

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University

ปีที่ 5 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2563 | ISSN 2465-5155

บทความวิชาการ

- ความรู้ที่พึงประสงค์ในพุทธศาสนาเถรวาท 1
อาทิตย์ ผ่านพูล
- ศิลปะทางศาสนา : แนวคิดพื้นฐานและแนวทางการศึกษา 19
เทพพร มั่งธานี
- ญาณวิทยาเศรษฐศาสตร์กับการวิพากษ์ด้วยหลังสมัยใหม่ 34
นรชิต จิรสิทธิ์ธรรม
- บทพิจารณาปัญหาเชิงญาณวิทยาว่าด้วยระบบเชิงความเชื่อ 62
ของวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์
เด่นพงษ์ แสนคำ
พุทธรักษ์ ปรานนอก
- การประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ในภาพยนตร์ไทย 95
เรื่องกระสือสยาม
รังสรรค์ นัยพรม
- บทความพิเศษ
- เทพารักษ์ล้านนา: จากหอผีสู่รูปปั้นศาลเจ้าและอนุสาวรีย์ 124
กฤษณา กันเอียลสืบ
ประทีป พิชทองหลาง



คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
123 ถ.มิตรภาพ ต.โนนเมือง อ.เมือง จ.ขอนแก่น 40002
โทรศัพท์ 043-202-861 โทรสาร 043-202-318
<https://hs.kku.ac.th>



Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University

Vol.5 No.1 January-June 2020

วารสารปรัชญาและศาสนา

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ปีที่ 5 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2563

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ISSN 2465-5155

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

ISSN 2465 - 5155 ปีที่ 5 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2563

• เจ้าของ

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• ผู้ทรงคุณวุฒิที่ปรึกษาวารสาร

คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

รองคณบดีฝ่ายวิจัยและบริการวิชาการ

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ์ บุตรอินทร์

อาจารย์เกษียรราชการ

ศาสตราจารย์ ดร.ประยงค์ แสนบุราณ

อาจารย์เกษียรราชการ

ศาสตราจารย์ ดร. จำนงค์ อติวัฒนสิทธิ์

อาจารย์เกษียรราชการ

ศาสตราจารย์ ดร. ไสริจ หงส์ลดารมภ์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

• บรรณาธิการ

รองศาสตราจารย์ ดร. พุทธรักษ์ ปรานนอก

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์ ดร. วิษระ งามจิตจรเจริญ

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

รองศาสตราจารย์ ดร. ผจญ คำชูสังข์

อาจารย์เกษียรราชการ

รองศาสตราจารย์ ดร. สำเนียง เลื่อมใส

มหาวิทยาลัยศิลปากร

รองศาสตราจารย์ ดร. ปฐมภ์ บุญศรีตัน

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

รองศาสตราจารย์ ดร. วรกฤต เกื่อนช้าง

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. หอมหวล บัวระภา

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.กรรณิกา คำดี

อาจารย์เกษียรราชการ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. วีระพงษ์ มีไธสง

มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. รัตนะ ปัญญาภา

มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ไกรฤกษ์ ศิลาคม

มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี

• ผู้ตรวจสอบภาษาอังกฤษ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุธิดา โฉนคำ

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• ฝ่ายจัดการวารสาร

นางสาวขวัญนคร สอนหมั่น

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

นางสาวอัมพร รักหนองแขง

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• วัตถุประสงค์

1. เพื่อส่งเสริมและเผยแพร่การศึกษาค้นคว้าและ

วิจัยด้านปรัชญาและศาสนา

2. เป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้และ

ความคิดทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา

• กำหนดการออกวารสาร (ปีละ 2 ฉบับ)

ฉบับที่ 1 มกราคม – มิถุนายน

ฉบับที่ 2 กรกฎาคม – ธันวาคม

• ค่าบอกรับ

สมาชิกปีละ 200.- บาท

ขายปลีกฉบับละ 125.- บาท

• พิมพ์ที่

โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ตำบลในเมือง อำเภอเมืองขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น

40002

ติดต่อขอรับวารสาร หรือส่งบทความลงตีพิมพ์

สาขาวิชาปรัชญาและศาสนา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

เลขที่ 123 หมู่ที่ 16 ถนนมิตรภาพ ตำบลในเมือง

อำเภอเมืองขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น 40002

โทร. 043-202861 ต่อ 45820 โทรสาร 043-202050

ส่งบทความออนไลน์

<http://so06.tci-thaijo.org/index.php/jprkku>

JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

ISSN 2465 - 5155 Vol. 4 No. 2 July - December 2019

- **Publisher**

Faculty of Humanities and Social Sciences
Khon Kaen University

- **Editorial Advisors**

Dean of Faculty of Humanities and Social Sciences
Khon Kaen University

Associate Dean for Research and Academic Services

Faculty of Humanities and Social Sciences
Khon Kaen University

Prof. Dr. Sit Boot-in

Retired government official

Prof. Dr. Prayong Saenpuran

Retired government official

Prof. Dr. Jamnong Adivatanasit

Retired government official

Prof. Dr. Soraj Hongladarom

Chulalongkorn University

- **Editor –in-Chief**

Assoc. Prof. Dr. Puttharak Prabnok
Khon Kaen University

- **Editorial Board**

Prof. Dr. Watchara Ngamchitcharoen
Thammasat University

Assoc. Prof. Dr. Pajon Kamshusang
Retired government official

Assoc. Prof. Dr. Samniang Leurmsai
Silpakorn University

Assoc. Prof. Dr. Parud Boonsriton
Chiang Mai University

Assoc. Prof. Dr. Warakrit Thuenchang
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Asst. Prof. Dr. Homhuan Buarabha
Khon Kaen University

Asst. Prof. Dr. Khanika Kamdee
Retired government official

Asst. Prof. Dr. Theerapong Meethaisong
Mahasarakham University

Asst. Prof. Dr. Rattana Panyapa
Ubon Ratchathani Rajabhat University

Asst. Prof. Dr. Krairoek Silakhom
Udon Thani Rajabhat University

- **English Language Editor**

Asst. Prof. Dr. Sutida Ngonkum
Khon Kaen University

- **Managing Journal**

Miss Kwannakorn Sonman
Khon Kaen University

Miss Amporn Ruknongsang
Khon Kaen University

- **Objective**

1. To promote and disseminate academic knowledge and ideas
2. To be the medium of exchanging knowledge and academic idea in philosophy and religion

- **Publication**

Bi-annual

Vol.1;January-June

Vol.2;July-December

- **Subscription Rate**

200 Baht (per year)

125 Baht (per to journal)

- **Printing**

Khon Kaen University Printing, Nai mueang,
Mueang Khon Kaen Distric, Khon Kaen
40002

Inquiries

Department of Philosophy and Religion,
Faculty of Humanities and Social Sciences,
Khon Kaen University 123 moo.16, Mittraphap
18 Alley, Nai Mueng, Mueng Khon Kaen
District, Khon Kaen 40002
Tel. 043-202861 Ext.45820 Fax. 043-202050
<http://so06.tci-thaijo.org/index.php/jprkku>

เกี่ยวกับวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น เป็นวารสารวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา มีวัตถุประสงค์เพื่อส่งเสริมและเผยแพร่การศึกษาค้นคว้าและการวิจัยด้านปรัชญาและศาสนา และเพื่อเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้และความคิดทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนาในการเผยแพร่ผลงานวิชาการแก่นักวิจัย นักวิชาการ และคณาจารย์ทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศ วารสารมีกำหนดการออกปีละ 2 ฉบับ (รวม 6 เดือน) ทุกบทความที่ตีพิมพ์เผยแพร่ได้ผ่านการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาที่เกี่ยวข้อง อย่างน้อย 2 ท่าน โดยใช้วิธีการประเมินแบบผู้ทรงคุณวุฒิและผู้เขียนบทความไม่ทราบชื่อแต่ละฝ่าย (Double Blinded Review) เนื้อหาของบทความต้องเกี่ยวข้องกับปรัชญาและศาสนา และประเด็นอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง โดยเปิดรับบทความทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ

บทความที่ส่งมาขอรับการตีพิมพ์ในวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่นจะต้องไม่เคยตีพิมพ์หรืออยู่ในระหว่างการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอื่น ผู้เขียนจะต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์การเสนอบทความวิชาการหรือบทความวิจัยเพื่อตีพิมพ์ในวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่นอย่างเคร่งครัด รวมทั้งระบบอ้างอิงต้องเป็นไปตามหลักเกณฑ์ของวารสาร

ทัศนะและความคิดเห็นที่ปรากฏในบทความวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนบทความนั้น และไม่ถือเป็นทัศนะและความรับผิดชอบของกองบรรณาธิการวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น และคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ABOUT JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University is the academic journal in the field of philosophy and religion. Its aims to promote and publicize research in the field of philosophy and religion, and to be the stage of exchanging knowledge and academicians and lectures in Thailand and overseas. This journal is published biannually in hard copies. All the articles published are peer-reviewed by at least two experts (Double Blinded Review). The contents of the article should be related to the field of philosophy and religion.

The article submitted to Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University should not have been previously published or should not be in consideration of other journals for publication, The authors should strictly follow the guidelines (including the referencing format) for the publication of scholarly articles or research articles for publication in Journal of Philosophy and Religion.

Views and opinions expressed in the articles published in Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University are the responsibility of the authors, are not under responsibility of the editors and do not necessarily reflect those of the editorial board.

Unusannakir

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น เป็นวารสารวิชาการทางด้านปรัชญาและศาสนา ซึ่งเปิดรับบทความทางด้าน ปรัชญา ศาสนา และวัฒนธรรม หรือประเด็นที่เกี่ยวข้อง ฉบับนี้เป็นฉบับที่วารสารได้ดำเนินการมาถึงปีที่ 5 แล้ว ซึ่งได้รับความสนใจจากนักวิจัยและนักวิชาการ รวมถึงผู้ที่สนใจส่งบทความเข้ามาตีพิมพ์กับทางวารสาร

บทความที่ส่งเข้ามาตีพิมพ์และผ่านการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิในวารสารฉบับนี้มีทั้งสิ้น 5 บทความ และอีก 1 บทความหนึ่งข้อ ในส่วนของบทความทั้ง 5 บทความนั้น จำแนกเป็นบทความทางด้านญาณวิทยา 3 บทความ และบทความทางด้านสุนทรียศาสตร์ 2 บทความ ส่วนบทความหนึ่งข้อเกี่ยวข้องกับงานทางด้านวัฒนธรรม นับว่าวารสารฉบับนี้มีความครบถ้วนตามขอบเขตเนื้อหาของวารสาร

บทความที่จัดอยู่ในกลุ่มของญาณวิทยา ประกอบด้วยบทความเรื่อง “ความรู้ที่พึงประสงค์ในพุทธศาสนาเถรวาท” เป็นบทความที่พยายามเสนอลักษณะทางด้านญาณวิทยาของพุทธศาสนาเถรวาทจากพระไตรปิฎก ซึ่งคำว่าความรู้ที่พึงประสงค์ของพุทธศาสนาเถรวาทในบทความนี้เสนอเอาไว้ก็คือความรู้ที่ทำให้ทุกข์ทั้งปวงสิ้นไปหรือความรู้ที่ทำให้กิเลสตัณหาทั้งหมดดับสิ้น อันเป็นความรู้ที่แท้จริง ที่ถูกต้องตามหลักพุทธศาสนา ซึ่งผู้ที่จะไปถึงความรู้ที่พึงประสงค์นี้ได้นั้นจะต้องลงมือปฏิบัติจนทำให้ผู้ปฏิบัติได้บรรลุถึงสภาวะอันแท้จริงของธรรมชาติตามนั่นเอง ส่วนบทความที่เกี่ยวข้องกับประเด็นทางด้านญาณวิทยาอีกบทความก็คือบทความที่ชื่อว่า “ญาณวิทยาเศรษฐศาสตร์กับการวิพากษ์ด้วยหลังสมัยใหม่” บทความนี้ไ้วิพากษ์ญาณวิทยาของเศรษฐศาสตร์กระแสหลักเอาไว้ที่น่าสนใจ ซึ่งอาจจะเปรียบได้กับการโต้แย้งกันระหว่างกลุ่มของวิทยาศาสตร์นิยมนิยที่ถือเอาระเบียบวิธีทางวิทยาศาสตร์กระแสหลักสร้างความชอบธรรมทางญาณวิทยาให้กับศาสตร์ตนเองกับกลุ่มของศาสตร์อื่นที่ไม่ใช้วิธีการทางวิทยาศาสตร์กระแสหลักแบบปฏิฐานนิยม ผู้เขียนได้ให้ภาพที่ชัดว่าญาณวิทยาของเศรษฐศาสตร์กระแสหลักก็เป็นไปเช่นนั้นและญาณวิทยาแบบหลังสมัยใหม่คือมุมมองที่ควรจะนำเข้ามาพิจารณาเศรษฐศาสตร์ด้วย ส่วนบทความสุดท้ายที่เกี่ยวกับประเด็นทางด้านญาณวิทยานั้น คือบทความเรื่อง “บทพิจารณาปัญหาเชิงญาณวิทยาว่าด้วยระบบเชิงความเชื่อของวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์” บทความนี้ได้ใช้หลักของญาณวิทยาเชิงสังคมว่าด้วยการสร้างความรู้ในระบบความเชื่อที่แตกต่างกัน นั่นคือระบบทางวิทยาศาสตร์และระบบของวิกิพีเดีย ซึ่งเป็นการโต้แย้งข้อเสนอนักปรัชญาที่เสนอเอาไว้ว่าระบบทั้งสองนี้สามารถนำมาเปรียบเทียบกันได้ทุกกรณี แต่บทความนี้เสนอว่าไม่ใช่เช่นนั้น เพราะการสร้างความรู้ของสองระบบนี้มีความแตกต่างกัน กล่าวได้ว่าในเรื่องของญาณวิทยานี้เองเป็นความหลากหลายที่น่าสนใจที่จะนำพาผู้อ่านเข้าสู่ปริณิถนทางความรู้เพิ่มมากขึ้น

ส่วนบทความที่จัดอยู่ในกลุ่มของสุนทรียศาสตร์นั้น เป็นบทความที่วางอยู่บนฐานของเรื่องสำคัญสองเรื่องคือ บทความเกี่ยวกับศิลปะ และบทความเกี่ยวกับวรรณกรรม ในส่วนของบทความที่เกี่ยวข้องกับศิลปะนั้น คือบทความเรื่อง “ศิลปะทางศาสนา: แนวคิดพื้นฐานและแนวทางการศึกษา” ผู้เขียนได้นำเสนอองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดพื้นฐานของศิลปะทางศาสนาว่ามีอิทธิพลสำคัญต่อส่วนต่าง ๆ อย่างไรบ้าง จากนั้นยังได้เสนอแนวทางการศึกษาศิลปะทางศาสนา โดยใช้วิธีสหวิทยาการ เพื่อสร้างองค์ความรู้ใหม่ทางด้านศิลปะทางศาสนาในลักษณะของการบูรณาการ ส่วนบทความที่เกี่ยวกับวรรณกรรม เป็นบทความที่ศึกษาตัวบท (Text) จากภาพยนตร์แล้วใช้การตีความแบบหลังสมัยใหม่ และแบบการประกอบสร้างความจริงทางสังคม ซึ่งผู้เขียนได้นำเสนอบทความที่ชื่อว่า “การประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ในภาพยนตร์ไทยเรื่องกระสือสยาม” บทความดังกล่าวหากพิจารณาแล้วจะเห็นทั้งมุมมองของสุนทรียศาสตร์ ญาณวิทยา และอภิปรัชญาที่ครอบคลุมในนั้น

นอกจากนี้ ในส่วนของบทวิจารณ์หนังสือนั้นเป็นบทวิจารณ์หนังสือที่ชื่อว่า “เทพารักษ์ล้านนา: จากหอผีสู่รูปปั้นศาลเจ้าและอนุสาวรีย์” ซึ่งถือว่าเป็นบทวิจารณ์หรือการแนะนำหนังสือที่เกี่ยวกับความเชื่อซึ่งมักจะปรากฏออกมาเป็นสิ่งเชิงประจักษ์ต่าง ๆ อาทิ อนุสาวรีย์หรือศาลต่าง ๆ ให้ผู้คนเคารพกัน บทวิจารณ์นี้ถือเป็นการแนะนำหนังสือในทัศนะของผู้วิจารณ์อย่างน่าสนใจ

บรรณาธิการจึงอยากจะเชิญชวนท่านผู้อ่านและผู้สนใจเข้าไปดูเนื้อหาของบทความในวารสารฉบับนี้ ซึ่งมีความหลากหลายภายใต้กรอบใหญ่ดังที่อธิบายไปแล้วข้างต้น หวังเป็นอย่างยิ่งว่าวารสารฉบับนี้จะเป็นประโยชน์ต่อท่านที่สนใจ ในสภาวะวิกฤติเช่นนี้ทั้งผู้อ่านและผู้เขียนสามารถเข้าไปอ่านได้จากวารสารอิเล็กทรอนิกส์ ส่วนท่านผู้เขียนนักวิชาการ นักวิจัย ที่ผลิตผลงานทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนานั้น ทางวารสารก็ยินดีที่จะรับพิจารณาผลงานของท่านทั้งที่เป็นบทความวิจัย บทความวิชาการ และบทวิจารณ์หนังสืออยู่ตลอดทั้งปี ท่านสามารถส่งผลงานมาให้กับเราพิจารณาได้ในทางระบบออนไลน์ของเว็บไซต์วารสาร หวังเป็นอย่างยิ่งว่าจะได้รับความร่วมมือด้วยดีเช่นเคยจากท่าน แล้วพบกันใหม่ในฉบับหน้า

พุทธรักษ์ ปราบนอก
บรรณาธิการ

สารบัญ

บทความวิชาการ

- 1 ความรู้ที่พึงประสงค์ในพุทธศาสนาเถรวาท
อาทิตย์ ผ่านพูล 1
- 2 ศิลปะทางศาสนา : แนวคิดพื้นฐานและแนวทางการศึกษา
เทพพร มังธานี 19
- 3 ญาณวิทยาเศรษฐกิจศาสตร์กับการวิพากษ์ด้วยหลังสมัยใหม่
นรชิต จิรสิทธิ์ธรรม 34
- 4 บทพิจารณาปัญหาเชิงญาณวิทยาว่าด้วยระบบเชิงความเชื่อ
ของวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์
เด่นพงษ์ แสงคำ
พุทธรักษ์ ปราบนอก 62
- 5 การประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ในภาพยนตร์ไทย
เรื่องกระสือสยาม
รังสรรค์ นัยพรม 95

บทวิจารณ์หนังสือ

- 6 เทพารักษ์ล้านนา: จากหอผีสู่ปูบันศาลเจ้าและอนุสาวรีย์
กฤษณา กันแอย์สืบ
ประทีป พิษทองกลาง 124

Contents

Academic Article

- 1** Desirable Knowledge in Theravada Buddhism 1
Artit Phanpoon
- 2** Religious Art : Basic Concepts and Research Approaches 19
Thepporn Mungtanee
- 3** Economic Epistemology and Postmodern Critiques 34
Norachit Jirasatthumb
- 4** A Consideration of Epistemological Problems 62
in the Epistemic Systems of Wikipedia and Science
Denpong Saenkum
Puttharak Prabnok
- 5** The Construction of Postmodernism in Thai Movie 94
Entitled “Sisters”
Rangsan Naiphrom

Book Review

- 6** Lanna Thepharak: From Guardian Ghost Hall towards 124
Shrine Statue and Monument
Kritsana Kanaoisuep
Prateep Puchthonglang

ความรู้ที่พึงประสงค์ในพุทธศาสนาเถรวาท

Desirable Knowledge in Theravada Buddhism

อาทิตย์ ผ่านพูล

Artit Phanpoon

คณะสังคมศาสตร์

Faculty of Social Science

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาราชวิทยาลัย วิทยาเขตอีสาน

Mahamakut Buddhist University Isan Campus

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทเกี่ยวกับเรื่องความรู้ ผลการศึกษาพบว่า ความรู้ในพุทธศาสนา คือความเชื่อที่เป็นจริงอันได้ผ่านการพิสูจน์ทดสอบด้วยประสบการณ์ของตนเองจนประจักษ์แจ้งด้วยญาณในความจริงนั้นด้วยตัวของตัวเอง ซึ่งความจริงนั้นได้แก่สภาวะอันแท้จริงของธรรมชาติได้อย่างถูกต้อง มีแหล่งที่มา 3 อย่างคือ จากการศึกษาลำเลียงจากการคิดตามหลักเหตุผล และจากการลงมือปฏิบัติด้วยประสบการณ์ตรงของตนเอง ความรู้ 2 ประเภทแรกอาจจะถูกหรืออาจจะผิด ส่วนความรู้ประเภทที่ 3 ผลจากการลงมือปฏิบัติทำให้ผู้ปฏิบัติได้รู้สภาวะอันแท้จริงของธรรมชาติตามเป็นจริงจนได้รับความรู้ในลักษณะพิเศษที่เรียกว่าญาณ และญาณที่นำไปสู่การหยั่งรู้สภาวะของธรรมชาติได้อย่างถูกต้องนั้นมีใช่เพียงญาณทัสนะเท่านั้นแต่ต้องเป็นญาณประเภทยถาภูตญาณทัสนะซึ่งญาณนี้จะเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้ขั้นสุดท้าย ความรู้ในความสันทุกขหรือความรู้ที่ทำให้ทุกข์ทั้งปวงสิ้นไปหรือความรู้ที่ทำให้กิเลสตัณหาทั้งหมดดับสิ้น อันเป็นความรู้ที่แท้จริง ที่ถูกต้อง ที่พึงประสงค์ในพุทธศาสนาเถรวาท

คำสำคัญ: พระพุทธศาสนาเถรวาท, ความรู้

รับต้นฉบับ 22 กันยายน 2563 แก้ไขตามผู้ทรงคุณวุฒิ 12 ตุลาคม 2563 รับลงตีพิมพ์ 12 ตุลาคม 2563

Abstract

The purpose of the article was to study the doctrine of Theravada Buddhism regarding knowledge. Results revealed that the knowledge found in Buddhism is the truth which have been proved with one's own empiricism. According to the results, the truth, is the actual state of natural phenomena stemming from three sources:-wisdom resulting from instructional process, wisdom resulting from reflection, and wisdom resulting from empirical knowledge. There is the possibility that the first two kinds of knowledge may be accurate or inaccurate. However, the third kind of knowledge resulting from religious practiced that adheres to the great master's instructions, usually reflects the state of realizing the truth of nature. This knowledge is specifically known as insight. This insight can lead to the realization of truths envisioning not only insight state but also reality.

This knowledge is the instrument leading to either the last step of suffer ending or the knowledge that can end all kinds of suffering or eliminate all defilements. This knowledge is true, correct and desirable in Theravada Buddhism.

Keywords: Theravada Buddhism, knowledge

บทนำ

ความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาทแบ่งออกเป็นหลายระดับและมีหลายศัพท์ที่มีความหมายถึงความรู้ เช่น ศัพท์ว่า วิญญาน สัญญา ทิฏฐิ โภธิ ปัญญา ญาณ วิชา อภิปัญญา เป็นต้นแต่ศัพท์เหล่านั้นสามารถใช้แทนกันได้ในความหมายกว้างๆ และแต่ละศัพท์จะที่แตกต่างกันออกไป แต่ทุกระดับนั้นก็ก็มีลักษณะร่วมกันอย่างหนึ่ง คือเป็นประสบการณ์ตรงของผู้ที่รู้เองไม่ว่าจะเป็นประสบการณ์ทางสัมผัสทางกาย หรือประสาทสัมผัสทางใจ

พุทธศาสนาแบ่งความรู้ออกเป็น 2 ระดับกว้าง ๆ คือ ความรู้ระดับโลกียะ และความรู้ระดับโลกุตระ กล่าวคือ ความรู้ระดับโลกียะเป็นความรู้ทุกประเภทจนถึงความรู้ระดับญาณ หรือการหยั่งรู้ที่ไม่ถึงขั้นทำให้เป็นพระอริยะ หรือยังไม่ถึงขั้นทำให้บรรลุอริยมรรค อริยผล ส่วนความรู้ระดับโลกุตระ เป็นความรู้ที่ทำให้เป็นพระอริยะ หรือทำให้บรรลุอริยมรรค อริยผลนั่นเอง ซึ่งพุทธศาสนาถือว่าเป็นความรู้ขั้นสูงสุดและเป็นความรู้ที่พึงประสงค์ (สุเขาวนั พลอยุธยา, 2552: 92)

จากประเด็นที่กล่าวมาเบื้องต้นจะพบว่า มีความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาทจะแบ่งเป็น 2 ระดับกว้างแต่ก็ยังมีความรู้ประเภทย่อยๆ อีกเป็นจำนวนมาก และมีความลึกซึ้งไปตามลำดับของการเข้าถึง และในที่สุดแล้วความรู้ในระดับโลกียะก็เป็นได้แค่เพียงความรู้ที่ไม่พึงประสงค์ของผู้ต้องการสิ้นทุกข์ ส่วนความรู้ระดับโลกุตระเป็นความรู้ที่พึงประสงค์ของผู้ต้องการสิ้นทุกข์

ดังนั้น บทความนี้จึงมุ่งเสนอคำสอนเรื่องความรู้ที่พึงประสงค์ที่ปรากฏในคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทเพื่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องอีกทั้งเป็นแนวทางให้ผู้สนใจศึกษาในระดับสูงต่อไป

ความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาทคืออะไร

ตามคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาท ความรู้ หมายถึง สิ่งที่เกิดขึ้นจากการสดับเล่าเรียน สิ่งที่เกิดขึ้นจากการคิดพิจารณา และสิ่งที่เกิดจากการปฏิบัติบำเพ็ญ (พระธรรมปิฎก (ปอ ปยุตโต), 2551: 96) โดยความรู้ที่เกิดจากการสดับเล่าเรียนเป็นการถ่ายทอดต่อๆ กันมาจากความรู้ของผู้อื่น โดยการอาศัยอายตนะในการ

เรียนรู้จากนั้นก็จดจำไว้อย่างเป็นระบบ ส่วนความรู้ที่เกิดจากการคิดพิจารณาเป็นการนำเอาความรู้ที่เกิดจากการสดับเล่าเรียนเข้าสู่กระบวนการของการคิดหรือการใช้เหตุผลเพื่อให้เกิดความเข้าใจหรือรู้ความหมายของสิ่งนั้นชัดแจ้งยิ่งขึ้น ส่วนความรู้ที่เกิดจากการปฏิบัติบำเพ็ญเป็นความรู้ที่มีลักษณะการเห็นสิ่งนั้นๆ อย่างทะลุปรุโปร่งแจ่มแจ้งครบถ้วนด้วยจิตที่เกิดจากการปฏิบัติโดยตรง มีลักษณะเป็นการหยั่งรู้ อยู่เหนือประสบการณ์และเหตุผล (สุเชาวน์ พลอยชุม, 2552: 92)

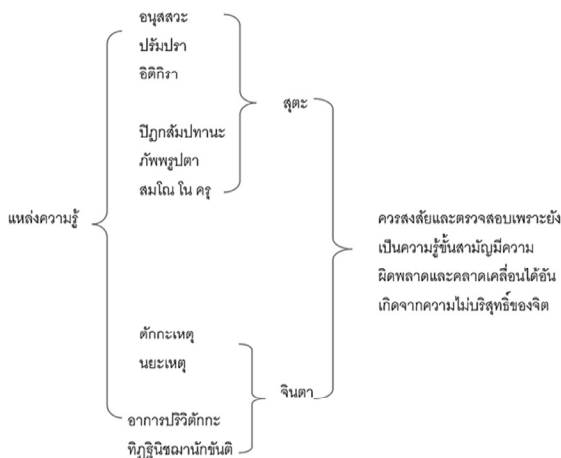
1. ที่มาของความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาท

พุทธศาสนาเถรวาท แสดงว่า ความรู้ที่แท้จริงหรือความรู้ที่เป็นระบบมีที่มาจาก 3 แหล่งคือจินตา (ความรู้หรือปัญญาสำเร็จด้วยการคิด), สุตตะ (ความรู้หรือปัญญาที่สำเร็จด้วยการฟัง), และภาวนา (ความรู้หรือปัญญาสำเร็จด้วยการอบรม) (ที.ปา. (ไทย) 11/305/278.) โดยมีอธิบายว่า

สุตตะ หรือสุตมยปัญญา เป็นความรู้ที่เกิดจากกระบวนการของการศึกษาเล่าเรียนหรือรับการถ่ายทอดต่อๆ กันมาจากรู้ของผู้อื่น โดยการอาศัยอายตนะในการเรียนรู้จากนั้นก็จดจำไว้อย่างเป็นระบบ ความรู้ในระดับนี้จึงมีลักษณะเป็นการจำหรือรู้แล้วจำไว้ ความรู้ในระดับนี้ ใครที่ฟังมากหรือเป็นพหูสูตร (พหูสุโต) จำได้มากและแม่นยำหรือทรงสุตะ (สุตธโร) และสั่งสมสิ่งที่ได้ฟังนั้นไว้สามารถจดจำได้อย่างขึ้นใจหรือสั่งสมสุตะ (สุตสนฺนิจโย) (อง.ปญจก. (ไทย) 22/87/153.) ก็ย่อมได้เปรียบผู้อื่น ในกาลามาสูตร (อง.ติก. (ไทย) 20/945/292-293.) ที่ได้แสดงถึงแหล่งที่มาของความรู้ 10 อย่างโดย 6 อย่างคือ 1) ความรู้ที่เกิดโดยการฟังหรือเล่าเรียนต่อๆ กันมา (อนุสฺสเว) 2) ความรู้ที่เกิดจากการถือปฏิบัติถือเป็นประเพณีสืบๆ กันมา (ปรัมปรา) 3) ความรู้ที่เกิดจากการบอกเล่าหรือคำเล่าลือ (อิติกิรา) 4) ความรู้ที่เกิดจากการอ้างตำรา (ปิฎกสัมปทานะ) 5) ความรู้ที่เกิดจากบุคคลที่น่าเชื่อถือหรือผู้เชี่ยวชาญ (ภพฺพรูปตา) และ 6) ความรู้ที่เกิดจากครู อาจารย์ของตน (สมโร โน ครู) เป็นแหล่งความรู้ที่เป็นบุคคลหรือวัตถุที่เป็นที่ยอมรับกันทั่วไปว่าถูกต้องเชื่อถือได้ก็ถูกจัดเข้าในความรู้ประเภทสุตตะ นั่นเอง

จินตา หรือจินตมยปัญญา เป็นความรู้ที่เกิดจากกระบวนการของการคิด หรือการใช้เหตุผลเพื่อนำเอาความรู้ที่จำไว้นั้นเข้าไปสู่กระบวนการของการคิดหรือการใช้เหตุผลเพื่อให้เกิดความเข้าใจหรือรู้ความหมายของสิ่งนั้นชัดเจนยิ่งขึ้น ความรู้ระดับนี้จึงไม่ใช่เพียงการจำ แต่มีความเข้าใจในสิ่งที่จำอย่างทะลุปรุโปร่งด้วย ฉะนั้นความรู้ในขั้นนี้จึงมีลักษณะเป็นความเข้าใจที่ได้จากการคิดหรือการใช้เหตุผล จึงมีความละเอียดกว่าความรู้ที่เกิดจากประสาทสัมผัสทั้ง 5 ซึ่งเป็นความรู้ที่ไกลไปกว่าความรู้ประเภทสุตะ ในกาลามาสูตร (อง.ติก. (ไทย) 20/945/292-293.) ที่ได้แสดงถึงแหล่งที่มาของความรู้ 10 อย่างโดยอีก 4 อย่างที่เหลือคือ 1) ความรู้ที่เกิดจากการคิดเอาเอง (ตักกะเหตุ) 2) นยะเหตุ (ความรู้ที่เกิดจากการอนุมานหรือคาดคะเน) 3) ความรู้ที่เกิดจากการไตร่ตรองตามเหตุผลหรือการใช้เหตุผล (อาการปริวิตักกะ) และ 4) ความรู้ที่ยอมรับเพราะตรงตามความคิดของตน (ทิฏฐินิษฌานักขันติ) เป็นเรื่องของการใช้ความคิดหรือใช้เหตุผล ถูกจัดเข้าในความรู้ประเภทจินตา นั่นเอง

จากที่มาของความรู้ทั้ง 10 อย่างที่ปรากฏในกาลามาสูตร สามารถสรุปลงในแหล่งที่มาของความรู้ทั้ง 2 อย่างคือ สุตะ และจินตาได้ดังนี้



แผนภาพที่ 1 ความรู้ขั้นสุตมยปัญญาและความรู้ระดับจินตมยปัญญา

ภาวนา หรือภาวนามยปัญญา เป็นความรู้ที่เกิดจากการลงมือปฏิบัติทางจิต ด้วยประสบการณ์ตรงของตนเองเพื่อทำให้จิตสงบนิ่ง เมื่อจิตสงบเป็นสมาธิ จิตก็สงบใสบริสุทธิ์ จากนั้นปัญญาญาณหรือความสามารถในการหยั่งรู้ก็เกิดขึ้น ซึ่งมีลักษณะเป็นการเห็นสิ่งนั้นๆ อย่างทะลุปรุโปร่ง แจ่มแจ้งด้วยจิตโดยตรงทั้งสิ่งที่เป็นวัตถุและ อวัตถุ ความรู้ที่เกิดจากการหยั่งรู้หรือจากญาณนี้แหละที่พุทธศาสนาถือว่า เป็นความรู้ที่ถูกต้องตรงตามความเป็นจริง เพราะการรู้ด้วยญาณ พุทธศาสนาถือว่า เป็นการรู้สิ่งนั้นๆ ตามที่เป็นจริง (สุเชาวน์ พลอยชุม, 2552: 77-82) ความรู้ที่เกิดจากการภาวนาหรือญาณที่พุทธศาสนาเรียกอภิญญานั้นตามที่ปรากฏในทิวติอาหุเนยยสูตร (อง.ฉก.22/2/408-411) แบ่งได้ 6 ประการซึ่งผู้ที่ได้อภิญญาจะมีลักษณะเห็นธรรมดาสัมมุตตม ดังนี้คือ

- 1) อิทธิวิธี แสดงฤทธิ์ได้ เช่น การทำคนเดียวให้เป็นหลายคน การทำหลายคนให้เป็นคนเดียว การหายตัวได้ การเหาะขึ้นไปบนอากาศ การดำดินได้ เป็นต้น
- 2) ทิพพโสต นูทิพย์ สามารถได้ยินทั้งเสียงธรรมดา และเสียงทิพย์ทั้งที่อยู่ไกลและใกล้ได้
- 3) เจโตปริยญาณ รู้ใจคนอื่น สามารถกำหนดรู้ใจของสัตว์และมนุษย์ได้
- 4) ปุพเพนิวาสานุสสติญาณ ระลึกชาติได้ สามารถระลึกชาติก่อนได้เป็นอันมาก
- 5) ทิพพจักขุ ตาทิพย์ สามารถเห็นการอุบัติ การจุติของสรรพสัตว์ได้
- 6) อาสวักขยญาณ รู้ทำให้กิเลสหมดสิ้น คือ การทำให้แจ้งซึ่งเจโตวิมุตติ และปัญญาวิมุตติ อันหาอาสวะมิได้ เพราะอาสวะทั้งหลายสิ้นไปด้วยปัญญาอันยิ่งเอง

2. ประเภทของความรู้

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้แบ่งประเภทความรู้ทางพุทธศาสนาเถรวาทไว้ในหนังสือพุทธธรรมไว้ดังนี้

1. จำแนกโดยสภาวะหรือโดยธรรมชาติของความรู้โดยอาศัยการจำแนกตามหลักของขั้น 5 คือ ความรู้ที่เป็นนามธรรมที่กระจายอยู่ในนามขั้น คือ สัญญาขั้น สังขารขั้น และวิญญาณขั้น ความรู้ที่จำแนกตามสภาวะของขั้น ได้แก่ สัญญา วิญญาณ และปัญญา

2. จำแนกโดยทางรับรู้ กล่าวคือ อาศัยการรับรู้โดยผ่านอายตนะหรือทวารเป็นหลัก แบ่งได้ 2 ประเภท คือ ความรู้ทางปัญจทวาร คือ เป็นความรู้ที่ได้มาจากประสาทสัมผัสทั้ง 5 คือ ความรู้ที่ได้ทางตา-เห็นรูป ทางหู-ฟังเสียง ทางจมูก-ดมกลิ่น ทางลิ้น-ลิ้มรส ทางกาย-ความรู้สึกสัมผัสทางกาย และความรู้ทางมโนทวาร คือ ความรู้ทั้งหลายที่เกิดทางใจโดยการนึกคิดตามสภาพของอรรถารมณ์

3. จำแนกโดยการพัฒนาการทางปัญญาภายในบุคคล โดยอาศัยขอบเขตของการฝึกอบรมพัฒนาการหรือความเจริญแก่กล้าตามลำดับ ได้แก่ สัญญา ทิฏฐิ และญาณ

4. จำแนกโดยกิจกรรมและผลงานของมนุษย์ ได้แก่ สุตะ ทิฏฐิ และญาณ (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), 2541: 42-54)

พระศรีคัมภีรญาณ (2556: 116-132) ได้แบ่งความรู้ออกเป็น 4 ระดับ ได้แก่ ระดับวิญญานและเวทนา ระดับสัญญา ระดับปัญญา และระดับวิชชา

แสง จันทร์งาม (2542: 78-80; 2514: 19-32 อ้างถึงใน ลักษณะวัด ปาละรัตน, 2554: 88-92) ได้แบ่งความรู้ในพุทธศาสนาออกเป็น 6 ระดับ ได้แก่ ความรู้ระดับวิญญาน ความรู้ระดับสัญญา ความรู้ระดับทิฏฐิ ความรู้ระดับอภิญญา ความรู้ระดับวิชชญาณ และความรู้ระดับสัมโพธิญาณ ดังนี้

1. ความรู้ระดับวิญญาน หมายถึง การรับรู้รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส และมโนภาพ ด้วย ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ แบบง่าย ๆ ผิวเผินและชั่วคราวละเลาะอันสั้น เช่น เห็นรูปก็รู้แต่ว่าเป็นรูปเท่านั้นยังไม่รู้ว่าเป็นรูปอะไร

2. ความรู้ระดับสัญญา หมายถึง การรับรู้ถึงคุณภาพและรายละเอียดต่างๆ ของรูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส และมโนภาพนั้น เช่น พอเห็นรูปก็รู้ว่าเป็นรูปคน เป็นชาย เป็นคนมีอายุมาก เป็นต้น คุณภาพเหล่านี้เป็นสิ่งที่เราเรียนรู้มาก่อนเมื่อเราเห็นรูป ความรู้เก่าเหล่านั้นก็ทยอยเกิดขึ้น มีลักษณะเป็นการจำได้เพราะฉะนั้นท่านจึงแปลสัญญาว่าความจำได้หมายรู้

3. ความรู้ระดับทิฏฐิหรือความเห็น หมายถึง การเห็น การเข้าใจถึงความจริงรอบยอที่อยู่เบื้องหลังสภาวะธรรมหรือการเห็นลักษณะร่วมที่อยู่เบื้องหลังสิ่งเฉพาะต่างๆ ความรู้ระดับทิฏฐินี้เกิดจากการฟังและการคิดตามหลักของเหตุผล

ตัวอย่างเช่น เจ้าชายสิทธัตถะทรงเห็นคนแก่ คนเจ็บ คนตาย และคนเกิดแล้ว ทรงคิดจนพบความจริงรวบยอดที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์เหล่านั้น คือ ความทุกข์ หรือทรงทราบความจริงหลักว่าทุกสิ่งที่มีอยู่ย่อมมีคู่ของมัน ทุกข์เป็นสิ่งที่มิอยู่ ฉะนั้น ทุกข์จะต้องมีคู่ของมันนั่นก็คือภาวะที่ไม่มีทุกข์นั่นเอง

4. ความรู้ระดับอภิญญา หมายถึงการรับรู้อารมณ์ต่างๆ และคุณลักษณะต่างๆ ของมันโดยอาศัยพลังจิตโดยตรงโดยไม่ต้องอาศัยหู จมูก ลิ้น และผิวหนัง และสามารถรับรู้ได้โดยไม่ขึ้นอยู่กับกาลและอวกาศ เช่น หลับตาแล้วแต่อาจมองเห็น รูปได้หรือมองเห็นวัตถุหรือเหตุการณ์ซึ่งอยู่ในที่ไกลเกินวิสัยของตา

5. ความรู้ระดับวิชชญาณ หมายถึง ความรู้ที่คล้ายกับทฤษฎีและรู้สัจธรรม เช่นเดียวกับกับทฤษฎี แต่มีลักษณะแตกต่างกันคือ ในระดับทฤษฎีความเห็นเกิดจากการคิดตามหลักเหตุผล และเป็นการรู้อย่างเลื่อนลอยยังไม่แจ่มแจ้งชัดเจน แต่ความรู้ระดับวิชชญาณไม่ได้เกิดจากการคิดตามหลักเหตุผลแต่เกิดจากการทำ จิตให้สงบอย่างสมบูรณ์ตามหลักสมาธิอันถูกต้องแล้วนำจิตไปเพ่งดูส่วนต่างๆ ของการหรือพฤติกรรมของกายโดยไม่ต้องคิด เมื่อเพ่งดูไปจนถึงจุดหนึ่งแล้ว ความรู้ระดับวิชชญาณก็จะเกิดขึ้นเองโดยปัจจุบันทันด่วน

6. ความรู้ระดับสัมโพธิ เป็นความรู้ทางพุทธศาสนาโดยเฉพาะซึ่งให้ผลเป็นความสิ้นทุกข์ สืบเนื่องมาจากการเข้าถึงสภาวะธรรมฝ่ายอสังขตะก็เกิดการตรัสรู้ คือรู้ทั่วตนหลุดพ้นจากสภาวะธรรมฝ่ายสังขตะและอยู่ในสภาวะธรรมฝ่ายอสังขตะ เสริมกิจที่ควรทำทุกอย่างแล้ว ประกาศอิสรภาพจากสภาวะธรรมฝ่ายสังขตะได้เต็มที่แล้ว

บุญมี แท่นแก้ว (2543: 42-44) ได้แบ่งความรู้ในพุทธศาสนาออกเป็น ระดับ ได้แก่ ระดับวิญาณ ระดับสัญญา ระดับทฤษฎี ระดับอภิญญา ระดับญาณ และระดับสัมมาสัมโพธิญาณ ซึ่งเรียงจากต่ำไปสูงได้แก่

1. วิญาณ หมายถึง ความรู้ที่เกิดขึ้นเมื่ออายตนะภายในของมนุษย์ อันได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ กระพบกับอารมณ์หรือสิ่งเร้าจากภายนอก ความรู้ในระดับนี้มีลักษณะง่าย ๆ เช่น เมื่อตาเห็นรูป ก็รู้แต่เพียงว่าเป็นรูป แต่ไม่รู้รายละเอียดว่าเป็นรูปอะไร เป็นต้น ความรู้ระดับวิญาณนี้เกิดขึ้นเองทุกครั้ง ที่อายตนะใดอายตนะหนึ่งของเราระทบกับสิ่งเร้าจากภายนอก

2. สัญญา หมายถึง การรู้คุณลักษณะต่างๆ ของอารมณ์หรือสิ่งเร้านั้นๆ โดยมีความรู้ระดับวิญญานเป็นรากฐาน เช่น เมื่อตาเห็นรูปแล้วก็รู้นั่นเป็นรูปอะไร หรือรูปใด เป็นต้น หรือที่เรียกกันว่า “จำได้หมายรู้” นั่นเอง

3. ทิฏฐิ หมายถึง ความรู้ที่เกิดจากการพิจารณาเปรียบเทียบแล้วสรุป เป็นความเห็นอีกทีหนึ่ง เช่น พระพุทธเจ้าเมื่อครั้งยังเป็นเจ้าชายสิทธัตถะทรงเห็น คนแก่ คนเจ็บ คนตาย จึงทรงพิจารณาและสรุปเป็นความคิดรวบยอดที่เรียกว่า “ความทุกข์”

4. อภิญญา หมายถึง ความรู้ที่เกิดจากความสามารถพิเศษทางจิต กล่าวคือจิตสามารถรับรู้อารมณ์หรือสิ่งเร้าต่างๆ ได้โดยตรง โดยไม่ต้องอาศัยประสาทสัมผัสใด ๆ เช่น สามารถเห็นเหตุการณ์ที่อยู่ ณ สถานที่ที่ห่างไกลได้ หรือ เห็นเหตุการณ์ในอนาคต เป็นต้น

5. ญาณ หมายถึง ความรู้ที่สมบูรณ์ รู้ทุกส่วน ไม่ได้จำกัดเฉพาะส่วนใดส่วนหนึ่ง เป็นการเรียนรู้โลกของตนโดยอาศัยประสบการณ์ทางจิตโดยตรง

6. สัมมาสัมโพธิญาณ เป็นความรู้ขั้นสูงสุดเป็นความรู้ของพระพุทธเจ้า และพระอรหันต์ทั้งปวง

เดือน คำดี (2535: 127-135) ได้แบ่งความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาทออกเป็น 6 ระดับ ได้แก่ ระดับวิญญาน ระดับสัญญา ระดับทิฏฐิ และระดับอภิญญา ระดับญาณ และระดับตรัสรู้หรือสัมโพธิ มีรายละเอียดดังนี้

1. ความรู้ระดับวิญญาน คือ ความรู้แจ้งทางอารมณ์ซึ่งอายตนะภายใน รับรู้อายตนะภายนอก โดยการรับรู้ผ่านทางสื่อ หรือเครื่องรับรู้โลกภายนอก ได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กายและใจ เรียกว่า อายตนะ 6 สิ่งที่เรารับรู้ คือ รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส ความร้อน อ่อน แข็ง สิ่งที่เรารับรู้ คือ ธรรมารมณ์

2. ความรู้ระดับสัญญา (Perception) หมายถึง ความจำได้หมายรู้อาการ หรือลักษณะต่างๆ ของรูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ ธรรมารมณ์ ความรู้ระดับสัญญา เกิดต่อเนื่องจากความรู้ระดับวิญญานโดยอาศัยการเทียบเคียงประสบการณ์เดิม (ความรู้เดิม) กับความรู้ใหม่ที่รับเข้ามาทางทวารทั้ง 6

3. ความรู้ระดับทฤษฎี หมายถึง ทัศนคติความเชื่อถือ ความรู้ความเข้าใจ ตามนัยเหตุผล ความรู้ที่มีลักษณะซับซ้อนเป็นการสรุปแนวคิดทั้งหมดออกมา เป็นนามธรรม ซึ่งมีความลึกซึ้งกว่าความรู้ระดับวิญญานและความรู้ระดับสัญญา

4. ความรู้ระดับอภิญญา เป็นความรู้อันยิ่งยวด อันเป็นคุณสมบัติของ พระอรหันต์ ซึ่งเป็นผลที่เกิดมาจากการบำเพ็ญเพียรทางจิต บรรลुरुูปฌานและ อรูปฌานตามลำดับจนได้สมบัติ 8 ความรู้นี้อยู่นอกเหนือจากการรับรู้ทาง ประสาทสัมผัสและไม่ขึ้นอยู่กับกาลและเทศะ

5. ความรู้ระดับญาณ เป็นความรู้ที่เกิดขึ้นจากความเห็นอย่างแจ่มแจ้ง ตามความเป็นจริงของรูปนาม เป็นความรู้ที่เกิดขึ้นภายในตัวผู้รู้ญาณที่ปฏิบัติ ตามหลักไตรสิกขา สามารถรับรู้ทางจิตได้โดยตรง ประจักษ์แจ้งทุก ๆ ส่วน

6. ความรู้ระดับตรัสรู้หรือสัมโพธิ เป็นความรู้อันสูงสุดคือการหลุดพ้นจาก สภาวะธรรมที่ปรุงแต่งด้วยต้นเหตุ มานะ ทิฏฐิ อย่างสิ้นเชิง โดยอาศัยการปฏิบัติ ตามหลักอริยมรรคมีองค์ 8 ประการอย่างเคร่งครัดจนเกิดความรู้ระดับญาณ อย่างสมบูรณ์

ชัยวัฒน์ อัดพัฒน (2545: 250) ได้แบ่งความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาท ออกเป็น 4 ระดับ ได้แก่ ระดับวิญญาน ระดับสัญญา ระดับทฤษฎี และระดับญาณ หรืออภิญญา ได้แก่

1. ความรู้ระดับวิญญาน ได้แก่ การรับรู้ทางอินทรีย์ทั้งหก เป็นความรู้ พื้นฐานคือเป็นความรู้เบื้องต้น และยังทำหน้าที่คอยรับรู้กิจกรรมทุกอย่างของจิตด้วย

2. ความรู้ระดับสัญญา ได้แก่ ความรู้ที่เกิดจากการกำหนดหมายบันทึก ไว้หรือจำไว้เป็นวัตถุดิบของความคิดต่อไป ทำให้มีการรู้จัก จำได้ รู้ เข้าใจ และคิด ได้ยิ่งๆ ขึ้นไป

3. ความรู้ระดับทฤษฎี ได้แก่ ความเข้าใจตามแนวความคิดของตน เป็นความรู้ที่สรุปลงเป็นความเห็นหรือทฤษฎีอย่างใดอย่างหนึ่งทั้งนี้ถือได้ว่าเป็นความคิดที่ได้กลั่นกรองจนสรุปเข้าใจเป็นของตนแล้วไม่ว่าจะมีเหตุผลหรือไม่ ก็ตาม

4. ความรู้ในระดับญาณหรืออภิญญา ได้แก่ ความรู้ที่เกิดจากการหยั่งรู้ เป็นความรู้ที่บริสุทธิ์ ทำให้มองเห็นธรรมชาติอันแท้จริงของสิ่งนั้น ๆ ตามที่มันเป็นจริง โดยไม่มีทัศนะส่วนตนหรือเหตุผลส่วนตัวเข้าไปเกี่ยวข้อง

