการนำเรื่องลึกลับจากจีนมาดัดแปลงเป็นนิยายด้วย วรรณกรรมที่มีเนื้อเรื่องเกี่ยวกับภูตผีวิทยุญาณและเป็นที่ยอมรับของสมัยเอโดะได้แก่ วรรณกรรมเรื่อง *อุเงะทซุโมะโนะระตะริ* (雨月物語) ซึ่งเป็นหนังสือรวมเรื่องลึกลับ 9 เรื่องของ อุเอะตะ อะกินะริ

(上田秋成) หลายเรื่องในนั้นเป็นการนำเอาโครงเรื่องจากนิยายจีนมาดัดแปลงเขียนขึ้นใหม่โดยผสมผสานกับจินตนาการของอุเอะตะ อะกินะริเอง ในจำนวน 9 เรื่องนั้นมีอยู่เรื่องหนึ่งที่มีอิกิเรียวปรากฏอยู่ในเรื่อง ได้แก่ เรื่อง *คิชิทซุโนะกะมะ* (吉備津の釜)

เนื้อเรื่องมีอยู่ว่า โฉตะโร (正太郎) ชายเข้าสู่แต่งงานกับอิโตะระ (磯良) หญิงที่พ่อแม่หามาให้ หลังแต่งงานแล้วโฉตะโรก็ยังมีสัมพันธ์กับผู้หญิงคนอื่นแต่อิโตะระก็พยายามทำความดีเข้าสู่โดยหวังว่าสักวันโฉตะโรจะรู้สำนึก พ่อแม่ของโฉตะโรรู้สึกผิดต่อลูกสะใภ้จึงขังโฉตะโรเอาไว้ โฉตะโรขอร้องให้อิโตะระปล่อยตนไปและขอเงินก้อนหนึ่งโดยบอกว่าจะไปฝึกฝนตนที่เมืองหลวง อิโตะระหลงเชื่อจึงให้เงินและปล่อยไป โฉตะโรจึงหนีไปกับหญิงคนรัก อิโตะระแค้นใจจนล้มป่วย แรงแค้นของอิโตะระทำให้วิทยุญาณของอิโตะระเข้าไปสิงในตัวหญิงคนรักของโฉตะโรจนล้มป่วยตายไป หลังจากนั้นโฉตะโรก็ถูกหลอกให้เข้าไปอยู่ในกระท่อมในป่าและได้พบกับวิทยุญาณของอิโตะระซึ่งเพิ่งป่วยตายไปไม่นาน แต่โฉตะโรก็หนีออกมาได้และได้ไปเจอกับนักบวชและได้รับคำแนะนำว่าจะต้องสวดมนต์ติดต่อกันทุกคืน วิทยุญาณของอิโตะระจะอยู่ในโลกนี้ได้แค่ 49 วันเท่านั้น หากพ้น 49 วันไปแล้วโฉตะโรก็จะรอด โฉตะโรสวดมนต์ทุกคืนจนกระทั่งถึงคืนสุดท้าย โฉตะโรเห็นแสงจันทร์ลอดมาจากข้างนอกจึงเข้าใจผิดคิดว่าเช้าแล้วจึงเลิกสวดมนต์ วิทยุญาณอิโตะระจึงเอาตัวโฉตะโรไปในที่สุด

ตอนที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับอิกิเรียวในเรื่องก็คือ ตอนที่วิทยุญาณของอิโตะระซึ่งขณะนั้นกำลังป่วยหนักได้มาทำให้

しかるに袖、風のこちといひしが、何となく悩み出でて、鬼化のやうに狂はしげなれば、ここに来りて幾日もあらず、此の禍に係る悲しさに、みづからも、食さへわすれて抱き扶くれども、只音をのみ泣きて、胸窮り堪がたげに、さむれば、常にかはるともなし。窮鬼といふものにや、故郷に捨し人のもしやと一人むね苦し。彦六これを諫めて、「いかでさる事のあらん。疫といふものの悩ましきはあまた見来りぬ。熱き心少しさめたらんには、夢わすれたるやうなるべし」と、やすげにいふぞたのみなる。看みる露ばかりのしるしもなく、七日にして空しくなりぬ。

(อุงะทะซุโอะโมะโนะงะตะริ หน้า 347)

แต่แล้วโศกะเดหฺนิงซึ่งมีอาการเหมือนกับแค่เป็นหวัดในตอนแรก กลับมีอาการแย่ลง เพื่อคลั่งร่ากับมีวิญญาณร้ายเข้าสิง มาถึงที่นี้เพียงไม่กี่วัน โศกะเดหฺนิงกลับต้องมาอยู่ในสภาพอ่อนแอแย่น่าสงสารเช่นนี้ โศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตกินคอยเฝ้าดูแลอยู่ตลอด แต่โศกะเดหฺนิงกลับเอาแต่ส่งเสียงร่ำไห้ ดูราวกับว่าอึดอัดจนทนไม่ได้ แต่พอใช้ลดลงก็มีสภาพเหมือนปกติไม่มีอะไรเปลี่ยนแปลง ‘หรือว่าจะถูกวิญญาณคนเป็นทำร้าย อาจจะเป็นวิญญาณภรรยาเราที่ถูกเราทิ้งไว้ที่บ้านเกิด’ โศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตกล่าวให้กำลังใจว่า “เรื่องแบบนั้นจะมีได้ยังไงกัน ข้าได้รู้ได้เห็นอาการป่วยมามากมาย พอใช้ลดลงหน่อยเดี๋ยวอาการก็จะดีขึ้นเองร่ากับตื่นจากฝันนั่นแหละ” โศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตเห็นใจเมื่อได้ยินโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตร่ำไห้กับว่าเป็นเรื่องไม่หนักหนาอะไร แต่ทว่าดูไปแล้วอาการกลับไม่ดีขึ้นเลย แม้แต่น้อย ผ่านไป 7 วันโศกะเดหฺนิงก็เสี่ยชีวิต

อีกเรื่องของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตทำให้โศกะเดหฺนิงคนรักของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิต กรณีของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตก็คล้ายกับกรณีอีกเรื่องของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตที่ออกมาทำร้ายผู้หญิงคนอื่นของเก็นจิ ภายหลังเมื่อโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตไปแล้ว วิญญาณของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตซึ่งยังคงความอาฆาตแค้นอยู่ก็ออกมาแก้แค้นเอาชีวิตร่างของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตไปอีกด้วย เพียงแต่วิญญาณของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตที่ออกมาเอาชีวิตร่างมีในภายหลังนี้เป็นวิญญาณของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตที่ตายไปแล้ว ไม่ใช่อีกเรื่องของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตที่แยกออกมาจากร่างในขณะที่โศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตอยู่แบบตอนที่มาเอาชีวิตร่างของโศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิตไป

นอกจากนี้ในวรรณกรรมเรื่อง *โศกะโรลัมปวยจนเสี่ยชีวิต* (曾呂利物語) ซึ่งเป็นหนังสือรวมเรื่องลึกลับในสมัยเอโดะเช่นเดียวกัน ก็มีเรื่องเล่าตอนหนึ่งเกี่ยวกับอีกเรื่องของผู้หญิงคนหนึ่งที่อยู่ข้างนอกในขณะที่ยังเป็นผู้หญิงนั้นกำลังหลับอยู่ (女の妄念迷ひ歩く事) โดยปรากฏออกมาให้เห็นเป็นรูปศิระของผู้หญิงคนนั้น ชายผู้หนึ่งเห็นเข้าจึงชักดาบไล่ตามศิระนั้นไป ศิระนั้นได้หนีเข้าไปในบ้าน จากนั้นก็มีเสียงผู้หญิงได้ยินมาจากข้าง

ในบ้านว่า เมื่อคืนนี้ฝันเห็นเรื่องน่ากลัว ถูกผู้ชายถือดาบไล่ล่ามาจนต้องหนีเข้ามาในบ้าน แล้วก็สะดุ้งตื่นขึ้นมา เรื่องเล่าเกี่ยวกับวิญญาณคนเป็นที่ออกจากร่างมาปรากฏให้เห็นเป็นรูปศีรษะของคน ๆ นั้นยังมีปรากฏในวรรณกรรมเรื่องอื่นด้วย เช่นในหนังสือรวมเรื่องเล่า *โอะโกะกุเฮียะกุโอะโนะงะตะริ* (諸国百物語) ซึ่งมักมีเรื่องที่คล้ายกันกับใน *โตะโรริโอะโนะงะตะริ* ซึ่งทำอยู่เป็นจำนวนมาก ก็มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับอภิวรรณของผู้หญิงที่ปรากฏออกมาให้เห็นเพียงแค่วิญญาณ (衆ちぜんの国府中ろくろ首の事) โดยเนื้อเรื่องก็เหมือนกับที่ปรากฏอยู่ใน *โตะโรริโอะโนะงะตะริ* ด้วย นอกจากนี้ในเรื่องเล่าบางเรื่อง อภิวรรณยังปรากฏออกมาให้เห็นในรูปแบบของลูกไฟ โดยเนื้อเรื่องก็จะเหมือนกับเรื่องอภิวรรณศีรษะผู้หญิงนี้ เพียงแต่รูปร่างของอภิวรรณในเรื่องเปลี่ยนเป็นลูกไฟแทนที่จะเป็นศีรษะเท่านั้น

ในตำนานพื้นบ้านของญี่ปุ่นบางท้องที่ ยังมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับอภิวรรณของคนใกล้ตายที่จะออกจากร่างไปรำลภาตีสนิทรมิตรสหายที่ตนอยากพบ โดยจะออกมาเดินให้เห็นข้างนอกหรือทำเสียงดังให้ได้ยิน เป็นต้น วิญญาณของคนใกล้ตายซึ่งออกจากร่างมานี้เรียกกันว่า อะมะบิโตะ (あまびと) (โอะโต โทะกิชิตะ, 1955:46-293) นอกจากนี้ในสมัยเอโดะยังมีความคิดความเชื่อเกี่ยวกับอภิวรรณว่า การที่วิญญาณแยกออกจากร่างมานี้จัดเป็นอาการป่วยประเภทหนึ่ง เรียกกันว่า ริกันเปียว (離魂病) โรควิญญาณแยกออกจากร่าง) หรือบ้างก็เรียกว่า คะเงะโนะวะสะสุระอิ (影の煩) โรคเงา) คำเรียกชื่อโรคนี้ยังมีปรากฏให้เห็นในบทละครโจริ (浄瑠璃) ซึ่งเป็นละครหุ่นที่เกิดขึ้นในสมัยเอโดะด้วย

จากที่กล่าวไปนี้จะเห็นได้ว่าความคิดความเชื่อเรื่องอภิวรรณในสมัยเอโดะพัฒนาแตกต่างไปจากในยุคก่อนหน้า โดยจะพบอภิวรรณในรูปแบบอื่น ๆ เช่น อภิวรรณที่ปรากฏในรูปของศีรษะมนุษย์หรือลูกไฟ อภิวรรณของคนใกล้ตายที่ออกมาพบปะคนใกล้ขีด อภิวรรณที่จัดเป็นอาการป่วยอย่างหนึ่ง เป็นต้น

## 5.4 วรรณกรรมสมัยใหม่ถึงปัจจุบัน (近代文学・現代文学)

สมัยใหม่ของญี่ปุ่นเริ่มตั้งแต่ค.ศ.1868 เป็นต้นมา เป็นช่วงที่ประเทศญี่ปุ่นได้รับอิทธิพลอารยธรรมตะวันตกเป็นอย่างมาก ในยุคนี้ความเชื่อในเรื่องอภิวรรณที่มีมาแต่เดิมก็ยังคงมีอยู่ แต่ได้เปลี่ยนแปลงรูปแบบแตกต่างไปจากเดิม อย่างเช่นอภิวรรณที่ปรากฏให้เห็นในเรื่องสั้นของ โมริ โอะกะอิ (森鷗外 เรื่อง *ฟูมิจินะกะะมิ* (不思議な鏡) กระจกพิศวง) เนื้อเรื่องกล่าวถึงวิญญาณของตัวเองได้แยกออกจากร่างไปฟังคำวิจารณ์ที่ผู้อื่นกล่าววิพากษ์วิจารณ์ถึงตัวเอง วิญญาณที่แยกออกจากร่างนี้ยังปรากฏให้เห็นในกระจกเงาและสนทนากับตัวเองอีกด้วย

己の影が大きな腕付きの椅子に掛けさせられて、鏡面に現れた。

(中略) その影に魂が這入っているのだから、目も見えれば、耳も聞こえる。

(ฟูมิจินะกะะมิ หน้า 248-249)

เงาของตัวเองถูกให้นั่งลงบนเก้าอี้ซึ่งมีที่วางแขน ปรากฏให้เห็นอยู่บนแผ่นกระจก... วิญญาณได้สืบคลานเข้าไปอยู่ในเงานั้น ตา(ของเงานั้น)จึงสามารถมองเห็น หูก็สามารถรับฟังได้



วิญญาณที่แยกออกมาสามารถออกมาพูดคุยสนทนากับเจ้าของร่างได้ และทำกริยาอาการต่าง ๆ ได้ เหมือนกับเป็นอีกร่างหนึ่งของคน ๆ นั้น ภาพลักษณ์ความน่ากลัวของอิกิเรียวที่เคยปรากฏให้เห็นในวรรณกรรมญี่ปุ่นยุคก่อนหน้านั้นได้เลือนหายไป กลายเป็นภาพลักษณ์อิกิเรียวในลักษณะใหม่ที่มักพบเห็นได้ในนิยายวิทยาศาสตร์หรือนิยายที่สะท้อนแนวคิดเชิงจิตวิทยา โดยเจ้าของวิญญาณสามารถแยกตัวเองออกเป็น 2 ส่วน สามารถพูดคุยหรือถกเถียงแสดงความคิดเห็นกับอีกฝ่ายหนึ่งได้

นอกจากนี้ในเรื่องสั้นบางเรื่องอาจสร้างภาพคลุมเครือทำให้ไม่อาจทราบแน่ชัดว่าวิญญาณที่ปรากฏในเรื่องเป็นอิกิเรียวหรือไม่ เช่น เรื่อง *เฮยะกุโมะโนะงะตะริ* (百物語) ของ โอะกะโมะโตะ คิโด (岡本綺堂) เนื้อเรื่องกล่าวถึงปีศาจที่ปรากฏออกมาให้เห็นในปราสาทของโดเมียว แต่ในตอนท้ายเรื่องกลับมีคำพูดสรุปไว้ว่า ที่ปรากฏให้“ดูเห็นนั้นอาจเป็นอิกิเรียวก็เป็นไป (あれは生霊だったのかも) ซึ่งต้องอาศัยการตีความตัดสินใจของผู้อ่านว่าปีศาจที่ปรากฏในเรื่องเป็นอิกิเรียวหรือไม่ การปล่อยให้ผู้อ่านตีความเอาเองโดยไม่ระบุตอนจบที่แน่ชัดเป็นลักษณะที่มักพบในวรรณกรรมญี่ปุ่นสมัยใหม่ ผู้เขียนมักปล่อยให้ผู้อ่านขบคิดวิเคราะห์และตีความเรื่องเอง โดยบางเรื่องอาจจินตนาการเรื่องราวต่อได้หลายแบบ ซึ่งเรื่องราวจะเป็นแบบใดก็ขึ้นอยู่กับจินตนาการของผู้อ่านนั่นเอง

## 6. สรุป

ภาพลักษณ์ของอิกิเรียวในวรรณกรรมญี่ปุ่นมีพัฒนาการเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย อิกิเรียวในวรรณกรรมสมัยเฮอันซึ่งเป็นต้นแบบของอิกิเรียวสมัยอื่น ๆ ต่อมา นั้น มีภาพลักษณ์เป็นวิญญาณที่เต็มเปี่ยมไปด้วยความริษยาอาฆาต เนื่องจากถูกคนรักทอดทิ้ง ส่วนอิกิเรียวในวรรณกรรมสมัยคะมะกุระ-มุโระมะชิก็มีลักษณะที่สืบเนื่องมาจากสมัยเฮอัน แต่ทว่าสาเหตุของความอาฆาตแค้นได้ขยายวงกว้างออกไปเช่น ความอาฆาตแค้นที่สืบเนื่องมาจากการแย่งชิงอำนาจทางการเมือง เป็นต้น ในวรรณกรรมสมัยเอโดะ อิกิเรียวปรากฏออกมาให้เห็นในรูปแบบที่แตกต่างไปจากในยุคก่อนหน้านั้น เช่น ปรากฏในรูปของศิระษะมนุสย์หรือลูกไฟ และยังถูกจัดให้เป็นอาการป่วยประเภทหนึ่งด้วย พอมาถึงสมัยใหม่ แม้ภาพลักษณ์ของอิกิเรียวจะยังคงความลึกลับน่าพิศวงอยู่ แต่ภาพลักษณ์ความน่ากลัวของอิกิเรียวที่เต็มเปี่ยมไปด้วยแรงอาฆาตแค้นแบบที่เคยพบเห็นในวรรณกรรมยุคก่อนหน้านั้นกลับเลือนหายไป กลายเป็นภาพของอิกิเรียวสมัยใหม่ที่ชวนให้ผู้อ่านต้องขบคิดวิเคราะห์ต่อเอง

จากทั้งหมดนี้จะเห็นได้ว่าเรื่องของอิกิเรียวมีปรากฏอยู่ในวรรณกรรมญี่ปุ่นสืบเนื่องมาทุกสมัย อันเป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นว่า แม้ประเทศญี่ปุ่นจะมีความเจริญก้าวหน้าทางด้านวัตถุจนได้ชื่อว่าเป็นประเทศที่พัฒนาแล้ว แต่คนญี่ปุ่นก็ยังคงมีความคิดความเชื่อในเรื่องพลังทางจิตวิญญาณอย่างฝังแน่นสืบเนื่องมานับแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

## บรรณานุกรม

- อรรถยา สุวรรณระดา. (2552). *ฤดูกาลกับการตายของตัวละครในวรรณกรรมเรื่องเก็นจิโมะโนะงะตะริ*. เอกสารหลังการประชุมวิชาการระดับชาติเครือข่ายญี่ปุ่นศึกษาในประเทศไทยครั้งที่ 2 (ภาษาศาสตร์). กรุงเทพฯ: 57-73.
- \_\_\_\_\_. (2554). *ประวัติวรรณคดีญี่ปุ่น*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

เก็นจิโมะโนะงะตะริ. (1994). *新編日本古典文学全集 源氏物語 小学館*.

- คนจะกุ่มะโมะโนะงะตะริณ. (1994). 新編日本古典文学全集 今昔物語集 小学館.
- คุมะกะอิ โยะมิตะกะ. (1996). 熊谷義隆「六条御息所の生霊について—その発生を中心に 研究講座源氏物語の視界 新典社.
- เซะกิเนะ เคะอิโกะ 関根慶子. (1962). 寢覚」の生霊をめぐって—偽生霊とその位相—」平安文学研究』二十九.
- เซะโตะดุกิ จะกุกิ 瀬戸内寂聴. (1997). 源氏物語の女性たち NHK出版.
- โตะโระริโมะโนะงะตะริ. (1989). 曾呂利物語 江戸会談集 岩波書店.
- โมะริ โองะอิ. (1995). 「不思議な鏡」森鷗外全集 筑摩書房.
- วะกะมิโระ คิอิโกะ 若城希伊子. (1980). 源氏物語の女 日本放送出版協会.
- อะโอะกะกิ มะซะทังซุง 青木正次. (2004). 雨月物語上・下 全訳注』講談社.
- อะโอะอิโนะฮะเอะ. (1999). 葵の上」謡曲集 2 小学館.
- อินุอิ โยะมิอิซะ. (1997). 犬井善壽「保元物語の原拠と典拠—西行白峯訪陵記事の形成と変容—」軍記文学研究叢書<sup>3</sup> 保元物語の形成』汲古書院.
- อิอิ ฮะรุกิ 伊井春樹. (2000). 「源氏物語と信仰」国文学解釈と鑑賞.
- อุเงะทังโมะโนะงะตะริ. (1995). 新編日本文学全集 雨月物語』小学館.
- โอะโต โทะกิอิโกะ. (1955). 大藤時彦『綜合日本民族語彙』第 1 卷、民族研究所編、平凡社

# A Model for Importing Foreign Workers in Thailand from the Perspective of Employers in Chiang Mai.

## รูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวเพื่อทำงานในประเทศไทยจากมุมมองนายจ้างในพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่

Songphan Tantrakul • ทรงพันธ์ ดันตระกูล

Faculty of Humanities, Chiang Mai University, Thailand

อาจารย์ประจำ สาขาวิชานานาชาติและชุมชน ภาควิชามนุษยสัมพันธ์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Email Address : songphan@yahoo.com

**Abstract** : The problem of illegal smuggling of foreign workers relates to social-economic context of Thailand and Burma. Thus, the solution to this problem needs to consider the complicated and related context. In the perspective of the employers, the main problems of the foreign workers management system are 1) the complication of the system; 2) time required to complete the process; 3) no motivation to approach the service; 4) the high bribe; 5) employees frequently change jobs. The problems reflected from foreign workers through employers are 1) problem of safety of foreign workers; 2) debt before working; 3) lack of sufficient negotiating power; 4) employers take advantage of foreign workers. However, nowadays, need of foreign workers in Thailand's socio-economic system is undeniable. Therefore, there is an urgent need to regulate foreign workers migration and to develop foreign workers management system. The system must respond to various requirements of government, employers and employees. Moreover, a central organizational unit should be established in order to process the management of foreign workers systematically. It should be easily accessible and offer complete services including recruitment, training for workers, issuing government document, and also the employer's management system. Government officers should also take a pro-active role in this matter.

**Keywords** : migrant workers, importing foreign workers, foreign workers, illegal foreign workers, Burmese migrant workers, migrant workers in Chiang Mai

### บทคัดย่อ

ปัญหาแรงงานต่างด้าวสัญชาติพม่าที่หลบหนีเข้ามาทำงานในเมืองโดยผิดกฎหมายนั้น ก็ยังคงมีความเชื่อมโยงกับบริบททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองทั้งในประเทศไทยและประเทศพม่า ดังนั้น การแก้ไขปัญหาจึงต้องพิจารณาจากบริบทที่ซับซ้อนและสัมพันธ์กันด้วย ในมุมมองของนายจ้าง พบว่า มีปัญหาในการจ้างงานแรงงานต่างด้าว ได้แก่ 1) ระบบการบริหารจัดการนายจ้างและแรงงานต่างด้าวมีขั้นตอนซับซ้อน 2) ใช้เวลาในการดำเนินการมาก 3) ไม่จูงใจต่อการเข้าใช้บริการ 4) มีค่าสินบนและค่านายหน้าสูง และ 5) แรงงานต่างด้าวย้ายงานบ่อย ส่วนภาพสะท้อนปัญหาจากแรงงาน

ต่างด้าวผ่านนายจ้างนั้น พบว่า 1) ปรากฏจากความปลอดภัยในการเดินทางหลบหนีเข้าเมือง 2) การเป็นหนี้ตั้งแต่ก่อนทำงาน 3) อำนาจต่อรองในการทำงานน้อย และ 4) ฎกนายจ้างเอาเปรียบ ซึ่งในปัจจุบันทำให้ด้วยสภาพทางสังคมและเศรษฐกิจที่ไม่อาจจะปฏิเสธการจ้างงานแรงงานต่างด้าวได้ จึงควรพัฒนาระบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวให้เป็นระบบสากล โดยให้เป็นระบบที่ตอบสนองความต้องการของทั้งรัฐ แรงงานต่างด้าวและนายจ้างในหลายๆ ด้าน โดยควรมีการจัดตั้งหน่วยงานกลางให้ทำหน้าที่ในการบริหารจัดการแรงงานต่างด้าวอย่างเป็นระบบและเข้าถึงได้ง่าย ตั้งแต่การนำเข้าแรงงานจากประเทศต้นทาง ได้แก่ การนำเข้าแรงงาน การจัดหางาน คัดสรรและอบรมแรงงาน การอำนวยความสะดวกด้านเอกสารทางราชการ และระบบการบริหารจัดการนายจ้าง โดยให้มุ่งเน้นการปฏิบัติงานของเจ้าพนักงานแบบเชิงรุกให้มากขึ้น

**คำสำคัญ:** แรงงานต่างด้าว, แรงงานข้ามชาติ, รูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าว, แรงงานต่างด้าวผิดกฎหมาย, แรงงานต่างด้าวสัญชาติพม่า, แรงงานต่างด้าวเชียงใหม่

## บทนำ

การเจริญเติบโตของเศรษฐกิจสังคมไทยปัจจุบันก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของโครงสร้างแรงงานของประเทศ โดยทำให้แรงงานภาคเกษตรกรรมจำนวนมากย้ายเข้ามาทำงานในเมืองใหญ่ๆ เพื่อประกอบอาชีพอื่นแทนการใช้แรงงานแบบเดิม ส่งผลทำให้เกิดการขาดแคลนแรงงานในท้องถิ่น โดยเฉพาะงานประเภทที่ต้องใช้แรงงานหนัก สกปรก มีความเสี่ยงและมีรายได้ต่ำ ซึ่งแรงงานไทยมักไม่นิยมทำงานลักษณะเช่นนี้ ทำให้แรงงานต่างด้าวที่ปกติแล้วจะไม่ค่อยเรียกร้องขอสวัสดิการมากเหมือนแรงงานไทยและพอใจกับสิ่งที่ผู้ประกอบการหรือนายจ้างจัดหาให้ นั่นส่งผลให้เกิดการจ้างแรงงานนอกระบบและแรงงานต่างด้าวเข้ามาทำงานแทนแรงงานไทยเป็นจำนวนมาก (เฉลิมศักดิ์ อุทกสินธุ์, 2554)

ในปัจจุบัน การเข้ามาของแรงงานต่างด้าวมุ่งเน้นในลักษณะที่ถูกกฎหมายและผิดกฎหมาย ซึ่งการลักลอบเข้าเมื่อนั้นจะมีจำนวนที่มากกว่า เพราะนายจ้างสามารถจ้างแรงงานต่างด้าวหลบหนีเข้าเมืองได้ในอัตราค่าจ้างที่ต่ำกว่า ประกอบกับสภาพเศรษฐกิจของประเทศแรงงานต่างด้าวนั้น ไม่เอื้อประโยชน์ต่อการเลี้ยงชีพ และมีปัญหาเกี่ยวกับความไม่สงบในประเทศ จึงทำให้มีการหลบหนีเข้ามาลักลอบทำงานในประเทศไทยมากขึ้นและแรงงานต่างด้าวเหล่านี้ไม่ได้เข้าสู่ระบบการควบคุมที่ทางราชการกำหนดจนส่งผลกระทบต่อสภาพเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และการเมืองระหว่างประเทศ (พิชญา บุญจรรยา, 2554)

ดังนั้นรัฐบาลจึงหันมาใช้นโยบายที่อนุญาตให้มีการจ้างแรงงานต่างด้าวจากประเทศพม่า ลาว และกัมพูชาที่มีสถานะเป็นผู้หลบหนีเข้าเมืองผิดกฎหมาย โดยอาศัยมติคณะรัฐมนตรีหรือเพื่อยกเว้นกฎหมายสำคัญ 2 ฉบับ คือ พระราชบัญญัติคนเข้าเมือง พ.ศ.2522 และพระราชบัญญัติการทำงานของคนต่างด้าว พ.ศ.2521 อนุญาตให้มีการจ้างผู้หลบหนีเข้าเมืองผิดกฎหมายจากทั้งสามประเทศ ให้อาศัยอยู่และทำงานในประเทศไทยเป็นการชั่วคราวระหว่างรอการส่งกลับ โดยรัฐบาลไทยและรัฐบาลประเทศพม่า ลาว และกัมพูชา ได้ทำบันทึกข้อตกลงการนำเข้าแรงงานถูกกฎหมาย (MOU) ในปี พ.ศ. 2546 ต่อมาในปี พ.ศ. 2547 มีนโยบายการจัดการแรงงานต่างด้าวทั้งระบบ โดยให้แรงงานต่างด้าวที่ทำงานในประเทศไทยทั้งหมดที่มีและไม่มีเอกสารอนุญาตทำงาน รวมทั้งครอบครัวและผู้ติดตาม ขึ้นทะเบียนรายงานตัวต่อกระทรวงมหาดไทย และได้เอกสารประจำตัว หรือ ทร.38/1 มีเลข 13 หลัก สำหรับผู้ที่ประสงค์จะทำงานให้ขออนุญาต

ทำงานกับกระทรวงแรงงาน โดยต้องตรวจสอบสุขภาพ ต่ออายุใบอนุญาตทำงาน และทำประกันสุขภาพทุกปี โดยอาชีพที่  
อนุญาตให้แรงงานต่างด้าวกลุ่มนี้ทำงานได้ตั้งแต่ปี 2547 เป็นต้นมา มีสองประเภทใหญ่ คือ งานกรรมกร และงานคนรับ  
ใช้ในบ้าน

จากการคาดการณ์ด้านจำนวนประชากรต่างดาวในประเทศไทย โดย สำนักบริหารแรงงานต่างด้าว กระทรวง  
แรงงาน (ภัทรวิฑูรย์ เกษมสาละ, 2556) พบว่า มีแรงงานต่างด้าวอย่างน้อย 1.5 ล้านคน ที่ทำงานประเภท 3D คือ เป็นงานที่  
เสี่ยงอันตราย สกปรก และลำบาก เพื่อแลกกับค่าจ้างที่ต่ำกว่าอัตราค่าจ้างขั้นต่ำของแรงงานในประเทศไทยเป็นอย่างมาก เช่น งานในโรงงานห้องเย็นแช่แข็งอาหารทะเล ในเรือประมงทะเล ในโรงงานตัดเย็บเสื้อผ้า งานบ้าน เป็นต้น มีความเสี่ยงต่อการเข้าสู่กระบวนการค้ามนุษย์ และการถูกเอารัดเอาเปรียบอย่างสูง เนื่องจากสถานภาพที่ผิดกฎหมาย  
รวมถึงสภาพการทำงานที่ไม่ได้มาตรฐานและยังขาดซึ่งกลไกคุ้มครองและเข้าถึงสิทธิขั้นพื้นฐานอย่างแท้จริง

และยังพบว่า ณ เดือนกันยายน 2551 (สำนักบริหารแรงงานต่างด้าวกระทรวงแรงงาน, 2551) มีจำนวนแรงงาน  
ต่างด้าวที่เข้าเมืองผิดกฎหมาย 3 สัญชาติที่ขอใบอนุญาตทำงานตามมติ ครม. มีจำนวนเพียง 501,570 คน แต่ ณ เดือน  
มกราคม 2556 (สำนักบริหารแรงงานต่างด้าวกระทรวงแรงงาน, 2556) มีจำนวนแรงงานต่างด้าวที่เข้าเมืองผิดกฎหมาย 3  
สัญชาติ (ที่ผ่านการพิสูจน์สัญชาติ) มีจำนวนเพิ่มขึ้นเป็น 817,906 คน แต่ทั้งนี้ยังมีแรงงานต่างด้าวสามสัญชาติบางส่วน  
ได้รับการจ้างงานแต่ยังไม่สามารถเข้าสู่ระบบการจดทะเบียนได้เนื่องจากรอการพิสูจน์สัญชาติ ซึ่งมีจำนวนกว่า 266,667  
คน อีกทั้งตลอดระยะเวลาที่ผ่านมายังมีข้อจำกัดและขาดความยืดหยุ่น ซึ่งพบว่า มีการแสวงประโยชน์จากการใช้แรงงาน  
ต่างด้าวอย่างผิดกฎหมาย เช่น

1. มีขบวนการรับจ้างนำพาแรงงานต่างด้าวจำนวนมากข้ามแดนเข้ามาทำงานในประเทศไทยอย่างผิดกฎหมาย
2. การออกใบอนุญาตทำงานปลอมโดยกลุ่มมิจฉาชีพในรูปแบบเป็นนายจ้างรับจ้าง ทำให้เกิดการโกง  
ค่าใช้จ่ายในการจัดขึ้นทะเบียน
3. เจ้าหน้าที่ที่อยู่ในกระบวนการนายหน้าค้าแรงงานต่างด้าว ในแต่ละพื้นที่โดยเฉพาะพื้นที่ซึ่งมีการใช้แรงงาน  
ต่างด้าวเป็นจำนวนมากนั้น มีการประเมินว่ามีมูลค่าเป็นจำนวนสูงถึง 50 ล้านบาทต่อเดือน (กฤตยา อาชวนิจกุล และ  
กุล ภาวจนสาระ, 2552, น.41)

อีกทั้งยังมีปัญหาและอุปสรรคที่เป็นผลมาจากการนำเข้าแรงงานถูกกฎหมายตาม MOU ที่สำคัญ คือ (เครือข่าย  
ปฏิบัติการเพื่อแรงงานข้ามชาติ เครือข่ายองค์กรด้านประชากรข้ามชาติ และ คณะกรรมการสมานฉันท์แรงงานไทย, 2552)

1. ขั้นตอนการขอวีซ่าใช้เวลาดำเนินการนานถึง 1-3 เดือน ซึ่งเมื่อเทียบกับการข้ามพรมแดนแบบผิดกฎหมายจะ  
ใช้เวลาน้อยกว่า สะดวกมากกว่า ทำให้แรงงานนิยมใช้ช่องทางดังกล่าวนี้
2. แรงงานที่มีหนังสือเดินทางอย่างถูกต้อง ก็ยังถูกเจ้าหน้าที่บางคนจับกุม มีการเรียกปรับเงินสินบน รวมถึงไม่ได้  
รับการคุ้มครองแรงงานอย่างเต็มที่ มีการไม่ปฏิบัติตามสัญญาการจ้างงานอย่างเคร่งครัดจากฝ่ายนายจ้าง
3. เกิดการคอร์รัปชันในขั้นตอนการดำเนินการของเจ้าหน้าที่บางคน มีการเรียกปรับสินบน เพื่อแลกกับการ  
ดำเนินการที่รวดเร็วขึ้น
4. เกิดบริษัทจัดหางานเถื่อนที่หลอกลวงนายจ้างและลูกจ้าง เพื่อรับดำเนินการนำแรงงานข้ามชาติเข้ามาตาม  
MOU

จากสถานการณ์ดังกล่าว จังหวัดเชียงใหม่จึงถือเป็นพื้นที่ที่มีการจ้างแรงงานต่างด้าวจำนวนมาก และแรงงานต่าง

ตำรวจใหญ่ที่นายจ้างนำมาขึ้นทะเบียนแรงงานต่างด้าวในทุกๆ ปีนั้น จะเป็นแรงงานต่างด้าวที่หลบหนีเข้าเมืองมาโดยผิดกฎหมายก่อน แล้วนายจ้างจึงจะนำพามาขึ้นทะเบียนแรงงานต่างด้าวในภายหลังซึ่งไม่ใช่เรื่องที่สมควรจะปฏิบัติ ประเทศไทยก็มีการประกาศขึ้นทะเบียนแรงงานต่างด้าวที่หลบหนีเข้าเมืองเพื่อมาขึ้นทะเบียนให้เป็นแรงงานที่ถูกกฎหมายเป็นประจำอยู่ทุกปีและลักษณะดังกล่าวนี้ได้ส่งผลให้เกิดปัญหาแรงงานต่างด้าวต่างๆ ทั้งในระยะสั้นและระยะยาวตามมา เช่น ปัญหาการจ้างงาน ปัญหาการขึ้นทะเบียน ปัญหาการควบคุมแรงงาน ปัญหาสาธารณสุข ปัญหาทางสังคม ปัญหาความมั่นคง ปัญหาทางการเมือง ฯลฯ