จากประเภทของความรู้ที่กล่าวมาข้างต้น ผู้เขียนเห็นด้วยกับทัศนะของ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) ในประเด็นที่ 3 ที่ว่าด้วยการจำแนกประเภทความรู้ โดยการพัฒนาการทางปัญญาภายในบุคคล โดยอาศัยขอบเขตของการฝึกอบรม พัฒนาการหรือความเจริญแก่ลำดับตามลำดับ ซึ่งแบ่งได้เป็น 3 ประการคือ สัญญา ทิฏฐิ และญาณ ซึ่งในขอบเขตของการพัฒนานี้จะส่งผลให้มีความรู้ในระดับที่สูงขึ้นไปเรื่อย ๆ โดยสัญญาเป็นความรู้ที่เกิดจากการกำหนดหมายหรือจำได้หมายรู้ ซึ่งบันทึกไว้สำหรับเป็นแบบเทียบเคียงของการรู้และการคิดต่อ ๆ ไป ส่วนทิฏฐิ เป็นความรู้ที่ลงข้อสรุปอย่างใดอย่างหนึ่งหรือทางใดทางหนึ่งและประกอบด้วย ความยึดถือโดยอาการผูกพันกับตัวตน อาจเป็นความรู้ที่มาจากแหล่งภายนอก แต่ได้คิดกลั่นกรองยอมรับเอาหรือสรุปเข้าเป็นของตนแล้วไม่ว่าจะเป็นความรู้ที่มี เหตุผลมากหรือน้อยหรือแม้ไม่มีเหตุผลเลยก็ตาม ส่วนญาณนั้นเป็นความรู้บริสุทธิ์ ที่ผุดโพล่งสว่างแจ้งขึ้น มองเห็นตามสภาวะของสิ่งนั้น ๆ หรือเรื่องนั้น ๆ (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), 2541: 49-52) และจากการที่พุทธศาสนาเถรวาทได้แบ่งความรู้ ออกเป็นหลายลักษณะก็ไม่ได้เป็นปัญหาแต่กลับเป็นสิ่งที่ดีเพราะจะทำให้เราได้มอง ได้คิด ได้เห็น การจำแนกความรู้ที่หลากหลายซึ่งก็จะช่วยให้เราได้มีมุมมองและความเข้าใจในเรื่องของความรู้และการจำแนกความรู้มากยิ่งขึ้น (ลักษณะวัด ปาละรัตน, 2554: 110-112)

3. ความสำคัญของความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาท

ตามหลักพุทธศาสนาเถรวาทความรู้แต่ละประเภคล้วนมีความสำคัญ และอาศัยกันเกิดขึ้นคือ ในขั้นพื้นฐานสัญญาเป็นวัตถุดิบของความรู้และความคิด ต่าง ๆ ซึ่งหมายความว่าความรู้ระดับทิฏฐิและระดับญาณจำต้องอาศัยสัญญา จึงเกิดขึ้นได้ มีบาลีในพระสูตรได้กล่าวถึงความสำคัญและความสัมพันธ์ของความรู้ ไว้ว่า “ทิฏฐิแม้เพียงเล็กน้อยซึ่งเกิดจากสัญญา ถูกสัญญาจัดแต่งเกี่ยวกับสิ่งที่เห็น กิตติ สิ่งที่ได้สืบทราบกิตติในโลกนี้ ย่อมไม่มีแก่พระอรหันต์ และ สัญญาย่อมเกิด ก่อน ญาณย่อมเกิดทีหลัง เพราะสัญญาเกิดขึ้น ญาณจึงเกิดขึ้น” จากความสัมพันธ์

ตรงนี้ สัญญาจึงมีความสำคัญยิ่งต่อการรับรู้ การเข้าใจโลกรอบตัว และการที่จะสร้างความรู้อย่างอื่น ๆ ต่อไป ส่วนทิวฐิเป็นตัวชี้แนะทางแห่งพฤติกรรมและวิถีชีวิตของบุคคลได้ทั้งหมด และญาณเป็นความรู้กระจ่างชัดและลึกซึ้งที่สุด เป็นผลสำเร็จทางปัญญาสูงสุดที่มนุษย์จะทำได้ สามารถชำระล้างลงไปถึงจิตสันดานของบุคคล สร้างหรือเปลี่ยนแปลงท่าทีแห่งการมองโลกและชีวิตที่เรียกว่าโลกทัศน์และชีวิตทัศน์ได้ใหม่ มีผลต่อพฤติกรรมและการดำเนินชีวิตของบุคคล (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), 2541: 52)

4. ความคลาดเคลื่อนของความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาท

ตามหลักพุทธศาสนา ความคลาดเคลื่อนของความรู้เป็นเรื่องเกี่ยวกับความจำและการคิดซึ่งเป็นเรื่องของความรู้ระดับสัญญาและทิวฐิหรือสุตะและจินตนาเป็นส่วนใหญ่ ทั้งนี้เพราะความรู้ทั้งสองอย่างนั้นย่อมมีแก่บุคคลทั่วไปซึ่งยังไม่อาจให้ความรู้ที่ถูกต้องตามเป็นจริงได้ และเกิดจากสาเหตุ 3 ประการที่เรียกว่าวิปลาส คือการจำผิด (สัญญาวิปลาส) การคิดผิด (จิตตวิปลาส) และการเข้าใจผิด (ทิวฐิวิปลาส) ดังนี้

สัญญาวิปลาส	สิ่งที่ไม่เที่ยง	ว่าเที่ยง
	สิ่งที่เป็นทุกข์	ว่าไม่สุข
	สิ่งที่เป็นอนัตตา	ว่าเป็นอัตตา
	สิ่งที่ไม่งาม	ว่างาม
จิตตวิปลาส	สิ่งที่ไม่เที่ยง	ว่าเที่ยง
	สิ่งที่เป็นทุกข์	ว่าไม่สุข
	สิ่งที่เป็นอนัตตา	ว่าเป็นอัตตา
	สิ่งที่ไม่งาม	ว่างาม
ทิวฐิวิปลาส	สิ่งที่ไม่เที่ยง	ว่าเที่ยง
	สิ่งที่เป็นทุกข์	ว่าไม่สุข
	สิ่งที่เป็นอนัตตา	ว่าเป็นอัตตา
	สิ่งที่ไม่งาม	ว่างาม

แผนภาพที่ 2 ความคลาดเคลื่อนของความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาท

วิปัสสนาเหล่านี้เป็นอุปสรรคต่อการฝึกอบรมเจริญปัญญาและก็เป็นเป้าหมายของการฝึกอบรมปัญญาที่จะกำจัดมันเสีย การพัฒนาความรู้และเจริญปัญญาล้วนช่วยแก้ไขบรรเทาและกำจัดวิปัสสนาเสียได้ ดังนั้น ความรู้ระดับสุตตะ (สัญญา) และความรู้ระดับจินตา (ทิวฐิ) มีโอกาสผิดพลาดหรือคลาดเคลื่อนจากความจริงอยู่มาก และความคลาดเคลื่อนบางอย่างก็อาจมาจากการรับรู้ของประสาทสัมผัสทางกาย บางอย่างก็อาจมาจากการใช้เหตุผล บางอย่างก็อาจมาจากตัวจิตเอง ดังนั้น ความรู้ที่เกิดจากสัญญา เกิดจากทิวฐิซึ่งถือเป็นความรู้ในระดับสามัญถึงจะเป็นสิ่งที่คนทั่วไปยอมรับว่าถูกต้อง มีเหตุผล แต่พุทธศาสนายังถือว่าไม่เป็นความรู้ที่แท้จริงเพราะยังคลาดเคลื่อนอยู่ ซึ่งสาเหตุหลักที่ทำให้ความรู้เกิดความคลาดเคลื่อนก็คือความมีกิเลส หรือจิตที่ไม่บริสุทธิ์นั่นเอง (สุเขาวิน พลยชุม, 2552: 86-87)

5. เป้าหมายของความรู้ในพุทธศาสนาเถรวาท

ตามหลักพุทธศาสนาเถรวาท เป้าหมายของความรู้คือการลดละกิเลส ยิ่งรู้มากกิเลสก็ยิ่งน้อยลง หากรู้สมบุรณ์กิเลสก็หมดสิ้นเชิง

ถามว่า การรู้เรื่องอะไรจึงทำให้กิเลสหมดสิ้น ตอบว่า การรู้เรื่องชีวิตหรือเรื่องตนเองอย่างถูกต้องตามเป็นจริง

ถามว่ารู้เรื่องชีวิตหรือเรื่องตนเองอย่างถูกต้องตามเป็นจริงแล้วจะเกิดผลอย่างไร ตอบว่า ทำให้บรรลุนิพพาน

ถามว่า รู้เรื่องชีวิตหรือเรื่องตนเองอย่างถูกต้องตามเป็นจริงคือรู้อะไร ตอบว่า รู้เรื่องขั้น 5 อันได้แก่รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ

ดังนั้น เป้าหมายของความรู้ก็คือการรู้แล้วหมดกิเลส และการรู้เรื่องของชีวิตก็คือการรู้เรื่องขั้น 5 ตามเป็นจริง แม้พระพุทธองค์ก็ได้ตรัสถึงการตรัสรู้ของพระองค์ว่า หากพระองค์ยังไม่รู้เรื่องขั้น 5 ก็ยังไม่ปฏิญาณพระองค์ว่าเป็นสัมมาสัมพุทธะได้ (สง.ข.17/26-27/37-39)

ความรู้ที่พึงประสงค์ในพุทธศาสนาเถรวาท

จากที่กล่าวไว้ข้างต้นว่าความรู้ในระดับญาณเป็นความรู้ระดับสูงสุดในพุทธศาสนาเถรวาท แต่กระนั้นความรู้ในระดับนี้ยังสามารถแบ่งได้หลายระดับ กล่าวคือ ผู้ที่มีความรู้ในระดับญาณมีหลายประเภทและมีเพียงประเภทเดียวเท่านั้นที่จะสามารถเข้าถึงความรู้อันสูงสุดหรือที่เรียกว่าความรู้ที่พึงประสงค์ในพุทธศาสนาเถรวาทได้ และความรู้ในระดับญาณนั้นแบ่งเป็น 16 ประการ ได้แก่

1. นามรูปปริจเฉทญาณ คือ ญาณกำหนดจำแนกรู้นามและรูป คือ รู้ว่าสิ่งทั้งหลายมีแต่รูปธรรมและนามธรรม และกำหนดแยกได้ว่า อะไรเป็นรูปธรรม อะไรเป็นนามธรรม
2. ปัจจัยปริคคหญาณ คือ ญาณกำหนดรู้ปัจจัยของนามและรูป คือ รู้ว่ารูปธรรมและนามธรรมทั้งหลายเกิดจากเหตุปัจจัยและเป็นปัจจัยแก่กัน อาศัยกัน โดยรู้ตามแนวปฏิจสุมุปบาท กิตติ ตามแนวกฎแห่งกรรม กิตติ ตามแนววิญญู 3 กิตติ เป็นต้น
3. สัมมสนญาณ คือ ญาณกำหนดรู้ด้วยพิจารณาเห็นนามและรูป โดยไตรลักษณ์ คือ ยกรูปธรรมและนามธรรมทั้งหลายขึ้นพิจารณาโดยเห็นตามลักษณะที่เป็นของไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีใจตัวตน
4. อุทยัพพยานุปัสสนาญาณ คือ ญาณอันตามเห็นความเกิดและความดับ คือ พิจารณาความเกิดขึ้นและความดับไปแห่งเบญจขันธ์ จนเห็นชัดว่า สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้น ครั้นแล้วก็ต้องดับไป ล้วนเกิดขึ้นแล้วก็ดับไปทั้งหมด
5. กังคานุปัสสนาญาณ คือ ญาณอันตามเห็นความสลาย คือ เมื่อเห็นความเกิดดับเช่นนั้นแล้ว คำนึงเด่นชัดในส่วนความดับอันเป็นจุดจบสิ้น ก็เห็นว่าสังขารทั้งปวงล้วนจะต้องสลายไปทั้งหมด
6. ภาวตูปฐานญาณ คือ ญาณอันมองเห็นสังขารปรากฏเป็นของน่ากลัว คือ เมื่อพิจารณาเห็นความแตกสลายอันมีทั่วไปแก่ทุกสิ่งทุกอย่างเช่นนั้นแล้ว สังขารทั้งปวงไม่ว่าจะเป็นไปในภพใดคติใด ก็ปรากฏเป็นของน่ากลัว เพราะล้วนแต่จะต้องสลายไป ไม่ปลอดภัยทั้งสิ้น

7. อาทีนวานุสัสสนาญาณ คือญาณอันคำนึงเห็นโทษ คือ เมื่อพิจารณาเห็นสังขารทั้งปวงซึ่งล้วนต้องแตกสลายไป เป็นของน่ากลัวไม่ปลอดภัยทั้งสิ้นแล้ว ย่อมคำนึงเห็นสังขารทั้งปวงนั้นว่าเป็นโทษ เป็นสิ่งที่มีความบกพร่อง จะต้องระคนอยู่ด้วยทุกข์

8. นิพพิทานุสัสสนาญาณ คือญาณอันคำนึงเห็นด้วยความหน่าย คือ เมื่อพิจารณาเห็นสังขารว่าเป็นโทษเช่นนั้นแล้ว ย่อมเกิดความหน่าย ไม่เพลิดเพลินติดใจ

9. มุญจิตกัมมตาญาณ คือญาณอันคำนึงด้วยใคร่จะพ้นไปเสีย คือ เมื่อหน่ายสังขารทั้งหลายแล้ว ย่อมปรารถนาที่จะพ้นไปเสียจากสังขารเหล่านั้น

10. ปฏิสังขานุสัสสนาญาณ คือญาณอันคำนึงพิจารณาหาทาง คือ เมื่อต้องการจะพ้นไปเสีย จึงกลับหันไปยกเอาสังขารทั้งหลายขึ้นมาพิจารณากำหนดด้วยไตรลักษณ์ เพื่อมองหาอุบายที่จะปลดปล่อยออกไป

11. สังขารุปกชาญาณ คือญาณอันเป็นไปโดยความเป็นกลางต่อสังขาร คือ เมื่อพิจารณาสังขารต่อไป ย่อมเกิดความรู้เห็นสภาวะของสังขารตามความเป็นจริงว่า ความเป็นอยู่เป็นไปของมันอย่างนั้นเป็นธรรมดา จึงวางใจเป็นกลางได้ ไม่ยินดียินร้ายในสังขารทั้งหลาย แต่นั้นมองเห็นนิพพานเป็นสันติบท ญาณจึงแล่นมุ่งไปยังนิพพาน เลิกละความเกี่ยวเกาะกับสังขารเสียได้

12. สัจจานุโลมิกญาณ หรือ อนุโลมญาณ คือญาณอันเป็นไปโดยอนุโลมแก่การหยั่งรู้ริยสัจ คือ เมื่อวางใจเป็นกลางต่อสังขารทั้งหลาย ไม่พะวง และญาณแล่นมุ่งตรงไปสู่निพพานแล้ว ญาณอันคล้อยต่อการตรัสรู้ริยสัจ ย่อมเกิดขึ้นในลำดับถัดไป เป็นขั้นสุดท้ายของวิปัสสนาญาณ ต่อจากนั้นก็จะเกิดโคตรภูญาณมาคั่นกลาง แล้วเกิดมรรคญาณให้สำเร็จความเป็นอริยบุคคลต่อไป

13. โคตรภูญาณ ญาณครอบโคตร คือ ความหยั่งรู้ที่เป็นหัวต่อแห่งการข้ามพ้นจากภาวะปุถุชนเข้าสู่ภาวะอริยบุคคล

14. มัคคญาณ ญาณในอริยมรรค คือ ความหยั่งรู้ที่ให้สำเร็จภาวะอริยบุคคลแต่ละขั้น

15. ผลญาณ ญาณในอริยผล คือ ความหยั่งรู้ที่เป็นผลสำเร็จของพระอริยบุคคลขั้นนั้น ๆ

16. ปัจจุบันขณะญาณ ญาณหยั่งรู้ด้วยการพิจารณาทบทวน คือ สัมมจรัสมรรค ผล กิเลสที่ละแล้ว กิเลสที่เหลืออยู่ และนิพพาน เว้นแต่ว่าพระอรหันต์ไม่มีการพิจารณากิเลสที่เหลืออยู่

และใน 16 ประการนี้จัดแยกเป็น 3 ช่วงเพื่อความสะดวกในการศึกษาดังนี้
ช่วงที่ 1 ก่อนวิปัสสนาญาณ มี 3 ข้อ ได้แก่ นามรูปปริจเฉทญาณ, ปัจจะปริคคหญาณ และ สัมมสนญาณ

ช่วงที่ 2 วิปัสสนาญาณ มี 9 ข้อ ได้แก่ อุทัพพยานุปัสสนาญาณ, ภัคคานุปัสสนาญาณ, ภูตูปัฏฐฐานญาณ, อาทินวานุปัสสนาญาณ, นิพพิทานุปัสสนาญาณ, มุญจิตุกัมมตาญาณ, ปฏิสังขานุปัสสนาญาณ, สังขารูปেকชาญาณ, สังขารโลมิกญาณ หรือ อนุโลมญาณ

ช่วงที่ 3 เหนือวิปัสสนาญาณ มี 4 ข้อ ได้แก่ โคตรภูญาณ, มัคคญาณ, ผลญาณ, ปัจจะเวกชนญาณ

ในญาณ 16 นี้ ข้อ 14 และ 15 เท่านั้นเป็นโลกุตตรญาณ หรือเป็นญาณที่หมายถึงความรู้ที่พึงประสงค์นอกนั้นเป็นโลกียญาณ (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), 2541: 88-90)

หากถือตามบุคคลที่เข้าถึงความรู้ในระดับญาณหรือผู้เข้าถึงเขตของความรู้ที่พึงประสงค์นั้นมีชื่อเรียกว่า “อริยบุคคล” หรือ “ทักขิไณยบุคคล” ก็ได้ สามารถแบ่งได้เป็น 4 ประเภทเรียกว่า อริยบุคคล 4 หรือ ทักขิไณยบุคคล 4 บ้าง ได้แก่ 1) พระโสดาบัน 2) พระสกทาคามี 3) พระอนาคามี และ 4) พระอรหันต์ และในอริยบุคคลหรือทักขิไณยบุคคลทั้ง 4 ประเภทนี้มีเพียงพระอรหันต์ประเภทเดียวเท่านั้นที่สามารถเข้าถึงความรู้ที่พึงประสงค์ตามหลักคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทได้ และพุทธศาสนาเถรวาทได้แบ่งพระอรหันต์ออกเป็น 2 ประเภทโดยแยกออกตามคุณลักษณะพิเศษที่ได้และไม่ได้คือ พระปัญญาวิมุตติ และพระอุกโตภาควิมุตติ มีอธิบายดังนี้

พระปัญญาวิมุตติ ได้แก่ ผู้ที่มุ่งหน้าบำเพ็ญแต่วิปัสสนา อาศัยสมถะเพียงใช้สมาธิเท่าที่จำเป็นพอเป็นบาทเป็นฐานของวิปัสสนาให้บรรลุอาสวักขญาณเท่านั้น จำแนกได้ดังนี้

1) พระสุกขวิปัสสกะ พระอรหันต์ผู้เจริญวิปัสสนาล้วน ได้สมาธิถึงระดับฌานต่อเมื่อถึงขณะแห่งมรรค

2) พระปัญญาวิมุตติ คือพระผู้ได้ฌานสี่อย่างน้อยขั้นหนึ่งก่อนแล้วจึงเจริญวิปัสสนาที่ให้บรรลุหลุดพ้น

3) พระปฏิสัมมิตปัทตะ คือพระอรหันต์ผู้บรรลุปฏิสัมมิตาสี่ประการคือ อตถปฏิสัมมิตา อัมมปฏิสัมมิตา นิรุตติปฏิสัมมิตา และปฏิภาณปฏิสัมมิตา

พระอุกโตภาควิมุตติ ได้แก่ พระอรหันต์ผู้หลุดพ้นจากรูปกายด้วยอุปสมบาติและหลุดพ้นจากนามกายด้วยอริยมรรค เป็นการหลุดพ้น 2 วาระคือ ด้วยวิกขัมภนะ (ข่มกิเลสไว้ด้วยกำลังสมาธิของฌาน) หนหนึ่ง และด้วยสมุจเฉท (ตัดกิเลสถอนรากเง้าด้วยปัญญา) อีกหนหนึ่ง จำแนกได้ดังนี้

1) พระอุกโตภาควิมุตติ คือ พระอรหันต์ผู้ได้สมณะถึงอุปทานอย่างน้อยหนึ่งขั้น แต่ไม่ได้โลกีย์วิชา โลกียอภิญญา

2) พระเทวิชะ คือ พระอรหันต์ผู้ได้วิชาสาม (ปุพเพนิวาสานุสสติญาณ, จุตูปปาตญาณ และ อาสวักขยญาณ)

3) พระฉฬภิญญา คือ พระอรหันต์ผู้ได้อภิญญาหก (อิทธิวิธี, ทิพพโสต, เจโตปริยญาณ, ปุพเพนิวาสานุสสติญาณ, ทิพพจักขุ และอาสวักขยญาณ)

4) พระปฏิสัมมิตปัทตะ คือพระอรหันต์ผู้บรรลุปฏิสัมมิตาสี่ประการคือ อตถปฏิสัมมิตา อัมมปฏิสัมมิตา นิรุตติปฏิสัมมิตา และปฏิภาณปฏิสัมมิตา

จากที่กล่าวมาข้างต้นหากมุ่งที่ตัวบุคคลผู้บรรลุถึงความรู้ที่พึงประสงค์หรือความรู้ที่ทำให้สิ้นทุกข์นั้นหมายเอาพระอรหันต์ หากมุ่งที่ตัวความรู้หรือที่พระอรหันต์บรรลุถึงหมายเอาญาณ และต้องเป็นญาณที่นำไปสู่ความรู้ขั้นสุดท้ายที่ทำให้ถึงความสิ้นทุกข์ทั้งปวง (สัพพทุกขขยญาณ) นี้แหละคือความรู้ที่พึงประสงค์ในพุทธศาสนาเถรวาท

สรุป

ความรู้ที่พึงประสงค์ในพุทธศาสนาเถรวาท คือ ความรู้ที่เกิดจากการลงมือปฏิบัติจนทำให้ผู้ปฏิบัติได้รู้สภาวะอันแท้จริงของธรรมชาติตามเป็นจริงที่เรียกว่าญาณและต้องเป็นญาณที่นำไปสู่ความรู้ขั้นสุดท้ายที่ทำให้ถึงความสิ้นทุกข์ทั้งปวง (สัพพทุกขขยญาณ) ส่วนบุคคลผู้บรรลุถึงความรู้ที่พึงประสงค์หรือความรู้ที่ทำให้สิ้นทุกข์นั้นหมายเอาพระอรหันต์

เอกสารอ้างอิง

- เดือน คำดี. (2535). **พุทธปรัชญา**. กรุงเทพฯ: โอ เอส พริ้นติ้ง เฮ้าส์.
- บุญมี แท่นแก้ว. (2545). **ญาณวิทยา**. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- พระธรรมปิฎก (ปอ ปยุตโต). (2551). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. (พิมพ์ครั้งที่ 16). กรุงเทพฯ: เอส. อาร์. พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด.
- _____. (2541). **พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ**. (พิมพ์ครั้งที่ 7). กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระศรีคัมภีรญาณ. (2556). **พุทธปรัชญา**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ดิษณวัต ปาละรัตน์. (2554). **พุทธญาณวิทยา**. กรุงเทพฯ: หจก.เม็ดทรายพริ้นติ้ง.
- สุเชาวน์ พลอยชุม. (2552). **พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก**. กรุงเทพฯ: ห้างหุ้นส่วนจำกัดบางกอกบลิ๊ก.
- แสง จันทร์งาม. (2542). **ศาสนศาสตร์**. (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช จำกัด.
- สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ. (2549). **พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว เนื่องในการจัดงานฉลองสิริราชสมบัติครบ 60 ปี เล่มที่ 11, 17, 20, 21, 22**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน).

ศิลปะทางศาสนา: แนวคิดพื้นฐานและแนวทางการศึกษา

Religious Art: Basic Concepts and Research Approaches

เทพพร มังธานี

Thepporn Mungtanee

สาขาวิชาไทยศึกษา

Program in Thai Studies

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

Faculty of Humanities and Social Science

มหาวิทยาลัยบูรพา

Burapha University

บทคัดย่อ

ศิลปะกับศาสนามีความสัมพันธ์กันผ่านการสร้างสรรค์ศิลปะทางศาสนา มาอย่างยาวนานในประวัติศาสตร์การสร้างสรรค์อารยธรรมโลก ศิลปะทางศาสนา เป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่สำคัญของมนุษยชาติ บทความนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะแสดงให้เห็นถึง ปัญหาพื้นฐานทางปรัชญาที่ว่าด้วยศิลปะกับศาสนา อธิบายถึง พัฒนาการทางความคิดเชื่อและพิธีกรรมที่เป็นจุดเริ่มต้นของศิลปะทางศาสนา ศาสนากับการจัดระเบียบศิลปะศักดิ์สิทธิ์ ศิลปะกับถ่ายทอดเรื่องราวจากคัมภีร์ ทางศาสนา การสร้างศิลปะทางศาสนาที่ซับซ้อนและผสมผสานกับความคิดเชื่อ ในท้องถิ่น การพึ่งพาอาศัยกันของศิลปะกับศาสนา ความขัดแย้งระหว่างศิลปะ กับศาสนา จุดยืนทางปรัชญาในการสร้างสรรค์ศิลปะทางศาสนาตลอดจนข้อจำกัด ของศิลปะทางศาสนา นอกจากนี้ยังได้กล่าวถึงแนวทางในการศึกษาศิลปะ ทางศาสนา เพื่อเข้าใจความหมายของศิลปะทางศาสนาและเข้าใจสังคมและ

วัฒนธรรมผ่านงานศิลปะ โดยใช้วิธีสหวิทยาการ เพื่อสร้างองค์ความรู้ใหม่
ทางด้านศิลปะทางศาสนาในลักษณะบูรณาการ

คำสำคัญ : ศิลปะทางศาสนา, ศิลปะศักดิ์สิทธิ์, ศิลปะกับศาสนา, วิธีการศึกษาศิลปะ
ทางศาสนา

Abstract

The relationship of art and religion has long been through art creation in the long history of world civilization. Religious art is an important cultural heritage of mankind. This article aims to illustrate fundamental philosophical problems of art and religion. This article also describes development of beliefs and rituals that set the stage for religious art, religion and sacred art organizing, the creation of complex religious art mixing with local belief, the interdependence between art and religion, the conflict between art and religion, the philosophical standpoint of religious art creation, and the limitations of religious art. The also discusses guidelines for the study of religious art, to understand the meaning of religious art, to understand society and culture through art using an interdisciplinary approach, to create a new knowledge in religious arts in an integrated form.

Keywords: Religious Art, Sacred Art, Art and Religion, Religious Art Research Methods

บทนำ

ศาสนามีจุดหมายสำคัญเพื่อแสดงความจริงของโลกและชีวิต ทั้งยังมุ่งแสดงความคิดชั่ว ถูก ผิด เพื่อเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมของมนุษย์ให้เป็นคนดีตามหลักของศาสนาด้วย ปัญหาสำคัญอย่างหนึ่งในการอธิบายเรื่องศิลปะกับศาสนา คือ ปัญหาที่ว่าศิลปะนั้นควรเป็นไปเพื่อทำให้มนุษย์เป็นคนดีขึ้นตามหลักศาสนาหรือไม่ หรือว่าศิลปะนั้นไม่เกี่ยวข้องกับการช่วยให้คนเป็นคนดีแต่อย่างใด ดังวลีที่ว่า ศิลปะเพื่อศิลปะ นักปรัชญาบางกลุ่มเห็นว่าชีวิตที่ดีต้องมาจากการปฏิบัติตามหลักทางศาสนา และมีแนวโน้มที่จะเห็นว่าศิลปะที่ดีนั้นต้องเป็นศิลปะทางศาสนา หรือสะท้อนหลักการของศาสนา เช่น เลโอ ตอลสตอย (Leo Tolstoy: 1828 – 1910) เห็นว่า ศิลปะที่ดีต้องเป็นสื่อให้รักพระเจ้า สื่อให้รักเพื่อนมนุษย์ และสื่อให้มนุษย์มีภราดรภาพ การใช้ศิลปะเป็นสื่อดังกล่าวถือเป็นความก้าวหน้าของมนุษยชาติไปสู่ความสมบูรณ์ ส่วนอีกฝ่ายเห็นว่าศิลปะที่ดีนั้นไม่จำเป็นต้องเป็นศิลปะทางศาสนา เพราะมนุษย์มีเจตจำนงเสรีที่จะสร้างสรรค์ชีวิตของตนเองโดยไม่จำเป็นต้องผูกพันกับวัฒนธรรมหรือประเพณีใดๆ แม้กระทั่งศาสนา กลุ่มนี้จึงปฏิเสธการรับใช้ศาสนาของศิลปะ นักปรัชญาในกลุ่มนี้ เช่น นิชเช่ (Nietzsche: 1788 - 1860) เห็นว่าการเปลี่ยนวิถีชีวิตและโลกให้เป็นศิลปะหรือให้มีสุนทรียะนั้น ควรให้ใช้พลังแห่งเหตุผลหรือที่เรียกว่าศิลปะแบบอัปพอลโล (Appollonian Art) ซึ่งเรียกตามชื่อของเทพเจ้าแห่งดวงอาทิตย์หรือเทพแห่งตรรกะและระเบียบแบบแผน และพลังแห่งจินตนาการ อารมณ์ สัญชาตญาณ ความดึงดูด ความบ้าคลั่ง และความมัวเมา หรือที่เรียกว่าศิลปะแบบไดโอนิซัส (Dionysian Art) ที่เรียกตามชื่อเทพเจ้าแห่งไวน์ที่ชื่นชอบความเมา หากใช้พลังทั้งสองด้านนี้เป็นแรงกระตุ้นทางศิลปะ มนุษย์ก็จะสร้างโลกและชีวิตให้สุนทรีย์ได้อย่างเสรี

ในเชิงทฤษฎีนั้นศิลปะบริสุทธิ์ (pure Art) มุ่งแสดงศิลปะเพื่อศิลปะหรือความงามเพื่อความงาม ปฏิเสธการประโยชน์จากใช้สอยศิลปะตลอดจนหลีกเลี่ยงการแสดงความจริงทางสังคมหรือคุณค่าอื่นใดที่นอกเหนือจากคุณค่าทางสุนทรียะ ในแง่นี้ศิลปะทางศาสนาจึงไม่ใช่ศิลปะบริสุทธิ์ แต่เป็นศิลปะที่ศิลปินหรือช่างสร้างขึ้นโดยได้รับแรงบันดาลใจจากศาสนา มีเป้าหมายเพื่อสะท้อนหลักการของศาสนา

เพื่อเกิดประโยชน์สุขแก่สังคม เมื่อมองจากศิลปะบริสุทธิ์จะเกิดข้อถกเถียงว่าศิลปะที่แท้จริงนั้นควรรับใช้ศาสนาหรือไม่นั้น ข้อถกเถียงดังกล่าวถือว่าเป็นปัญหาปรัชญาที่สำคัญปัญหาหนึ่งซึ่งถูกหยิบยกมาอภิปรายกันเสมอ (กิริติ บุญเจือ, 2522) ในขณะที่ข้อถกเถียงข้างต้นยังคงดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง ศิลปะทางศาสนาได้ถูกสร้างสรรค์ขึ้นจากแรงกระตุ้นทางศาสนาหรือพลังแห่งศรัทธาที่มีอยู่ในธรรมชาติของมนุษย์ มีพัฒนาการเกิดเป็นอารยธรรมสำคัญของโลก และศิลปะทางศาสนากลายเป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่สำคัญของแต่ละยุคสมัย ในกระบวนการสร้างสรรค์แต่ละศาสนาต่างก็มีรายละเอียดแตกต่างกันไปตามหลักการของศาสนาและบริบททางวัฒนธรรม ในช่วงศตวรรษที่ 19 เริ่มมีการศึกษาวิจัยศิลปะทางศาสนาอย่างเป็นระบบเพื่ออธิบายปรากฏการณ์ทางศิลปะและศาสนาในสังคมอย่างกว้างขวาง

การนำเสนอตนเองของศาสนากับศิลปะนั้นมีลักษณะคล้ายกันอย่างหนึ่ง คือ การสื่ออารมณ์ความรู้สึก ตอบสนองธรรมชาติแห่งการคิดคำนึงความหมายของการดำรงอยู่ ความคิดสร้างสรรค์ จินตนาการ การสร้างคุณค่าและการให้ความหมายแก่ชีวิตและสังคม ศาสนากับศิลปะจึงมีบทบาทต่อชีวิตมนุษย์คล้ายกัน ในแง่หนึ่งซึ่งเป็นบทบาทที่เน้นการสื่อสารกับผู้รับเพื่อตอบสนองธรรมชาติด้านดังกล่าวของมนุษย์ ศาสนากับศิลปะจึงถูกจัดอยู่ในศาสตร์เดียวกันคือเป็นมนุษยศาสตร์

ในบทความนี้จะกล่าวถึงแนวคิดพื้นฐานและแนวทางการศึกษาศิลปะทางศาสนา โดยเฉพาะปรัชญาแห่งการสร้างสรรค์และวิธีการศึกษาที่สร้างองค์ความรู้ศิลปะทางศาสนา เพื่อให้เห็นภาพรวมในเบื้องต้น

แนวคิดพื้นฐานในการสร้างสรรค์ศิลปะทางศาสนา

1. พัฒนาการและหลักการทั่วไปของการศิลปะทางศาสนา

ในบรรดาการคิดคำนึงของมนุษย์นั้น ความคิดเรื่องโลกหน้า หรือเรื่องโลกหลังความตายว่ามีอยู่จริงหรือไม่ เป็นจุดเริ่มต้นของการคิดคำนึงทางศาสนาขั้นแรกเริ่มของมนุษย์ พัฒนาการของศิลปะทางศาสนาจึงเริ่มจากศิลปะศักดิ์สิทธิ์ (Sacred Art) ที่สะท้อนให้เห็นคติความเชื่อเรื่องโลกหลังความตาย มีหลักฐานทางโบราณคดีในแหล่งอารยธรรมสำคัญของโลกทั้งที่เป็นสถาปัตยกรรม ปฏิมารวม

และจิตรกรรมที่เป็นภาพเขียน ภาพสลักโบราณที่สะท้อนถึงความเชื่อในโลกหลังความตายเป็นหลักฐานเชิงประจักษ์ และพัฒนาการของศิลปะทางศาสนา เห็นได้จากการประกอบพิธีกรรม แหล่งฝังศพ และการบูชาเทพเจ้าโดยมีสร้างภาพเขียน สุสาน หลุมฝังศพ และเทวรูปบูชาตามความเชื่อที่หลากหลาย ดังปรากฏในอารยธรรมโบราณต่างๆ (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2560) หลักฐานดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงการบูชาแบบพหุเทวนิยมและแบบเอกเทวนิยมของผู้คนในยุคต่างๆ ศิลปะจึงเป็นสิ่งที่สะท้อนภาพของการเคลื่อนไหวของขบวนการทางศาสนาทั้งในอารยธรรมตะวันตกและตะวันออก

ศิลปะศักดิ์สิทธิ์เริ่มถูกจัดระเบียบเมื่อศาสนามีคำสอนที่เป็นระบบและถูกนำไปใช้กับการจัดระเบียบทางสังคมและวัฒนธรรม ดังเช่นมีการห้ามบูชารูปปั้นเทพเจ้าและรูปเคารพนอกศาสนา จากร่องรอยบางช่วงของประวัติศาสตร์ศาสนาจะเห็นว่ามีการปฏิเสธรูปเคารพหรือศิลปะศักดิ์สิทธิ์ที่ขัดแย้งกับจุดยืนทางศาสนา โดยเฉพาะเมื่อศาสนาได้พัฒนามาเป็นสถาบันทางสังคมที่ได้รับการปกป้องคุ้มครองรวมทั้งเป็นเครื่องมืออันทรงพลังของฝ่ายปกครอง ซึ่งในแง่ของพิธีกรรมอันเป็นศูนย์รวมของศรัทธานอกจากจะต้องอาศัยอาคารสถานที่ในการประกอบพิธีแล้วจะต้องอาศัยสัญลักษณ์บางอย่างที่สื่อถึงความหมายสูงสุดทางศาสนาและเป็นศูนย์รวมของผู้คนในชุมชน การสร้างรูปเคารพตามหลักของศาสนาจึงได้รับการยอมรับเป็นประเพณีปฏิบัติสืบมา รวมทั้งเมื่อมีรูปแบบของศิลปะทางศาสนาได้รับการพัฒนามาถึงจุดหนึ่งจนเป็นที่ยอมรับของศาสนิกโดยทั่วไปแล้ว ศิลปะทางศาสนา ก็จะกลายเป็นศิลปะแบบประเพณีนิยมของศาสนาที่ได้รับการปกป้องในรูปแบบต่าง ๆ ด้วย

หลักการทั่วไปในการสร้างสรรค์ศิลปะทางศาสนานั้น มุ่งให้ศิลปะผูกพันกับเป้าหมายทางศาสนา ศิลปะทางศาสนาจึงมิได้มีขึ้นเพื่อความบันเทิงใจเท่านั้น แต่มีเป้าหมายสำคัญอย่างหนึ่งคือการปลดปล่อยจิตวิญญาณ หรือการทำให้จิตวิญญาณสู่ความเป็นอมตะ ซึ่งพบได้ในศาสนาทั้งที่เป็นเทวนิยมและเอกเทวนิยม การสร้างศิลปะทางศาสนาจึงมุ่งนำเสนอประสบการณ์ทางจิตวิญญาณหรือเสนอประสบการณ์ทางศาสนา ด้วยวัสดุสัญลักษณ์ที่มองเห็นได้ด้วยตาเปล่า มากกว่าที่จะมุ่งแสดงคำสอนที่เป็นข้อปฏิบัติเชิงจริยธรรมของศาสนาโดยตรง ศิลปะทางศาสนาที่โดดเด่นมักจะต้องสนองความต้องการด้านจิตวิญญาณและมีลักษณะ

ดึงดูดความตั้งใจให้ปรากฏมากกว่าการตอบสนองเฉพาะจริยธรรมหรือข้อห้าม และปฏิบัติทั่วไปเท่านั้น

ในส่วนของวัสดุนั้นจะนิยมเลือกใช้วัสดุสิ่งของที่มีอยู่ตามธรรมชาติและเลือกใช้สิ่งที่มีชีวิตทั้งพืชและสัตว์เพื่อเป็นสัญลักษณ์ในการอธิบายประสบการณ์ทางศาสนาและหลักปฏิบัติของศาสนาด้วย (Adams and Apostolos-Cappadona, 2002) การตอบสนองความต้องการประสบการณ์ทางศาสนาโดยใช้ศิลปะเป็นเครื่องมือได้รับการสืบทอดและหล่อหลอมด้วยเครื่องเคราทางพิธีกรรมและคติความเชื่อท้องถิ่น บางช่วงเป้าหมายดังกล่าวไม่ได้ถูกแสดงให้เห็นชัดบางครั้งก็คลุมเครือว่า ศิลปะวัตถุทางศาสนามีเป้าหมายที่แท้จริงเป็นอย่างไรเนื่องจากถูกรอบงำด้วยระบบคิดทางการเมืองการปกครอง (ดังปรากฏในประวัติศาสตร์ที่กษัตริย์และขุนศึกใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือในการปกครองประชาชน) ทำให้จุดมุ่งหมายเดิมของศิลปะทางศาสนาถูกละเลยไป หรือถูกผนวกเข้ากับเป้าหมายอื่น

กล่าวได้ว่าในประวัติศาสตร์ของศาสนา จะพบว่าท่าทีแรกเริ่มระหว่างศาสนากับศิลปะนั้น มักจะไม่ลงรอยกันเสมอไป เมื่อความเชื่อได้กลายเป็นศาสนาในยุคแรกๆ มักเห็นการปฏิเสธรูปเคารพ แม้ว่าการบูชารูปเคารพจะเป็นวัฒนธรรมเก่าแก่ที่มีอยู่ทั่วไป เนื่องจากเห็นว่าการบูชาดังกล่าวเป็นที่มาของความผิดเพี้ยนจากหลักการของศาสนาและมีความกังวลผสมกับความกลัวในหมู่ศาสนิกบางกลุ่มที่มักจะเป็นผู้นำทางศาสนาว่าการมีรูปเคารพเสี่ยงต่อการยึดติดในรูปเคารพมากกว่าหลักคำสอน จะทำให้ศาสนาถูกบิดเบือนไป ส่งผลให้แต่ละศาสนามีควบคุมการสร้างศิลปะทางศาสนา เพื่อไม่ให้งานศิลปะทางศาสนานั้นสร้างสรรค้ออกนอกหลักคำสอนทางศาสนาซึ่งมีจุดยืนทางปรัชญาของตนเองอยู่แล้ว การตีความคำสอนที่ปรากฏในคัมภีร์ของศาสนาเพื่อสร้างงานศิลปะ จึงไม่อาจตีความนอกขอบเขตของจุดยืนทางปรัชญาดังกล่าว ประเด็นนี้ทำให้มองได้ว่าผู้สร้างสรรค์ศิลปะทางศาสนานั้น ไม่อาจเรียกว่าศิลปิน เพราะคำว่าศิลปินผูกพันกับนิยามที่ให้ความสำคัญกับการสร้างสรรค์อย่างอิสระ ศิลปะทางศาสนาจึงถูกเรียกว่างานช่างทางศาสนา

เมื่อคำสอนของศาสนาถูกจัดให้ระบบอยู่ในรูปแบบของคัมภีร์ การสร้างสรรค์ทางศิลปะที่มีพื้นฐานจากการตีความตามคัมภีร์ทางศาสนานั้น ๆ จึงเกิดขึ้น นอกจากนี้จะมีศิลปะที่ถ่ายทอดเรื่องราวจากคัมภีร์โดยตรงแล้ว ในแต่ละท้องถิ่นก็มีการสร้างศิลปะทางศาสนาที่ซับซ้อนมากขึ้น มีการผสมผสานคติความเชื่อทั้งในศาสนาเดียวกันแต่ต่างนิกายและต่างศาสนา นอกจากนั้นลักษณะสำคัญอย่างหนึ่งของศิลปะทางศาสนาในบางพื้นที่คือการผสมผสานระดับความเชื่อทางศาสนา ตั้งแต่ระดับพื้นฐานคือความเชื่อเรื่องการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ความเชื่อในลักษณะของวิญญาณนิยม และไสยศาสตร์ท้องถิ่น จะพบว่าศิลปะทางศาสนาในท้องถิ่นส่วนหนึ่งมีทั้งงานศิลปะทางศาสนาที่จงใจสร้างขึ้นซ้อนทับกัน และงานศิลปะที่ละเลยประเด็นที่ขัดแย้งกันแต่เลือกเอาประเด็นที่อยู่ร่วมกันได้มาสร้างสรรค์ (Mazur, 2002)

นอกจากคำสอนของศาสนาแล้ว สิ่งที่เป็นแรงบันดาลใจสำคัญในการสร้างสรรค์ผลงานคือแนวคิดทางปรัชญาถือเป็นแรงผลักดันในการสร้างสรรค์ผลงานของศิลปิน ในช่วงที่โรมันตีกินิยมกับธรรมชาตินิยมมีส่วนสร้างสรรค์ศิลปะทางศาสนานั้น ศิลปวัตถุทางศาสนามุ่งแสดงศรัทธาและความยิ่งใหญ่ของพระเจ้าและความรักผ่านงานศิลปะเช่นเดียวกับการแสดงอารมณ์ความรู้สึกความรักผ่านรูปร่างมนุษย์ การผสมผสานคำสอนกับปรัชญาดังกล่าวก็เกิดขึ้นด้วย การหยิบยืมวิธีการทางปรัชญามาอธิบายศาสนาเป็นเรื่องปกติของการเผยแพร่ศาสนาอยู่แล้ว เมื่อปรัชญาวิทยาศาสตร์ที่ก่อตัวขึ้นจากการคิดถึงสิ่งที่สัมผัสแต่ละต้องได้และอยู่ในโลกวิสัย การปรับตัวทางคำสอนก็เกิดขึ้นเพื่อขับเคลื่อนไปกับกระแสทางความคิดและพัฒนาทางวัตถุของมนุษยชาติ เมื่อศาสนาใช้วิธีการวิทยาศาสตร์มาพยายามอธิบายปรากฏการณ์ทางศาสนา ศิลปะทางศาสนาจึงมุ่งการแสดงรายละเอียดของรูปร่างสัดส่วนและสีส้มมากกว่าความรู้สึก

2. จุดยืนทางปรัชญาในการสร้างศิลปะของศาสนาสำคัญของโลก

ถ้าเรามองศาสนาให้เป็ดงภาพที่ศิลปินสร้างขึ้น ศาสดาดังเดิมตามแนวคิดวิญญาณนิยมดูเหมือนจะเรียบง่ายในการการแสดงออกทางศิลปะ แต่ภาพที่ปรากฏนั้นไม่ชัดเจนว่าเป็นอะไร ยากต่อการตีความทำให้ยังดูลึกลับ ศาสนาเทวนิยมแบบยิวได้สร้างภาพขึ้นมาใหม่เพื่อที่จะออกนามพระเจ้าท่ามกลาง

พหุเทวนิยม ต่อมาศิลปินในนามของศาสนาคริสต์ได้ทำให้ภาพดังกล่าวชัดเจนขึ้น และเข้าชมได้ง่ายแม้ว่าต้องผ่านผู้นำทาง ขณะที่ศาสนาอิสลามปฏิเสธทั้งสองภาพข้างต้น อ้างว่ามีภาพที่สมบูรณ์แบบที่สุด และยังได้แสดงวิธีการสื่อสารแบบใหม่ โดยละทิ้งแบบแผนการเขียนภาพแบบยิวและคริสต์เสีย ขณะที่ศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ซึ่งเป็นศาสนาที่รวมเอาคติความเชื่อ และบรรดาเทพเจ้าทั้งหลายไว้ในเบ้าหลอมเดียวกัน สื่อสัญลักษณ์ที่สร้างขึ้นล้วนแสดงการสร้างสรรค์ เรื่องราวกำเนิดพลังอำนาจที่เหนือสามัญของบรรดาเหล่าเทพเจ้า ซึ่งมีทั้งสร้างสรรค์และทำลาย และสะท้อนจุดยืนทางปรัชญาเรื่องอาตมัน การสร้างตำนานเทพเจ้าท้องถิ่นให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของคติทางศาสนาดูเหมือนเป็นภารกิจหลักของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ดังนั้นศิลปวัตถุทางศาสนาที่สร้างขึ้นในศาสนสถานของชุมชนชาวฮินดูจึงมีลักษณะการตอบสนองความเชื่อทางศาสนาตั้งแต่ระดับต่ำสุดจนถึงสูงสุด

สำหรับการสร้างสรรค์ศิลปะในพระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับภาวะนิพพานหรือพุทธภาวะที่มนุษย์สามารถบรรลุได้ด้วยตนเอง พุทธศิลป์มุ่งแสดงความงามที่เกิดความจากสมบุรณ์ของสภาวะจิตที่สะอาด สว่าง และสงบ เป็นอิสระจากเงื่อนไขของโลก ดังนั้นโจทย์สำคัญในการสร้างสรรค์งานศิลปะทางพระพุทธศาสนา นอกจากจะคำนึงถึงสิ่งที่ดึงดูดความเชื่อความศรัทธา การตอบสนองต่อคำถามเรื่องโลกหน้าหรือโลกหลังความตายแล้วศิลปะยังมีหน้าที่สื่อความหมายอันเป็นสาระสำคัญในการยกระดับจิตใจตามหลักการของพระพุทธศาสนา ได้แก่ ภาวะที่สงบเย็น ปลอดภัย สันติสุข และสว่างด้วยปัญญาที่เข้าใจโลกอย่างแจ่มแจ้ง ประกอบด้วยเมตตาและกรุณาอันไม่มีประมาณ ที่สำคัญภาวะเหล่านี้เป็นสิ่งที่มนุษย์ด้วยกันรู้สึกได้หรือพัฒนาให้เกิดขึ้นได้ในมนุษย์ทุกผู้ทุกนาม กล่าวคือมวลมนุษยชาติล้วนมีศักยภาพที่จะเข้าถึงภาวะดังกล่าว หลักการดังกล่าวเป็นจุดยืนที่สำคัญในการสร้างสรรค์ศิลปะทางพระพุทธศาสนาให้แตกต่างจากศิลปะทางศาสนาแบบเทวนิยม ที่ให้ความสำคัญกับอำนาจลึกลับเหนือธรรมชาติ (Pilgrim, 1998)

การเข้าถึงความจริงสูงสุดทางศาสนาจะถูกสงวนไว้ด้วยวิธีการทางศาสนาและความจริงดังกล่าวก็ไม่สามารถแทนด้วยสัญลักษณ์ใดๆ ได้ ไม่ว่าจะเป็นการเข้าถึงความเป็นหนึ่งเดียวกับพระเจ้าของศาสนาฝ่ายเทวนิยม หรือการ

บรรลุนิพพานในศาสนาพุทธ เป็นสิ่งที่ศิลปะไม่สามารถสื่อแทนความหมายได้ทั้งหมด ถึงแม้ว่าศิลปวัตถุเพียงชิ้นเดียวจะสื่อแทนคำพูดหลายคำ แต่ละศาสนาก็นับว่า จะบรรลุความจริงสูงทางศาสนาได้ด้วยวิธีการทางศาสนาเท่านั้น การสร้างสรรค์และการใช้ศิลปะทางศาสนาเพื่อเป็นประจักษ์พยานของประสบการณ์ทางศาสนา จึงต้องคำนึงถึงหลักการดังกล่าวด้วย และหลักการที่ว่านี้ก็กลายเป็นทั้งเกณฑ์ประเมิน และข้อจำกัดของการสร้างสรรค์ศิลปะทางศาสนาไปในตัว

3. ข้อจำกัดของศิลปะทางศาสนา

ไม่เพียงเฉพาะหลักอภิปรัชญาของศาสนา เช่น ความหมายของพระเจ้า พระผู้สร้าง โมกษะ นิพพาน ที่ทำให้ศิลปะมีข้อจำกัดในการทำความเข้าใจศาสนา แม้แต่องค์ประกอบสำคัญอื่น ๆ เช่น ศาสดา คำสอน และพิธีกรรมทางศาสนา เมื่อจะต้องสร้างสรรค์เป็นงานศิลปะจำเป็นต้องลดทอนหรือกำหนดขอบเขตลง เพื่อนำเสนอในรูปแบบของศิลปะ ศิลปะที่สร้างขึ้นในศาสนานั้นๆ จึงไม่อาจแทน ความหมายตามหลักการของศาสนาได้ทั้งหมด การสื่อสารของศิลปะทางศาสนา จึงเป็นเพียงต้นทางแห่งศรัทธาและประสบการณ์ทางความรู้สึกทางศาสนาเท่านั้น

ถึงแม้จะศาสนากับศิลปะจะตอบสนององธรรมชาติทางนามธรรมของมนุษย์ และอิงอาศัยกันและกัน แต่บางครั้งก็ขัดแย้งกัน โดยเฉพาะเมื่อถึงจุดหนึ่งที่ศาสนา เห็นว่า ศิลปะไม่อยู่ในรูปแบบประเพณีนิยมที่สืบทอดกันมาหรือออกนอกหลัก คำสอนหรือตีความแตกต่างจากจุดยืนทางปรัชญาของศาสนา จะเกิดความขัดแย้ง ระหว่างศาสนากับศิลปะซึ่งพบได้เสมอ อาจถือได้ว่าความขัดแย้งดังกล่าวเป็น ข้อจำกัดของการสร้างสรรค์ศิลปะทางศาสนาในสังคมร่วมสมัยด้วย

การศึกษาศิลปะทางศาสนา

1. เป้าหมายของการศึกษาศิลปะทางศาสนา

การศึกษาศิลปะทางศาสนาโดยทั่วไปนั้น เริ่มต้นด้วยจุดหมายในการ เข้าใจและเรียนรู้หลักคำสอนทางศาสนา ผู้ศึกษาสามารถศึกษาศาสนาจากงานศิลปะ ทั้งในส่วนที่เป็นประวัติศาสตร์ศาสนา หลักคำสอนที่ปรากฏในศิลปวัตถุ เรื่องราว จากคัมภีร์ที่ถ่ายทอดผ่านงานศิลปะแขนงต่างๆ การสร้างสรรค์ศิลปวัตถุในศาสนพิธี

หรือศิลปะทางศาสนพิธี ตลอดจนเรื่องเล่าตำนานทางศาสนาที่ผสมผสานกับคติความเชื่อในท้องถิ่น รวมทั้งการเรียนรู้ประสบการณ์ทางศาสนาและสุนทรียะผ่านศิลปะวัตถุ การศึกษาดังกล่าวเป็นการศึกษาเพื่อสร้างองค์ความรู้ศิลปะทางศาสนาที่พบในสังคมวัฒนธรรมนั้นโดยตรง

การศึกษาดังกล่าวนอกจากเป็นการสร้างองค์ความรู้ทางด้านศิลปะและวัฒนธรรมในพื้นที่ที่ศึกษาแล้ว ยังเป็นการศึกษาเพื่อให้เข้าใจมิติทางสังคมและวัฒนธรรมด้วย เนื่องจากเมื่อศาสนาหยั่งลงสู่สังคมใดสังคมหนึ่งแล้ว ศาสนามักจะเป็นกลายเป็นส่วนหนึ่งขององค์ประกอบพื้นฐานของสังคมนั้น หนึ่งในเครื่องมือศาสนาใช้เป็นเครื่องมือสื่อสารกับสังคมคือศิลปะ ศิลปะทางศาสนามาพร้อมกับประเพณีหรือพิธีกรรมทางศาสนาอันเป็นรูปธรรมที่จับต้องได้อีกทั้งยังเป็นสิ่งดึงดูดศรัทธาผู้คนด้วย การที่ผู้คนจะบอกว่าเป็นผู้ที่อยู่ในสังกัดวัฒนธรรมใดนั้นมักจะอ้างอิงด้วยวัตถุศิลปะที่เป็นสัญลักษณ์ของศาสนานั้นๆ ศิลปะทางศาสนามากลายเป็นสิ่งแวดล้อมทางวัฒนธรรมที่ผู้นับถือซึมซับรับเอาประเพณีทางศิลปะพร้อมกับคำสอน จนรู้สึกว่าเป็นส่วนหนึ่งของศาสนา หากมีการสร้างสรรค์มีรูปแบบประเพณีที่ใคร่สร้างสรรค์กันมากก็จะรู้สึกต่อต้านหรือไม่ยอมรับศิลปะทางศาสนาที่ตนเองไม่คุ้นเคย

การเลือกเรื่องที่ศึกษาอาจเริ่มต้นที่ศิลปะวัตถุหรือศิลปะทางศาสนาที่พบในประเพณีพิธีกรรม รูปเคารพ สิ่งประดิษฐ์เพื่อสักการบูชา สิ่งที่ได้รับการออกแบบและสร้างสรรค์ตามคติทางศาสนาซึ่งผสมผสานกับคติความเชื่อที่มีอยู่ในท้องถิ่น แล้วสร้างประเด็นที่เชื่อมโยงกับประเด็นทางสังคมและวัฒนธรรม หรือสร้างวาทกรรมและคำถาม เพื่อเป็นประเด็นหรือหัวข้อในการศึกษา

นอกจากนั้นยังสามารถศึกษาบทบาทของศิลปะทางศาสนาในสังคมและวัฒนธรรม ทั้งในฐานะองค์ประกอบสำคัญ และเป็นศูนย์รวมของผู้คนที่เข้าร่วมศึกษาบทบาทของศิลปะทางศาสนาในฐานะเป็นตัวเชื่อมให้ศาสนิกชนปฏิบัติกิจกรรมทางศาสนาทั้งในรูปแบบส่วนตัวและแบบชุมชนทางศาสนาได้อย่างเป็นระบบ และช่วยสร้างระบบการนับถือศาสนาในชุมชนให้เป็นรูปธรรมและกลายเป็นสถาบันสำคัญทางสังคม กล่าวได้ว่าการศึกษาศิลปะทางศาสนาจะช่วยให้เข้าใจความเป็น

องค์ประกอบสำคัญของศาสนาในฐานะเป็นสถาบันทางสังคม ทำให้เข้าใจมิติทางสังคม วัฒนธรรม ประเพณีและพิธีกรรมได้อย่างลึกซึ้ง

สำหรับการศึกษาความหมาย อารมณ์และความรู้สึกที่ผู้สร้างศิลปะไม่ว่าจะเรียกว่าศิลปินหรือช่างทางศาสนาก็ตาม ผู้เชี่ยวชาญด้านศิลปะเห็นว่าการศึกษจากทั้งผู้สร้างสรรค์และผู้ดูหรือชุมชน เพราะสามารถสร้างสื่อกลางร่วมกันได้ระหว่างศิลปินกับผู้ดู(ชุมชน) เนื่องจากข้อสมมติฐานของศิลปินและของผู้ดูมักจะมีส่วนคล้ายกัน และมองสิ่งต่างๆ ในแง่เดียวกัน ด้วยเหตุนี้จึงทำให้ผู้ดูสามารถเข้าใจความหมาย อารมณ์และความรู้สึกของศิลปินที่แสดงออกได้ (อารี สุทธิพันธุ์, 2535)

2. สหวิทยาการในฐานะวิธีการการศึกษาศิลปะทางศาสนา

โดยลักษณะของการศึกษาศิลปะทางศาสนาในด้านเนื้อหาแล้ว ต้องอาศัยหลักการทาง ปรัชญา เทววิทยา โบราณคดี ประวัติศาสตร์ศิลป์ ประติมานวิทยา รวมทั้งศาสนาเปรียบเทียบ จึงกล่าวได้ว่าเป็นการศึกษาที่ใช้วิธีการศึกษาแบบสหวิทยาการเพื่อให้เกิดองค์ความรู้แบบบูรณาการ อาจเริ่มจากสิ่งที่เป็นรูปธรรมคือ ศิลปะวัตถุทางศาสนาแขนงต่างๆ ที่ช่างหรือศิลปินสร้างขึ้นในยุคต่าง ๆ

การศึกษาศาสตร์สัมพันธ์ระหว่างศาสนากับศิลปะด้านเนื้อหาเริ่มจากการนำองค์ความรู้ด้านประวัติศาสตร์ศิลป์ ประวัติศาสตร์ศาสนา และองค์ความรู้ด้านศาสนาหรือเทววิทยา มาอธิบายเชื่อมโยงกับบริบทของพื้นที่ จากนั้นเชื่อมโยงไปสู่สาขาอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง เช่น ภูมิศาสตร์ คติชนวิทยา และมานุษยวิทยา ซึ่งเป็นการใช้วิธีวิทยาและภาษาเพื่อความเข้าใจวัฒนธรรมที่เป็นวัตถุซึ่งมองเห็นและจับต้องได้ เพื่อให้เกิดความเข้าใจความหมายเชิงธรรมที่ซ่อนอยู่วิธีการดังกล่าวทำให้การศึกษาศิลปะทางศาสนามีขอบเขตกว้าง ครอบคลุมศิลปะกับศาสนา การจัดการด้านศิลปะ และวัฒนธรรม ตลอดจนศิลปะการแสดงและพิธีกรรมที่ศึกษา (Laeuchli, 1980)

การศึกษาศิลปะทางศาสนาที่ใช้แบบสหวิทยาการดังกล่าว จึงยังไม่มีข้อยุติในเชิงวิธีการ ทั้งทำให้เกิดยุ่งยากในการเลือกวิธีการในการศึกษาเพื่อสร้างวิธีวิทยาที่เป็นเอกลักษณ์ของศาสตร์ เพราะต้องอาศัยความเชี่ยวชาญในด้านนั้นเป็นพื้นฐานด้วย แนวทางในศึกษาจึงขึ้นอยู่กับความถนัดหรือความรู้พื้นฐานของ

ผู้ศึกษา ที่อาจเลือกเอาประเด็นใดประเด็นหนึ่งเป็นแกนกลางในการศึกษาและเน้นไปที่การศึกษาในบริบทของพื้นที่ ความสมเหตุสมผลของการศึกษาจึงขึ้นอยู่กับวัตถุประสงค์และบริบทของพื้นที่ที่ศึกษา

สำหรับรูปแบบที่นิยมกันคือ 1) การศึกษาแบบประติมานวิทยาที่มุ่งศึกษาความเป็นมา คำอธิบายและการตีความศิลปวัตถุ และ 2) การศึกษาแบบวัฒนธรรมศึกษาที่ครอบคลุมมานุษยวิทยาและสังคมวิทยา ศาสนา นิเวศวิทยาวัฒนธรรม และภูมิศาสตร์วัฒนธรรม ตลอดจนการศึกษาตีความนิทานปรัมปราท้องถิ่น โดยเน้นการสร้างวิธีวิทยาที่ผสมผสานเอาวิธีการศึกษาที่หลากหลายมาวิเคราะห์และสังเคราะห์ประเด็นที่แต่ละคนสนใจศึกษา

นอกจากการศึกษาศิลปวัตถุในพื้นที่แล้ว ในส่วนของผู้ที่เกี่ยวข้องหรือกลุ่มเป้าหมายในการศึกษา จะเห็นได้ว่ามีผู้ที่เกี่ยวข้องหลายฝ่ายซึ่งจะต้องจำแนกตามวัตถุประสงค์ของการศึกษา ประกอบด้วย ผู้ศึกษาศิลปะ นักประวัติศาสตร์ศิลป์ นักเทววิทยา นักปรัชญาศาสนา นักปราชญ์ในท้องถิ่น ผู้เชี่ยวชาญด้านการออกแบบ ตลอดจนศิลปิน ช่าง และผู้ชมหรือชุมชนในพื้นที่ต่างก็เป็นผู้มีส่วนร่วมในการให้ข้อมูล ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับตนเอง การศึกษาแต่ละกลุ่มเป้าหมายอาจจะต้องเลือกใช้เครื่องมือหรือวิธีการเก็บข้อมูลที่แตกต่างกัน ที่สำคัญผู้ศึกษาต้องเปิดกว้างต่อความเห็นเพื่อแลกเปลี่ยนและเติมเต็มมุ่งให้เกิดการต่อยอดองค์ความรู้

สรุป

ศิลปะทางศาสนาเกิดจากแรงบันดาลใจจากศาสนา เพื่อสร้างประสบการณ์ทางศาสนาและสื่อสารหลักคำสอนของศาสนากับสังคม เริ่มจากสร้างสรรค์ศิลปะศักดิ์สิทธิ์ตามคติความเชื่อเรื่องโลกหน้าที่ปรากฏเป็นหลักฐานทางโบราณคดี มีทั้งคติการสร้างเทพเจ้าหลายองค์และเทพเจ้าองค์เดียว ศิลปะทางศาสนายังพัฒนามาพร้อมกับประเพณีพิธีกรรมที่เป็นศูนย์รวมของผู้คนในชุมชน แม้การสร้างศิลปะทางศาสนาของแต่ละศาสนานั้นจะสะท้อนจุดยืนทางปรัชญาของตนเองแต่ก็มีการผสมผสานกับความเชื่อท้องถิ่นอยู่ด้วย ในพัฒนาการของอารยธรรมมนุษย์

จะพบว่าศิลปะกับศาสนามักพึ่งพาอาศัยกัน จึงมีการพัฒนามาร่วมกันอย่างต่อเนื่อง แม้บางช่วงบางกรณีจะมีขัดแย้งกันบ้างเนื่องจากจุดยืนของศาสนากับการสร้างสรรค ศิลปะไม่สอดคล้องกัน หรือสร้างผิดไปจากประเพณีนิยม อย่างไรก็ตามการใช้ศิลปะ มาสื่อสารทางศาสนาก็เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นและพัฒนาอย่างต่อเนื่องจนกลายเป็นมรดก ทางวัฒนธรรมที่จับต้องได้ของมนุษยชาติ

การศึกษาศิลปะทางศาสนานั้น มีทั้งเพื่อสร้างองค์ความรู้ด้านศิลปะ ทางศาสนาอันเป็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของถิ่นและเพื่อเข้าใจสภาพทางสังคม และวัฒนธรรมที่มีคติความเชื่อและประเพณีทางศาสนาเป็นส่วนประกอบสำคัญ ตลอดจนเพื่อที่จะเข้าใจความหมาย อารมณ์และความรู้สึกของผู้สร้างศิลปะโดยใช้ วิธีการศึกษาแบบสหวิทยาการ ในส่วนของการศึกษาความหมายใช้แนวคิดประติมานวิทยา และทฤษฎีวิวัฒธรรมศึกษาซึ่งครอบคลุมหลายสาขาวิชาเป็นแนวทาง ในวิเคราะห์ข้อมูล นำความรู้ที่เกี่ยวข้อง เช่น ประวัติศาสตร์ศิลป์ ศาสนา มานุษยวิทยา ภูมิศาสตร์ และคติชนวิทยา มาบูรณาการกันเพื่อให้เกิดความองค์ความรู้ใหม่ วิธีการศึกษาดังกล่าวทำให้การศึกษาศิลปะทางศาสนาขยายขอบเขตออกไปสู่ ปริมณฑลของศาสตร์ต่างๆ อย่างกว้างขวาง

เอกสารอ้างอิง

- กীরติ บุญเจือ. (2522). **ชุดปัญหาปรัชญา ปรัชญาศิลปะ**. กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช จำกัด.
- อารี สุทธิพันธุ์.(2535). **ศิลปะนิยม**. (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์.
- ศรีศักร วัลลิโภดม.(2560). **พุทธศาสนาและความเชื่อในสังคมไทย**. กรุงเทพฯ : มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธุ์.
- Adams, D., and Apostolos-Cappadona, D. (2002). *Art as religious studies*. Eugene: Ore.
- Laeuchli, S. (1980). *Religion and Art in Conflict : Introduction to a Cross-Disciplinary Task*. Philadelphia: Fortress.

Mazur, E. M. (2002). **Art and the Religious Impulse**. Lewisburg: Bucknell University Press.

Pilgrim, Richard B. (1998). **Buddhism and the Arts of Japan**. New York: Columbia University Press.

ญาณวิทยาเศรษฐศาสตร์กับการวิพากษ์ด้วยหลังสมัยใหม่*

Economic Epistemology and Postmodern Critiques

นรชิต จิรสัทธรรม
Norachit Jirasatthumb
คณะเศรษฐศาสตร์
Faculty of Economics
มหาวิทยาลัยขอนแก่น
Khon Kaen University

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ในการวิพากษ์ญาณวิทยาเศรษฐศาสตร์ด้วยแนวคิดหลังสมัยใหม่ การวิพากษ์ชี้ให้เห็นถึงสภาวะที่คับแคบของเศรษฐศาสตร์เนื่องจากยึดติดกับความเป็นวิทยาศาสตร์นิยม นอกจากนี้การนำเสนอพฤติกรรมของมนุษย์ในทฤษฎีเศรษฐศาสตร์มีความไม่สมเหตุผลเพราะยึดติดกับข้อสมมติฐานความมีเหตุผลทางเศรษฐศาสตร์ ในความจริงแล้วตัวกำหนดพฤติกรรมและปรากฏการณ์ทางเศรษฐกิจ มิได้มีความเป็นนัยติดยึดที่อิงกับลักษณะความมีเหตุผลที่ตายตัวเช่นนั้น การวิพากษ์แห่งหลังสมัยใหม่เสนอว่าเศรษฐศาสตร์ควรดำเนินการด้วยร่างที่เปิดแทนที่ร่างแห่งความมีเหตุผลทางเศรษฐศาสตร์ บทความนี้ยังชักชวนไปสู่การไต่สวนร่างของเศรษฐศาสตร์พฤติกรรมในอนาคต

คำสำคัญ: หลังสมัยใหม่, เศรษฐศาสตร์, ญาณวิทยา

* บทความนี้เขียนครั้งแรกสำหรับงานประชุมวิชาการระดับชาติของนักเศรษฐศาสตร์ครั้งที่ 5 ในปี 2552 ในชื่อว่า "ปฐมบทของแนวคิดหลังสมัยใหม่กับเศรษฐศาสตร์" ผู้เขียนใคร่ขอขอบพระคุณ ศาสตราจารย์ ดร.จักรทิพย์ นาถสุภา รองศาสตราจารย์ ดร.กนกศักดิ์ แก้วเทพ และ กรรมการคัดเลือกบทความที่ได้ให้ข้อคิดเห็นต่อบทความในขณะนั้น

Abstract

This article aims to criticize economic epistemology through the concept of postmodernism. Criticism demonstrates a narrow essence of economics due to its adherence to scientism. In addition, the representation of human behaviors in economic theory is unreasonable as it clings to the assumption of economic rationality. In fact, factors determining economic behaviors and phenomena are not based on a rigid determinism of rationality. Postmodern critiques argue that the articulation of economics should pursue open-ended body instead of the body of economic rationality. The article further persuades audiences to critically examine the body of behavioural economics in the future.

Keywords: Postmodern, Economics, Epistemology

บทนำ

ในประเทศไทยมีอยู่ช่วงหนึ่งในทศวรรษที่ 2540-2550 ที่ คำว่า “โพสต์โมเดิร์น” หรือ “หลังสมัยใหม่” (postmodern) ถูกใช้อย่างแพร่หลาย คำว่าโพสต์โมเดิร์นปรากฏในนิตยสารยอดนิยมอย่าง จีเอ็ม หนังสือไทย และ มติชนสุดสัปดาห์ ในฐานะที่เป็นกระแสทางวัฒนธรรมแบบใหม่ รวมถึงปรากฏใน เว็บไซต์และเวบบอร์ดที่นิยม เช่น พันทิป (www.pantip.com) มหาวิทยาลัยเที่ยงคืน (www.midnightuniv.org) และประชาไท (www.prachathai.com) ในการเป็นหัวข้อถกเถียงถึงความหมายของมัน นอกจากนี้คำว่าโพสต์โมเดิร์นได้ถูกนำมาถกเถียงและนำเสนอในเชิงวิชาการมากขึ้น ดังปรากฏใน บทสัมภาษณ์ของ ชูศักดิ์และนพพร (2544) หนังสือของ ไชยันต์ ไชยพร (2550a และ 2550b) เรื่อง ‘Postmodern’ และ ‘Postmodern in Japan’ และ หนังสือโพสต์โมเดิร์นกับสังคมวิทยาของ จันทน์ เจริญศรี (2545)

แม้ว่าคำดังกล่าวจะถูกพบอย่างแพร่หลาย แต่สำหรับในแวดวงเศรษฐศาสตร์แล้วกลับพบเห็นได้น้อยมาก ซึ่งก็ไม่น่าแปลกดังที่ McCloskey (2002) เคยวิพากษ์ถึงความ “อนารยธรรม” ทางวัฒนธรรม (cultural barbarism) ของนักเศรษฐศาสตร์ที่ “ไร้เดียงสาทางปรัชญา” (Philosophical Naïveté) เพราะไม่เคยสนใจความเคลื่อนไหวของแนวคิดปรัชญานอกสาขาตัวเอง หรือไม่รู้จำแม้แต่คำว่า ญาณวิทยา (epistemology) เพราะมัวแต่หมกมุ่นอยู่กับตัวเลขและสถิติ บทความนี้ไม่ยากซ้ำรอยความเป็นอนารยธรรมดังกล่าว จึงมีวัตถุประสงค์ในการสำรวจข้อวิพากษ์ของแนวคิด “หลังสมัยใหม่” ที่มีต่อญาณวิทยาเศรษฐศาสตร์ บทความนี้แบ่งการนำเสนอเป็น 4 ส่วนด้วยกัน โดยขั้นตอนแรกจะเป็นการให้ความหมายแก่คำว่าหลังสมัยใหม่ ส่วนต่อมาเป็นการพิจารณา “ภาพตัวแทน” ของเศรษฐศาสตร์ว่าอยู่ภายใต้ “ญาณวิทยา” แบบใด จากนั้นส่วนที่ 3 ใช้แนวคิดหลังสมัยใหม่มาวิพากษ์เศรษฐศาสตร์ในประเด็นต่าง ๆ ส่วนที่ 4 เป็นความคิดลงท้าย

แนวคิดหลังสมัยใหม่

ความรู้และศาสตร์ต่าง ๆ ที่อุบัติขึ้นมานั้น ย่อมต้องการเข้าไปถึงความจริงของสรรพสิ่ง วิชาฟิสิกส์ ต้องการหาความจริงของจักรวาลในรูปแบบของอะตอม วิชาชีววิทยาต้องการค้นหาความจริงของวิวัฒนาการของสรรพชีวิต วิชารัฐศาสตร์ต้องการศึกษาถึงความจริงของปฏิสัมพันธ์ด้านการเมืองระหว่างมนุษย์ รวมถึงกระบวนการทางอำนาจรูปแบบต่าง ๆ วิชาเศรษฐศาสตร์ต้องการศึกษาความจริงของปรากฏการณ์ต่าง ๆ ในระบบเศรษฐกิจ ดังนั้น “ความจริง” จึงเป็นท่าทีที่สำคัญของศาสตร์สมัยใหม่ ซึ่งการค้นหาความจริงก็เพื่อให้บรรลุวัตถุประสงค์สำคัญในการนำพามวลมนุษยชาติไปสู่ความผาสุก วิทยาศาสตร์แขนงต่าง ๆ พัฒนาความรู้และเทคโนโลยีที่ก้าวหน้าขึ้นมา เพื่อทำให้ชีวิตเราสะดวกสบายขึ้น รัฐศาสตร์ออกแบบระบบการเมืองเพื่อให้สังคมมนุษย์อยู่ร่วมกันได้ เศรษฐศาสตร์ต้องการหาหนทางในการเพิ่มความมั่งคั่งและยกระดับความเป็นอยู่และปากท้องของคนในสังคม

ข้อสังเกตที่น่าสนใจคือ แล้วทุกวันนี้โลกที่เดินตามรอยขององค์ความรู้สมัยใหม่ ภายใต้เงื้อมมือของศาสตร์ต่าง ๆ นั้นมันเป็นไปตามทิศทางที่ควรจะเป็นหรือไม่ หลายคนอาจมองว่าโลกทุกวันนี้ไม่ได้เดินไปตามทิศทางที่ถูกควรนัก การใช้วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเพื่อความสะดวกสบายของมนุษย์ ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงสภาพอากาศโลกอย่างรุนแรง ปัญหาความเหลื่อมล้ำยังคงเป็นดังหลุมดำที่นักเศรษฐศาสตร์ยังแก้ไม่ได้ หรือสถานการณ์ทางการเมืองที่ยังคงมีสงครามและการก่อการร้ายทั้งใน รัฐ-ชาติ เดียวกันและระหว่าง รัฐ-ชาติ ตรงนี้อาจกล่าวอ้างถึง Jean - Francois Lyotard (1993) ได้ว่า หลักการสากลต่าง ๆ ที่เราได้รับรู้มาตลอดช่วงชีวิตและเชื่อว่ามันเป็นสิ่งที่ดีได้ “เสื่อมความน่าเชื่อถือลง” (incredulity) เริ่มตั้งแต่นิยายที่ว่า อุดมการณ์เสรีประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่ดีที่สุดในวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเป็นเครื่องมือไปสู่ความก้าวหน้าของมนุษย์ เศรษฐกิจแบบตลาดเสรีจะเป็นเครื่องมือนำพาความมั่งคั่งมาสู่สังคม นิยายหรือเรื่องเล่าเหล่านี้ล้วนนำเสนอภาพที่สวนทางกับความเป็นจริงที่เกิดขึ้นบนโลก ชูแต่เพียงอุดมการณ์ที่สวยหรูเพียงด้านเดียวโดยที่ละเลยความย้อนแย้งที่เกิดขึ้นโลกแห่งความเป็นจริง

อย่างจริงจัง ความคลางแคลงใจต่อเรื่องเล่าหลักนี้เองถือเป็นสิ่งที่สะท้อนความเป็นหลังสมัยใหม่¹

นอกจากภาวะทางอารมณ์ที่เกิดความคลางแคลงในเรื่องเล่าหลัก ๆ ของสังคมแล้ว หลังสมัยใหม่ยังสามารถถูกมองได้ว่าเป็นขั้นตอนทางประวัติศาสตร์ ดังที่ Fredric Jameson (1991) นิยามว่าเป็น “ตรรกะทางวัฒนธรรมของทุนนิยมตอนปลาย” (the culture logic of late capitalism) อันเป็นยุคที่เราได้ก้าวมาถึงยุคที่ “พลังการผลิต” ได้เพิ่มขึ้นอย่างล้นเหลือ ยังผลให้เกิดความเปลี่ยนแปลง ในโครงสร้างส่วนบนขนาดใหญ่ โดยมีลักษณะพิเศษทางวัฒนธรรมคือ ตัววัฒนธรรมเองมันได้กลับกลายเป็นสินค้าไปด้วย และตัวสินค้าเองก็ไม่ได้เป็นเพียงแค่สินค้าอีกต่อไป เพราะการยกระดับของเครือข่ายการผลิตให้เป็นระดับโลก ได้ทำให้สินค้าได้เป็นช่องทางสำคัญในการส่งผ่านวัฒนธรรมในรูปแบบต่าง ๆ และคอยนิยามสร้างความหมายให้แก่ปัจเจกชนด้วย ปรากฏการณ์ดังกล่าวทำให้วัฒนธรรมจากเดิมที่สามารถนิยามได้คงที่ระดับหนึ่ง กลายเป็นสิ่งที่ “พวามั่ว” ในเส้นแบ่งวัฒนธรรมจนเป็นปกติวิสัย หากนึกภาพไม่ออกให้ลองนึกถึงรายการ “The Mask Singer” เช่น บางคนสวมหน้ากากเอกลักษณ์แบบไทย ๆ แต่ร้องเพลงสากล หรือ การละเล่นเพลงสากลด้วยเครื่องดนตรีไทย ลักษณะ “พันธุ์ผสม” ทางวัฒนธรรมเช่นนี้ หากย้อนไปเมื่อ 50-60 ปีก่อนคงเป็นสิ่งที่แปลกตา แต่ในปัจจุบันนี้ถือว่าเป็นสิ่งปกติ

ในประเด็นเรื่องการผลิตและบริโภคนี้ Jean Baudrillard (1999) มองว่า ลักษณะสำคัญของทุนนิยมคือการปลูกปั่นและกระตุ้นการบริโภค เขามองว่าปัญหาพื้นฐานของทุนนิยมไม่ได้เป็นเรื่องของการหากำไรสูงสุด และการทำให้การผลิตเป็นไปตามหลักของเหตุผลตามที่เศรษฐศาสตร์เสนอ หากแต่เป็นเรื่องของผลิตภาพ

¹ ดังข้อความของ Lyotard ที่ว่า “I will use the term modern to designate any science that legitimates itself with reference to a metadiscourse [which makes] an explicit appeal to some grand narrative, such as the dialectics of spirit, the hermeneutics of reasoning, the emancipation of the rational of working subject, of the creation of wealth.....I define postmodern as incredulity toward metanarrative.” (Lyotard, 1993: xxiii)

ที่ไร้ขอบเขตจำกัด และความต้องการที่จะกำจัดผลผลิตนั้นออกไป² โดยกระตุ้นการบริโภคด้วยการสร้างสัญลักษณ์ต่าง ๆ เพื่อ “ล่อลวง” (seduce) ให้เราเกิดภาวะจำยอม กิจกรรมการบริโภคที่จากเดิมเป็นเรื่องของการใช้สอยได้ถูกแทนที่ด้วย “การบริโภคแห่งสัญญาณ” ที่เราต่างสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ผ่านทาง การบริโภคสินค้า เช่น ถ้าอยากดูเป็นคนรวย ๆ ก็ต้องขับรถขับเคลือนสีลือ หรือพวก ออฟโรด (ทั้ง ๆ ที่ชีวิตจริงไม่เคยออกจากเมืองไปลุยป่าเลย) หรือถ้าอยากสื่อว่าเป็นคนอินเทรนด์ก็ต้องแต่งตัวแบบฮิปปอป (ทั้ง ๆ ความเป็นจริงตัวที่แต่งตัวแบบนี้ อาจไม่เคยได้สัมผัสวัฒนธรรมฮิปปอปแบบลึกซึ้งก็เป็นได้) ดังนั้นการบริโภคไม่ใช่จุดจบอีกต่อไป แต่เป็นหนึ่งในกระบวนการผลิตสัญญาณให้แก่ปัจเจก การบริโภคจึงไม่ใช่จุดจบหรือเป้าหมายของห่วงโซ่ทางเศรษฐกิจ หากแต่เป็นกิจกรรมที่ปัจเจกชนไว้ใช้นิยามตัวเองและระหว่างกัน

Michel Foucault เป็นนักคิดอีกคนหนึ่งที่ได้เข้ามาท้าทายองค์ความรู้สมัยใหม่ สำหรับเขาแล้ว “ความรู้” และ “ความจริง” เป็นสิ่งที่เรียกว่า “วาทกรรม” (discourse) กล่าวคือ ความรู้ที่อุบัติขึ้นมาในโลกนี้โดยอ้างถึงความเป็นภววิสัยและยึดหลักการของเหตุผลล้วนมีความสัมพันธ์กับอำนาจในการจัดระเบียบให้เกิดความจริงด้วยการสร้างความหมาย ให้คุณค่า และความถูกต้องชอบธรรมแก่สิ่งต่าง ๆ ในสังคม เมื่อเป็นเช่นนั้น ความจริงจึงไม่ใช่สิ่งที่ตายตัวหากแต่ความหมายของมันสามารถเลื่อนไหลและเปลี่ยนแปลงได้ เมื่อชุดวาทกรรมที่มีอยู่อธิบายความจริงนั้นเปลี่ยนแปลงไป เช่น ความจริงในเรื่องของคนบ้า (mad man) ซึ่งในยุคเรอเนสซองส์ (renaissance) คนบ้าจะถูกปล่อยไว้ใช้ชีวิตอยู่อย่างอิสระ หรือถ้าจะมีวิธีที่จะจัดการกับคนเหล่านั้นก็คือ การจับใส่เรือแล้วให้ลอยไปตามน้ำซึ่งเรือนั้น

² “...[W]e may say that the basic problem of contemporary capitalism is no longer between ‘profit maximization’ and the ‘rationalization of production’ (from the point of view of the entrepreneur), but that between a potentially unlimited productivity (at the level of the technostucture) and the need to dispose of the product.” (Baudrillard. 1999. p.71)

จะถูกเรียกว่า ‘madship’ แต่ในอีกหลายร้อยปีต่อมา ‘madship’ กลับถูกแทนที่โดย ‘madhouse’ กล่าวคือมีการสร้างสถานที่เอาไว้กักกันและจำกัดเขต (confine) คนบ้าให้อยู่ในบริเวณหนึ่ง ๆ (Sarup, 1993) หรือกรณีของ “ภาวะโลกร้อน” (global warming) ซึ่งถ้าหากเรานำเรื่องนี้ไปถกเถียงในการวางแผนพัฒนาเศรษฐกิจฉบับแรก ๆ คงเป็นสิ่งที่ฟังไม่ขึ้น ที่ฟังไม่ขึ้นไม่ได้หมายความว่าโลกไม่ได้ร้อนขึ้น³ หากแต่ตอนนั้นเราถูกครอบงำโดยแนวคิดที่เน้นความรุดหน้าทางเศรษฐกิจเหนือสิ่งแวดล้อม ในทางกลับกัน ประเด็นโลกร้อนตอนนี้กลายเป็นสิ่งหลายคนตระหนักกัน กลายมาเป็นสิ่งที่เข้ามาจัดระเบียบชีวิตของผู้คน โดยการจะทำกิจกรรมใดต้องถูกเตือนให้ระลึกรถึงผลกระทบต่อสภาพอากาศเสมอ ดังนั้นในมุมมองของวาทกรรม ความจริงมันจะเป็น “จริง” หรือไม่ มันไม่สำคัญเท่ากับระบอบความจริงนั้น ๆ มันเข้ามาจัดการและควบคุมชีวิตเราอย่างไรต่างหาก

เมื่อองค์ความรู้ในแบบสมัยใหม่เป็นสิ่งที่น่าคลางแคลงใจ ท่าทีของหลังสมัยใหม่จึงมีแนวโน้มที่จะตั้งข้อสงสัยในองค์ความรู้ โดยพยายามในการตรวจสอบ “ตัวบท” (text) ว่าความรู้ในแบบต่าง ๆ ได้ “เก็บกด” หรือ “ปิดทับ” สิ่งใดเอาไว้ กล่าวคือระบบความคิดที่เราเห็นว่ามันถูกนำเสนอออกมาในรูปแบบที่มันคงและมีตรรกชัดเจน ในตัวของมันเองได้เก็บงำเงื่อนไขบางประการที่ขัดแย้งกับสิ่งที่ตัวบท หรือชุดความรู้นั้นนำเสนอออกมา รวมถึงในตัวบทหรือชุดความรู้ที่พยายามอวดอ้างว่าไร้อคติอาจปิดบังวาระทางการเมืองของผู้ประพันธ์อย่างจงใจ (หรือไม่จงใจ) ท่าทีดังกล่าวจึงเป็นการมององค์ความรู้ในฐานะที่มันมีนัยซ่อนเร้นอยู่ ภาระหลักของท่าทีของหลังสมัยใหม่คือการมองหาร่องรอยของสิ่งที่ขัดแย้งกับชุดความรู้ที่ดูเหมือนหนักแน่นและมั่นคง เพื่อเปิดเผยวาระซ่อนเร้นของตัวบทออกมา

³ มันมีข้อถกเถียงอยู่พอสมควรว่าโลกร้อนขึ้นตอนไหน โดยทั่วไปเชื่อว่าภาวะโลกร้อนเริ่มตั้งแต่ยุคปฏิวัติอุตสาหกรรมที่ทำให้โลกได้เข้าสู่การใช้พลังงานฟอสซิลจนกระทบต่อสภาพอากาศ การศึกษาล่าสุดโดย Abram et al. (2016) แสดงให้เห็นถึงภาวะที่โลกได้เริ่มร้อนขึ้น (ในบางพื้นที่) ตั้งแต่ คริสตศตวรรษ 1830 เป็นต้นมา

ซึ่งเรานามานามวิธีดังกล่าวว่าเป็น “การรื้อสร้าง” (deconstruction) อันเป็นหนึ่งในวิธีการสำคัญของ Jacques Derrida หนึ่งในนักปรัชญาฝรั่งเศสคนสำคัญของแนวคิดในแบบหลังสมัยใหม่⁴

การทบทวนมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับหลังสมัยใหม่ได้ทำให้เรามองความหมายได้สองแง่มุมที่ขนานกันไปคือ

1. หลังสมัยใหม่ในฐานะที่เป็น “ยุคสมัย” ตามขั้นตอนทางประวัติศาสตร์ที่ภายใต้วิธีการผลิตที่มีพลังสูงได้ส่งผลในเชิงวัฒนธรรมและวิถีชีวิตอย่างมหาศาลเกิดความสับสนในพหุมแดนของวัฒนธรรม และตกอยู่ภายใต้วังวนของการบริโภคที่เข้ามาแทนที่ความสัมพันธ์ทางสังคม เพื่อสร้างความหมายใหม่ให้แก่ตัวเองตลอดเวลา ดังนั้นทุนนิยมตามความหมายนี้จึงไม่ใช่แค่ผลิตสินค้า แต่มีหน้าที่ผลิตสร้างอัตวิสัย (subjectivities) แก่บุคคลและสังคมด้วย

2. หลังสมัยใหม่เป็นเรื่องของ “ความแคลงใจ” ต่อเรื่องเล่าหลักของสังคม แนวคิดหลังสมัยใหม่จึงเป็นกระแส “วิพากษ์” ความรู้สมัยใหม่ โดยมองความรู้ว่าเป็น “วาทกรรม” รวมถึงใช้ลีลา “รื้อสร้าง” เพื่อเผยให้เห็นถึงสิ่งที่ตัวบทที่หมกมุ่นต่าง ๆ ได้ปิดทึบวาระแห่งอำนาจและสิ่งที่ย่นแย้งกับตัวเองไว้

บทความนี้ให้น้ำหนักกับทั้งสองความหมาย โดยพิจารณาว่าความรู้ทางเศรษฐศาสตร์ไม่ได้เป็นที่บริสุทธิ์แยกขาดออกจากสภาพสังคม หรือ อีกนัยหนึ่งคือพิจารณาการสร้างความรู้เศรษฐศาสตร์ว่าเป็นผลพวงของสังคมและวัฒนธรรม (social and cultural construction) และสามารถถูกวิพากษ์ได้โดยชี้ให้เห็นว่าทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ที่ผิวเผินดูแล้วมีความมั่นคงตรรกและน่าเชื่อถือสูง ได้อำพรางนัยแห่งอำนาจที่โยงใยถึงความนิยมในวิทยาศาสตร์ รวมถึงความไม่มั่นคงทางทฤษฎีภายใต้แบบจำลองที่มีภาพลักษณ์มั่นคง

⁴ อนึ่ง วิธีการ “รื้อสร้าง” (deconstruction) นั้นไม่ใช่วิธีการ “รื้อทำลาย” (destruction) เพราะอันหลังเป็นการเข้าทำลายของเดิมที่มีอยู่ให้หมดสิ้น แต่รื้อสร้างเป็นการเข้าค้นหาสิ่งที่ระบบที่มั่นคงได้ปิดทึบสิ่งที่ขัดแย้งกับตัวมันเองเอาไว้แล้วเปิดเผยความย่นแย้งให้เห็น ดังนั้นรื้อสร้างจึงไม่ใช่การรื้อทำลายหรือรื้อถอน แต่เป็นการรื้อเพื่อให้เห็นความหมายที่ถูกตัวบทดองเอาไว้

ภาพตัวแทนเศรษฐศาสตร์: ว่าด้วยญานวิทยา

นักเศรษฐศาสตร์ก็เหมือนกับนักวิชาการสาขาอื่นๆ ที่ใช้โมเดลเฉพาะในการอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ ยกตัวอย่างเช่น เมื่อพูดถึงธุรกรรมและการแลกเปลี่ยน หรือ ซื้อ-ขาย ในระบบเศรษฐกิจ นักเศรษฐศาสตร์มักใช้แบบจำลอง อุปสงค์ (ความต้องการเสนอซื้อ ณ ระดับราคาต่างๆ) อุปทาน (ความต้องการเสนอขาย ณ ระดับราคาต่างๆ) และดุลยภาพ (สถานการณ์ที่อุปสงค์และอุปทานเท่ากัน) เพื่อเป็นตัวแบบในการอธิบายว่าราคาและปริมาณของสินค้าถูกกำหนด และเปลี่ยนแปลงอย่างไรเมื่อมีปัจจัยต่างๆ มากระทบตลาด รวมถึงนำมาใช้กับโมเดลดังกล่าวต่อยอดไปยังประเด็นอื่นๆ ได้ (เช่น สวัสดิการสังคม และผลกระทบของนโยบายภาษี เป็นต้น) กล่าวได้ว่า แบบจำลอง อุปสงค์-อุปทาน เป็นหนึ่งใน “ภาพลักษณ์” ที่ทุกคนต่างรู้กันว่าเป็นหนึ่งในเอกลักษณ์ทางทฤษฎีของวิชาเศรษฐศาสตร์

มุมมองจากหลังสมัยใหม่ชวนให้เราท้าทายเอกลักษณ์ทางทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ โดยมองว่า ทฤษฎีหรือแบบจำลองไม่ใช่ความจริงสูงสุด หากแต่มันเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาเป็น “ภาพตัวแทน” (representation) เพื่อใช้เป็นเครื่องมือ “อุปมา” พฤติกรรมของปัจเจกชนและการทำงานของระบบเศรษฐกิจ โดยแบบจำลองกำลังบอกว่าการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางเศรษฐกิจนั้นทำได้โดยปราศจากแนวคิดเรื่องคุณค่าใดๆ เพราะในแบบจำลองไม่มีความลำเอียงหรืออคติ มีเพียงแต่การแสดงกลไกการทำงาน หรือกำลังแสดง “ข้อเท็จจริง” ของระบบเศรษฐกิจอยู่ แม้กระทั่งการตัดสินใจของปัจเจกชนในแบบจำลองยังปราศจากอารมณ์ความรู้สึก จะมีแต่ก็เพียง “ความมีเหตุผล” (rationality) อีกทั้งในแบบจำลองยังเต็มไปด้วยเครื่องมือเชิงกลไกที่มีความเป็นวิทยาศาสตร์น่าเชื่อถือสูง ทั้งหมดสามารถสื่อถึงเป็นความเป็นสมัยใหม่ของเศรษฐศาสตร์ที่ยึดติดในความเป็นภววิสัยเป็นแก่น ดังนั้นบ่อยครั้ง งานของนักเศรษฐศาสตร์จึงเป็นการนำเสนอแนะนโยบายจากผลการวิเคราะห์ที่ได้จากแบบจำลองเชิงปฏิฐานนิยม ด้วยความต้องการควบคุมธรรมชาติของเศรษฐกิจ (เช่น ถ้าหากผลลัพธ์ของแบบจำลองเป็นเช่นนั้น ดอกเบี้ยควรจะสูงหรือต่ำ หรือ ถ้าหากความยืดหยุ่นของอุปสงค์เป็นเช่นนี้รัฐบาลควรเก็บภาษีในอัตราใด เป็นต้น) ให้ทำงานอย่างปกติ

“แบบจำลอง” ที่นักเศรษฐศาสตร์ใช้เป็นภาพแทนนั้น ถือเป็นเครื่องมือสื่อสารที่ทรงพลัง เพราะในแบบจำลองเราสามารถคาดการณ์ผลลัพธ์เมื่อมีผลกระทบต่างๆ ได้อย่างแม่นยำ (แม่นยำในระบบและภายใต้ข้อสมมติของแบบจำลอง แต่อาจจะไม่แม่นยำเสมอไปเมื่อใช้ทำนายสถานการณ์จริง) และที่สำคัญมันถูกสร้างขึ้นมาจากเครื่องมือที่มีความชัดเจนทางตรรกสูง แบบจำลองนี้ถือเป็นผลผลิตของ “ญาณวิทยา” กล่าวคือ ญาณวิทยาเป็นปรัชญาที่เกี่ยวกับการสร้างและการใช้ทฤษฎีอย่างมีเหตุผลเพื่อให้เข้าถึงความรู้และความจริง ซึ่งสำหรับเศรษฐศาสตร์นั้นสามารถกล่าวได้ว่ามีปรัชญาสำคัญในการสร้างความรู้คือ “ปรัชญาประจักษ์นิยม” (empiricism) และ “ปรัชญาเหตุผลนิยม” (rationalism) โดยปรัชญาแรกมองว่าความรู้เกี่ยวกับโลกนี้ล้วนมาจากผัสสะ และประสบการณ์ ดังนั้นการสร้างความรู้ขึ้นมาต้องอาศัยการสังเกตการณ์เหตุการณ์ที่เกิดขึ้น โดยใช้วิธีการ “อุปนัย” (inductive method) ในการสร้างหลักการทั่วไปจากประสบการณ์และการสังเกตการณ์ ซึ่งสำหรับเศรษฐศาสตร์มี “เศรษฐมิติ” (econometrics) เป็นเครื่องมือสำคัญ ในการรวบรวมข้อมูลเพื่อมาประมาณค่าสัมประสิทธิ์ของตัวแปรที่สนใจ และทดสอบว่าตัวแปรในแบบจำลองนั้นมีนัยทางสถิติที่ยอมรับได้ ส่วนปรัชญาเหตุผลนิยม มองว่าความรู้ที่เกี่ยวกับโลกนี้สามารถได้มาด้วยพลังแห่งตรรก หรือใช้ “วิธีการนิรนัย” (deductive method) ที่สร้างทฤษฎีขึ้นมาจากข้อสันนิษฐานเชิงตรรก แล้วจึงไปสู่หลักการทั่วไป นักเศรษฐศาสตร์ได้ใช้กระบวนการนามธรรมทางคณิตศาสตร์ หรือ “mathematical abstraction”⁵ เพื่อสกัดหากฎทั่วไป (general law) ของระบบที่สนใจ เช่น การให้เหตุผลทางคณิตศาสตร์พิจารณาแนวโน้มของราคาและกำไรในตลาดแข่งขันสมบูรณ์ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ในแง่ของการค้นคว้าหาความจริงคงมีอาจอิงกับปรัชญาด้านใดด้านหนึ่งอย่างสุดขั้ว โดยเราสามารถมองปรัชญาเบื้องหลังเศรษฐศาสตร์ว่า

⁵ กระบวนการ mathematical abstraction คือ วิธีการเพ้นหารากฐานของโครงสร้างหรือรูปแบบของมโนทัศน์ทางคณิตศาสตร์ โดยยกย้ายเอาวัตถุหรือปัจจัยในโลกแห่งความเป็นจริงออกไปให้เหลือไว้แต่โครงสร้างและความเป็นจริงทางคณิตศาสตร์ล้วนๆ เพื่อให้ทฤษฎีที่เสนอมาสามารถถูกนำไปใช้ประยุกต์ได้ในวงกว้างมากขึ้น

เป็น “ปฏิฐานนิยมเชิงตรรก” (logical positivism) อันเป็นแนวคิดที่พยายามประสานความเป็นปรัชญาประจักษ์นิยมและเหตุผลนิยมเข้าไว้ด้วยกัน กล่าวคือ ทั้งองค์ประกอบเชิงตรรก และการสังเกตเชิงประจักษ์ล้วนสำคัญในการสังสม และสร้างทฤษฎีขึ้นใหม่ทั้งสิ้น⁶

วิธีการสร้างแบบจำลองทางคณิตศาสตร์โดยวิธีการนิรนัย (deductive) ด้วยการสืบสาว “ความจริงนามธรรม” (abstract truth) กับแบบจำลองเน้นไปกับการอุปนัย (inductive) โดยใช้วิธีการทางเศรษฐมิติ (econometrics method) ล้วนถือว่าเป็นการสร้าง “ทฤษฎีชั้นสูง” (high theory) ทั้งคู่ ที่เป็น high theory เพราะว่า ทฤษฎีที่นำเสนอในรูปแบบดังกล่าวสำหรับนักเศรษฐศาสตร์แล้วสอดคล้องกับกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ ทำให้มีคุณค่าสูงกว่่านำเสนอในรูปแบบการบรรยายหรือเรียงความ การเปรียบเทียบข้อมูล หรืออรรถาธิบายแบบอื่นๆ ดังนั้นคงไม่เกินไปนักที่จะบอกว่าเครื่องมือทั้งสองถือเป็นปฏิบัติการทางวาทกรรม (discursive practice) ที่สำคัญในการสร้างความจริงแห่งเศรษฐศาสตร์

อีกสิ่งหนึ่งที่แสดงถึงการที่ให้เศรษฐศาสตร์สามารถยกสถานะภาพขึ้นเป็นศาสตร์ที่ค้นคว้าหาความจริงอย่างสมบูรณ์ (absolute truth) คือวิธีการพิสูจน์/ถูก/ผิดตัวแบบและทฤษฎี ซึ่งจริงๆ แล้วควรจะกล่าวว่าการ “พิสูจน์ผิด” (falsification) เสียมากกว่า เพราะว่าบางครั้งการพิสูจน์ถูก (verification) ที่ตรวจสอบทฤษฎี/แบบจำลองว่าสอดคล้องกับโลกความเป็นจริงหรือไม่ มีปัญหาตรงที่เราไม่สามารถระบุจำนวนครั้งที่ชัดเจนลงไปว่าต้องทำการพิสูจน์ทฤษฎี/แบบจำลองกี่ครั้ง

⁶ ลักษณะความเป็น logical positivism ในเศรษฐศาสตร์ปรากฏอย่างชัดเจนมากในงาน “ความเรียงเศรษฐศาสตร์ที่เป็นจริง” หรือ “Essay in Positive Economics” ของ Milton Friedman (1953) ดังที่เขาได้กล่าวว่า “หน้าที่ของ [เศรษฐศาสตร์] คือจัดหาระบบสากลที่สามารถถูกใช้ในการทำนายผลที่ตามมาของการเปลี่ยนแปลงในสถานการณ์ต่างๆ ได้อย่างถูกต้อง ประสิทธิภาพของมันถูกพิจารณาจากความแม่นยำ ขอบเขต และความสอดคล้องกับประสบการณ์แห่งการทำนายที่มันสร้างขึ้น โดยสรุปแล้วเศรษฐศาสตร์ที่เป็นจริง คือ หรือ สามารถเป็นศาสตร์แห่งการวิจัย อันเป็นความหมายเดียวกับวิทยาศาสตร์กายภาพด้านต่าง ๆ” (หน้า 4)

จึงจะยืนยัน และสรุปได้ว่าทฤษฎีดังกล่าวสอดคล้องกับโลกหรือไม่ อีกทั้งเมื่อเวลาผ่านไปหากมีเพียงหนึ่งเหตุการณ์ที่ไม่สอดคล้องกับตัวแบบที่เราพิสูจน์ถูกไปแล้ว มันก็จะกลายเป็นสิ่งที่พิสูจน์ผิดไปได้ ในทางกลับกันการพิสูจน์ผิดสามารถทำได้ง่ายกว่า โดยที่ไม่เริ่มต้นว่าทฤษฎี/แบบจำลองมีความถูกต้อง แต่เริ่มด้วยการมองว่า ทฤษฎี/แบบจำลองยังไม่ผิดพลาด ตรวบใดที่ยังไม่มีพฤติกรรมหรือปรากฏการณ์ที่ขัดแย้งกับทฤษฎี/แบบจำลอง มันก็ยังคงสถานภาพการเป็นองค์ความรู้อยู่ โดยความแตกต่างของการพิสูจน์ผิดและการพิสูจน์ถูก มีฐานมาจากการตรรกศาสตร์ว่าด้วยการยืนยันผล ดังตัวอย่างข้างล่างนี้

“ถ้านายทักก็เป็นนักธุรกิจเขารู้จักวิธีวิเคราะห์ทางธุรกิจ ท่านนายกประยุทธ์รู้จักวิธีวิเคราะห์ทางธุรกิจ แสดงว่าท่านเป็นนักธุรกิจ”