จากข้อมูลของสำนักบริหารแรงงานต่างด้าว กรมการจัดหางาน กระทรวงแรงงาน (สำนักบริหารแรงงานต่างด้าว กระทรวงแรงงาน, 2556) พบว่า ณ เดือนมกราคม 2556 มีแรงงานต่างด้าวที่ได้รับอนุญาตให้ทำงานในจังหวัดเชียงใหม่ จำนวน 77,616 คน มากเป็นอันดับ 5 ของประเทศ รองจากกรุงเทพฯ ที่มีแรงงานต่างด้าว จำนวน 119,340 คน, ชลบุรี 97,372 คน, ภูเก็ต 80,636 คน และสุราษฎร์ธานี 99,227 คน ซึ่งในปัจจุบัน การเรียกขึ้นทะเบียนคนต่างด้าวที่หลบหนีเข้าเมืองมาอย่างผิดกฎหมายเพื่อพิสูจน์สัญชาติ เป็นการแก้ปัญหาที่ปลายเหตุในการบริหารจัดการประชากรต่างด้าวในประเทศไทย

ดังนั้น เพื่อหาแนวทางในการแก้ไขปัญหาการเข้ามาของแรงงานต่างด้าวที่ผิดกฎหมายในประเทศไทย จึงจะได้ทำการศึกษาถึงรูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าว ซึ่งเป็นประเด็นที่น่าสนใจ โดยเฉพาะในมุมมองของนายจ้าง ซึ่งถึงแม้ในปัจจุบัน ก็มีรูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวที่ถูกต้องตามกฎหมายอยู่แล้ว แต่เหตุใดนายจ้างจึงไม่ใช้รูปแบบการนำเข้าแรงงานที่ถูกต้องตามกฎหมาย จึงต้องการที่จะศึกษาหารูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวที่เหมาะสมสำหรับนายจ้าง เพื่อลดการหลบหนีเข้าเมืองที่ผิดกฎหมาย เพื่อเป็นแนวทางสำหรับการแก้ไขปัญหาการนำเข้าแรงงานต่างด้าวจากต้นเหตุ และเป็นการกำหนดรูปแบบที่เหมาะสมในการนำเข้าแรงงานต่างด้าวในเชิงนโยบายระดับประเทศต่อไป โดยผ่านกระบวนการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) เพื่อตอบปัญหาเชิงลึกในประเด็นเฉพาะเรื่อง (Specific Content)

## 2. ภูมิหลังและความเป็นมาของแรงงานต่างด้าวในประเทศไทย

สาเหตุที่แรงงานต่างด้าวทะลักเข้าสู่ตลาดการค้าแรงงานในประเทศไทย โดยส่วนใหญ่แล้วเกี่ยวพันกับปัญหาความมั่นคงทางเศรษฐกิจ การเมือง และการดำรงชีวิตในประเทศบ้านเกิด ในขณะที่นายจ้างในประเทศไทยยังคงมีความต้องการการจ้างแรงงานต่างด้าวเพิ่มขึ้นอันเนื่องมาจากการขยายตัวทางเศรษฐกิจตั้งแต่ธุรกิจรากหญ้าจนถึงธุรกิจขนาดใหญ่

เรื่องราวของ "เฮือนคำ" แรงงานต่างด้าวหญิงสัญชาติพม่า เชื้อชาติไทยใหญ่ ภูมิลำเนาเดิมอาศัยอยู่ในรัฐฉาน ประเทศพม่า (เฮือนคำ, 2555) สามารถสะท้อนสาเหตุของการเข้ามาค้าแรงงานในประเทศไทยได้เป็นอย่างดี เธอเล่าให้ฟังว่า ย้อนกลับไปเมื่อประมาณ 9 ปี สาเหตุของการลักลอบเข้ามาเป็นแรงงานต่างด้าวผิดกฎหมายในประเทศไทยนั้นก็เพราะ ถูกแรงบีบบังคับจากความเอารัดเอาเปรียบของรัฐบาลบ้านเกิด ซึ่งมีการเก็บภาษีในอัตราที่สูง ในขณะที่ประชาชนมีรายได้น้อย ประกอบกับความขัดแย้งทางเชื้อชาติที่ไม่มีทีท่าว่าจะยุติลงในวันใด ดังนั้นเธอจึงตัดสินใจเสี่ยงโชคเพื่อหาโอกาสการทำงานและสร้าง ความมั่นคงทางเศรษฐกิจที่ดีกว่า

ปัญหาของการลักลอบเข้าเมืองอย่างผิดกฎหมายของเฮือนคำนั้น ไม่เพียงแต่จะส่งผลกระทบต่อความมั่นคงของประเทศไทยเท่านั้น ปัญหาเชิงปัจเจกก็เกิดขึ้นกับเฮือนคำเช่นเดียวกัน เธอต้องเดินทางข้ามประเทศผ่านเส้นทางที่อันตราย และ

ต้องเสียค่าสินบนให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐฝั่งประเทศพม่าหลายด้านด้วยกัน รวมแล้วประมาณ 100,000 จ๊าด (เท่ากับค่าครองชีพของแรงงานระดับกลางในพม่าประมาณหนึ่งเดือน) และต้องจ่ายเงินให้แก่คนนำทางข้ามพรมแดนไทยอีกหนึ่งหมื่นบาท (ประมาณสองแสนห้าหมื่นจ๊าด) (เฮื่อนคำ, 2555)

นอกจากนั้น เมื่อแรงงานต่างด้าวเข้ามาในเขตราชอาณาจักรไทยแล้ว แรงงานต่างด้าวก็จำเป็นต้องใช้จ่ายในทุกขั้นตอนและทุกจังหวะของชีวิต ตั้งแต่การจ่ายเงินสินบน การจ่ายค่าเรียนภาษาไทย การจ่ายค่าใช้จ่ายให้แก่ “นายหน้าจัดหางาน” เพื่อช่วยในการหางาน รวมถึงยังต้องมีการจ่ายค่าธรรมเนียมต่างๆ อีกมากมาย จนกล่าวได้ว่า เส้นทางของแรงงานต่างด้าวสัญชาติพม่าสู่ประเทศไทยนั้น เป็นเส้นทางของการลงทุน ถึงแม้จะเป็นโอกาสในการสร้างรายได้อย่างงามก็ตาม แต่ในระยะแรกนั้นแรงงานก็ต้องมีชนักติดหลังที่หนีเข้าเมืองมาโดยผิดกฎหมาย เป็นหนี้สินก้อนโต ซึ่งแรงงานต่างด้าวส่วนใหญ่ต้องแบกรับความเสี่ยงเหล่านั้นเอาไว้อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

แต่สถานการณ์ในการหลบหนีเข้าเมืองในปัจจุบันนั้นก็ได้มีการแปรเปลี่ยนไปมากพอสมควร คือ ปัจจุบันแรงงานต่างด้าวที่หลบหนีเข้าเมืองโดยผิดกฎหมายจะมีค่าใช้จ่ายเพื่อการเดินทางหลบหนีเข้าเมืองนั้นอยู่ที่ประมาณ 5,000 - 7,000 บาทเท่านั้น พร้อมอำนวยความสะดวกด้วยบริการจัดรถไปรับแรงงานต่างด้าวถึงหน้าบ้านโดยไม่ต้องไปหลบๆ ซ่อนๆ เดินทางผ่านด่านต่างๆ ในประเทศพม่า หรือ ลักลอบเดินเท้าลัดเลาะมาตามแนวชายแดนกันอีกต่อไป รวมถึงในราคานี้ยังมีบริการจัดหางานให้ทำแบบเบ็ดเสร็จอีกด้วย ซึ่งโดยสรุปแล้วพบว่า ค่าใช้จ่ายที่ใช้ในการหลบหนีเข้าเมืองไทยในปัจจุบันนั้นมีราคาที่ต่ำกว่าในอดีตเมื่อหลายสิบปีก่อนเป็นอย่างมากคือจากเดิมที่มีค่าใช้จ่ายเกือบสองหมื่นบาทและไม่มีมีการบริการที่สะดวกสบายต่อการเดินทางหลบหนีเข้าเมืองเช่นในปัจจุบัน (เฮื่อนคำ, 2555)

ในอีกแง่มุมหนึ่ง สาเหตุที่นายจ้างยอมจ้างแรงงานต่างด้าวที่ลักลอบเข้าเมืองนั้น เพราะว่าแรงงานไทยมีค่าแรงขั้นต่ำ 300 บาท ซึ่งแพงกว่าค่าแรงของแรงงานที่ลักลอบเข้ามาอย่างผิดกฎหมาย และแรงงานไทยไม่สามารถทำงานประเภท 3Ds (สกปรก อันตราย ยาก) ในขณะที่แรงงานต่างด้าวปฏิเสธงานเหล่านั้น และนายจ้างไม่มีความจำเป็นต้องจ้างแรงงานที่มีฝีมือ

### 3. ภาพสะท้อนปัญหาในมุมมองของนายจ้างต่อการจ้างแรงงานต่างด้าว

จากสถานการณ์ข้างต้น ดูเหมือนว่าความต้องการของนายจ้างและแรงงานต่างด้าวจะประสมสอดคล้องกัน แต่ปัญหาระหว่างนายจ้างกับแรงงานต่างด้าวก็ยังไม่สิ้นสุด เพราะแรงงานต่างด้าวเกิดการโยกย้ายงานเป็นประจำ อันเนื่องมาจาก นายจ้างไทยให้ค่าตอบแทนในการจ้างงานน้อยหรือมีการปฏิบัติต่อแรงงานต่างด้าวด้วยความไม่เป็นมิตรหรือไร้ซึ่งมนุษยธรรม แต่เพราะการลักลอบเข้ามาอย่างผิดกฎหมายหรือแม้กระทั่งเข้ามาอย่างถูกกฎหมายก็ตามก็ต้องเผชิญกับกำแพงขั้นตอนของระบบการบริหารจัดการแรงงานของภาครัฐ ที่ทำให้นายจ้างและแรงงานต่างด้าวเกิดการเลี้ยงอำนาจรัฐในหลายกรณี อาทิเช่น

1. แรงงานต่างด้าวเดินทางเข้ามาทำงานในประเทศไทยโดยไม่มีหนังสือเดินทาง
2. แรงงานต่างด้าวมีชื่อนายจ้างไม่ตรงกับสถานที่ทำงานจริง หรือเปลี่ยนแปลงนายจ้างโดยไม่ได้รับอนุญาตจากนายจ้างเดิม หรือ นายจ้างใหม่ไม่ดำเนินการขอแจ้งเปลี่ยนนายจ้าง (ทำงานผิดนายจ้าง)
3. แรงงานต่างด้าวทำงานนอกพื้นที่ที่แจ้งไว้กับสำนักงานจัดหางาน (นายจ้างไม่แจ้งย้ายพื้นที่ทำงาน)
4. แรงงานต่างด้าวไม่มีใบอนุญาตทำงาน

5. ใบอนุญาตทำงานของแรงงานต่างด้าวหมดอายุ
6. แรงงานที่ถือบัตรบุคคลพื้นที่สูงที่ออกโดยรัฐไทย ลักลอบไปทำหนังสือเดินทาง โดยผ่านกระบวนการพิสูจน์สัญชาติ (ถือเอกสารแสดงยืนยันสัญชาติของตนมากกว่า 1 ใบ)
7. นายจ้างติดสินบนเจ้าพนักงาน เกิดการคอร์รัปชัน
8. เกิดระบบนายจ้างปลอมที่คอยรับจ้างขึ้นทะเบียนเป็นนายจ้างให้แก่แรงงานต่างด้าวที่ยังไม่มีนายจ้างจริง
9. เกิดระบบการรับจ้างดำเนินการขอจำนวนโควตาให้แก่ นายจ้าง
10. เกิดระบบการรับจ้างดำเนินการขอพิสูจน์สัญชาติให้แก่แรงงานต่างด้าว
11. เกิดระบบการรับจ้างดำเนินการขอใบอนุญาตทำงานให้แก่แรงงานต่างด้าว
12. นายจ้างกระทำผิดกฎหมาย โดยอ้างว่า ตนเองขาดความรู้ความเข้าใจในขั้นตอนเกี่ยวกับการจ้างงานแรงงานต่างด้าวที่ถูกต้องตามกฎหมาย ทำให้เกิดการจ้างงานที่ผิดกฎหมายขึ้น เช่น
  - 1) นายจ้างไม่ยอมทำสัญญาจ้างงานหรือไม่ทำเอกสารการจ้างงานแก่แรงงานต่างด้าว
  - 2) จ้างแรงงานต่างด้าวที่ไม่มีหนังสือเดินทาง
  - 3) จ้างแรงงานต่างด้าวที่ไม่มีใบอนุญาตทำงาน
  - 4) จ้างแรงงานต่างด้าวที่มีใบอนุญาตทำงานหมดอายุเข้าทำงาน
  - 5) จ้างแรงงานต่างด้าวที่มีใบอนุญาตทำงานแต่ไม่ได้รับอนุญาตให้ทำงานกับตน
  - 6) นายจ้างใหม่ไม่ทำการเปลี่ยนแปลงชื่อนายจ้างจากชื่อนายจ้างเดิมให้เป็นชื่อตน
  - 7) นายจ้างมอบหมายหรือบังคับให้แรงงานต่างด้าวทำงานนอกเหนือจากประเภทหรือลักษณะงาน
  - 8) นายจ้างมอบหมายหรือบังคับให้แรงงานต่างด้าวทำงานนอกพื้นที่หรือสถานที่ที่ระบุไว้ในใบอนุญาต
  - 9) มีจ้างงานแรงงานต่างด้าวด้วยค่าจ้างที่ต่ำกว่าค่าแรงขั้นต่ำตามที่รัฐกำหนด

ลักษณะของสถานการณ์ดังกล่าว ถือได้ว่าเป็นรากฐานของปัญหาการนำเข้าแรงงานต่างด้าวนับตั้งแต่ประเทศต้นทางมายังประเทศไทย ที่ต้องผ่านการฉ้อฉลของเจ้าหน้าที่รัฐทั้งสองฝ่าย ความโกลาหลอันเกิดจากความไม่ลงรอยกันระหว่างนายจ้างกับลูกจ้าง และปัญหาการเข้าถึงระบบการจ้างแรงงานต่างด้าวในประเทศไทย

ข้อมูลงานวิจัยยังพบว่า นายจ้างได้สะท้อนปัญหาเกี่ยวกับการจ้างงานแรงงานต่างด้าวสัญชาติพม่าที่สำคัญไว้ 9 ประการ ได้แก่

1. **แรงงานต่างด้าวมีย่านวนไม่เพียงพอต่อการจ้างงาน และเกิดการแข่งขันกันแย่งชิงแรงงานต่างด้าว** เนื่องจากแรงงานต่างด้าวมีความสำคัญต่อนายจ้าง ในฐานะที่เป็นแรงงานไร้ฝีมือที่มีคุณภาพเหนือกว่าแรงงานไทย และในบางครั้งจะพบเห็นแรงงานต่างด้าวเรียกร้องนายจ้างขอขึ้นค่าแรงจนถึงขั้นที่จะต้องให้นายจ้างและหน่วยงานรัฐเข้ามาร่วมในการเจรจาเพื่อหาข้อสรุปกันอีกด้วย สะท้อนให้เห็นว่าโครงสร้างทางเศรษฐกิจไทยมีความจำเป็นต้องพึ่งพาแรงงานไร้ฝีมือเป็นจำนวนมาก

2. **นายจ้างไม่สามารถคำนวณหรือคาดการณ์ค่าใช้จ่าย หรือ “ค่าเสียหาย” ที่จะเกิดขึ้นในอนาคตได้** เพราะจากพื้นฐานที่นายจ้างมองว่า “เงินมิใช่ปัญหา” หรือเงินมิใช่ปัจจัยหลักในการเลือกจ้างงานแรงงานต่างด้าว แต่กังวลถึงขั้นตอนการจ้างงานที่ยุ่งยาก ทำให้นายจ้างกลัวที่จะเสี่ยงจ้างแรงงานต่างด้าวแบบผิดกฎหมายเพื่อแลกกับความ



สะดวก ผลที่ตามมาคือ นายจ้างไม่สามารถคำนวณหรือคาดการณ์ค่าใช้จ่ายล่วงหน้าได้ เช่น ค่าสินบน ค่าปรับ ที่เกิดจากการใช้แรงงานต่างด้าวโดยไม่ได้ผ่านกระบวนการขออนุญาตครบถ้วนหรือถูกต้องตามกฎหมาย

**3. นายจ้างไม่มีเวลาดำเนินการขอจ้างแรงงานต่างด้าวตามขั้นตอนที่ถูกต้อง** เพราะนายจ้างส่วนใหญ่เป็นผู้ประกอบการในกิจการที่ไม่เป็นทางการขนาดเล็ก มีการประกอบธุรกิจทุกวันตั้งแต่เช้าถึงเย็นไม่เว้นแม้เป็นวันหยุดราชการ ทำให้ในชีวิตประจำวันของพวกเขาไม่เห็นความสำคัญต่อการพึ่งพาาระบบรัฐและกฎหมายอยู่แล้ว ซึ่งบางรายอาจลุกลามไปเป็นความรู้สึกอึดอัดในการติดต่อกับหน่วยงานของรัฐด้วย แม้รัฐจะอนุญาตให้นายจ้างสามารถมอบอำนาจให้ผู้แทนสามารถเข้ามาช่วยดำเนินการในขั้นตอนต่างๆ ได้ แต่ก็นำมาซึ่งปัญหาคือ การเรียกเก็บค่าธรรมเนียมและการผูกขาดการต่อรองค่าใช้จ่ายจากผู้รับมอบอำนาจจากนายจ้างเพื่อไปดำเนินการด้านเอกสารที่เกี่ยวข้องต่อไป หรืออาจเกิดปัญหาการฉ้อฉลจากหน่วยงานภาครัฐได้

**4. ปัญหาเกี่ยวกับกระบวนการขออนุญาตจ้างงานแรงงานต่างด้าวและกระบวนการจัดจ้างเพื่อเปลี่ยนแปลงข้อมูลต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการจ้างงานแรงงานต่างด้าวที่ยุ่งยากซับซ้อน** นายจ้างที่นิยมจ้างงานแรงงานต่างด้าวมักประสบปัญหาเกี่ยวกับกระบวนการขออนุญาตจ้างงานแรงงานต่างด้าวในกิจการของตน และกระบวนการจัดจ้างเพื่อเปลี่ยนแปลงข้อมูลต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการจ้างงานแรงงานต่างด้าว เพราะรู้สึกว่าเป็นมีขั้นตอนและกระบวนการที่ยุ่งยาก เมื่อจะต้องมีการติดต่ออย่างเป็นทางการกับหน่วยงานและเจ้าหน้าที่ทางราชการทั้งที่เกี่ยวข้องโดยกฎหมายและนโยบาย

**5. ปัญหาความสามารถในการใช้ภาษาไทยและการสื่อสารของแรงงานต่างด้าวต่อนายจ้างและเจ้าหน้าที่รัฐ** การใช้ภาษาไทยและการสื่อสารของแรงงานต่างด้าวมีผลต่อการทำงานและการสั่งการทั้งในส่วนของนายจ้างและเจ้าหน้าที่ของรัฐเป็นไปด้วยความยากลำบากและใช้ระยะเวลาค่อนข้างนานเพื่อทำความเข้าใจกับแรงงานต่างด้าว

**6. แรงงานต่างด้าวไม่มีทักษะในการทำงาน** เช่น แม่บ้าน พ่อครัว ก่อสร้าง เพราะปัจจุบันนายจ้างที่จ้างงานแรงงานต่างด้าวนั้นจะประสบปัญหา อาทิเช่น แรงงานขาดความรู้และทักษะในการเป็นแม่บ้านที่ดี มีความรู้ในเรื่องของการจัดการบ้านเรือน หลักการทำความสะอาดและการดูแลสิ่งของเครื่องใช้ภายในบ้าน รวมถึงการประกอบอาหารอย่างถูกสุขลักษณะ ทักษะด้านงานก่อสร้าง ถูกต้องตามหลักวิชาการ รวดเร็ว

**7. ขั้นตอนของการตรวจสุขภาพของแรงงานต่างด้าวในปัจจุบันที่ยังไม่ครอบคลุมโรคระบาดในหลาย ๆ โรค** โดยเฉพาะโรคประจำถิ่นที่ยังเกิดขึ้นในประเทศเพื่อนบ้านแต่ในเมืองไทยไม่ปรากฏการระบาดซึ่งนายจ้างคิดว่ายังไม่เพียงพอ การทำกิจกรรมร่วมกับประชาชนไทยอย่างใกล้ชิดในการทำงานเช่น อาชีพแม่บ้าน พ่อครัว ซึ่งจะทำให้เกิดความเสี่ยง เกิดอันตรายต่อคุณภาพชีวิตของประชาชนโดยรวม

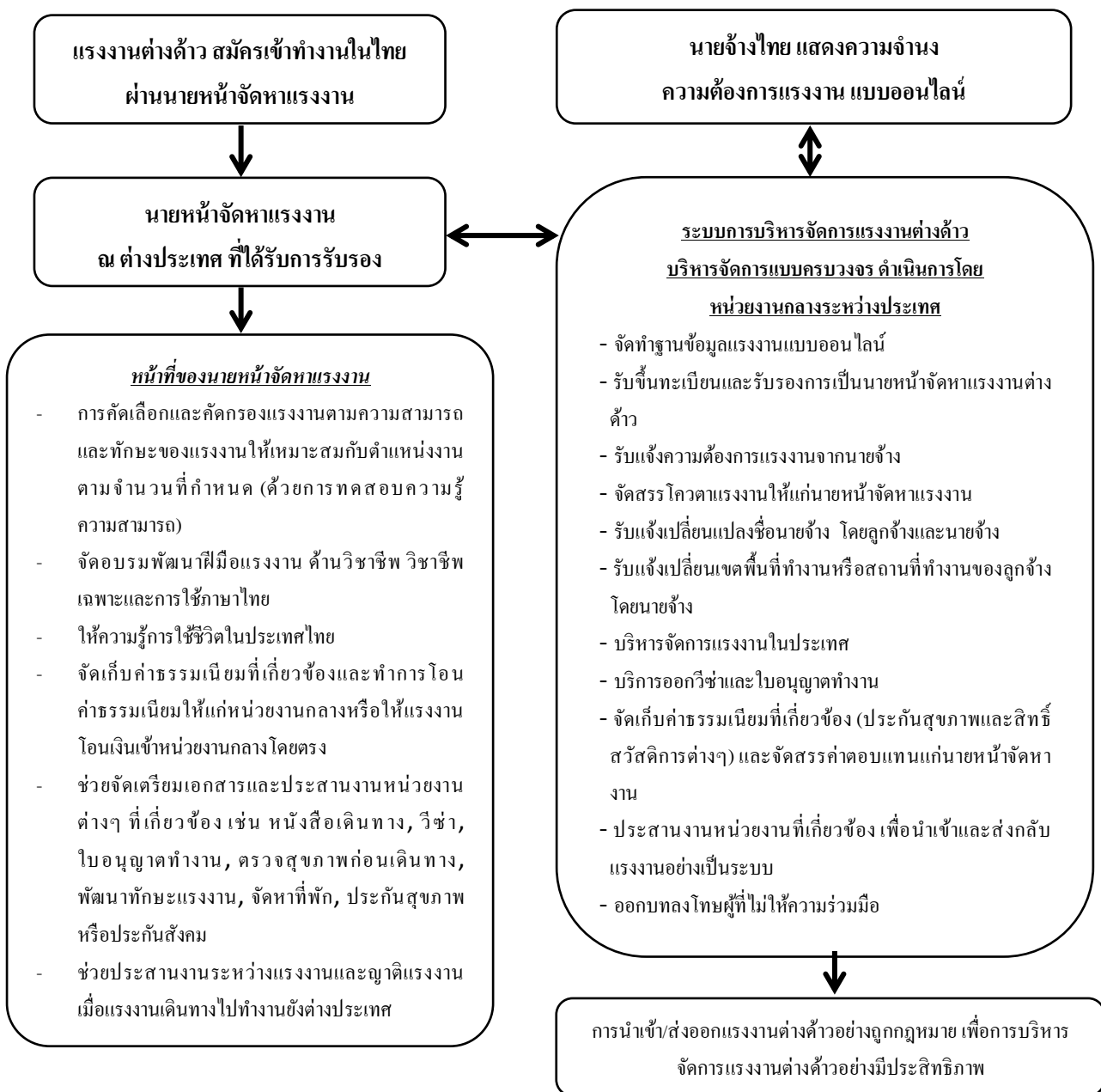
**8. การเข้าถึงและการได้รับสิทธิประโยชน์ด้านสุขภาพอย่างทั่วถึงในระบบประกันสังคมจากรัฐให้กับแรงงานต่างด้าว** พบว่า แรงงานต่างด้าวอาจไม่รู้สิทธิและปัญหาเข้าถึงสิทธิ รวมไปถึงการเข้าถึงสิทธิหรือได้รับสิทธิประโยชน์ของระบบประกันสังคมไทยได้ยากในทางปฏิบัติ เช่น การใช้สิทธิสงเคราะห์บุตร บางรายไม่มีทะเบียนสมรส เมื่อมีบุตรจึงต้องให้ทางสถานทูตรับรองการเป็นสามี ภรรยาและบุตร รวมไปถึงการที่นายจ้างไม่นำลูกจ้างซึ่งเป็นแรงงานต่างด้าวเข้าสู่ระบบประกันสังคม

9. ปัญหาจากการเข้าตรวจสอบและจับกุมโดยคณะกรรมการบริหารแรงงานต่างด้าวหลบหนีเข้าเมืองในระดับจังหวัด การปฏิบัติงานด้านการบริหารแรงงานต่างด้าวโดยภาครัฐในระดับจังหวัดของจังหวัดเชียงใหม่ นั้น ไม่มีการบูรณาการร่วมในการทำงานเพื่อตรวจสอบ ปรามปราม จับกุม

#### 4. รูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวที่เหมาะสมสำหรับประเทศไทย

จากสถานการณ์ข้างต้น การนำเข้าแรงงานต่างด้าวที่เหมาะสม จึงควรตั้งหน่วยงานกลางระหว่างประเทศขึ้นมา รับภาระในการบริหารจัดการและติดต่อประสานงานระหว่าง นายจ้าง แรงงานต่างด้าว หน่วยงานราชการที่เกี่ยวข้อง ที่มี ศักยภาพสูงในการบริหารจัดการแรงงานข้ามชาติในด้านต่างๆ รวมถึงลดขั้นตอนในการดำเนินงาน เน้นการส่งเสริมและ สร้างความเข้าใจแก่นายจ้างและแรงงานต่างด้าว โดยอาจจะต้องเริ่มต้นด้วยขั้นตอนต่างๆ ดังนี้

แผนภาพที่ 1 แสดงรูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวเพื่อทำงานในประเทศไทย จากมุมมองนายจ้างในพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่



จากแผนภาพที่ 1 ได้แสดงขั้นตอนของรูปแบบนำเข้าแรงงานต่างด้าวที่เหมาะสมอยู่ 5 ประเด็น ดังนี้

1. รัฐบาลไทยต้องสร้างระบบการบริหารจัดการแรงงานต่างด้าวที่มีขั้นตอนที่ไม่ยุ่งยากซับซ้อน ง่ายต่อการจัดการและการเข้าใช้งานโดยนายจ้าง โดยยึดหลักการให้บริการแบบเบ็ดเสร็จ รวดเร็วและเป็นธรรม ผสานการใช้เทคโนโลยีสารสนเทศเข้ามาช่วยในการบริหารจัดการอย่างมีประสิทธิภาพ

2. ปรับปรุง ยกเว้นหรือบูรณาการกันเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมแก่นายจ้างและแรงงานต่างด้าว เช่น

1) ตามพระราชบัญญัติการทำงานของคนต่างด้าว พ.ศ. 2551 นั้น มีการกำหนดโทษปรับหรือบทลงโทษที่สูงจนเกินกว่าที่นายจ้างและแรงงานต่างด้าวจะรับสภาพโทษนั้นได้ อีกทั้งนำมาซึ่งความยุ่งยากในกระบวนการขั้นตอนการส่งฟ้อง เช่น หากแรงงานต่างด้าวทำในโดยไม่ได้รับอนุญาตหรือไม่มีใบอนุญาตทำงาน มีโทษจำคุกไม่เกิน 5 ปี ซึ่งในท้องที่จังหวัดเชียงใหม่ นั้น โทษในระยะเวลาระดับนี้จะต้องส่งตัวดำเนินคดีในชั้นศาลจังหวัด แต่หากโทษไม่เกิน 3 ปี จะถูกควบคุมตัวไปดำเนินคดีในชั้นศาลที่ศาลแขวง เป็นต้น สถานการณ์เช่นนี้จึงทำให้เกิดความยุ่งยากในการดำเนินการและเมื่อหากพิจารณาให้ลึกซึ้งแล้วจะเห็นได้ว่า โทษที่กำหนดดังกล่าว นั้น เป็นโทษที่หนักเกินกว่าความผิดที่กระทำการหรือไม่ เห็นควรให้ลดบทโทษลงมาเป็นระยะเวลาที่สั้น

2) ตามที่พระราชบัญญัติการทำงานของคนต่างด้าว พ.ศ. 2551 และตามมติคณะรัฐมนตรีนั้น กำหนดให้แรงงานต่างด้าวสามารถขอใบอนุญาตทำงานได้คราวละไม่เกิน 2 ปี แต่รวมแล้วไม่เกิน 4 ปี และเมื่อครบกำหนดแล้วให้เดินทางกลับไปอยู่อาศัยในประเทศของตนอีกเป็นระยะเวลา 3 ปี จึงจะกลับเข้ามาทำงานในเมืองไทยใหม่ได้อีกครั้ง แต่ในสภาพความเป็นจริงนั้นกลับพบว่า แรงงานต่างด้าวบางส่วนก็มิได้เดินทางกลับประเทศพม่าเมื่อครบกำหนดเวลาเสียทั้งหมด เพราะแรงงานเหล่านี้บางส่วนยังคงตัดสินใจทำงานในประเทศไทยต่อไปแม้จะไม่มีหนังสือเดินทางหรือใบอนุญาตทำงานที่ถูกกฎหมายก็ตาม จนกลายเป็นปัญหาเรื่องร้องต่อการควบคุมจำนวนแรงงานข้ามชาติและดูแล

3. ควรจัดตั้งหน่วยงานกลางที่อยู่บนพื้นฐานการบริการแบบเบ็ดเสร็จเป็นหนึ่งเดียวอย่างเป็นธรรม เพื่อเข้ามาช่วยทำหน้าที่ในการดำเนินการหรือประสานงานในด้านต่างๆ เกี่ยวกับแรงงานต่างด้าว ควรมีบทบาทและหน้าที่ดังนี้

1. การขึ้นทะเบียนแรงงานต่างด้าวออนไลน์ และมีการบันทึกข้อมูลชีวภาพพร้อมออกเลขกำกับข้อมูลชีวภาพ แบบ "หนึ่งคนหนึ่งหมายเลขตลอดชีพ"
2. การกำหนดจำนวนแรงงานที่จะเคลื่อนย้ายระหว่างประเทศในระดับนโยบาย
3. การขึ้นทะเบียนนายหน้าจัดหางาน
4. จัดเก็บค่าธรรมเนียมที่เกี่ยวข้องทั้งหมดแบบเบ็ดเสร็จ ทั้งในส่วนของนายจ้างและแรงงานต่างด้าว
5. การบริหารจัดการข้อมูลนายจ้างแบบออนไลน์ ได้แก่
  - 1) การแจ้งขึ้นทะเบียนนายจ้าง (ประวัติ, แผนที่)
  - 2) แจ้งใหม่/ขอเปลี่ยนแปลงข้อมูลและจำนวนโควตาแรงงานต่างด้าว
  - 3) แจ้งใหม่/ขอเปลี่ยนแปลงประเภทกิจการ
  - 4) แจ้งใหม่/ขอเปลี่ยนแปลงอาชีพที่ต้องการจ้างงาน

- 5) แฉ่งใหม่/ขอเปลี่ยนแปลงเขตพื้นที่ทำงานหรือสถานที่ทำงาน (ขยายพื้นที่ให้กว้างขึ้นเป็นระดับจังหวัด)
6. การบริหารจัดการข้อมูลแรงงานต่างด้าวแบบออนไลน์
  - 1) การแฉ่งขึ้นทะเบียนลูกจ้าง (ประวัติ, ทักษะและความสามารถ)
  - 2) แฉ่งใหม่/ขอเปลี่ยนแปลงนายจ้าง
  - 3) แฉ่งใหม่/ขอเปลี่ยนแปลงอาชีพ
7. การกำกับดูแลและตรวจสอบคุณภาพการทำงานของนายหน้าจัดหางาน
8. การกำกับดูแลและตรวจสอบนายจ้างและลูกจ้าง จะต้องดำเนินการลงพื้นที่ตรวจสอบนายหน้าจัดหางานและนายจ้าง อยู่เป็นประจำ เพื่อมิให้เกิดการกระทำที่ผิดกฎหมายหรือกฎระเบียบต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง
9. การออกวีซ่าหรือประสานงานให้ได้มาซึ่งวีซ่าระหว่าง 2 ประเทศ
10. การออกใบอนุญาตทำงาน
11. ลงทะเบียนเพื่อให้ได้รับสิทธิประกันสังคม โดยให้มีผลคุ้มครองทันทีเมื่อเดินทางเข้ามาในราชอาณาจักร
12. การให้บริการขออนุญาตกลับเข้ามาในราชอาณาจักรอีก (re-entry วีซ่า)
13. การช่วยติดต่อประสานงานระหว่างแรงงานและญาติแรงงาน
14. การรับเรื่องร้องเรียนการจ้างงานที่ไม่เป็นธรรม

และเพื่อให้การบริหารจัดการแรงงานในประเทศให้มีความสะดวกรวดเร็วขึ้นกว่าปัจจุบัน อันเนื่องจากแรงงานต่างด้าวที่เข้ามาทำงานในประเทศไทยมีเป็นจำนวนมาก จึงควรเปลี่ยนวิธีการดำเนินงานเพื่ออำนวยความสะดวกแก่นายจ้างและแรงงานต่างด้าวให้มีความสะดวกและมีความรวดเร็วมากยิ่งขึ้น โดยมีประเด็นที่สำคัญในการพัฒนาระบบการให้บริการเพิ่มเติม ดังนี้

1. การชำระค่าธรรมเนียมออนไลน์แบบเบ็ดเสร็จ หรือสามารถชำระค่าธรรมเนียมได้ที่จุดบริการชำระเงินออนไลน์ตามที่ทั้ง 2 รัฐกำหนดหรือผ่านนายหน้าจัดหางานระหว่างประเทศแบบเบ็ดเสร็จครั้งเดียว คือ มีการคิดค่าใช้จ่ายในการดำเนินงานและค่าธรรมเนียมที่เกี่ยวข้องทั้งหมดในครั้งเดียว เช่น ค่าตรวจสุขภาพเพื่อยื่นประกอบในการขอวีซ่า, ค่าใบอนุญาตทำงาน, ค่าธรรมเนียมวีซ่า, ค่าธรรมเนียมประกันสุขภาพถ้วนหน้ารายปีหรือการจ่ายเงินสมทบกองทุนประกันสังคมรายปี (หักจากนายจ้างสมทบเพิ่มอีกส่วนหนึ่งด้วย), ค่าธรรมเนียมการเปลี่ยนนายจ้างหรือสถานที่ทำงาน หรือค่าธรรมเนียมต่างๆ ที่เกี่ยวข้องความเหมาะสม เป็นต้น และให้แรงงานต่างด้าวเป็นผู้ชำระด้วยตนเองผ่านระบบกลาง ทั้งนี้ค่าธรรมเนียมในการบริหารจัดการต่างๆ จะต้องไม่สูงเกินไปนัก และควรจัดเก็บให้อยู่ในระดับที่เหมาะสมและเป็นธรรม เพราะหากมีค่าใช้จ่ายที่สูง จะทำให้เกิดปัญหาในเรื่องของการหลบหนีเข้าเมืองก็ยังคงเป็นปัญหาที่เกิดขึ้นเรื้อรังกันต่อไป เช่นเดียวกับที่ได้กล่าวไว้ในรูปแบบที่เหมาะสมของประเทศไทยในฐานะประเทศต้นทางทาง อีกทั้งหน่วยงานกลางยังจะต้องบันทึกประวัติการจ้างงานของนายจ้างและการดำเนินงานของบริษัทนายหน้า