ข้อความนี้เป็นลักษณะของการ “พิสูจน์ถูก” กล่าวคือ “ถ้า A (นายทักก็เป็นนักธุรกิจ) เป็นจริง ดังนั้น B (นายทักก็รู้จักวิธีวิเคราะห์ทางธุรกิจ) ต้องเป็นจริงด้วย และในทางกลับกัน “ถ้า B (นายกประยุทธ์รู้จักวิธีวิเคราะห์ทางธุรกิจ) เป็นจริง ดังนั้น A (นายกประยุทธ์เป็นนักธุรกิจ) ต้องเป็นจริงด้วย” เห็นได้ว่าประพจน์มีความไม่สอดคล้องกับข้อเท็จจริง เพราะนายกประยุทธ์หาใช่ นักธุรกิจไม่ แต่เป็น “ทหาร”

เมื่อเป็นเช่นนี้การ “พิสูจน์ผิด” จะมีความชัดเจนกว่า โดยใช้หลักตรรกศาสตร์ว่าด้วยการปฏิเสธผล (denying the consequence) ดังข้อความว่า

“ถ้านายทักก็เป็นนักธุรกิจ เขาต้องรู้จักวิธีวิเคราะห์ทางธุรกิจ ท่านนายกประยุทธ์ไม่รู้จักวิธีวิเคราะห์ทางธุรกิจ แสดงว่าท่านไม่ได้เป็นนักธุรกิจ”

ข้อความข้างต้นเป็นไปตามหลักการพิสูจน์ผิดคือ “ถ้า A (นายทักก็เป็นนักธุรกิจ) เป็นจริง ดังนั้น B (นายทักก็รู้จักวิธีวิเคราะห์ทางธุรกิจ) ต้องเป็นจริงด้วย ในทางกลับกัน ถ้า B ไม่เป็นจริง (นายกประยุทธ์ไม่รู้จักวิธีวิเคราะห์ทางธุรกิจ) A (นายกประยุทธ์ไม่ใช่นักธุรกิจ) ต้องไม่เป็นจริงด้วย” เห็นได้ว่าการพิสูจน์แบบนี้สอดคล้องกับข้อเท็จจริงมากกว่า เพราะนายกประยุทธ์ไม่ใช่นักธุรกิจแต่เป็นทหาร

วิธีการพิสูจน์ผิวนี้นี้จึงเป็นที่ยอมรับและนิยมใช้กันในเศรษฐศาสตร์มากกว่า (ไกรยุทธ ธีรยาศนันท์, 2533) และสื่อนัยยะว่า ทฤษฎี/แบบจำลองยังสามารถคงสถานะความจริงได้ตราบดีที่ยังไม่มีพฤติกรรมหรือปรากฏการณ์ที่ขัดกับทฤษฎี/แบบจำลองนั้น แต่ถ้าวินิจฉัยได้มีการพบเจอข้อเท็จจริงหรือสภาพความจริงที่ไม่สอดคล้องกับทฤษฎี/แบบจำลองนั้น มันก็จะสูญเสียสถานะความจริงไป และอาจต้องมีการดัดแปลง ปรับปรุงรายละเอียดเพื่อให้สอดคล้องกับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น ซึ่งพัฒนาการของภาพตัวแทนเศรษฐศาสตร์ก็สอดคล้องกับหลักการพิสูจน์ผิวนี้นี้ ตั้งแต่จุดเริ่มต้นของแนวคิดคลาสสิกที่พิสูจน์ผิวนำไปสู่การแสวงหาความมั่งคั่งแบบลัทธิพาณิชย์นิยมด้วยรูปแบบเสรีภาพทางเศรษฐกิจของ Adam Smith หรือการพิสูจน์ผิวนำสู่กลไกราคาของสำนักนีโอคลาสสิก (neoclassical school) ด้วยข้อโต้แย้งในการแทรกแซงด้วยรัฐของเศรษฐศาสตร์แบบเคนส์ (Keynesian government intervention) ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1930 ที่เกิดเศรษฐกิจตกต่ำทั่วโลก กระบวนการดังกล่าวมีการสั่งสมครั้งแล้วครั้งเล่า พัฒนาการด้วยการพิสูจน์ผิวนี้นี้ถือเป็นเกณฑ์สำคัญที่ทำให้เศรษฐศาสตร์มีความเป็นวิทยาศาสตร์ในตัว และเป็นหนึ่งในโครงการความรู้แบบสมัยใหม่

หลังสมัยใหม่กับเศรษฐศาสตร์

ในส่วนนี้ผู้เขียนยึดตาม Cullenberg et al. (2001) เนื่องจากได้ให้ประเด็นที่ครอบคลุมการนำหลังสมัยใหม่วิพากษ์เศรษฐศาสตร์ในประเด็นสารัตถนิยม วิทยาศาสตร์ นิยัตินิยม และความมีเหตุผล โดยระหว่างทางผู้เขียนจะมีการเพิ่มข้อถกเถียงเพื่อชี้ให้เห็นถึงปัญหาเหล่านั้นให้ชัดเจนขึ้น

1. ปัญหาความเป็นสารัตถนิยม

แบบจำลองเศรษฐศาสตร์เปรียบดังภาษาชนิดหนึ่งที่ถูกใช้เพื่ออุปมาการทำงานของระบบเศรษฐกิจ นักเศรษฐศาสตร์ได้ใช้ภาษาทางคณิตศาสตร์มากมายในแบบจำลอง หากพิจารณาในเชิงวัฒนธรรมแล้ว ภาษาถือเป็นรูปแบบวัฒนธรรมหนึ่ง ที่มีกลไกกำหนดให้เกิดรูปแบบภาษาเฉพาะที่ใช้สื่อสารในกลุ่มชนชั้น ภาษา

ของนักเศรษฐศาสตร์ก็มีกลไกทางวัฒนธรรมที่ “ดีกรอบ” ผู้เรียนให้เข้ามาสู่รูปแบบวิธีคิดและขนบธรรมเนียมวิธีการ ฟัง/พูด/อ่าน/เขียน ในแบบเฉพาะของเศรษฐศาสตร์ และทำให้พวกเขาสามารถถูกนิยามเป็นหนึ่งในสมาชิกชุมชนเศรษฐศาสตร์ได้ โดยชุมชนของเผ่าพันธุ์เศรษฐศาสตร์ (Econ tribe)⁷ มีเครื่องบูชา (totem) ที่สำคัญคือแบบจำลองอุปสงค์-อุปทาน และ แบบจำลอง IS-LM ของเศรษฐศาสตร์มหภาค (Leijonhufvud, 1973) ที่บอกว่าเป็นเครื่องบูชาสำคัญเพราะไม่ว่าผู้ศึกษาในชุมชนเศรษฐศาสตร์จะเก่งหรือไม่ แต่ทุกคนสามารถมีจินตภาพร่วมกันเมื่อเอ่ยถึงเครื่องบูชานี้ได้ทั้งสิ้น

จินตภาพร่วมกันนี้คือ การนึกถึงแบบจำลองที่เป็นรูปกราฟที่มีเส้นเคลื่อนไปมา และมีจุดตัดที่ยู่เหนือ ระหว่างแกนที่แสดงจุดภาค (quadrant) ของมูลค่ารวมถึงมีการพิสูจน์ทฤษฎีและหาคำตอบของตัวเลขเศรษฐศาสตร์ด้วยสมการคณิตศาสตร์ที่ยาวเหยียด จนอาจกล่าวได้ว่า ทฤษฎีบทหนึ่งๆ ของเศรษฐศาสตร์สามารถเล่าเรื่องได้โดยมีภาษาเขียนน้อยมาก ปรากฏการณ์นี้เป็นสิ่งที่ McCloskey (1983) เรียกว่าเศรษฐศาสตร์ได้ยึดติดอยู่กับตรรกะที่มีแบบแผน (formal logic) อันได้แก่เครื่องมือทางคณิตศาสตร์ (mathematical device) และสถิติ (statistics) จนทำให้ภาษาทางคณิตศาสตร์ (mathematical language) เป็นสิ่งที่ขาดเสียไม่ได้ในการก่อรูปสร้างร่างของทฤษฎีและองค์ความรู้ทางเศรษฐศาสตร์ เครื่องมือที่เป็นคำอธิบายเชิงกลไกทั้งหมดล้วนแสดงถึง “สุนทรียทางภาษา” (rhetoric) ให้แก่ “ตัวบท/วรรณกรรมเศรษฐศาสตร์” โดยการใช้ภาษาที่สละสลวยอันได้แก่ตรรกะที่มีแบบแผน ร่วมด้วยภาษาทางคณิตศาสตร์เพื่อให้การสื่อสารของตัวบทสามารถที่จะ “ลูงใจ” คนทั้งกับนักเศรษฐศาสตร์ด้วยกันเองและนอกวงการเศรษฐศาสตร์ให้เชื่อถือ และมีความเห็นสอดคล้องกับสิ่งที่ตัวบทพยายามนำเสนอออกมาได้

⁷ คำว่า Econ Tribe ในที่นี้สื่อถึง Economic Tribe ผู้เขียนขอยึดถือคำว่า Econ Tribe ที่ถูกใช้โดยตรงในบทความของ Leijonhufvud (1973) เป็นหลัก

ตรงนี้จะแสดงถึงความเป็น “สารัตถนิยม” (essentialism) ของเศรษฐศาสตร์ โดยมองภาษาคณิตศาสตร์ และการนำเสนอที่เป็นแบบแผนว่าเป็น “แก่นแท้” ของสาขาวิชา ภาพตัวแทนที่ยึดคณิตศาสตร์เป็นสารัตถะนี้ มองความจริงแท้ว่าสามารถสร้างขึ้นจาก การพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์และการทดสอบสมมติฐาน (hypothesis testing) ด้วยกระบวนการทางเศรษฐมิติ (econometrics) อย่างเข้มงวดแล้ว สารัตถนิยมนี้จะสะท้อนว่านักเศรษฐศาสตร์มักให้คุณค่าวิธีการเชิงปริมาณในการหาความจริงมากกว่าวิธีการอื่นๆ ซึ่งมีแนวโน้มให้วงวิชาการเศรษฐศาสตร์มีการเบียดขับการสร้างทฤษฎีเศรษฐศาสตร์รูปแบบอื่น ๆ ไม่ว่าจะจงใจหรือไม่ก็ตาม⁸

ให้คุณค่าวิธีการเชิงปริมาณในการหาความจริงมากกว่าวิธีการอื่นๆ โดยกล่าวว่ามันได้ผ่านการพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์และการทดสอบสมมติฐาน (hypothesis testing) ด้วยกระบวนการทางเศรษฐมิติ (econometrics) อย่างเข้มงวดแล้ว สารัตถนิยมนี้จะสร้างแนวโน้มที่นักเศรษฐศาสตร์จะให้น้ำหนักและยอมรับงานวิชาการที่ถูกสร้างขึ้นจากตัวเลขมากกว่าการสร้างทฤษฎีเศรษฐศาสตร์รูปแบบอื่น ๆ ทำให้เกิดกระบวนการเบียดขับการสร้างทฤษฎีเศรษฐศาสตร์รูปแบบอื่น ๆ ไม่ว่าจะจงใจหรือไม่ก็ตาม

2. ปัญญาวิทยาศาสตร์นิยม

หากมองแบบหลังสมัยใหม่ “ความรู้” และ “อำนาจ” เป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกขาดออกจากกันได้ ความรู้ที่ดูแล้วปราศจากอคติ แท้จริงอาจมีวาระเชิงอำนาจ และอาจสนับสนุนปฏิบัติการเชิงอำนาจบางอย่างได้ หรือที่เราเรียกว่า “วาทกรรม” เมื่อเป็นเช่นนั้น เศรษฐศาสตร์ก็ไม่ได้ปราศจากแนวคิดเรื่องคุณค่าและอคติใดๆ อย่างแท้จริง ไกรยุทธ (2533) มองว่านักเศรษฐศาสตร์ก็เป็นปฤชชนธรรมดาที่สามารถมีคติ (อคติ) ประจำตัวได้ ถึงกระนั้นไม่ใช่ว่าสถานภาพของวิชาเศรษฐศาสตร์จะปลอด

⁸ ผู้เขียนเคยมีประสบการณ์ส่งบทความวิจัยเพื่อตีพิมพ์ในวารสารเศรษฐศาสตร์ แต่งานวิจัยนั้นใช้มรรควิธีเชิงคุณภาพ ผลปรากฏว่าบทความนั้นถูกปฏิเสธโดยบรรณาธิการ ด้วยเหตุผลว่าบทความนั้นไม่มีสมการ และการประมาณค่าทางสถิติ ปรากฏการณ์นี้ถือเป็นตัวอย่างที่สะท้อนวิธีคิดของนักเศรษฐศาสตร์ที่มักให้คุณค่าแก่ตัวเลขเหนือการวิจัยที่เกิดจากการวิพากษ์หรือสร้างข้อถกเถียงในแบบอื่นๆ

ความเป็นภววิสัยอย่างสิ้นเชิง เพราะนักเศรษฐศาสตร์ยังสามารถคงไว้ซึ่งความ “เป็นกลาง” ด้านคตินิยมจากกระบวนการวิเคราะห์ที่เป็นวิทยาศาสตร์ และมีหลักการในเชิงเศรษฐศาสตร์ ดังนั้นการพยายามลดความสำคัญของเศรษฐศาสตร์โดยการกล่าวหาว่าเต็มไปด้วยคตินิยมนั้นจึงอาจเป็นการกล่าวเกินไป อีกทั้งการยอมรับอิทธิพลหรือค่านิยมส่วนตัวในเศรษฐศาสตร์ไม่ว่าจะเข้ามาสู่จุดใดในการวิเคราะห์อาจส่งผลให้เศรษฐศาสตร์ดีขึ้นเพราะมีเนื้อหาที่เพิ่มขึ้นในการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ใหม่ โดยความเป็นภววิสัยในส่วนของการวิเคราะห์ของเศรษฐศาสตร์ที่อิงกับตรรกทางวิทยาศาสตร์ยังเป็นสิ่งสามารถคงอยู่ได้

หลายคนอาจคล้อยตามประเด็นข้างต้น แต่หากสังเกตให้ดีจะพบว่า การยอมรับเรื่องค่านิยมของเศรษฐศาสตร์เป็นสิ่งที่สามารถทำได้ แต่สิ่งหนึ่งที่ดูจะเป็นเรื่อง “คอขาดบาดตาย” คือ ตรรกหรือวิธีที่ใช้ในการวิเคราะห์เศรษฐศาสตร์ที่ต้องอิงกับวิธีการทางวิทยาศาสตร์ที่ไม่ว่ากรณีใดก็ตามที่ไม่ว่าเรื่องราวหรือประเด็นในการวิเคราะห์จะถูกขับเคลื่อนด้วยอคติส่วนตัวหรือไม่ นั่นก็จำเป็นที่จะต้องมีการมีเครื่องมือที่เป็นตรรกเชิงกลไกเป็นแกนในการวิเคราะห์ อคติเช่นนี้ Backhouse (2002) ได้วิพากษ์ว่า ความเชื่อมโยงระหว่างแบบจำลองและโลกความจริงนั้นต้องถูกกระทำผ่านเรื่องราวที่นักเศรษฐศาสตร์สร้างขึ้นมา หรืออีกนัยหนึ่งก็คือการ “ตีความ” แบบจำลอง (model interpretation) ซึ่งการตีความดังกล่าวมีความเข้มงวดในเชิงแบบแผนน้อยกว่าแบบจำลองมากนัก เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้วเศรษฐศาสตร์เองก็อยู่ระหว่างพื้นที่ๆ เป็นแบบแผนหรือตรรกที่เป็นกลไก (mechanical logic) กับเรื่องราวการอธิบายที่ไม่เป็นเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ (unscientific irrationality) ดังนั้นธรรมชาติของการสร้างความรู้จึงปะปนกันระหว่างตรรกที่เป็นแบบแผนและไม่เป็นแบบแผนอยู่แล้ว

แต่สภาวะความเป็นจริงในวงวิชาการเศรษฐศาสตร์หาเป็นเช่นนั้นไม่ ความเป็น “วิทยาศาสตร์นิยม” (scientism) ของเศรษฐศาสตร์สามารถถูกพิจารณาผ่านปรากฏการณ์ที่ทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ถูกครอบงำด้วยสิ่งที่ Arnsperger and Varoufakis (2005) เรียกว่า “สัจพจน์แม่บท” (meta-axioms) สามประการ ได้แก่ ความเป็นปัจเจกนิยม (individualism) ความเป็นเหตุผลนิยม (rationalism) และ

ระเบียบวิธีการดุลยภาพ (methodological equilibria) โดยสังขรณ์เหล่านี้มีความสำคัญในการสร้างทฤษฎีให้เกิดความประณีตในเชิงคณิตศาสตร์ และเป็นรากฐานสำคัญของทฤษฎีสำคัญเช่น ทฤษฎีการผลิต ทฤษฎีการแลกเปลี่ยน ทฤษฎีสวัสดิการสังคม ฯลฯ ทฤษฎีเหล่านี้ล้วนมีสังขรณ์สามประการเป็นข้อตั้งต้น (premise) เพื่อให้กำหนดเค้าโครงให้ทฤษฎีมีคุณสมบัติทางคณิตศาสตร์ที่สอดคล้องกับการหาคำตอบด้วยจุดที่เหมาะสมที่สุดได้ (optimization) สังขรณ์ทั้งสามนี้กล่าวได้ว่าไม่สะท้อนความเป็นจริงใดๆ ของโลกแห่งเศรษฐกิจ (เพราะปัจเจกชนไม่จำเป็นต้องมีเหตุผลและไม่จำเป็นต้องเป็นหน่วยวิเคราะห์หลักทางเศรษฐกิจเสมอไป และเศรษฐกิจเองก็เป็นสิ่งที่มีพลวัตตลอดเวลา) แต่พวกมันกลับกลายเป็นสิ่งครอบงำวิชาการเศรษฐศาสตร์ซึ่งทำให้เป็นการยากสำหรับใครคนหนึ่งที่จะตั้งคำถามต่อ “สถานภาพของความจริง” (truth status) ต่อ meta-axioms ทั้งสามประการได้ ดังที่ Amsperger and Varoufakis วิพากษ์ไว้ว่า “การตีพิมพ์ผลงานในวารสารที่ดีนั้นก็ยากพอแล้ว แต่การตีพิมพ์ผลงานโดยตั้งคำถามถึง meta-axioms นั้นยากกว่ามากนัก”⁹ ข้อเท็จจริงนี้แสดงถึงปัญหาแห่งเผด็จการทางปัญญาที่เศรษฐศาสตร์ให้ “อภิสัทธ์” แก่ว่าทฤษฎีวิทยาศาสตร์ โดยหากใครในวงศัรวานเศรษฐศาสตร์ยึดถือวาทกรรมนี้ย่อมมีช่องทางไปสู่การมีอำนาจมากกว่าผู้ที่ต้องการวิพากษ์ meta-axioms นั้นเอง

ความเป็น “วิทยาศาสตร์นิยม” นี้เองที่ปูรากฐานให้ทฤษฎีเศรษฐศาสตร์กระแสหลักที่มีภาพลักษณ์เป็นทฤษฎีที่ “บริสุทธิ์” และดูเหมือนปราศจากมุมมองเรื่องคุณค่า เป็นตัวกำหนด “คุณค่า” ของสังคม เพราะ ทฤษฎีบริสุทธิ์ (pure theory) ของเศรษฐศาสตร์ได้แยกมิติทางสังคมและประวัติศาสตร์ออกไป และสร้างตรรกทางเศรษฐศาสตร์ขึ้นโดยมีพื้นฐานคุณสมบัติมาจากเรื่องของ ประสิทธิภาพ (efficiency) การแข่งขัน (competition) เพื่อนำมันไปสนับสนุนหลักการ “ตลาดบริสุทธิ์” (pure market) ซึ่งท้ายที่สุดมันโทษคนเหล่านี้ไม่ได้บริสุทธิ์เลย เพราะมันเชื่อมโยงกับแนวคิด

⁹ “Publishing in the ‘good’ journals is hard enough. Publishing articles which question the meta-axioms is even harder” (Amsperger and Varoufakis, 2005).

เรื่องการบูชาตลาดเสรีอันเป็นยูโทเปีย (utopia) ของอุดมการณ์เสรีนิยมใหม่ได้ (Bourdieu, 1998)

การเปิดเผยให้เห็นอำนาจที่อยู่ในความเป็นวิทยาศาสตร์นิยมของ เศรษฐศาสตร์ จะช่วยให้เราเปิดมุมมองไปสู่ เศรษฐศาสตร์ในแนวทางที่วิพากษ์ meta-axioms ที่เรียกว่าเศรษฐศาสตร์นอกกระแสหลัก (heterodox economics) ที่หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นสายมาร์กซิสต์ สายสตรีนิยม แนวคิดหลังอาณานิคม ซึ่งแนวทางต่างๆ นี้ไม่ได้ให้อภิสิทธิ์แก่วาทกรรมวิทยาศาสตร์ รวมถึงมีความชัดเจน ในคุณค่าที่สำนักตนยึดถือ เช่น เศรษฐศาสตร์แบบมาร์กซ์ยอมยึดถือขบวนการ ของชนชั้นแรงงานเป็นสำคัญ หรือ เศรษฐศาสตร์สตรีนิยมที่ชัดเจนในการกลับมา ให้คุณค่าแก่สตรีเพศในฐานะที่ถูกครอบงำด้วยกระแสชายเป็นใหญ่ เป็นต้น อาจกล่าวได้ว่า การวิพากษ์ความเป็นวิทยาศาสตร์นิยมนี้ ทำให้เราเห็นความปกติวิสัย ของความรู้เศรษฐศาสตร์ที่ไม่จำเป็นต้องเป็นวิทยาศาสตร์ และไม่จำเป็นต้องแสดง ตนว่าปราศจากแนวคิดเชิงคุณค่าเสมอ

3. นิยัตินิยมในเศรษฐศาสตร์

ภาพตัวแทนเศรษฐศาสตร์ ได้นำเสนอเรื่องราวของปรากฏการณ์ทาง เศรษฐกิจสังคม ผ่าน เรื่องราวที่มีหน่วยเศรษฐกิจเป็นตัวแสดงเอก ร่วมด้วยคำอธิบาย ที่แสดงเหตุปัจจัยที่แน่นอนในการที่จะส่งผลให้เกิดเหตุการณ์ต่างๆ สามารถมองได้ ว่าเป็นลักษณะของ “นิยัตินิยม” หรือ “determinism” โดยลักษณะ determinism ในเศรษฐศาสตร์คือการมองเหตุปัจจัย และผลกระทบในลักษณะที่ตายตัว แต่ไม่ใช่ determinism ที่เป็นแนวคิดของการเชื่อโชคชะตาหรือผลของการกระทำต่างๆ ถูกกำหนดมาจากพรหมลิขิตหรือพระเจ้าเบื้องบน

ยกตัวอย่างเช่นในทฤษฎีผู้บริโภคที่เริ่มต้นด้วยการนิยามแบบแผน ความพอใจของปัจเจกชนด้วยคุณสมบัติทางคณิตศาสตร์ จากนั้นจึงกำหนดเซตของ ข้อจำกัดด้านการเงินต่าง ๆ และกำหนดให้ปัจจัยเชิงสถาบันอื่นไม่เปลี่ยนแปลง ปัจเจกชนที่มีเหตุผลจะเลือกจุดที่ทำให้ได้รับความพอใจสูงสุดได้ จากนั้นเมื่อกำหนด ให้ตัวแปรอื่นในระบบเปลี่ยนแปลงไป เช่น ราคา หรือ รายได้ ผู้บริโภคจะตอบสนอง ต่อการเปลี่ยนแปลงของตัวแปรนั้นโดยการย้ายไปสู่จุดดุลยภาพใหม่ ซึ่งการที่จะ

บริโศกสินค้ำที่พิจารณามากขึ้นหรือน้อยลงนั้นขึ้นอยู่กับผลของการทดแทนกัน และผลของรายได้ แต่สิ่งที่น่าสนใจในการวิเคราะห์รูปแบบนี้คือ ถ้าหากกำหนดให้สินค้ำเป็นสินค้าปกติ หรือ สินค้าด้อย อย่างใดอย่างหนึ่ง ผลของการวิเคราะห์ทิศทางของการเปลี่ยนแปลงดุลยภาพไม่ว่าจะกระทำซ้ำกี่ครั้งก็ยังคงออกมาคงเดิม หรือเราสามารถบอกได้ว่าในระบบของเศรษฐศาสตร์มีลักษณะที่มี “ตัวกำหนดที่แน่นอน” ที่เหตุการณ์หนึ่งสามารถก่อให้เกิดผลลัพธ์หนึ่งได้โดยไม่ผิดเพี้ยน

อย่างไรก็ตาม วิธีการอธิบายดังกล่าวมันได้มองข้ามเหตุปัจจัยที่แสดงเหตุการณ์และผลกระทบอันหลากหลายของโลกความเป็นจริงไป แนวคิดหลังสมัยใหม่ต้องการวิพากษ์เศรษฐศาสตร์ว่า การยึดติดกับวิทยาศาสตร์นิยมและสารัตถะแห่งคณิตศาสตร์ได้ทำให้เกิด “การลดรูป” (reductionism) คำอธิบายเศรษฐกิจและสังคมรูปแบบต่าง ๆ ให้กลายเป็นความสัมพันธ์เชิงฟังก์ชัน ที่แสดงลำดับเหตุการณ์ของความมีเหตุผลในระบบที่ปิด (Lawson, 2006) ซึ่งทำให้คำอธิบายกิจกรรมของมนุษย์ เหลือเพียงแค่การแสวงหาทางเลือกที่ดีที่สุด (maximizing choices) ซึ่งสวนทางกับความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจของโลกความเป็นจริงที่มีการซ้อนทับของความสัมพันธ์ที่หลากหลาย โดยคนๆ หนึ่งอาจเป็นทั้ง พ่อของลูก ครูของนักเรียน ลูกจ้างของนายจ้าง โดยความสัมพันธ์ตั้งอยู่บนโครงสร้างทางสังคมและเครือข่ายอำนาจที่ซ้อนทับกันหลายชั้น เช่น หากเป็นครูอาจมีอำนาจเหนือนักเรียนได้ แต่แทบไม่มีอำนาจต่อรองเมื่อกลายเป็นลูกจ้างในโรงเรียน เป็นต้น

เมื่อเหตุปัจจัยบนโลกนี้มีมากมาย มุมมองในแบบเศรษฐศาสตร์ที่ยึดถือลักษณะ เหตุ-ผล ที่ตายตัว จึงไม่เพียงพอ ดังนั้นหลังสมัยใหม่จึงพยายามเปิดมุมมองให้เกินกรอบของ “determinism” ไปสู่ ความเป็น “overdeterminism” ซึ่งมุมมองดังกล่าวได้รับอิทธิพลมาจากนักคิดในสกุล Post Marxism เช่น Louis Althusser และ Antonio Gramsci มุมมองดังกล่าวต้องการปฏิเสธความเป็น “economic determinism” ของมาร์กซิสต์แบบดั้งเดิม ที่มองพื้นฐานทางเศรษฐกิจ (economic base) เป็นปัจจัยสำคัญในการกำหนดความเป็นไปของโครงสร้างส่วนบนและรูปแบบทางสังคม แนวคิดที่ปฏิเสธมุมมองมาร์กซิสต์แบบดั้งเดิม พยายามมองว่าโครงสร้างส่วนบนบางครั้งก็ทำงานอย่างเป็นอิสระจาก economic base และโครงสร้าง

ส่วนบนเองก็สามารถที่จะเข้าไปกำหนดตัว economic base และความสัมพันธ์ทางชนชั้นได้ กล่าวอย่างหลวม ๆ มุมมองดังกล่าวต้องการพิจารณาเศรษฐกิจสังคมในฐานะที่ถูกกำหนดจากองค์ประกอบบนันประการ จากกรอบดังกล่าว Wolff and Resnick (1987a และ 1987b) ได้พัฒนาเป็นสำนักคิดที่ชื่อว่า “Overdeterminist Marxism” โดยพิจารณา Marxian Theory ให้ก้าวข้ามพ้นมุมมองวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ (historical materialism) ที่มีกฎการขัดแย้งทางชนชั้นที่ตายตัว โดย “ปฏิเสธ” วิธีการลดรูป และความเป็นสารัตถนิยมในทุกรูปแบบ เพื่อที่จะมองการเปลี่ยนแปลงของทฤษฎีและสังคมในกระบวนการ ว่าในทุก เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นอยู่รอบ ๆ เหตุสุดท้ายที่เราพิจารณาอยู่ ล้วนมีอิทธิพลในการกำหนดเหตุการณ์สุดท้ายนั้น ไม่ใช่เพียงบางเหตุการณ์เท่านั้น ดังนั้นในการอธิบายการเกิดขึ้นของสิ่ง ๆ หนึ่ง เราไม่สามารถมองในลักษณะ cause-and-effect ที่ตายตัวได้ ขอให้ลองนึกถึงภาพของตัวเราในตอนที่กำลังพิจารณาเลือกสาขาที่จะเรียนในมหาวิทยาลัย ความรู้สึกแรกเราอาจจะใช้อารมณ์ความรู้สึกนำที่จะเลือกเรียนศิลปะ แต่พ่อแม่ของเรากลับปรารถนาในทางตรงข้ามโดยอยากให้เราเลือกเรียนวิชาแพทย์หรือกฎหมาย อีกใจหนึ่งก็อยากอยู่กับแฟนที่เลือกเรียนนิเทศศาสตร์ หรือการเปลี่ยนแปลงสิทธิหรือโควตาในการเข้าเรียนมหาวิทยาลัยของเราทำให้เกิดอาการบั่นทอนจิตใจในการเลือกสาขาต่าง ๆ ที่กล่าวมาข้างต้น รวมถึงมุมมองที่มีต่อการเมืองของเราในขณะนี้ อาจทำให้เรามีความคิดผุดขึ้นในหัวว่าไม่ควรเลือกเรียนหรือทำอะไรที่ต้องยุ่งเกี่ยวกับงานการเมือง รวมถึงสถานภาพการเป็นนักเรียนทุนที่ต้องใช้เงินกู้ยืมคืนทำให้เราอาจตัดสินใจเลือกเรียนสาขาใดก็ได้ที่สามารถใช้เวลาเรียนน้อย และออกไปทำงานหาเงินเข้ากระเป๋าได้เร็วและมากที่สุด ฯลฯ เห็นได้ว่ากระบวนการตัดสินใจของเรานั้นมันมีลักษณะแบบ “ตัวกำหนดที่ล้นเกิน” (overdetermination) ที่คอยผลักดัน คอยดันเราไปในทิศทางที่ขัดแย้งกันตลอดเวลา จนทำให้ตัวเลือกสุดท้ายที่เกิดขึ้นของเรานั้นเป็นผลผลิตจากความ “ซับซ้อน” และ “ย้อนแย้ง” ของเหตุการณ์อันหลายหลากที่เข้ามามีอิทธิพลกับการเลือกของเรานั้นเอง

แนวทางมาร์กซิสต์แบบหลังสมัยใหม่ทำให้เราเรียนรู้ว่าปรากฏการณ์ทางเศรษฐศาสตร์ไม่ได้มีความเป็นนิตินิยมที่ตายตัว และชี้ให้เห็นว่าเศรษฐศาสตร์มองข้ามเหตุปัจจัยอันซับซ้อนของโลกความเป็นจริง ทั้งที่ในโลกความเป็นจริงตัวกำหนดพฤติกรรมของมนุษย์นั้นมีหลากหลายรูปลักษณะ (shapes) และหลายขนาด (sizes) อีกทั้งยังผกผันไม่แน่นอนและไร้รูปแบบ (randomness)

4. ปัญหาของ “ร่าง” ที่มีเหตุผล

การที่นักเศรษฐศาสตร์มุ่งพัฒนาทฤษฎีภายใต้อุดมการณ์ สารัตถนิยม ในมรรควิธีเชิงปริมาณวิทยาศาสตร์นิยมที่ขึ้นชอบการอ้างเหตุผลแบบวิทยาศาสตร์ และมุมมองเหตุผลแบบ determinism ทำให้วิชานี้ก้าวหน้าในทางเทคนิคจนได้รับการกล่าวขานว่า สังคมศาสตร์ที่มีความเป็นวิทยาศาสตร์สูง มีตรรกในการวิเคราะห์ที่ชัดเจน แต่ถ้ามองในมุมที่กลับกันเราจะพบว่าการพัฒนาเช่นนี้ ได้สร้าง “ต้นทุน” ให้แก่วิชาเศรษฐศาสตร์ขึ้นโดยไม่รู้ตัว เราเผชิญกับ “ความถดถอยที่ก้าวหน้า” (progressive regression) เพราะว่าเศรษฐศาสตร์ก้าวหน้าในเชิงเทคนิคและการวิเคราะห์เชิงปริมาณที่ลึกล้ำขึ้น แต่ในแง่การทำความเข้าใจโลกแล้วเศรษฐศาสตร์กลับอ่อนด้อยลง เศรษฐศาสตร์กลายเป็นศาสตร์ที่อยู่บนหอคอยงาช้าง ภายใต้มนทัศน์เฉพาะตนที่ไม่สามารถสื่อสารกับคนภายนอกได้ หรือถึงแม้จะสื่อสารได้ก็ทำได้แต่เพียงการแสดงความเป็นไปของตัวเลขทางเศรษฐกิจ ทั้ง ๆ ที่เศรษฐศาสตร์ควรจะเป็นวิชาที่ทำความเข้าใจสังคมไปด้วยพร้อม ๆ กับการทำให้ปากท้องความเป็นอยู่ของคนในสังคมดีขึ้น

ประติสฐกรรมเฉพาะของเศรษฐศาสตร์ที่อยู่คงกระพัน และเป็นจุดตั้งต้นในการวิเคราะห์ทุกเรื่องราวคือ การนิยามปัจเจกชนเป็น “สัตว์เศรษฐกิจ” ที่มีเหตุผล การนิยามนี้ถือว่าเป็นข้อสันนิฐานเชิงพฤติกรรมที่คับแคบ เพราะว่าเศรษฐศาสตร์ได้นิยามมนุษย์ในเชิงบุคลิกภาพเดียว ไม่ว่าจะกาลเทศะใดก็ตาม “อัตบุคคล” หรือ “subject” ในทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ได้อิงกับ “ความมีเหตุผลเชิงกลไก” หรือ “Instrumental Rationality” ที่ปัจเจกชนที่อยู่ในร่างของแบบแผนความพอใจ ตั้งหน้าตั้งตาหาทางเลือกที่เหมาะสม (optimizing choice) ภายใต้การรับรู้ที่มีต่อโลกอย่างสมบูรณ์ นิยามดังกล่าวได้ช่วยให้เกิดระบบที่มีความมั่นคงในเชิงตรรก

แต่อีกนัยหนึ่งก็คือเศรษฐศาสตร์ได้สร้างลักษณะที่เป็น “บูรณาภาพ” หรือ “ความเป็นศูนย์รวม” เพราะตัวทฤษฎีไม่เปิดช่องว่างในการนิยามมนุษย์ในแบบอื่นใดเลย

บูรณาภาพแห่งเศรษฐศาสตร์ (economic totality) เป็นสิ่งที่ Ruccio และ Amariglio (2003) ต้องการทลายอย่างมาก เพราะมันสะท้อนถึงการสถาปนาอำนาจนำของ “ร่างที่มีเหตุผล” ของเศรษฐศาสตร์ ทั้งคู่วิพากษ์ว่าร่างที่มีเหตุผลนั้น ไม่ใคร่จะสมเหตุสมผลนัก เพราะเป็นร่างที่ไร้เพศ ไร้ชนชั้น ไร้ความแตกต่าง เป็นแต่ร่างนามธรรมที่มีความต่อเนื่องของการเลือก โดยซ้ำร้ายการเลือกไม่ใช่สิ่งที่ถูกสำรวจจากภายในร่างนั้น หากแต่เป็นสิ่งที่สร้างจากการสำรวจได้จากภายนอกร่างแห่งเศรษฐกิจ ดังเช่นในทฤษฎี “ความพอใจแบบเปิดเผยได้” (theory of revealed preference) ของ Paul Samuelson¹⁰ ที่ตัวแทนร่างแห่งเศรษฐศาสตร์ ซึ่งก็คือแบบแผนความพอใจ ถูกสร้างโดยการสังเกตพฤติกรรมการซื้อ (หรือการเลือก) ของปัจเจก โดยไม่ได้เข้าไปพิจารณากระบวนการตัดสินใจภายในของปัจเจกเลย

เมื่อเป็นเช่นนี้ ทั้งสองได้ท้าทายเศรษฐศาสตร์ด้วยมโนทัศน์ “ร่าง” แบบ “หลังสมัยใหม่” (postmodern body) ซึ่งเป็นร่างที่ทั้งคู่ค้นพบจากแหล่งที่มาอันเหลือเชื่อ เพราะพบเจอจากการอ่านตัวแบบการผลิตแบบนีโอคลาสสิกของ Arrow-Debreu¹¹ สิ่งที่ Ruccio และ Amariglio พบคือ ร่างแห่งผู้ประกอบการในระบบของ Arrow-Debreu มีลักษณะเป็นร่างที่ไร้ขอบเขต (unbounded body) โดยถูกนิยามผ่าน “netput vector” ซึ่งคือเซตของความเป็นไปได้ที่แผนการผลิต การนิยามนี้ได้เปิดช่องว่างให้ความเป็นไปได้ที่จะพิจารณาถึง สรรพความเป็นไปได้ของการผลิตในรูปแบบต่าง ๆ และในต่างกาลเทศะได้ เพราะในที่ว่านั้นมันสามารถจัดให้มีความ

¹⁰ Paul Samuelson เป็นนักเศรษฐศาสตร์ที่มีอิทธิพลทางความคิดต่อเศรษฐศาสตร์สมัยใหม่อย่างมากและได้รับรางวัลโนเบลในปี 1970

¹¹ Kenneth J. Arrow และ Gerard Debreu เป็น สองนักเศรษฐศาสตร์ที่มีอิทธิพลทางความคิดต่อแวดวงเศรษฐศาสตร์อย่างมาก โดยเฉพาะการใช้หลักการแก้ปัญหาภาวะนามธรรมทางคณิตศาสตร์ (mathematical abstraction) ในทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ ซึ่งเป็นพื้นฐานให้นักเศรษฐศาสตร์มีเครื่องมือทางคณิตศาสตร์ประยุกต์ใช้ในประเด็นต่างๆมากขึ้น ทั้งสองได้รับรางวัลโนเบลในปี ค.ศ. 1972 และ 1983 ตามลำดับ

หลากหลายของทั้งองค์ประกอบ วัตถุดิบ และความเชื่อมโยงระหว่างปฏิบัติการทั้งภายนอกและภายใน รวมถึงความเชื่อมโยงกันระหว่างเครื่องจักรและร่างแห่งแรงงานที่อยู่ในกระบวนการใช้เครื่องจักรเพื่อการผลิตนั้น ๆ อีกนัยหนึ่งคือแบบจำลองการผลิตนี้นิยามร่างแห่งผู้ประกอบการด้วย “ความว่าง” โดยร่างที่ว่างนี้สามารถนำมาใช้เป็นจุดตั้งต้นในการพิจารณาความเป็นไปได้ใดใด ในการผลิต และ/หรือ ภายใต้รูปแบบความสัมพันธ์และการจัดการแบบใดก็ได้ เป็นร่างที่พร้อมให้เราระบุ “ร่างที่มีรูปธรรม” (concrete body) ใด ๆ ก็ได้ตามบริบทแวดล้อมขณะนั้น

งานของ Davis (2007) ได้ขยายข้อถกเถียงต่อจาก Ruccio and Amariglio (2003) โดยไม่ได้มองแค่แผนการผลิตเท่านั้น แต่พิจารณาถึงสิ่งที่เรียกว่า “process with subject” อันเป็นกระบวนการที่โลกหลังสมัยใหม่มีเทคโนโลยีในการจัดการและควบคุมอัตบุคคลในมิติต่าง ๆ เกิดเป็นอัตลักษณ์ทางสังคมที่หลากหลายขึ้น โดยคน ๆ หนึ่งสามารถมีบทบาทได้มากมายในอาณาเขตทางสังคม (social ground) ที่เขามีส่วนร่วมอยู่ เช่น การเป็นผู้เสียภาษีที่ต้องรับผิดชอบต่อสังคม ต้องเป็นคนที่รักษากฎหมาย ต้องเป็นคนที่ยืดหยุ่นในการต่อรองสัญญาในตลาด การถูกประเมินจากการฝึกฝนและการศึกษา ฯลฯ โดยเทคโนโลยีต่าง ๆ ได้เข้ามาจัดการความไม่เหมือนกันหรือความไม่ลงรอยต่าง ๆ ของกลุ่มประชากรเหล่านี้ได้ ตั้งแต่ ระบบระเบียบประวัติ ชื่อ ตัวเลข บันทึกทักษะส่วนบุคคล รูปถ่าย เอกสารประวัติการทำงาน การวัดค่าทางชีววิทยาต่าง ๆ ฯลฯ แม้ว่าข้อถกเถียงของ Davis อาจดูสมเหตุสมผล แต่ Ruccio และ Amariglio (2007) ยังคงยืนยันกรานว่า การ “process without subject” ถึงจะเหมาะสมกับแนวทางหลังสมัยใหม่ กล่าวคือการดำเนินการทางทฤษฎีโดยมีการอธิบายในเชิงโครงสร้างที่ระบุร่างของอัตบุคคลอย่างชัดเจนนั้น (แม้ว่าเกิดขึ้นท่ามกลางกระบวนการที่หลากหลาย) ก็ไม่ต่างอะไรกับการสถาปนาบูรณภาพแห่งเศรษฐศาสตร์ ดังนั้น “ความว่าง” จึงยังควรเป็นร่างแห่งเศรษฐศาสตร์ในยุคหลังสมัยใหม่ที่ควรยึดถืออยู่

ในการนี้ นรชิต (2553) ก็ยืนยันหลักการของ Ruccio และ Amariglio ในการท้าทาย “ร่าง” โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ร่างของสัตว์เศรษฐกิจที่เป็น “อัตลักษณ์ครอบงำ” (hegemonic identity) ในแวดวงวิชาการเศรษฐศาสตร์ เราควรมุ่งท้าทายร่างดังกล่าว

ด้วย “ร่างที่ว่างเปล่า” (empty body) อันเป็นเป็นร่างที่พร้อมถูกรับไปด้วยตัวตนที่หลากหลาย (multiple selves) เพื่อให้พร้อมไปสู่ความเป็นหน่วยเศรษฐกิจที่มีหลากหลายเผ่าพันธุ์หรือ “Hetero Economicus” เพื่อเปิดกว้างต่อจินตนาการในการนิยามปัจเจกชนในทฤษฎีเศรษฐศาสตร์โดยไม่พยายามเลือกจับภาพของปัจเจกชนไว้ที่ใดที่หนึ่งอย่างตายตัว หรืออีกนัยหนึ่งคือ เศรษฐศาสตร์ควรดำเนินการด้วยร่างที่ “เปิดกว้าง” (open-ended body) เพื่อการเพิ่มความเป็นได้ในการบรรจุความสร้างสรรค์ในการนิยามหน่วยเศรษฐกิจใหม่ ๆ

ความลงท้าย: ร่างล่าสุด (?) ของเศรษฐศาสตร์

บทความนี้วิพากษ์เศรษฐศาสตร์ด้วยแนวคิดหลังสมัยใหม่ ด้วยการเผยให้เห็นว่าเศรษฐศาสตร์มีสารัตถนิยมที่คับแคบ เพราะยึดแต่มรรควิธีเชิงปริมาณจนเบียดขับรูปแบบการหาความจริงที่ไม่ใช่วิทยาศาสตร์ออกไป อีกทั้งยึดเอาร่างที่มีเหตุผลแกนหลักในการพิจารณาพฤติกรรมมนุษย์ ซึ่งถือว่าไม่มีความเป็นเหตุผลเพราะตัวกำหนดพฤติกรรมและปรากฏการณ์ทางเศรษฐกิจ มิได้มีความความเป็นนิยัตินิยมที่ตายตัว บทความนี้เสนอว่าเศรษฐศาสตร์ไม่ควรมีท่าที่ยึดร่างที่มีเหตุผลเป็นแกนกลางอีกต่อไป

อันที่จริงเป็นบทความนี้เขียนครั้งแรกเมื่อปี พ.ศ.2552 ด้วยในขณะนั้นผู้เขียนต้องการนำเข้ากระแสการวิพากษ์แบบใหม่ ๆ เพื่อบั่นทอนภาวะที่เศรษฐศาสตร์กระแสหลักแบบนีโอคลาสสิกครอบงำแวดวงวิชาการของประเทศจากวันนั้นผ่านไปกว่า 11 ปี ผู้เขียนเห็นทิศทางที่สำคัญในบ้านเราที่เกี่ยวกับการวิพากษ์ร่างแห่งเศรษฐศาสตร์นี้ คือ แม้ว่าเศรษฐศาสตร์กระแสหลักก็ยังคงเป็นแนวคิดครอบงำอยู่แต่ร่างที่มีเหตุผลได้ถูก “ทำลาย” ด้วยกระแสความนิยมของ “เศรษฐศาสตร์พฤติกรรม” (behavioral economics) ที่เปิดมุมมองว่าการตัดสินใจของมนุษย์นั้นเต็มไปด้วยความรู้เหตุผลปรากฏการณ์นี้อาจสันนิษฐานว่ามาจากสองสาเหตุ คือ หนึ่ง มันเกิดจากการที่นักคิดด้านเศรษฐศาสตร์พฤติกรรมและจิตวิทยาได้รับการยอมรับในวงวิชาการระดับโลกเพิ่มขึ้น (ดูได้จากรายชื่อและผลงานของผู้ที่ได้รับรางวัลโนเบล

เศรษฐศาสตร์) และ สอง เศรษฐศาสตร์พฤติกรรมแม้ว่ายึดสมมติฐานความไม่เหตุผลของมนุษย์ซึ่งตรงกันข้ามกับนีโอคลาสสิก แต่ยังคงมีกระบวนการทางคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ที่สามารถสนทนากับและได้การยอมรับจากประชาคมเศรษฐศาสตร์กระแสหลักได้ ดังที่ นรชิต (2556) ได้เคยเสนอแล้วว่าเศรษฐศาสตร์พฤติกรรมอาจนับเป็นเศรษฐศาสตร์กระแสรองที่ยังอยู่ในพรมแดนทางปัญญาของเศรษฐศาสตร์กระแสหลักอยู่

การปรากฏของ “ร่างที่ไร้เหตุผล” (irrational body) แห่งเศรษฐศาสตร์พฤติกรรม อาจตีความตาม Ruccio and Amariglio (2003) ว่าเป็นการที่หลังสมัยใหม่แกว่งหวังความคิด เศรษฐศาสตร์ในรูปแบบ “high modernism” โดยสร้างพัฒนาการที่นำสมัยด้วยการทดลองทางจิตวิทยาในประเด็นที่เกี่ยวกับการตัดสินใจ ทั้งเรื่อง ทฤษฎีคาดหวัง (prospect theory) ความลำเอียงเพื่อยืนยัน (confirmation bias) บัญชีในใจ (mental accounting) การหลีกเลี่ยงความสูญเสีย (loss aversion) การกำหนดกรอบตัวเลือก (framing effect) ฯลฯ ซึ่งเห็นได้ว่า พัฒนาการนี้ได้พิจารณาแง่มุมการตัดสินใจของอัตบุคคลที่เกี่ยวกับอารมณ์ และคำนึงถึงกระบวนการทางจิต (mental process) มากขึ้น อย่างไรก็ตาม เศรษฐศาสตร์พฤติกรรมนี้ได้พ้นจากความเป็นอำนาจนิยมแห่งความรู้สมัยใหม่ได้ เพราะท้ายที่สุดแล้วมันเป็นการมองมนุษย์ว่าถูก “กำกับ” ด้วยโครงสร้างที่แน่นอนของระบบความไร้เหตุผล อีกทั้งโครงการความรู้ของเศรษฐศาสตร์พฤติกรรมยังดำเนินด้วยวิธีการ “ควบคุม” ผ่านการทดลองที่เต็มไปด้วยการ “แทรกแซง” และ “ปลุกปั่น” ความคิดและจิตใจของกลุ่มทดลองเพื่อให้ได้ผลลัพธ์ที่ต้องการ เห็นได้ว่าร่างแห่งเศรษฐศาสตร์พฤติกรรมได้เปิดพรมแดนไปสู่การสำรวจประเด็นวิพากษ์ใหม่ๆ ซึ่งยังคงต้องรอการก่อสร้างต่อไป

สุดท้ายนี้ ผู้เขียนหวังว่าเนื้อหาในบทความนี้จะเป็นการจุดประเด็นให้มีการสนทนาเพื่อวิพากษ์เศรษฐศาสตร์ในประเด็นทางปรัชญาที่เกี่ยวกับ ญาณวิทยา และวิธีวิทยา มากขึ้น การวิพากษ์ด้วยหลังสมัยใหม่นี้อาจดูเหมือนเอาเหล่าเก่ามาใส่ในชุดใหม่ แต่อย่างน้อยก็น่าจะให้นักเศรษฐศาสตร์มาได้บ้างและลดระดับอำนาจยธรรมได้สักเล็กน้อยก็ยังดี

เอกสารอ้างอิง

- ไกรยุทธ อรรถยาสินันท์. (2533). **แก่นสารของเศรษฐศาสตร์**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช, และ นพพร ประชากุล. (2544). “โพสต์โมเดิร์น” [สัมภาษณ์]. คอลัมน์มองต่างมุม. **นิตยสารสารคดี**. 17, 139.
- ไชยันต์ ไชยพร. (2550a). **Postmodern : ชะตากรรมโพสต์โมเดิร์นในอุ้งมือนักปรัชญาการเมืองโบราณ**. กรุงเทพฯ: Openbooks,
- ไชยันต์ ไชยพร. (2550b). **Postmodern in Japan**. กรุงเทพฯ: Openbooks,
- จันทน์ เจริญศรี. (2545). **โพสต์โมเดิร์นกับสังคมวิทยา**. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: วิชา
- นรชิต จิรสิทธิ์ธรรม (2556). “Political Economics ภายใต้เงา Political Economy: ความเรียงเศรษฐศาสตร์แนววิพากษ์”. ใน จักรทิพย์ นาถสุภา (บรรณาธิการ), **ด้วยรัก เล่มที่ 1: ปรัชญาและสาระของประวัติศาสตร์และสังคมศาสตร์**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์.
- นรชิต จิรสิทธิ์ธรรม. (2553). **โพสต์โมเดิร์นกับเศรษฐศาสตร์: บทวิพากษ์ปัญหาสมมติฐานความมีเหตุผลทางเศรษฐศาสตร์**. กรุงเทพฯ: วิชา.
- Arnsperger, C., & Varoufakis, Y. (2006). What is neoclassical economics. **Post-autistic economics review**, 38(1), 2-13.
- Backhouse, R. E. (2002). “Economic models and reality : the role of informal scientific methods”. In Maki, Uskali (Eds.). **Fact and Fiction in Economics: Models, Realism and Social Construction**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baudrillard, J. (1999). **The Consumer Society: Myths and Structures**. London: Sage.
- Bourdieu. (1998). “The essence of neoliberalism”. Shapiro, J. (trans). **Le Monde diplomatique**. December, 1998

- Cullenberg, S., Amariglio, J. & Ruccio, D. F. (2001). "Introduction" in Cullenberg, S., Amariglio, J. and Ruccio (Eds.). **Postmodernism, Economics and Knowledge**. London: Routledge.
- Davis, J. B. (2007). Postmodernism and the individual as a process. **Review of Social Economy**, 65(2), 203-208.
- Friedman, M. (1953). **Essays in Positive Economics**. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jameson, F. (1991). **Postmodernism or, Cultural logic of Late Capitalism**. London: Verso.
- Klamer, A. (2001). "Late modernism and the loss of character in economics". In Cullenberg, S., Amariglio, J. and Ruccio, (Eds.). **Postmodernism, Economics and Knowledge**. London: Routledge.
- Lawson, T. (2006). The nature of heterodox economics. **Cambridge journal of economics**, 30(4), 483-505.
- Leijonhufvud, A. (1973). Life among the Econ. **Economic Inquiry**, 11(3), 327-337.
- Liotard, J. F. (1993). **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. (Geoff B. and Brian M, trans). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McCloskey, Deirdre N. (2002). **The Secret Sins of Economics**. Prickly Paradigm Press
- Abram, N. J., McGregor, H. V., Tierney, J. E., Evans, M. N., McKay, N. P., Kaufman, D. S., ... & Steig, E. J. (2016). Early onset of industrial-era warming across the oceans and continents. **Nature**, 536(7617), 411-418.
- Sarup, M. (1993). **An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism**. New York, London: Harvester Wheatsheaf.

- Ruccio, D. F. and Amariglio, J. (2003). **Postmodern Moments in Modern Economics**. New Jersey: Princeton University Press.
- Ruccio, D. F., & Amariglio, J. (2007). Beyond the Highs and Lows: Economics as a "Process without a Subject". **Review of Social Economy**, 65(2), 223-234.
- Sim, S. (2001). "Postmodernism and Philosophy". In Sim, S. (Eds.). **The Routledge Companion to Postmodernism**. London: Routledge.
- Wolff, R. D. and Resnick, S. A. (1987a). **Economics: Marxian versus Neoclassical**. Baltimore Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Wolff, R. D. and Resnick, S. A. (1987b). **Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy**. Chicago: The University of Chicago Press.

บทพิจารณาปัญหาเชิงญาณวิทยาว่าด้วยระบบเชิงความเชื่อ ของวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์

A Consideration of Epistemological Problems in the Epistemic Systems of Wikipedia and Science

เด็นพงษ์ แสนคำ¹ และ พุทธรักษ์ ปรานนอก²
Denpong Saenkum¹ and Puttharak Prabnok²
^{1,2}หลักสูตรสาขาวิชาปรัชญาและศาสนาตะวันออก
^{1,2}Program in Eastern Philosophy and Religion
^{1,2}คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
^{1,2}Faculty of Humanities and Social Science
^{1,2}มหาวิทยาลัยขอนแก่น
^{1,2}Khon Kaen University

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อพิจารณานำปัญหาทางญาณวิทยาว่าด้วยระบบความรู้สำหรับเปรียบเทียบระหว่างวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดีย ปัญหาเริ่มต้นของบทความนี้เริ่มจากข้อเสนอของนักปรัชญาร่วมสมัยคนสำคัญคือ K. Brad Wray ที่ได้ทำการเปรียบเทียบระบบความรู้ของวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดียเอาไว้โดยประเด็นสำคัญที่บทความนี้นำมาพิจารณามี 3 ประเด็นคือ 1) การเปรียบเทียบความร่วมมือในวิทยาศาสตร์และวิกิพีเดีย 2) การทำงานของมือที่มองไม่เห็น และ 3) ญาณวิทยาว่าด้วยคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ผู้เขียนได้ทำการพิจารณาข้อเสนอของ Wray ในทั้ง 3 ประเด็นนี้และได้ข้อสรุปว่า การเปรียบเทียบวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์สามารถเปรียบเทียบได้ 2 ลักษณะคือ ผู้ผลิตความรู้และกระบวนการการผลิตความรู้

นอกจากนี้ในกระบวนการทำงานของวิกิพีเดีย แม้จะไม่มีมือที่มองไม่เห็นทำงาน แต่เราก็มีเหตุอันควรให้เชื่อได้ว่า ข้อมูลในนั้นได้มาบนฐานของปัญญาของกลุ่มคนในการทำงานร่วมกัน และท้ายที่สุดวิกิพีเดียสามารถเป็นแหล่งที่มาของความรู้ที่เป็นคำบอกเล่าของประจักษ์พยานแบบลดทอนนิยม

คำสำคัญ: ญาณวิทยาสังคม, วิกิพีเดีย, วิทยาศาสตร์, ระบบเชิงความเชื่อ

Abstract

This article aims to consider the epistemological problems concerning the epistemic systems of science and Wikipedia. This study is particularly interested in the comparison between the epistemic systems of science and Wikipedia conducted by K. Brad Wray. In this article, three important issues of 1) a comparison between epistemic collaborations in science and Wikipedia 2) the invisible hand and 3) an epistemology of testimony, are considered. Results of the consideration revealed there are two ways to compare epistemic collaborations in science with Wikipedia, namely one who produces the knowledge and the processes by which knowledge is produced. In addition, although there is no visible hand at work in Wikipedia, there has been a justified belief that the information in Wikipedia is based on the wisdom of the crowd. Finally, Wikipedia can be considered a source of knowledge based on testimony reductionism.

Keyword: Social Epistemology, Wikipedia, Science, Epistemic System

บทนำ

ญาณวิทยา (epistemology) เป็นการถามคำถามทางปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับความรู้ (Knowledge) เช่น ความรู้คืออะไร มีขอบเขตอย่างไร มีแหล่งที่มาจากไหน หรือบางครั้งก็จะถามคำถามว่าเราจะให้เหตุผล (justification) ในการสนับสนุนความรู้ได้อย่างไร นักปรัชญาที่ทำการศึกษาค้นคว้าในมิติเหล่านี้เรียกว่า “นักญาณวิทยา” โดยทั่วไปแล้ว การศึกษาญาณวิทยาอาจแบ่งได้หลายมิติด้วยกัน แต่เพื่อที่จะให้เข้าใจง่ายที่สุด เราจะแบ่งญาณวิทยาโดยใช้เงื่อนไขของความรู้เป็นเกณฑ์ กล่าวคือ ญาณวิทยาจะถามคำถามว่า มีเงื่อนไขอะไรบ้างที่พอจะบอกได้ว่าเป็นความรู้ นักญาณวิทยาพยายามที่จะหาคำตอบต่อคำถามนี้มาเป็นเวลานาน โดยอาจย้อนกลับไปได้เริ่มต้นที่เพลโต ซึ่งเป็นนักปรัชญาคนแรกที่พยายามจะเสนอเงื่อนไขของความรู้ โดยเขาเสนอว่า การที่ใครสักคนซึ่งแทนด้วย S จะรู้ว่าอะไรบางอย่างซึ่งแทนด้วย p นั้น จะต้องประกอบไปด้วยเงื่อนไขสามประการด้วยกัน คือ ประการแรก p ต้องเป็นจริง ประการที่สองคือ S เชื่อว่า p และสุดท้ายคือ S มีเหตุผลสนับสนุนในการเชื่อว่า p การที่นักปรัชญาพยายามหาเงื่อนไขเหล่านี้ซึ่งเป็นเงื่อนไขเชิงบรรทัดฐานที่จะยืนยันว่าอะไรคือความรู้ เราจะเรียกว่า ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน (Traditional Epistemology)

กระนั้นก็ตาม นักญาณวิทยาบางกลุ่มเห็นว่าการหาเกณฑ์เชิงบรรทัดฐานเหล่านี้มีความยุ่งยากที่จะบอกได้ว่าอะไรคือความรู้ เพราะท้ายที่สุดแล้วก็จะไปจบลงที่ไม่อาจแก้ปัญหาของวิตินิยมได้ จึงทำให้นักญาณวิทยาบางกลุ่มไม่ต้องการที่จะค้นหาเกณฑ์เชิงบรรทัดฐานเหล่านี้ แต่พยายามนำเสนอมิติของญาณวิทยาขึ้นมาใหม่ว่า การเรียกว่ารู้นั้นอาจเป็นไปได้หลากหลายแนวทางด้วยกัน เช่น ญาณวิทยาที่เน้นความน่าเชื่อถือของกระบวนการ ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ ญาณวิทยาเชิงคุณธรรม หรือญาณวิทยาสังคมเป็นต้น บทบาทของญาณวิทยาเหล่านี้ไม่ได้มุ่งไปที่การถามคำถามเช่นเดียวกันกับที่นักญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานถาม แต่จะเป็นการถามคำถามใหม่ ๆ เช่น ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานที่เคยถามว่าเราจะรู้ได้อย่างไรว่าสิ่งที่เราบอกว่ารู้นั้นหรือเห็นเป็นจริง นั่นคือเป็นการตอบคำถามว่า

เราควรได้ความเชื่อมาอย่างไร ส่วนญาณวิทยาเชิงธรรมชาติก็จะพิจารณาคำถามว่า เราได้ความเชื่อมาอย่างไร เป็นต้น (วุฒิ เลิศสุขประเสริฐ, 2545: 12)

นอกจากจะพิจารณาว่า “เราควรได้ความเชื่อมาอย่างไร” กับ “เราได้ความเชื่อมาอย่างไรแล้ว” นักญาณวิทยาบางกลุ่มยังพิจารณาสิ่งที่เรียกว่า “แหล่งที่มาของความรู้” ด้วย ความหมายของแหล่งที่มาของความรู้ตามนัยที่ผู้เขียนหมายถึงก็คือ แหล่งที่มาที่ไม่ใช่เฉพาะเหตุผลนิยมและประสบการณ์นิยมเท่านั้น เพราะแหล่งดังกล่าวเราเรียกรวมกันว่าแหล่งที่มาของความรู้ที่ศึกษาในเชิงปัจเจก¹ แต่ความรู้ต่าง ๆ มาจากการสื่อสารของเรากับผู้อื่นในสังคม เรียกว่า ญาณวิทยาสังคม (Social Epistemology) Frederick Schmitt (1999: 354) ได้กล่าวถึงญาณวิทยาสังคมว่า ญาณวิทยาสังคมอาจจะนิยามได้ว่าเป็นการศึกษาในเชิงมีโนทัศน์ หรือในเชิงกฎเกณฑ์ของสังคมเชิงความรู้ โดยศึกษาทิศทางหรือผลลัพธ์ของความสัมพันธ์ทางสังคม ผลประโยชน์เชิงสังคม กฎเกณฑ์ทางสังคม และสถาบันทางสังคม หรือในอีกแง่หนึ่งญาณวิทยาสังคมก็คือการถามว่า อะไรที่ควรจะเป็น “เงื่อนไขทางสังคม” (social conditions) ที่วางอยู่บนฐานของเงื่อนไขของความรู้ (conditions of knowledge) ทั้งในเชิงมีโนทัศน์และในเชิงกฎเกณฑ์ นักญาณวิทยาสังคมเห็นว่าความรู้ส่วนใหญ่ของเราเป็นความรู้ที่ได้มาจากการสื่อสารกับสมาชิกคนอื่น ๆ ในสังคมมากกว่าที่จะเป็นความรู้ที่ได้มาจากการสังเกตผ่านโลกโดยตรงไปตรงมา (Fallis, 2002) นั่นหมายความว่ามนุษย์มักจะร่วมมือกันในการสร้างและเผยแพร่ความรู้ เช่นการทำงานเป็นทีมของนักวิทยาศาสตร์เพื่อที่จะค้นหาคำตอบความรู้ใหม่ในทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งคำถามสำคัญในทางญาณวิทยาที่จะตามมากับการสร้างความรู้ในรูปแบบเชิงสังคมก็คือว่า “ความร่วมมือดังกล่าวก่อให้เกิดความรู้ได้อย่างไร และลักษณะของกลุ่มที่รวมกันเป็นสังคมดังกล่าวสร้างความรู้ได้ดีเพียงใด” (Fallis, 2009: 1)

¹ กล่าวคือพิจารณาที่ตัวของผู้เชื่อเป็นหลัก ว่าผู้เชื่อได้ความเชื่อเหล่านั้นมาอย่างไรและแหล่งไหนควรจะเป็นความรู้ได้เท่านั้น แต่ในอีกทางหนึ่งเราไม่ได้เพียงแค่ได้ความรู้มาจากตัวผู้เชื่ออย่างเช่น Descartes ที่เชื่อว่าความรู้เกิดขึ้นจากการคิดของตัวเอง หรือนักปรัชญายุคใหม่อีกหลายคน เช่น จอห์น ล็อก โทมัส ฮ๊อบบ์ และ เอ็มมานูเอล คานท์ เป็นต้น

คำถามข้างต้นที่เกี่ยวข้องกับความรู้ที่เกิดขึ้นในกลุ่มทางสังคมหนึ่ง ๆ นั้น ผู้เขียนเห็นว่าเป็นลักษณะของญาณวิทยาประเภทที่ 3 ของ Goldman² โดยญาณวิทยาสังคมประเภทที่ 3 นี้เรียกว่า ญาณวิทยาสังคมที่เป็นเชิงระบบ (systems-Oriented) ซึ่งพิจารณาสิ่งที่เรียกว่า “ระบบความรู้” (epistemic systems) ซึ่งหมายถึง ระบบสังคม (social system) ที่เป็นที่ตั้งของปฏิบัติการทางสังคม (social practices) กระบวนการ (procedures) สถาบัน (institutions) และ/หรือรูปแบบของ

² สำหรับ Goldman (2010) เขาได้จำแนกญาณวิทยาสังคมออกเป็น 3 ประเภทด้วยกันดังนี้ คือ ประเภทที่ 1: ญาณวิทยาสังคมที่ความเชื่อมาจากปัจเจกแต่ให้หลักฐานเชิงสังคม ความรู้ที่เกิดจากการสื่อสารกับบุคคลอื่นและ Goldman (2011) ยังกล่าวว่าหลักฐานเชิงสังคม (Social Evidence) เกี่ยวข้องกับการกระทำของการสื่อสารโดยผู้อื่น เช่น หน้าหนังสือพิมพ์ หรือข้อความบน หน้าจอคอมพิวเตอร์ นอกจากนี้หลักฐานเชิงสังคมอาจรวมถึงสถานะทางความเชื่อของผู้อื่นที่กลายเป็น ที่รู้จักโดยผู้เชื่อ (agent) คนหนึ่ง ๆ ด้วยเหตุนี้ญาณวิทยาสังคมประเภทนี้จึงสนใจสิ่งที่เรียกว่า “คำบอกเล่า ของประจักษ์พยาน” (Testimony) โดยคำถามสำคัญอย่างหนึ่งของญาณวิทยาประเภทที่ 1 นี้ก็คือว่า ภายใต้เงื่อนไขใดที่หลักฐานเชิงสังคมจะมีเหตุผลในการสนับสนุนที่จะเชื่อหลักฐานนั้น? ภายใต้เงื่อนไข อะไรที่จะเรียกได้ว่าความเชื่อดังกล่าวจะมีคุณสมบัติเป็นความรู้?

ประเภทที่ 2: ญาณวิทยาสังคมที่มีสังคมเป็นประธาน

ญาณวิทยาสังคมที่มีสังคมเป็นประธาน (Collective Doxastic Agents (CDAS)) หรือผู้กระทำ ทางญาณวิทยาคือกลุ่มสังคม จะแตกต่างจากประเภทแรกตรงที่ประธานหรือผู้กระทำทางญาณวิทยา ลักษณะของญาณวิทยาสังคมดังกล่าวก็คือ เป็นการสืบค้นหาโอกาสของความเชื่อของผู้กระทำที่เป็น กลุ่มว่ามีความเชื่อที่มีเหตุผลต่อชุดของความสัมพันธ์ต่อประพจน์หนึ่ง ๆ อย่างไร ผู้กระทำทางญาณวิทยา ของกลุ่มซึ่งมีสมาชิกหรือส่วนประกอบเป็นผู้กระทำเชิงญาณวิทยา โดยที่สมาชิกของญาณวิทยาสังคม ประเภทที่สองนี้ จะทำการตัดสินใจของกลุ่มหรือการตัดสินใจร่วมกันเกี่ยวกับค่าความจริงของประพจน์หนึ่ง ๆ การตัดสินใจโดยรวมดังกล่าวจะถูกกำหนดโดยการตัดสินใจของสมาชิกโดยรวม ว่าความเชื่อของกลุ่มสามารถ ที่จะยอมรับประพจน์หรือปฏิเสธประพจน์หนึ่ง ๆ อย่างไร ซึ่งการตัดสินใจโดยกลุ่มดังกล่าวนี้เรียกว่า เป็นการตัดสินใจโดยกลุ่มที่เป็นสังคม ไม่ว่าหลักฐานจะเป็นหลักฐานเชิงสังคมหรือไม่

ประเภทที่ 3: ญาณวิทยาสังคมที่เป็นเชิงระบบ

ญาณวิทยาสังคมที่เป็นเชิงระบบ (Systems-Oriented) โดยญาณวิทยาสังคมประเภทนี้จะศึกษา ญาณวิทยาสังคม(epistemic systems) โดยระบบเชิงความเชื่อนั้น หมายถึง ระบบสังคม (social system) ที่เป็นที่ตั้งของปฏิบัติการทางสังคม (social practices) กระบวนการ (procedures) สถาบัน (institutions) และ/หรือรูปแบบของอิทธิพลระหว่างบุคคลที่มีผลต่อผลลัพธ์ของการเกิดผลในเชิงความเชื่อของสมาชิก ในกลุ่มสังคม

อิทธิพลระหว่างบุคคลที่มีผลต่อผลลัพธ์ของการเกิดผลในเชิงความเชื่อของสมาชิกในกลุ่มสังคม (Goldman, 2011: 18) กล่าวคือพิจารณากระบวนการในการสร้างความรู้ของแต่ละระบบความรู้หรือระบบเชิงสังคมนั่นเอง

การศึกษาด้านญาณวิทยาสังคมนั้นมีการนำเอามาประยุกต์ใช้กับการศึกษาในหลากหลายองค์ความรู้ด้วยกัน เช่น การนำเอาญาณวิทยาสังคมไปใช้ศึกษาในสาขาสารสนเทศหรือข้อมูล ทั้งนี้ก็เพราะว่าญาณวิทยาสังคมข้อหนึ่งเกี่ยวข้องกับการรับข้อมูลจากผู้อื่นโดยใช้หลักฐานเชิงสังคม โดยข้อมูลต่าง ๆ ที่เรารับมานั้นล้วนแล้วแต่เป็นการรับมาจากผู้อื่น และเป็นหลักฐานเชิงสังคมด้วยกันทั้งสิ้น ในบทความเรื่อง “Introduction: Social Epistemology and Information Science” (2002) ของนักปรัชญาสารสนเทศที่ชื่อว่า Don Fallis ได้ทำการอธิบายเกี่ยวกับญาณวิทยาสังคมกับสารสนเทศศาสตร์เอาไว้ที่น่าสนใจ โดย Fallis ได้อ้างถึงนักสารสนเทศ 2 คนคือ Margaret Egan และ Jesse Shera ว่า เมื่อ 50 ปีที่ผ่านมา นักสารสนเทศทั้งสองได้เสนอไว้ว่า “เพื่อที่จะให้ห้องสมุดและบริการสารสนเทศอื่น ๆ ให้มีประสิทธิภาพจะต้องทำงานในเชิงญาณวิทยาที่จำเป็นต้องสร้างแนวทางใหม่ (new discipline) ที่จะเป็กรอบในการศึกษาปัญหาที่มีความซับซ้อนในกระบวนการทางปัญญาของสังคม” (Egan and Shera, 1952) โดยแนวทางใหม่ที่นักสารสนเทศทั้งสองกล่าวถึงนี้ก็คือญาณวิทยาสังคม ตามแนวทางดังกล่าวจุดน่าสนใจในการศึกษาและอธิบายแบบใหม่ก็คือญาณวิทยาสังคมเป็นการวิเคราะห์การผลิต (production) การกระจาย (distribution) และการทำให้เกิดประโยชน์ (utilization) ของผลผลิตทางปัญญา ซึ่งเป็นไปในแบบเดียวกันกับการผลิต การกระจาย และการใช้ประโยชน์จากผลผลิตในเชิงวัตถุ (material products) ที่มีมาเป็นเวลานานแล้ว (Fallis, 2002: 2)³

³ นอกจากนี้ยังมีงานล่าสุดที่น่าสนใจคืองานประยุกต์เกี่ยวกับญาณวิทยาสังคมกับการศึกษาในเชิงวารสารศาสตร์ ในบทความเรื่อง “Social epistemology as a new paradigm for journalism and media studies” (2020) โดยอาจจะเกี่ยวข้องกับการทำข่าว คำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่มาจากนักข่าว หรือมาจากการสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลในการทำข่าว เป็นต้น

เมื่อผนวกรวมเอาคำถามสำคัญในทางญาณวิทยาสังคม เข้ากับแนวทางการศึกษาสารสนเทศ เราก็จะพบว่า มีคำถามใหม่เกิดขึ้นมากมายที่สามารถนำไปศึกษาข้อมูลสารสนเทศที่เราได้รับมาว่ามีคุณสมบัติที่จะเป็นความรู้ได้หรือไม่ คำถามหลักที่ใหญ่ที่สุดคือ แหล่งข้อมูลสารสนเทศที่เผยแพร่ความรู้ต่อเราในฐานะที่เป็นสถาบันในเชิงความเชื่อแหล่งหนึ่งนั้น สามารถที่จะให้ความรู้ที่น่าเชื่อถือกับเราได้หรือไม่อย่างไร คำถามนี้ก่อให้เกิดการศึกษาที่หลากหลายเกิดขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งสารสนเทศบนเว็บ ที่ถือว่าเป็นสารสนเทศที่มีความอ่อนไหวในเชิงความรู้เป็นอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งเว็บแบบ 2.0 ที่มีความอ่อนไหวต่อความรู้เป็นอย่างมาก เพราะเป็นเว็บที่ทุกคนสามารถมีส่วนร่วมในการสร้างความรู้ร่วมกันได้ ตัวอย่างหนึ่งที่ชัดเจนที่สุดและถูกนำมาใช้เป็นกรณีศึกษาและข้อถกเถียงกันก็คือ เว็บไซต์สารานุกรมเสรีออนไลน์วิกิพีเดีย หรือเรียกสั้น ๆ ว่า “วิกิพีเดีย” ปัญหาหลักที่วิกิพีเดียถูกมองว่าเป็นแหล่งข้อมูลสารสนเทศที่ไม่น่าเชื่อถือก็คือว่า วิกิพีเดียไม่ระบุว่าใครคือผู้เขียนบทความแต่ละบทความในนั้น นอกจากนี้วิกิพีเดียยังสามารถถูกแก้ไขได้ตลอดเวลาจึงอาจทำให้มีผู้ที่ไม่ประสงค์ดีเข้าไปเปลี่ยนแปลงข้อมูลในนั้นก็ได้ (ดู Fallis, 2008) ด้วยเหตุนี้การรับข้อมูลที่เกิดผลอาจจะนำไปสู่ปัญหาที่ตามมาได้จากข้อเสนอกเกี่ยวกับปัญหาวิกิพีเดีย จึงมีนักปรัชญาร่วมสมัยหลายคนได้นำเอาวิกิพีเดียมาอภิปรายในเชิงปรัชญา โดยเฉพาะภายใต้กรอบของญาณวิทยาสังคมอย่างแพร่หลาย ตัวอย่างเช่น Don Fallis (2009), Deborah Perron Tollefsen (2009), K. Brad Wray (2009), Magnus, P. D (2009) บทความที่ถูกเสนอโดยนักปรัชญาร่วมสมัยเหล่านี้เป็นการให้มุมมองใหม่ๆ ทางปรัชญาและญาณวิทยาสังคมในการศึกษาวิกิพีเดียได้เป็นอย่างดี นักปรัชญาหลายคนเปิดมุมมองใหม่ ๆ ให้เราเห็นว่า การมีปัญหากับวิกิพีเดียไม่น่าไปสู่การสรุปว่าวิกิพีเดียไม่มีเหตุผลสนับสนุนอันควรให้เชื่อ แต่มันยังมีคุณสมบัติหรือเหตุผลอื่น ๆ ในเชิงความเชื่อสนับสนุนว่าเชื่อถือได้ (ดู Don Fallis, 2009; Tollefsen, 2009)

อย่างไรก็ตาม นักปรัชญาอย่าง Wray กลับเห็นว่าการศึกษาวิกิพีเดียในเชิงญาณวิทยานั้น ทำให้เราเห็นว่าวิกิพีเดียมีความล้มเหลวในฐานะของชุมชนทางความรู้ในการสร้างความรู้ โดยในบทความเรื่อง The Epistemic Cultures of

Science and Wikipedia: A Comparison เขาได้ทำการศึกษาเปรียบเทียบ วิกิพีเดีย กับวิทยาศาสตร์ในมุมมองของวัฒนธรรมทางความเชื่อ (epistemic cultures) ในบทความดังกล่าวนี้เขาได้เปรียบเทียบวัฒนธรรมทางญาณวิทยาของวิทยาศาสตร์ และวัฒนธรรมทางญาณวิทยาของวิกิพีเดีย โดยมุ่งความสนใจไปที่วัฒนธรรมของการวิจัยร่วมกันในทางวิทยาศาสตร์วัฒนธรรมทั้งสองอย่างนี้มีความแตกต่างกันอย่างชัดเจนโดยพิจารณาจาก (1) ความรู้ที่ถูกผลิต (2) ผู้ผลิตความรู้ และ (3) กระบวนการที่ซึ่งเป็นการผลิตความรู้ วิกิพีเดียได้สร้างชุมชนของผู้สอบถาม (inquirers) ที่มีการควบคุมโดยบรรทัดฐานที่ต่างจากการควบคุมของชุมชนของนักวิทยาศาสตร์ ผู้ที่มีส่วนร่วมในวิกิพีเดียไม่ได้อ้างหลักฐานในชื่อเสียงของเขาในฐานะผู้รู้เพราะว่าหากมีการเขียนที่ผิดพลาดหรือเป็นเท็จพวกเขาก็จะไม่ได้รับผลกระทบ ดังนั้นแม้ว่าเราจะมีเหตุผลบางอย่างที่เชื่อได้ว่ามีมือที่มองไม่เห็นช่วยให้นักวิทยาศาสตร์เข้าถึงเป้าหมายของความรู้ แต่เราก็ไม่สามารถยืนยันถึงความกังวลของเราในสิ่งที่รายงานบนวิกิพีเดียว่ามีสิ่งที่เรียกว่า “มือที่มองไม่เห็น” เป็นตัวประกันในการรับรองคุณภาพแบบเดียวกันหรือไม่ (Wray, 2009) ข้อสรุปในท้ายที่สุดของ Wray ก็คือว่าเราไม่อาจเชื่อถือวิกิพีเดียได้เลยในการที่จะบอกว่ามันเป็นแหล่งความรู้แหล่งหนึ่ง บทความนี้ต้องการที่จะโต้แย้งข้อเสนอดังกล่าวซึ่งเป็นปัญหาเชิงญาณวิทยาว่าด้วยระบบความรู้ของวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์ โดยจะแบ่งการนำเสนอออกเป็นดังนี้ ส่วนแรกคือส่วนนำ ซึ่งได้ทำการทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องทั้งหมดในส่วนนี้ ส่วนที่สองจะนำเสนอว่า Wray กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้อย่างไรบ้าง ส่วนที่สามจะได้แย้งประเด็นที่ Wray เสนอเอาไว้ พร้อมทั้งจะนำเสนอข้อเสนอมองผู้เขียนและส่วนที่สี่เป็นส่วนสรุป โดยในส่วนต่อไปจะนำเสนอส่วนที่สองดังนี้

ข้อเสนอของเกี่ยวกับการเปรียบเทียบวัฒนธรรมในเชิงความเชื่อของวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์

ในส่วนนี้ ผู้เขียนจะนำเสนอประเด็นสำคัญ ๆ ที่ Wray เสนอเอาไว้ในบทความของเขาที่ชื่อว่า The Epistemic Cultures of Science and Wikipedia: A Comparison โดยประเด็นที่จะนำเสนอมี 3 ประเด็นหลักคือ ความร่วมมือในวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดีย การทำงานของมือที่มองไม่เห็นในวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดีย และสุดท้ายคือวิกิพีเดียในฐานะคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ดังนี้

1. ความร่วมมือในวิทยาศาสตร์และวิกิพีเดีย

ในประเด็นเกี่ยวกับความร่วมมือในวิทยาศาสตร์และวิกิพีเดีย นั้น Wray เห็นว่ามีความเหมาะสมอย่างยิ่งที่เราจะทำการเปรียบเทียบวัฒนธรรมในเชิงความเชื่อ (epistemic culture) ระหว่างวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดีย โดยเฉพาะสิ่งที่เรียกว่า ความร่วมมือในเชิงความเชื่อ (epistemic collaboration) ซึ่งเป็นเรื่องปกติที่พบได้ทั่วไปในวิทยาศาสตร์อยู่แล้ว ทั้งที่เป็นความร่วมมือในระดับเล็กที่เริ่มตั้งแต่ 2 คนขึ้นไป จนกระทั่งถึงจำนวนมาก ๆ เช่น เป็นกลุ่มวิจัยหรือทีมวิจัยที่ทำงานร่วมกันในระดับใหญ่ Wray กล่าวเพิ่มเติมไว้อีกว่าการทำงานร่วมมือกันของนักวิทยาศาสตร์แบบดังกล่าวถือว่าการฝึกฝนทักษะการทำงานให้กับนักวิทยาศาสตร์รุ่นใหม่ อีกด้วย (Wray, 2009: 39) และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการทำงานร่วมกันของนักวิทยาศาสตร์นั้น ในบางครั้งก็เป็นเสมือนกับการรวบรวมความรู้จากปัจเจกบุคคลที่มีอยู่แตกต่างกัน และที่สำคัญมากก็คือว่า ความรู้บางอย่างนั้นอาจสำเร็จได้ก็ต่อเมื่อเราพร้อมที่จะทำงานร่วมกัน (Wray, 2007) ยกตัวอย่างเช่นโครงการวิจัยทางวิทยาศาสตร์ที่จะต้องทำอย่างยาวนานต่อเนื่องและต้องการความร่วมมือและความพยายามของนักวิทยาศาสตร์เป็นจำนวนมาก

Wray เห็นว่า เมื่อเรากลับไปพิจารณาที่วิกิพีเดีย เราก็จะพบว่าวิกิพีเดียเองมีความมุ่งหมายที่จะให้ทุกคนมีส่วนร่วมกันอย่างเช่นชุมชนวิทยาศาสตร์ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว อันที่จริงการที่ Wray อ้างเหตุผลดังกล่าวเพื่อที่จะพิจารณาเปรียบเทียบระหว่างวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดีย นั้น ก็ถือว่ามีความเป็นไปได้ที่จะเปรียบเทียบทั้ง 2 สถาบันในเชิงความเชื่อ (epistemic institution) นี้บนฐานของความร่วมมือของแต่ละ

สถาบันในเชิงความเชื่อ ซึ่งเมื่อเรามองว่าวิกิพีเดียเป็นเว็บ ๆ หนึ่ง เราอาจจะกล่าวได้ว่าวิกิพีเดียได้รวบรวมผู้คนให้เข้ามามีส่วนร่วมกัน ดังที่ Berners-Lee (2000: 133) อธิบายเอาไว้ว่า “เว็บเป็นการสร้างทางสังคมมากกว่าที่จะเป็นการสร้างทางเทคนิค ฉะนั้นออกแบบมันมาเพื่อผลกระทบทางสังคม เพื่อช่วยให้ผู้คนทำงานร่วมกัน และไม่ใช่ของเล่นทางเทคนิค เป้าหมายสูงสุดของเว็บคือการสนับสนุนและปรับปรุงการมีอยู่ของความสัมพันธ์แบบโครงข่ายของเราในโลก” เมื่อเราถือว่าทั้งสองสถาบันในเชิงความเชื่อ เหล่านี้ล้วนมีการพัฒนาที่นำไปสู่สิ่งที่เรียกว่า ความร่วมมือในเชิงความเชื่อ (epistemic collaboration) แล้วนั้น หน้าที่สำคัญคือ เราสามารถที่จะเปรียบเทียบมันได้ ดังนั้น Wray จึงเห็นว่ามีความประเด็นเกี่ยวกับความร่วมมือในเชิงความเชื่อ ซึ่งมีการเปรียบเทียบ 3 ประเด็นดังนี้

ประการแรก เป็นประเด็นเกี่ยวกับวัตถุประสงค์และเป้าหมายในเชิงความรู้ (epistemic purpose) ของทั้งสองสถาบันในเชิงความเชื่อ โดยที่ Wray เห็นว่า วิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดียนั้นมีความแตกต่างกันอย่างมากในวัตถุประสงค์และเป้าหมายของการผลิตและเป้าหมายในเชิงความเชื่อ กล่าวคือ นักวิทยาศาสตร์นั้นมีการทำงานบนขอบเขตพื้นฐานของความรู้และการตรวจสอบประเด็นปัญหาที่ยังแก้ไม่ได้ (Wray, 2009: 39) นั่นก็คือนักวิทยาศาสตร์พยายามค้นหาปัญหาที่ยังเป็นที่ยืดเยื้อคล่องสงสัยอยู่ แล้วนำเสนอแนวทางการแก้ปัญหานั้นเอง ในทางกลับกัน วิกิพีเดียเองกลับก่อให้เกิดความกังวลในการสร้างข้อมูลต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับประเด็นปัญหาที่มีคำตอบแล้วอย่างกว้างขวาง กล่าวคือวิกิพีเดียเอง ไม่ได้มีวัตถุประสงค์เพื่อเป็นพื้นที่ของการพบปะซึ่งกันและกันในการค้นคว้าเพื่อประกาศข้อค้นพบใหม่ ๆ ทำให้ Wray อ้างถึงคำอธิบายของ Bruno Latour (1987) ว่าลักษณะของวิกิพีเดียมีความเกี่ยวข้องกับวิทยาศาสตร์ (หรือความรู้) ที่สำเร็จรูปแล้ว มากกว่าที่จะเป็นวิทยาศาสตร์ (หรือความรู้) ในการสร้างทฤษฎีหรือองค์ความรู้ใหม่

ประการที่สอง ประเด็นเกี่ยวกับผู้ผลิตความรู้ในทั้งสองสถาบันในเชิงความเชื่อ Wray เห็นว่า มีความแตกต่างกันเป็นอย่างมากเกี่ยวกับผู้ผลิตความรู้ กล่าวคือเมื่อเปรียบเทียบกันแล้วจะเห็นว่า ผู้ผลิตความรู้ในทางวิทยาศาสตร์ได้รับการฝึกฝนมาอย่างดีตามธรรมเนียมและวิธีปฏิบัติทางวิทยาศาสตร์ นอกจากนั้น

ผู้ผลิตความรู้ในวิทยาศาสตร์ยังพ่วงมาด้วยความเชี่ยวชาญและการมีชื่อเสียง ในอาชีพของการเป็นนักวิทยาศาสตร์ที่จะต้องปกป้องอย่างระมัดระวังด้วย Wray ยังกล่าวต่ออีกเพิ่มเติมว่า เรามักจะเห็นการทำงานร่วมกันของนักวิทยาศาสตร์ อย่างแพร่หลายสำหรับศึกษาค้นคว้าประเด็นสำคัญในทางวิทยาศาสตร์ และเมื่อมีการเผยแพร่ผลการค้นคว้ารูปแบบของรายงานการวิจัยนั้น จะต้องผ่านการตรวจสอบ รายงานก่อนโดยผู้เชี่ยวชาญคนอื่น ๆ (Wray, 2009: 39) ซึ่งลักษณะเช่นนี้เรียกว่า เป็นลักษณะของ ชุมชนทางวิทยาศาสตร์ (scientific community) ตามที่ Kuhn (1996) นักปรัชญาวิทยาศาสตร์คนสำคัญกล่าวว่า “มีเพียงนักวิทยาศาสตร์เท่านั้น ที่จะตัดสินการทำงานของนักวิทยาศาสตร์คนอื่น ๆ ได้” ในทางกลับกัน วิกีพีเดีย ถูกสร้างขึ้นโดยคนจำนวนมาก ซึ่งหลายคนที่มีส่วนร่วมไม่มีชื่อเสียงในอาชีพ ที่จำเป็นจะต้องปกป้องตัวตนเขาเอง หากเกิดข้อผิดพลาดอันเนื่องมาจาก ความประมาทในการสร้างความรู้ แม้ว่าจะมีหลักฐานเชิงประจักษ์ว่ามีผู้มีส่วนร่วม ในชุมชนวิกิพีเดียจำนวนมากก็ตาม แต่ดูเหมือนว่าผู้มีส่วนร่วมเหล่านั้นไม่ได้มีการ กำหนดกฎเกณฑ์ที่ชัดเจนและไม่มีภาระส่วนตัวตน จึงทำให้เกิดความประมาท ในการเข้ามามีส่วนร่วมในวิกิพีเดียเสมอ (Wray, 2009: 40)

ประการที่สาม เกี่ยวกับกระบวนการในการสร้างความรู้ในแต่ละสถาบัน ในเชิงความเชื่อ ในประเด็นดังกล่าวนี้ Wray เห็นว่า วิทยาศาสตร์นั้นถูกสร้างขึ้นมา โดยการบันทึกเรื่องราวและรายงานอย่างเป็นสาธารณะของความสำเร็จ ทางวิทยาศาสตร์ที่ผ่านมาในอดีต ซึ่งเป็นความสำเร็จที่สร้างขึ้นโดยแนวทาง ที่คล้ายคลึงกันของบุคคลซึ่งมีความคล้ายคลึงกัน นั่นก็คือนักวิทยาศาสตร์นั่นเอง ดังที่ Kuhn (1996) อธิบายเอาไว้ว่า พัฒนาการทางการสืบเสาะหาความรู้ ทางวิทยาศาสตร์นั้น ชุมชนของการวิจัยทางวิทยาศาสตร์ได้ทำการรักษาระดับในวิธีการ ค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ที่สูงมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งการฝึกอบรมของนักวิทยาศาสตร์ จนทำให้เกิดความเชี่ยวชาญนั้น ถือเป็นเรื่องที่มีความจำเป็นอย่างยิ่ง ทั้งนี้ ก็เพราะว่าการฝึกอบรมของนักวิทยาศาสตร์ เป็นการทำให้มั่นใจได้ว่ามีผู้เชี่ยวชาญ เพียงไม่กี่คนเท่านั้น ที่จะมีคุณสมบัติในการประเมินและตรวจสอบข้อดีข้อเสีย ของรายงานการวิจัยทางวิทยาศาสตร์ ลักษณะเช่นนี้นำไปสู่สิ่งที่เรียกว่าอำนาจ

ในเชิงความเชื่อของนักวิทยาศาสตร์โดยอำนาจในเชิงความเชื่อ (epistemic authority) ของนักวิทยาศาสตร์นำไปสู่ระดับที่ใหญ่ขึ้นของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่ว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้น เป็นเรื่องที่รู้กันอยู่เพียงไม่กี่คน (esoteric) ตามความหมายนี้ก็คือมีผู้เชี่ยวชาญนั่นเอง ในทางกลับกันวิกิพีเดีย เปิดรับการสนับสนุนจากทุกคน และสามารถแก้ไขหัวข้อใด ๆ ได้ทุกคน นอกจากนี้เว็บไซต์ของวิกิพีเดียเองยังรายงานว่ามีผู้เข้าชมเว็บไซต์ไม่จำเป็นต้องมีคุณสมบัติเฉพาะสำหรับการเป็นผู้เขียนบทความในวิกิพีเดีย ทุก ๆ คน ในทุกช่วงวัย ทุกวัฒนธรรม และทุกภูมิหลังทางสังคมสามารถที่จะเขียนบทความในวิกิพีเดียได้ (Wray, 2009: 40) ซึ่งประเด็นดังกล่าวนี้เองนำไปสู่การทำความเข้าใจการมีส่วนร่วมของวิกิพีเดียในแบบของการเป็นสังคมประชาธิปไตย โดยเฉพาะสังคมประชาธิปไตยว่าด้วยการรวบรวมความรู้และเป็นการเปิดพื้นที่เสรีภาพในการสร้างความรู้ด้วย

เมื่อพิจารณาในข้อเสนอนี้ทั้งหมด จึงเห็นได้ว่า Wray มองวัฒนธรรมในเชิงความเชื่อ (epistemic culture) ของทั้งสองสถาบันในเชิงความเชื่อคือ วิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดีย นั้น มีความแตกต่างกันเป็นอย่างมาก และความแตกต่างกันในวัฒนธรรมในเชิงความเชื่อเช่นนี้ ยังนำไปสู่ความแตกต่างกันในด้านจริยธรรมของแต่ละชุมชนด้วย ซึ่งทั้งวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดียเองก็มีจริยธรรมในการพิจารณาความรู้ความเชื่อภายในชุมชนของตนเองอย่างแตกต่างกัน นอกจากนี้ในอีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจก็คือประเด็นเกี่ยวกับมือที่มองไม่เห็นที่ Wray ได้นำเสนอเอาไว้ซึ่งผู้เขียนจะกล่าวถึงในส่วนต่อไป

2. การทำงานของมือที่มองไม่เห็นของวิทยาศาสตร์และวิกิพีเดีย

เห็นได้ว่าความน่าเชื่อถือของวิกิพีเดียไม่ได้ขึ้นอยู่กับความน่าเชื่อถือและความไว้วางใจในตัวผู้แก้ไขและผู้เข้ามาเขียนบทความในวิกิพีเดีย เพราะไม่มีใครรู้ชื่อผู้เขียนและผู้แก้ไขบทความในวิกิพีเดีย ในบางครั้งความน่าเชื่อถือในเชิงความเชื่อ (epistemic reliable) ของวิกิพีเดียอาจได้มาจากการหารือกันกับแหล่งข้อมูลที่มีที่มาจากการให้เหตุผลสนับสนุนบนฐานของสิ่งที่เรียกว่า “มือที่มองไม่เห็น” (invisible hand) คำอธิบายของมือที่มองไม่เห็นก็คือว่า มันเป็นเรื่องที่เป็นผลผลิตโดยรวมซึ่งไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากเจตนาของใครคนใดคนหนึ่ง แนวคิดเกี่ยวกับมือ

ที่มองไม่เห็นนั้น มีความเกี่ยวข้องกันกับคำอธิบายของนักเศรษฐศาสตร์คนหนึ่ง ที่ชื่อว่า Adam Smith โดย Smith อธิบายว่า “คนทำขนมปังพวกเขาจะอบขนมปังที่มีคุณภาพดีเพื่อให้ผู้บริโภคได้กิน ไม่ใช่เพราะพวกเขาใส่ใจกับสวัสดิภาพ (welfare) ที่ผู้บริโภคจะได้รับ แน่แน่นอนว่าผู้ผลิตขนมปังต่างก็ไม่ว่าจะรู้ค่าของพวกเขาก็ดี แต่เขาทุกคนต้องผลิตขนมปังที่มีคุณภาพดี ทั้งนี้ก็เพราะว่าสิ่งที่พวกเขาสนใจคือสวัสดิภาพที่จะก่อเกิดกับพวกเขาเอง สิ่งนี้เกี่ยวข้องกับการที่ผู้ผลิตขนมปังต่างก็รู้ว่าหากพวกเขาผลิตขนมปังที่ไม่ได้คุณภาพแล้วนั้น พวกเขาจะไม่สามารถขายขนมปังของพวกเขาได้ และทำให้ไม่สามารถมีช่องทางของตนเองในตลาดที่มีการแข่งขันสูงได้” (Smith, 1776, 1970 อ้างถึงใน Wray, 2009: 41) ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่าการผลิตขนมปังที่มีคุณภาพดีนั้น เป็นผลอันเนื่องมาจากการแสวงหากำไรและผลประโยชน์ส่วนตัวของเขาเอง (Wray, 2009: 41)

สำหรับการให้เหตุผลสนับสนุนมือที่มองไม่เห็นในกรณีของวิกิพีเดีย ถูกสร้างขึ้นมาจากการยอมรับว่า ไม่มีบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่ทำหน้าที่ควบคุมโครงการขนาดใหญ่ นั่นคือทุกคนทำงานโดยเพื่อตัวเอง ด้วยเหตุนี้จึงเป็นการยืนยันคุณภาพหรือความน่าเชื่อถือของข้อมูลที่เขียนลงในวิกิพีเดีย (Wray, 2009: 41) เสมือนกับมือที่มองไม่เห็นนั่นเอง การให้เหตุผลเช่นนี้ Wray เห็นว่า จะทำให้เราเชื่อมั่นในสิ่งที่รายงานในวิกิพีเดียโดยไม่ได้ดูเรื่องอื่นๆ โดยเฉพาะเงื่อนไขของสภาพแวดล้อมที่มีความเฉพาะเจาะจงที่แตกต่างกันไป ที่จริงแล้วในระดับหนึ่งดูเหมือนว่าผู้อ่านวิกิพีเดียจะมีความเชื่อมั่นในการอ่านข้อมูลในนั้น เพราะการมีส่วนร่วมของผู้คนที่หลากหลายในการเขียนบทความในวิกิพีเดียทำให้เกิดความมั่นใจว่าเป็นการทำงานร่วมกันในการบรรลุวัตถุประสงค์ร่วมกันเหมือนมือที่มองไม่เห็น และเมื่อเป็นเช่นนี้จึงอาจจะนำเอาประเด็นเรื่องของมือที่มองไม่เห็นไปเปรียบเทียบกับสิ่งที่เกิดขึ้นในวิทยาศาสตร์ Wray เห็นว่า มีความเหมาะสมอย่างยิ่งที่จะนำมาเปรียบเทียบกับในประเด็นเรื่องมือที่มองไม่เห็นที่นำไปสู่ความสำเร็จของวิทยาศาสตร์ Wray ได้อ้างถึง แนวคิดของ David Hull (1988, 2001) ที่ว่า “วิทยาศาสตร์มีโครงสร้างเช่นนั้น ก็เพื่อผลประโยชน์ของนักวิทยาศาสตร์แต่ละคน ซึ่งตรงกันกับผลประโยชน์ของวิทยาศาสตร์ในระดับสถาบัน” สิ่งต่าง ๆ ที่นักวิทยาศาสตร์ทำนั้น มีความจำเป็น

ในการพัฒนาอาชีพของตนเอง และนักวิทยาศาสตร์ต่างก็ถือว่าเป็นผู้ผลิตความรู้ที่มีประสิทธิภาพและน่าเชื่อถือ (Wray, 2009) เหตุที่นักวิทยาศาสตร์ถือว่าเป็นผู้ผลิตความรู้ที่น่าเชื่อถือนั้น สามารถอธิบายได้ว่า ความสำเร็จในระดับใหญ่ก็เนื่องมาจากการทำงานของนักวิทยาศาสตร์ที่ต้องการความยอมรับโดยนักวิทยาศาสตร์คนอื่น หรือก็คือนักวิทยาศาสตร์คนหนึ่ง ๆ ทำงานโดยมักจะให้นักวิทยาศาสตร์คนอื่น ๆ อ้างอิงถึงงานวิจัยของเขาเอง และหากจะเป็นเช่นนั้นได้นั้น วิธีการที่ดีที่สุดก็คือเขาจะต้องผลิตงานวิจัยซึ่งมีความน่าเชื่อถือและมีความเกี่ยวข้องกับงานวิจัยของผู้อื่นนั่นเอง ซึ่งเป็นวิธีการเดียวที่จะได้รับการยอมรับในชุมชนวิทยาศาสตร์ (Wray, 2009: 42) ส่วนวิธีที่จะไม่ได้รับการยอมรับคือ การผลิตงานวิจัยที่มีความไม่น่าเชื่อถือ และไม่น่าไว้วางใจ แต่อย่างไรก็ตามนักวิทยาศาสตร์ที่ผลิตงานออกมาในลักษณะนี้ มักจะถูกแยกออกไปจากชุมชนทางวิทยาศาสตร์อยู่แล้ว

Wray ได้ยกตัวอย่างเอาไว้ที่น่าสนใจ นั่นคือ เมื่อเดือนกุมภาพันธ์ 2006 มีนักวิทยาศาสตร์ 4 คน ได้ทำการตีพิมพ์บทความทางวิทยาศาสตร์ (Deb et al, 2006) และต่อมาในเดือนกรกฎาคม 2007 ทำให้นักวิทยาศาสตร์ 3 คน ซึ่งเป็นผู้ร่วมเขียนบทความวิจัยดังกล่าวส่งจดหมายไปยังบรรณาธิการเพื่อเพิกถอนบทความดังกล่าว โดยเนื้อความหนึ่งกล่าวว่า “การสอบสวนพบว่าผู้เขียนชื่อแรกมีส่วนในการประทุพติมิชอบโดยจงใจปลอมแปลงและประดิษฐ์ภาพดิจิทัล [ตัวเลข] ซึ่งอยู่ในบทความของเขาในปี 2006” นอกจากนี้นักวิทยาศาสตร์ทั้ง 3 คนยังตั้งข้อสังเกตอีกว่าไฟล์ภาพดั้งเดิมไม่ได้มีการระบุที่มาด้วย ทำให้ผู้ร่วมเขียนบทความขอเพิกถอนบทความพร้อมให้คำอธิบายว่า พวกเขาตัดสินใจที่จะถอนบทความทั้งหมดโดยคำนึงถึงข้อเท็จจริงที่ว่าบทความที่ถูกเขียนขึ้นนั้น อย่างน้อยที่สุดก็เกิดจากการปลอมแปลง Wray จึงเห็นว่า นี่เป็นข้อยืนยันอย่างชัดเจนที่ทำให้เห็นว่าการฉ้อฉลของการทำงานร่วมกันของนักวิทยาศาสตร์นั้นเป็นเรื่องดีมากกว่าที่จะตัดสินว่าใครจะถูกดำเนินเมื่อมีสิ่งผิดปกติเกิดขึ้น

เมื่อเราทำการพิจารณาถึงจริยธรรมภายในชุมชนของวิกิพีเดีย เรากลับพบว่ามีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงกับจริยธรรมของชุมชนวิจัยทางวิทยาศาสตร์ที่ชัดเจนมากที่ Wray ยกมาก็คือ การได้รับการยอมรับจากผู้อื่นในชุมชนของวิกิพีเดีย