จัดหางานอีกด้วย ทั้งนี้ หน่วยงานกลางระหว่างประเทศ ควรอยู่ในการกำกับดูแลและบริหารจากรัฐของทั้ง 2 ประเทศอีกด้วย อีกทั้งค่าใช้จ่ายส่วนหนึ่งที่หน่วยงานกลางเรียกเก็บจะนำได้มาใช้ในการขับเคลื่อนและพัฒนาศักยภาพ และจ่ายเป็นเงินสนับสนุนในระบบสวัสดิการแรงงานต่างด้าวที่จะเข้ามาทำงานในประเทศไทยอย่างเป็นทางการและเป็นรูปธรรมมากกว่ารูปแบบที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน โดยยึดหลักการการทำงานที่เน้นความถูกต้อง รวดเร็วและเป็นธรรม

2. หน่วยงานกลาง ต้องมีบทลงโทษสำหรับบริษัทนายหน้าจัดหางานที่มีพฤติกรรมเรียกเก็บค่าใช้จ่ายเพิ่มเติมนอกเหนือจากที่ได้ตกลงกับหน่วยงานกลาง ทั้งนี้เพื่อลดปัญหาการเอาเปรียบแรงงานต่างด้าวที่ต้องการเดินทางไปทำงานในต่างประเทศ
3. หน่วยงานกลาง อาจจะมีขนาดของหน่วยงานที่ไม่ใหญ่มากนักก็ได้ เนื่องจากจะมีการนำเอาเทคโนโลยีสารสนเทศเข้ามาช่วยในการบริหารจัดการ ทำให้แรงงานต่างด้าวสามารถสมัครเข้ามาทำงานผ่านระบบนี้ได้ โดยจะมีบริษัทนายหน้าจัดหางานเข้ามาช่วยในการดำเนินงานอย่างเป็นทางการเป็นระบบอีกส่วนหนึ่งด้วยเพื่อลดภาระในการดำเนินงานของหน่วยงานภาครัฐให้ขับเคลื่อนไปได้อย่างรวดเร็วและมีประสิทธิภาพ
4. หน่วยงานกลางที่จัดตั้งขึ้นมาจะเป็นการลดเม็ดเงินจากการค้ามนุษย์ได้อีกทางหนึ่ง และทำให้ภาครัฐสามารถจัดเก็บภาษีและค่าธรรมเนียมต่างๆ เพื่อนำมาใช้ในการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ได้อย่างเต็มเม็ดเต็มหน่วยและมีประสิทธิภาพต่อไป
5. หน่วยงานกลาง ต้องให้บริการและทำให้ความช่วยเหลือแก่นายจ้างแบบเชิงรุกมากกว่าเน้นการจับกุมแบบเชิงรุก เพื่อสร้างความศรัทธาของหน่วยงานภาครัฐจากนายจ้าง อาทิเช่น การออกหน่วยบริการเคลื่อนที่ คือ ให้บริการออกไปอนุญาตทำงานถึงสถานที่ทำงานของนายจ้างตามแต่ที่นายจ้างร้องขอแต่ทั้งนี้อาจจะต้องมีกรจ้างงานแรงงานต่างด้าวในจำนวนที่มากพอสมควร คือ เป็นสถานประกอบการที่มีการจ้างงานแรงงานต่างด้าวมากกว่า 10 คนขึ้นไป และอาจจะมีการเก็บค่าธรรมเนียมจากการให้บริการนอกสถานที่ได้ตามความเหมาะสม ทั้งนี้จะให้นายจ้างและเจ้าหน้าที่รัฐได้ทำงานด้วยความร่วมมือกันอย่างเป็นธรรมและสร้างสรรค์
6. หากมีกรณีการจับกุมแรงงานต่างด้าวที่มีการทำงานแบบผิดกฎหมาย หรือนายจ้างมีการจ้างงานแรงงานต่างด้าวแบบผิดกฎหมาย หลังจากที่ได้ดำเนินคดีตามกฎหมายแล้วควรมีการติดตามให้ความช่วยเหลือและสร้างความเข้าใจแก่ แรงงานต่างด้าวและนายจ้างตาม เพื่อให้การทำงานและการจ้างงานเป็นไปอย่างถูกต้องตามกฎหมาย

4. พัฒนาศักยภาพที่เกี่ยวข้องกับการบริหารจัดการแรงงานต่างด้าว โดยการจัดอบรมให้ความรู้และทดสอบวัดระดับความรู้เกี่ยวกับกฎระเบียบที่เกี่ยวข้องกับแรงงานต่างด้าว รวมถึงการอบรมภาษาต่างประเทศเพื่อการสื่อสารให้กับเจ้าพนักงานที่เกี่ยวข้องทั้งหมดด้วย เพื่อให้การทำงานด้านการบริหารจัดการแรงงานต่างด้าวเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น

5. บริษัทนายหน้าจัดหาแรงงานถือเป็นองค์ประกอบอีกสิ่งที่จะต้องพิจารณาจะเกิดขึ้นได้หากรัฐไม่สามารถจัดการหรือนำเข้าแรงงานข้ามชาติในจำนวนมากได้ ทั้งนี้หากรัฐมีศักยภาพอาจจัดตั้งบริษัทจัดหางานในกำกับของรัฐได้ โดยนายหน้า

จัดหาแรงงานจะต้องขึ้นทะเบียนการประกอบธุรกิจกับหน่วยงานกลางเพื่อขอรับสิทธิในจำนวนโควตาแรงงานที่ได้รับ โดยให้นายหน้าจัดหาแรงงานสามารถเรียกเก็บค่าธรรมเนียมต่างๆ ที่เกิดขึ้นด้วยราคากลางที่เป็นธรรมร่วมกันผ่านหน่วยงานกลาง โดยมีหน้าที่ดังนี้

- 1) การดำเนินการและประสานงานเคลื่อนย้ายแรงงานระหว่างประเทศ
- 2) รวบรวมผลการตรวจสุขภาพของแรงงานก่อนเดินทางเข้ามาทำงานในประเทศไทย ผ่านสถานพยาบาลที่รับบริการตรวจสุขภาพต้องได้รับการรับรองจากหน่วยงานกลาง
- 3) คัดเลือกหรือคัดกรองความสามารถและทักษะของแรงงานให้เหมาะสมกับตำแหน่งงาน
- 4) จัดอบรมเพื่อพัฒนาทักษะฝีมือแรงงานขั้นพื้นฐานหรือทักษะวิชาชีพเฉพาะทางเพิ่มเติม
- 5) ประสานงานการจัดหาที่พักและอาหาร บริการรถรับส่งจากที่พักไปยังสถานที่ทำงาน
- 6) การให้ความรู้เกี่ยวกับข้อมูลอันเป็นประโยชน์ต่อการทำงานในประเทศไทย
- 7) ประสานงานจ่ายค่าธรรมเนียมผ่านหน่วยงานกลาง (นายหน้าจะได้รับค่าธรรมเนียมจากหน่วยงานกลาง ไม่สามารถเรียกเก็บค่าธรรมเนียมได้จากแรงงานต่างด้าวโดยตรง)

ซึ่งความการพัฒนาปรับปรุงกฎหมาย การให้บริการแบบเบ็ดเสร็จ รวดเร็วและเป็นธรรม การขึ้นทะเบียนนายหน้าจัดหาแรงงาน ตามรูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวเพื่อทำงานในประเทศไทย ที่นำเสนอข้างต้นนั้น จะทำให้เกิดความร่วมมือระหว่างนายจ้าง แรงงานต่างด้าว กับภาครัฐในการจัดเก็บข้อมูลและสถิติการจ้างงานได้เพิ่มมากขึ้น และข้อมูลดังกล่าวจะช่วยลดความหวาดระแวงระหว่างรัฐได้เป็นอย่างดี อีกทั้งปัญหาสังคมหรือการดูถูกเหยียดหยามซึ่งกันและกันก็จะเบาบางลง เพราะความหวาดระแวงและความไม่ไว้วางใจดังกล่าวเป็นปัญหาพื้นฐานสำหรับแรงงานต่างด้าวสัญชาติพม่าในภาพรวมในปัจจุบัน เช่น ในเรื่องของความมั่นคงของชาติ เป็นต้น

## 5. บทสรุป

อย่างไรก็ตามแม้ว่าในขณะนี้จะเกิดปัญหาระหว่างรัฐ นายจ้าง และแรงงานต่างด้าว แต่เราก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าแรงงานต่างด้าวเหล่านั้นก็ได้สร้างคุณประโยชน์ต่อสภาพเศรษฐกิจของประเทศไทยดังนั้น เพื่อให้การบริหารจัดการแรงงานต่างด้าวมีประสิทธิภาพ รัฐบาลจึงควรพัฒนารูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวที่เหมาะสม โดยการจัดให้มีหน่วยงานกลางเข้ามาช่วยในการดำเนินการจัดหา สัตว์สรร และสนับสนุนเอกสารที่จำเป็นและอำนวยความสะดวกในการย้ายถิ่นของแรงงานต่างด้าว ให้แรงงานต่างด้าวสามารถสมัครเข้าทำงานกับนายจ้างได้โดยตรงโดยผ่านหน่วยงานกลาง เพื่อลดปัญหาเรื่องของการเก็บค่าใช้จ่ายและค่าธรรมเนียมในการให้บริหารจากนายหน้าจัดหางานที่ไม่เป็นธรรม การลดขั้นตอนการทำงานของแรงงานต่างด้าวและนายจ้างลงนั้น ทำให้เกิดความสะดวกรวดเร็ว นายจ้างจึงพร้อมที่จะให้ความร่วมมือกับการจดทะเบียนเก็บข้อมูลต่างๆ ของภาครัฐมากขึ้น และพร้อมกันนั้นก็เพื่อให้เกิดความยุติธรรมแก่แรงงานต่างด้าว ตามหลักสิทธิมนุษยชนและธรรมาภิบาล

ทั้งหมดนี้ก็เพื่อมิให้แรงงานต่างด้าวเข้ามาทำงานแบบไม่มีหลักประกันหรือมีความเสี่ยงในการประกอบอาชีพในประเทศไทยมากจนเกินไป เพราะจะทำให้เกิดผลร้ายทั้งต่อแรงงานต่างด้าวเองและนายจ้างไทยด้วย

นอกจากนี้การสร้างเชื่อมั่นให้กับแรงงานต่างด้าวจะทำให้แรงงานต่างด้าวที่ทำงานในประเทศไทยนั้นมีความมั่นคงกับการทำงานที่ชัดเจนขึ้น ซึ่งย่อมที่จะส่งผลกระทบต่อการทำงานในด้านต่างๆ ที่ดีขึ้นพร้อมๆ กัน อีกทั้ง

ค่าใช้จ่ายต่างๆ ที่แรงงานต่างด้าวจะต้องจ่ายนั้น รัฐก็สามารถตรวจสอบและเป็นการจัดเก็บรายได้เข้าสู่รัฐทั้งสองฝ่ายเพื่อการบริหารจัดการแรงงานได้อย่างมีประสิทธิภาพและชัดเจน เช่น ฝั่งประเทศปลายทางก็ได้ประโยชน์ในการสร้างระบบติดตาม ควบคุม บริหารจัดการแรงงานต่างด้าวที่สะดวก รวดเร็วและชัดเจนขึ้น เพื่อลดการเกิดปัญหาด้าน สังคม เศรษฐกิจ และระบบบริการสวัสดิการต่างๆ จากเดิมที่ปล่อยให้เป็นการหน้าที่ของนายจ้างหรือหน่วยราชการหรือด้วยตัวของแรงงานต่างด้าวแบบต่างคนต่างอยู่ ซึ่งจากสถานการณ์การจ้างงานแรงงานต่างด้าวที่ผ่านมาก็ได้พิสูจน์ให้เห็นได้อย่างชัดเจนแล้วว่า การบริหารจัดการแรงงานต่างด้าวนั้นได้ผลไม่เป็นที่น่าพอใจเท่าใดนัก เพราะเต็มไปด้วยผลประโยชน์แอบแฝงและเม็ดเงินนอกระบบมากมาย และกำลังจะกลายเป็นปัญหาที่น่าเป็นห่วงของทั้งสองประเทศในอนาคตต่อไป ดังนั้นรูปแบบการนำเข้าแรงงานต่างด้าวยุทธวิธีใหม่จะให้ความสำคัญและให้ประโยชน์ทั้งต่อ รัฐทั้งสอง นายจ้างและลูกจ้างอย่างเป็นธรรม ซึ่งผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้องเหล่านั้นก็มีแนวโน้มที่จะให้ความร่วมมือที่ดีมากกว่าระบบการบริหารจัดการแบบเดิมๆ ที่มีเพียงแต่การควบคุมและสั่งการ แต่ทั้งนี้ก็ต้องมีกฎหมายและผู้บังคับใช้กฎหมาย เข้ามาช่วยในการกำกับควบคุมและมีบทลงโทษสำหรับผู้เกี่ยวข้องที่กระทำผิดอย่างเป็นธรรมและมีประสิทธิภาพต่อไป

ถ้าฟังก์ชันความรู้ที่รัฐไทยมีอยู่นั้นคงจะไม่เพียงพอที่จะสร้างรูปแบบการนำเข้าที่เหมาะสมได้ และไม่เพียงพอแม้แต่การอธิบายปรากฏการณ์ที่สมเหตุสมผลและสอดคล้องสภาพการณ์ในปัจจุบัน เช่น การอธิบายว่าการเคลื่อนย้ายแรงงานเป็นการย้ายจากฐานเศรษฐกิจที่อ่อนแอไปยังฐานเศรษฐกิจที่เข้มแข็งกว่า เพื่อพึ่งพิงพึ่งพา (Dependent) แต่ฝ่ายเดียว ซึ่งคำอธิบายดังกล่าวทำให้สังคมไทยมีติดต่อกับสถานการณ์แรงงานต่างด้าวที่แท้จริงของไทย ทำให้มองไม่เห็นทางออกของปัญหาและมองไม่เห็นไปในทิศทางเดียวกัน กล่าวคือ สังคมไทยไม่เข้าใจว่าแรงงานเหล่านี้มีความสำคัญต่อระบบเศรษฐกิจ สังคม การเมือง และวัฒนธรรมของไทยในปัจจุบัน และมีอำนาจต่อรองกับนายจ้างในลักษณะที่ไม่เป็นทางการสูง ทั้งนี้ เป็นเพราะสภาพเศรษฐกิจและสังคมของไทยได้เปลี่ยนแปลงไปจากอดีตเป็นอย่างมาก เนื่องจากไทยได้เกิดภาคการผลิตแบบไม่เป็นทางการขึ้นอย่างกว้างขวางในประเทศไทย ซึ่งเป็นภาคการผลิตที่ยังไม่มีระดับการผลิตและการบริการซับซ้อนมากนัก ทำให้แรงงานต่างด้าวที่เป็นแรงงานไม่มีฝีมือนั้นเป็นที่ต้องการอย่างมากในตลาดแรงงาน ในขณะที่แรงงานไทยที่ไร้ฝีมือก็มีทางเลือกที่ดีกว่าแรงงานต่างด้าวจึงยกระดับการทำงานขึ้นไปในตำแหน่งที่ดีกว่าหรือสูงกว่า โดยแรงงานไทยจะละทิ้งงาน 3D อันได้แก่ งานสกปรก งานยาก และงานอันตราย โดยจะให้แรงงานต่างด้าวได้ทำงานในส่วนนี้แทน อีกทั้งนายจ้างส่วนใหญ่มองว่าแรงงานต่างด้าวเป็นแรงงานไร้ฝีมือที่มีคุณภาพมากกว่าแรงงานไทยในหลายด้าน เช่น ชยัน ลู่สาน อดทน กินอยู่ง่าย ฯลฯ

**เมื่อความต้องการแรงงานในประเทศไทยมากล้นประกอบกับความไร้โอกาสในบ้านเกิด จึงเป็นตัวผลักดันและเร่งให้เกิดการเคลื่อนย้ายแรงงานระหว่างประเทศขึ้น** และเมื่อสองประเทศปราศจากระบบในการนำเข้าและส่งออกแรงงานที่ทั่วถึงระหว่างกันโดยสิ้นเชิง แต่นายจ้างยังคงต้องการแรงงานประเภทนี้อยู่ และแรงงานสัญชาติพม่าก็ต้องการโอกาสในการเลื่อนฐานะ ทำให้แรงงานต่างด้าวเหล่านี้จำต้องหลบหนีเข้ามาทำงานในประเทศไทยด้วยวิธีการนอกระบบ ซึ่งจะต้องลงทุนสูง เกิดความเสียหายหลายด้านแก่รัฐทั้งสองเป็นอย่างมาก อีกทั้งยังทำให้เกิดอันตรายและความเสี่ยงต่อทุกฝ่ายในหลายมิติ ทั้งส่วนของแรงงานต่างด้าว เจ้าหนี้ของแรงงาน นายจ้างชาวไทย ประเทศต้นทางที่ได้รับการถูกประณามในหลายประการ ประเทศปลายทางที่ต้องแบกรับภาระในการดูแลผู้คนที่ลี้ภัยเข้ามาโดยผิดกฎหมายเป็นจำนวนมากโดยไม่รู้ทั้งจำนวน ลักษณะงานและวัตถุประสงค์การเข้าเมือง ฯลฯ จึงไม่แปลกที่ประเทศไทยจะไม่ไว้วางใจผู้หลบหนีเข้าเมืองโดยผิดกฎหมายหรือแรงงานต่างด้าวที่หลบหนีเข้าเมืองสัญชาติพม่า

อย่างไรก็ตาม การหลบหนีเข้าเมืองไม่ใช่ปัญหาเดียวที่เกิดจากการไร้ระบบในการนำเข้าแรงงานอย่างถูกต้องตามกฎหมาย ยังมีปัญหาที่ฝ่ายนายจ้างยังคงสะท้อนให้เห็นเพิ่มเติมว่า **แรงงานต่างด้าวที่เข้ามานั้นมีกรย้ายงานบ่อยครั้งจนทำให้เกิดความเสียหายแก่ธุรกิจของนายจ้าง** อีกทั้งแรงงานต่างด้าวยังมีปัญหาในเรื่องของการสื่อสารกับคนไทย ทำให้การสร้างรายได้ให้แก่ฝ่ายจ้างค่อนข้างจำกัด และระเบียบขั้นตอนในการขออนุญาตจ้างแรงงานต่างด้าวมียหลายขั้นตอน ทำให้นายจ้างเลือกที่จะไม่ดำเนินการหรือดำเนินการล่าช้าในเรื่องขออนุญาตจ้างแรงงานต่างด้าวอย่างถูกต้องตามกฎหมาย หรือดำเนินการแจ้งเปลี่ยนนายจ้าง หรือดำเนินการแจ้งขอเปลี่ยนแปลงสถานที่ปฏิบัติงานของลูกจ้าง เพราะการลาออกงานและการเปลี่ยนนายจ้างเกิดขึ้นบ่อยเป็นประจำ แม้ปัญหาในการจ้างงานแรงงานต่างด้าวจะมีมากมายแต่ในประเด็นของค่าจ้างแรงงานต่างด้าวนั้น นายจ้างกลับชี้ว่าค่าจ้างมิใช่ปัญหาสำหรับพวกเขา

ทางฝ่ายลูกจ้างแรงงานต่างด้าว ก็พบปัญหาที่คล้ายคลึงหลายประการด้วยกัน ในลักษณะ **"หนีเสือปะจระเข้"** คือ การเข้าเมืองโดยผิดกฎหมายทำให้ในระยะแรกพวกเขาไม่สามารถที่จะเลือกงานที่พอใจหรือตรงกับความสามารถของตนเองได้ อีกทั้งยังไร้อำนาจที่จะต่อรองกับนายจ้างหรือรัฐตามวิถีทางแห่งกฎหมายอย่างสิ้นเชิง เช่น แรงงานต่างด้าวยากที่จะต่อรองเรื่อง การได้รับค่าจ้างหรือสวัสดิการจากการทำงานต่างๆ ที่เป็นธรรม การถูกไล่ออกจากงานอย่างไม่เป็นธรรม หรือการถูกปฏิเสธการขึ้นค่าจ้างจากนายจ้าง หรือเมื่อแรงงานต่างด้าวต้องการเปลี่ยนแปลงชื่อนายจ้าง แต่นายจ้างเองกลับปฏิเสธที่จะเปลี่ยนแปลงชื่อนายจ้างให้แก่ลูกจ้าง

ทั้งนี้เป็นเพราะว่า**รัฐและกฎหมายได้ทั้งภาระการดูแลแรงงานเหล่านี้ไว้กับนายจ้าง** แต่ไม่ได้พิจารณาว่านายจ้างเองก็มีอำนาจจำกัดในการควบคุมแรงงานของตน ดังนั้น เมื่อสองฝ่ายไม่สามารถคุยกันได้ ทางออกของลูกจ้างต่างด้าว จึงเป็นการการหนีไปทำงานกับนายจ้างใหม่ที่ดีกว่า ซึ่งนายจ้างใหม่ก็รออยู่เป็นจำนวนมาก ทำให้ปัญหาเหล่านี้ติดตามมาด้วยปัญหาอื่นๆ อีกมากมาย เช่น การจ้างนายจ้างปลอม การถูกมิฉฉาชีพหลอกล่อต้มตุ๋นในการออกเอกสารทางราชการต่างๆ ให้แรงงานต่างด้าวที่หลงเชื่อและจ่ายเงินแก่มิฉฉาชีพโดยเชื่ออย่างบริสุทธิ์ใจว่ามิฉฉาชีพสามารถดำเนินการเอกสารที่ผิดกฎหมายให้ถูกกฎหมายได้ รวมถึงการประพฤติมิชอบของเจ้าหน้าที่รัฐบางส่วน จึงกล่าวได้ว่าต้นทุนในการดำเนินชีวิตอยู่นอกระบบหรือผิดกฎหมายของแรงงานต่างด้าวนั้นก็ไม่น้อยไปกว่านายจ้างเช่นกัน

ทางออกของปัญหานี้ คือ **การจัดตั้งหน่วยงานกลาง** ขึ้นมาเพื่อทำหน้าที่ในการบริหารจัดการแรงงานข้ามชาติแบบบูรณาการหน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินการด้านแรงงานข้ามชาติ มีความเบ็ดเสร็จ เป็นระบบ และเข้าถึงได้ง่าย ตั้งแต่การนำเข้าแรงงานจากประเทศต้นทาง ได้แก่ การนำเข้าแรงงาน การจัดทำฐานข้อมูลแรงงานพร้อมบันทึกข้อมูลชีวภาพบุคคลและการออกเลขกำกับบุคคล แบบ **"หนึ่งคนหนึ่งหมายเลขตลอดชีพ"** การจัดหางาน คัดสรรและอบรมแรงงาน การอำนวยความสะดวกด้านเอกสารทางราชการ การจัดสวัสดิการแรงงาน การประกันสังคมหรือประกันสุขภาพ และระบบการบริหารจัดการนายจ้าง โดยให้มุ่งเน้นการปฏิบัติงานของเจ้าพนักงานแบบเชิงรุกให้มากขึ้น ทั้งนี้ต้องอยู่บนพื้นฐานของหลักการบริหารจัดการบ้านเมืองที่ดี และจะต้องกระบวนกรสร้างความรู้ความเข้าใจเพื่อลดความหวาดระแวงระหว่างกัน กล่าวคือ สร้างระบบให้นายจ้าง แรงงานต่างด้าว และบริษัทนายหน้าจัดหางานเหล่านี้เข้ามาอยู่ในระบบอย่างเป็นระเบียบให้เรียบร้อยและใช้เทคโนโลยีสารสนเทศเข้ามาช่วยในการบริหารจัดการ ตั้งแต่ประเทศต้นทาง ให้สะดวก ง่าย ชัดเจน มีการจัดเก็บค่าธรรมเนียมที่เป็นธรรม มีความปลอดภัย รวดเร็ว และสร้างความพร้อมในการทำงานแก่แรงงานต่างด้าวและนายจ้าง

รวมถึงพัฒนาหน่วยงานกลางให้ดำเนินงานร่วมกับนายหน้าจัดหางานและนายจ้างได้อย่างมีประสิทธิภาพ



รวมถึงจะต้องมีการประเมินจำนวนความต้องการแรงงานต่างด้าว กำหนดคุณสมบัติของแรงงานต่างด้าว กำหนดรายละเอียดค่าใช้จ่าย ค่าตอบแทนและสวัสดิการทั้งภาครัฐและเอกชน รวมถึงการมีสถานที่ทำงานที่ชัดเจนเสียก่อนการเดินทางเข้าประเทศของแรงงานต่างด้าว การจัดหาที่พัก ตลอดจนการจัดทดสอบและอบรมทักษะแรงงานต่างด้าวให้มีพร้อมทำงานในประเภทงานที่เหมาะสม รวมถึงการจัดการด้านเอกสารต่างๆ เกี่ยวกับทางราชการ เพื่อลดขั้นตอนที่ประชาชนจะต้องติดต่อหน่วยราชการโดยตรง ซึ่งรูปแบบดังกล่าวจะอำนวยความสะดวกทั้งแก่นายจ้างและแรงงานต่างด้าว รวมถึงเป็นการสร้างระบบฐานข้อมูลแรงงานต่างด้าวขึ้นมาพร้อมกัน เพื่อให้ง่ายต่อการติดตาม และสร้างความเข้าใจแก่แรงงานต่างด้าวในมิติต่างๆ ซึ่งย่อมส่งผลดีต่อการลดความหวาดระแวงระหว่างสองประเทศ และรัฐเองก็จะได้ข้อมูลด้านความมั่นคงที่น่าเชื่อถือมากกว่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

ขณะที่ข้อกังวลในเรื่องค่าใช้จ่ายที่อาจเพิ่มขึ้นนั้นไม่น่าเป็นปัญหา เพราะปกติทั้งนายจ้างและแรงงานต่างด้าวต่างก็ต้องแบกรับต้นทุนอย่างสูงในการดำรงธุรกิจและการทำงานของตนในรูปแบบที่อยู่นอกระบบกันอยู่แล้ว ตรงกันข้ามการสร้างระบบที่ชัดเจน จะช่วยให้ทุกฝ่ายสามารถประเมินค่าใช้จ่าย และวางแผนการเงินได้ง่ายขึ้นเสียอีก ที่สำคัญคือทุกฝ่ายล้วนแต่สะท้อนว่า “เรื่องเงินไม่เป็นปัญหาในการจ้างงานและการประกอบกิจการ หากแต่อยู่ที่เวลาในการใช้ติดต่อราชการกับภาครัฐ” การนำเอาต้นแบบที่ดีจากระบบนายหน้าจัดหาแรงงานระหว่างประเทศโครงการ Work and Travel USA ที่เป็นการนำเข้าแรงงานในระดับนักศึกษาไทยไปเที่ยวและทำงานยังประเทศสหรัฐฯ ที่ดำเนินการอยู่แล้วก็ยังเป็นอีกแนวทางหนึ่งที่เหมาะสม โดยการนำเอาข้อดีบางส่วนจากระบบนี้ นั่นคือ ระบบการบริหารจัดการด้วยหน่วยงานกลาง มาปรับใช้กับการนำเข้าแรงงานต่างด้าวสัญชาติพม่าได้ แต่ทั้งหมดนี้ต้องดำเนินการบนพื้นฐานที่สอดคล้องกับหลักการบริหารจัดการบ้านเมืองที่ดี ที่ช่วยเสริมประสิทธิภาพทางเศรษฐกิจของประเทศ ลดขั้นตอนการติดต่อกับส่วนราชการ สร้างความสะดวกรวดเร็ว และสามารถแก้ปัญหาของแรงงานต่างด้าวได้อย่างถูกต้อง แต่ก็ต้องการบังคับใช้กฎหมายและมีบทลงโทษสำหรับผู้ที่จะเมิดกฎหมายอย่างเอาจริงเอาจังด้วย เพื่อเป็นแรงกระตุ้นให้ทุกภาคส่วนที่เกี่ยวข้องได้เข้ามาอยู่ในระบบที่รัฐของทั้ง 2 ประเทศ สามารถบริหารจัดการแรงงานได้อย่างมีประสิทธิภาพและยั่งยืนตลอดไป

## 6. ข้อเสนอแนะสำหรับหน่วยงานภาครัฐ

หน่วยงานภาครัฐที่เกี่ยวข้องกับการจ้างงานแรงงานต่างด้าว ควรที่จะต้องทำงานแบบบูรณาการและเบ็ดเสร็จ โดยเน้นการให้บริการประชาชนเป็นหลักสำคัญ และต้องหาวิธีการที่เหมาะสมในการป้องกันปัญหาที่จะเกิดขึ้นต่อไป อาทิ

เช่น

- 1) การจัดทำฐานข้อมูลแรงงานพร้อมบันทึกข้อมูลชีวภาพบุคคลและการออกเลขกำกับบุคคลต่างด้าวที่เข้ามาทำงานในประเทศไทยแบบ "หนึ่งคนหนึ่งหมายเลขตลอดชีพ"
- 2) ควรปรับระบบประกันสุขภาพถ้วนหน้าของแรงงานต่างด้าวหรือระบบประกันสังคมให้เป็นไปในรูปแบบที่ไม่ต้องระบุชื่อสถานพยาบาลในการรักษาสุขภาพแก่แรงงานต่างด้าวได้หรือไม่ คือ เมื่อแรงงานเจ็บป่วยหรือประสบอุบัติเหตุที่ใดก็สามารถเข้ารับการรักษาได้ทุกโรงพยาบาล ทั้งนี้เนื่องจากปัจจุบันระบบฐานข้อมูลสารสนเทศต่างๆ ก็มีความทันสมัยและสามารถเชื่อมโยงระหว่างกันได้ทั้งข้อมูลและค่าใช้จ่ายต่างๆ ที่เกิดขึ้นจากการรักษาได้ แต่หากในอนาคตแรงงานต่างด้าวต้องเข้าเป็นสมาชิกผู้ประกันตนของกองทุน

ประกันสังคมจะต้องมีแนวทางที่รัฐหรือหน่วยงานที่เกี่ยวข้องจะต้องอำนวยความสะดวกและให้สิทธิประโยชน์แก่แรงงานต่างด้าวอย่างเป็นธรรมและเหมาะสมต่อไป

- 3) ควรปรับปรุงกฎเกณฑ์ขอแจ้งเปลี่ยนแปลงนายจ้างเดิมที่เคยถือปฏิบัติอยู่ให้เหมาะสมมากยิ่งขึ้น คือ เดิมนั้นเมื่อแรงงานต่างด้าวต้องการเปลี่ยนนายจ้าง แรงงานต่างด้าวจะต้องให้นายจ้างเดิมลงนามยินยอมการเปลี่ยนนายจ้างก่อน หากนายจ้างเดิมยอมไม่ลงนามยินยอมให้เปลี่ยนนายจ้าง แรงงานต่างด้าวก็ไม่สามารถย้ายไปสังกัดยังนายจ้างใหม่ได้ ซึ่งปัญหานี้อาจจะหาแนวทางการแก้ไขได้โดยอาจจะต้องเพิ่มเงื่อนไขว่า หากนายจ้างเก่าลงนามยินยอมอาจจะไม่มีค่าใช้จ่ายในการเปลี่ยนชื่อนายจ้างจากสำนักงานจัดหางาน แต่หากไม่มีนายจ้างเก่าลงนามยินยอมเปลี่ยนแปลงชื่อนายจ้าง แรงงานต่างด้าวนั้นๆ โดยให้นายจ้างใหม่สามารถแจ้งเปลี่ยนแปลงชื่อนายจ้างผ่านระบบออนไลน์ได้ โดยอาจจะมีการชำระค่าธรรมเนียมเพิ่มเติมตามความเหมาะสมได้ที่ร้านสะดวกซื้อ และให้หน่วยงานราชการที่เกี่ยวข้องเข้าทำการตรวจสอบสถานที่ทำงานจริงประกอบด้วย แต่ทั้งนี้ก็ควรให้คงขั้นตอนการลงนามยินยอมจากนายจ้างเดิมเมื่อแรงงานต่างด้าวต้องการเปลี่ยนนายจ้างไว้ เพราะระบบเดิมมีประโยชน์ต่อนายจ้าง คือ เพื่อให้ นายจ้างเดิมได้รู้ว่าแรงงานต่างด้าวในสังกัดของตนมีความประสงค์จะเปลี่ยนนายจ้างหรือไม่ และทำให้นายจ้างจะได้บริหารจัดการจำนวนแรงงานต่างด้าวและการจัดการแรงงานต่างด้าวที่ตนดูแลได้อย่างมีประสิทธิภาพต่อไป
- 4) ควรให้แรงงานต่างด้าวสามารถแจ้งเปลี่ยนแปลงชื่อนายจ้างเองได้ แต่อาจจะมีค่าธรรมเนียมการการเปลี่ยนแปลงเล็กน้อยและให้นายจ้างใหม่รับรอง ทั้งนี้เพื่อให้ภาครัฐได้ข้อมูลที่ชัดเจนและตรงกับความเป็นจริงมากที่สุด และจะได้นำข้อมูลสารสนเทศดังกล่าวไปใช้ให้เกิดประโยชน์ต่อการบริหารจัดการแรงงานต่างด้าวและระบบต่างๆ ที่เกี่ยวข้องต่อไป
- 5) ควรลดระยะเวลาในการพักการทำงานในประเทศไทยเมื่อทำงานครบกำหนด 4 ปี คือ จากปัจจุบันแรงงานต่างด้าวจะต้องเดินทางออกจากราชอาณาจักรไทยเป็นระยะเวลา 3 ปี เมื่อสัญญาจ้างหมดอายุลง (4 ปี) ควรปรับให้ระยะเวลาเหลือเพียง 1 วัน เพื่อร่วมกันเดินหน้าพัฒนาระบบการเคลื่อนย้ายแรงงาน ของทั้งสองประเทศให้เข้มแข็งและยั่งยืนต่อไป เพราะเงื่อนไขที่กำหนดให้เว้นวรรคเพื่อเข้ามาทำงานในประเทศไทย เช่นนี้ไม่เหมาะสมกับการกำหนดบังคับใช้เป็นเงื่อนไขให้แก่แรงงานสัญชาติพม่าแต่อย่างใด ควรกำหนดระยะเวลาในสั้นที่สุด เช่น 1 วัน เป็นต้น ซึ่งการแก้ไขโดยวิธีนี้ก็ทำให้ไม่กระทบต่อเงื่อนไขการขอเปลี่ยนแปลงสัญชาติตามพระราชบัญญัติสัญชาติ พ.ศ. 2508 ทั้งนี้ นายจ้างเห็นว่าความต้องการจ้างงานแรงงานต่างด้าวยังคงมีอยู่อย่างต่อเนื่อง
- 6) ควรจัดอบรมและจัดให้มีเอกสารเผยแพร่ให้ความรู้ความเข้าใจกับนายจ้างและแรงงานต่างด้าวในส่วนของ การจ้างงานแรงงานต่างด้าวให้ถูกต้องตามกฎหมาย
- 7) ควรจัดอบรมและพัฒนาทักษะการสื่อสารด้านภาษาไทยและพม่าให้กับเจ้าพนักงานของรัฐที่ต้องใช้ภาษาดังกล่าวเพื่อการติดต่อสื่อสารกับแรงงานต่างด้าว เพื่อให้การบริการแก่แรงงานต่างด้าวนั้นเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพ

- 8) เน้นการให้บริการและการให้ความช่วยเหลือแก่นายจ้างแบบเชิงรุกให้มากขึ้นมากกว่าเน้นการจับกุมแบบเชิงรุก เพื่อสร้างความศรัทธาของหน่วยงานภาครัฐจากนายจ้าง โดยการออกหน่วยบริการเคลื่อนที่ คือ ให้บริการออกใบอนุญาตทำงานถึงสถานที่ทำงานของนายจ้างตามแต่ที่นายจ้างร้องขอแต่ทั้งนี้อาจจะต้องมีการจ้างงานแรงงานต่างด้าวในจำนวนที่มากพอสมควร คือเป็นสถานประกอบการที่มีการจ้างงานแรงงานต่างด้าวมากกว่า 10 คนขึ้นไป และอาจจะมีการเก็บค่าธรรมเนียมจากการให้บริการนอกสถานที่ได้ตามความเหมาะสม ทั้งนี้จะให้นายจ้างและเจ้าหน้าที่รัฐได้ทำงานด้วยความร่วมมือกันอย่างเป็นธรรมและสร้างสรรค์
- 9) ควรเพิ่มเขตพื้นที่ทำงานให้กว้างขึ้นจากเดิมที่อยู่ในพื้นที่จำกัดให้เป็นพื้นที่ในระดับจังหวัดแทน กล่าวคือ หากรัฐยังไม่ยกเลิกหรือปรับเปลี่ยนกฎหมายที่ให้บังคับให้นายจ้างต้องมีหน้าที่แจ้งเคลื่อนย้ายแรงงานต่างด้าวออกนอกพื้นที่ที่แจ้งไว้ในใบอนุญาตทำงานทุกครั้งที่เหมาะสมแล้ว เจ้าหน้าที่ภาครัฐที่เกี่ยวข้องกับการบังคับใช้กฎหมายอาจจะใช้ช่องทางนี้เป็นช่องทางในการเข้าจับกุมแรงงานต่างด้าวที่นายจ้างไม่แจ้งย้ายสถานที่ทำงาน รวมถึงอาจจะใช้เป็นช่องทางในการเพิ่มการกวาดจับกุมและนำมาซึ่งแนวโน้มหรือช่องทางในการเรียกรับสินบนจากนายจ้างอีกด้วย คำถามจากนายจ้างจึงอยู่ที่ว่า การแจ้งย้ายสถานที่ทำงานของแรงงานนั้นมีความจำเป็นมากน้อยเพียงใด และจะยังให้คงกฎระเบียบนี้ไว้ต่อไปหรือไม่ เพราะทั้งนี้ก็ต้องพิจารณาต่อไปว่า ข้อมูลการแจ้งย้ายนั้นเมื่อดำเนินการแล้วจะมีประโยชน์มากน้อยเพียงใด และมีปัญหาต่อนายจ้างมากน้อยเพียงใดด้วย สุดท้ายหากยังให้ปัญหาลูกกลามต่อไปโดยไม่แก้ไข ความเสื่อมในการบริหารจัดการแรงงานต่างด้าวก็คงจะเกิดขึ้นและยากที่จะแก้ไขได้ทันทั่วถึง ทำให้ด้วยเหตุนี้เองนายจ้างจำนวนหนึ่งจึงปฏิเสธที่จะจ้างงานแรงงานต่างด้าว เพราะการดำเนินการให้ได้แรงงานต่างด้าวที่ถูกต้องตามขั้นตอนของกฎหมาย จากเหตุแห่งการได้มาของแรงงานที่ไม่ถูกต้องตามกฎหมายนั้น
- 10) ควรเพิ่มอาชีพที่อนุญาตให้แรงงานต่างด้าวสามารถทำงานได้ให้เป็นไปตามสภาพการจ้างงานจริง เช่น อาชีพขายของหน้าร้าน อาชีพพ่อครัว ฯลฯ รวมถึงในบางสถานการณ์ที่แรงงานอาจจะต้องทำงานหลายๆ บทบาทให้กับนายจ้าง จึงขอยกตัวอย่างสภาพการจ้างจริงในพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่ ดังนี้ ในร้านค้าหนึ่งได้จ้างแรงงานต่างด้าวมาทำงาน โดยในช่วงเช้าแรงงานต่างด้าวจะต้องทำงานขายของหน้าร้าน มีงานยกแบกหาม แต่พอถึงช่วงเวลาเที่ยงก็จะต้องไปประกอบอาหารให้กับนายจ้างและเพื่อนแรงงานต่างด้าว เป็นต้น ทำให้ในบางครั้งการให้ความหมายหรือคำจำกัดความในเรื่องอาชีพของรัฐนั้นแคบเกินไปหรือไม่เหมาะสมกับสภาพความจริงที่เกิดขึ้นในปัจจุบันหรือไม่ ซึ่งจะต้องมีการปรับปรุงอาชีพและการให้คำจำกัดความให้มีความสอดคล้องอย่างเหมาะสมต่อไป เพื่อมิให้เจ้าหน้าที่รัฐใช้เป็นช่องทางในการเข้าจับกุมและสร้างความเดือดร้อนให้แก่นายจ้างและแรงงานต่างด้าวเมื่อได้ทำงานในลักษณะที่มีความหลากหลายเช่นนี้
- 11) นายจ้างได้เสนอให้มีการตรวจโรคที่มีความเสี่ยงในการแพร่ระบาดให้หลากหลายและเข้มข้นให้มากขึ้น เพราะบางโรคที่มีได้ระบาดในเมืองไทยแล้วอาจจะกลับมาระบาดและกลับทวีความรุนแรงขึ้นมาอีกครั้งก็เป็นได้ อาทิเช่น โรคไวรัสตับอักเสบบี โรคเอดส์ โรคติดเชื้อทางเดินหายใจ โรคปอดติดเชื้อ กาฬโรค ไข้ทรพิษ ไข้เหลือง ไข้รากสาดใหญ่ ไข้กาฬหลังแอ่น โรคมือปากเท้า วัณโรค เป็นต้น

12) ควรจัดให้มีศูนย์พัฒนาฝีมือแรงงานต่างด้าวในด้านต่างๆ หรือให้ศูนย์พัฒนาฝีมือแรงงานจัดหลักสูตรอบรมสำหรับแรงงานต่างด้าวโดยเฉพาะ เพื่อเพิ่มพูนทักษะในการทำงานในอาชีพ เพื่อเป็นความรู้พื้นฐานในการนำไปใช้ประกอบอาชีพต่างๆ เช่น แม่บ้าน พ่อครัว ก่อสร้าง ทั้งนี้เนื่องจากในปัจจุบันแรงงานต่างด้าวไม่มีทักษะในการทำงานในด้านดังกล่าว ซึ่งหากแรงงานต่างด้าวผ่านการอบรมก็จะทำให้นายจ้างไทยได้แรงงานที่มีคุณภาพ และหากแรงงานต่างด้าวผ่านการอบรมก็สามารถขึ้นทะเบียนกับทางศูนย์พัฒนาฝีมือแรงงานเพื่อเป็นช่องทางให้นายจ้างได้มีโอกาสจ้างงานแรงงานต่างด้าวที่มีคุณภาพอีกด้วย เพราะปัจจุบันนายจ้างที่จ้างงานแรงงานต่างด้าวเพื่อมาทำหน้าที่เป็นแม่บ้านนั้นจะประสบปัญหา อาทิเช่น

- 1) อาชีพแม่บ้าน แรงงานขาดความรู้และทักษะในการเป็นแม่บ้านที่ดี มีความรู้ในเรื่องของการจัดการบ้านเรือน หลักการทำความสะดวกและการดูแลสิ่งของเครื่องใช้ภายในบ้าน รวมถึงการประกอบอาหารอย่างถูกสุขลักษณะ เพราะจะช่วยลดความเครียดและแรงกดดันที่เกิดขึ้นระหว่างนายจ้างและแรงงานต่างด้าวได้ เพราะถือว่าสามารถทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพ โดยนายจ้างไม่ต้องเสียเวลาในการอบรมแรงงานต่างด้าวในเรื่องของการจัดการบ้านเรือนมากเช่นเดิม
- 2) อาชีพพ่อครัวแม่ครัว แรงงานกลุ่มนี้จะต้องประกอบอาหารให้ประชาชนไทยหรือผู้อื่นได้บริโภคด้วย ดังนั้นการอบรมให้ความรู้ในเรื่องของทักษะการครัว ภาวะโภชนาการและสุขอนามัยจึงเป็นเรื่องที่สำคัญอย่างยิ่ง เพราะจะกระทบต่อคุณภาพชีวิตของประชาชนในวงกว้าง
- 3) อาชีพกรรมกรก่อสร้าง จะต้องพัฒนาแรงงานกลุ่มนี้ให้มีทักษะด้านงานก่อสร้าง สามารถทำงานได้อย่างถูกต้องตามหลักวิชาการ รวดเร็ว ทั้งนี้เพื่อเป็นการลดความเสี่ยงหรืออันตรายอันเนื่องมาจากการทำงาน ซึ่งส่งผลกระทบต่อตรงต่อนายจ้างได้อีกด้วย

## บรรณานุกรม

เฉลิมศักดิ์ อุทกสินธุ์. (2554). *แรงงานจังหวัดเชียงใหม่*. บทสัมภาษณ์

พิชญา บุญขจร. (2554). *มกก.ตม.จว.เชียงใหม่*. บทสัมภาษณ์

ภัทรวุธ เกสละ. (2556). *ข้อเท็จจริงและตัวเลขเกี่ยวกับแรงงานข้ามชาติและผู้มีปัญหาสถานะบุคคล : นโยบายและทางออก*. เอกสารประกอบการประชุมเพื่อระดมสมอง. สถาบันวิจัยประชากรและสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล

สำนักบริหารแรงงานต่างด้าว กระทรวงแรงงาน. (2551). *จำนวนคนต่างด้าวที่ได้รับอนุญาตทำงานคงเหลือทั่วประเทศ*. *ราชอาณาจักร เดือนกันยายน พ.ศ. 2551*. [ออนไลน์], 1 กุมภาพันธ์ 2556, แหล่งที่มา <http://wp.doe.go.th/wp/images/statistic/sm/51/sm09.pdf>.

\_\_\_\_\_. (2556). *จำนวนคนต่างด้าวที่ได้รับอนุญาตทำงานคงเหลือทั่วประเทศ*. *ราชอาณาจักร เดือนมกราคม พ.ศ. 2556*. [ออนไลน์], 1 เมษายน 2556, แหล่งที่มา <http://wp.doe.go.th/wp/images/statistic/sm/56/sm0156.pdf>.

กฤตยา อาชวนิจกุล และกุล ภาวจนสระ. (2552). รายงานการวิจัย เรื่อง การจ้างแรงงานข้ามชาติตาม พรบ. การทำงานของคนต่างด้าว พ.ศ.2551 กับการจัดทำบัญชีรายชื่ออาชีพสำหรับคนต่างชาติ (น.41). สถาบันวิจัยประชากรและสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล.

เครือข่ายปฏิบัติการเพื่อแรงงานข้ามชาติ เครือข่ายองค์กรด้านประชากรข้ามชาติ และ คณะกรรมการสมานฉันท์แรงงานไทย. (2552). เอกสารเผยแพร่ เรื่อง นโยบาย ยุทธศาสตร์ และมาตรการ ในการบริหารจัดการแรงงานข้ามชาติอย่างยั่งยืน.

สำนักบริหารแรงงานต่างด้าว กระทรวงแรงงาน. (2556). จำนวนคนต่างด้าวที่ได้รับอนุญาตทำงานคงเหลือทั่วประเทศ อาณาจักร เดือนมกราคม พ.ศ. 2556. [ออนไลน์], 1 กุมภาพันธ์ 2556, แหล่งที่มา <http://wp.doe.go.th/wp/images/statistic/sm/53/sm0156.pdf>.

เฮือนคำ. (2555). แรงงานต่างด้าวสัญชาติพม่า. บทสัมภาษณ์

# The Study of Development and Context Involved in Lanna Performance for Lanna Performance Creation and Enhancing Tourism Value

## “การศึกษาพัฒนาการและบริบทที่เกี่ยวข้องของงานนาฏกรรมล้านนา เพื่อสร้างสรรค์นาฏกรรมล้านนาและเพิ่มคุณค่าทางการท่องเที่ยว”

Manop Manasam • มาณพ มานะแซม

Thai Art Section, Thai Art Department, Faculty of Fine Arts, ChiangMai University

ภาควิชาศิลปะไทย คณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Email Address : m\_manasam@hotmail.com

**Abstract :** This research collects data of development and context of Lanna performance from the past to the present. It includes the study of impacts of tourism policy on Lanna performance. The research results offer guidelines for the creation of Lanna performance that meets the present day society demand and tourism as well as encourages a positive perception from tourists.

The research results inspire the creation of “The Elephant Dance.” The viewers of this performance can appreciate the creative dance showing the beautiful rhythmic movement of an elephant. Moreover, the dance raises an awareness of the importance of elephants to the environment, culture and society of Thailand. After the Elephant Dance was performed to the public, there were good responses and a mention of the beautiful rhythmic movement of the dance. Melodious songs and elegant costumes give the viewers a mixed sensory perception and show them the elegant yet cute elephant. In conclusion, the research results clearly show that The Elephant Dance raises awareness and inspires further development among younger performers who are ready to open up and adapt themselves to the changes in the present day global society. The research results can be used by academic, students and individuals who are interested in creating a dance or performance with concept based on cultural roots.

**Keywords :** Lanna dance, enhancing tourism value

**บทคัดย่อ :** นาฏกรรมล้านนามีประวัติและพัฒนาการตลอดจนแนวความคิดที่ติดต่อกันมาเป็นเวลายาวนาน โดยสามารถแบ่งออกเป็นกลุ่มต่างๆดังนี้คือ นาฏกรรมของชาวบ้าน,นาฏกรรมในราชสำนัก, นาฏกรรมจาก สล่าพื้นบ้านสู่สถานภาพของศิลปิน, นาฏกรรมล้านนากับการก้าวสู่โลกสมัยใหม่, นาฏกรรมล้านนากับการท่องเที่ยว โดยพัฒนาการทำให้เห็นว่านาฏกรรมล้านนาคือสีสันความงดงาม ที่กลายเป็นเอกลักษณ์อันโดดเด่นแห่งวัฒนธรรม ทั้งยังสามารถสื่อไปถึงทัศนคติ ด้านสุนทรีย์หรือรสนิยมทางศิลปะที่ชาวบ้านได้แสดงออกมาอย่างจริงใจ โดยอาศัยนาฏกรรมการพ่อนรำเป็นเครื่องหมายการสื่อความทางสังคม และในการสร้างสรรค์นาฏกรรมยุคหลังๆได้มีตัวแปรหรือผู้เกี่ยวข้องเข้ามามีส่วนร่วมหลายประการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยแห่งการท่องเที่ยว ซึ่งก็ได้ผลสรุปเพื่อนำมาเป็นแนวทางต่อการสร้างสรรค์

ผลงานนาฏกรรมชุดใหม่คือ “ผลงานสร้างสรรค์ขึ้นมาใหม่นั้น ครอบงำเล่าเรื่องราวในตัวเองได้อย่างมีคุณค่าและมีกลิ่นอายความเป็นล้านนา ตลอดทั้งมีเอกลักษณ์เฉพาะตัวที่โดดเด่น สวยงาม ”

จากแนวทางนี้ จึงเกิดแนวความคิดและแรงบันดาลใจในการสร้างสรรค์ผลงานนาฏกรรมการ “ฟ้อนช้าง” ขึ้นมา ทั้งนี้เพื่อให้ผู้ชมได้สัมผัสกับภาพฟ้อนรำที่ประดิษฐ์หรือสร้างสรรค์มาจากลีลาท่าทางอันสวยงามของช้าง นอกจากนี้ก็ก่อให้เกิดการตระหนักถึงคุณค่าของช้างที่มีความสำคัญต่อสังคมและวัฒนธรรมหรือสิ่งแวดล้อมของไทยมาเป็นเวลาช้านาน

**คำสำคัญ :** นาฏกรรมล้านนา, การเพิ่มคุณค่าทางการท่องเที่ยว

#### **บทนำ:**

ล้านนาไทยในท่ามกลางความเปลี่ยนแปลง และการปะทะสังสรรค์ของผู้คนในสังคมโลก โลกาภิวัตน์ก่อให้เกิดการเผชิญหน้ากับวัฒนธรรมตะวันตกที่หลั่งไหลเข้ามาอย่างไม่ขาดสาย หลายๆ สิ่งในสังคมอาจจะต้องประยุทธ์หรือเปลี่ยนแปลงตัวเองให้เข้ากับสถานการณ์ จนบางครั้งสังคมอาจจะต้องสูญเสียความเป็นเอกลักษณ์ที่ดั้งเดิมไปได้ และงานศิลปวัฒนธรรมประเภทนาฏกรรมล้านนาก็เช่นเดียวกัน ได้มีการพัฒนาผืนหรือปรับประยุกต์ตัวเองให้ดำเนินควบคู่ไปกับกระแสความนิยมของผู้คนในสังคม ทั้งนี้เพราะนาฏกรรมคือการแสดงออกทางด้านอารมณ์เชิงศิลปะทัศนคติไปจนตลอดการบ่งบอกถึงบุคลิกลักษณะและรสนิยมร่วมของผู้คนที่ต่อสังคมในแต่ละช่วงยุคสมัย อย่างเช่น การฟ้อนเล็บของสตรีชาวล้านนา มักจะใช้ฟ้อนรำเมื่อมีงานบุญสำคัญ ซึ่งก็จะถ่ายทอดถึงกันจากรุ่นสู่รุ่น เช่นรุ่นแม่สู่รุ่นลูกหรือรุ่นพี่สู่รุ่นน้อง อย่างเมื่อเวลาที่วัดจะมีงานบุญสำคัญ หนุ่มสาวในศรัทธาวัดนั้นๆ ก็จะมารวมตัวสมัครสมานสามัคคีกันซ้อมฟ้อนรำ แต่เมื่อสังคมเปลี่ยนแปลงไป ได้ส่งผลถึงทัศนคติหรือรสนิยมร่วมของผู้คนต่อการเสพและการแสดงออกในเชิงนาฏกรรม สิ่งแปลกใหม่ที่สร้างสีสัน ความคึกคักเร้าใจได้เข้ามาแทนที่รสนิยมความซาบซึ่งต่อผลงานนาฏกรรมการฟ้อนเล็บที่มีความเนิบช้าสง่างาม เช่นมีการสอนเต้นกลองยาวแบบภาคกลาง หรือระบำก็้อที่กระโดดสะบัดมือเป็นจังหวะไปพร้อมๆ กับการเป่านกหวีดและเสียงกลองฝรั่ง สิ่งเหล่านี้ได้ทำให้เยาวชนคนรุ่นใหม่ขาดการสืบทอดนาฏกรรมดั้งเดิม ในแบบพื้นบ้านล้านนาไปอย่างน่าเสียดาย

ในปัจจุบันธุรกิจการท่องเที่ยวได้เข้ามาเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ทั้งงานนาฏกรรมล้านนา ต้องปรับเปลี่ยนตัวเองอย่างยิ่งใหญ่ ทั้งนี้เพราะการท่องเที่ยวคืออุตสาหกรรมสำคัญที่ภาครัฐให้การสนับสนุนส่งเสริม ดังนั้นจึงเกิดกลุ่มผู้ประกอบการธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยวขึ้น อย่างมากมาย และสิ่งหนึ่งที่มักถูกหยิบยกขึ้นมาเสนอเพื่อสร้างมนต์เสน่ห์หรือความน่าสนใจให้กับนักท่องเที่ยวนั้นก็งานด้านนาฏกรรมการแสดงเพราะการแสดงถือเป็นการเสนอภาพลักษณ์ที่จะดึงดูดให้นักท่องเที่ยวเกิดความสนใจได้เร็วและประสบผลสำเร็จเป็นอย่างมาก ด้วยเหตุนี้จึงเกิดกระแสการแข่งขันจากกลุ่มนักแสดงและผู้ประกอบการขึ้นอย่างมากมายและหลากหลายวิธี ที่จะชักจูงนักท่องเที่ยว แต่ทั้งนี้การหยิบยกเรื่องราวหรืองานนาฏกรรมขึ้นมาเสนอขึ้นโดยส่วนมากแล้วก็ยังเป็นเพียงภาพที่ฉาบฉวยขาดทิศทาง จนบางครั้งอาจทำให้เกิดความเข้าใจผิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมและนาฏกรรมล้านนาขึ้นได้ ซึ่งสาเหตุสำคัญก็คือกลุ่มธุรกิจที่บริการนักท่องเที่ยวและนักสร้างสรรค์นาฏกรรมนั้นขาดข้อมูล ที่จะชี้แนะถึงทิศทาง แนวโน้มของกระแสสังคมหรือรสนิยมของผู้บริโภค ไปจนตลอดถึงความต้องการของนักท่องเที่ยวในปัจจุบันว่า ต้องการเสพงานนาฏกรรมในลักษณะใดกันแน่ ทั้งนี้เพราะ

ข้อมูลทางการศึกษาเรื่องนาฏกรรมล้านนาเท่าที่ผ่านมานั้น โดยมากจะเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับรูปแบบหรือรายละเอียดของงานนาฏกรรมแต่ละประเภท ที่ศิลปินได้คิดประดิษฐ์ขึ้นในยุคสมัยต่างๆ มากกว่าที่จะสนใจในบริบทหรือมิติทางสังคมที่กระทบเชื่อมโยงต่อการเกิดผลงานนาฏกรรมล้านนาขึ้นมา อย่างเรื่องของสื่อภาพยนตร์ ทัศนียภาพของผู้คน ตลอดจนกระแสความเปลี่ยนแปลงของสังคมในรูปแบบต่างๆ

### นิยามศัพท์เฉพาะ

**นาฏกรรม = DANCE** หมายถึงการเคลื่อนไหวร่างกายอย่างมีจังหวะทุกประเภท เช่น การเต้น ฟ้อน, รำ, เซ็ด ทั้งของโบราณและของสมัยใหม่ ของที่ถือเป็นของสูงและของสามัญชนทั้งที่จัดเป็นศิลปะและไม่ใช้ศิลปะ ดังนั้นนาฏกรรมจึงเป็นการเคลื่อนไหวที่มีความเป็นระเบียบ แบบแผนในระดับที่เคร่งครัดกว่าการเคลื่อนไหวปกติ เช่นการกระโดดโลดเต้นของเด็กๆ การเต้นดิสโก้ของหนุ่มสาวหรือการเต้นรำของชนชาติต่างๆ ในแง่นี้เราจึงอาจศึกษานาฏกรรมในฐานะเครื่องบันทึกความเป็นไปทางวัฒนธรรมที่สามารถมองเห็นได้อย่างชัดเจน

#### ประเภทของนาฏกรรมในความหมายของการสื่อความ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2535)

- **สื่อความกับผู้ชม** ตั้งแต่พระเจ้าแผ่นดินชาวไร่ชาวจ้างไปจนถึงสามัญชน ตลอดทั้งผู้ชมที่เรียกว่าผีหรือเทพนานาฏกรรมเหล่านี้มีความหมายแฝงอยู่อย่างมากมายเราอาจเรียกได้ว่าเป็นนาฏกรรมเชิงละคร ในที่นี้คือสามารถเอาภาษามาทดแทนความหมายที่ปรากฏต่อการรำรำได้

- **สื่อความกับผู้ร่วมแสดงนาฏกรรมด้วยกัน** ส่วนใหญ่จะปรากฏในบทเพลงพื้นบ้าน เช่นเต้นกำรำเคียว, รำโทน, ระบายชาวไร่ ฯลฯ ซึ่งไม่ได้มุ่งรำรำให้ผู้ชมเท่ากับการรำรำให้กับคู่ของตน นาฏกรรมในลักษณะนี้จึงมีลักษณะหลวมมากกว่านาฏกรรมเชิงละครเพราะจะเน้นความรู้สึกเสียมากกว่าความหมาย

- **สื่อความแก่กลุ่ม** ในกรณีนี้จะให้ความสำคัญกับผู้ชมน้อยลงไปอีกและมักปรากฏในพิธีกรรมสำคัญเช่นการบวงสรวงดวงวิญญาณผีบรรพบุรุษ นาฏกรรมประเภทนี้มักจะเกี่ยวกับการละลายตัวเองให้หายไปในกลุ่ม อาจจะเพราะอาการทางจิตหรือหายไปด้วยความรู้สึกสำนึกอยู่ ก็ตาม และนี่อาจจะเป็นเหตุผลที่หลายคนสามารถรำรำด้วยกันอย่างสวยงามได้ในพิธีฟ้อนผีเพราะได้เห็นพิธีฟ้อนผีที่สวยงามมาแต่เด็กๆ แม้ตนเองไม่เคยรำรำมาเลยในชีวิตก็ตาม

### วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. เพื่อเก็บรวบรวมข้อมูลหลักฐานพัฒนาการและบริบทที่เกี่ยวข้องด้านนาฏกรรมล้านนา ตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน
2. เพื่อศึกษาถึงปัจจัยหรือผลกระทบระหว่างนโยบายการท่องเที่ยวกับงานนาฏกรรมการแสดงล้านนา
3. เพื่อนำข้อมูลจากการศึกษาวิเคราะห์ วิจัยมาเป็นแนวทางในการสร้างสรรค์ผลงานให้เป็นนาฏกรรมการแสดงล้านนาชุดใหม่ขึ้นมา ทั้งนี้เพื่อจะได้ตอบสนองความต้องการของสังคมปัจจุบันและธุรกิจการท่องเที่ยวได้อย่างมีทิศทางตลอดทั้งยังเป็นการสร้างภาพพจน์ที่ดีในสายตาของนักท่องเที่ยว

### ขอบเขตของโครงการวิจัย

พื้นที่ทำการศึกษาวิจัยอยู่ในขอบเขตจังหวัดเชียงใหม่เป็นหลัก และจังหวัดใกล้เคียง เช่นจังหวัดเชียงราย ลำปางและลำพูน เป็นต้น



## ขั้นตอนของการศึกษาวิจัย

1. ส่วนเอกสารและการศึกษาหาข้อมูลภาคสนามจากการสัมภาษณ์ และตอบแบบสอบถามแล้วนำมาวิเคราะห์หรือสรุปเพื่อเป็นแนวทางต่อการสร้างสรรค์นวัตกรรมการเรียนรู้ขึ้นมา
2. ส่วนการสร้างสรรค์และจัดแสดงงานจริง

## ผลการวิจัย

จากผลวิจัย การศึกษาพัฒนาการและบริบทที่เกี่ยวข้องของงานนาฏกรรมล้านนา เพื่อสร้างสรรค์นวัตกรรมการล้านนาและเพิ่มคุณค่าทางการท่องเที่ยว สามารถสรุปผลตามวัตถุประสงค์ได้ดังนี้คือ

### 1. การรวบรวมข้อมูลหลักฐานด้านพัฒนาการและบริบทที่เกี่ยวข้องด้านนาฏกรรมล้านนา

จากประวัติและพัฒนาการด้านนาฏกรรมล้านนาที่กล่าวมาแล้วนั้น ได้แสดงให้เห็นถึงวิวัฒนาการด้านนาฏกรรมที่มีมาอย่างต่อเนื่อง และตัวนาฏกรรมล้านนาเอง ก็คือการสื่อความซึ่งต้องอาศัยทั้งเรื่องราวและภาษาด้านร่างกายที่แสดงออกมาให้ผู้อื่นได้รับรู้ ไม่ว่าจะผู้นั้นจะเป็นมนุษย์, วิญญาณหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ใด ๆ ก็ตาม ผู้สร้างสรรค์งานนาฏกรรมก็ต้องรับรู้ถึงข้อตกลงที่มีมาในสังคม นั่นก็คือจารีตประเพณี ความเชื่อ ศาสนา ไปจนถึงการศึกษาและมาตรฐานทางศิลปะในสังคม ดังนั้นงานนาฏกรรมล้านนาต่าง ๆ นั้น หากจะเกิดขึ้นมาได้ ก็มักเกี่ยวพันกับบริบททางสังคมด้วยเสมอ และนาฏกรรมล้านนาสามารถแบ่งพัฒนาการออกมาได้ดังนี้

**1.1 นาฏกรรมของชาวบ้าน** คืองานนาฏกรรมของชาวล้านนาทั่ว ๆ ไป ที่มักจะเกี่ยวเนื่องกับประเพณีและพิธีกรรมความเชื่อเรื่องผีเป็นสำคัญ(อนุกุล ศิริพันธ์, 2537: 65) โดยสถานะของนาฏกรรมแบบดั้งเดิมนั้น จะมีขึ้นเพื่อแสดงความปิติยินดี หรือการพอนำเพื่อเป็นพุทธบูชา ซึ่งแต่เดิมสถานภาพของคนพอนำกับคนดูแทบจะมิได้แยกออกจากกัน คือทั้งผู้แสดงกับผู้ชื่นชมต่างละลายตัวตนเข้าไปอยู่ในความรู้สึกเดียวกัน คือสามารถสลับบทบาทกันได้ตลอดเวลา เช่น การพอนำหน้าครวทานเข้าวัด ใครที่พอนำเจงพอนดาบเป็นก็พอนำกันไป พร้อมกับขบวนผู้หญิงที่พอนำหน้าหน้าครวทาน หากเหนื่อยเมื่อไหร่ก็หยุดและพักผ่อนอื่นๆ พอนำบ้าง พื้นที่ของผู้พอนำกับคนดูก็คือพื้นที่เดียวกันไม่มีการแบ่งเขต ทั้งนี้นาฏกรรมในแบบชาวบ้านได้แยกออกเป็นสองกลุ่มใหญ่ ๆ คือนาฏกรรมอันสืบเนื่องมาจากพิธีกรรมความเชื่อเรื่องผี กับ นาฏกรรมอันสืบเนื่องมาจากพิธีกรรมความเชื่อทางพุทธศาสนา

**1.2 นาฏกรรมในราชสำนัก (คุ้มหลวง)** ถือเป็นจุดเปลี่ยนครั้งสำคัญของนาฏกรรมล้านนาโดยเริ่มตั้งแต่ในสมัยของพระราชชายาเจ้าดารารัศมี พระองค์ได้ทรงปรับปรุงและจัดระเบียบการพอนำให้เข้าระบบเหมือนกับนาฏศิลป์ส่วนกลาง ซึ่งทำให้การแสดงในยุคนี้มีความแตกต่างไปจากการแสดงหรือการพอนำที่บ้านแบบดั้งเดิมอยู่ค่อนข้างมาก หลังจากที่พระองค์ได้เสด็จกลับมาประทับที่นครเชียงใหม่ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2457 เป็นต้นมา พระองค์ก็ได้นำเอาแบบอย่างการพอนำในราชสำนักสยามมาเผยแพร่ในเชียงใหม่พร้อมทั้งนำครูละคร ดนตรีจากกรุงเทพฯ ขึ้นมาฝึกหัดและถ่ายทอดให้กับเหล่านักแสดงทั้งในคุ้มของพระองค์ และคุ้มของเจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ (จุฬพร ประชาเดชสุวัฒน์, 2543: 25) ทำให้ผลงานนาฏกรรมที่เกิดขึ้นในยุคนี้จึงมีจุดประสงค์เพื่อแสดงให้ผู้ชมได้ชมมีการแบ่งบทบาทของคนพอนำกับคนดูอย่างชัดเจน คนดูไม่สามารถไปร่วมเป็นผู้แสดงได้ เพราะมีการแบ่งพื้นที่กันอย่างชัดเจน และการพอนำนั้นก็รูปแบบที่เป็นแบบแผนตายตัว ไม่มีอิสระเหมือนที่เคยเป็นมา ถือเป็นจุดเปลี่ยนครั้งสำคัญของงานนาฏกรรมล้านนาในยุคต้น ๆ

### 1.3 นาฏกรรมจากสล่าพื้นบ้านสู่สถานภาพของศิลปินล้านนา ได้แสดงให้เห็นถึงพัฒนาการของ

นาฏศิลป์ในกลุ่มสายพื้นบ้านล้านนา ซึ่งมีความน่าสนใจเพราะศิลปินกลุ่มนี้จะมีวิธีการถ่ายทอดในระบบเครือญาติหรือผ่านทางประเพณีพิธีกรรม โดยถือปฏิบัติสืบต่อกันเรื่อยมา และในมุมมองของผู้ถ่ายทอดวิชาในช่วงต้น ๆ นั้น กลับมิได้นึกไปว่าพวกเขานั้นคือศิลปิน พวกเขาได้ถ่ายทอดวิชาในฐานะครูหรือเป็นสล่า(ช่าง) ที่ชำนาญแล้วเอาวิชาของตนเองนั้นสั่งสอนออกไป ในการสืบเสาะแสวงหาความรู้จากสล่าหรือพ่อครูแม่ครูในแถบนี้ก็มีขึ้นอย่างอิสระหลากหลาย ตามแต่ผู้เล่าเรียนจะต้องการวิชาใดไว้ติดตัวหรือต้องการพัฒนาฝีมือความสามารถไปตามเรื่องราวที่ตนเองสนใจ ดังนั้นในด้านนาจึงมีครูต้นแบบหรือครูเค้า อ่านว่า “คูเก้า” ได้แก่ ครูอาจารย์ เค้า คือต้นแบบเดิม ความหมายของครูเค้า คือ ศิลปินต้นแบบที่สามารถสร้างสรรค์ผลงานนาฏกรรมพื้นบ้านล้านนา ขึ้นมาจนมีแบบฉบับอันมีลีลาเฉพาะเป็นของตนเอง (สนั่น ธรรมธิ, 2550: 159-160) อาทิ พ่อครูปวน คำมาแดง : ครูเก้าลายเจิง แห่งล้านนา, นายกุย สุภาวสิทธิ์ ปฐมบทแห่ง สวาทใหม่ ลายเจิง, แม่ครูบัวเรียว รัตนเมธีภรณ์ ต้นแบบแห่งความงามของ “พ่อนสาวใหม่”, พ่อครูคำ กาไวย ศิลปินแห่งชาติสาขาศิลปะการแสดง ปี 2535, และพ่อครูมานพ ยาระณะ ศิลปินแห่งชาติสาขาศิลปะการแสดง ปี 2548 เป็นต้น