ไม่ได้มีเหมือนกับชุมชนของวิทยาศาสตร์ กล่าวคือแต่ละคนที่มีส่วนร่วมในวิกิพีเดีย นั้นไม่ได้ขึ้นอยู่กับชื่อเสียงและอาชีพของพวกเขาในฐานะผู้ผลิตความรู้ที่ได้รับการยอมรับและการใช้งานโดยผู้อื่น กล่าวคือไม่ได้เป็นการสร้างความรู้แต่เป็นการบอกเล่าโดยประจักษ์พยาน (testimony) เท่านั้น นอกจากนี้เมื่อมีปัญหาเกิดขึ้นคือ มีผู้ทำผิดจริยธรรมในชุมชนวิกิพีเดีย นั้น ผู้ที่ทำผิดก็ไม่ได้ถูกแยกออกจากชุมชน เหมือนกับชุมชนทางวิทยาศาสตร์ และการใช้ชีวิตของผู้ที่มีส่วนร่วมในวิกิพีเดีย จะไม่ถูกคุกคามเช่นเดียวกับการทำมาหากินของนักวิทยาศาสตร์ที่มีความประมาท หรือกระทำการผิดพลาด ด้วยเหตุนี้การพิจารณาว่ามีมือที่มองไม่เห็นเป็นเหตุผลสนับสนุนวิกิพีเดียตามที่ระบุไว้ข้างต้นจึงไม่อาจเป็นไปได้ (Wray, 2009: 42) เพราะกระบวนการทำงานของวิกิพีเดียไม่ใช่ลักษณะเดียวกันกับวิทยาศาสตร์

3. วิกิพีเดียในฐานะคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน

ประเด็นอีกอย่างหนึ่งที่น่าสนใจคือ ประเด็นว่าด้วยคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน (testimony) ในส่วนสุดท้ายของบทความ Wray ได้ทำการพิจารณา วิกิพีเดียกับการบอกเล่าของประจักษ์พยาน (testimony) ตามแนวทางของ Richard Foley ซึ่งได้กล่าวถึงการให้เหตุผลสนับสนุนตามแนวทางของการบอกเล่าของประจักษ์พยานผ่านมุมมองอย่างหนึ่งที่มีความโดดเด่นก็คือ อัตนิยมเชิงญาณวิทยา (epistemic egoism) ซึ่งตามแนวคิดนี้ ความเชื่อที่มีพื้นฐานอยู่บนคำบอกเล่าของประจักษ์พยานนั้นก็เช่น “เมื่อคนแปลกหน้าบอกกับเราว่าพายุทอร์นาโดกำลังจะมา และเนื่องจากเราสามารถเห็นท้องฟ้ามีดลอย่างรวดเร็ว ประจักษ์พยานจากคำบอกเล่าของเขาจึงทำให้เรามีเหตุผลที่จะเชื่อว่าพายุทอร์นาโดกำลังมา” แนวทางนี้จึงเสนอว่าเรายอมรับการบอกเล่าของประจักษ์พยานได้หากการบอกเล่านั้นสามารถลดทอนไปยังแหล่งอื่นที่สอดคล้องกัน ส่วนอีกมุมมองหนึ่งคือแนวทางแบบปฏิเสธอัตนิยม (non-egoism) แนวทางนี้แตกต่างจากอัตนิยมคือ บางครั้งเราก็เชื่อถือคำบอกเล่าจากผู้อื่นเช่นกันแม้ว่าจะไม่มีหลักฐานที่แสดงว่าผู้ที่ทำหน้าที่รายงานต่อเรานั้นมีความน่าเชื่อถือ ตามแนวทางนี้แม้ว่าท้องฟ้าจะไม่มืดครึ้มตามที่ผู้รายงานบอกเราก็ตาม แต่เราก็เชื่อถือว่าก่อนว่าพายุทอร์นาโดกำลังมาถึง (Foley, 1994: 54-55 อ้างถึงใน Wray, 2009)

Wray ได้ใช้แนวทางการพิจารณาของ Foley มาใช้พิจารณาวิกิพีเดีย โดยปฏิเสธว่าวิกิพีเดียไม่ได้มีนัยของความน่าเชื่อถือตามแนวทางการอ้างเหตุผลของอรรถนิยามและปฏิเสธอรรถนิยาม โดยข้ออ้างของ Wray ก็คือว่าเรามีโอกาสสามารถสนับสนุนความเชื่อที่ว่าวิกิพีเดียมีญาณวิทยาแบบอรรถนิยามเชิงญาณวิทยา ทั้งนี้เขาได้อ้างถึงแนวคิดของ David Hume โดยอ้างว่า “เมื่อเราประเมินประจักษ์พยานของผู้อื่นเราควรพิจารณา “ลักษณะและจำนวนพยาน ... [และ] กิริยาท่าทางในการถ่ายทอดคำบอกเล่าของประจักษ์พยานคนนั้นด้วย” (David Hume, 1748/1977: 75 อ้างถึงใน Wray, 2009) แต่สำหรับวิกิพีเดียนั้นคนจำนวนมากที่อาศัยแหล่งข้อมูลจากวิกิพีเดียมักจะไม่ว่าบว่าผู้ที่มีส่วนร่วมในการเขียนและแก้ไขวิกิพีเดียนั้นเป็นใคร ด้วยเหตุนี้การอาศัยคำบอกเล่าของประจักษ์พยานเป็นการอ้างเหตุผลสนับสนุนแบบอรรถนิยามจึงไม่อาจจะเป็นไปได้ (Wray, 2009: 46) นอกจากนี้แม้ว่าจะมีหลักฐานเชิงประจักษ์ในการศึกษาของวารสาร Nature ซึ่งพบว่าสารานุกรมบริตตานิกา (Britannica) นั้น มีแนวโน้มที่จะมีข้อผิดพลาดน้อยกว่าวิกิพีเดีย (Giles 2005) ด้วยเหตุนี้แม้ว่าเราจะไม่ทราบว่าใครเป็นผู้เขียนวิกิพีเดีย แต่เราก็ไม่สามารถอ้างได้ว่าเรามีเหตุผลสนับสนุนตามแนวทางของปฏิเสธอรรถนิยาม เพราะข้อมูลเชิงประจักษ์ที่ว่าวิกิพีเดียไม่ได้นำไปสู่ความน่าเชื่อถือเพราะมันมีข้อผิดพลาดมากกว่าสารานุกรมบริตตานิกา ด้วยเหตุนี้วิกิพีเดียจึงไม่อาจถือได้ว่าเป็นการให้เหตุผลสนับสนุนบนฐานของคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน และดังนั้นแม้ว่าวิกิพีเดียจะดึงดูดประชาชนในวงกว้าง แต่สำหรับผู้ทำงานในขอบเขตการวิจัยและผู้ที่ต้องการสร้างชื่อเสียงและอาชีพในฐานะนักวิจัยการเชื่อมโยงกับวิกิพีเดียอาจเป็นความบกพร่องอย่างหนึ่ง (Wray, 2009: 46)

จากการพิจารณาข้อเสนอของ Wray ทั้งหมดข้างต้น เापพอที่จะสรุปประเด็นได้ดังนี้ ประเด็นแรกในการเปรียบเทียบความร่วมมือในวัฒนธรรมความเชื่อนั้นชี้ให้เห็นว่า วิกิพีเดียไม่มีความน่าเชื่อถือเท่ากับวิทยาศาสตร์ทั้งในแง่ของความรู้ที่ถูกผลิต ผู้ผลิตความรู้ และกระบวนการที่ซึ่งเป็นการผลิตความรู้ ส่วนการทำงานของมือที่มองไม่เห็นของวิทยาศาสตร์และวิกิพีเดียนั้น Wray ก็สรุปเอาไว้ว่า วิกิพีเดียไม่มีมือที่มองไม่เห็นสำหรับทำงานอยู่เพื่อมุ่งสู่ผลสำเร็จในเชิงสถาบัน ส่วนประเด็น

สุดท้ายที่ผู้เขียนนำเสนอก็คือเรื่องที่ Wray เสนอว่าเราไม่อาจเรียกได้ว่าวิกิพีเดียเป็นแหล่งความรู้ที่เป็นคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ทั้งที่เป็นอัตนิยมและปฏิเสธอัตนิยมตามแนวทางของ Foley โดยสรุปในบทความของ Wray เขาปฏิเสธวิกิพีเดียว่าเป็นแหล่งข้อมูลที่น่าเชื่อถือ โดยเฉพาะอย่างยิ่งวิกิพีเดียเองมีลักษณะที่เป็นแหล่งข้อมูลซึ่งให้ข้อมูลที่ผิดพลาด (misinformation) และผู้ที่มีส่วนร่วมในการสร้างความรู้ในวิกิพีเดียเอง ก็ไม่ได้มีฐานะเป็นผู้สร้างที่มีความรู้ ความเชี่ยวชาญ และมีชื่อเสียง อย่างไรก็ตาม ในส่วนต่อไปผู้เขียนจะพิจารณาประเด็นข้ออ้างที่ Wray เสนอไว้

พิจารณาประเด็นข้อเสนองของ Wray เกี่ยวกับวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดีย

ในการพิจารณาประเด็นในหัวข้อนี้ ผู้เขียนจะพิจารณาตามหัวข้อที่ถูกนำเสนอไว้ในส่วนที่ผ่านมา โดยจะเริ่มจากวัฒนธรรมของความร่วมมือในเชิงความเชื่อสำหรับการสร้างความรู้ ต่อมาคือประเด็นเรื่องมือที่มองไม่เห็น และส่วนสุดท้ายคือประเด็นเรื่องของคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ในหัวข้อนี้ทั้งหมด ไม่ได้จะบอกข้อเสนองของ Wray ใช้ไม่ได้ แต่จะชี้ให้เห็นข้อบกพร่องในการเปรียบเทียบของ Wray ในแต่ละเรื่อง ดังนี้

1. ตรวจสอบข้อเสนองเกี่ยวกับการเปรียบเทียบความร่วมมือในการสร้างความรู้ในวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์

Wray ได้เปรียบเทียบเอาไว้ว่า ความร่วมมือในการสร้างความรู้ของวิกิพีเดียนั้นไม่อาจเชื่อถือได้เหมือนกับความร่วมมือของการสร้างความรู้ในชุมชนทางวิทยาศาสตร์ ประการแรกที่ Wray พิจารณาไว้ก็คือ ประเด็นที่ว่าด้วยเป้าหมายหรือวัตถุประสงค์ในการผลิตความรู้ กล่าวคือ Wray เห็นว่านักวิทยาศาสตร์พยายามค้นหาปัญหาที่ยังเป็นที่เคลือบแคลงสงสัยอยู่ แล้วนำเสนอแนวทางการแก้ปัญหานั้นเอง ในทางกลับกัน วิกิพีเดียเองกลับก่อให้เกิดความกังวลในการสร้างข้อมูลต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับประเด็นปัญหาที่มีคำตอบแล้วอย่างกว้างขวาง ผู้เขียนเห็นว่า Wray ไม่ได้พิจารณาความเหมาะสมของการเปรียบเทียบอย่างรอบด้านเสียก่อนในการที่จะเปรียบเทียบประเด็นดังกล่าวนี้ แม้เขาจะอ้างเหตุผลว่าทั้งสองสถาบันในเชิง

ความเชื่อ (epistemic Institution) นี้มีจุดมุ่งหมายที่ความร่วมมือในการสร้างความรู้ ซึ่งเป็นเรื่องที่เปรียบเทียบกันได้ก็ตาม แต่ปัญหาคือ ความร่วมมือในแง่ของเป้าหมายหรือวัตถุประสงค์ของสถาบันในเชิงความเชื่อของวิกิพีเดียไม่ใช่การค้นคว้าหาความรู้แบบที่นักวิทยาศาสตร์ทำอยู่แล้ว ทั้งนี้ก็เพราะว่าวิกิพีเดียเป็นสถาบันในเชิงความเชื่อที่รวบรวมความรู้ในลักษณะของ “สารานุกรม”

สิ่งที่เราควรพิจารณาต่อไปคือ เราควรแยกก่อนว่าวิทยาศาสตร์มีเป้าหมายเพื่ออะไร และสารานุกรมมีเป้าหมายเพื่ออะไร คำตอบที่ง่ายที่สุดนั้นอาจกล่าวได้ว่าเป้าหมายของวิทยาศาสตร์คือเผยแพร่ความรู้ใหม่ ๆ ที่ค้นพบในการค้นคว้าวิจัย แต่เป้าหมายของสารานุกรมนั้นกลับเป็นแหล่งรวบรวมองค์ความรู้ต่าง ๆ ดังนั้นการพิจารณาการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ว่ามีเป้าหมายที่ชัดเจนในแง่ที่ให้ความรู้ใหม่ ๆ มากกว่าวิกิพีเดีย นั้นจึงอาจจะไม่เป็นธรรมกับวิกิพีเดียเอง แม้ว่าทั้งสองสถาบันความรู้ี้จะมีหน้าที่ในการสร้างความเชื่อที่ถูกต้องให้กับผู้คนเหมือนกันก็ตาม แต่เป้าหมายดังกล่าวเป็นเป้าหมายแบบกว้าง ซึ่ง Wray ก็อ้างเป้าหมายแบบกว้างนี้เพื่อบอกว่าเราสามารถเปรียบเทียบมันได้ แต่เมื่อ Wray นำเอาสองสถาบันเชิงความเชื่อนี้มาเปรียบเทียบกันในแง่ของเป้าหมายเชิงความเชื่อ นั้น Wray กลับพูดถึงเป้าหมายแบบแคบหรือในที่นี้อาจเรียกว่าเป้าหมายเฉพาะของแต่ละสถาบันในเชิงความเชื่อ นั้น ๆ มีอยู่ ซึ่งแน่นอนว่าการกระทำที่นำมาสู่เป้าหมายในเชิงความเชื่อเช่นนี้ย่อมแตกต่างกัน ดังนั้นเมื่อพิจารณาว่าการสร้างความร่วมมือในเชิงความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับเป้าหมายของสถาบันในเชิงความเชื่อสามารถนำมาเปรียบเทียบกันได้หรือไม่ นั้น ผู้เขียนเห็นว่าการเปรียบเทียบดังกล่าวเปรียบเทียบได้ในเป้าหมายแบบกว้าง แต่การเปรียบเทียบเป้าหมายแบบแคบจะต้องเป็นการเปรียบเทียบที่เหมือนหรือคล้ายคลึงกัน เช่น เปรียบเทียบสารานุกรมออนไลน์วิกิพีเดียกับสารานุกรมออนไลน์แบบอื่น ๆ หรือสารานุกรมออนไลน์แบบวิกิพีเดียกับสารานุกรมแบบดั้งเดิม ซึ่งเป็นการเปรียบเทียบบนฐานของเป้าหมายแบบแคบ ดังนั้นการดำเนินการเปรียบเทียบของ Wray เกี่ยวกับเป้าหมายเชิงความเชื่อของสองสถาบันนี้ จึงมีความขัดแย้งกันเองในข้อเสนองานของเขา

ประเด็นต่อมาที่ Wray เสนอก็คือผู้ผลิตความรู้ในทั้งสองสถาบันในเชิงความเชื่อนี้ แตกต่างกันอย่างมากระหว่างผู้ผลิตความรู้ในชุมชนทางวิทยาศาสตร์นั้นมีความน่าเชื่อถือเพราะเป็นผู้เชี่ยวชาญ มีชื่อเสียงในอาชีพของการเป็นนักวิทยาศาสตร์ที่จะต้องปกป้องอย่างระมัดระวังด้วย นอกจากนี้ผู้ผลิตความรู้ในวิทยาศาสตร์นั้นยังจะต้องถูกตรวจสอบโดยผู้อื่นที่เป็นนักวิทยาศาสตร์เสมอ แต่สำหรับวิกิพีเดียแล้วนั้นไม่อาจเป็นไปได้เช่นนั้น ประเด็นนี้เป็นประเด็นที่ผู้เขียนเห็นด้วยกับ Wray ทั้งนี้ก็เพราะว่าในระบบเชิงความเชื่อต่าง ๆ นั้น ผู้ที่ทำหน้าที่สำคัญในแต่ละระบบก็คือตัวผู้กระทำการในเชิงความรู้ (Epistemic Agent) ในแง่ที่ว่าผู้กระทำการดังกล่าวในแต่ละระบบนั้นจะสามารถที่จะกระทำการซึ่งนำไปสู่เหตุอันควรให้เชื่อ (justified) ได้อย่างไร ประเด็นหลักของข้อถกเถียงนี้ไม่ได้อยู่ที่ตัวของระบบความรู้ที่เป็นเชิงสถาบันหรือองค์กรในเชิงความเชื่อ แต่อยู่ที่ประเด็นที่มีความเกี่ยวข้องกับตัวผู้กระทำการ เช่น การเป็นผู้เชี่ยวชาญมีเหตุอันควรให้เชื่อและนำไปสู่ความเชื่อที่จริงได้มากกว่าการที่ไม่มีผู้เชี่ยวชาญจริงหรือไม่ในระบบความเชื่อสองระบบที่แตกต่างกัน นอกจากนี้การที่ระบบความเชื่อหนึ่งสามารถทราบลักษณะเฉพาะ (background) ของผู้ผลิตความรู้ในแต่ละคนมีเหตุอันควรให้เชื่อและนำไปสู่ความเชื่อที่เป็นจริงได้มากกว่าระบบเชิงความเชื่ออื่น ๆ ที่ไม่ทราบลักษณะเฉพาะของผู้ผลิตความรู้หรือไม่ การเปรียบดังกล่าวนี้ผู้เขียนจะได้อธิบายในส่วนตัว ๆ ไป ดังนั้นการที่ Wray เปรียบเทียบเรื่องผู้ผลิตความรู้ในแต่ละระบบความรู้จึงเป็นเรื่องที่นำมาเปรียบเทียบกันได้บนฐานของตัวผู้กระทำการในเชิงความรู้ เพื่อตรวจสอบว่าระบบความรู้ดังกล่าวที่น่าเชื่อถือหรือไม่

ส่วนประเด็นเปรียบเทียบประเด็นที่สามของ Wray เป็นประเด็นที่ว่าด้วยกระบวนการในการผลิตความรู้ในแต่ละระบบความรู้ โดย Wray เห็นว่ามีความแตกต่างกันเป็นอย่างมาก เพราะวิทยาศาสตร์ถูกสร้างขึ้นมาผ่านการบันทึกรายงานอย่างเป็นสาธารณะ นักวิทยาศาสตร์ถูกตรวจสอบซึ่งกันและกันในระบบของชุมชนทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งผู้ตรวจสอบจะต้องมีความเชี่ยวชาญอันผ่านการฝึกฝนอบรมมาแล้ว ในทางกลับกันวิกิพีเดียไม่มีระบบเหล่านี้ในการะบวนการสร้างความรู้ เราจะเห็นว่าประเด็นสำคัญ 2 เรื่องหลัก ๆ ในเรื่องนี้ เรื่องแรกเป็นเรื่องของ

กระบวนการสร้างความรู้ในแต่ละระบบความเชื่อที่แยกขาดจากตัวผู้เชี่ยวชาญ เช่น การมีการบันทึกเรื่องราวอย่างเป็นสาธารณะของการสร้างความรู้ ส่วนเรื่องที่สอง เป็นกระบวนการสร้างความรู้ที่ไม่ได้แยกขาดจากผู้กระทำการในเชิงความเชื่อ เช่น การฝึกฝนผู้เชี่ยวชาญเพื่อการตรวจสอบรายงานการวิจัยที่เกิดขึ้นในชุมชนวิทยาศาสตร์ โดยเรื่องที่สองนี้เป็นเรื่องเดียวกันกับผู้ผลิตความรู้ในแต่ละระบบความรู้อีกกล่าวโดยสรุปในประเด็นที่สามก็คือ เราสามารถเปรียบเทียบวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดียในเรื่องของกระบวนการในการผลิตความรู้ได้ เพราะคำถามสำคัญอยู่ตรงที่ว่า กระบวนการเหล่านี้มีเหตุอันควรให้เชื่อและนำไปสู่ความเชื่อที่จริงหรือไม่ ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงเห็นด้วยกับ Wray ในการตรวจสอบประเด็นดังกล่าว

โดยสรุปเกี่ยวกับการเปรียบเทียบความร่วมมือในการสร้างความรู้ของระบบความรู้ทั้งสองอันได้แก่วิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์นั้น ผู้เขียนจึงเห็นว่าเป็นไปได้ใน 2 ประเด็นตามแนวทางที่ Wray เสนอ นั่นคือประเด็นว่าด้วยผู้ผลิตความรู้และประเด็นว่าด้วยกระบวนการในการผลิตความรู้ในแต่ละระบบความรู้ ส่วนประเด็นแรกเกี่ยวกับเป้าหมายในเชิงความเชื่อของแต่ละระบบความรู้นั้น ผู้เขียนเห็นว่าข้อเสนอของ Wray ไม่เหมาะสมและมีเหตุผลไม่เพียงพอที่จะนำเอามาเปรียบเทียบกันได้ ระหว่างวิทยาศาสตร์กับวิกิพีเดียได้ ซึ่งในส่วนต่อไปเป็นการพิจารณาเกี่ยวกับมือที่มองไม่เห็นในการทำงานของวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์ ซึ่งมีเรื่องเกี่ยวกับประเด็นว่าด้วยผู้ผลิตความรู้และประเด็นว่าด้วยกระบวนการในการผลิตความรู้ปรากฏอยู่ในนั้น ดังนั้นในส่วนต่อไปเราจะพิจารณาเรื่องของมือที่มองไม่เห็นในการทำงานของวิกิพีเดียกับวิทยาศาสตร์

2. พิจารณาประเด็นเรื่องมือที่มองไม่เห็นในการทำงาน

มือที่มองไม่เห็นที่ Wray นำเสนอเอาไว้ในบทความของเขานั้น เมื่อเราพิจารณาเนื้อหาทั้งหมดแล้วก็จะพบว่า มีความเกี่ยวข้องกับประเด็นที่เขาได้นำเสนอเอาไว้ในส่วนแรกเกี่ยวกับการเปรียบเทียบความร่วมมือในการสร้างความรู้ของสองประเด็น นั่นคือประเด็นเกี่ยวกับผู้ผลิตความรู้และกระบวนการในการผลิตความรู้ คำถามคือ ทั้งสองประเด็นนี้เกี่ยวข้องกับมือที่มองไม่เห็นอย่างไร? คำตอบที่พอจะชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างมือที่มองไม่เห็นกับผู้ผลิตความรู้นั้น Wray ได้กล่าว

เอาไว้ว่า วิทยาศาสตร์นั้นผลิตความรู้ก็เพื่อหวังผลประโยชน์ในเชิงปัจเจกที่มีความเกี่ยวข้องกับชื่อเสียงและอาชีพ จึงทำให้วิทยาศาสตร์ในระดับสถาบันประสบผลสำเร็จในการสร้างความรู้ และดังนั้นการที่จะได้รับการยอมรับในชื่อเสียง นักวิทยาศาสตร์คนหนึ่ง ๆ จึงจำเป็นที่จะต้องถูกตรวจสอบโดยนักวิทยาศาสตร์คนอื่น ๆ (Wray, 2009: 42) ลักษณะนี้เองที่ Wray เห็นว่าเป็นลักษณะของมือที่มองไม่เห็นที่ทำให้วิทยาศาสตร์ประสบความสำเร็จ และนอกจากนี้เองยังเห็นได้ว่า คำอธิบายมือที่มองไม่เห็นของ Wray ที่วางอยู่บนฐานของการทำงานโดยนักวิทยาศาสตร์นั้น มีความเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องกระบวนการทำงานของชุมชนทางวิทยาศาสตร์อย่างแยกไม่ออก นั่นคือ เมื่อเรากล่าวถึงคุณลักษณะของนักวิทยาศาสตร์ที่มีชื่อเสียงที่ต้องปกป้อง ถูกฝึกฝน และมีความเชี่ยวชาญ มั่นยอมเกี่ยวข้องกับกระบวนการทำงานด้วย ดังนั้นเราจึงปฏิเสธได้เลยว่าวิกิพีเดียไม่ได้มีความน่าเชื่อถือบนฐานของมือที่มองไม่เห็น เพราะทั้งผู้ผลิตความรู้และกระบวนการในการผลิตความรู้มีความไม่ชัดเจนเช่นเดียวกับความสำเร็จของชุมชนทางวิทยาศาสตร์

กระนั้นก็ตามข้อสรุปเช่นนี้ทำให้ผู้เขียนไม่เห็นด้วยกับ Wray เป็นอย่างมาก เพราะการปฏิเสธว่าไม่มีมือที่มองไม่เห็นทำงานในวิกิพีเดีย ก็เท่ากับว่า Wray ปฏิเสธผู้ผลิตความรู้และกระบวนการในการผลิตความรู้ของวิกิพีเดียว่าน่าเชื่อถือ การปฏิเสธของ Wray นั้น ในบางครั้งอาจมีเหตุผลที่มีแนวโน้มสูงที่จะเป็นไปเช่นนั้น เพราะมาตรฐานของชุมชนทางวิทยาศาสตร์ต่างก็เป็นที่ยอมรับกันอยู่แล้ว แต่ถึงกระนั้น ในอีกด้านหนึ่งหากเรามองที่เป้าหมายแบบแคบของการสร้างสารานุกรม แล้วพิจารณาที่ตัวผู้กระทำการในเชิงความรู้ (Epistemic Agent) และกระบวนการในการสร้างความรู้ของวิกิพีเดีย เราก็จะเห็นว่าสารานุกรมเสรีออนไลน์ดังกล่าวมีความน่าเชื่อถือ เพื่อที่จะชี้ให้เห็นถึงข้อเสนอดังกล่าวผู้เขียนจะแสดงให้เห็นว่า ผู้ผลิตความรู้ในวิกิพีเดียและกระบวนการผลิตความรู้ในวิกิพีเดียนำไปสู่เป้าหมายในเชิงความรู้ได้อย่างไร และจะชี้ให้เห็นว่าลักษณะดังกล่าวนี้เรียกได้ว่าเป็นมือที่มองไม่เห็นได้หรือไม่ ถ้าไม่ได้เรายังจะถือว่าวิกิพีเดียเป็นสถาบันในเชิงความเชื่อที่มีการสร้างความรู้ที่น่าเชื่อถือได้อยู่หรือไม่

เราจะตอบคำถามว่า ผู้ผลิตความรู้จำเป็นต้องเป็นผู้เชี่ยวชาญจริงหรือไม่ โดยจะไม่พิจารณาเป้าหมายเชิงความเชื่อแบบกว้าง แต่เราจะพิจารณาเป้าหมายเชิงความเชื่อแบบแคบหรือเป้าหมายเฉพาะ เมื่อพิจารณาเป้าหมายเฉพาะสิ่งแรกคือเป้าหมายของวิทยาศาสตร์นั้นจำเป็นต้องมีผู้เชี่ยวชาญหรือไม่ ผู้เขียนเห็นว่าวิทยาศาสตร์นั้นจำเป็นต้องมีผู้เชี่ยวชาญสำหรับค้นคว้าวิจัยในระดับรากฐานด้วยความที่วิทยาศาสตร์เองมีความเฉพาะเจาะจงในการศึกษา เช่น คณิตศาสตร์ ฟิสิกส์ และเคมี จำเป็นต้องมีผู้ตรวจสอบก่อนเผยแพร่ความรู้ และผู้ตรวจสอบนั้นก็จะต้องเป็นผู้เชี่ยวชาญ คำถามที่น่าสนใจก็คือว่าผู้เชี่ยวชาญที่มักมีความลำเอียงจะทำให้เกิดปัญหาตามมา เพราะความลำเอียงจะทำให้เป้าหมายในเชิงความเชื่อผิดเพี้ยนไปเราจะแก้ปัญหาได้อย่างไร แน่นอนว่าชุมชนทางวิทยาศาสตร์ก็จะต้องมีการตรวจสอบด้วยนักวิทยาศาสตร์คนอื่น ๆ ดังที่ Wray เสนอเอาไว้ ดังนั้นคำตอบที่ดูจะชัดเจนและเป็นไปได้สำหรับ Wray ก็คือชุมชนทางวิทยาศาสตร์มีผู้เชี่ยวชาญทำงานจึงเกิดความน่าเชื่อถือ กระนั้นก็ตามข้อเสนอของ Wray กลับมีความไม่ชัดเจนและขาดเหตุผลที่หนักแน่นรองรับ นั่นคือข้อเสนอที่ว่าวิกิพีเดียไม่มีผู้เชี่ยวชาญจึงเกิดปัญหาตามมาซึ่งส่งผลกระทบในเชิงความเชื่อไปในที่สุด

จากข้อเสนอข้างต้นนี้ผู้เขียนจะแสดงว่าการสร้างความรู้ของสาธารณกรมไม่จำเป็นต้องการผู้เชี่ยวชาญ เพราะถ้าหากมีผู้เชี่ยวชาญผลที่ตามมาคือ อำนาจในเชิงความรู้ (epistemic authority) ก็จะอยู่ที่ผู้เชี่ยวชาญที่จะสามารถเขียนสาธารณกรมออกมาตามที่ตนเองต้องการ ในทางกลับกันการเปิดพื้นที่ให้ทุกคนเข้ามามีส่วนร่วมของวิกิพีเดียนี้กลับส่งเสริมความหลากหลายของความคิดมากกว่าการผูกขาดอำนาจในเชิงความเชื่อของคนใดคนหนึ่ง ด้วยเหตุนี้จึงทำให้วิกิพีเดียมีลักษณะของการสร้างความรู้ที่เป็น “กลุ่ม” การสร้างความรู้ที่เป็นกลุ่มแบบวิกิพีเดียนี้มักจะถูกโต้แย้งอยู่เสมอว่าขาดความน่าเชื่อถือเพราะกลุ่มไม่มีการตรวจสอบซึ่งกันและกันแบบวิทยาศาสตร์ กระนั้นก็ตาม ผู้เขียนกลับเห็นว่า วิกิพีเดียมีการตรวจสอบอยู่ตลอดเวลาโดยผู้อ่านคนอื่น ๆ ที่สามารถเข้ามาแก้ไขได้ตลอด แต่ปัญหาที่ผู้เขียนจะประสบก็คือ การอ้างเช่นนี้จะละเลยความอ่อนไหวของวิกิพีเดียตรงที่ว่า “อาจมีผู้ไม่ประสงค์ดีเข้ามาแก้ไขข้อมูล ซึ่งทำให้ข้อมูลผิดเพี้ยนไป” (Fallis, 2008)

มาถึงตรงนี้ขอให้เราพิจารณาว่าแม้จะมีผู้ไม่ประสงค์ดีเข้ามาแก้ไขข้อมูลก็ตาม แต่วิกิพีเดียก็จะถูกแก้ไขกลับให้ถูกต้องมิใช่หรือหรือ เพราะเปิดการเปิดให้ถูกแก้ไขได้อยู่ตลอดเวลา ซึ่งมีงานศึกษาเชิงประจักษ์อย่างชัดเจนว่าเมื่อถูกใส่ข้อมูลที่ผิดพลาดลงไปในวิกิพีเดีย เพียงไม่กี่นาทีวิกิพีเดียก็จะถูกแก้ไขให้กลับมาเหมือนเดิม (Fallis, 2008; Tollefsen, 2009) ต่อไปคำถามที่จะต้องตอบคือการไม่มีผู้เชี่ยวชาญเพียงคนเดียวแต่เป็นการทำงานหลาย ๆ คนมีข้อดีอย่างไร? การจะตอบคำถามนี้ได้ผู้เขียนเห็นว่า เราต้องอาศัยมโนทัศน์ “ปัญญาของกลุ่มคน”⁴ (The wisdom of the crowd) อันที่จริงข้อเสนอนี้ถูกเสนอโดยนักปรัชญาสารสนเทศที่ชื่อว่า Don Fallis (2008) แต่ทั้งนี้เขาเองไม่ได้ให้เหตุผลสนับสนุนอย่างแข็งขันต่อการนำมโนทัศน์ดังกล่าวมาใช้ในทางกลับกันเขาได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่าวิกิพีเดียอาจมีปัญญาของกลุ่มคนจริง ๆ ก็เป็นไปได้ มีข้อหนึ่งที่ Fallis กล่าวไว้อย่างน่าสนใจ นั่นคือ “ปัญญาของกลุ่มคนโดยทั่วไปแล้วมักจะเกี่ยวข้องกับปัจเจกบุคคลที่แตกต่างกันจำนวนมาก ซึ่งจะนำไปสู่ความรู้และมุมมองที่แตกต่างกันต่อปัญหาหนึ่ง ๆ อย่างไรก็ตามยังไม่ชัดเจนว่าผู้มีส่วนร่วมในวิกิพีเดียมีความหลากหลายดังที่ Rosenzweig (2006) กล่าวว่า “ผู้เขียนวิกิพีเดียไม่ได้มาจากกลุ่มตัวอย่าง (cross-section) ทุก ๆ ส่วนของประชากรโลก แต่ส่วนมากแล้ว ผู้ใช้วิกิพีเดียมีแนวโน้มจะเป็นผู้ที่อาศัยอยู่ในกลุ่มที่ใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาแม่ และเป็นผู้ชาย” (Fallis, 2008: 1671)

⁴ ในปี 2004 James Surowiecki ได้ตั้งข้อให้กับความจริง (truth) และความแม่นยำ (accuracy) ในการระดมความรู้ของผู้คนหลาย ๆ คนว่า “ปัญญาของกลุ่มคน” (wisdom of crowds) โดยทั่วไปแล้วแนวคิดนี้เชื่อว่าว่าการรวบรวมความรู้หรือการตัดสินใจของคนจำนวนมากมีแนวโน้มที่จะถูกต้องอย่างยอดเยี่ยม โดยที่การที่กลุ่มจะทำงานและก่อให้เกิดประสิทธิภาพได้นั้นจะต้องประกอบไปด้วยเงื่อนไขทั้ง 4 ประการ คือ (1) มีความหลากหลายของความคิด (diversity of opinion) (2) การมีอิสระหรือสามารถคิดได้อย่างอิสระ (independence/people thought independently) (3) มีการกระจายอำนาจออกไป (decentralization) และ (4) การร่วมตัดสินใจ (aggregation หรือก็คือกลไกสำหรับเปลี่ยนการตัดสินใจส่วนตัวเป็นการตัดสินใจร่วมกัน)

ข้อเสนอของ Fallis อาจได้รับการสนับสนุนจากการศึกษาที่ผ่านมาเมื่อเร็ว ๆ นี้ นั่นก็คือการศึกษาของ Ford และ Wajcman (2017) ในบทความที่ชื่อว่า “‘Anyone can edit’, not everyone does: Wikipedia’s infrastructure and the gender gap” งานนี้ชี้ให้เห็นว่า วิกิพีเดียเป็นเสมือนการร่วมมือกันของสังคมยูโทเปีย ซึ่งเป็นแบบจำลองโลกของระบอบประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมที่เสรี แต่ภายใต้ภาพในอุดมคตินี้ การแบ่งแยกเพศที่ล้ำสมัยยังคงมีอยู่ เพราะผู้ที่มีส่วนร่วมอย่างล้นหลามล้วนแล้วแต่เป็นเพศชาย

และนอกจากนี้ถึงแม้ว่า Fallis จะอ้างถึงผลของการศึกษาของ Rosenzweig (2006) ที่กล่าวถึงการใช้งานวิกิพีเดียส่วนใหญ่จะมีเพียงแค่ผู้ใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาแม่เท่านั้น และยังเป็นเพศชายเป็นหลักด้วย ประกอบกับข้อค้นพบจากการศึกษาของ Ford และ Wajcman (2017) ก็ชี้ว่าวิกิพีเดียได้ทำให้เพศหญิงอยู่เพียงชายขอบของการเข้าถึงวิกิพีเดียที่ส่วนใหญ่ผู้ใช้งานเป็นผู้ชาย ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความไม่ได้มีลักษณะที่เป็นประชาธิปไตยที่มุ่งให้ทุกคนมีส่วนร่วมอย่างเสรี ทั้งสองข้อเสนออันได้แก่ข้อเสนอของ Fallis ที่อ้างถึงการศึกษาของ Rosenzweig (2006) และข้อเสนอจากผลการศึกษาของ Ford และ Wajcman (2017) นั้น ผู้เขียนเห็นว่าไม่อาจนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าวิกิพีเดียไม่ได้มีลักษณะของความเป็นปัญญาของกลุ่มคนแต่อย่างใด กล่าวคือ การพิจารณาปัญญาของกลุ่มคนด้วยการพิจารณาว่าผู้คนส่วนมากเป็นคนที่ใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาแม่เท่านั้น จึงทำให้เห็นว่าผู้ใช้ภาษาอื่น ๆ เป็นภาษาแม่ไม่ได้เข้ามามีส่วนร่วมในวิกิพีเดียด้วย ดังนั้นตามนัยนี้ จึงแสดงถึงความไม่หลากหลายของผู้ร่วมเขียนและปรับปรุงวิกิพีเดีย ที่จับกลุ่มอยู่เพียงภาษาเดียว ผู้เขียนเห็นว่าการให้ความสำคัญกับภาษาไม่สามารถปฏิเสธได้ว่า วิกิพีเดียไม่ได้มีนัยที่นำไปสู่การเป็นปัญญาของกลุ่มคนได้ เพราะถึงแม้ว่าผู้ใช้ภาษาจะใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาแม่ แต่ก็ยังมีความหลากหลายของความคิด มีความเห็นที่แตกต่างกัน และท้ายที่สุดก็ย่อมนำไปสู่การรวมหาฉันทามติที่สุด ยกตัวอย่างเช่น ในสังคมไทยที่หลายคนเห็นต่างในเรื่องการเมือง และพยายามหาฉันทามติร่วมกันในเรื่องนั้น ๆ แม้ทุกคนจะเป็นคนที่ใช้ภาษาไทยเหมือนกันก็ตาม แต่ภายใต้ภาษาไทยก็เชื่อว่าทุกคนจะมีความเห็นเดียวกันทั้งหมด หลายคนต่างก็พยายามแสดง

ความคิดเห็นที่แตกต่างกันออกไป ด้วยเหตุนี้ข้อจำกัดเรื่องภาษาที่ไม่หลากหลาย จึงไม่ได้ปฏิเสธว่ากลุ่มนั้น ๆ จะไม่ได้มีความหลากหลายตามไปด้วย เพราะคำว่า หลากหลายในมิติที่คนปัญญาของกลุ่มคนนั้นไม่ใช่เพียงแค่มีความหลากหลาย ของสิ่งอื่น ๆ ที่มีใช้เนื้อหาสาระ แต่ความหลากหลายน่าจะเป็นสิ่งที่มุ่งไปที่เนื้อหา สาระของเรื่องนั้น ๆ เช่น ความหลากหลายของความคิดเห็นทางการเมือง ที่อยู่ ภายใต้อาษาเดียวกันก็ถือว่าเป็นความหลากหลายได้

นอกจากนี้ข้อเสนองเรื่องเพคก็เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่สำคัญเช่นเดียวกัน กล่าวคือ การที่เพคใดเพคหนึ่งเข้าถึงวิกิพีเดียและร่วมปรับปรุงมากกว่า นำไปสู่ข้อสรุปว่า วิกิพีเดียได้มีความหลากหลายได้หรือไม่ ผู้เขียนเห็นว่าการมีลักษณะร่วมปรับปรุง ดังกล่าวมิได้มีนัยที่จะนำไปสู่การปฏิเสธความหลากหลายได้แต่อย่างใด เพราะ แม้ผู้คนเพคเดียวกันก็มีความเห็นต่างในเรื่องหนึ่ง ๆ ซึ่งผู้เขียนเห็นว่าคำอธิบาย ของ Ford และ Wajcman (2017) ก็ประสบปัญหาเช่นกัน กล่าวคือเขาอธิบายว่า การที่เพคใดเพคหนึ่งเข้าไปมีส่วนร่วมปรับปรุงเนื้อหาของวิกิพีเดีย นั้น แสดงให้เห็น ถึงความขัดแย้งกับคำอธิบายของวิกิพีเดียที่ชี้ว่าวิกิพีเดียเองมีนโยบายที่ส่งเสริม ให้ทุกคนมีส่วนร่วมแบบเสรีประชาธิปไตย แต่ถึงกระนั้นผู้เขียนกลับเห็นว่า ในความเป็นจริงแล้วคำอธิบายดังกล่าวยังมีน้ำหนักไม่เพียงพอ เพราะลักษณะของ ประชาธิปไตยในวิกิพีเดีย นั้นเปิดเสรีให้ทุกคนเข้าถึงจริง ๆ และถึงแม้ว่าหากมีเพียง เพคใดเพคหนึ่งเข้าถึงและมีส่วนร่วมมากกว่าเราจะยังเรียกได้หรือไม่ว่านี่คือ ความหลากหลายของวิกิพีเดีย ผู้เขียนเห็นว่าเรายังเรียกว่าวิกิพีเดียมีความ หลากหลายอยู่ เพราะการมองถึงความหลากหลายในการร่วมไตร่ตรองครมองข้ามว่า เพคใดเพคหนึ่งจะเข้าถึงมากกว่ากัน แต่ควรมุ่งไปที่ว่า พื้นที่หนึ่ง ๆ เปิดโอกาส ที่จะให้ผู้เข้ามานั้นมีหลากหลายในการแสดงความคิดเห็นหรือถกเถียงกันได้ หรือไม่ ผู้เขียนเห็นว่าทั้งภาษา และเพคไม่อาจปฏิเสธความหลากหลายบนวิกิพีเดีย ได้ เพราะความหลากหลายจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องให้ความสำคัญว่าในกลุ่มหนึ่ง ๆ ที่ทุกคนต่างเหมือนกันด้วยลักษณะภายนอกนั้นมีความหลากหลายในการแสดง ความคิดเห็นเพื่อร่วมกันหาฉันทามติในเรื่องหนึ่ง ๆ หรือไม่

จะเห็นได้ว่าปัญญาของกลุ่มคนมีอยู่ในวิกิพีเดียจริง ๆ ดังนั้น วิกิพีเดียจึงไม่ต้องการผู้เชี่ยวชาญในการตรวจสอบ แต่ทุกคนต่างตรวจสอบร่วมกันอยู่แล้ว กระนั้นก็ตามคำถามที่ตามมาคือ ถ้าวิกิพีเดียเป็นปัญญาของกลุ่มคนจริง วิกิพีเดียจะเสี่ยงปัญหาของการคิดเป็นกลุ่ม (group think) ได้อย่างไร เพราะปัญหานี้เกิดขึ้นกับปัญญาของกลุ่มคน ยกตัวอย่างเช่นในบทความเรื่อง “Groupthink versus the wisdom of crowds: The social epistemology of deliberation and dissent” ของ Solomon (2006) เขากล่าวเอาไว้ว่า ปัญหาเรื่องการคิดเป็นกลุ่ม (group think) ได้รับการอธิบายครั้งแรกโดย Irving Janis ในปี 1972 ซึ่งปัญหานี้จะเกิดขึ้นเมื่อกลุ่มของบุคคลมีความต้องการที่จะค้นหาฉันทามติที่เกิดจากการถกเถียงกันในหัวข้อใดหัวข้อหนึ่ง กระนั้นก็ตามปัญหาที่เกิดขึ้นตามก็คือว่า คนใดคนหนึ่งในกลุ่มที่กำลังจะเสนอข้อคิดเห็นอย่างหนึ่งซึ่งแตกต่างไปจากคนอื่น ๆ ในกลุ่ม เขาอาจจะได้รับแรงกดดันจากคนรอบข้างรวมถึงแรงกดดันจากผู้ที่มีอำนาจในกลุ่มที่จะนำพาคน ๆ นั้น ซึ่งในตอนแรก “ไม่เห็นด้วย” กลับให้มาเปลี่ยนใจไปเป็น “เห็นด้วย” กับแรงกดดันดังกล่าว และอาจจะเป็นสิ่งสำคัญที่จะทำให้เขาไม่สามารถแบ่งปันความรู้ของตนเอง ซึ่งอาจจะแตกต่างจากที่กลุ่มเสนอ ด้วยเหตุนี้จึงอาจกล่าวได้ว่าการคิดด้วยปัจเจกบุคคลน่าจะมีผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นดีกว่า (Solomon, 2006)

คำถามคือวิกิพีเดียจะมีปัญหาการคิดเป็นกลุ่มเกิดขึ้นหรือไม่ ทั้งนี้ก็เพราะว่าวิกิพีเดียเป็นลักษณะของปัญญาของกลุ่มคน ผู้เขียนเห็นว่าวิกิพีเดียเป็นเว็บไซต์ที่สามารถเลี่ยงปัญหาการคิดเป็นกลุ่มได้ดีกว่าการร่วมไตร่ตรองเป็นกลุ่มในโลกความเป็นจริง ทั้งนี้ก็เพราะว่าเมื่อเราเข้าไปสนทนากันในวิกิพีเดีย เราต่างไม่ทราบว่าเป็นใคร เราอาจจะกำลังเถียงกับนักปรัชญาร่วมสมัยชื่อดังอยู่ก็เป็นได้ แต่ด้วยความที่วิกิพีเดียไม่ได้ระบุว่าใครคือคนเขียนมันจึงเลี่ยงปัญหาแรงกดดัน ความเกรงใจ และอคติอันเนื่องมาจากการร่วมไตร่ตรองได้เป็นอย่างดี

ดังนั้นเราจะเห็นว่าแม้วิกิพีเดียไม่มีผู้เชี่ยวชาญ แต่วิกิพีเดียมีปัญญาของกลุ่มคนที่ร่วมกันไตร่ตรองความรู้ที่จะนำเสนอในนั้น และวิกิพีเดียเองก็สามารถเลี่ยงปัญหาการคิดเป็นกลุ่มที่ติดตามมากับมโนทัศน์ปัญญาของกลุ่มคนได้ด้วย ดังนั้นประเด็นเรื่องผู้เชี่ยวชาญจึงสามารถตัดออกไปจากการพิจารณาวิกิพีเดียได้เลย

แต่ทั้งนี้คำถามที่เราต้องตอบคือวิกิพีเดียมีมือที่มองไม่เห็นทำงานหรือไม่ ผู้เขียนพบว่าวิกิพีเดียไม่ได้มีมือที่มองไม่เห็นตามที่ Wray เสนออีกจริง แต่การที่ไม่มีมือที่มองไม่เห็นทำงานก็นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าระบบความรู้ดังกล่าวจะไม่มีเหตุผลสนับสนุนว่าควรเชื่อ ถึงแม้จะไม่มีมือที่มองไม่เห็น เพราะผู้เข้ามาเขียนวิกิพีเดียไม่ได้มีจุดประสงค์ส่วนตัว (เว้นเสียแต่จุดประสงค์เชิงลบ ซึ่งไม่นำไปสู่เป้าหมายในระดับสถาบันในเชิงความเชื่อของวิกิพีเดีย) ก็ตาม แต่วิกิพีเดียมีระบบการทำงานหรือกระบวนการทำงานที่น่าเชื่อถือได้ โดยเฉพาะปัญญาของกลุ่มคน และนอกจากนี้ลักษณะอื่น ๆ ของวิกิพีเดียยังมีเหตุอันควรให้เชื่อด้วย วิกิพีเดียมีบันทึกการเปลี่ยนแปลงแก้ไขทุก ๆ ครั้ง และสามารถนำเอาข้อมูลที่ถูกเปลี่ยนจากถูกเป็นผิดกลับมาได้ นอกจากนี้ยังมีหน้าสนทนาที่ช่วยให้ทุกคนสามารถสนทนาหาข้อตกลงร่วมกันได้ และหน้าสนทนาเหล่านี้ก็ถูกบันทึกไว้อย่างเป็นสาธารณะเสมือนกับการบันทึกเรื่องราวความสำเร็จในทางวิทยาศาสตร์ที่ผ่านมาในระยะเวลาต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์ต่อไปเราจะพิจารณาว่าวิกิพีเดียเป็นความรู้ที่มาจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานจริง ๆ หรือไม่

3. วิกิพีเดียเป็นความรู้ที่มาจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานหรือไม่

Wray เสนอเอาไว้ว่า วิกิพีเดียไม่ได้มีนัยของการเป็นแหล่งความรู้ที่มาจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ประการแรกเขาอ้างถึงแนวคิดการประเมินคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวคิดของ Hume ว่า เราต้องทราบว่ามีผู้ทำหน้าที่รายงานคำบอกเล่าของประจักษ์พยานเป็นใคร มีสีหน้าท่าทางอย่างไร ในการถ่ายทอดคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน เราจึงจะสามารถประเมินว่าคำบอกเล่าของประจักษ์พยานนั้นมีเหตุอันควรให้เชื่อหรือไม่อย่างไร แต่วิกิพีเดียไม่มีสิ่งนี้จึงมิใช่คำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทาง อุดินิยมเชิงญาณวิทยา ประเด็นที่สอง Wray บอกว่าเราไม่อาจกล่าวได้เช่นกันว่าวิกิพีเดียเป็นคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทางปฏิเสธอุดินิยมเชิงญาณวิทยาเพียงเพราะว่าเราไม่ทราบว่ามีผู้เขียนเป็นใคร เพราะการพิจารณาแค่นั้นไม่ได้มีนัยของการพิจารณาเรื่องความรู้แต่อย่างใด การปฏิเสธของ Wray นั้นยังไม่ครอบคลุมมากพอ ผู้เขียนเห็นว่าคำบอกเล่าของประจักษ์พยานนั้น เป็นการถ่ายทอดคำบอกเล่าจากผู้ถ่ายทอด มายังผู้รับ แล้ว

ผู้รับจะพิจารณาไม่เพียงแต่ดูว่าผู้พูดมีสีหน้าท่าทางที่น่าเชื่อถือหรือไม่ หรือผู้พูดมีพื้นฐานทางความเชื่ออย่างไร ดังนั้นผู้เขียนเห็นว่า การทราบว่าคุณพูดเป็นใคร ถ่ายทอดคำบอกเล่ากับเราด้วยสีหน้าท่าทางแบบใดนั้น ไม่มีความเกี่ยวข้องกับการที่ผู้ฟังจะได้รับคำบอกเล่าของประจักษ์พยานนั้น ๆ ข้อเสนอดังกล่าวของผู้เขียนมีลักษณะตรงกับที่ Lackey นักญาณวิทยาร่วมสมัยกล่าวเอาไว้ในบทความของเขาว่า

“Clarissa ครูสอนวิทยาศาสตร์ชั้นประถมศึกษาปีที่ 4 โรงเรียนแห่งหนึ่ง ซึ่งเธอเองเป็นชาวคริสต์ที่เชื่อมั่นในแนวคิดแบบครีเอชันนิซึม (Creationism) และเชื่อมั่นในความผิดพลาดของทฤษฎีวิวัฒนาการตามหลักวิทยาศาสตร์ อย่างไรก็ตาม Clarissa เชื่อว่ามีหลักฐานทางวิทยาศาสตร์อยู่มากมายในการต่อต้านความเชื่อของชาวคริสต์ทั้ง 2 อย่างนี้ แน่นอนว่าเธอยอมรับอย่างง่ายดายว่าเธอไม่ได้เชื่อมั่นอยู่ในข้อผูกพันของของครีเอชันนิซึมในการต่อต้านหลักฐานทางวิทยาศาสตร์ แต่เธอยึดมั่นในศรัทธาส่วนตัวของเธอที่มีต่อผู้สร้างที่ทรงพลัง (พระเจ้า - ผู้วิเศษ) ด้วยเหตุนี้ Clarissa จึงไม่คิดว่าเธอควรกำหนดความเชื่อทางศาสนากับนักเรียนชั้นประถมศึกษาปีที่ 4 ของเธอ แต่เธอถือว่าหน้าที่ของเธอในฐานะครูผู้สอนที่จะรวบรวมเนื้อหาที่น่าเสนอ ซึ่งได้รับการสนับสนุนที่ดีโดยหลักฐานที่มีอยู่ ที่รวมถึงความจริงของทฤษฎีวิวัฒนาการอย่างชัดเจน เป็นผลให้เธอนำเสนอบทเรียนทางชีววิทยาของเธอในตอนนี้อย่างได้แง่กับนักเรียนของเธอว่า ปัจจุบันนี้ Homo sapiens เป็นวิวัฒนาการที่มาจาก Homo erectus แม้ว่า Clarissa จะไม่เชื่อทฤษฎีวิวัฒนาการนี้ก็ตาม แต่นักเรียนของเธอก็ได้สร้างความเชื่อที่จริงที่สอดคล้องกันมากบนพื้นฐานของคำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่เชื่อถือได้ของเธอ” (Lackey, 2006: 435)

ตัวอย่างนี้ชี้ให้เห็นว่าการไม่ทราบว่าคุณสมบัติเป็นใคร มีความเชื่อแบบใด ถ่ายทอดคำบอกเล่าให้กับเราด้วยสีหน้าท่าทางแบบไหนนั้น ไม่เกี่ยวข้องกับการที่เราจะได้รับคำบอกเล่านั้นอย่างน่าเชื่อถือหรือไม่ นั่นคือถึงแม้ว่าผู้พูดไม่มีความเชื่อเกี่ยวกับเรื่องที่พูด (ไม่เชื่อในทฤษฎีวิวัฒนาการ) แต่ยังคงถ่ายทอดข้อมูลได้อย่างน่าเชื่อถือตราบเท่าที่เขามีข้อมูลที่ดี อย่างไรก็ตามนี่เป็นการโต้แย้งว่าวิกิพีเดียเป็นคำบอกเล่าของประจักษ์พยานเท่านั้น ยังไม่ได้ให้เหตุผลสนับสนุนว่า วิกิพีเดียเป็นความรู้ที่มาจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานโดยตัวมันเองหรือได้รับการให้เหตุผลสนับสนุนจากแหล่งอื่น ๆ ผู้เขียนเห็นว่าการที่เราจะบอกได้ว่าวิกิพีเดียเป็นคำบอกเล่าของประจักษ์พยานหรือไม่นั้น ไม่เพียงพอพิจารณาว่าผู้ถ่ายทอดคำบอกเล่ากับข้อมูลนั้นสามารถแยกขาดจากกันได้เท่านั้น แต่สิ่งที่ตามมาคือคำบอกเล่านั้นจะต้องถูกลดทอนไปยังแหล่งอื่นที่น่าเชื่อถือมากกว่า ด้วยเหตุนี้วิกิพีเดียจึงเป็นคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ชนิดที่ว่าไม่ได้เป็นความรู้ที่มีอยู่โดยตัวมันเองแต่ต้องอาศัยการลดทอนไปยังแหล่งอื่นที่น่าเชื่อถือมากกว่า น่าสนใจว่า Wray ก็พูดถึงเรื่องนี้เช่นกัน แต่เขาใช้คำว่าอศัตินิยมเชิงญาณวิทยา นั่นก็คือลดทอนไปตรวจสอบกับตัวผู้ถ่ายทอดซึ่งผู้เขียนก็เสนอไว้แล้วว่าเป็นไปไม่ได้ ดังนั้นเราจะต้องลดทอนคำบอกเล่านี้ไปตรวจสอบกับแหล่งที่เชื่อถือได้ก่อนที่จะยอมรับหรือไม่ยอมรับ กระนั้นก็ตาม ในบางครั้งเราอาจจะพิจารณาคำบอกเล่านี้กับความเชื่อดั้งเดิมของเราที่มีอยู่ก็ได้ แต่ไม่ใช่ทั้งหมดของความเชื่อดั้งเดิมที่มีอยู่ เพราะความเชื่อดั้งเดิมที่มีอยู่บางครั้งอาจจะผิดพลาดได้ ดังนั้นเราจะต้องตรวจสอบกับแหล่งอื่น ๆ ที่น่าเชื่อถือหรืออาจจะมีความเชื่อดั้งเดิมที่เรามั่นใจมากพอว่าถูกต้อง ผู้เขียนเห็นว่าวิกิพีเดียเป็นคำบอกเล่าของประจักษ์พยานได้ตามแนวทางลดทอนนิยมคือลดทอนไปตรวจสอบกับแหล่งความเชื่ออื่น ๆ ในฐานะที่วิกิพีเดียเป็นคำบอกเล่าของประจักษ์พยานแบบหนึ่ง

บทสรุป

ท้ายที่สุดแล้วบทความนี้ชี้ให้เห็นว่า

1. การเปรียบเทียบของ Wray ว่าด้วย (1) ความรู้ที่ถูกลด (2) ผู้ผลิตความรู้ และ (3) กระบวนการที่ซึ่งเป็นการผลิตความรู้ นั้นมีความบกพร่องในข้อ (1) ซึ่งเป็นการพูดถึงความรู้ที่ถูกลดในฐานะของเป้าหมายแบบกว้าง ซึ่งใช้ไม่ได้ เพราะวิกิพีเดียเป็นสารานุกรม ส่วนวิทยาศาสตร์เป็นการเผยแพร่ความรู้โดยผู้เผยแพร่ทำการศึกษาค้นคว้าเอง แต่การเปรียบเทียบนั้นจะต้องเปรียบเทียบในระดับเดียวกัน ดังนั้น (1) จึงใช้ไม่ได้ ส่วน (2) และ (3) นั้น ยังสามารถเปรียบเทียบในเชิงญาณวิทยาได้

2. แม้วิกิพีเดียจะไม่มีมือที่มองไม่เห็นทำงานเหมือนกับวิทยาศาสตร์ตามที่ Wray เสนอ แต่วิกิพีเดียมีความน่าเชื่อถืออื่น ๆ อยู่ ผู้เขียนชี้ให้เห็นว่า ความน่าเชื่อถือดังกล่าวเกิดขึ้นบนฐานของปัญญาของกลุ่มคน และวิกิพีเดียก็เลี่ยงปัญหาการคิดเป็นกลุ่มได้ นอกจากนี้ประเด็นเรื่องผู้เชี่ยวชาญก็สามารถนำออกไปจากการพิจารณาวิกิพีเดียได้ เพราะความน่าเชื่อถือของสารานุกรมเสรีออนไลน์เช่นนี้วางอยู่บนฐานปัญญาของกลุ่มคน

3. Wray เห็นว่าวิกิพีเดียไม่ใช่คำบอกเล่าของประจักษ์พยาน แต่ผู้เขียนเห็นว่าเป็น โดยยกตัวอย่างแย้งด้วยตัวอย่างของ Lackey หลังจากนั้น ผู้เขียนได้ให้เหตุผลสนับสนุนวิกิพีเดียว่าเป็นคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทางลดทอนนิยมที่ต้องตรวจสอบคำบอกเล่านี้กับแหล่งความรู้อื่น ๆ เสมอ

เอกสารอ้างอิง

- วุฒิ เลิศสุขประเสริฐ. (2545). **ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์**. วิทยานิพนธ์อักษร ศาสตรมหาบัณฑิตสาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Berners-Lee, T. (2001). **Weaving the Web**. London: Texere.
- Deb, K., Sivaguru, M., Yong, H. Y., & Roberts, R. M. (2006). Cdx2 gene expression and trophoctoderm lineage specification in mouse embryos. **Science**, 311(5763), 992-996.
- Egan, M. E., & Shera, J. H. (1952). Foundations of a theory of bibliography. **The Library Quarterly**, 22(2), 125-137.
- Fallis, D. (2002). Introduction: Social Epistemology and Information Science. **Social Epistemology**, 16(1), 1-4.
- Fallis, D. (2008). Toward an epistemology of Wikipedia. **Journal of the American Society for Information science and Technology**, 59(10), 1662-1674.
- Fallis, D. (2009). Introduction: The epistemology of mass collaboration. **Episteme**, 6(1), 1-7.
- Ford, H., & Wajcman, J. (2017). 'Anyone can edit', not everyone does: Wikipedia's infrastructure and the gender gap. **Social studies of science**, 47(4), 511-527.
- Giles, J. (2005). Internet Encyclopaedias go Head to Head. **Nature**, 438, 900-901.
- Godler, Y., Reich, Z., & Miller, B. (2020). Social epistemology as a new paradigm for journalism and media studies. **New Media & Society**, 22(2), 213-229.
- Goldman, A.I. (2010). Why Social Epistemology Is Real Epistemology. In Haddock, A., Millar, A., Pritchard, D. (Ed.). **Social Epistemology**. (pp. 1 – 28) Oxford: Oxford University Press.

- Goldman, A.I. (2011). A Guide to Social Epistemology. In Goldman, A., & Whitcomb, D. (Ed.). **Social Epistemology: Essential Readings**. (pp. 11 - 37) Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, T. S. (1996). **Structure of Scientific Revolutions**. 3rd edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Lackey, J. (2006). Knowing from testimony. **Philosophy Compass**, 1(5), 432-448.
- Latour, B. (1987). **Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Magnus, P. D. (2009). On trusting Wikipedia. **Episteme**, 6(1), 74-90.
- Rosenzweig, R. (2006). Can History be Open Source? Wikipedia and the Future of the Past. **The journal of American history**, 93(1), 117-146.
- Surowiecki, J. (2004). **The wisdom of crowds**. New York: Doubleday.
- Solomon, M. (2006). Groupthink versus the wisdom of crowds: The social epistemology of deliberation and dissent. **The Southern Journal of Philosophy**, 44(S1), 28-42.
- Schmitt, F. (1999). Social Epistemology In Greco, J. & Sosa, E. (Ed.). **The Blackwell Guide to Epistemology**. (pp. 1 – 32) Oxford: Blackwell.
- Tollefsen, D. P. (2009). Wikipedia and the Epistemology of Testimony. **Episteme**, 6(1), 8-24.
- Wray, K. B. (2007). Who has scientific knowledge?. **Social Epistemology**, 21(3), 337-347.
- Wray, K. B. (2009). The epistemic cultures of science and Wikipedia: A comparison. **Episteme**, 6(1), 38-51.

การประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ในภาพยนตร์ไทย

เรื่องกระสือสยาม

The Construction of Postmodernism in Thai Movie Entitled “Sisters”

รังสรรค์ ไนพรหม

Rangsan Naiphrom

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

Faculty of Humanities and Social Science

มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี

Ubon Ratchathani Rajabhat University

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ในภาพยนตร์ไทยเรื่องกระสือสยาม โดยใช้แนวคิดเรื่องความเป็นหลังสมัยใหม่ (postmodernism) และแนวคิดเรื่องการประกอบสร้างความจริงทางสังคม (social construction of reality) มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์ ผลการศึกษาพบว่า ภาพยนตร์มีการประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ใน 3 ลักษณะ ได้แก่ 1) การประกอบสร้างความเป็น หลังสมัยใหม่ผ่านการเล่าเรื่องแบบสัจนิยมมหัศจรรย์ 2) การประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ผ่านตัวละคร และ 3) การประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ผ่านสื่อบท ภาพยนตร์จึงเป็นเรื่องราวชุดหนึ่งที่มีบทบาทสำคัญในการวิพากษ์ภาวะความเป็นสมัยใหม่ (modernism) ได้อย่างน่าสนใจ

คำสำคัญ: การประกอบสร้าง, ความเป็นหลังสมัยใหม่, ภาพยนตร์ไทย, กระสือสยาม

Abstract

The purpose of this article was to study the construction of postmodern in Thai movie Entitled “Sisters” presenting filth eating spirit under of postmodernism and social construction reality. Results indicated that the movie, being under the framework of postmodernism, was created through three characteristics of creation: 1) magical realism 2) characters, and 3) intertextuality. Therefore, this movie is a collection that plays an important role in the interesting criticism of modernism.

Keywords: Construction, Postmodernism, Thai movie, Sisters

บทนำ

ภาพยนตร์ (movie) จัดเป็นสื่อสมัยใหม่ที่มีพลังและอำนาจในการเล่าเรื่องได้อย่างน่าสนใจ โดยพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554 (2556: 867) ได้นิยามความหมายของภาพยนตร์ไว้ว่า ภาพฉายด้วยเครื่องทำให้เห็นภาพเคลื่อนไหวได้ นอกจากนี้ กำจร หลุยยะพงศ์ (2556: 2-4) ยังได้กล่าวถึงลักษณะหรือธรรมชาติของภาพยนตร์ภายใต้แนวคิดภาพยนตร์ศึกษาไว้ว่า ด้านแรก เป็นการมองภาพยนตร์ในฐานะประติสฐกรรมสมัยใหม่ที่เน้นการเล่าเรื่องแบบสมจริงผ่านภาพและเสียง ในด้านที่สอง เป็นการพิจารณาภาพยนตร์ถึงมิติด้านทุนและผลกำไร ในด้านที่สาม การมองภาพยนตร์ในเชิงศิลปะผ่านภาษาภาพ และในด้านที่สี่ เป็นการมองภาพยนตร์ในฐานะปฏิบัติการทางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งให้ความสนใจกับความสัมพันธ์ของภาพยนตร์กับสังคมใน 2 ด้าน ด้านแรก ภาพยนตร์ในฐานะภาพสะท้อนทางสังคม (reflectionism) ซึ่งหมายถึง ภาพยนตร์จะเป็นเสมือนกระจกที่สะท้อนความเป็นไปในสังคม ในทางกลับกัน ด้านที่สอง ภาพยนตร์คือการประกอบสร้างความเป็นจริง (constructionism) ซึ่งมองว่า แม้จะไม่มีความจริง แต่ภาพยนตร์ก็สามารถประกอบสร้างความหมายใหม่ขึ้นได้ตามแต่ใครจะเป็นผู้กำหนด

ภาพยนตร์สามารถจัดแบ่งได้หลายประเภท หนึ่งในนั้นคือ ภาพยนตร์แนวสยองขวัญ (Horror) ที่เน้นเนื้อหาเกี่ยวกับความลึกลับน่ากลัวเกี่ยวกับภูติ ผี ปีศาจ (Neale, 2002 อ้างถึงใน พรวิ้น แพทยานนท์, 2556: 39-40) ภาพยนตร์แนวดังกล่าวถือเป็นเรื่องเล่าสมัยใหม่ที่มีความน่าสนใจและได้รับการผลิตซ้ำผ่านภาพยนตร์ไทยอย่างต่อเนื่อง ทั้งยังจัดอยู่ในภาพยนตร์ตระกูล/ประเภทหนึ่ง (genre) ซึ่งดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องยาวนาน ในวัฒนธรรมโลก ซึ่งคนไทยมักกล่าวจำเพาะเจาะจงลงไปว่า “หนังผี” (ghost movies) ซึ่งมักใช้วัตถุดิบที่เป็นตำนานพื้นบ้านหรือตำนานประจำถิ่นในการเล่าเรื่อง ขณะเดียวกันก็มีการนำมาผสมผสานกับเทคนิคการเล่าเรื่องภายใต้เทคโนโลยีสมัยใหม่ ซึ่ง “ผี” ถือเป็นตัวละครสำคัญที่มักถูกนำมาเป็นแกนในการเล่าเรื่อง ในภาพยนตร์แนวดังกล่าว โดยผิวนั้นถูกนิยามในมิติที่หลากหลาย โดยพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554 (2556: 781) ได้นิยามความหมายของคำว่า “ผี” ไว้ว่า สิ่งที่มีมนุษย์เชื่อว่าเป็นสภาพลึกลับ

มองไม่เห็นตัว แต่อาจปรากฏเหมือนมีตัวตนได้ อาจให้คุณหรือโทษได้ มีทั้งดีและร้าย ขณะที่ในกรณีของภาพยนตร์ไทยนั้น ในสายตาของผู้คนจำนวนมาก หนังสือคู่มือมีสถานะค่อนข้างต่ำ ด้อยค่าในโลกของความเป็นจริงและถูกมองข้ามในโลกริชาการ (กำจร หลุยยะพงศ์ และสมสุข หินวิมาน, 2552: 57) ในทางกลับกันเมื่อมองในอีกแง่มุมหนึ่ง เรื่องเล่าทุกเรื่องล้วนแฝงรหัสเชิงสัญลักษณ์ วิเคราะห์ ตลอดจนจินตนาการของผู้เล่าเรื่องได้อย่างน่าสนใจ จากประเด็นดังกล่าว ผู้เขียนจึงสนใจที่จะศึกษาภาพยนตร์แนวตระกูลสยองขวัญ โดยคัดเลือกภาพยนตร์เรื่องกระสือสยาม มาเป็นตัวแทนหลักในการวิเคราะห์

ภาพยนตร์เรื่องกระสือสยาม (2019) สร้างโดยบริษัทหมงคลฟิล์ม กำกับการแสดงโดย ปรัชญา ปิ่นแก้ว เป็นภาพยนตร์ประเภทสยองขวัญ มีเนื้อหาวาดด้วยความสัมพันธ์ระหว่างพี่น้องคือ วิณาที่เป็นนักปราบกระสือ และโมราที่กลายเป็นกระสือเพราะเมื่อวัยเด็กเธอได้รับการสืบเชื้อสายกระสือมาจากผู้เป็นแม่ วิณาได้พยายามทุกวิถีทางเพื่อรักษาผู้เป็นน้องสาวให้หายจากการกลายเป็นกระสือ ขณะเดียวกันเธอก็ต้องปกป้องน้องสาวของตนจากพญากะสือด้วย ในตอนจบของเรื่องวิณาและโมราได้ร่วมมือกันกำจัดพญากะสือลงได้ และโมราผู้เป็นน้องสาวได้หนีแยกตัวออกไปใช้ชีวิตอยู่เพียงลำพัง ส่วนผู้เป็นพี่ก็ได้ติดตามหาน้องสาวด้วยความรักต่อไป ภาพยนตร์มีประเด็นที่น่าสนใจคือ กลวิธีในการเล่าเรื่องที่มีลักษณะอันโดดเด่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการใช้แกนหลักในการเล่าเรื่องแบบหนังสือ แต่ได้สอดแทรกความเป็นภาพยนตร์แนวแฟนตาซีเข้ามาผสมผสานในเรื่องได้อย่างน่าสนใจ ขณะเดียวกันก็ได้มีการนำเสนอภาพของตัวละครขึ้นมาใหม่ภายใต้คติแบบหลังสมัยใหม่ด้วย โดย จันทน์ เจริญศรี (2544: 41-43) ได้กล่าวถึงแนวคิดแบบหลังสมัยใหม่ (postmodernism) ไว้ว่า เป็นการวิจารณ์ความรู้และศาสตร์แบบสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการให้ความสำคัญกับตัวบทว่าไม่ใช่การสื่อสารระหว่างผู้เขียนถึงผู้อ่าน แต่เป็นรหัสวัฒนธรรมทางวาทกรรม คือถูกกำหนด/กล่อมเกลามาโดยวัฒนธรรมและภาษาที่อยู่เหนือเจตนาารมณ์ของประพันธ์กร ขณะที่ เสาวณิต จุลวงศ์ (2550: 43-52) ได้นำเสนอให้เห็นกลวิธีแบบหลังสมัยใหม่ในเรื่องเล่าว่า เป็นกลวิธีใด ๆ ที่แสดงการ/กระทำการตีแผ่ เปิดโปง ได้แย่ง บ่อนเซาะ ไปจน

กระทั่งถึงทำลายรูปแบบ กฎเกณฑ์ คุณค่าที่สถาปนาขึ้นมาเป็นแบบแผนมาตรฐาน ได้แก่ การแสดงความตระหนักรู้ถึงความเป็นเรื่องแต่ง การปฏิเสธการเล่าเรื่องตามรูปแบบปกติ การล้อ การสร้างความเป็นสหบท การผสมผสานความจริงกับความมหัศจรรย์ และการใช้รูปแบบวรรณกรรมยอตนิยม การศึกษาเรื่องเล่าภายใต้แนวทางดังกล่าวจะทำให้เรามองเห็นถึงความซับซ้อนของการเล่าเรื่อง ตลอดจนการวิพากษ์ปรากฏการณ์ความเป็นสมัยใหม่ที่เน้นวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์ได้อย่างน่าสนใจ

ทั้งนี้ ผู้เขียนจะได้วิเคราะห์ความเป็นหลังสมัยใหม่ในภาพยนตร์ไทยเรื่องกระสือสยาม ผ่านแนวคิดการประกอบสร้างความจริงทางสังคม (social construction of reality) อันเป็นมโนทัศน์อีกชุดหนึ่งในการศึกษาเรื่องเล่าสมัยใหม่ โดยมองว่าภาษาที่เราใช้ในการสื่อสารมิได้เกิดมาจากธรรมชาติ แต่ถูกกำหนดและเกี่ยวโยงกับอำนาจอันมาจากสังคมและวัฒนธรรม ขณะเดียวกันการใช้ภาษาก็แฝงอุดมการณ์และความหมายเชิงสัญลักษณ์หรือความหมายในระดับมายาคติ (กำจร หลุยยะพงศ์, 2556: 29-37) ซึ่งลักษณะอันโดดเด่นที่สุด ในตัวบทภาพยนตร์คือ การนำเสนอวาทกรรมกระสือชุดหนึ่งขึ้นมาใหม่ให้สอดคล้องสัมพันธ์กับพื้นที่เมือง ทั้งยังเน้นการนำเสนอความสัมพันธ์แบบพี่น้องแทนที่ความสัมพันธ์แบบความรักระหว่างหนุ่มสาว นอกจากนี้ยังแสดงมิติของความเป็นสหบทกับเรื่องเล่ากระสือในตำนานท้องถิ่นได้อย่างน่าสนใจอีกด้วย

การศึกษาในครั้งนี้ นอกจากจะเป็นการวิเคราะห์ภาพยนตร์แนวสยองขวัญหรือหนังผีไทย อันเป็นตระกูลภาพยนตร์ที่ถูกลดทอนคุณค่า และมองว่าเป็นเรื่องที่ขาดสาระในทางวิชาการภายใต้มโนทัศน์แบบหลังสมัยใหม่แล้ว ยังจะเป็นแนวทางสำหรับการศึกษาการประกอบสร้างความหมายในเรื่องเล่าชุดต่างๆ ของผู้คนต่างกลุ่มต่างวัฒนธรรมในอีกทางหนึ่งด้วย

ภาพยนตร์กับการประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ผ่านการเล่าเรื่องแบบสัจนิยมมหัศจรรย์

ความหมายของคำว่า สัจนิยมมหัศจรรย์ (magical realism) เสาวณิต จุลวงศ์ (2550: 48-49) กล่าวว่า เป็นการผสมผสานความจริงกับความมหัศจรรย์มีหลายลักษณะด้วยกัน ลักษณะหนึ่งคือ การนำเอาความมหัศจรรย์แบบจินตนิยาย (fantasy) มาผสมผสานกับความเป็นจริงในเรื่อง หรือการนำเสนอโลกความเป็นจริงที่เหตุการณ์ปกติธรรมดาเช่นเดียวกับโลกภายนอกดำเนินควบคู่กับเหตุการณ์ที่ผิดปกติธรรมดาสำหรับโลกภายนอก กล่าวคือสัจนิยม (realism) เสนอภาพความเป็นจริงของธรรมชาติและสังคมแบบวัตถุนิยมและภววิสัยซึ่งเป็นการมองโลกในมุมเดียวโดยยึดถือในการถ่ายทอดธรรมชาติและสังคมในแบบวัตถุ ส่วนสัจนิยมมหัศจรรย์ (magical realism) นำเสนอมุมมองโลกที่แตกต่าง เป็นแง่มุมทางจิตวิญญาณ อิงอยู่กับความเชื่อและความรู้แบบดั้งเดิม ทำให้ภาพของธรรมชาติและสังคมที่นำมาเสนอมีภาวะคลุมเครือ ก้ำกึ่ง และมิได้รับรู้ว่าเป็นวัตถุนิยมเท่านั้น

การผสมผสานความจริงกับความมหัศจรรย์ในวรรณกรรมสัจนิยมมหัศจรรย์มุ่งหมายที่จะลดทอนการยึดมั่นในศูนย์กลาง โดยทำให้ความแตกต่างระหว่างโลกความจริงกับโลกที่มหัศจรรย์ สื่อนัยสำคัญถึงการเป็นพื้นที่ของการปะทะสังสรรค์ระหว่างความหลากหลาย การผสมผสานความจริงกับความมหัศจรรย์ทำให้พื้นที่ที่มีระบบระเบียบแตกต่างกันมาหลอมรวมอยู่ในพื้นที่เดียวกัน ทำให้ความแตกต่างทางวัฒนธรรมและบทบาทของการเมืองเชิงอำนาจปรากฏเด่นชัด และความมหัศจรรย์บางครั้งก็ถูกเสนอเป็นทางออกของวัฒนธรรมด้วย การที่วรรณกรรมใช้ปกรณัม ตำนาน พิธีกรรม หรือสิ่งอื่นๆ ของชุมชนหรือท้องถิ่นมาเป็นส่วนหนึ่ง ทำให้วรรณกรรมได้แสดงความเชื่อมโยงลักษณะประชานิยมและความเป็นพื้นถิ่นเข้ากับลักษณะสัจนิยมของวัฒนธรรมตะวันตกทำให้ความหลากหลายปรากฏตัวขึ้นแทนที่ความเป็นหนึ่งเดียว (Zamora and Faris, 1995: 3) นอกจากนี้ สุรเดช โชติอุดมพันธ์ (2559: 99) ยังได้กล่าวถึงสัจนิยมมหัศจรรย์ในวรรณกรรมไทยว่า นอกจากจะทำให้ผู้อ่านได้รับเนื้อหาที่แปลกใหม่เกินจริงแล้ว ยังแฝงประเด็นเรื่องวาทกรรมเกี่ยวพันอยู่ด้วย

กล่าวคือ ผู้แต่งบางคนนำรูปแบบสังคมนิยมมาใช้ในการวรรณกรรมไทยเพื่อสนับสนุนแนวความคิดเรื่องความเป็นอื่น¹ ซึ่งเชื่อมโยงกับความขัดแย้งระหว่างกระแสวัฒนธรรมสองกระแส คือ กระแสพัฒนาการของโลกตะวันตกและกระแสความเชื่อในภูมิปัญญาท้องถิ่นดั้งเดิม วรรณกรรมจึงพยายามสร้างความเป็นอื่นให้กับชุดความคิดจากตะวันตกและกระบวนการสรรหาสิ่งที่เรียกว่าอัตลักษณ์แท้ของตน

กล่าวโดยสรุป สังคมนิยมหัตถกรรม คือการหลอมรวมเข้าด้วยกันของวรรณกรรมสองประเภทที่เป็นปฏิปักษ์ต่อกันโดยสิ้นเชิง โดยสังคมนิยมที่มุ่งถ่ายทอดความเป็นจริงของชีวิตและสังคมโดยยึดหลักความเหมือนจริงและความสมจริง ส่วนสังคมนิยมหัตถกรรม เป็นปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติเหนือจริง ที่ไม่อาจอธิบายได้ด้วยหลักเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ มักพบได้โดยทั่วไปในงานวรรณกรรมพื้นบ้านหรือตำนานท้องถิ่น

การศึกษาพบว่า ตัวบทภาพยนตร์ได้มีการใช้กลวิธีการเล่าเรื่องโดยสร้างตัวละครที่เป็นกระสือกับมนุษย์ในมิติใหม่ผ่านการนำเสนอภาพของตัวละครที่เป็นมนุษย์และกระสือให้ดำรงอยู่ร่วมกันภายใต้ความแตกต่าง ซึ่งภายในเรื่องพยายามแสดงให้เห็นว่ามนุษย์จะสามารถอยู่ร่วมกับสิ่งที่แตกต่างไปจากเราได้อย่างไร แม้ว่า “กระสือสยาม” จะเป็นเรื่องเกี่ยวกับตำนานผีไทยอย่าง “กระสือ” เราสามารถเห็นมุมมองของตัวผู้กำกับภาพยนตร์ในฐานะผู้เล่าเรื่องได้ว่า เขาไม่ได้มองแค่กระสือเป็น “ผี” แต่พยายามที่จะเน้นย้ำให้เราเห็นคำๆ หนึ่ง คือ “อมมนุษย์” ให้ชัดขึ้นเพราะคำว่า “อมมนุษย์” มีนัยหมายถึงสิ่งมีชีวิตที่ไม่ใช่มนุษย์ ซึ่งสามารถตีความได้อย่างหลากหลายยิ่งขึ้น

¹ ความเป็นอื่น (The otherness) หมายถึง บัณฑิตบุคคล หรือกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกกดทับ เบียดขับให้ด้อยอำนาจ โดยการประกอบสร้างความหมายให้มีความแตกต่างทางวัฒนธรรมจากสังคมใหญ่ ไม่ว่าจะเป็นด้านภาษา ศาสนา ความเชื่อ การเมือง และเศรษฐกิจ



ภาพที่ 1 การนำเสนอภาพของวีณาและโมราซึ่งเป็นกระสือที่อยู่ร่วมกันแบบพี่น้อง
ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม (2019)

ตัวละครสำคัญที่สามารถทำให้เรามองเห็นประเด็นนี้ได้ชัดเจนที่สุด คือ วีณา และโมรา ซึ่งโมรานั้นเป็นกระสือ ส่วนที่เป็นนักปราบกระสือ ซึ่งจะเห็นต่อได้ว่า สุดท้ายแล้วแม้ว่าโมราจะเป็นกระสือหรือมนุษย์ แต่หากเราเลือกที่จะหยิบยื่นความรักให้แก่กัน พยายามที่จะทำความเข้าใจอีกฝ่าย ลองเรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกับผู้อื่น ถึงสุดท้ายแล้วนั้นจะเป็นอย่างไร เราก็จะมองเห็นได้ว่า ไม่ว่าใครก็สามารถเรียนรู้ และทำความเข้าใจในการอยู่ร่วมกันกับสิ่งที่แตกต่างได้ ลักษณะดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงกลวิธีการเล่าเรื่องแบบสังคมนิยมหัตถจรรยา อันเป็นการปะทะสังสรรค์ระหว่างตัวละครที่เป็นภาพแทนของโลกสังคมนิยมคือ วีณา ทั้งยังอยู่ในบทบาทของนักปราบกระสือ กับโมราอันเป็นภาพแทนของตัวละครแบบเหนือธรรมชาติ



ภาพที่ 2 การนำเสนอความสัมพันธ์ระหว่างโมรากับก้อง
ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม (2019)

นอกจากความสัมพันธ์แบบพี่น้องระหว่างวีณากับโมราที่เป็นกระสือที่ผู้เป็นพี่ยอมรับในความเป็นกระสือของน้องสาวได้แล้ว ยังปรากฏภาพความสัมพันธ์ระหว่างโมรากับก้องซึ่งเป็นรุ่นพี่มัธยมเอกชน ที่แอบชอบโมรา ดังตัวอย่างบทสนทนา

ตัวอย่าง บทสนทนาโมรากับก้อง

ก้อง: เฮ้ย!!! ฮี ไหนว่าไม่มาไง

โมรา: ยังไงนะ?

ก้อง: ก็พี่ ชวนเรามานั่งเล่นที่นี้ไง

โมรา: ชวน โมหรอ?

ก้อง: เราเพิ่งคุยไลน์ไปเองนะ ยังไงนะเราอะ

โมรา: ขอดูที่คุยหน่อยดิ

ก้อง: อะ

โมรา: อะ เอาอันใหม่ไป คราวนี้ชวนไปไหนก็ไป

จากบทสนทนาข้างต้น นำเสนอให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างโมรากับก้องที่สื่อถึงความรักในวัยเรียน ในตอนที่ก้องยังไม่ทราบความจริงว่าโมราเป็นกระสือ ทั้งสองยังคงใช้ชีวิตตามรูปแบบของวัยรุ่นตามปกติ ภาพยนตร์เรื่องนี้จึงเน้นย้ำกับเรา

เสมอว่า ขอแค่เรายอมรับสิ่งมีชีวิตอื่นๆ ให้เท่าเทียมกับตนเองที่มีหลากหลายทางเผ่าพันธุ์ หลากหลายทางความคิด หลากหลายทางวัฒนธรรม ขอเพียงเปิดใจเรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกัน มันก็อาจจะทำให้โลกเราน่าอยู่ขึ้นได้

ทั้งนี้ ประเด็นหนึ่งที่เป็นปรากฏการณ์แบบลัทธินิยมมหัศจรรย์ที่สัมพันธ์กับพิธีกรรมและประเด็นเรื่องเพศสถานะคือ การทำพิธีคืนความงามให้กับน้องสาวของพญากะสือ โดยการจับโมราซึ่งเป็นร่างที่กระสือชราจะสิงสถิตตามัดไว้ พร้อมทั้งให้บรรดากะสือสาวเปลื้องผ้า ถอดศีรษะออกจากร่างและบินขึ้นสู่ท้องฟ้า ล้อมรอบพระจันทร์และระบำบูชาพระจันทร์ จนพิธีกรรมนั้นถูกทำลายด้วยฝีมือของวีณา



ภาพที่ 3 บรรดากะสือกำลังทำพิธีกรรมระบำรอบดวงจันทร์

ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม (2019)

จากตัวอย่างที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นการนำเสนอประเด็นเรื่องเพศสถานะในเชิงสัญลักษณ์ผ่านพระจันทร์ กล่าวคือ แม้ว่าในดับบทภาพยนตร์ภาพแทนของกระสือสาวจะถูกนำเสนอเชิงลบในฐานะตัวละครฝ่ายร้ายที่กัดกินมนุษย์เป็นอาหาร แต่ปรากฏการณ์ดังกล่าวได้ให้อ่านาจากกับเพศหญิงได้อย่างน่าสนใจ โดยสามารถอธิบายได้ 2 มิติ คือในทางวิทยาศาสตร์พระจันทร์หรือดวงเดือนหมายถึงดาวเคราะห์ที่มีความสัมพันธ์กับปรากฏการณ์น้ำขึ้นน้ำลง ข้างขึ้น ข้างแรม ส่วนบริบทของเรื่อง

เล่าที่เป็นปริศนาประหลาด พระจันทร์หมายถึงเทวดาองค์หนึ่งที่มีหลายบทบาท ได้แก่ เป็นเทพเจ้า มีลักษณะคล้ายพระอาทิตย์ เป็นเทพเจ้าผู้ให้กำเนิดและให้ความเจริญงอกงาม ส่วนในทางพุทธศาสนาโดยเฉพาะอย่างยิ่งในชาดก พระจันทร์เป็นชื่อของเทวดาชื่อ “จันทิม” “จันทิมา” และ “จันท” และเป็นชื่อภูเขาหิมพานต์ซึ่งเป็นที่อยู่อาศัยของกนิษฐ (สุภค มหาวรรณ, 2555: 119-120) ทั้งนี้พระจันทร์ยังมีความหมายทางความเชื่อในฐานะเป็นเทพที่ได้รับการยกย่องซึ่งมีลักษณะตรงข้ามกับพระอาทิตย์ การที่ผู้คนเคารพบูชาดวงจันทร์มากกว่าดวงอาทิตย์เหตุผลคือ ดวงจันทร์มีลักษณะเป็นมารดาผู้ให้แสงสว่างในเวลากลางคืน ซึ่งต้องการแสงสว่างมาขับไล่ความมืด ขณะที่ ดวงอาทิตย์ส่องแสงเฉพาะตอนกลางวันเท่านั้น ความเชื่อแบบนี้แสดงถึงความคิดว่าแสงอาทิตย์กับแสงสว่าง ในเวลากลางวันไม่เหมือนกัน ซึ่งเป็นความคิดร่วมในกลุ่มชนสมัยดั้งเดิม เนื่องจากคนในสมัยนั้นมองเห็นภาพดวงอาทิตย์ว่าเป็นดวงกลมให้แสงสว่าง แต่ไม่อาจเอาชนะความมืดในตอนกลางคืนได้ (เสาวลักษณ์ อนันตสานต์, 2546) ภาพของพระจันทร์จึงถูกสื่อถึงความบริสุทธิ์ ความงดงาม ความอ่อนโยน ขณะที่ตัวบทภาพยนตร์พระจันทร์ถูกอุปลักษณ์ (methaphor) ให้กลายเป็นสัญลักษณ์ของเพศหญิงเพื่อต่อสู้ช่วงชิงความหมายกับเพศชาย อันเป็นเพศที่มีอุปลักษณ์ให้สัมพันธ์กับพระอาทิตย์และช่วงระยะเวลาตอนกลางวัน

โดยสรุป สังขนิยมนิพนธ์จรรยาในภาพยนตร์ไทยเรื่อง “กระสือสยาม” คือการนำเสนอภาพของการอยู่ร่วมกันของมนุษย์และกระสือที่ผูกโยงเรื่องราวความเป็นจริงที่เหนือธรรมชาติ ว่ากระสือก็สามารถอยู่ร่วมกับสิ่งที่แตกต่างจากตนได้ โดยไม่มีผลต่อการดำเนินชีวิตของผู้อื่น เพียงแค่เรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกันเท่านั้นเอง วิธีคิดดังกล่าวยังแสดงนัยของการช่วงชิงความหมายระหว่างโลกวิทยาศาสตร์กับภูมิปัญญาท้องถิ่น กล่าวคือ วิทยาศาสตร์ในฐานะโลกสมัยใหม่ที่เน้นการอธิบายองค์ความรู้หรือความหมายของสรรพสิ่งต่าง ๆ ผ่านตรรกะเชิงเหตุผล ที่ไม่สามารถอธิบายปรากฏการณ์การนำเสนอภาพความเป็นท้องถิ่นที่ปรากฏในโลกสมัยใหม่อย่างกระสือได้ การนำเสนอภาพสังขนิยมนิพนธ์จรรยาจึงสื่อถึงการก่อสร้างความหมายของตัวละครโดยประกอบสร้างความหมายให้กระสือเข้ามามีบทบาทและตัวตนในพื้นที่เมืองคือสยาม อันเป็นภาพแทนของความเป็นหลังสมัยใหม่และความเป็นวิทยาศาสตร์

ตัวบทภาพยนตร์จึงเป็นการเล่าเรื่องแบบผสมผสาน (hybrid) กล่าวคือ การนำโลกทัศน์นิยมของคนเมืองมาปะทะสังสรรค์กับโลกตำนานลึกลับเหนือธรรมชาติที่แฝงประเดินเรื่องการเชิดชูภูมิปัญญาท้องถิ่นในเรื่องเล่า และได้ทำการวิพากษ์ความเป็นวิทยาศาสตร์ในอีกทางหนึ่งด้วย ดังเห็นได้จากตอนเปิดเรื่องที่ตัวละครกระสืออย่างโมรา เป็นตัวละครกระสือตัวสุดท้ายที่รอดชีวิตและกลับสู่พื้นที่ชนบทอันเป็นพื้นที่ของรากเหง้าว่าด้วยตำนานกระสือ และแสดงนัยของการประกาศชัยชนะของภูมิปัญญาท้องถิ่นในอีกทางหนึ่งด้วย สังนัยมหัศจรรย์จึงเป็นวาทกรรมอำนาจชุดหนึ่งที่กลุ่มชนที่ด้อยอำนาจใช้ในการช่วงชิงความหมายกับกลุ่มคนสมัยใหม่ สอดคล้องกับที่ สุเรศ โชติอุดมพันธ์ (2559: 97) ที่ได้อธิบายวาทกรรมสังนัยมหัศจรรย์ว่า เป็นการสร้างวาทกรรมผสมผสาน (hybridized discourse) ที่มีโลกของเหตุผลเป็นพื้นฐาน แต่บนพื้นฐานนั้นกลับมีองค์ประกอบที่เป็นอื่นผสมอยู่ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องภูมิผีปศาจ เรื่องราวเร้นลับ อำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ต่างๆ องค์ประกอบแห่ง “ความเป็นอื่น” เหล่านี้มีความพยายามที่จะอธิบายหรือหาเหตุผลมารองรับ ทำให้เกิดการตกหลุมพรางของสังนัย นอกจากนี้สังนัยมหัศจรรย์ก็ทำหน้าที่เป็นเสมือนวาทกรรมชายขอบ ที่คอยกระตุ้นเตือนให้คนตระหนักถึงความอื่นของวาทกรรมหลัก และพยายามที่จะตั้งคำถามโต้แย้งกับขีดจำกัดดังกล่าว

การนำเสนอเรื่องเล่าแนวเหนือจริงที่เน้นตำนานท้องถิ่น แต่ปรับเปลี่ยนพื้นที่การนำเสนอในพื้นที่เมืองอันเป็นภาพแทนของสังคมแบบหลังสมัยใหม่ จึงเป็นการวิพากษ์เรื่องเล่าแนวสังนัยว่าไม่สามารถที่จะอธิบายปรากฏการณ์ทุกชุดที่เกิดขึ้นในสังคมวัฒนธรรมได้ ทั้งยังเป็นการสลับซับซ้อนตรงข้ามโดยสร้างพื้นที่เมืองให้กลายเป็นชายขอบในอีกทางหนึ่งด้วย ลักษณะดังกล่าวยังสอดคล้องกับวิธีคิดแบบหลังสมัยใหม่ (postmodernism) ที่มองประเดินเรื่องการปฏิเสธรูปแบบที่สมบูรณ์ของเรื่องเล่า เป็นกลวิธีที่แสดงให้เห็นการปฏิเสธมาตรฐานหรือความนิยมเกี่ยวกับรูปแบบหรือองค์ประกอบที่สมบูรณ์ที่กำหนดขึ้นในกรอบการประพันธ์ ชนบทการประพันธ์ หลักเกณฑ์หรือคุณค่าที่ยอมรับหรือยกย่อง การปฏิเสธรูปแบบที่สมบูรณ์เป็นการทำลายโลกของเรื่องแต่งที่สมบูรณ์เสมือนจะแทนที่โลกความเป็นจริงของผู้อ่าน (Lodge, 1977: 231) การปฏิเสธรูปแบบการเล่าเรื่องที่สมบูรณ์ทำให้เกิดความไม่แน่นอนในระดับการเล่าเรื่อง

การเล่าเรื่องแบบสังคมนิยมหัตถ์จรรยจึงเป็นรูปแบบหนึ่งของการปฏิเสธเรื่องเล่ากระแสหลักเพื่อเสนอภาวะสังคมแบบหลังสมัยใหม่ผ่านกลวิธีการเล่าเรื่องได้อย่างน่าสนใจ

ภาพยนตร์กับการประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ผ่านตัวละคร

เราจะทราบกันดีอยู่แล้วว่าไม่ว่าจะอยู่ในนวนิยาย เรื่องสั้น หรือภาพยนตร์ ตัวละครเป็นองค์ประกอบสำคัญของเรื่องและผู้แต่งใช้เป็นสื่อให้เรื่องดำเนินไปสู่จุดมุ่งหมายที่ต้องการ โดยตัวละครในเรื่องเล่า หมายถึง ผู้ที่มีบทบาทในท้องเรื่อง หรือผู้เดินผ่านท้องเรื่องหรือผู้เดินผ่านเนื้อเรื่องและเหตุการณ์ต่างๆ นั้นเอง อาจกล่าวได้ว่าตัวละครเป็นเจ้าของเรื่อง ผู้แต่งจะต้องคิดก่อนเสมอว่าจะเขียนเรื่องของใครและใคร(คนนั้น) ประสบกับเหตุอะไรบ้าง โดยนัยนี้ตัวละครจึงเป็นผู้ทำให้เกิดเรื่องราวขึ้นมา นั่นเอง ทั้งนี้ สิ่งหนึ่งที่เป็นประเด็นสำคัญในการศึกษาตัวละครคือ การพิจารณาความเป็นเพศวิถี (gender) ของตัวละครนั้นๆ ว่าต้องการสื่อความหมายอะไร ถูกประกอบสร้างขึ้นมาอย่างไร และส่งผลต่อโครงสร้างในการเล่าเรื่องในลักษณะใดบ้าง

การศึกษาประเด็นเรื่องเพศ สอดคล้องกับกลุ่มนักคิดแนวสตรีนิยม (Feminism) เป็นแนวคิดที่ให้ความสำคัญกับการศึกษาด้วยเกณฑ์เรื่องเพศ โดยจำแนกระหว่างเพศตามธรรมชาติ (sex) หรือเพศที่ติดตัวมาตั้งแต่กำเนิดกับเพศสถานะ (gender) หรือเพศที่สังคมประกอบสร้างขึ้น ซึ่งเพศประการหลังนี้ได้กลายมาเป็นตัวแปรสำคัญของการเปลี่ยนแปลงต่างๆ ที่อยู่ในการกระทำของสถาบันสังคมและวัฒนธรรม อย่างไรก็ตามแนวคิดสตรีนิยมไม่ได้หมายถึงแค่กลุ่มแนวคิดที่ศึกษาเรื่องผู้หญิงกับผู้ชาย แต่ยังมีความหมายกว้างและขยายขอบเขตการศึกษาไปถึงการพิจารณาความเป็นเพศหญิงและความเป็นเพศชายว่าถูกสร้างและธำรงรักษาไว้ได้อย่างไร โดยเชื่อว่าความเป็นเพศดังกล่าวจะถูกสร้างขึ้นโดยสังคมมากกว่าจะถูกกำหนดความเป็นไปโดยปัจเจกบุคคล (กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินนิมาน, 2551: 588) เพศสถานะจึงได้กลายมาเป็นอีกหัวข้อหนึ่งที่ได้รับการสนใจในการศึกษากันเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะในสื่อสมัยใหม่อย่างเช่นภาพยนตร์

การศึกษาพบว่า ภาพแทนของผู้หญิงทั่วไปหรือในอุดมคติ ผู้หญิงจะถูกกำหนดให้แตกต่างกันด้วยเหตุจากความเป็นชายเป็นหญิง แม้จะไม่ใช่วิถีปฏิบัติจากสังคมที่ตายตัว แต่ก็ยังเป็นเหมือนกรอบการปฏิบัติที่ผู้คนในสังคมน้อมรับมาสู่วิถีชีวิตประจำวัน การเกิดจากอำนาจในการจัดจำแนกความแตกต่างหรือความเป็นอื่นบนพื้นฐานของการกำหนดมาตรฐานบรรทัดฐาน โดยปรากฏข้อค้นพบผ่านตัวละครที่เป็นผู้หญิง ดังนี้

1. โมรา

โมรา ถือเป็นตัวละครหลักของเรื่อง โดยในร่างกายของเธอมีส่วนผสมผสานระหว่างความเป็นมนุษย์และความเป็นกระสือ และในส่วน of ความเป็นกระสือเองที่คนส่วนใหญ่เข้าใจมักเป็นหญิงชรา อาศัยอยู่ในพื้นที่ชุมชนชนบท ไม่มีใครคบหา ลักษณะทางกายภาพสื่อถึงความอัปลักษณ์ น่าเกลียดน่ากลัว อันเป็นการประกอบสร้างภาพกระสือแบบฉบับที่เป็นภาพเหมารวม (stereotype) นอกจากนี้ ผู้หญิงที่เป็นกระสือในแบบเดิมที่เรารับรู้มานั้นจะต้องไม่ได้รับการศึกษา ขณะที่ตัวโมราเองก็เคยอาศัยอยู่ชนบท เมื่อเกิดเรื่องร้ายกับครอบครัว พ่อจึงต้องพาลูกกับหลานหนีจากเหล่ากระสือที่จ้องจะเอาชีวิตเพื่อแก้แค้นโดยเข้ามาอยู่อาศัยอยู่ในพื้นที่เมือง และเข้ารับการการศึกษาที่โรงเรียนเอกชนแห่งหนึ่ง



ภาพที่ 4 โมรากับภาพแทนของนักเรียนมัธยมในโรงเรียนเอกชน

ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม (2019)

ภาพยนตร์จึงเน้นการนำเสนอความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงกับการศึกษา อันเป็นรูปแบบหนึ่งของปรากฏการณ์แบบหลังสมัยใหม่ที่สื่อถึงการเปลี่ยนผ่านของยุคสมัย ขณะเดียวกันยังสื่อถึงภาวะบริโภคนิยมของสังคมร่วมสมัย ที่แม้ว่าตัวบทภาพยนตร์พยายามที่จะวิพากษ์ความล้มเหลวของระบบการศึกษาในสังคมชนบท แต่ในอีกทางหนึ่งกลับเป็นการวิพากษ์สังคมแบบทุนนิยมผ่านระบบการศึกษาด้วย ดังเห็นการจากการประกอบสร้างความหมายให้ตัวละครเอกเป็นนักเรียนโรงเรียนมัธยมเอกชนในกรุงเทพฯ อันเป็นค่านิยมสมัยใหม่ที่มองว่าสถานศึกษาในแนวดังกล่าวสามารถพัฒนาศักยภาพของผู้เรียนได้มากกว่าหรือมีประสิทธิภาพกว่าสถานศึกษาของรัฐ รวมไปถึงสถานที่เรียนก็เป็นสิ่งบ่งชี้ฐานะทางสังคมและวิถีคิดของผู้คนในสังคมแบบหลังสมัยใหม่เช่นเดียวกัน

2. วิณา

ภายในภาพยนตร์ไทยเรื่อง กระสือสยาม วิณาเป็นนักปราบกระสือชีวิตของวิณาต้องฝึกฝนรำเรียนการต่อสู้ เรียนวิธีการปรุงยา เรียนเวทมนต์คาถาสาเหตุที่วิณาต้องเรียนเพราะลุงโดนทำร้ายจากเหล่ากระสือจนทำให้พิการ เพื่อจะได้รักษาน้องสาวให้หายจากการเป็นกระสือและป้องกันการโดนทำร้ายจากพวกกระสือที่ต้องการล้างแค้น ภาพแทนของตัวละครอย่างวิณาจึงเป็นรูปแบบของตัวละครลูกผสม (hybrid) กล่าวคือ ในเวลากลางวันเป็นนักเรียนมัธยมเอกชนและใช้ชีวิตเหมือนกับนักเรียนคนอื่น ขณะที่ช่วงเวลากลางคืน วิณาได้ปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์กลายเป็นนักล่ากระสือ ที่ต้องใช้เวทมนต์และความสามารถพิเศษที่นอกเหนือไปจากนักเรียนทั่วไป ภาพแทนความเป็นหญิงในแบบนักเรียนมัธยมจึงสื่อถึงวัยอันบริสุทธิ์ อ่อนโยน วัยแห่งความอยากรู้อยากเห็น ขณะที่วิณาในอีกรูปแบบหนึ่งกลับถูกประกอบสร้างความหมายให้เป็นผู้หญิงแกร่ง ต้องอดทน และต่อสู้กับบรรดากระสือที่จ้องทำลายชีวิตมนุษย์



ภาพที่ 5 วิณากับภาพแทนของนักปราบกระสือ

ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม (2019)

ทั้งนี้ นอกจากวิณาจะต้องหัดปฎิยาสมุนไพรรเพื่อใช้ยับยั้งภาวะความเป็นกระสือในตัวของน้องสาวแล้วเธอยังต้องใช้ยาเป็นเครื่องมือในการต่อสู้กับกระสือโดยใช้ผสมผสานกับเวทย์มนต์คาถาด้วย ดังบทสนทนาระหว่างวิณาและลุงสิงห์

ตัวอย่าง บทสนทนาวิณาและลุงสิงห์

วิณา: ลุงหม่นี้เลยหรือ?