1.4 นาฏกรรมล้านนากับการก้าวสู่โลกสมัยใหม่ ในส่วนนี้ได้แสดงให้เห็นถึง ความเปลี่ยนแปลงของสังคมล้านนาในช่วงเกือบร้อยปีที่ผ่านมา ว่าได้ก้าวเข้าสู่โลกสมัยใหม่อย่างช้า ๆ ระบบการปกครองแบบเจ้านายได้ถูกสลายอำนาจรวมเข้ากับส่วนกลาง ประกอบทั้งวิถีชีวิตผู้คนก็เริ่มเปลี่ยนจากสังคมชนบทหรือแบบเกษตรกรรม มาเป็นสังคมเมืองมากขึ้น เกิดความเปลี่ยนแปลงทั้งด้านโครงสร้างทางการเมืองและเศรษฐกิจ สิ่งที่เกิดขึ้นในสังคมและวัฒนธรรมเป็นไปได้อย่างรวดเร็วในทางบวกและทางลบ คือมีสิ่งใหม่เกิดขึ้นหรือเพิ่มขึ้น และสิ่งที่มีอยู่เดิมได้สิ้นสภาพหรือถูกทำลายไป สิ่งเหล่านี้มีผลต่อแนวคิดและระบบการดำเนินชีวิตของผู้คนที่ต้องปรับเปลี่ยนไปตามยุคสมัยด้วยเช่นกัน อย่างระบบอุปถัมภ์ครูพ่อนและช่างพ่อนในคุ้มหลวงได้สิ้นสุดลง บรรดาเหล่าพ่อครู แม่ครูตลอดจนศิลปินนักแสดงต่างๆจึงต้องแยกตัวออกมาเพื่อไปประกอบอาชีพช่วยเหลือครอบครัว และอาชีพอย่างหนึ่งที่นิยมกันก็คือการได้มาเป็นครูสอนพ่อนรำ และการมาเป็นศิลปินรับจ้างอิสระ เมื่อวิถีชีวิตได้เปลี่ยนจากแบบเดิมไปสู่แบบใหม่ของสังคมใหม่ โดยมีสังคมเมืองเป็นตัวแบบการก้าวเดินเข้าสู่โลกสมัยใหม่ของงานนาฏกรรมล้านนา ก็ถือเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่โต้ตอบกับปรากฏการณ์อื่น ๆ อยู่ตลอดเวลา ดังนั้นในช่วงนี้จะมีสถาบันการศึกษาได้เข้ามามีบทบาทต่อ การเปลี่ยนแปลงในแง่ของระบบความคิดความอ่านทางด้านศิลปวัฒนธรรมและนาฏกรรมของผู้คนในสังคมตลอดทั้งได้สร้างสรรค์นาฏกรรมการพ่อนรำชุดใหม่ ๆ ขึ้นมาอย่างมากมาย ที่สำคัญในยุคนี้ได้เกิดแนวคิดสำคัญที่ก่อให้เกิดนาฏกรรมแนวใหม่ ที่เรียกว่า “พ่อนนีโอล้านนา”

**พ่อนนีโอล้านนา ( NEO LANNA )** เป็นปรากฏการณ์ทางนาฏศิลป์อันมีเหตุปัจจัยจากวิกฤตทางวัฒนธรรมที่เกิดจากภาวะครอบงำจากภายนอกทำให้นักวิชาการล้านนาคนหนึ่งพยายามแสวงหาเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนด้วยการย้อนกลับไปศึกษาค้นคว้าทำความเข้าใจ และเข้าใจศิลปะ ประเพณีวิถีชีวิต และความหมายทางวัฒนธรรม ที่ปรากฏอยู่ในจิตกรรม ประติมากรรม ทัศนกรรม วรรณกรรมและนาฏกรรมอันจารึก และสืบทอดมาหลายศตวรรษแต่เสื่อมสลายไปตามกาลเวลา และตามสภาพการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ การเมือง การปกครอง การค้นคว้าอดีต จึงเกิดการค้นพบ แล้วนำอดีตที่พึงจับต้องได้มาประยุกต์ใช้ให้เกิดประโยชน์ เกิดผลในปัจจุบัน โดยใช้การพ่อนเป็นตัวกระตุ้นให้ผู้คนสนใจ และร่วมมือ ย้อนกลับไปศึกษาอดีตล้านนาเป็นวงกว้างขึ้น พ่อนนีโอล้านนาจึงเปรียบเสมือนสะพานที่เชื่อมอดีตมาสู่ปัจจุบัน นานวันเข้าสะพานนั้นก็ใหญ่โต แข็งแรง และงดงามปรากฏเป็นตัวตนที่มีเอกลักษณ์มากขึ้น โดยการแต่งแต้มของช่างพ่อนแต่ละคน แต่ละขณะจิตวิวัฒนาการของการพ่อนนีโอล้านนาจึงมีใช้ผลลัพท์แห่งการตั้งใจ

ในการฟื้นฟูศิลปวิทยาการของยุคคลาสสิกอย่างในยุโรปนั้นโอล้านนาเกิดจากการปรุงแต่งของนักศิลปวิทยาการล้านนาที่นำเอาศิลปวัฒนธรรมล้านนาในอดีตมากรุปสร้างเรือน และขับเค้นออกไปด้วยจิตวิญญาณแห่งความเป็นล้านนาที่สืบทอดมาในสายเลือดของบรรพชน จนเกิดเป็นการฟื้นฟูรูปแบบใหม่ที่อาศัยภูมิธรรม ของการฟื้นฟูล้านนาและเพื่อให้เข้าใจว่าเป็นของเก่า ในรูปลักษณะใหม่ จึงใช้ชื่อว่า นีโอล้านนา(อนุกุล โรจนสุขสมบุญ, 2549: 365)

**1.5 นวัตกรรมล้านนากับช่วงสมัยแห่งการท่องเที่ยว** ล้านนาไทยหรือภาคเหนือของประเทศไทยนั้น นอกจากจะมีสภาพทางภูมิศาสตร์หรือสิ่งแวดล้อมที่เอื้ออำนวยต่อการท่องเที่ยวได้เป็นอย่างดีแล้ว ประเพณีวิถีชีวิตและงานด้านศิลปวัฒนธรรมของผู้คนก็มีความโดดเด่น น่าสนใจ และเหนืออื่นใดสิ่งที่ได้รับการชื่นชมหรือถูกกล่าวขานต่อ ๆ กันมากก็คือรอยยิ้มและความมีน้ำใจอันดีงามของผู้คน และในช่วงสมัยแห่งการส่งเสริมการท่องเที่ยวนี้ งานนาฏกรรมล้านนาก็ได้ฟื้นคืนกลับเพื่อเข้ามารับใช้สังคมได้อย่างมีชีวิตชีวา และมีท่าทีว่าจะพัฒนาต่อเนื่องไปอย่างไม่หยุดยั้ง นวัตกรรมล้านนาในช่วงนี้ได้พัฒนาตัวเองออกไปอย่างกว้างขวางไร้ขีดจำกัด เกิดนาฏกรรมชุดใหม่ ๆ เพื่อสนองตอบต่อบริบทใหม่ ๆ ในสังคมขึ้นอีกมากมาย เช่น นาฏกรรมในขบวนแห่ นาฏกรรมประกอบละครแสง สี เสียง หรือแม้กระทั่งการเปิดตัวโครงใหม่ สินค้าใหม่ ๆ แทบจะทุกเหตุการณ์ที่เกี่ยวพันกับความเพลิดเพลินเจริญใจแล้ว มักจะพบบานาฏกรรมล้านนาเข้าไปมีส่วนเกี่ยวข้องของแทบทั้งสิ้น นอกจากนี้ยังมีกลุ่มธุรกิจด้านบริการ อาทิ ร้านอาหารขันโตกที่นักท่องเที่ยวสามารถชื่นชมการพอรำไปพร้อม ๆ กับการรับประทานอาหาร เช่นศูนย์วัฒนธรรมเชียงใหม่ คุ่มขันโตก หรือมีกลุ่มธุรกิจ (Organizer ) ที่จะบริหารจัดการแสดงทางวัฒนธรรมไปตามสถานที่ต่าง ๆ ได้ตามความประสงค์ของผู้บริโภค

## 2 ปัจจัยหรือผลกระทบระหว่าง นโยบายการท่องเที่ยวกับงานนาฏกรรมการแสดงล้านนา

**2.1 ปัจจัยที่ส่งผลต่อบรรยากาศการท่องเที่ยว** เนื่องจากดินแดนล้านนาหรือภาคเหนือของประเทศไทยนั้น มีปัจจัยหลากหลายด้านที่เอื้ออำนวยต่อการสร้างบรรยากาศทางการท่องเที่ยว อาทิ สภาพทางภูมิศาสตร์หรือสิ่งแวดล้อมที่สวยงาม มีประเพณีวิถีชีวิตและงานด้านศิลปวัฒนธรรมของผู้คนอันโดดเด่น น่าสนใจ และเหนืออื่นใดคือการได้รับคำชื่นชมกล่าวขานต่อ ๆ กันมา ว่าเป็นดินแดนแห่งรอยยิ้มและความมีน้ำใจอันดีงามของผู้คน ซึ่งปัจจัยที่เอื้ออำนวยสนับสนุนให้บรรยากาศทางการท่องเที่ยวของภาคเหนือขึ้นดียิ่ง ๆ ขึ้น ก็สามารถพิจารณาได้จากทั้งปัจจัยจากภายในและปัจจัยจากภายนอก

### 2.1.1 ปัจจัยภายใน

1. ทรัพยากรการท่องเที่ยว (Tourism Resources) ดึงดูดใจให้ผู้คนเดินทางมาเยือนท้องถิ่นนั้น ๆ ซึ่งมีทั้งสิ่งที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติ สิ่งที่มีมนุษย์สร้างขึ้น และงานประเพณีต่าง ๆ

หากกล่าวถึงทรัพยากรด้านนี้แล้ว ถือได้ว่าเป็นหัวใจสำคัญในลำดับต้น ๆ เพราะภาคเหนือมีอากาศที่เย็นสบายเกือบตลอดทั้งปี และยังมีฐานทางทรัพยากรป่าไม้หรือแหล่งต้นน้ำของประเทศอันอุดมสมบูรณ์ ซึ่งสามารถทำการผลิตพืชผัก ผลไม้ ธัญพืช อุตสาหกรรม แปรรูป หรือผลิตผลทางการเกษตรต่าง ๆ ได้เป็นจำนวนมาก อีกทั้งยังเป็นประตูเชื่อมโยงการค้าและบริการไปสู่กลุ่มอนุภาคลุ่มน้ำโขงตอนบนและเอเชียใต้ ตามแนวเศรษฐกิจเหนือ - ใต้ (NSEC) และแนวเศรษฐกิจตะวันออก - ตะวันตก (EWEC) นอกจากนี้ยังมีผลงานที่มนุษย์หรือสังคมได้สร้างสรรค์ขึ้นมา ทั้งในแง่ผลงานด้านศิลปะและด้านวัฒนธรรมประเพณีอันมีเอกลักษณ์โดดเด่นจากผู้คนที่หลากหลาย จนส่งเสริมให้กลายเป็นดินแดนแห่งการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมประเพณี, ธรรมชาติและศูนย์หัตถกรรมอันมีชื่อเสียงของ

ภูมิภาค (ชัยวุฒิ ตั้งสมชัย และ ปิยพรรณ กลั่นกลิ่น, 2554 : 9)

2. โครงสร้างพื้นฐาน (Infrastructures) โดยปกติแล้วรัฐจะเป็นผู้ลงทุน เช่น ถนน สนามบิน การคมนาคม ระบบการสื่อสาร และความปลอดภัย ฯลฯ

ในดินแดนภาคเหนือถือได้ว่าการจัดการโครงสร้างพื้นฐานต่าง ๆ ได้เป็นอย่างดี โดยเฉพาะอย่างยิ่งระบบการสื่อสาร ที่มีการเชื่อมต่อทางอากาศเข้าถึงกันแทบทุก ๆ จุด และหากกล่าวถึงการคมนาคมดินแดนภาคเหนือก็สามารถบริหารจัดการออกมาได้อย่างมีประสิทธิภาพ ทั้งในภาคพื้นดินและทางอากาศ ตัวอย่างเมืองสำคัญ ๆ ก็จะมีสนามบินรองรับที่ทันสมัย และสะดวก เช่น สนามบินเชียงใหม่ ลำปาง, น่านและแม่ฮ่องสอน โดยเฉพาะอย่างยิ่งสนามบินเชียงใหม่ได้ก้าวขึ้นสู่การเป็นสนามบินนานาชาติ นอกจากนี้สิ่งสำคัญอย่างยิ่งที่นักท่องเที่ยวจะคำนึงถึงคือความปลอดภัย (Security) ต่อชีวิตและทรัพย์สิน เพราะฉะนั้นมาตรการรักษาความปลอดภัยจึงต้องมีประสิทธิภาพ อาจจะใช้สภาพพื้นฐานด้านจิตใจของคนล้านนาเป็นผู้มีน้ำใจและอัธยาศัย จิตใจดีรักความสงบ จึงทำให้เหตุการณ์ด้านอาชญากรรมหรือความรุนแรงทางสังคมนั้นมีน้อย แต่ถึงอย่างไรเมืองต่าง ๆ ในภาคเหนือก็มีทั้งทหาร ตำรวจ คอยดูแลความปลอดภัยกันอย่างทั่วถึง ที่สำคัญเมืองใหญ่ ๆ โดยเฉพาะเมืองท่องเที่ยวอย่างเชียงใหม่ เชียงราย น่าน ฯลฯ ก็จะมีตำรวจท่องเที่ยวคอยอำนวยความสะดวกต่อนักท่องเที่ยว ด้วยเป็นอย่างดี

3. สินค้าของที่ระลึก (Souvenirs) ที่มีการควบคุมคุณภาพ และส่งเสริมการใช้วัสดุพื้นบ้าน หรือได้รับการออกแบบให้มีเอกลักษณ์ รวมทั้งการบรรจุหีบห่ออย่างสวยงาม ไปจนถึงการโฆษณาและประชาสัมพันธ์ (Advertising and Public Relation) ก็เป็นปัจจัยสำคัญต่อการขยายตัวของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ทำให้แหล่งท่องเที่ยวเป็นที่รู้จักและสนใจของนักท่องเที่ยว ทั้งสินค้าของที่ระลึกและการประชาสัมพันธ์ถือว่ามีผลสำคัญต่อการนำเสนอภาพลักษณ์ (Image) เป็นอย่างมาก เพราะสามารถเป็นตัวกำหนดกลุ่มนักท่องเที่ยวได้เป็นอย่างดี เช่น เชียงใหม่เป็นเมืองศูนย์กลางของดินแดนล้านนาและเป็นเมืองในฝันของผู้ที่หลงใหลในงานศิลปวัฒนธรรมที่ดั้งเดิมดั้งเดิมกลุ่มนักท่องเที่ยวจึงเป็นกลุ่มที่นิยมท่องเที่ยวเชิงธรรมชาติและวัฒนธรรมเช่นนักท่องเที่ยวแถบยุโรปและญี่ปุ่น เป็นต้น

### 2.1.2 ปัจจัยภายนอก

1. การขยายเส้นทางคมนาคม การคมนาคมขนส่งที่มีประสิทธิภาพ ส่งผลให้การเดินทางท่องเที่ยวเป็นไปด้วยความสะดวก รวดเร็ว ปลอดภัย และประหยัด หากพิจารณาในแง่ของภูมิศาสตร์เห็นได้ว่าดินแดนล้านนามีชัยภูมิที่ได้เปรียบอยู่ตอนบนของแผ่นดินและมีเมืองเชียงใหม่เป็นศูนย์กลางนับตั้งแต่ยุคอดีตจนถึงปัจจุบัน ดังนั้นการพัฒนาระบบคมนาคมของเมืองต่าง ๆ ก็สามารถเชื่อมต่อเข้าถึงกันได้โดยง่ายและสะดวกประดุจเส้นใยแมงมุม นอกจากนี้แผนพัฒนาประเทศในกรอบความร่วมมือทางเศรษฐกิจแห่งประชาคมอาเซียนภาคเหนือ เพื่อพัฒนาเชื่อมโยงสู่กลุ่มประเทศอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงตอนบน (GMS) และกลุ่มเอเชียใต้ โดยให้ความสำคัญกับการพัฒนาพื้นที่เศรษฐกิจตามแนวเหนือ-ใต้ และแนวตะวันออก-ตะวันตกรวมทั้งเชื่อมโยงสู่เมียนมาร์และเอเชียใต้ผ่านทางพรมแดนตะวันตกของภาคเหนือ (WEST GATE) โดยเร่งพัฒนาระบบโลจิสติกส์ โครงสร้างพื้นฐานการขนส่ง สร้างความเข้มแข็งของผู้ประกอบการขนาดกลางขนาดเล็กรวมทั้งกำหนดมาตรการในการป้องกันและลดผลกระทบเชิงลบจากการเปิดเสรีทางการค้า ทำให้ดินแดนล้านนาได้รับการพัฒนาตามแผนดังกล่าว ปัจจุบันจึงเกิดเส้นทางคมนาคมตัดผ่านจากจีนเข้าสู่ลาวและข้ามแม่น้ำโขงถึงเมืองเชียงของ ได้อย่างสะดวกรวดเร็ว อย่างในปี พ.ศ.2556 พบว่ามีนักท่องเที่ยวชาวจีนได้ขับรถส่วนตัวเข้ามาเที่ยวในเมืองเชียงใหม่และเชียงใหม่เป็นจำนวนมาก นอกจากนี้การคมนาคมขนส่งทางอากาศเมืองเชียงใหม่เองก็ได้รับการ

พัฒนาสนามบินให้มีขนาดใหญ่ สามารถรองรับเครื่องบิน โบอิ้งหลายร้อยที่นั่ง จนก้าวเข้าสู่ระบบของท่าอากาศยานนานาชาติได้.

2. สภาพเศรษฐกิจและการเมืองของโลก เนื่องจากเกิดการฟื้นตัวทางเศรษฐกิจและสภาพความมั่นคงทางการเมืองในหลาย ๆ ประเทศในภูมิภาคอาเซียน กลายเป็นตัวกระตุ้นกระแสการเดินทางให้ขยายตัวอย่างกว้างขวาง จนบางครั้งการล้นไหลหรือการเดินทางเข้ามาอย่างต่อเนื่องทั้งจากนักท่องเที่ยวและค่านิยมใหม่ ๆ ได้ทำให้อิทธิพลบางอย่างในสังคมอ่อนแอลง ซึ่งจำเป็นต้องฟื้นฟู สร้างความเข้มแข็งจากทุนเดิมที่เป็นศักยภาพของภาค ให้เกิดเป็นภูมิคุ้มกันที่แข็งแกร่ง มีคุณภาพที่จะตอบสนองต่อภาวะการแข่งขันในกระแสโลกาภิวัตน์ได้ อย่างไรก็ตามภาคเหนือเองได้มีภูมิคุ้มกันอยู่แล้วในระดับหนึ่ง คือ ทุนทางสังคมเดิมที่เข้มแข็ง เพราะการมีวัฒนธรรมที่สืบทอดมาเป็นระยะเวลายาวนานและมีความเป็นเอกลักษณ์เฉพาะของตนเอง ทำให้ปัจจุบันคนในท้องถิ่นมีความตื่นตัวในการอนุรักษ์วัฒนธรรมเพิ่มมากขึ้น นอกจากนี้ สภาพการแข่งขันในตลาดการค้าเสรีที่ทวีความรุนแรงมากขึ้นนี้ ยังจำเป็นต้องพัฒนาสร้างสรรค์สินทรัพย์ทางปัญญาต่าง ๆ ให้คงความโดดเด่นสามารถรักษาสถาบันเดิมและขยายตัวในวงกว้าง โดยเน้นการอนุรักษ์และต่อยอดวัฒนธรรมภูมิปัญญาท้องถิ่นผสมผสานกับองค์ความรู้จากงานวิจัยพัฒนาและสร้างนวัตกรรมต่าง ๆ เพื่อการปรับใช้ประโยชน์จากเทคโนโลยีการสื่อสารสมัยใหม่ได้อย่างผสมกลมกลืนและสร้างคุณค่าให้เกิดขึ้น นอกจากนี้ แม้ว่าบุคลากรส่วนใหญ่ของภาคเหนือจะมีทักษะในงานฝีมือและมีอัธยาศัยน้ำใจไมตรี แต่ยังมีการศึกษาในระดับต่ำ จึงต้องเร่งพัฒนาระดับคุณภาพของบุคลากรให้มีความรู้พร้อมรับการเปลี่ยนแปลงที่จะมีผลต่อภาคเหนือในระยะต่อไป

## 2.2 ผลกระทบ

เนื่องจากอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ได้ดึงดูดนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศให้เข้ามาเยี่ยมเยือนภาคเหนือหรือล้านนาอย่างต่อเนื่องทุก ๆ ปีนั้น ได้กลายเป็นตัวแปรสำคัญที่ก่อเกิดการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจอยู่ตลอดเวลา โดยเฉพาะอย่างยิ่งแนวทางการสร้างสรรค์นาฏกรรมส่วนใหญ่ ก็จะถูกผลิตออกมาเพื่อสนองการท่องเที่ยวเป็นสำคัญ ซึ่งก็มีผู้เกี่ยวข้องหรือตัวแปรอยู่หลายประการที่มีอิทธิพลต่อศิลปินหรือผู้สร้างสรรค์งาน อาทิ ระยะเวลาอันจำกัดของนักท่องเที่ยว รสนิยมความชอบหรือไม่ชอบจากเจ้าของกิจการ รสนิยมการเสพงานนาฏกรรมของนักท่องเที่ยวที่แตกต่างกันไปในแต่ละประเทศ ฯลฯ ซึ่งสิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ได้ส่งผลกระทบต่องานนาฏกรรมล้านนาขึ้น ทั้งในเชิงบวกและเชิงลบ

### 2.2.1 ข้อดี (ผลบวก)

1. นักท่องเที่ยวสามารถชมการแสดงได้หลากหลายในเวลาอันจำกัด ในเรื่องของเวลาได้มีส่วนสำคัญต่อการสร้างสรรค์และคัดสรรงานนาฏกรรมเพื่อให้เกิดความเหมาะสมกับระยะเวลาของนักท่องเที่ยว ดังนั้นงานนาฏกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น นอกจากสถานผู้ประกอบการจะคัดสรรมาเป็นอย่างดีแล้ว ตัวบริษัทผู้นำเที่ยวหรือว่าไกด์เองก็เข้ามามีส่วนในการคัดสรรด้วยเช่นกัน จึงทำให้การเสพความงามด้านนาฏกรรมหรือทางด้านศิลปวัฒนธรรมต่าง ๆ เป็นไปอย่างเร่งด่วน ซึ่งก็คือให้มีการใช้เวลาอย่างคุ้มค่ามากที่สุด อาทิ

- ร้านอาหารขันโตก นักท่องเที่ยวจะได้รับการบริการและความสะดวกสบายต่าง ๆ เช่นสามารถนั่งรับประทานอาหารขันโตกภายใต้บรรยากาศที่งดงาม พร้อมชมการแสดงที่งดงามต่าง ๆ ในเวลาเดียวกัน ได้หลากหลายชุด ทำให้ลูกค้าที่มาใช้บริการมีได้จดจ่ออยู่ที่ทำหรือการแสดงเพียงอย่างเดียว ส่งผลให้การฝึกสอนท่ารำให้กับเยาวชนหรือผู้แสดงเป็นไปอย่างไม่ซ้ำซ้อน สามารถฝึกฝนขึ้นได้ในเวลาอันรวดเร็วเกิดอาชีพนักแสดงขึ้นมากมาย

นักแสดงหนึ่งคนก็สามารถพื่อนำได้หลากหลายชุดการแสดง

- ขบวนแห่ นักท่องเที่ยวจะได้ชมการแสดงโดยยืนอยู่กับที่ แล้วขบวนแห่ก็จะนำการแสดงเดินผ่านหรือจัดแสดงบนรถขบวนแห่ให้ชมซึ่งนักท่องเที่ยว จะได้รับชมการแสดงที่หลากหลาย เคลื่อนผ่านสายตาด้านหลังจากนั้นก็ยังมีเวลาพอที่จะออกไปท่องเที่ยวอย่างอื่น ๆ ได้อีก เช่นการชมภาพความงามต่าง ๆ ในยามค่ำคืนของขบวนแห่กระทงใหญ่ กระทงเล็ก หรือความโอ่อ่าตระการตาของขบวนแห่บุปผาชาติในยามกลางวัน เป็นต้น

2. เกิดการสืบทอดงานนาฏกรรมและอาชีพนักแสดง ในปัจจุบันนักแสดงพื่อนำถือได้ว่าเป็นอาชีพที่ทำรายได้ดีพอสมควรให้กับตัวเอง โดยเฉพาะในกลุ่มบริษัท Organizer ต่าง ๆ ที่เข้ามาจัดงานในภาคเหนือ ก็จะมีความต้องการนักแสดงนาฏกรรมล้านนา ในรูปแบบต่างๆเป็นอย่างมาก และหากเป็นนักแสดงที่มีฝีมือเยี่ยมหรือปฏิภาณไหวพริบด้านการพื่อนำที่ดีด้วยแล้ว ก็จะถูกจ้างงานในราคาที่ดีเสมอ นอกจากนี้การที่เมืองใหญ่ ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมืองเชียงใหม่ มีการจัดงาน Event ด้านวัฒนธรรมหรือการประชุมสัมมนาทั้งในระดับเล็ก ๆ ไปจนถึงระดับชาติและนานาชาติอยู่เสมอ ทำให้บางครั้งกลุ่มบริษัท Organizer เกิดการขาดแคลนนางพื่อนำหรือนักแสดงสำหรับแสดงในพิธีเปิดงานไปจนตลอดงานจัดเลี้ยงต้อนรับช่วงกลางคืน ดังนั้นจึงมีการฝึกฝนนักแสดงหน้าใหม่ ๆ ขึ้นมาเกิดการจ้างงานเพิ่มขึ้น ทำให้เกิดรายได้เสริมพิเศษหรือเพิ่มความสามารถด้านนาฏกรรมให้กับเหล่าเด็กวัยรุ่นหรือเหล่านักศึกษา ซึ่งก็ยังมีผลให้มีชื่อดีอื่นๆ ตามมา

- การสืบทอดนาฏกรรมการแสดงให้สามารถดำรงอยู่ต่อไปได้ ในยุคสมัยการท่องเที่ยวพบว่ามีการปรับปรุงนาฏกรรมแบบดั้งเดิมให้มีความเหมาะสมกับสถานการณ์มากยิ่งขึ้น อาทิ การพื่อนเล็บแบบดั้งเดิมของสตรีชาวล้านนาจะเป็นการพื่อนำที่ใช้เวลายาวนานตั้งแต่ 10-20 นาที และหากต้องนำมาใช้เพื่อกิจกรรมการท่องเที่ยวแล้ว ก็จะมีการตัดทอนทำร่าให้เกิดความกระชับเหมาะสมกับเวลาโดยไม่สูญเสียเอกลักษณ์พร้อมทั้งการปรับปรุงเครื่องแต่งกายให้สวยงามมากยิ่งขึ้น นอกจากนี้ยังมีการสำรวจเก็บข้อมูลนาฏกรรมดั้งเดิมที่ยังคงตกค้างหลงเหลือแล้วทำการบันทึกหรือฝึกฝนสืบทอดให้กับคนรุ่นหลังต่อไป เช่น การพื่อนเมืองกายลาย ที่ชมรมพื้นบ้านล้านนามหาวิทยาลัยเชียงใหม่ได้ค้นพบในเขตอำเภอสะเมิง จังหวัดเชียงใหม่ หรือการพื่อนดาบพื่อนเงออันเป็นลีลา การต่อสู้ดั้งเดิมของชายหนุ่มชาวล้านนาในพื้นที่ต่าง ๆ เป็นต้น

- มีการประดิษฐ์หรือสร้างสรรค์การแสดงชนิดใหม่ๆ ขึ้นมาเพื่อให้เข้ากับความสนใจของนักท่องเที่ยว ในส่วนนี้ พบว่ามีการประดิษฐ์คิดสร้างสรรค์งานนาฏกรรมขึ้นมา ก็เพื่อตอบสนองเรื่องราวหรือเหตุผลของกิจกรรมต่างๆที่ส่งเสริมการท่องเที่ยว ทั้งจากสถาบันการศึกษา บริษัท Organizer หรือจากศิลปินผู้สร้างงาน ฯลฯ เช่น การพื่อนเทวดานางฟ้าหรือการพื่อนหม้อดอกบูรณกต ประกอบในขบวนแห่มหกรรมไม้ดอกไม้ประดับของเชียงใหม่ หรือการพื่อนขันดอกเพื่อโปรยปรายดอกไม้ถวายพรในพิธีเปิดงานต่าง ๆ เป็นต้น

## 2.2.2 ข้อเสีย (ผลลบ)

1. ทำให้สังคมสูญเสียคุณค่าและธรรมเนียมทางศิลปะ ในสมัยอดีตหากใครจะเป็นนักแสดงหรือช่างพื่อนจะต้องผ่านการฝึกฝนมาเป็นระยะเวลายาวนานจนเกิดความชำนาญหรือแตกฉานในทำร่า ประกอบกับการขึ้นชมงานนาฏกรรมนั้น ก็จะมีมุ่งเน้นที่ทำร่าอันมีนวนล่ออนช้อยไปพร้อม ๆ กับเครื่องแต่งกายที่สวยงามและเหมาะสม แต่ในยุคสมัยแห่งการท่องเที่ยวได้เกิดธรรมเนียมของผู้คนต่อการขึ้นชมงานนาฏกรรมนั้น เป็นไปอย่างฉาบฉวย สิ่ง

ที่สะท้อนออกมา มักจะเป็นไปในแง่ของการแสดงเครื่องแต่งกาย ซึ่งบางครั้งอาจจะดูหยาบหรือการเกินความเป็นจริง ทำให้ความสำคัญของลีลาท่ารำในนาฏกรรมนั้น ๆ ลดลง ประกอบกับนักแสดงที่ถูกคัดเลือกมา ก็จะไม่ได้รับการฝึกฝนที่เข้มงวดใครที่มีรูปร่างหน้าตาดีก็สามารถมาเป็นนักแสดงได้

2. เกิดวัฒนธรรมการเสพงานศิลปะประเภทนาฏกรรมการแสดงที่ฉาบฉวย เนื่องจากสังคมไทยปัจจุบันได้ก้าวเข้าสู่สังคมแห่งการบริโภคและการแข่งขันทางธุรกิจด้านต่าง ๆ อย่างเข้มข้น และในส่วนของธุรกิจภาคบันเทิงเรจิมย์นั้น ก็มีการประดิษฐ์สร้างสรรค์ผลงานนาฏกรรมการแสดงขึ้นมาสนองตอบให้กับผู้คนอย่างหลากหลาย สังคมสามารถเลือกสรรได้อย่างเต็มที่ จนบางครั้งผลงานนาฏกรรม กลับถูกมองไปว่าเป็นเพียงส่วนประกอบที่แต่งแต้มสีสันความบันเทิงให้กับสังคมเท่านั้น การทำงานนาฏกรรมต้องผูกผันตัวเองให้เดินร่วมทางไปกับสังคมในยุคปัจจุบันได้นั้น จึงเกิดการประยุกต์หรือปรับเปลี่ยนตัวเอง ให้มีความสอดคล้องกับความต้องการของสังคมในยุคการท่องเที่ยว เช่นมีการตัดทอนเวลาและท่ารำในการแสดงให้สั้นลง หรือลดความประณีตละเอียดอ่อนของท่าพ็อนรำที่ยาก ๆ นั้นออกไป แต่กลับให้ความสำคัญไปที่นักแสดงรูปร่างหน้าตาดี และการใช้เครื่องแต่งกายที่สวยงามที่สุดอลังการ ทั้งนี้เพราะต้องการดึงดูดความสนใจจากนักท่องเที่ยวให้มากที่สุด

3. ทำให้สูญเสียเอกลักษณ์ คุณค่าของงานนาฏกรรมไปทั้งในแง่ความหมายและการนำไปใช้ เช่นการพ็อนเล็บของสตรีชาวล้านนาเป็นการพ็อนรำเพื่อแสดงออกถึงความปิติยินดีที่ได้ทำบุญครั้งสำคัญ ดังนั้นจะหาชมได้ก็ต่อเมื่อมีขบวนแห่เครื่องไทยทาน ในงานทำบุญครั้งยิ่งใหญ่อย่างงานปอยหลวง งานพ็อนรับองค์จืนหรือผ้าป่า เป็นต้น แต่ปัจจุบันเรากลับพบเห็นได้ตามร้านอาหาร ในงานเลี้ยงของโรงแรมหรือพิธีเปิดงานที่ทาง Organizer นำไปจัดแสดง ซึ่งทั้งลีลาและท่ารำต่าง ๆ ก็ได้รับการตัดทอนให้สั้นลงจนบางครั้งแทบไม่เหลือความหมายในแบบดั้งเดิม นอกจากนี้ยังพบว่างานนาฏกรรมอันเกิดจากพิธีกรรมความเชื่อ เช่น การพ็อนผีของชาวล้านนาจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่ออยู่ในฤดูกาลและจากเหล่าลูกหลานในตระกูลจะร่วมกันจัดพิธีกรรมขึ้นมา ซึ่งการพ็อนผีเองก็มีขั้นตอนแห่งพิธีกรรมที่จริงจังและซับซ้อนเป็นอย่างมาก แต่ปัจจุบันการพ็อนผีถูกตัดทอนให้ไปอยู่ในงานต่าง ๆ เช่นนำไปพ็อนรำอยู่ในขบวนแห่ทางวัฒนธรรม อาทิ ขบวนแห่กระพงใหญ่ ขบวนแห่สงกรานต์ หรือในปี พ.ศ.2539 เมื่อครั้งเมืองเชียงใหม่มีอายุครบ 700 ปี ก็ได้นำไปจัดแสดง ในการแสดงแสงสีเสียงเล่าเรื่องเมืองเชียงใหม่ขึ้น ณ วัดสวนดอก ในครั้งนั้นผู้กำกับได้นำการพ็อนผีเข้ามาเป็นการแสดงเพื่อใช้เป็นตัวเริ่มต้นและดำเนินเรื่องราวของการแสดงทั้งหมด

4. ทำให้งานนาฏกรรมที่สวยงามบางอย่างที่มีความยากหรือซับซ้อนในท่ารำยากจะขาดการสืบทอดในระยะยาว ทั้งนี้เพราะเยาวชนคนรุ่นใหม่อาจจะมองว่ามีความยากและใช้เวลาในการฝึกฝนเป็นเวลานาน เช่นการพ็อนเมืองกายลายที่ทางชมรมพื้นบ้านล้านนาได้รับการถ่ายทอดมาจากกลุ่มแม่ครูรุ่นสุดท้ายในเขตอำเภอสะเมิง ซึ่งในระยะหลัง ๆ ก็จะมีเยาวชนเข้ารับการสืบทอดจากชมรมน้อยลงทุกปีหรือหากมีกลุ่มอื่น ๆ นำไปสืบทอดแต่ก็ได้ประยุกต์หรือเปลี่ยนแปลงท่าพ็อนรำให้แตกต่างไปจากต้นฉบับเดิม

5. ทำให้ความภาคภูมิใจในงานศิลปวัฒนธรรมของชาตินับวันจะยิ่งลดน้อยถอยลงไป เนื่องจากสังคมของนักท่องเที่ยวจะมีความจำกัดเรื่องเวลา จึงทำให้ไม่มีเวลาเพียงพอในการชื่นชมความประณีตสวยงามของงานนาฏกรรม เป็นผลให้การนำเสนอผลงานนาฏกรรมและการแสดงทางวัฒนธรรมต่าง ๆ นั้นเป็นไปอย่างรวดเร็วและฉาบฉวย เช่นการมุ่งเน้นไปที่เครื่องแต่งกายอันฟูฟอลังการพร้อม ๆ กับรูปร่างหน้าตาที่ดีของเหล่านักแสดงมากกว่าที่จะสนใจในท่ารำและเครื่องแต่งกายอันถูกต้องสวยงาม เมื่อเป็นเช่นนี้หากนานวันไปนักท่องเที่ยวอาจเข้าใจว่า

สิ่งที่เขาได้พบเห็นนั้นก็คือสิ่งถูกต้อง และต่อไปในอนาคตตงานนาฏกรรมหรือการแสดงทางวัฒนธรรมที่ดั้งาม จะขาดความ  
ซาบซึ้งหรือความเข้าใจที่จะสืบทอดต่อไป ส่งผลให้ความภาคภูมิใจของผู้คนในชาติอาจถูกลดคุณค่าลงไปในทุกขณะ

### 3 แนวทางการสร้างสรรค์ผลงานนาฏกรรมการแสดงล้านนาที่ตอบสนองความต้องการของสังคมปัจจุบันและ ธุรกิจการท่องเที่ยวได้อย่างมีทิศทาง

จากผลของการวิเคราะห์ข้อมูล เพื่อนำมาหาแนวทาง การสร้างสรรค์ผลงานนาฏกรรมล้านนาชุดใหม่ขึ้นมาโดย  
พิจารณาได้จากข้อมูลในส่วนต่าง ๆ ดังนี้

**ข้อมูล ส่วนที่ 1** ข้อมูลทั่วไปเกี่ยวกับผู้ตอบแบบสอบถาม ได้แสดงให้เห็นถึงกลุ่มประชากรนักท่องเที่ยวส่วนใหญ่  
ใหญ่เป็นชนรุ่นหนุ่มสาวและเป็นชาวต่างจังหวัด ที่มีพลังการเดินทางและมีความฝันที่อยากเรียนรู้เรื่องราวใหม่ ๆ ในชีวิต  
ของพวกเขาเพิ่มมากขึ้น.

**ข้อมูล ส่วนที่ 2** ความพึงพอใจต่อการแสดงนาฏกรรมล้านนา ในส่วนนี้ได้แสดงให้เห็นถึงกลุ่มประชากร  
นักท่องเที่ยว ได้มีความพึงพอใจต่อการชื่นชมการแสดงนาฏกรรมล้านนาในทุก ๆ ด้านในระดับที่เกือบเท่า ๆ กัน โดย  
ระดับที่มากที่สุดได้แก่ การแสดงที่ยังคงเอกลักษณ์ดั้งเดิม และในลำดับต่อมาคือการแสดงที่มีการผสมผสานเก่าและใหม่  
เข้าด้วยกัน ส่วนในลำดับที่รอง ๆ ลงมาซึ่งก็จะมีค่าเฉลี่ยเรื่องความพึงพอใจที่อยู่ห่างกันเพียงไม่กี่จุดก็คือการแสดงที่มีการ  
สร้างสรรค์ใหม่ หรือการแสดงที่สร้างสรรค์ให้เป็นแบบตะวันตกผสมกับล้านนา และการแสดงที่สร้างสรรค์แบบตะวันตก  
ผสมกับล้านนา

**ข้อมูล ส่วนที่ 3** ความคิดเห็นต่อการสร้างสรรค์นาฏกรรมล้านนา ในส่วนนี้ถือว่าเป็นส่วนสำคัญต่อการชี้แนะ  
แนวทางหรือแนวโน้มต่อวิธีการสร้างสรรค์นาฏกรรมล้านนาชนิดใหม่ขึ้นมา คือลักษณะการแสดงที่คงความเป็นเอกลักษณ์  
ดั้งเดิมแต่ให้เพิ่มลีลาท่าทางเข้าไป กับการแสดงที่ผสมผสานความเป็นดั้งเดิมและความใหม่เข้าด้วยกัน และในระดับ  
รองลงมาแต่ก็จัดอยู่ในหมวดค่าเฉลี่ยอยู่ในระดับที่มากที่สุดได้แก่ การแสดงที่ผสมผสานลักษณะของตะวันตกกับความเป็น  
ล้านนา การแสดงที่ผสมผสานตะวันตกกับล้านนา ไปจนกระทั่งการแสดงที่ผสมผสานลักษณะของกลุ่มอาเซียน และ  
สร้างสรรค์การแสดงใหม่ให้มีเอกลักษณ์เฉพาะตัว

**ข้อมูล ส่วนที่ 4** ข้อคิดเห็นและข้อเสนอแนะ จากแบบสอบถามที่มีข้อความปลายเปิด (Open Ended Form)  
ในส่วนนี้ได้เปิดโอกาสให้ประชากรกลุ่มตัวอย่างได้แสดงทรรศนะ ข้อคิดเห็นหรือข้อเสนอแนะได้อย่างกว้างขวางและเต็มที่  
ทั้งนี้เพื่อจะได้นำมาเป็นแนวทางต่อการสร้างสรรค์นาฏกรรมการแสดงล้านนาชุดใหม่ขึ้นมา ซึ่งจากผลของข้อเสนอแนะต่อ  
การสร้างสรรค์นาฏกรรมล้านนา สามารถแยกออกได้ดังนี้

1. ให้มีความเป็นล้านนาที่คนรุ่นใหม่ชมแล้วไม่เกิดความเบื่อหน่าย
2. การแสดงควรสื่อถึงจิตวิญญาณของชาวล้านนาได้
3. การแสดงที่ดีแล้วมีชีวิตชีวา

นอกจากนี้ในกลุ่มมัคคุเทศก์ก็ได้ให้ข้อคิดเห็นหรือข้อเสนอแนะ เกี่ยวกับนาฏกรรมล้านนา ซึ่งเป็นแง่คิดใน  
มุมมองของนักท่องเที่ยวชาวต่างประเทศว่า นักท่องเที่ยวชาวต่างชาติยังคงมีความชอบและชื่นชมการแสดงที่ยังคง  
เอกลักษณ์ความเป็นล้านนา และหากมีการสร้างสรรค์นาฏกรรมล้านนาร่วมสมัยหรือการฟิวชันชุดใหม่ขึ้นมา ก็ขอให้  
ยังคงเอกลักษณ์ความเป็นล้านนาอยู่ด้วย หรือมีเอกลักษณ์เฉพาะตัวที่โดดเด่นสวยงาม สามารถบอกเล่าเรื่องราวในตัวเอง



ได้อย่างกระชับมีคุณค่า สัมกับเป็นงานนาฏกรรมการพอนรำ ที่เกิดขึ้นในดินแดนล้านนา

จากบทสรุปทั้ง 4 ส่วนนี้ ผู้วิจัยได้นำข้อมูลดังกล่าวมาเป็นแนวทางเพื่อการสร้างสรรคนาฏกรรมล้านนาชุดใหม่ขึ้นมา โดยความรวมเกี่ยวกับการสร้างสรรคนาฏกรรมครั้งนี้ก็คือ *“ผลงานการสร้างสรรคขึ้นมาใหม่นั้น ควรบอกเล่าเรื่องราวในตัวเองได้อย่างมีคุณค่าและมีกลิ่นอายความเป็นล้านนา ตลอดทั้งมีเอกลักษณ์เฉพาะตัวที่โดดเด่นสวยงาม”*

### 1.1 การสร้างสรรค์ผลงาน

ในการสร้างสรรคนาฏกรรมพอนรำขึ้นมาในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้มีความสนใจเกี่ยวกับเรื่องช้าง เพราะช้างเป็นสัตว์ที่น่าสนใจสามารถบอกเล่าเรื่องราวอันมีคุณค่าต่าง ๆ ในตัวเองได้ ด้วยเหตุนี้จึงได้นำเรื่องราวของช้างทั้งในแง่คติความเชื่อไปจนตลอดอากัปภิกษาของช้างอันงดงาม มาเป็นแรงบันดาลใจต่อการสร้างสรรค์ผลงานนาฏกรรมการ “พอนช้าง” ขึ้นมาขึ้นนี้เพื่อให้ผู้ชมหรือประชาชนทั่วไปได้ดื่มด่ำกับการพอนรำที่ประดิษฐ์หรือสร้างสรรคมาจากลีลาท่าทางอันสวยงามของช้างในธรรมชาติ และจากการสั่งสอนของควาญช้าง นอกจากนี้ผู้ชมจะเกิดการตระหนักถึงคุณค่าของช้างที่มีความสำคัญต่อสังคมและวัฒนธรรมหรือสิ่งแวดล้อมของไทยมาเป็นเวลาช้านาน และจากบทสรุปดังกล่าว ได้นำมาเป็นแนวทางในการสร้างสรรค์ผลงานนาฏกรรมพอนช้างโดยจำแนกความสำคัญออกมาได้ดังนี้

#### 3.1.1 คุณค่าในเรื่องราว

ช้างเป็นสัตว์สัญลักษณ์ของไทยโดยเฉพาะอย่างยิ่งในภาคเหนือหรือดินแดนล้านนา หากใครนึกถึงภาคเหนือก็ต้องนึกถึงช้าง เพราะช้างมีผูกพันกับวิถีชีวิตผู้คน นับตั้งแต่การเป็นสัญลักษณ์ของดินแดน อันอุดมสมบูรณ์ด้วยทรัพยากรป่าไม้ สิ่งแวดล้อม ไปจนตลอดวิถีชีวิต ประเพณีและวัฒนธรรมผู้คนที่ผูกพันอยู่กับช้างมานับตั้งแต่อดีตจนกระทั่งปัจจุบัน จากที่กล่าวมาได้แสดงให้เห็นว่าช้างกับสังคมไทยนั้น มีความสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น ดังนั้น การสร้างสรรคให้เกิดเป็นนาฏกรรมพอนช้างจึงได้เลือกเรื่องราวที่มีคุณค่า ซึ่งผู้คนส่วนใหญ่ มีความคุ้นเคย และสามารถรับรู้ได้โดยง่ายเช่นเดียวกัน และเรื่องราวที่ได้นำมาเป็นแรงบันดาลใจต่อการสร้างสรรคนาฏกรรมก็คือ เรื่องราวในพุทธตำนานที่ได้กล่าวถึงช้างพระเศวตกฤษณ (ช้างเผือก) ที่พระนางสิริมหามายาได้ทรงสุบินถึงก่อนจะมีการทรงพระครรภ์ ว่าช้างเผือกได้มากระทำทักษิณาวรรตคือเวียนขวาเป็นการเคารพพระนาง 3 รอบแล้วจึงเข้าสู่พระครรภ์ทางด้านขวาซึ่งมีความหมายว่าจะมีผู้ที่ มีบุญญาธิการลงมาจุติในครรภ์ของพระองค์ ซึ่งก็เป็นสัญลักษณ์แทนพระพุทธรองค์ นับตั้งแต่เข้าปฏิสนธิในครรภ์ของพระพุทธรมารดา และก่อนที่จะตรัสรู้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า เรื่องราวเหล่านี้สังคมชาวพุทธจะคุ้นเคยและซาบซึ้งดีเพราะได้ปรากฏขึ้นเป็นงานศิลปกรรมประดับตกแต่งตาม อาคาร ศาสนสถานนับตั้งแต่ยุคอดีตจนกระทั่งปัจจุบัน นอกจากนี้คุณค่าในเรื่องราวของช้างยังได้จำแนกความสัมพันธ์ต่าง ๆ ออกได้ดังนี้

1. **ช้างกับสังคมไทย** ด้วยสภาพทางภูมิศาสตร์ของประเทศไทย ส่วนใหญ่ก็จะอุดมสมบูรณ์ไปด้วยป่าไม้ภูเขา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในภาคเหนือจะอุดมสมบูรณ์ไปด้วย ช้าง และช้างก็ได้รับเกียรติอย่างสูงอีกทั้งยังมีความสำคัญต่อวิถีชีวิตคนไทยในหลากหลายด้าน บทบาทของ “ช้าง” ได้ เข้ามาผูกพันกับประเพณี วิถีชีวิตและวัฒนธรรมไทยในฐานะสัตว์ที่เป็นสัญลักษณ์แห่งพลังอำนาจ บารมีในรูปของเทพเจ้าหรือสัตว์ผู้อุทิศตนบูชาพระศาสนา หรือแม้กระทั่งเปรียบเสมือนอาวุธสงครามที่จะใช้ห้ำหั่นศัตรูในการสู้รบเพื่อขยายขอบเขตและดินแดนของสังคมไทยในยุคโบราณ และเมื่อช้างถือเป็นสัตว์สำคัญต่อสังคมไทยทั้งในด้านความเชื่อและวิถีชีวิตแล้ว ประมาณ พ.ศ.2464 จึงได้มีพระราชบัญญัติ

กำหนดให้ช่างป่าเป็นของหลวงสำหรับแผ่นดิน ผู้ใดจะจับไปใช้สอยต้องขออนุญาตกับรัฐบาลโดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ช่างเผือก” จะต้องได้รับการดูแลปกป้องเป็นอย่างดี เพราะถูกยกย่องให้เป็นสัญลักษณ์ของแผ่นดินสยามหรือประเทศไทย (สุทธิลักษณ์ อัมพวันวงศ์, 2540 : หน้า 53.)

**2. ช่างกับพุทธศาสนา** จากตำนานทางพุทธศาสนาได้มีความเกี่ยวพันอยู่กับคติความเชื่อเรื่องช่าง หลายประการ ดังเช่น การกล่าวถึงช่างพระเศวตกฤษณ (ช่างเผือก) ที่พระนางสิริมหามายาได้ทรงสุบินถึง ซึ่งมีความหมายว่าจะมีผู้ที่ มีบุญญาธิการลงมาจุติในครรภ์ของพระองค์ ซึ่งก็เป็นสัญลักษณ์ก่อนการประสูติขึ้นเป็นองค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้า นอกจากนี้ในตำนานพระพุทธประวัติ ได้กล่าวถึงช่างที่มีความผูกพันอยู่กับพระพุทธ เจ้าอีกหลายช่าง อาทิ ช่างเผือกแก้ว ปัจฉัยนาเคนทร์ช่างคูบารมีของพระเวสสันดร หากเสด็จไปแห่งหนใด ก็จะมีบันดาลให้มีฝนโปรยปรายเกิดความชุ่มชื้นไปทั่วดินแดน อย่างในดินแดนล้านนาก็พบว่าช่างได้มีบทบาทสำคัญในทางพุทธศาสนา ดังเช่นสมัยของพญากือนา (พ.ศ.1898-1928) กษัตริย์ล้านนาลำดับที่ 6 ได้อาราธนาพระสุมนเถระจากสุโขทัย พร้อมทั้งอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุขึ้นประดิษฐานบนหลังช้างมาด้วย และเมื่อ ประมาณ พ.ศ.1916 พระยาเกือนาก็ได้โปรดให้สร้างเจดีย์วัดสวนดอกเพื่อบรรจุพระบรมสารีริกธาตุ (สรวิศวดี อ่องสกุล : 2539, 138)

**3. พระพิฆเนศวร** องค์เทพช่างในทางศิลปวิทยาการและนาฏศิลป์ พระพิฆเนศวร หรือพระคเณศ หรือ วิฆเนศวร ในบรรดาประเทศที่เลื่องชื่องานแกะสลักพระพิฆเนศวรได้รวมทั้งประเทศไทย ได้ยกย่องให้พระพิฆเนศวรเป็นองค์เทพประจำช่าง โดยเฉพาะของ กลุ่มหม่อมเจ้าซึ่งเป็นครูผู้เฒ่าช่าง คล้องช่างและฝึกสอนช่าง หากจะประกอบพิธีเกี่ยวกับช่างแล้ว ผู้กระทำพิธีจะต้องทำการบวงสรวงบูชาและนมัสการพระพิฆเนศวรก่อน นอกจากนี้คนไทยได้ นับถือให้พระพิฆเนศวรเป็นองค์บรมครูแห่งศิลปวิทยาการ หรือยอมรับให้เป็นเทพแห่งศิลปะทั้งมวล ซึ่งหนึ่งในนั้นคือนาฏศาสตร์ ดังที่ปรากฏจาก 32 ปางของพระพิฆเนศวร คือปางนาฏศิลป์ ซึ่งในตำนานได้กล่าวถึงพระพิฆเนศว่าเป็นองค์เทพผู้ทรงปัญญาฉลาดเฉลียวสามารถจดจำทำร้ายรำของพระศิวะได้ทั้งหมด ดังนั้นประเพณีของนาฏศิลป์ไทยจึงต้องทำการบูชาพระพิฆเนศวรให้เป็นที่ยอมรับก่อนจะเริ่มการแสดงหรือประกอบกิจการที่เกี่ยวกับการแสดงใด ๆ ขึ้น

### 3.1.2 กลิ่นอายความเป็นล้านนา และมีเอกลักษณ์เฉพาะตัว

ในที่นี้หมายถึงความรู้สึกที่เกิดขึ้นเมื่อได้ชมนาฏกรรมกรรมกรรพ็อนช้าง โดยผู้ชมจะรับรู้ได้จากโสตประสาทสัมผัสทางการได้ยินเสียงเพลงกับการได้ชมนาฏกรรมกรรมกรรพ็อนช้าง โดยผู้สร้างสรรคดีได้มีแนวทางดังนี้

**1. ลีลาท่าพ็อนรำ** เอกลักษณ์อย่างหนึ่งของท่าทางการพ็อนรำในแบบพื้นเมืองล้านนานั้นก็คือการวาดวงแขนที่กว้างหรือบางที่ก็ปล่อยออกมาให้สุดแขนสุดตัวเรียกได้ว่ามีความเป็นอิสระในท่าทางอย่างมาก ส่วนการใช้ฝ่ามือและนิ้วมือโดยมากจะเป็นการจีบหรือบิดฝ่ามือไปตามจังหวะเพลงและเสียงกลองซึ่งก็มีท่าทางอยู่ไม่มาก เห็นได้จากการพ็อนรำในแบบดั้งเดิมเช่น การพ็อนผี พ็อนปิติ พ็อนเมืองก่ายลายและการพ็อนเล็บเป็นต้น อย่างการพ็อนเล็บก็ได้เห็นท่วงเพลงกลองตึงนอง ที่มีจังหวะเนิบช้าเพื่อให้ผู้พ็อนวาดลีลาและจังหวะการก้าวเดินให้เกิด ความสง่างามประดุจ การเดินของช่าง และการสร้างสรรคดีในสวนของลีลานั้น จึงได้เลือกการประยุกต์ลีลาท่าพ็อนรำขึ้นมาจากอากัปกริยาและท่าทางอันหลากหลายของช่างที่แสดงออกในธรรมชาติ เช่น การวิ่งเล่น หยอกล้อ การเดินเห็นอันสง่างาม การหมอบ การนอน การนั่งคุกเข่า ฯลฯ ไปจนถึงตลอดถึงลีลาการใช้วงแบบต่าง ๆ อาทิ การเกี่ยวกระหวัดกิ่งไม้ การพ่นน้ำและการแสดงความเคารพ จากอิริยาบถอันหลากหลายผนวกเข้ากับความคุ้นเคยของชาวล้านนาที่อยู่คู่กับช่างไปจนถึงความรู้สึกของผู้คนจากต่างถิ่นต่างแดนเมื่อนึกถึงเมืองเหนือหรือดินแดนล้านนาแล้วก็นึกถึงช่างเป็นลำดับต้น ๆ ด้วยเหตุนี้ข้าพเจ้า

จึงได้ทำการสร้างสรรค์หรือออกแบบให้เป็นการพ่อนรำที่สอดประสานด้วยเรื่องราวในพุทธตำนาน คือเรื่องของช้างพระเศวตกฤษณ มาประยุกต์ขึ้นเป็นลีลาท่วงทำนองงดงาม ที่ผสมผสานไปกับสภาวะอารมณ์ความรู้สึกต่างๆ แล้วถ่ายทอดออกมาเป็นนาฏกรรมการพ่อนรำชุดใหม่ ที่มีจิตวิญญาณหรือกลิ่นอายความรู้สึกของความเป็นวัฒนธรรมร่วมของชาวล้านนา

จากการค้นคว้าทดลอง แล้วประดิษฐ์คิดเป็นท่าพ่อนช้างขึ้นนั้น ส่วนมากได้นำกริยาท่าทางการเกี่ยวกระหวัดวง มาเป็นแรงบันดาลใจต่อการออกแบบท่าพ่อนมากที่สุด โดยให้สอดคล้องกับการใช้แขนและมือ ซึ่งถือเป็นเอกลักษณ์ของการพ่อนรำของชาวไทย เช่นการบิด การม้วนแขนหรือการใช้จีบนิ้วให้เกิดเป็นความหมายต่างๆ นอกจากนี้ กระบวนท่าเดินของพ่อนช้าง การวางเท้า และการกระทบเท้า ยังต้องออกแบบให้สอดคล้องกับการใช้แขนและอารมณ์ที่นักแสดงต้องการสื่อออกมา ซึ่งก็มีกระบวนท่าพ่อนช้างพื้นฐานทั้งหมด 10 กระบวนท่า อันประกอบไปด้วย

- |                        |                         |
|------------------------|-------------------------|
| ท่าที่ 1 ไหว้วันทา     | ท่าที่ 2 บูชาธรณี       |
| ท่าที่ 3 ปกศรีเกษเกล้า | ท่าที่ 4 ช้างนำวลีลาศ   |
| ท่าที่ 5 นาฏลักษณ์ลีลา | ท่าที่ 6 แก้วกล้าเดินดง |
| ท่าที่ 7 ชูวงเกี่ยวฟ้า | ท่าที่ 8 วาดเศศาดะวัน   |
| ท่าที่ 9 วงหวนดั้นเมฆ  | ท่าที่ 10 เสกแก้วบงกช   |

จากลีลาท่าพ่อนพื้นฐานดังกล่าวนี้ ได้นำมาร้อยเรียงให้เกิดเป็นกระบวนท่ารำรำสำหรับการแสดงพ่อนช้างขึ้น โดยครั้งนี้ได้แรงบันดาลใจมาจากเรื่องราวของช้างเผือกชื่อ “พระเศวตกฤษณ” ที่ได้มาปรากฏกายในพระสุบินของพระนางสิริมหามายาและได้ถวายดอกบัว เสร็จแล้วก็ทำการเดินทักษิณาวรรตเข้าสู่พระครรภ์เบื้องขวา หลังจากนั้นพระนางก็ทรงพระครรภ์ แล้วจึงประสูติเจ้าชายสิทธัตถะซึ่งต่อมาก็ได้ตรัสรู้เป็นองค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้า โดยเรื่องราวการปรากฏกายของช้างเผือกพระเศวตกฤษณในนิมิตนี้ได้ร้อยเรียงท่ารำพื้นฐานต่าง ๆ ขึ้นมาให้เกิดเป็นกระบวนท่าหลักใหญ่ ๆ ได้ทั้งหมด 8 กระบวนท่า อันได้แก่



รูปที่ ช้างชูวงทำความเคารพและนักแสดงในท่าชูวงทำความเคารพ 1

1. กฤษณจำแลง หมายถึงการปรากฏกายช่วงแรกของช้างเผือกพระเศวตกฤษณขึ้นในพระสุบินของพระนางสิริมหามายา

2. ฎุญชรลัทธิการะ หมายถึงการทำท่าไหว้เพื่อแสดงความเคารพ ซึ่งในที่นี้หมายถึง พระเศวตฎุญชรได้ทำการเคารพต่อพระนางสิริมหามายา หลังจากจบกระบวนการ
3. ฎุญชร ไหว้พระธรณี หมายถึงการรำลึกถึงบุญคุณของพระแม่ธรณี ที่เป็นแหล่ง ก่อเกิดความอุดมสมบูรณ์ เพื่อหล่อเลี้ยงสรรพชีวิตขึ้นบนโลกมนุษย์
4. ฎุญชรลีลาศ การเดินด้วยท่วงท่าที่สง่างามพร้อมการ संबัดวงม้วนเล่นไปมา เพื่อสื่อแสดงถึงความปิติยินดี ของพระเศวตฎุญชรที่ได้เสด็จมาเข้าเฝ้า พระนางสิริมหามายา
5. ฎุญชรนาฏราช หมายถึงการประยุกต์ท่าฟ้อนรำบางท่าขององค์พระคิเว เข้ามา ผสมผสานเพื่อสื่อถึงความเป็นสิริมงคลหรือการแสดงความยินดีปรีดาจากเหล่าทวยเทพ ที่ได้มีการจุติขององค์พระ สัมมาสัมพุทธเจ้า
6. ฎุญชรถวายบังคม หมายถึงพระเศวตฎุญชรได้กระทำการถวายดอกบัวให้กับพระ นางสิริมหามายา ในพระสุบินก่อนที่จะเข้าสู่พระครรภ์
7. ฎุญชรทักษิณาวรรต หมายถึง ช้างเผือกพระเศวตฎุญชรเมื่อ กระทำการถวาย ดอกบัวแด่พระนางสิริมหามายาเป็นที่เรียบร้อยแล้วจึงได้ทำการเดินทักษิณาวรรตรอบพระนาง 3 รอบ หลังจากนั้นจึงได้เข้าไป ในพระครรภ์เบื้องขวา
8. ฎุญชรจุติ หมายถึงช้างเผือกพระเศวตฎุญชร ได้เข้าจุติสู่พระครรภ์ของพระนาง สิริมหามายา ตามพระสุบิน

**2. เครื่องแต่งกาย** ในส่วนของเครื่องแต่งกายถือได้ว่ามีความเป็นเอกลักษณ์และโดดเด่น เป็นอย่างมาก โดยการออกแบบได้รับแรงบันดาลใจมาจากเครื่องทรงเต็มยศของช้างเผือกในพระราชพิธีของไทยและไท ล้านนา หรือช้างทองทรงเครื่องที่ขุดค้นพบในกรุวัดราชบูรณะ จ.อยุธยา คือพระคชาธารทองคำประดับอัญมณี นอกจากนี้ ยังได้นำแนวความคิดจากลักษณะการนุ่งผ้าหรือวิธีการแต่งองค์ทรงเครื่องมาจากภาพขององค์พระพิฆเนศวร มาประยุกต์ ผสมผสานประกอบเข้าด้วยกัน ทั้งนี้ได้มีหลักคิดที่ว่าเครื่องแต่งกายที่ออกแบบสร้างสรรค์ขึ้นมา 80 เปอร์เซ็นต์จะเป็นวัสดุ ที่บ่งบอกถึงความเป็นล้านนาหรือความเป็นไทย อาทิ การใช้ผ้าไหม ผ้าฝ้าย เครื่องประดับเงิน และอีก 20 เปอร์เซ็นต์เป็น วัสดุสมัยใหม่หรือวัสดุต่างวัฒนธรรม เช่นเครื่องประดับเพชรพลอยสังเคราะห์ ผ้าสำหรี ผ้าใยสังเคราะห์ แต่ทั้งนี้ต้อง ส่งเสริมให้เครื่องแต่งกายนั้นสวยงามสมบูรณ์แบบดั้งที่ได้จินตนาการหรือออกแบบเอาไว้ การสร้างสรรค์เครื่องแต่งกาย และการเลือกใช้วัสดุได้แบ่งออกเป็น 3 ส่วนดังนี้ ส่วนศีรษะได้แก่ ผ้าโพกศีรษะ ตาข่ายเงินหน้าช้าง เครื่องคลุมหัวช้าง (ปกกระพอง) ภููช้าง

1. ส่วนลำตัวและแขน ได้แก่ สร้อยคอ สักวาตาข่ายเงิน ตาข่ายหลังช้าง แผงเงินห้อยคอ กำไลต้นแขน กำไล ข้อแขน ตาข่ายเงินประดับหลังมือ และแหวน
2. ส่วนเอวถึงเท้า ได้แก่ กระถอบ (ผ้าแต่งด้านหน้า) ผ้าแต่งหน้าท้อง ผ้านุ่งใหม่ยกดอกสีครีมและสีม่วง ผ้า อัลดพีรสนั่งช้าง ผ้าแต่งกันช้าง เข็มขัดสีเงิน กระพรวนข้อเท้า



รูปที่ 2 เครื่องแต่งกายการแสดงฟอนช้าง

1. บทเพลง “ฟอนช้าง” ถือว่ามีความสำคัญต่ออารมณ์ความรู้สึกของผู้ที่ได้รับชม การ ฟอนช้างเป็นอย่างมากเพราะจะสามารถน้อมนำให้ผู้ชมได้เข้าถึงอรรถรสของการชมฟอนช้างมากยิ่งขึ้น ดังนั้น บทเพลงฟอนช้างจึงได้สร้างสรรค์ขึ้นมาสำหรับการฟอนรำโดยเฉพาะ ซึ่งได้รับความอนุเคราะห์แต่งบทเพลงขึ้นมาโดย ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ธิติพล กันติวังศ์ หัวหน้าวงช้างสะตน อาจารย์ประจำสาขาวิชาศิลปะดนตรีและการแสดง ภาควิชาศิลปะไทย คณะวิจิตรศิลป์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ทั้งนี้การออกแบบบทเพลงได้คำนึงถึงบรรยากาศของความเป็นล้านนา ที่มีความไพเราะอ่อนหวานแต่แฝงความยิ่งใหญ่อลังการให้ สัมกับการปรากฏกายของช้าง ดังนั้นการสร้างสรรค์บทเพลง จึงได้เลือกใช้เครื่องดนตรีพื้นเมืองล้านนามาดำเนินทำนอง เช่น สล้อ ซึ่ง ขลุ่ย และใช้กลองตีถึงตีประกอบเป็นจังหวะหลัก นอกจากนี้ยังได้สร้างความโดดเด่นของบทเพลงฟอนช้าง ด้วยการออกแบบบรรยากาศทางบทเพลงให้แปลกแตกต่างออกไปจากบทเพลงพื้นเมืองทั่ว ๆ ไป อาทิ ผสมผสานเครื่องดนตรีบางชนิดเข้ามา เพื่อให้เกิดเสน่ห์สีสันในบทเพลง เช่น บรรยากาศแบบปารมมชาติก็จะใช้การเขย่าฝักสะบ้าหรือการเป่าเขาควาย เพื่อให้เกิดเป็นเสียงร้องของช้าง บรรยากาศอัศจรรย์หรือการปรากฏกาย ก็จะใช้เสียงกระดิ่ง กังสะดาด และฆ้องต่าง ๆ หรือการใช้กลอง ตับบั่วของอินเดียและกลองjemเบ้ของทางตะวันตกเข้ามาช่วยเร่งเร้าจังหวะให้เกิดความคึกคัก ในช่วงที่ผู้ฟอนอยู่ในท่วงท่ากระทบเท้า เป็นต้น

### ข้อสรุปและการเผยแพร่ผลงาน

จากการศึกษาวิจัย ทำให้เห็นถึงความเชื่อมโยงทางด้านนาฏกรรมที่มีความสัมพันธ์ควบคู่กับสังคมชาวล้านนานานับหลายร้อยปี ซึ่งความงดงามเหล่านี้ได้ดำเนินผ่านช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ ภาษา วัฒนธรรมและประเพณี ไปอย่างมีชีวิตชีวา ดังนั้นผลงานด้านนาฏกรรมของชาวล้านนาจึงถือเป็นส่วนที่สะท้อนภาพความเปลี่ยนแปลงทางสังคมได้เป็นอย่างดี ทั้งนี้เพราะนาฏกรรมคือการแสดงออกด้านอารมณ์ทางศิลปะทัศนคติและการบ่งบอกถึงบุคลิกลักษณะรสนิยมร่วมของชาวล้านนาที่มีต่อสังคมในแต่ละยุคสมัย ซึ่งก็สามารถแบ่งพัฒนาการของนาฏกรรมล้านนาออกได้

ดังนั้นคือ นาฏกรรม ของชาวบ้าน, นาฏกรรมในราชสำนัก (คุ้มหลวง), นาฏกรรม จากสล่าพื้นบ้านสู่สถานภาพของศิลปิน  
ล้านนา, นาฏกรรมล้านนากับการก้าวสู่โลกสมัยใหม่ และ นาฏกรรมล้านนาในช่วงสมัยแห่งการท่องเที่ยว

จากพัฒนาการทางนาฏกรรมทำให้ทราบว่า ชาวล้านนาได้สะท้อนภาพทางอารมณ์สุนทรีย์ทางศิลปะ ออกมา  
เป็นรสนิยมในด้านการแสดงซึ่งก็พัฒนาต่อเนื่องกันมายาวนาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงสมัยแห่งการท่องเที่ยว ผลงาน  
ทางด้านนาฏกรรม ได้ฟื้นคืนกลับมาปรับใช้สังคมในบริบทต่างๆอย่างมีชีวิตชีวา และมีท่าทีว่าจะพัฒนาต่อไปอย่างไม่  
หยุดยั้งไร้ขีดจำกัด แต่อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์ความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ก็ย่อมมีขึ้นทุกยุคสมัย ซึ่งนาฏกรรมก็ต้อง  
ปรับตัวให้อยู่ได้ควบคู่ไปกับกาลเวลา นาฏกรรมบางอย่างอาจถูกตัดแปลงหรือเพิ่มเติมไปจากอดีตมากมาย ไม่ว่าจะเป็น  
เรื่องของรูปแบบทางการแสดง การแต่งกาย รวมไปถึงคติความเชื่อต่าง ๆ ที่เคยยึดถือปฏิบัติกันมาแต่ครั้งอดีต ดังนั้นการ  
อธิบายให้ข้อมูลที่ถูกต้องแก่คนนอกวัฒนธรรม ก็ควรจะมีขึ้นอย่างต่อเนื่องในกระแสสังคมยุคปัจจุบัน เพราะผู้ชมที่มาจาก  
ต่างถิ่น เป็นคนต่างวัฒนธรรมมักจะได้สัมผัสศิลปะการแสดงของล้านนาที่ค่อนข้างผิวเผิน และส่วนใหญ่ก็จะเป็นการแสดง  
ที่ประดิดประดอย ไม่ว่าจะเป็นการฟ้อนรำที่โลดโผนหรือการแต่งกายที่อลังการ รวมไปถึงการให้ข้อมูลที่ละเอียดหรือไม่  
ถูกต้อง ก็อาจทำให้ผู้ชมเหล่านั้นเกิดความเข้าใจเกี่ยวกับผลงานนาฏกรรมการฟ้อนรำที่ผิดเพี้ยนไป และในการสร้างสรรค์  
ผลงานนาฏกรรมการฟ้อนซำขึ้นมา ก็เพื่อให้ผู้ชมได้เกิดความตระหนักถึงคุณค่าของซำที่มีความสำคัญต่อสังคมและ  
วัฒนธรรมหรือสิ่งแวดล้อมของไทยมาเป็นเวลาช้านาน นอกจากนี้ต้องการให้ผู้ชมได้ตีความกับการฟ้อนรำที่ประดิษฐ์หรือ  
สร้างสรรค์ขึ้นมาจากลีลาท่าทางอันสวยงามของซำด้วยเช่นกัน การฟ้อนซำถือเป็นผลงานสร้างสรรค์นาฏกรรมที่ได้รับ  
การกล่าวขาน ถึงเรื่องความงดงามของลีลาท่าฟ้อนรำ บทเพลงที่ไพเราะและความอลังการของเครื่องแต่งกาย จนคนดู  
รู้สึกได้ถึงความสง่างามปะปนไปกับความน่ารักของซำ นอกจากนี้ผลสำเร็จที่เห็นได้อย่างชัดเจนก็คือ การแสดงฟ้อนซำ  
สามารถกระตุ้นจิตสำนึกและจุดประกายความคิดเรื่อง การพัฒนาและการต่อยอดให้กับกลุ่มนักแสดงรุ่นใหม่ ๆ ที่จะต้อง  
มีความพร้อมต่อการเปิดรับความรู้และปรับตัวเองให้เข้ากับความเป็นไปของโลกยุคปัจจุบัน จากสิ่งเหล่านี้ทำ  
ให้การฟ้อนซำถูกยอมรับและให้ออกแสดงในงานสำคัญ ๆ อาทิ

วันที่ 12 ตุลาคม 2556 ได้ฟ้อนซำต้อนรับนายกรัฐมนตรีสาธารณรัฐประชาชนจีนนายหลี่ เค่อ เฉียง และ  
นายกรัฐมนตรีของไทย น.ส.ยิ่งลักษณ์ ชินวัตร ณ หอคำหลวง อุทยานหลวงราชพฤกษ์เชียงใหม่ และในโอกาสนี้ถือเป็น  
เกียรติให้แสดงฟ้อนซำต้อนรับแขกในระดับผู้นำประเทศ ก่อนวันนำเสนอขึ้นจริงที่โรงละครหอศิลปวัฒนธรรม  
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ในวันที่ 1-2 พฤศจิกายน 2556

วันที่ 30 พฤศจิกายน 2556 ฟ้อนซำ เนื่องในงานเลี้ยง พิธีมงคลสมรสให้กับคู่บ่าวสาวคือ คุณหนูพนธ เสา  
วแสง กับ คุณกัลย์กมล จิตรวงศ์นันท์ ณ โรงแรมโอเรียนเต็ลดาราเทวี จ. เชียงใหม่

วันที่ 5 ธันวาคม 2556 เวลา 18.00 น. ฟ้อนซำ ถวายพระพรหน้าพระบรมฉายาลักษณ์ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว  
ฯ เนื่องในวันเฉลิมพระชนมพรรษา 5 ธันวาคมมหाराช และ เนื่องในพิธีเปิดงาน NAP ครั้งที่ 14 (Nimman Art & Design  
Promenade#14) ณ ถนนนิมมานเหมินท์ ซอย 1

เนื่องในวาระมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ครบรอบ 50 ปี ได้เดินทางไปจัดการแสดงฟ้อนซำ “ในงานราตรีอ่างแก้ว”  
ณ เมืองลอสแอนเจลิส รัฐแคลิฟอร์เนีย วันที่ 29 มีนาคม 2557 และเมืองดัลลัส รัฐเท็กซัส วันที่ 5 เมษายน 2557 โดย  
สมาคมศิษย์เก่ามหาวิทยาลัยเชียงใหม่แห่งสหรัฐอเมริกา

วันที่ 9 สิงหาคม 2557 ฟ้อนซำในพิธีเปิดงานนิทรรศการเรื่องซำไทย ที่ มิวเซียมสยาม กรุงเทพมหานคร

## บรรณานุกรม

- ชัยวุฒิ ตั้งสมชัย และ ปิยพรรณ กลั่นกลิ่น. (2554). *สถานการณ์และแนวโน้มของธุรกิจท่องเที่ยวในภาคเหนือตอนบนศูนย์เตือนภัยธุรกิจ*. เชียงใหม่: ศูนย์เตือนภัยธุรกิจภาคเหนือ คณะบริหารธุรกิจ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2535). *รายงานประกอบการประชุม การท่องเที่ยวในงานบุญบั้งไฟและการแกะสลักไม้*. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย.
- รุจพร ประชาเดชสุวัฒน์. (2543). *รายงานวิจัยนาฏศิลป์ล้านนา : กรณีศึกษาศาสตร์พระราชาชายาเจ้าดารารัศมี (พ.ศ. 2416) ถึงปัจจุบัน = Lanna dance : a case study-princess daratsameeperiod (1873 A.D.) up to present*. [ม.ป.พ.].
- สนั่น ธรรมธิ. (2550). *นาฏดุริยางคศิลป์ล้านนา*. เชียงใหม่: สำนักส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สร้อยดี อ่องสกุล. ( 2539). *ประวัติศาสตร์ล้านนา*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- สุทธิลักษณ์ อัมพันวงศ์. (2540). *ช้างไทย*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- อนุกุล โรจนสุขสมบูรณ์. (2549). *แนวคิดทฤษฎีการพ้องล้านนาแบบใหม่*. วิทยานิพนธ์ศิลปกรรมศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อนุกุล ศิริพันธ์. (2537). *การศึกษาเครื่องประกอบพิธีกรรมของผีเจ้านายในเขตอำเภอแม่ทะ จังหวัดลำปาง*. เชียงใหม่: ภาควิชาศิลปะไทย คณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

# Confucian Ethics: Between Autonomy and Authenticity

## จริยศาสตร์สำนักขงจื้อ: ระหว่างอัตตาคณัติ กับ ความเป็นตัวเองที่เที่ยงแท้

Donlawat Buapradit • ดลวัฒน์ บัวประดิษฐ์

Department of Philosophy, Chulalongkorn University

ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Email Address : d.buapradit@gmail.com

### Abstract

This paper aims to answer the issue about the importance of autonomy in Confucian ethics. I will analyze and point out that it is not valid to question Confucian ethics with the problem of autonomy. Because it is a question that comes from the understanding of the human being that is different from that of Confucius. When examine 'Ren', which is the main idea of the Confucius's philosophy, by interpreting it as implies to the human ontological relation, it shows that what is more important to Confucian ethics is the notion of self and authenticity. In addition to respond to the attack on Confucian ethics by the problem of autonomy, this will also offers more possibilities in terms of ethics.

**Keywords** : Confucius, ethics, autonomy, authenticity

### บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อพยายามตอบโจทย์ปัญหาเรื่องความสำคัญของอัตตาคณัติในจริยศาสตร์ของสำนักขงจื้อ ข้าพเจ้าจะวิเคราะห์ให้เห็นว่าการตั้งคำถามประเด็นเรื่องอัตตาคณัติต่อจริยศาสตร์ของสำนักขงจื้อนั้นไม่ถูกต้อง เพราะว่ามันเป็นการตั้งคำถามที่มาจากฐานความเข้าใจในความเป็นมนุษย์ที่แตกต่างไปจากของขงจื้อ เมื่อพิจารณา 'เหริน' ซึ่งเป็นแนวคิดหลักหนึ่งของปรัชญาขงจื้อโดยตีความมั่นในฐานะที่สื่อนัยถึงภาวะระหว่างมนุษย์ มันจะแสดงให้เห็นว่าสิ่งที่สำคัญต่อจริยศาสตร์ของขงจื้อมากกว่าคือเรื่องของตัวตนและความเป็นตัวเองที่เที่ยงแท้ ซึ่งนอกจากจะตอบได้การโจมตีจริยศาสตร์ของสำนักขงจื้อด้วยประเด็นเรื่องอัตตาคณัติแล้ว นี้ยังจะนำเสนอความความเป็นไปได้ที่หลากหลายในเชิงจริยศาสตร์

**คำสำคัญ** : สำนักขงจื้อ, จริยศาสตร์, อัตตาคณัติ, ความเป็นตัวเองที่เที่ยงแท้



ปรัชญาสำนักขงจื้อถือได้ว่าเป็นถือได้ว่าเป็นชุดความคิดที่มีอิทธิพลต่อพัฒนาการทางสังคมและวัฒนธรรมของผู้คนในเอเชียตะวันออกตั้งแต่ออดีตจนถึงปัจจุบัน (นักปรัชญาอย่าง Feng Youlan ผู้รื้อฟื้นการศึกษาปรัชญาจีนในต้นศตวรรษที่ยี่สิบถึงกับเปรียบเทียบอิทธิพลของขงจื้อในความคิดตะวันออกกับอิทธิพลที่ Socrates มีต่อปรัชญาตะวันตก) ยิ่งไปกว่านั้นเป็นที่ปฏิเสธไม่ได้ว่าอิทธิพลของปรัชญาสำนักขงจื้อยังคงมีพลังซึ่งขับเคลื่อนค่านิยมและวิถีการดำเนินชีวิตของผู้คนในปัจจุบัน ดังที่เราจะสามารถพบเห็นได้ในพิธีกรรมเช่นไหว้บรรพบุรุษหรือในความคิดเกี่ยวกับเรื่องความสัมพันธ์และบทบาทหน้าที่ระหว่างสมาชิกของครอบครัว เป็นต้น อย่างไรก็ตามแม้ว่าจะมีความพยายามที่จะศึกษาและผลักดันบทบาทของปรัชญาสำนักขงจื้อในมิติทางจริยศาสตร์ ปรัชญาสังคมและปรัชญาการเมืองเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ในปัจจุบันแต่ปรัชญาสำนักขงจื้อยังคงประสบกับข้อวิจารณ์จำนวนมาก เช่นปัญหาเรื่องของการความเท่าเทียมกัน หรือเรื่องจุดยืนทางเพศสภาพ และคำวิจารณ์หนึ่งที่มีความสำคัญอย่างมากต่อการทำความเข้าใจปรัชญาสำนักขงจื้อโดยเฉพาะอย่างยิ่งในมิติทางจริยศาสตร์คือคำวิจารณ์เรื่องอัตตาณัติ

Joseph Chan ผู้ที่ศึกษาปรัชญาการเมืองของขงจื้อชี้ว่าหนึ่งในประเด็นปัญหาที่ท้าทายของความพยายามใดก็ตามที่จะพัฒนาแนวคิดทางจริยศาสตร์หรือทฤษฎีการเมืองร่วมสมัยแบบขงจื้อคือคำถามเกี่ยวกับ อัตตาณัติของปัจเจกบุคคล (Chan, Joseph. 2002. หน้า 281.) ปัญหาดังกล่าวเป็นผลโดยตรงจากลักษณะวิธีคิดเกี่ยวกับสังคมและจริยศาสตร์ของปรัชญาสำนักขงจื้อซึ่งมีศูนย์กลางอยู่ที่การเรียนรู้และทำความเข้าใจสถานภาพของตนเองในความสัมพันธ์สำหรับมนุษย์แต่ละคน และไตร่ตรองเพื่อเลือกเฟ้นหาวิถีทางการปฏิบัติตนที่เหมาะสมตามสถานภาพของตนในแต่ละสถานการณ์ของชีวิต กล่าวอย่างคร่าวๆคือในปรัชญาสังคมและจริยศาสตร์ของสำนักขงจื้อสถานภาพแห่งความสัมพันธ์ของมนุษย์มีความสำคัญอย่างมากต่อการพัฒนาปทัสถานทางจริยศาสตร์ เพียงแค่พิจารณาประเด็นปัญหาดังกล่าวอย่างผิวเผิน สิ่งแรกที่เราสามารถสังเกตเห็นได้คือคำถามเกี่ยวกับอัตตาณัติของปัจเจกบุคคลซึ่งมีนัยยะเกี่ยวพันกับความคิดเรื่องจริยศาสตร์และสังคมการเมืองนี้ดูเหมือนจะอยู่ภายในกรอบคิดแบบตะวันตกอย่างไม่ต้องสงสัย หรืออีกนัยหนึ่งคือนี้เป็นประเด็นปัญหาที่ถูกถามจากจุดยืนทางความคิดแบบตะวันตกที่ดูจะเน้นย้ำถึงความสำคัญของปัจเจกบุคคลในการเป็นฐานให้แก่ปทัสถานทางจริยศาสตร์ของตนเอง ซึ่งอาจจะถือได้ว่าการตั้งคำถามเช่นนี้กลายเป็นเรื่องปกติไปเสียแล้วเมื่อพิจารณาถึงอิทธิพลที่วัฒนธรรมและความคิด ค่านิยมและวิทยาการ หรือแม้กระทั่งรูปแบบการปกครองและระบบเศรษฐกิจแบบตะวันตกมีต่อโลก (อย่างโดยรวม) ในปัจจุบัน Chan ชี้ต่อไปว่าประเด็นปัญหาดังกล่าวบ่อยครั้งนำไปสู่คำวิจารณ์แบบสุดโต่งที่ว่าปรัชญาสำนักขงจื้อไม่เพียงแต่ไม่ให้ความสำคัญต่ออัตตาณัติของปัจเจกบุคคลเท่านั้นแต่ยังพยายามยับยั้งการพัฒนาอัตตาณัติของปัจเจกบุคคลด้วยซ้ำ (ในแง่ที่ว่าสถานภาพแห่งความสัมพันธ์ของมนุษย์และหลักการเชิงปทัสถานก็ตามมานั้นไม่ใช่สิ่งที่เปิดให้แก่การเลือกของปัจเจกบุคคล) ซึ่งทำให้ปรัชญาสำนักขงจื้อไม่เหมาะสมสำหรับบริบทของความคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนและเสรีภาพของพลเมืองในสังคมปัจจุบัน (Chan, Joseph. 2002. หน้า 281.)

แนวทางการตอบคำถามเกี่ยวกับอัตตาณัติของปัจเจกบุคคลในปรัชญาสำนักขงจื้อส่วนใหญ่แล้วดูเหมือนจะเป็นไปในสองแนวทางด้วยกัน หนึ่งคือการยอมรับกรอบคิดแบบตะวันตกเกี่ยวกับความสำคัญที่อัตตาณัติของปัจเจกบุคคลมีต่อจริยศาสตร์ และพยายามหาคำอธิบายที่สามารถจับวางความคิดเกี่ยวกับอัตตาณัติให้สอดคล้องไปกับตัวบทของปรัชญาสำนักขงจื้อ หรือนิยามทัศนะเกี่ยวกับอัตตาณัติของปัจเจกบุคคลเสียใหม่ (หรืออย่างน้อยพยายามที่จะหาสิ่งที่จำเป็นขั้นต่ำที่สุดในทางหลักการของอัตตาณัติ) และใช้ค่านิยมดังกล่าวเพื่อเป็นฐานสำหรับการสรุปว่าปรัชญาสำนักขงจื้อเองก็มีความคิดเกี่ยวกับอัตตาณัติทางจริยศาสตร์เช่นกัน หรือแนวทางที่สองคือปฏิเสธกรอบคิดทางจริยศาสตร์ของ

ปรัชญาตะวันตก ซึ่งรวมไปถึงนัยยะความสำคัญทางจริยศาสตร์ของอัตตานิติ เพื่อที่จะแสดงให้เห็นว่าปรัชญาสำนักขงจื๊อ นำเสนอทางเลือกอื่นที่ใช้ได้จริงซึ่งท้าทายระบบความคิดทางจริยศาสตร์กระแสหลักในกรอบคิดของปรัชญาตะวันตกในตัวของมันเอง

อย่างไรก็ดี Chan วิเคราะห์ทั้งสองแนวทางการตอบโต้เรื่องอัตตานิติที่กล่าวไปข้างต้น ด้วยเหตุผลที่ว่าแนวทางทั้งสองนั้นให้ความสนใจของเราจากประเด็นที่มีแก่นสารจริงๆ ไปยังประเด็นเรื่องของค่านิยมและศัพท์บัญญัติ โดยเขาเสนอว่าคำถามที่มีแก่นสารจริงควรจะเป็นว่า องค์ประกอบโดยทั่วไปที่อยู่ในแนวคิดเรื่องอัตตานิติทางจริยศาสตร์ใดบ้างที่เราสามารถพบได้ในจริยศาสตร์แบบขงจื๊อซึ่งสามารถรองรับและสนับสนุนค่านิยมลัทธิเสรีภาพของพลเมืองในบริบทของสังคมเสรีนิยมในปัจจุบัน โดยที่ไม่จำเป็นจะต้องนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าองค์ประกอบดังกล่าวในจริยศาสตร์แบบขงจื๊อนั้นเท่ากับแนวคิดเรื่องอัตตานิติทางจริยศาสตร์ที่สมบูรณ

*“A more fruitful strategy, I believe, is to ask whether the elements commonly found in conceptions of moral autonomy can also be found in Confucian ethics, without necessarily concluding that those elements that are present in Confucian ethics would amount to a genuine conception of moral autonomy. To what extent can those elements found in Confucian ethics support civil liberties?” (Chan, Joseph. 2002. หน้า 282.)*

สิ่งที่ผมจะได้แย้ง Chan ไม่ใช่ที่ตรงความสำเร็จหรือล้มเหลวของเป้าหมายหลักในบทความของเขา โดยส่วนตัวแล้วผมคิดว่า Chan ค่อนข้างประสบความสำเร็จในการพยายามแสดงให้เห็นว่าจริยศาสตร์แบบขงจื๊อไม่ได้ขัดแย้งกับรูปแบบคุณค่าของสังคมเสรีนิยมสมัยใหม่โดยสิ้นเชิง (ข้ายังอาจจะช่วยส่งเสริมคุณค่าดังกล่าวได้อีกด้วย) แต่สิ่งที่ผมจะได้แย้ง Chan คือคำวิจารณ์ของเขาที่ว่าแนวทางการตอบโต้เรื่องอัตตานิติซึ่งมุ่งเป้าไปที่การตีความหรือทำความเข้าใจสิ่งที่เรียกว่าอัตตานิติทางจริยศาสตร์ (ไม่ว่าจะในทางที่ปฏิเสธหรือยอมรับแนวคิดอัตตานิติทางจริยศาสตร์กระแสหลักแบบตะวันตก) นั้นเป็นแนวทางที่เขาเห็นว่าหันเหความสนใจของเราจากประเด็นที่มีแก่นสารจริงๆ ไปยังประเด็นเรื่องของค่านิยมและศัพท์บัญญัติ Chan เองไม่ได้อธิบายออกมาอย่างชัดเจนว่าทำไมเขาถึงคิดว่าแนวทางเหล่านี้ไม่ได้มุ่งเป้าไปยังประเด็นที่มีแก่นสาร แต่หากเราพิจารณาจากตั้งแต่ตอนต้นของบทความเราจะเห็นได้ทันทีว่าอะไรคือต้นตอของข้อวิจารณ์ดังกล่าว สิ่งที่ Chan ต้องการจะทำคือเพิ่มความน่าดึงดูดใจของปรัชญาสำนักขงจื๊อต่อผู้ร่วมสมัยโดยผ่านการแสดงให้เห็นว่าหลักการทางจริยศาสตร์ของขงจื๊อนั้นสามารถรองรับและส่งเสริมค่านิยมของสังคมเสรีนิยมในปัจจุบันได้จากจุดนี้แนวคิดเรื่องอัตตานิติของปัจเจกบุคคลกลายเป็นโจทย์ของ Chan เพราะว่าคุณค่าของมันเป็นที่ยอมรับให้นัยยะความเข้าใจเกี่ยวกับตัวตนและความเป็นมนุษย์ซึ่งเป็นฐานหนึ่งของวิถีคิดแบบเสรีนิยมสมัยใหม่ ถ้า Chan สามารถแสดงให้เห็นว่าในปรัชญาโดยเฉพาะอย่างยิ่งจริยศาสตร์ของขงจื๊อมีองค์ประกอบของอัตตานิติที่ให้การสนับสนุนต่อคุณค่าแบบเสรีนิยมเขาจะสามารถหักล้างข้อกล่าวหาที่ว่าปรัชญาสำนักขงจื๊อนั้นไม่เหมาะสมสำหรับบริบทของความคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนและเสรีภาพของพลเมืองในสังคมปัจจุบันได้ กล่าวคือสำหรับ Chan แล้วแนวคิดเรื่องอัตตานิติคือสิ่งหนึ่งที่จะสามารถช่วยเชื่อมปรัชญาสำนักขงจื๊อเข้ากับบริบทของสังคมโลกสมัยใหม่ได้ ด้วยเป้าหมายซึ่งมุ่งไปที่การนำเสนอปรัชญาสำนักขงจื๊อให้เข้าถึงผู้คนในปัจจุบัน Chan จึงเห็นว่าแนวทางที่ตรงไปตรงมาที่สุดคือการค้นหาองค์ประกอบบางอย่างในแนวคิดเกี่ยวกับอัตตานิติที่เขาเห็นว่าปรากฏในจริยศาสตร์ของขงจื๊อและสามารถส่งเสริมคุณค่าแบบเสรีนิยมได้ การพยายามตีความหรือทำความเข้าใจสิ่งที่เรียกว่าอัตตานิติทั้งหมดใหม่จึงกลายเป็นแนวทางที่ดูจะอ้อมค้อมเกินไปสำหรับเป้าหมายของ Chan แน่แน่นอนเขาได้ทำการวิเคราะห์องค์ประกอบบางอย่างในแนวคิดเกี่ยวกับอัตตานิติ

ณัติที่เป็นโจทย์ แต่ขอบเขตของการวิเคราะห์นี้จำกัดอยู่เพียงแค่พิจารณาถึงประโยชน์ขององค์ประกอบต่าง ๆ เหล่านั้นในฐานะสิ่งที่ยืนยันสนับสนุนบริบทของความคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนและเสรีภาพของพลเมืองในสังคมปัจจุบัน (Chan, Joseph. 2002. หน้า 304.) ผมคิดว่ามันคือการที่เป้าหมายของ Chan นั้นมีจุดศูนย์กลางอยู่ตรงการนำเสนอจริยศาสตร์ของขงจื้อให้สอดคล้องกับคุณค่าแบบเสรีนิยมร่วมสมัยที่เป็นเหตุผลให้แก่คำวิจารณ์ของเขาต่อแนวทางการตอบโจทย์ประเด็นเรื่องเกี่ยวกับอัตตาดนัตอื่น ๆ

สำหรับผมการหันกลับไปตีความหรือทำความเข้าใจสิ่งที่เรียกว่าอัตตาดนัตทางจริยศาสตร์อีกครั้งไม่มีทางเป็นเพียงสิ่งที่หันเหความสนใจของเราอย่างแน่นอน ในทางกลับกันผ่านแนวทางเช่นนี้เท่านั้นที่มันจะเปิดโอกาสให้เราได้ตั้งคำถามถึงความเข้าใจเกี่ยวกับตัวตนและความเป็นมนุษย์ของเราอีกครั้งเพื่อความเข้าใจที่ดียิ่งขึ้นซึ่งในท้ายที่สุดแล้วอาจจะนำไปสู่การทำทฤษฎีรูปแบบของค่านิยมทางสังคมที่เรายึดถือกันอยู่ในปัจจุบันเสียด้วยซ้ำ และนี่จะช่วยเพิ่มความเข้าใจของเราต่อจริยศาสตร์ซึ่งเป็นสิ่งที่ซับซ้อนในตัวของมันเอง ดังนั้นในการรับมือกับคำถามเรื่องอัตตาดนัตของปัจเจกบุคคลในจริยศาสตร์ของขงจื้อผมเชื่อว่าการเลือกหนึ่งในสองแนวทางที่ Chan ปฏิเสธยังคงเป็นทางเลือกที่อาจจะให้ผลลัพธ์ที่น่าพึงพอใจได้เช่นกัน ในบทความชิ้นนี้ผมจะสนับสนุนแนวทางการตอบโจทย์ประเด็นเรื่องอัตตาดนัตที่ปฏิเสธการพยายามทำความเข้าใจจริยศาสตร์ของขงจื้อภายใต้กรอบคิดทางจริยศาสตร์ของปรัชญาตะวันตกกระแสหลักอันเป็นมรดกทางความคิดของวิถีคิดแบบยุคภูมิธรรม (The Enlightenment) เพื่อสนับสนุนประเด็นนี้ผมจะใช้แนวคิดของนักปรัชญาเยอรมัน Martin Heidegger เข้ามาเพื่อช่วยในการอธิบายเปรียบเทียบ ความพยายามนี้อาจจะเป็นดูเหมือนเป็นความไม่จำเป็นและสุ่มเสี่ยงต่อการลดทอนปรัชญาสำนักขงจื้อ แต่ผมเชื่อว่ามันมีลักษณะความคล้ายคลึงกันบางอย่างที่น่าสนใจในแนวคิดของนักปรัชญาทั้งสอง และการนำแนวคิดของ Heidegger เข้ามาตรงจุดนี้อาจจะช่วยในการทำความเข้าใจประเด็นเรื่องอัตตาดนัตของปัจเจกบุคคล และอิสรภาพในมนุษย์ที่ดูเหมือนจะเป็นปัญหาของจริยศาสตร์ไม่ใช่เพียงแค่งานของสำนักขงจื้อเองเท่านั้นแต่เป็นของจริยศาสตร์ทั้งหมดได้ดียิ่งขึ้น ชั้นแรกผมจะเริ่มต้นโดยการให้ภาพคร่าว ๆ เกี่ยวกับความคิดเรื่องอัตตาดนัตของปัจเจกบุคคลและบทบาทที่มันมีต่อการทำความเข้าใจจริยศาสตร์ในสมัยใหม่ ก่อนที่จะชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างแนวคิดดังกล่าวกับลักษณะของจริยศาสตร์ในปรัชญาของขงจื้อ และสุดท้ายผมจะพยายามให้คำอธิบายเกี่ยวกับการทำความเข้าใจเรื่องอิสรภาพในมนุษย์ที่ปรากฏในงานของขงจื้อโดยอาศัยแนวคิดของ Heidegger เป็นตัวช่วย

โดยคร่าว ๆ อัตตาดนัตของปัจเจกบุคคลถูกเข้าใจในลักษณะที่หมายถึงศักยภาพของมนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคลที่จะตัดสินใจหรือกำหนดหลักการในการกระทำและดำเนินชีวิตของตนเอง หรือกล่าวคือศักยภาพที่จะสามารถใช้ชีวิตของตัวเองตามเหตุผลและแรงจูงใจที่ไม่ใช่ผลพวงของการถูกชักนำหรือบิดเบือนด้วยอำนาจและอิทธิพลจากภายนอกใดๆ แต่เป็นสิ่งที่มาจากภายในหรือจากศักยภาพของความเป็นมนุษย์ที่ตัวเราเองนั้นครอบครอง แนวคิดดังกล่าวปรากฏอย่างเด่นชัดในงานทางปรัชญาช่วงยุคภูมิธรรม ซึ่งถ่ายทอดภาพความเข้าใจที่นักคิดสมัยนั้นมีต่อความเป็นมนุษย์และความเป็นบุคคลออกมาได้เป็นอย่างดี บ่อยครั้งเวลาที่เรารู้สึกถึงหลักการเรื่องอัตตาดนัตภาพความเข้าใจหนึ่งที่เรานึกถึงคือหลักการทางจริยศาสตร์ของ Immanuel Kant ซึ่งเป็นหนึ่งในผู้ที่นำเสนอและทำให้หลักการดังกล่าวกลายมามีอิทธิพลต่อจริยศาสตร์ในเวลาต่อมา สำหรับ Kant หลักการทางจริยศาสตร์หนึ่งเดียวที่แท้จริงจะเป็นไปได้ในลักษณะของอัตตาดนัตเท่านั้น ไม่ใช่ในลักษณะของอัญญาณัติ (Heteronomy) เพราะมันคือภายใต้อัตตาดนัตเท่านั้นที่จะทำให้เกิดข้อผูกมัดทางจริยศาสตร์ซึ่งผูกมัดไม่เพียงแต่ผูกมัดมนุษย์ผู้ที่กำหนดมันให้แก่ตนเองเท่านั้นแต่ในขณะเดียวกันผูกมัดเขาเข้ากับมนุษย์ทุกคนด้วยเงื่อนไขที่ว่าทุกคนล้วนแล้วแต่ครอบครองศักยภาพของความเป็นเหตุเป็นผลหนึ่งเดียวกันนี้ (ซึ่งถูกเข้าใจว่าเป็น

ศักยภาพแห่งความเป็นมนุษย์โดยนักคิดยุคภูมิธรรม) Kant เชื่อว่าบุคคลทุกคนควรจะเป็นผู้วางกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ที่เป็นสากลเพื่อบังคับใช้ต่อตนเอง กล่าวคือในทัศนะของ Kant อัตตาณัติคือศักยภาพแห่งการออกกฎเกณฑ์ให้แก่ตนเอง มันคืออิสรภาพในความหมายที่ว่ามนุษย์แต่ละคนสามารถเลือกกระทำสิ่งต่างๆได้โดยไม่ขึ้นอยู่กับอะไรอื่น นอกเหนือไปจากเจตจำนงของตัวเอง กฎทางจริยศาสตร์จะต้องถูกสร้างขึ้นผ่านการใช้ศักยภาพของเหตุผลในมนุษย์เองอย่างถึงที่สุด ไม่ใช่ถูกพบใน

*“...the nature of man nor in the circumstance of the world in which he is placed, but solely a priori in the concept of pure reason” (Kant, Immanuel. 1964. หน้า 57.)*

จะเห็นได้ว่าในความคิดของ Kant มันคืออัตตาณัติของปัจเจกบุคคลที่เชื่อมโยงและผูกพันมนุษย์แต่ละคนเข้ากับจริยศาสตร์ เพราะว่ามันคือสิ่งที่ตัวของเขาเองสามารถเป็นผู้เลือกกำหนดให้แก่ตัวเองได้และในขณะเดียวกันก็ผูกมัดจริยศาสตร์เข้ากับมนุษย์ทุกคนหรือทำให้จริยศาสตร์กลายเป็นสิ่งสากลเพราะว่ามันวางอยู่บนศักยภาพในความเป็นมนุษย์ ซึ่งนั่นก็คือศักยภาพของความเป็นเหตุเป็นผล จากที่กล่าวมานี้ผมคิดว่าสิ่งหนึ่งที่ทำให้หลักการเกี่ยวกับเรื่องอัตตาณัติของปัจเจกบุคคลมีอิทธิพลต่อจริยศาสตร์คือการที่หลักการดังกล่าววางอยู่บนฐานของความเข้าใจเกี่ยวกับตัวตนและความเป็นมนุษย์อย่างหนักแน่น มันเป็นส่วนหนึ่งของพัฒนาการทางความคิดในตะวันตกที่ให้ความสำคัญแก่ตัวมนุษย์ในฐานะบุคคลหรือปัจเจกบุคคลผู้มีวุฒิภาวะเป็นศูนย์กลางที่สามารถใช้ความคิดความเข้าใจของตนเองในการพิจารณาไตร่ตรองและตัดสินใจต่างๆโดยที่ไม่จำเป็นต้องพึ่งแนวคิดที่มาจากกรอบจรรยาบรรณหรือการแทรกแซงภายนอก ตามคำกล่าวของ Kant ที่ว่า

*“Enlightenment is man’s emergence from his self-incurred immaturity. Immaturity is the inability to use one’s own understanding without the guidance of another.” (Kant, Immanuel. 2009. หน้า 1.)*

มันคือความต้องการให้มนุษย์ทำทุกสิ่งทุกอย่างด้วยสติปัญญาของตนเอง เพื่อที่มนุษย์แต่ละคนจะได้มีอิสรภาพของปัจเจกที่สมบูรณ์พ้นจากความไม่กล้าที่จะมีความคิดอ่านเป็นของตนเอง ดั่งนิยามคำขวัญที่ Kant มอบให้แก่ยุคภูมิธรรม “Sapere aude!” จงกล้าที่จะฉลาด (Kant, Immanuel. 2009. หน้า 1.)

ภาพของตัวตนและความเป็นมนุษย์ที่ปรากฏในกรอบคิดแบบนี้เป็นไปในลักษณะของมนุษย์ผู้ที่สามารถแยกขาดหรือปลดปล่อยตัวเองจากปัจจัยแวดล้อมอื่นๆภายนอก จริยศาสตร์เป็นเรื่องที่ขึ้นอยู่กับปัจเจกบุคคลที่ไม่มีความเกี่ยวข้องใดๆกับบริบททางวัฒนธรรม ความเชื่อหรือสภาพสังคมและยุคสมัยของมนุษย์แม้แต่น้อย ที่กล่าวมาข้างต้นนี้คือภาพของตัวตนและความเป็นมนุษย์ในลักษณะที่ฝ่ายซึ่งตั้งคำถามถึงอัตตาณัติในจริยศาสตร์ของขงจื้อมีเป็นสมมุติฐาน มันคือภาพความเข้าใจที่ผมเห็นว่าแตกต่างจากภาพของตัวตนและความเป็นมนุษย์ที่ปรากฏในปรัชญาของขงจื้อ

ประการแรกที่สุดผมเชื่อว่าความเป็นมนุษย์ที่ปรากฏในปรัชญาของขงจื้อไม่ได้ถูกเข้าใจในฐานะของศักยภาพบางอย่างที่มนุษย์แต่ละคนครอบครอง หากแต่ต้องถูกทำความเข้าใจในลักษณะของเงื่อนไขทางภาววิทยาซึ่งวางอยู่บนการดำรงอยู่ของมนุษย์แต่ละคน เพราะความเข้าใจนี้คือสิ่งที่กลายมาเป็นหัวใจของแนวคิดเรื่อง ‘เหริน’ คำว่าเหรินเองถูกแปลและอธิบายเอาไว้มากมายแตกต่างกันออกไป เพราะคำดังกล่าวถูกใช้เพื่อครอบคลุมบริบทที่กว้างมากในคัมภีร์หลุนอี่ว เช่น คุณธรรม ความรักมนุษย์ ความเมตตาอาทร และมนุษยธรรม เป็นต้น ซึ่งทำให้บางครั้งคำดังกล่าวก็ให้ความรู้สึกราวกับว่าเรากำลังพูดถึงเรื่องของอารมณ์ความรู้สึก ในขณะที่บางครั้งดูเหมือนจะกำลังอ้างถึงชุดของคุณค่าแห่งความเป็นมนุษย์บางอย่าง หรือคุณธรรมสากลและพื้นฐานที่สุดอันเป็นแหล่งที่มาของคุณธรรมเฉพาะอื่นๆทั้งหมด

(สุวรรณา สถาอานันท์. 2555. หน้า 48.) ซึ่งสุดท้ายแล้วผมคิดว่าการศึกษาหรืออธิบายทั้งหมดไม่ได้ผิดพลาดแต่การทำ ความเข้าใจความหมายของคำว่าเหรินอย่างสมบูรณ์เราควรจะตั้งพิจารณาย้อนกลับไปยังเงื่อนไขที่รองรับความหมายใน รูปแบบต่างๆทั้งหมดที่คำว่าเหรินถูกใช้ นั่นก็คือภาวะระหว่างมนุษย์ ซึ่งสื่อนัยเชิงภาววิทยาว่าความเป็นมนุษย์นั้นเกิดขึ้น ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์หรือชุมชน (สุวรรณา สถาอานันท์. 2555. หน้า 47.) หรือกล่าวคือความหมายของเหริน ทั้งหมดที่กล่าวมาข้างต้น ไม่ว่าจะ เป็นในเชิงอารมณ์ความรู้สึกหรือคุณค่าและคุณธรรมของความเป็นมนุษย์ เป็นไปได้บน เงื่อนไขของความจริงแห่งการดำรงอยู่ที่ว่ามนุษย์ไม่เคยดำรงอยู่เพียงลำพังในโลก แต่เป็นส่วนหนึ่งท่ามกลางความสัมพันธ์ ‘ระหว่าง’ บางสิ่งบางอย่างหรือผู้อื่นผู้ใดตั้งแต่ต้น ในแง่นี้ภาพของตัวตนและความเป็นมนุษย์ไม่ใช่สิ่งที่สามารถถูกแยก จากสังคมได้ เพราะว่ามันคือการดำรงอยู่ท่ามกลางความสัมพันธ์ที่ทำให้มนุษย์เป็นมนุษย์ เพื่อสนับสนุนการทำ ความเข้าใจเหรินในความหมายนี้ผมอยากให้เราลองย้อนกลับไปพิจารณาความหมายดั้งเดิมของคำดังกล่าว คำว่าเหรินไม่ใช่ คำที่ขงจื้อบัญญัติขึ้นเองตามอำเภอใจหากแต่เป็นคำที่ใช้กันอย่างแพร่หลายอยู่แล้วในยุคสมัยของขงจื้อ โดยมีสอง ความหมายหลักคือ หนึ่งคุณสมบัตินี้ทำให้บุคคลเป็นสมาชิกแห่งตระกูลศักดิ์ดิโน (หรืออีกนัยหนึ่งความลักษณะของความมี คุณธรรมอันสูงส่ง) และสอง ความรักความเมตตาของผู้ปกครองต่อผู้ใต้ปกครอง (สุวรรณา สถาอานันท์. 2555. หน้า 48.) ที่น่าสังเกตคือความหมายดั้งเดิมทั้งสองนี้มีความสัมพันธ์กันบางอย่างอยู่แล้วในตัวของมันเอง อาจกล่าวได้ว่า คุณสมบัตินี้ทำให้บุคคลๆหนึ่งเป็นสมาชิกของตระกูลศักดิ์ดิโน (หรือชนชั้นสูงผู้ปกครอง) คือการที่เขาผู้นั้นรักษา ความสัมพันธ์ (ความรักความเมตตา) ของตนเองในฐานะผู้ปกครองกับผู้ที่อยู่ใต้การปกครองของเขา สิ่งซึ่งขงจื้อทำไม่ใช่ การเปลี่ยนแปลงความหมายของเหรินเสียทั้งหมดแต่เป็นการทำความเข้าใจความหมายของเหรินอย่างทะลุรูปแบบของ ความหมายดั้งเดิมที่ห่อหุ้มคำดังกล่าวไปถึงแก่นทางภาววิทยาของมัน ซึ่งก็คือการมีตำแหน่งแห่งที่ในโลกของมนุษย์ ไม่ว่าจะ เป็นในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ สังคม และประวัติศาสตร์ ตั้งแต่แรกเริ่มการดำรงอยู่ของแต่ละบุคคล ความเข้าใจ นี้เองคือสิ่งที่ทำให้ขงจื้อสามารถขยายขอบเขตความหมายของคำว่าเหรินให้ครอบคลุมเชื่อมโยงไปยังคุณลักษณะอื่นในชุด ความสัมพันธ์อันหลากหลายของมนุษย์ซึ่งไม่ได้จำกัดอยู่แต่เพียงความสูงส่งของชนชั้นผู้ปกครองเท่านั้น เช่น มิตรภาพ และความกตัญญู (สุวรรณา สถาอานันท์. 2555. หน้า 49.) ซึ่งให้ภาพของความเป็นมนุษย์ในความคิดของขงจื้อที่กลายมา เป็นเสาหลักให้แก่ปรัชญาสังคมและจริยศาสตร์ของเขา

ประการที่สองแม้ว่าในปรัชญาของขงจื้อจะพูดถึงและยกตัวอย่างความสามารถของปัจเจกบุคคลที่จะแยกตัว ออกจากค่านิยมของสังคมและสภาพแวดล้อมของชุมชนรอบข้างเพื่อพิจารณาและไตร่ตรองเหตุการณ์ต่างๆในชีวิตและ การกระทำของตนเอง ซึ่งทำให้ปัจเจกบุคคลสามารถทำการตัดสินใจด้วยตนเองและย้อนกลับไปวิพากษ์วิจารณ์สังคมและ ชุมชนของตนเองได้ แต่การแยกตัวหรือถอยห่างนี้ไม่ได้เป็นไปในความหมายที่ว่ามนุษย์สามารถแยกตัวเองออกจาก ‘ความเป็นสังคม’ หรือพื้นฐานทางภาววิทยาแห่งความสัมพันธ์และตัวตนของตนเองได้ (ซึ่งดังที่ได้กล่าวไปแล้วคือพื้นฐาน ในการดำรงอยู่ของมนุษย์) ในลักษณะเดียวกันกับกระบวนการทางจริยศาสตร์ของนักคิดยุคภูมิธรรม การแยกตัวหรือถอย ห่างในความหมายนี้คือการถอยออกห่างจากการประพฤติปฏิบัติในสังคมที่ทำกันอย่างขอไปทีโดยผู้คนแบบ ‘ชาวบ้านผู้ ชื้อ’ หรือ อย่างปราศจากความเหมาะสมและความหมายที่สะท้อนความเข้าใจในมนุษย์ธรรมที่แท้จริงโดยเสียเหริน พูด อีกอย่างก็คือแม้ว่ามนุษย์จะอยู่ในภาวะระหว่างมนุษย์แต่มนุษย์ไม่ได้ถูกผูกมัดโดยค่านิยมที่ยึดถือทั่วไป เขาสามารถดึง ตัวเองกลับมาพิจารณาสิ่งเหล่านี้อีกครั้งได้เสมอ ตัวอย่างของการถอยออกห่างและไตร่ตรองสามารถเห็นได้อย่างชัดเจน จากบทที่ 9:3

“อาจารย์กล่าวว่า “การใช้หมวกลินินถูกต้องตามจารีตแต่เดิมนี่ใช้หมวกใหม่ดิบ ประหยัดกว่า เราทำตามคนทั่วไป”

“การคำนับ ณ เบื้องล่างห้องพระโรงถูกต้องตามจารีตแต่เดิมนี่ขึ้นไปคำนับบนห้องพระโรงก่อน นี่เป็นอาการยโส แม้จะขัดกับคนทั่วไป เรายังคำนับ ณ เบื้องล่างห้องพระโรง” (สุวรรณา สถาอานันท์. 2555. หน้า 251-252.)

จะเห็นได้ว่าสำหรับขงจื้อปัทสถานของมนุษย์มิได้ถูกผูกมัดเข้ากับขนบจารีตแต่อดีตหรือค่านิยมความคิดเห็นของผู้คนส่วนใหญ่ซึ่งสมควรอย่างสมบูรณ์และปราศจากเงื่อนไข ในกรณีของหมวกลินินขงจื้ออ่อนอ่อนตามการปฏิบัติของคนส่วนใหญ่ที่หันมาใช้หมวกใหม่ดิบแทนซึ่งดูเหมือนจะขัดแย้งกับจารีตดั้งเดิม แต่ความจริงคือความสำคัญของธรรมเนียมดังกล่าวไม่ได้อยู่ที่ชนิดของผ้าที่ใช้ทำหมวก การเปลี่ยนแปลงชนิดของผ้าจึงไม่ได้ส่งผลเสียต่อเหรินและการแสดงออกที่ติดตามมา เพราะว่า การแสดงออกดังกล่าวยังคงถ่ายทอดและมีรากฐานมาจากความเข้าใจในตัวตนของมนุษย์ที่ถูกต้อง ในขณะที่การคำนับ ณ เบื้องล่างห้องพระโรงนั้นแสดงถึงความนอบน้อมที่สำคัญซึ่งทำให้การขึ้นไปคำนับบนห้องพระโรงแม้จะเป็นสิ่งที่ผู้คนยอมหันมาทำตามๆ กันกลับกลายเป็นสิ่งที่รับไม่ได้เพราะดังที่ขงจื้อชี้ มั่นแสดงถึงความยโสที่ขัดกับความหมายของการคำนับ (ซึ่งควรจะเป็นการแสดงออกถึงความนอบน้อม) ทั้งหมดตั้งแต่ต้น การเปลี่ยนแปลงจารีตและประเพณีปฏิบัติของผู้คนส่วนใหญ่ของขงจื้อในบทนี้ชี้ชัดว่าผู้ที่มีความเข้าใจในภาววิทยาแห่งความสัมพันธ์ของตนเองต้องตั้งมั่นอยู่ในความเข้าใจนั้นและใช้มันเป็นฐานในการคิดไตร่ตรองการกระทำที่เหมาะสมสำหรับตนเอง ซึ่งทำให้อาจารย์กล่าวได้ว่าลักษณะหนึ่งของผู้ที่พยายามพัฒนาความเข้าใจใน ‘มนุษย์ธรรม’ ของตนเองคือการต้องตั้งคำถามต่อจารีตและค่านิยมทั้งหลายอยู่เสมอ อย่างที่ขงจื้อเองกล่าวไว้

“อาจารย์กล่าวว่า “คนซึ่งไม่ถามว่า ‘จะอย่างไร จะอย่างไร’ เราก็ไม่มีอะไรจะยุ่งเกี่ยวกับ” (สุวรรณา สถาอานันท์. 2555. หน้า 325.)

จากที่กล่าวไปข้างต้นเราพอจะเห็นภาพความแตกต่างของความเข้าใจตัวตนและความเป็นมนุษย์ในปรัชญาของขงจื้อเมื่อเทียบกับในกระแสความคิดที่ได้รับมรดกมาจากปรัชญาอริสโตเติล จากนั้นเพื่อแสดงให้เห็นว่าความเข้าใจตัวตนและความเป็นมนุษย์ที่ปรากฏในปรัชญาของขงจื้อสามารถให้คำอธิบายซึ่งแทนที่แนวคิดเรื่องอัตตาณัติของปัจเจกบุคคลได้อย่างน่าพอใจ ผมจะพยายามนำเสนอภาพความเข้าใจตัวตนและความเป็นมนุษย์ที่ชัดเจนยิ่งขึ้นไปอีกผ่านการวิเคราะห์ความแตกต่างระหว่างจวินจื้อหรือวิญญูชน คำที่ขงจื้อใช้เรียกบุคคลที่เป็นตัวอย่างในอุดมคติทางจริยศาสตร์กับเสี่ยวเหรินและชาวบ้านผู้ซื่อ

ตัวอย่างที่น่าสนใจของการวิเคราะห์นัยยะของจวินจื้อปรากฏในบทความ The Ethics of Self: Another Version of Confucian Ethics ของ Xunwu Chen (Chen, Xunwu. 2014) และ An Existentialist Reading of Book 4 of the Analects ของ Lee H. Yearley (Yearley, Lee H.. 2002.) แม้ว่าเป้าหมายของบทความทั้งสองจะแตกต่างกันออกไป (บทความของ Chen พยายามที่จะนำเสนอวิธีทำความเข้าใจจริยศาสตร์ของขงจื้อในฐานะจริยศาสตร์ซึ่งมีแกนกลางอยู่ที่เรื่องของตัวตน ในขณะที่บทความของ Yearley คือการเสนอการตีความบทที่ 4 ในหลุนอี่วแบบอัตถิภาวนิยม) แต่สิ่งหนึ่งที่ทั้งสองพูดถึงซึ่งสอดคล้องกันคือการวิเคราะห์นัยยะของจวินจื้อในฐานะของ ‘ความเป็นตัวเองที่เที่ยงแท้’ (Authenticity)

Chen ตีความจวินจื้อว่า “an authentically ethical person” โดยยกข้อความจากเล่มที่ 13 บทที่ 23 ของหลุนอี่ว มาตีความใหม่และใช้เป็นเครื่องสนับสนุน

“อาจารย์กล่าวว่า “วิญญูชนสร้างความกลมเกลียวแต่ไม่เหมือน เสี่ยวเหรินเหมือนกันแต่ไม่สร้างกลม

เกลียว” (สุวรรณา สถาอานันท์. 2555. หน้า 304.)

“Junzi is in harmony with others but does not lose himself in others while a xiao ren lose himself in others but is not in harmony with others.” (Chen, Xunwu. 2014. หน้า 67.)

สิ่งที่น่าสนใจคือ Chen อธิบายการที่จวินจื๋อนั้นดำรงอยู่ที่ท่ามกลางผู้อื่นอย่างกลมเกลียวแต่ไม่เหมือนกับผู้อื่นว่าแสดงถึงการที่จวินจื๋อนั้นไม่ได้สูญเสียตนเองไปท่ามกลางผู้อื่นในสังคม แต่อะไรคือความหมายของการไม่เหมือนผู้อื่นหรือไม่สูญเสียตนเองนี้ ผมคิดว่าคำตอบคือ ประการแรกทั้งจวินจื๋อและเสี่ยวเหรินเมื่อดำเนินชีวิตอยู่ในสังคมท่ามกลางผู้อื่นล้วนต่างกระทำตามการประเพณีปฏิบัติที่สืบทอดกันมาในสังคมเช่นเดียวกันในแง่ที่ว่าพวกเขาต่างก็เป็นส่วนหนึ่งของชุมชนที่ตนเองดำรงอยู่ แต่จวินจื๋อนั้นกระทำสิ่งเหล่านี้พร้อมกับความหมายที่ผ่านการไตร่ตรองความเหมาะสมโดยตัวเขาเอง ไม่ใช่เพียงแค่ทำตามแต่ที่ถูกสั่งสอนหรือตามประเพณีปฏิบัติที่พบเห็นเท่านั้น กล่าวคือเขาแยกตัวเองออกมาจากการค่านิยมของสังคมและมอบความหมายของตนเองให้แก่ประเพณีปฏิบัติเหล่านี้ ยิ่งไปกว่านั้นประการที่สอง การไตร่ตรองและทบทวนของจวินจื๋อนั้นเป็นไปโดยที่จวินจื๋อมีความเข้าใจในเหริน ซึ่งก็คือเข้าใจในภาวะระหว่างมนุษย์แห่งการดำรงอยู่ของตัวเอง หรือเข้าใจในสิ่งที่ตัวเองเป็น (ภาววิทยาของตนเอง) ต่างจากเสี่ยวเหรินที่การไตร่ตรองหรือทบทวนเป็นไปโดยที่เสี่ยวเหรินมีแต่ความเข้าใจในเรื่องอย่างเช่นเรื่องของผลประโยชน์ ดังที่เราได้เห็นไปแล้วในการวิเคราะห์บทที่ 9:3 ข้างต้น การเปลี่ยนแปลงมาใช้หมวกใหม่ดิบแทนหมวกลินินของผู้คนที่เข้าไปในสังคมของขงจื๊อสาเหตุหลักน่าจะเป็นเรื่องของเศรษฐกิจ เพราะว่าหมวกใหม่ดิบนั้นประหยัดกว่า ผู้ที่เป็นจวินจื๋อเองก็อาจจะเปลี่ยนแปลงจารีตดังกล่าวและหันมาใช้หมวกใหม่ดิบเช่นเดียวกันกับคนอื่น ๆ แต่ไม่ใช่เพียงเพราะว่ามันประหยัดกว่าแน่นอน เขายังคงเข้าใจความหมายที่การปฏิบัติดังกล่าวมีต่อเขา (ในลักษณะเดียวกันเหตุผลที่ผู้คนหันมาค่านับ ณ เบื้องล่างท้องพระโรงอาจจะเป็นเพราะว่ามันสะดวกสบายหรือประหยัดเวลามากกว่า) ข้อความในหลุนอิวี่ซึ่งสนับสนุนคำอธิบายนี้พบได้อย่างชัดเจนเช่นในเล่มที่ 4 บทที่ 4:2 4:3 4:11 และ 4:16 หรือในเล่มที่ 17 บทที่ 17:11 17:12 และ 17:13 ประเด็นที่ผมเห็นในดับทข้างต้นคือพวกมันกำลังบอกว่ามันมีความเป็นไปได้ที่บุคคลในอุดมคติทางจริยศาสตร์หรือจวินจื๋อและผู้ที่เกี่ยวข้องกันเข้ามาอย่างเสี่ยวเหรินหรือชาวบ้านผู้ซึ่งจะมีความประพฤติปฏิบัติและการแสดงออกที่เหมือนกันแต่กลับมีความหมายทางจริยศาสตร์ที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง กล่าวคือพวกเขาทำสิ่งเดียวกันแต่ทำอย่างแตกต่าง เช่นใน 4:2 ขงจื๊อชี้ว่า

“ผู้มีมนุษยธรรมสงบอยู่ในมนุษยธรรม ผู้ทรงปัญญาใช้ประโยชน์จากมนุษยธรรม” (สุวรรณา สถาอานันท์. 2555. หน้า 203.)

สิ่งที่น่าสนใจคือการแบ่งแยกระหว่างผู้ที่มีมนุษยธรรมหรือจวินจื๋อออกจากผู้ทรงปัญญา นี่หมายความว่าอย่างไร มันหมายความว่าใครๆก็สามารถประพฤติปฏิบัติอย่างเสมือนมีมนุษยธรรมได้แต่นั้นไม่ได้ทำให้คนๆนั้นเป็นผู้ที่มีมนุษยธรรม เพราะเหตุผลหรือความหมายของการประพฤติปฏิบัติที่มีมนุษยธรรมนั้นๆก็สามารถที่จะแตกต่างกันออกไปตามแต่บุคคล ประเด็นหนึ่งที่น่าสังเกตคือในคำแปลภาษาอังกฤษการที่ผู้มีมนุษยธรรมสงบอยู่ในมนุษยธรรมถูกแปลว่า “...feel at home...” (Yearley, Lee H.. 2002. หน้า 243.) ซึ่งให้ความหมายในลักษณะที่ว่ามันเป็นสิ่งที่สอดคล้องไปกับตัวตนของเขา อีกนัยหนึ่งคือการที่เขาปฏิบัติตัวอย่างมีมนุษยธรรมนั้นไม่ได้เป็นเพราะเหตุผลอื่นใดนอกจากนั้นคือสิ่งที่เขาเป็น (หรือภาววิทยาของเขานั้นเอง) เช่นเดียวกันกับใน 4:3 ที่กล่าวว่า “มีแต่ผู้มีมนุษยธรรมเท่านั้น สามารถรักมนุษย์สามารถเกลียดมนุษย์ได้” (สุวรรณา สถาอานันท์. 2555. หน้า 203.)

การรักหรือเกลียดผู้อื่นเป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนทำอยู่เสมอๆ สิ่งที่ข้อความดังกล่าวกำลังสื่อคือเวลาที่คนทั่วไปมี

ความรักหรือเกลียดผู้อื่นพวกเขารักหรือเกลียดผู้อื่นในความหมายที่ไม่ถูกต้อง เช่นรักผู้ที่ทำประโยชน์ให้แก่เราและเกลียดชังผู้ที่เอาเปรียบเรา (หรือด้วยเหตุผลอื่นๆอีกนานัปการ) เป็นต้น ต้นตอของความรักและความเกลียดที่ถูกต้องมาจากความเข้าใจในภาวะระหว่างมนุษย์เท่านั้น ซึ่งทั้งหมดนี้สอดคล้องกับ 4:11 และ 4:16 ที่ชี้ว่าจวินเจื่อนั้นเข้าใจสิ่งต่างๆบนฐานของความเข้าใจในเหรินสวนเดี่ยวเหรินกลับมีเข้าใจสิ่งต่างๆในความหมายของผลประโยชน์

ถ้าเราพิจารณาว่าคุณลักษณะที่สำคัญของจวินเจือคือการมีความเป็นตัวของตัวเองที่เที่ยงแท้ซึ่งโยงกลับไปยังการมีความเข้าใจตัวตนในเชิงภาววิทยาของมนุษย์ที่สมบูรณ์ ลักษณะของเดี่ยวเหรินและชาวบ้านผู้ซื่อก็คือผู้ที่ขาดความเป็นตัวเองที่เที่ยงแท้

คำว่าเดี่ยวเหรินถูกใช้เรียกผู้คนจำพวกที่มีลักษณะตรงกันข้ามกับจวินเจือ เมื่อใดก็ตามที่คำดังกล่าวปรากฏขึ้นในตัวบทของหลุนอีร์มันมักจะปรากฏควบคู่ไปกับจวินเจือในลักษณะของการแสดงตัวอย่างเพื่อเปรียบเทียบความแตกต่างในความเข้าใจเกี่ยวกับมนุษยธรรมของทั้งสอง แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นแม้ว่าในทุกการเปรียบเทียบคำว่าเดี่ยวเหรินอาจจะให้ภาพในแง่ลบ แต่คำดังกล่าวมิได้สื่อความหมายถึงผู้ที่ชั่วช้าต่ำทรามเสียทีเดียว ดังจะเห็นได้จากกรณีที่ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ ปฏิเสธการแปลคำว่าเดี่ยวเหรินว่า ทุรชน โดยชี้ว่ามันสื่อนัยสะท้อนการตัดสินทางจริยศาสตร์ที่รุนแรงเกินกว่าความหมายในภาษาจีน (สุวรรณา สถาอานันท์, 2555, หน้า 156.) แน่หนอนว่ามันหมายถึงผู้ที่บกพร่องหรือผิดพลาดทางจริยศาสตร์ แต่ความผิดพลาดนี้ผมคิดว่าเป็นไปในลักษณะของ ‘การไม่รู้ตัว’ กล่าวคือ เดี่ยวเหรินก็คือผู้คนที่ไปในสังคมซึ่งไม่จำเป็นจะต้องเป็นคนโง่เขลา หรือคนชั่วร้าย ทว่าความสนใจในการดำเนินชีวิตของพวกเขาที่มุ่งไปที่ ‘ผลประโยชน์’ เกินไป (ผลประโยชน์ในที่นี้ควรจะมี ความหมายที่กว้างกว่าเพียงแค่ชื่อเสียงหรือทรัพย์สินเงินทอง) จนมันกลายเป็นเหตุผลและความหมายของการกระทำและกิจกรรมในชีวิตของพวกเขาทั้งหมด ซึ่งถ้าเราตีความว่าการมีเหรินคือการมีความเข้าใจในภาววิทยาของความเป็นมนุษย์ เดี่ยวเหรินหรือผู้ที่ขาดความเข้าใจนี้ก็ย่อมเป็นผู้ที่ขาดความเข้าใจในตัวตนของตนเองที่ถูกต้อง ซึ่งไม่ต่างอะไรกับชาวบ้านผู้ซื่อที่ขงจื้อกล่าวว่าเป็น

“...ผู้ขโมยคุณธรรม” (สุวรรณา สถาอานันท์, 2555, หน้า 345.) หรือผู้ที่เลียนแบบการประพฤติปฏิบัติต่างๆแต่เพียงรูปลักษณ์ภายนอกเท่านั้น

ทั้งเดี่ยวเหรินและชาวบ้านผู้ซื่อมีลักษณะใกล้เคียงกับรูปแบบหนึ่งในการดำรงของมนุษย์อยู่ที่ Heidegger เรียกว่า ‘Das Man’ ซึ่งแปลอย่างตรงตัวว่า ‘ผู้อื่นผู้ใด’ หรือ ‘ใครก็ตาม’ Das Man คือผู้ที่การประพฤติปฏิบัติของพวกเขาเป็นไปเช่นนั้นเพราะว่านั่นคือสิ่งที่ทุกๆคนทำ การตัดสินใจของพวกเขาไม่ได้มาจากความเข้าใจในตัวตนของตนเองที่เหมาะสมแต่มาจากทัศนคติสามัญโดยทั่วไปเกี่ยวกับเรื่องต่างๆ ซึ่งเป็นผลมาจากการถูกซึมซับเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในสังคมโดยปราศจากการไตร่ตรองเกี่ยวกับตัวตนที่ถูกต้อง ในรูปแบบของการดำรงอยู่เช่นนี้การประพฤติปฏิบัติที่ควรจะได้รับ ความหมายจากสิ่งที่เป็นพื้นฐานของความเป็นมนุษย์กลับกลายเป็นประเพณีปฏิบัติที่รู้ๆกันมายาวนานอยู่แล้ว ในความคิดของ Heidegger การเป็น Das Man นี้คือรูปแบบของการดำรงอยู่ที่ปกติที่สุดของมนุษย์ เพราะว่ามันทุกคนพบตัวเองเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งนี้ตั้งแต่ต้น เรามีทัศนคติสามัญโดยทั่วไปเกี่ยวกับเรื่องต่างๆ ทำในสิ่งที่คนอื่นในสังคมทำ เชื่อในสิ่งที่คนอื่นในสังคมเชื่อ ตัดสินเหมือนกับคนอื่นในสังคมตัดสินก่อนที่เราจะเริ่มตั้งคำถามเกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่ประเด็นคือเพราะว่าการเป็น Das Man นี้คือรูปแบบการดำรงอยู่ที่เราไม่ได้ตระหนักถึงตัวตนของเราหรือภาวะการดำรงและความเป็นมนุษย์ที่แท้จริงของตัวเอง ดังนั้นสิ่งที่เราต้องทำคือค้นหาความเป็นตัวของตัวเองหรือมีความเข้าใจในสิ่งที่เราเป็นอย่างแท้จริง



“The Self of everyday Dasein is the Das Man-self, which we distinguish from the authentic Self—that is, from the Self which has been taken hold of in its own way. As Das Man-self, the particular Dasein has been dispersed into the Das Man, and must first find itself.” (Heidegger, Martin. 2008. หน้า 167.)

การค้นหาตัวเองผ่านการไตร่ตรองทบทวนสิ่งต่างๆเป็นส่วนที่สำคัญในกระบวนการขัดเกลาความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ของขงจื้อ และอย่างที่ได้อธิบายไปแล้วกระบวนการนี้ไม่ใช่การปฏิเสธประเพณีปฏิบัติทั้งหมดในสังคมและเลือกหนทางรวมทั้งความหมายในการดำเนินชีวิตในลักษณะที่ตามอำเภอใจอย่างเต็มที่ นี่ทำให้ในแง่หนึ่งผมคิดว่า การอ่านปรัชญาของขงจื้อจากมุมมองอัตถิภาวนิยมแบบของ Jean-Paul Sartre ซึ่งเชื่อว่ามนุษย์นั้นมีอิสรภาพที่จะเลือกให้ความหมายแก่สิ่งต่างๆ ทำและเป็นสิ่งที่ตนเองต้องการได้จากความว่างเปล่านั้นไม่เหมาะสมอย่างยิ่ง คำอธิบายที่ดีกว่าคือมนุษย์มีอิสรภาพที่จะเป็นตัวของตัวเอง แต่ตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์หรือสิ่งที่มนุษย์เป็นนี้คือบางสิ่งบางอย่างที่มีอยู่ก่อนแล้วตั้งแต่ต้นในการดำรงอยู่ของเรา มันคือภาววิทยาแห่งความเป็นมนุษย์ของเรานั้นเอง ซึ่งไม่ใช่สิ่งที่เราสามารถเลือกได้แม้แต่เพียงน้อยทั้งหมดที่เราเลือกได้คือเลือกที่จะตีความและทำความเข้าใจภาวะของการดำรงอยู่ของตัวเองอย่างไร และมันคือความเข้าใจนี้เองที่จะมอบแนวทางแห่งการดำเนินชีวิตและการปฏิบัติกับผู้อื่นแก่เรา ในแง่นี้ผมเชื่อว่าปรัชญาของขงจื้อจึงมีความคล้ายคลึงกันกับปรัชญาอัตถิภาวนิยมแบบอนุรักษ์นิยมของ Heidegger มากกว่าเพราะทั้งคู่เข้าใจภาววิทยาแห่งการดำรงอยู่ของมนุษย์ลักษณะของการดำรงอยู่ที่พบตัวเองท่ามกลางบางสิ่งบางอย่างซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นสำหรับการมีความเข้าใจในตัวมันสิ่งที่เราแต่ละคนเป็น ซึ่งในปรัชญาของขงจื้อสิ่งนี้คือภาวะระหว่างมนุษย์

สุดท้ายเราอาจจะสามารถสรุปได้ว่าคำกล่าวที่พูดถึงจริยศาสตร์แบบขงจื้อว่าเป็น “หนทางที่ปราศจากทางแยก” นั้นถูกต้อง แต่นั่นเป็นเพราะประเด็นของจริยศาสตร์ในปรัชญาของขงจื้อไม่ใช่การพยายามผลักดันความเป็นตัวของตัวเองในแง่ที่ว่าเราจะต้องเป็นผู้กำหนดจุดหมายปลายทางของเราเองผ่านการเลือกที่จะเลี้ยวไปทางแยกนี้หรือแยกนั้น แต่ประเด็นของมันอยู่ที่การทำให้การเดินทางดังกล่าวที่แม้จะปราศจากทางแยกนี้ก็กลายเป็นของเราเองอย่างแท้จริง ซึ่งการบรรลุความเป็นตัวของตัวเองในลักษณะนี้คือการตระหนักถึงภาวะการดำรงอยู่ของตนเอง จุดหมายปลายทางหรือชะตาชีวิตในการดำรงอยู่ที่แท้จริงของมนุษย์แต่ละคนในความหมายนี้ไม่จำเป็นจะต้องหมายถึงสิ่งแปลกใหม่ที่เราเองเป็นผู้บัญญัติ แต่มันคือสิ่งที่ถูกก่อให้เกิดขึ้นหรือเป็นเช่นนั้นด้วยเงื่อนไขของการดำรงอยู่ของแต่ละคนเองตั้งแต่ต้น ซึ่งในคำของ Heidegger เป็นสิ่งที่ทั้งใกล้ตัวของเรามากที่สุด (เพราะว่ามันคือสิ่งที่เราเป็น) แต่ในขณะที่เดียวกันก็เป็นสิ่งที่ห่างไกลจากตัวเรามากที่สุดด้วย (เพราะเรามีได้มีความเข้าใจที่สมบูรณ์เกี่ยวกับสิ่งที่เราเป็นนี้ตั้งแต่ต้น หากจะต้องค่อยๆเรียนรู้ขัดเกลาความเข้าใจของเราเพื่อที่จะย้อนกลับไปสู่การมีความเข้าใจในตัวเองที่เที่ยงแท้)

นี่สะท้อนข้อสรุปจากบทความของ Chen ที่ว่าจริยศาสตร์ในปรัชญาของขงจื้อแท้จริงแล้ว เป็นจริยศาสตร์ที่มีแกนกลางอยู่ที่เรื่องของการพัฒนาความเข้าใจในตัวตนของมนุษย์แต่ละคน โดยมีเป้าหมายคือการตระหนักในสิ่งที่ตนเองเป็น ในจริยศาสตร์ของขงจื้อการขัดเกลาและเรียนรู้ตนเองคือสิ่งที่จำเป็นต่อการนำความจริงของมนุษย์แต่ละคนออกมา แต่การขัดเกลาและเรียนรู้ในแง่หนึ่งก็หมายถึงการเป็นส่วนหนึ่งของโลกหรือ ความสัมพันธ์ สังคมและวัฒนธรรมของตัวเราเองด้วย นี่ทำให้ Chen ชี้ว่า

“With regard to ethical cultivation, culture can be a two-edged sword. Ethical cultivation involves cultural cultivation of a self. But culture can also be a source of inauthenticity.” (Chen, Xunwu. 2014. หน้า 76.)

เพราะคนอย่างเสี่ยวเหรินและชาวบ้านผู้ซื่อสัตย์แต่เป็นส่วนหนึ่งของโลกของเรา ซ้ำยังเป็นความปกติธรรมดา

ที่สุดเสียด้วย พวกเขาปล่อยให้ตัวตนของตนเองสูญหายไปในโลกที่พวกเขาดำรงอยู่ แต่มันไม่ใช่ความผิดของพวกเขาเอง เสียทั้งหมด มันคือรูปแบบของการดำรงอยู่ของมนุษย์ที่ทำให้มันเป็นเช่นนั้น ไม่มีใครเป็นจวินจื่อตั้งแต่แรก แต่มนุษย์ทุกคนสามารถที่จะกลายมาเป็นจวินจื่อได้ และในขณะเดียวกันไม่มีใครสามารถเป็นจวินจื่อได้อย่างสมบูรณ์ถาวร นี่ทำให้การค้นพบความเป็นตัวของตนเองและการรักษาความเป็นตัวของตนเองนั้นเอาไว้เป็นความพยายามที่ไม่จบสิ้นผ่านกระบวนการของการขัดเกลาและไตร่ตรองในชีวิต

จากทั้งหมดนี้เราจะเห็นได้ว่าโจทย์เรื่องอัตตาดนัตติของปัจเจกบุคคลซึ่งดูจะเป็นปัญหาในการทำความเข้าใจจริยศาสตร์แบบขงจื่อที่เราเอ่ยถึงในตอนต้นนั้นอาจจะไม่ใช่ประเด็นปัญหาที่ถูกต้อง เพราะว่ามันตั้งอยู่บนสมมุติฐานเกี่ยวกับความเข้าใจในเรื่องของตัวตนและความเป็นมนุษย์เฉพาะแบบซึ่งไม่ได้สอดคล้องกับความเข้าใจประเด็นดังกล่าวในปรัชญาของขงจื่อ ถ้าเราพิจารณาความหมายของตัวตนและความเป็นมนุษย์ดังที่มันปรากฏผ่านเหรินว่าคือภาวะระหว่างมนุษย์มันจะพลิกโจทย์เรื่องของอัตตาดนัตติของปัจเจกบุคคลไปสู่โจทย์เรื่องของความเป็นตัวเองที่เที่ยงแท้ ซึ่งนอกจากจะแสดงให้เห็นว่าจริยศาสตร์ของขงจื่อให้ความสำคัญแก่การตระหนักถึงตัวตนของมนุษย์ (ดังที่ Chen พยายามนำเสนอ) แล้ว มันยังแสดงให้เห็นว่าการเป็นตัวของตัวเองในแง่ที่มีความหมายต่อจริยศาสตร์นั้นสามารถที่จะเป็นไปได้ในลักษณะที่แตกต่างออกไปและไม่ได้ลดทอนความเป็นปัจเจกบุคคลในมนุษย์แต่อย่างใด

#### บรรณานุกรม

- สุวรรณ ภาดาพันธ์. (2555). *หลุนอี่วี่ ขงจื่อสนทนา*. โอเพ่นบุคส์. กรุงเทพฯ.
- Chan, Joseph. (2002). Moral Autonomy, Civil Liberties, And Confucianism. *Philosophy East & West* Vol. 52, No. 3. University of Hawai'i Press.
- Qiyong, GUO. (June 2007). Mou Zongsan's view of interpreting Confucianism by "moral autonomy". ใน *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 2, No. 3.
- Lai, Karyn. (1995). Confucian Moral Thinking. ใน *Philosophy East and West*, Vol. 45, No. 2, *Comparative and Asian Philosophy in Australia and New Zealand*. University of Hawai'i Press.
- Chen, Xunwu. (2014). The Ethics of Self: Another Version of Confucian Ethics. ใน *Asian Philosophy* Vol. 24 No. 1.
- Yearley, Lee H. (2002). An Existentialist Reading of Book 4 of the Analects. ใน *Confucius and the Analects: New Essays*, เรียบเรียงโดย Bryan Van Norden. Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. (1964). *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. New York: Harper & Row Publishers
- \_\_\_\_\_. (2009). *An answer to the question: What is Enlightenment?*. Penguin Books.
- Heidegger, Martin. (2008). *Being and Time แปลโดย John Macquarrie และ Edward Robinson*. HarperCollins Publishers.

## In Search for 'Self' and 'Nation': Liu Kang and the Cultural

## Author Index

Author	Page	Author	Page
Artit Srijan	745	Phuangphaka Luckmuang	757
Asa Kumpha	543	Pinyapan Potjanalawan	222
Attasit Sittidumrong	209	Pixitthikun Kaew-ngam	286
Attaya Suwanrada	370	Piyada chonlaworn	40
Bordin Chinda	862	Pranut Suksri	862
Chaiyon Tongsuksaeng	102	Puttapon Mongkolworawan	482
Craig J. Reynolds	1	Sakesit Paksee	670
David Jones	773	Sarawudhi Wisaprom	728
Donlawat Buapradit	419	Sasipar Khamkam	327
Imron Saho	183	Sirinya Suksawat	828
Junteera Danpo	615	Sittithev Eaksittipong	430
Katekan Kattiya	466	Songphan Tantrakul	382
Keovalin Torpanyacharn	559	Sunthorn Suksaranchit	357
Kessara Srinaka	687	Taweeluck Pollachom	155
Kitpatchara Somanawat	76	Teerapong Ketmanee	447
Kitt Wongarsa	633	Thanabhorn Treeratsakulchai	660
Kongkrit Traiyawong	195	Thenet Aphornsuvan	25
Kunyi Zou	430	Thikan Srinara	503
Lakshmi Kala Prakash	306	Thitima Urapeepathanapong	581
Lee Yu-Ching	812	Unaloam Chanrungmanee	797
Manop Manasam	401	Uthpala Herath	597
Maytawee Holasut	91	Verita Sriratana	125

Author	Page	Author	Page
Montra Pongnil	529	Vijaya Makaew	244
Nanthanoot Udomlamun	263	Wacharawuth Suesat	845
Nattaphong Sakulleaw	52	Worapong Chairerk	862
Pachararit Wismol	340	Yang, Hisn-Ju	646
Maytawee Holasut	91	Yanin Wongmai	144
Pattariya Khongthana	569	Ying Xong Thanongsack	881
Phakin Nimmannorrawong	711		

# End of Proceedings