ลุงสิงห์: อ้อ

วิณา: แล้วหนูไม่ต้องทำอย่างอื่นรึยัง?

ลุงสิงห์: วาดรูปฟังเพลงสิจะได้มีเวลา

จากตัวอย่างบทสนทนาข้างต้นจะเห็นวิถีการใช้ชีวิตของวิณาที่มีการปรับเปลี่ยนตัวตนอยู่ตลอดเวลา กล่าวคือ ในช่วงกลางวันที่อัตลักษณ์ถูกผูกติดอยู่กับภาพแทนของความเป็นนักเรียนโรงเรียนเอกชน ขณะที่ในช่วงเวลากลางคืนกลับกลายเป็นนักปราบกระสือ ขณะที่ตัววิณาเองก็เกิดการตั้งคำถามและความขัดแย้งภายในจิตใจเพราะความต้องการที่อยากเป็นเพียงนักเรียนมัธยมธรรมดาเช่นเดียวกับคนอื่น ๆ

ตัวละครอย่างวินาจึงเป็นรูปแบบหนึ่งของภาพแทนผู้หญิงในบริบทหลังสมัยใหม่ที่ภาพของผู้หญิงไม่ได้มีความเป็นหนึ่งเดียว หรือถูกสร้างควมหมายในเชิงอุดมคติอีกต่อไป แต่ความเป็นหญิงมีความหลากหลาย และปรับเปลี่ยนได้ตามบริบททางสังคม สอดคล้องกับบริบทของความเป็นหลังสมัยใหม่ที่เน้นการวิพากษ์การนำเสนอภาพตัวแทน โดยมองว่าการเสนอภาพตัวแทนเป็นส่วนประกอบสำคัญในการจัดระเบียบทางสังคม และปรัชญาในยุคสมัยใหม่ โดยนักคิดแนวหลังสมัยใหม่ชี้ว่า สิ่งที่น่าสนใจจริงๆ เป็นสิ่งที่ไม่อาจเสนอภาพตัวแทนได้ไม่ว่าจะเป็นแนวคิด สัญลักษณ์ จักรวาล ความเป็นธรรม ฯลฯ การนำเสนอภาพตัวแทนโดยเนื้อแท้แล้วล้วนมีลักษณะเชิงสังคม การเมือง วัฒนธรรม ต้องขึ้นอยู่กับภาษา และมีลักษณะเชิงญาณวิทยาที่ยอมรับไม่ได้ มันแสดงถึงความต้องการของบุคคลที่มีสิทธิอำนาจที่จะขจัดความซับซ้อน วิธีคิดแบบหลังสมัยใหม่จึงให้ความสำคัญกับการก่อสร้างภาพตัวแทน (จันทน์ เจริญศรี, 2544: 68-70) โดยมองว่า ความจริงในตัวเองไม่ใช่สิ่งที่ถูกค้นพบ แต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น ภาพแทนของตัวละครหญิงในเรื่องจึงมิได้มีความเป็นหนึ่งเดียว ทั้งยังไม่ใช่ความจริงในเชิงสังคมวัฒนธรรม แต่เป็นเพียงสิ่งที่ตัวบทภาพยนตร์ประกอบสร้างขึ้นเพื่อให้เล่าเรื่องเท่านั้น

3. ราตรี

ในตัวบทภาพยนตร์ ราตรีคือพญากระสือผู้ต้องการล้างแค้นให้น้องสาวที่โดนทำร้ายจนต้องกลายเป็นหญิงชรา ราตรีจึงออกตามล่าหาโมราเพื่อที่จะเอาร่างมาให้น้องสาวที่ชื่อว่าดวงดาวให้กลับมาเป็นหญิงสาวเหมือนดังเดิม โดยราตรีได้เข้ามาอาศัยอยู่ในเมืองเพื่อรอให้โมราอายุครบ 16 ปี ในขณะที่อยู่ในพื้นที่เมืองก็ได้ประกอบอาชีพเปิดร้านเสริมความงาม ซึ่งลักษณะดังกล่าวจะเห็นถึงการก่อสร้างความหมายใหม่ของคนที่เป็นกระสือระดับผู้นำ ที่โดยการรับรู้ทั่วไปจะต้องเป็นหญิงชราที่เชี่ยวชาญในเรื่องเวทมนต์คาถา แต่ในตัวบทภาพยนตร์กลับประกอบสร้างความหมายใหม่ให้หัวหน้ากระสือกลายเป็นหญิงที่มีเรือนกายที่สวยงาม ไม่แก่ชราเหมือนกระสือที่เรารับรู้กันโดยทั่วไปในตำนานท้องถิ่น ทั้งยังประกอบอาชีพเสริมความงามลักษณะดังกล่าวการเล่าเรื่องได้สอดคล้องกับบริบทของโลกหลังสมัยที่นอกจากจะเน้นความหลงใหลในวิธีคิดแบบบริโภคนิยมแล้ว สิ่งหนึ่งที่หลังสมัยใหม่ให้ความ

สนใจคือประเด็นเรื่องของ วาทกรรม (Discourse) คือ การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับอำนาจ และในต้วบทภาพยนตร์จะเห็นถึงการอำพรางตนของหัวหน้ากระสือผ่านวาทกรรมความงาม คือการพยายามลบภาพความชราภาพของกระสือแบบดั้งเดิมออก และแทนที่ด้วยวาทกรรมความงาม และการเป็นเจ้าของสถานเสริมความงามตามแบบสังคมแบบหลังสมัยใหม่

ผู้หญิงในสมัยก่อนที่เรารับรู้มาจะต้องเป็นกระสือภายใต้ภาพของหญิงชรา มีรูปร่างที่น่ากลัว อาศัยอยู่กระท่อมปลายนา ไม่ได้ประกอบอาชีพอะไร แต่ภายในต้วบทภาพยนตร์ไทยเรื่องกระสือสยาม ในฐานะที่เป็นสื่อสมัยใหม่ ได้รื้อสร้างความเป็นสมัยใหม่ให้ผู้หญิงภายในเรื่อง ราตรีซึ่งเป็นพญากะสือที่ได้ประกอบอาชีพภายในสังคมเมืองเป็นเจ้าของสถานเสริมความงาม ทำให้กระสือไม่ได้ถูกมองว่าด้อยอำนาจหรือถูกทำให้เป็นอื่นด้านความทันสมัยอีกต่อไป โดยเธอเปิดร้านเสริมความงามบังหน้า แต่ด้านหลังร้านกลับเป็นสถานที่สำหรับทำแท้งเพื่อให้น้องสาวของเธอได้กินซากของเด็กเพื่อให้มีชีวิตที่ยืนยาวต่อไป



ภาพที่ 6 ราตรีกับการนำเสนอภาพอำนาจของพญากะสือ

ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม (2019)

นอกจากนี้ ประเด็นที่น่าสนใจในต้วบทคือ การแฝงนัยของวาทกรรม ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมภายในเรื่อง ดังเห็นได้จากการนำเสนอภาพของราตรี ที่ลักษณะทางกายภาพคล้ายกับผีเสื้อ ที่ถูกนิยามว่าเป็นสัตว์ที่สวยงาม บริสุทธิ์ ดื่มน้ำกินเกสรดอกไม้เป็นอาหาร และอาศัยอยู่ในพื้นที่ของระบบนิเวศที่มีความอุดมสมบูรณ์ ลักษณะดังกล่าวถูกเชื่อมโยงและประกอบสร้างความหมายให้กระสืออยู่ฝ่าย ธรรมชาติ ขณะเดียวกันมนุษย์เพศชายได้ถูกประกอบสร้างความหมายให้อยู่ฝ่าย วัฒนธรรม ทั้งนี้ ธรรมชาติในแบบกระสือกก็กลับเป็นธรรมชาติที่มีบทบาทในเชิงลบ ไม่ใช่ภาพของผีเสื้ออันมีปีกที่สวยงามเพื่อดูดต็มน้ำหวานจากดอกไม้ แต่เป็นกระสือที่มีปีกอันแข็งเกร่ง และดูดต็มเลือดของมนุษย์เป็นอาหาร การมองกระสือในมิติ หลังสมัยใหม่ กระสือจึงเป็นภาพแทนของผู้หญิงแบบหลังสมัยใหม่ชุดหนึ่งที่มีอำนาจ ต่อรองกับความเป็นชายในอีกทางหนึ่งด้วย

โดยสรุป การประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ผ่านตัวละครที่ปรากฏ ในภาพยนตร์ไทยเรื่อง กระสือสยาม ผู้หญิงไม่ได้ถูกทำให้ด้อยอำนาจหรือถูกทำให้ เป็นอื่นอีกต่อไป นอกจากนี้ ต้วบทภาพยนตร์ยังเน้นย้ำประเด็นการยืนยันตัวตน ของตัวละคร ทั้งในส่วนของวีณาที่เป็นนักปราบกระสือ และโมราที่ในตอนท้ายเรื่อง ได้หลบหนีไปใช้ชีวิตตามแบบของกระสือเพียงลำพัง อันเป็นรูปแบบหนึ่งของตัวละคร ที่มีความเป็นสมัยใหม่ทางความคิดด้วย

การประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ผ่านสหบท

ลักษณะหลังสมัยใหม่อีกแบบหนึ่งคือ สหบท (intertextuality) คือ การมอง งานประพันธ์เป็นต้วบท (text) ที่ประกอบสร้างขึ้นจากต้วบทหรือรหัสวัฒนธรรมต่างๆ ที่ปรากฏมาก่อนแล้ว ในวรรณกรรมในศิลปะแขนงอื่น ๆ หรือในบริบทสังคม วัฒนธรรมนั้น ๆ และการประกอบสร้าง ความหมายของต้วบทใหม่ขึ้นอยู่กับ การตีความหรือการอ่านเชื่อมโยงรหัสวัฒนธรรมเข้าด้วยกัน ซึ่งทำให้เกิดโครงข่าย ความสัมพันธ์ระหว่างต้วบทขึ้นซึ่ง คือ สิ่งที่เราเรียกว่า สหบท (หรือสัมพันธ์บท) (Allen, 2000: 1 อ้างถึงใน เสาวณิต จุลวงศ์, 2550: 45) กล่าวในทางวรรณกรรมลักษณะ

ของสหบท คือการสร้างตัวบทวรรณกรรมขึ้นจากตัวบทวรรณกรรมและศิลปะอื่นๆ อีกลักษณะหนึ่งของสหบทคือการใช้ตัวบทอื่นมาประกอบสร้างเป็นตัวบท ในหัวข้อนี้ ผู้เขียนจะได้ศึกษาความเป็นสหบท อันเป็นรูปแบบหนึ่งของกลวิธีการเล่าเรื่องแบบหลังสมัยใหม่ โดยชี้ให้เห็นถึงตัวบทต้นทาง กล่าวคือ การนำเสนอภาพแทนของกระสือแบบดั้งเดิมผ่านตำนานและความเป็นท้องถิ่นนิยม กับกรรือสร้างภาพกระสือในตัวบทภาพยนตร์สมัยใหม่ภายใต้มนทัศน์สหบท

ทั้งนี้ พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน (2554: 58) ได้นิยามความหมายของกระสือว่า กระสือ คือผีชนิดหนึ่งที่ถือว่าเข้าสิงในตัวผู้หญิง ชอบกินของโสโครก คู่กับกระหัง ซึ่งเข้าสิงในตัวผู้ชาย โดยเมื่อเราพูดถึงชื่อของ “กระสือ” คนทั่วไปจะรู้กับผีตนนี้ในลักษณะของผู้หญิงที่สามารถถอดส่วนหัวออกจากร่างกายเพื่อไปหาอาหารกินยามค่ำคืน โดยอาหารของผีกระสือนั้น โดยส่วนมากจะนิยมกินของเน่าเสียต่างๆ รวมไปถึงไก่สด และของดิบแล้วมักจะเห็ดคราบเลือดตามราวตากผ้า แต่ตำนานของกระสือก็มีเรื่องเล่าอันหลากหลายรูปแบบ ต่างกันออกไปตามแต่ละตำนาน บ้างก็ว่าผีกระสือนั้นจะสิงอยู่แต่ในร่างของผู้หญิง ในเวลากลางวันเธอจะมีรูปร่างเหมือนคนปกติทั่วไป อาจจะมีการแสดงอาการป่วยออกมาบ้าง แต่เมื่อตะวันตกฟ้า วิญญาณร้าย ที่สิงในร่างของหญิงสาวเหล่านี้จะบังคับให้ศีรษะและอวัยวะภายในช่องท้องหลุดออกมาจากร่างเพื่อออกไปล่าเหยื่อสัตว์เล็กๆ เป็นอาหาร จากที่เราทราบว่ากระสือนั้นจะไม่ทำร้ายคน อาหารอีกอย่างหนึ่งที่กระสือจะชอบกินก็คือ อุจจาระของมนุษย์หรืออุจจาระของสุนัข เพราะในสมัยก่อน ยังไม่มีส้วมที่ถูกสุขลักษณะ ผู้คนจึงมักขุดหลุมเอาไว้ขับถ่ายเป็นส้วมชั่วคราว

ลักษณะพิเศษที่ทำให้กระสือได้รับการจดจำคือ ดวงไฟที่ส่องแสงซึ่งอยู่ที่หัวใจ ตามความเชื่อของท้องถิ่น แสงไฟดังกล่าวคือวิญญาณที่สิงอยู่ในตัวของผู้เคราะห์ร้าย อย่างไรก็ตามตัวกระสือเองจะมีความระแวงระวังสูง เพราะก่อนที่จะถอดหัวของตัวเองออกไป กระสือจะหาผ้ามาคลุมร่างอันไร้ศีรษะไว้ เนื่องจากเวลาที่ถอดหัวออกไป ร่างนั้นจะไม่สามารถเคลื่อนไหวได้และปราศจากความรู้สึกนึกคิด จนกว่าหัวจะกลับมาอยู่ในตำแหน่งเดิมนั่นเอง

จากตำนานและเรื่องเล่าเหล่านี้ ทำให้ “กระสือ” ได้รับการดัดแปลงในหลากหลายรูปแบบทั้งในส่วนของวรรณกรรม ภาพวาด การ์ตูน ละครโทรทัศน์ รวมไปถึงสื่อสมัยใหม่อย่างภาพยนตร์โดยภาพยนตร์เรื่องสำคัญที่นำเสนอภาพแทนของกระสือแบบดั้งเดิมคือ ภาพยนตร์เรื่อง ตำนานกระสือ (พ.ศ. 2545) เป็นผลจากการกำกับภาพยนตร์โดย บิณฑ์ บันลือฤทธิ์ ที่เล่าเรื่องราวเกี่ยวกับหญิงสาวคนหนึ่งที่มีรูปร่างและหน้าตาสวยงาม ทำให้เธอถูกคัดเลือกเป็นนางสนมของเจ้าเมือง แต่ด้วยความรักที่มีต่อฟ้าแก่นกรบหนุ่ม ทำให้เธอต้องถูกประหารชีวิต ก่อนวันประหารแม่เฒ่ากาลาผู้ลึกลับได้ถ่ายทอดพลังอมตะให้แก่โหล่นของนาง จนทำให้แม้ถึงวันประหารร่างของนางตราบวดีจะถูกเผาผลาญไปกว่าครึ่งตัว แต่ห้วงกับได้ของนางกลับลอยหนีหายลับไปพร้อมกับเงาสีน้ำเงินสว่างเรืองแสง หลังจากเหตุการณ์ในวันนั้นหมู่บ้านที่เจียบสงบก็ไม่สุขสงบอีกต่อไป เมื่อจุดเริ่มต้นของเหตุการณ์ที่น่าสะพรึงกลัวได้เริ่มขึ้น จากตัวอย่างภาพยนตร์เรื่องดังกล่าวจะพบว่า เรื่องเล่าเกี่ยวกับตำนานกระสือได้มีการสร้างภาพแทนกระสือในรูปแบบดั้งเดิม คือภายในเรื่องหญิงสาวได้ถูกถ่ายทอดพลังบางอย่างจากหญิงชราจนกลายเป็นกระสือ ขณะที่พื้นที่ภายในภาพยนตร์เองก็เป็นพื้นที่ชนบทตลอดทั้งเรื่อง กระสือภายในเรื่องถูกฆ่าโดยการถูกจับมือมัดเท้าจุดไฟเผาซึ่งเป็นวิธีการฆ่าในรูปแบบคนสมัยโบราณ การดำรงชีวิตของกระสือเป็นไปในลักษณะดั้งเดิม คือกระสือในเรื่องจะออกหากินตอนเวลากลางคืนโดยการถอดหัวล่องลอยไปในอากาศ

ภาพแทนของกระสือที่ปรากฏในภาพยนตร์เรื่องดังกล่าว จึงเน้นการนำเสนอกระสือในฐานะตำนานพื้นถิ่นที่สัมพันธ์กับราชอาณาจักรกัมพูชา ขณะเดียวกันตัวกระสือเองได้รับการถ่ายทอดผ่านน้ำลายของหญิงชรา ขณะที่แก่นเรื่องหลักของภาพยนตร์ยังคงเน้นประเด็นความรักต่างเผ่าพันธุ์ระหว่างชายผู้เป็นมนุษย์และหญิงที่เป็นกระสือที่อดีตชาติเคยเป็นธิดาของอาณาจักรขอมมาก่อน



ภาพที่ 7 ใบปิดภาพยนตร์เรื่อง ตำนานกระสือ

ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง ตำนานกระสือ (2545)

นอกจากภาพยนตร์เรื่อง ตำนานกระสือ แล้ว เรื่องเล่าเกี่ยวกับกระสือ ยังถูกนำมาผลิตซ้ำในภาพยนตร์เรื่อง กระสือวาเลนไทน์ (2549) ที่ยังคงแก่นเรื่อง ความรักระหว่างกระสือสาวกับชายคนรัก และได้สอดแทรกประเด็นเรื่องอดีตชาติ และบาปกรรมตามวิธีคิดทางพุทธศาสนา กล่าวคือตัวละครเอกหญิงกลายเป็นกระสือ เพราะในอดีตชาติเธอทำแท้ง และการนำเสนอในลักษณะของการใช้ดอกกุหลาบ สีแดงเป็นสัญลักษณ์แทนความรักระหว่างเธอกับชายอันเป็นที่รักที่ต้องพิการ เพราะบาปกรรมเช่นเดียวกัน



ภาพที่ 8 ใบปิดภาพยนตร์เรื่อง กระสือวาเลนไทน์

ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง กระสือวาเลนไทน์ (2549)

ทั้งนี้ เมื่อตัวบทภาพยนตร์ในฐานะที่เป็นสื่อสมัยใหม่ได้รื้อสร้างภาพแทน กระสือขึ้นมาใหม่ โดยมีนักวิชาการกล่าวไว้ว่า ลักษณะหลังสมัยใหม่อีกแบบหนึ่งคือ สหบท (intertextuality) คือ การมองงานประพันธ์เป็นตัวบท (text) ที่ประกอบสร้าง ขึ้นจากตัวบทหรือรหัสวัฒนธรรมต่างๆ ที่ปรากฏมาก่อนแล้ว ในวรรณกรรมในศิลปะ แขนงอื่น ๆ หรือในบริบทสังคมวัฒนธรรมนั้น ๆ และการประกอบสร้างความหมาย ของตัวบทใหม่ขึ้นอยู่กับการตีความหรือการอ่านเชื่อมโยงรหัสวัฒนธรรมเข้าด้วยกัน ซึ่งทำให้เกิดโครงข่ายความสัมพันธ์ระหว่างตัวบทขึ้น (เสาวณิต จุลวงศ์, 2550: 45) ภาพแทนของกระสือในตัวบทภาพยนตร์จึงมิใช่การประกอบสร้างภาพของกระสือ ขึ้นมาใหม่ทั้งหมด แต่ได้อาศัยตัวบทต้นทางคือ ตำนานเรื่องเล่า ตลอดจนภาพยนตร์ ในฐานะสื่อสมัยใหม่ที่มีมาก่อนหน้านี้เพื่อนำมาใช้เป็นวัตถุดิบในการเล่าเรื่อง ในลักษณะของการรื้อสร้างความหมายเพื่อให้เข้ากับบริบทของความเป็นสังคม แบบหลังสมัยใหม่

ตำนานกระสือที่เรารับรู้กันมาก่อนหน้านั้น กระสือถือเป็นผีชนิดหนึ่ง เชื่อกันว่าสิงสู่อยู่ในตัวของคนเพศหญิงซึ่งโดยมากมักเป็นหญิงชรา ชอบรับประทานของสด ความ มักออกหากินเวลากลางคืนและไปแต่ศักระกับส่วนที่เป็นเครื่องใน ส่วนร่างกายคงทิ้งไว้ที่บ้าน เวลาไปจะเห็นเป็นดวงไฟดวงโตมีแสงสีแดง แต่ส่วนมากจะเป็นแสงไฟสีเขียวเรืองแสง โดยจะเริ่มออกหากินตั้งแต่เวลาหัวค่ำไปจนถึงเที่ยงคืน และจะกลับเข้าร่างเวลาใกล้รุ่งสาง เวลากลางวันจะมีลักษณะร่างกายเหมือนคนทั่วไป แต่มีพฤติกรรมหรืออาการแปลกประหลาด ผิดปกติ เช่น ไม่ชอบสบตาคน เจ็บๆ ไม่พูดไม่จากับใคร ชอบเก็บตัวอยู่คนเดียว บ้างก็ไม่ชอบแสงสว่างก็มี กระสือเริ่มมีมาตั้งแต่สมัยใดก็ยังไม่เป็นที่ทราบ ซึ่งคนในสมัยโบราณมักจะเรียกว่า “ผีลากไส้” และต่อมาจึงเรียกว่า “กระสือ” หรือ “ผีกระสือ” ในสมัยปัจจุบันนี้

นอกจากของสดของหวานแล้ว กระสือยังชอบรับประทานของโสโครก เช่น อุจจาระ เป็นต้น เมื่อรับประทานแล้วเห็นผ้าของใครตกทิ้งค้างคืนไว้ก็เข้าไปเช็ดปาก ผ้านั้นก็จะเป็นปรกฏเป็นรอยเปื้อนครวๆ ถ้านำผ้า นั้นไปต้มกระสือจะรู้สึกปวดแสบปวดร้อนปากทนต์ไม่ไหวจนต้องมาขอร้องไม่ให้ต้มต่อไป

ในส่วนของการปราบกระสือนั้น ไม่สามารถไล่ผีที่มาสิงสู่ออกจากร่างเหยื่อได้ เนื่องจากวิญญาณนั้น ได้หยั่งลึกลงในจิตใจของคน ๆ นั้น ซึ่งสังเกตได้ว่าเป็นการหยั่งลึกในขั้นที่วิญญาณ (กายทิพย์) สามารถบังคับให้ร่างกาย (กายหยาบ) ของผู้ถูกสิงนั้นอยู่ในสภาพที่วิปลาสผิดธรรมชาติได้อย่างไม่น่าเชื่อ เช่น การถอดศักระและอวัยวะภายในให้หลุดออกมาจากร่างกาย รวมถึงการลอยตัวอยู่ในอากาศ ฉะนั้น ร่างกายของคนๆ นั้นเมื่อถูกวิญญาณร้ายบังคับให้ทำในสิ่งที่หากมนุษย์ธรรมดาทำแล้วเสียชีวิต ก็เท่ากับว่ากายนั้นเป็นร่างกายที่ไร้สิ้น ซึ่งความเป็นมนุษย์เป็นร่างกายที่เสียหายและยังคงมีชีวิตอยู่ได้โดยอำนาจของวิญญาณภูติกระสือที่อยู่ในร่างเท่านั้น ถึงแม้กระสือจะถูกไล่ออกจากร่างไป แต่ร่างกายนั้นก็ไม่สามารถกลับไปใช้ชีวิตอยู่ได้อย่างคนปกติ ดังนั้น การปราบกระสือก็เท่ากับต้องฆ่าคน ๆ นั้นไปด้วยเลย

การนำเสนอความเป็นสหบทอีกประการหนึ่งที่น่าสนใจคือ การนำเสนอวิธีคิด และการสร้างสรรค์ตัวละครจากภาพยนตร์แนวสยองขวัญแฟนตาซีเรื่อง เอเลี่ยน (Alien) ที่มีแก่นเรื่องที่นำเสนอภาพการรุกรานของสัตว์ประหลาดเพื่อขยายเผ่าพันธุ์ยังโลกมนุษย์ ขณะเดียวกันชื่อเรื่องยังสื่อถึงความแปลกแยกและความเป็นอื่นของตัวละครด้วย ขณะที่ภาพยนตร์ไทยเรื่องกระสือสยามเองได้นำเอาวิธีคิดของตัวละครสัตว์ประหลาดอย่าง เอเลี่ยนมาดัดแปลงให้เข้ากับเรื่องเล่าแบบวัฒนธรรม ตะวันออก ที่ปรากฏอย่างเด่นชัดคือ วิธีการในการล่าเหยื่อของเอเลี่ยนและกระสือ ขณะที่เอเลี่ยนใช้อวัยวะพิเศษที่ออกมาจากส่วนปากในการล่าเหยื่อ กระสือก็ใช้ลำไส้ในการทิ่มแทงร่างกายและปากของเหยื่อเพื่อกัดกินอวัยวะภายในเช่นกัน



ภาพที่ 9 วิธีการล่าเหยื่อที่เป็นมนุษย์ในภาพยนตร์เรื่อง Alien

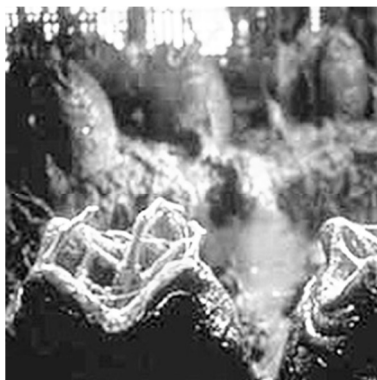
ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง Alien (2007)



ภาพที่ 10 วิธีการล่าเหยื่อที่เป็นมนุษย์ในภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม

ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม (2019)

ทั้งนี้ นอกจากความเป็นสหบทในลักษณะของชุดเหตุการณ์ในเรื่องแล้วยังปรากฏการนำเสนอความเป็นสหบทในเชิงสถานที่ กล่าวคือ มีการนำเสนอภาพรังของกระสือที่เต็มไปด้วยตัวอ่อนกระสือเช่นเดียวกับรังของเอเลียนที่เต็มไปด้วยตัวอ่อนของสัตว์ประหลาด ที่สื่อถึงการขยายเผ่าพันธุ์ การรุกราน และความเป็นภัยต่อมนุษย์



ภาพที่ 11 รังตัวอ่อนของสัตว์ประหลาดในภาพยนตร์เรื่อง Alien
ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง Alien (2007)



ภาพที่ 12 รังตัวอ่อนของกระสือในภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม
ที่มา: ภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม (2019)

การนำเสนอภาพของภัยการรุกรานของสัตว์ประหลาดในโลกตะวันตกอย่างเอเลี่ยน หรือโลกตะวันออกอย่างกระสือ นอกจากจะเป็นการเน้นย้ำภาพของสิ่งเหนือธรรมชาติให้กลายเป็นอื่นในทางสังคมวัฒนธรรมแล้ว ยังแสดงนัยของภาวะหวาดวิตกกังวลที่มนุษย์มีต่อโลกยุคหลังสมัยใหม่ด้วย

โดยสรุป การประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ผ่านสหบท ที่ปรากฏในภาพยนตร์เรื่อง กระสือสยาม เป็นการรื้อสร้างกระสือในรูปแบบเดิม ทั้งยังได้รับอิทธิพลจากการเล่าเรื่องของสัตว์ประหลาดในวัฒนธรรมตะวันตก อันแสดงให้เห็นถึงการผสมผสานและการดัดแปลงทางวัฒนธรรมในอีกทางหนึ่งด้วย

บทสรุป

การศึกษาการประกอบสร้างความเป็นหลังสมัยใหม่ในสื่อภาพยนตร์ไทย ประเภทสยองขวัญแฟนตาซี หรือที่คนไทยรู้จักผ่านชื่อเรียกว่า “หนังผี” นั้น ได้แสดงให้เห็นนัยของการวิพากษ์โลกสมัยใหม่ที่เน้นวิถีคิดแบบวิทยาศาสตร์ผ่านกลวิธีการเล่าเรื่องที่มีความหลากหลาย อาทิ การเล่าเรื่องแบบสังคมนิยมมหัศจรรย์ การสร้างรื้อสร้างภาพตัวละคร ตลอดจนความเป็นสหบท ทั้งนี้ ประเด็นสำคัญของความเป็นหลังสมัยในสื่อภาพยนตร์คือ การรื้อสร้างเรื่องเล่าเกี่ยวกับกระสือในฐานะตำนานประจำถิ่นที่มาก่อนหน้านี้ และดัดแปลง ตลอดจนประกอบสร้างให้เข้ากับสภาวะของสังคมปัจจุบัน ขณะเดียวกันยังมีการผสมผสานประเภทของเรื่องเล่าอันแสดงถึงการวิพากษ์สังคมแบบหลังสมัยใหม่ที่เน้นชนบและความสมบูรณ์ของการเล่าเรื่อง การศึกษาในครั้งนี้จะเป็นแนวทางในการศึกษาความเป็นหลังสมัยใหม่ในเรื่องเล่าของวัฒนธรรมชุดอื่นที่มีความหลากหลายต่อไป

เอกสารอ้างอิง

- กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน. (2551). **สายธารแห่งนักคิดทฤษฎีเศรษฐกิจศาสตร์การเมืองกับสื่อสารศึกษา**. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- กัจจกร หลุยยะพงศ์. (2556). **ภาพยนตร์กับการประกอบสร้างสังคม ผู้คนประวัติศาสตร์และชาติ**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์.
- กัจจกร หลุยยะพงศ์ และสมสุข หินวิมาน. (2552). **หลอน รัก สับสน ในหนังไทย: ภาพยนตร์ไทยในรอบสามทศวรรษ (พ.ศ. 2520-2547) กรณีศึกษาตระกูลหนังผี หนังรัก และหนังยุคหลังสมัยใหม่**. กรุงเทพฯ : ศยาม.
- จันทน์ เจริญศรี. (2544). **โพสต์โมเดิร์น & สังคมวิทยา**. กรุงเทพฯ : วิชาษา.
- ปรวิณ แพทยานนท์. (2556). **ตัวละครและสไตล์การแสดงในบริบทสังคมและวัฒนธรรมไทย : กรณีศึกษาภาพยนตร์ไทยที่ได้รับรางวัลภาพยนตร์สุพรรณหงส์**. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาศิลปวัฒนธรรม วิทยาลัยมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2556). **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554**. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ:ราชบัณฑิตยสถาน.
- . (2524). **พจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยา อังกฤษ-ไทยฉบับราชบัณฑิตยสถาน**. กรุงเทพฯ:ราชบัณฑิตยสถาน.
- สุภัค มหาวรรกร. (2555). บทบาทของพระจันทร์ในอรรถกถาชาดก. **วารสารสถาบันวัฒนธรรมและศิลปมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ**, 14(1), 118-131.
- สุรเดช โชติอุดมพันธ์. (2559). “สำนึยมมหนักจรรยในวรรณกรรมแห่งความเป็นอื่น”. ใน สุวรรณ ภาอานันท์ (บรรณาธิการ). **หนังทศวรรษ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย: แวนตา สังคม อารมณ์ ความจริง**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- สุรัช หวันแก้ว. (2550). **คนชายขอบจากความคิดสู่ความจริง**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

เสาวณิต จุลวงศ์. (2550). **ความซับซ้อนของการเล่าเรื่อง: ลักษณะหลังสมัยใหม่
ในบันเทิงคดีร่วมสมัยของไทย**. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต
สาขาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
เสาวลักษณ์ อนันตศานต์. (2546). **คติชนกับศาสนา**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัย
รามคำแหง.

Lodge, David. (1977). **Modernism, Antimodernism and Postmodernism**.
Birmingham: University of Birmingham

Zamora and Faris. (1995). **Magical Realism: Theory, History, Community**.
Durham: Duke University Press.

บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

เทพารักษ์ล้านนา: จากหอพิสูรูปปั้นศาลเจ้าและอนุสาวรีย์
Lanna Thepharak: From Guardian Ghost Hall
towards Shrine Statue and Monument

กฤษณา กันเอยสืบ¹ และ ประทีป พีชทองกลาง²
Kritsana Kanaoisuep¹ and Prateep Puchthonglang²
^{1,2} กลุ่มวิชาสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
^{1,2} Department of Social Science and Humanities
^{1,2} คณะบริหารธุรกิจและศิลปศาสตร์
^{1,2} Faculty of Business Administration and Liberal Arts
^{1,2} มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา เชียงใหม่
^{1,2} Rajamangala University of Technology Lanna, Chiang Mai

ผู้แต่ง: ประสิทธิ์ ลีปรีชา
สำนักพิมพ์: ศูนย์วิจัยและบริการวิชาการ
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (184 หน้า) ปีที่พิมพ์: 2560

บทนำ

หนังสือเรื่อง เทพารักษ์ล้านนา เป็นหนังสือที่เล่าประวัติความเป็นมาของบุคคลสำคัญหรือวีรบุรุษที่กอบกู้บ้านเมืองให้กับภาคเหนือของแต่ละพื้นที่ด้วยแรงศรัทธาทางความเชื่อ จึงได้มีการสร้างศาลเจ้าหรือศาลเทพารักษ์ เช่น ศาลเจ้าพ่อประตูผา เพื่อเป็นสถานที่สักการบูชาของคนที่อยู่ในพื้นที่นั้น ๆ ในอดีตมีการเชนไหว้ทำพิธีกรรมเป็นแบบปิดเฉพาะคนในพื้นที่เท่านั้น ปัจจุบันได้มีการ

เปลี่ยนแปลงพิธีกรรมอย่างยิ่งใหญ่มากขึ้นเป็นพิธีแบบเปิดที่ให้คนนอกได้มีส่วนร่วม เช่นมีการจัดงานเฉลิมฉลองอนุสาวรีย์มีการเล่นดนตรีอย่างครื้นเครง มีการสร้างวัตถุ มงคลเพื่อการค้าหารายได้จากความศรัทธาของผู้คนและการเข้ามามีส่วนร่วม ขององค์กรบริหารท้องถิ่นที่พยายามปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมเพื่อหวังผลจากรายได้ ที่มาจากความศรัทธา ผลที่ตามมาจากการเปลี่ยนวัฒนธรรม ด้านที่ดีทำให้ผู้ในชุมชน คนสัมผัสและเข้าถึงองค์เทพารักษ์มากขึ้นรวมทั้งเกิดรายได้จากการศรัทธาของ คนภายนอก แต่ในทางกลับกันเป็นการลดความศักดิ์สิทธิ์และความสำคัญของพื้นที่ และองค์เทพารักษ์ไป เหตุผลที่เลือกหนังสือเล่มนี้ส่วนหนึ่งมีความสนใจที่จะศึกษา ประวัติศาสตร์ของล้านนา ความเป็นมาของการสร้างเมืองต่างๆ วัฒนธรรมประเพณี ซึ่งเป็นความภูมิใจที่ได้เกิดเป็นลูกหลานและอาศัยอยู่ในแผ่นดินล้านนา

เนื้อหา

จากผีอารักษ์ที่เคยเป็นนามธรรมในจิตใจของชาวบ้าน โดยการกาลเวลา ที่เปลี่ยนจึงได้มีการสร้างสิ่งที่เป็นรูปธรรมจับต้องได้ จึงเกิดการช่วงชิงผลประโยชน์ ต่างๆ เกิดขึ้นจากความศรัทธา โดยมีเนื้อหาแต่ละตอนดังนี้

ตอนที่ 1 กล่าวถึงจุดมุ่งหมายในการศึกษางานวิจัย ซึ่งอนุสาวรีย์เป็นสิ่ง ที่สร้างขึ้นเพื่อระลึกและเชิดชูถึงคุณงามความดีของบุคคลผู้กระทำคุณต่อประเทศชาติ สละทั้งความคิด ชีวิต หรือเพื่อระลึกเหตุการณ์ใดเหตุการณ์หนึ่งก็ได้ โดยส่วนใหญ่ จะถูกสร้างขึ้นโดยการสนับสนุนจากรัฐ แต่ในกรณีศึกษาขององค์เทพารักษ์ที่สร้าง เป็นศาลเจ้าหรืออนุสาวรีย์ของล้านนาส่วนใหญ่ไม่ได้มาจากการสนับสนุน ขององค์การบริหารส่วนท้องถิ่น งานวิจัยนี้จึงมุ่งเน้นที่จะศึกษาการสร้างรูปปั้นและ อนุสาวรีย์ของล้านนานั้นมีปัจจัยมาจากอะไร เนื่องจากดินแดนล้านนามีกลุ่ม ชาติพันธุ์ที่หลากหลายแต่ละท้องถิ่นมีประวัติศาสตร์แตกต่างกัน จึงมีการสร้าง อนุสาวรีย์จำนวนมากจึงได้เลือกศึกษาเลือกกรณีศึกษา 4 แห่ง ในจังหวัดเชียงใหม่ เชียงราย พะเยา และน่าน คือ รูปปั้นศาลเจ้าหลวงคำแดง อนุสาวรีย์เจ้าหลวง เมืองหล้า อนุสาวรีย์ขุนหลวงวิลังคะ และ อนุสาวรีย์เจ้าพ่อขอมือเหล็ก สำหรับวิธีการ ศึกษาจะใช้การสำรวจเอกสาร การค้นคว้าจากหนังสือ บทความ งานวิจัยต่างๆ

การสังเกตการณ์โดยการลงพื้นที่ที่สังเกตการสักการะเทพารักษ์ การทำพิธีกรรมของชาวบ้าน และการสัมภาษณ์จากผู้รู้ในหมู่บ้านนั้นเป็นหลัก จากนั้นนำเนื้อหามาวิเคราะห์เรียบเรียงให้เป็นไปในทิศทางเดียวกัน

ตอนที่ 2 กล่าวถึงประวัติของเทพารักษ์ 4 ท่าน ความเชื่อ และพิธีกรรมต่างๆ เริ่มด้วยขุนหลวงวิลังคะ บรรพบุรุษของชาวลัวะที่มีประวัติศาสตร์อันยาวนานในพื้นที่เชิงดอยสุเทพ ภายหลังจากขึ้นครองราชย์ได้เปลี่ยนชื่อเมืองเป็นระมิงคนคร จากตำนานขุนหลวงวิลังคะจะเด่นเรื่องความรักที่มีต่อพระนางจามเทวี ที่พยายามพิชิตใจโดยการการทำทุกอย่างที่พระนางจามเทวีสั่ง และออกกลอุบายไว้แต่แพ้ให้กับพระนางจามเทวีทุกทาง ความพ่ายแพ้ต่อความรักของขุนหลวงวิลังคะยังสื่อความหมายในแง่ของความพ่ายแพ้ของชาวลัวะต่อชาวมอญ ที่มีความเหนือกว่าทางด้านหลักกลอุบาย การรบ การทำสงคราม ทำให้ชาวลัวะอยู่ได้อำนาจการปกครองของมอญ ท่านที่ 2 เจ้าหลวงคำแดง แต่ละพื้นที่ก็เรียกชื่อท่านแตกต่างกันออกไปและมีตำนานต่างกันไปบ้างแต่จากทุกตำนานที่กล่าวถึงเจ้าหลวงคำแดงจะเชื่อมโยงถึงเจ้าหลวงเชียงดาว และการสร้างเมืองเชียงใหม่ ซึ่งท่านเป็นโอรสของพญาโจระณีนี ท่านเป็นนักรบที่เก่งกล้าได้ยกทัพไปกับพวกจีนฮ่อเพื่อรักษาชายแดนไว้ได้รับชัยชนะ ระหว่างทางเจ้าพญาคำแดงได้พบกับกวางรูปงามเลยอยากได้จึงไล่ติดตามไปจนถึงเมืองเชียงดาว หรือที่เรียกว่าดอยเชียงดาว และมีถ้ำอยู่ที่ดอยด้วยพอกว้างวิ่งมาถึงหน้าถ้ำก็เฉยโฉมเป็นสตรี ที่มีชื่อว่านางอินเหลา และนางจึงวิ่งเข้าไปในถ้ำพญาคำแดงจึงติดตามไป และหายไปโดยไม่กลับมาอีก บรรดาไพร่พลที่รอจึงยกทัพกลับไปเมืองพะเยา ปัจจุบันได้มีการสร้างรูปปั้นเจ้าหลวงคำแดง หน้าถ้ำหลวงเชียงดาว ตลอดจนแต่ละพื้นที่ก็จะมีมีการทวงม้าสร้างรูปปั้นตามต้นแบบจากถ้ำหลวงเชียงดาว ท่านที่ 3 เจ้าพ่อขอมือเหล็ก มีตำนานกล่าวถึงท่านแตกต่างกันไป แต่เชื่อมโยงได้ว่าท่านเป็นทหาร เป็นนักรบที่มีความชำนาญในการใช้ดาบคู่ได้กอบกู้นครเขลางค์ไว้จากพม่าที่จะมายึดครอง ได้ต่อสู้กับทหารพม่าจน ดาบหักฆ่าพันทหารพม่าล้มตายเป็นจำนวนมาก จนท่านได้อ่อนกำลังลงและได้เอนกายพิงหน้าผา โดยมือทั้งสองข้างถือดาบที่หักอย่างสง่างาม จึงได้มีการตั้งศาลเจ้าพ่อประตู่มาขึ้นเพื่อเป็นที่สักการะของลูกหลานต่อไป ท่านสุดท้ายเจ้าหลวงเมืองลำ

ท่านเป็นเจ้าของเมืองล้าในอดีตของชาวไทลื้อ ท่านมีความเก่งกล้าสามารถ ไม่ยอมเป็นเมืองขึ้นของใคร มีจีนฮ่อเข้ามาคุกคาม ท่านได้ต่อสู้และจบชีวิตลงในสยามรบ จากนั้นเกิดความบาดหมางทางเชื้อพระวงศ์ชาวไทลื้อจึงแตกแยกกระจัดกระจายกันไป

ตอนที่ 3 กล่าวถึงการเปลี่ยนจากหอผีมาเป็นศาลเจ้าและอนุสาวรีย์ซึ่งมีการออกแบบจากผู้รู้ในหมู่บ้านและช่างฝีมือ ที่สามารถทำนายลักษณะท่าทาง รูปพรรณ สันฐานของบุคคลสำคัญ รวมถึงบุคคลภายนอกที่มาต่อเติมหลังจากการสร้างอนุสาวรีย์เสร็จแล้ว กรณีศึกษาคือ อนุสาวรีย์ขุนหลวงวิลังคะ ศาลเจ้าหลวงคำแดง ศาลเจ้าและอนุสาวรีย์เจ้าพ่อฮ่อมือเหล็ก และอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองล้า ในการสร้างส่วนใหญ่จะมาจากผู้ที่ทรงม้าหรือขี่ม้า กับผู้นำของแต่ละท้องถิ่นเป็นกลุ่มคนที่มีความสำคัญในบริบทของท้องถิ่นนั้น การกระจายอำนาจการปกครองสู่ท้องถิ่นกับกระแสท้องถิ่นนิยมและบริบทของการท่องเที่ยว ล้วนแล้วแต่มีอิทธิพลต่อการสร้างอนุสาวรีย์ของท้องถิ่นสิ่งที่สำคัญคือ ต้องการสร้างให้เป็นรูปธรรมเพื่อตอกย้ำความทรงจำทางสังคมที่เป็นประวัติศาสตร์ร่วมกับคนรุ่นใหม่ในชุมชน ลักษณะการสร้างรูปปั้นเทพารักษ์มีสองลักษณะคือ ลักษณะแรก เป็นการทำรูปปั้นนั่งในตัวอาคารกับลักษณะที่สองคือการสร้างเป็นอนุสาวรีย์ในท่ายืนที่มีแท่นรองรับตั้งอยู่ในลานกลางแจ้งซึ่งจะตั้งอยู่บริเวณที่เป็นพื้นที่สาธารณะของชุมชน

ตอนที่ 4 กล่าวถึงการเปลี่ยนหอผีมาเป็นรูปปั้นในศาลเจ้าและอนุสาวรีย์ ผลที่ตามมาคือ พื้นที่เปลี่ยนแปลงเป็นพื้นที่เปิดมากขึ้นจากบริเวณที่ตั้งเทพารักษ์สถิตอยู่เป็นป่าดงแต่ปัจจุบันได้เปลี่ยนมาเป็นศาลเจ้าและอนุสาวรีย์ที่มีลานกว้างเป็นพื้นที่สาธารณะที่มีผู้คนมากราบไหว้สักการะในชีวิตประจำวันและงานสมโภชที่มีกิจกรรมบันเทิงอย่างหลากหลายที่แสดงออกซึ่งศิลปวัฒนธรรมที่เป็นเอกลักษณ์ของชุมชน และการสร้างวัตถุมงคล ที่มุ่งเน้นการเพื่อการท่องเที่ยวและการสร้างรายได้แก่ชุมชน นอกจากนี้รูปปั้นยังเป็นที่พึ่งพาทางใจผู้คนมักจะมาบนบานเพื่อให้ได้สิ่งที่ตนปรารถนา นอกจากนี้ผลที่เกิดขึ้นจะทำให้ผู้คนในชุมชนและภาคส่วนต่างๆ เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันแล้ว ยังสร้างความคัดแย้งในแง่ของรายได้ ชื่อเสียง และอำนาจการบริหารให้เป็นไปในทิศทางเดียวกัน

ตอนที่ 5 กล่าวถึงการจัดงานสมโภชเป็นกิจกรรมที่สำคัญในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์เดิมเป็นพิธีกรรมบวงสรวง มีกฎเกณฑ์ของชุมชนคือ คนในห้ามออก คนนอกห้ามเข้า ในระหว่างการทำพิธี แต่เดิมการจัดพิธีกรรมเพื่อรำลึกถึงคุณงามความยิ่งใหญ่ขององค์เทพารักษ์เพื่อให้ลูกหลานเกิดความภาคภูมิใจ แต่ปัจจุบันเป็นงานสมโภชโดยมีการเพิ่มพิธีสงฆ์ตามแบบพุทธศาสนา และกิจกรรมอื่นๆ เพื่อให้เป็นจุดสนใจของผู้ที่มาร่วมงาน ซึ่งผู้คนจะรับรู้หรือให้ความสำคัญกับพิธีสงฆ์และงานบันเทิงมากกว่าพิธีบวงสรวงองค์เทพารักษ์ที่มีมาแต่เดิม ผู้นำองค์กรปกครองท้องถิ่นและหน่วยงานภายนอกได้เข้ามามีบทบาท และจัดกิจกรรมแทนชุมชน ผู้นำทางพิธีในพื้นที่

ตอนที่ 6 บทสรุปและการวิเคราะห์งานวิจัยที่ได้ศึกษา พบว่า การตอกย้ำความทรงจำทางสังคมเกี่ยวกับองค์เทพารักษ์ด้วยการเปลี่ยนจากหอดูผีมาเป็นรูปปั้นในศาลเจ้าและอนุสาวรีย์ แม้จะสร้างความเข้าใจที่ดีแก่คนในสังคม สร้างอัตลักษณ์และรายได้แก่ชุมชนท้องถิ่น แต่ความศักดิ์สิทธิ์ขององค์เทพารักษ์ได้เปลี่ยนแปลงไปเกิดการช่วงชิงและขัดแย้งกันมากขึ้นในชุมชน และหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง การสร้างศาลเจ้าและอนุสาวรีย์องค์เทพารักษ์ได้กลายมาเป็นเครื่องมือในการหาเสียงและผลงานเพื่อให้บรรลุเป้าหมายในการเลือกตั้ง ทำให้ความสำคัญของพิธีกรรมที่มีมาถูกลดความสำคัญลง

บทวิจารณ์

1. ภาพรวมของหนังสือ

ความสำคัญและความน่าสนใจของหนังสือเล่มนี้ คือ การใช้กรณีศึกษาเพื่อยืนยันถึงความเข้าใจวัฒนธรรมที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปจากคุณค่าที่ดั่งามอย่างตายตัว มาเป็นพื้นที่ขัดแย้งและช่วงชิงความหมายอย่างซับซ้อน ในประเด็นนี้สอดคล้องกับอภิญา เพ็ญฟูสกุล (2560) ที่ได้เสนอไว้ว่า แนวคิดยุคสมัยใหม่ต้องเผชิญกับความขัดแย้งอย่างรุนแรงระหว่างอุดมคติกับความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ในยุคแสงสว่างแห่งปัญญาของศตวรรษที่ 18 (Enlightenment) และเป็นมรดกวิธีที่ช่วยให้คนเข้าใจกฎธรรมชาติอันเป็นสากลของโลกและแก่นแกนของ

ธรรมชาติอันเป็นสากลที่แผ่ฝังอยู่ในส่วนลึกของตนเองที่ช่วยจรรโลงศีลธรรม ในหนังสือได้นำเสนอกรณีศึกษาต่างๆ ล้วนสะท้อนนัยความตึงเครียดระหว่างชุมชนท้องถิ่น กับกลุ่มคนภายนอก ภายใต้บริบทของการพัฒนาที่ยังไร้ความเป็นธรรม ทั้งนี้ความขัดแย้งที่เกิดขึ้นย่อมเกิดจากการหาประโยชน์จากทุนทางจิตวิญญาณ ดังที่อริญญา ศิริผล (2562) ได้นำเสนอไว้ว่า ทุนทางจิตวิญญาณกับทุนทางศาสนา อาจมีการใช้ซ้อนทับกันอยู่ค่อนข้างมาก ทุนทางจิตวิญญาณมุ่งเน้นกิจกรรมทางจิตวิญญาณที่มีมิติ ประสพการณ์ซึ่งสิ่งเหล่านี้สามารถเพิ่มมูลค่า สร้างผลประโยชน์จากความเชื่อและศรัทธาของคนได้ นอกจากนี้ หนังสือยังได้นำเสนอตำนานขององค์เทพารักษ์เพื่อให้ผู้อ่านได้ทราบซึ่งคุณงามความดีขององค์เทพารักษ์แต่ละท่าน เกิดความศรัทธา เชื่อมั่น และรักถิ่นเกิดของตนเองดังที่ นฤพนธ์ ดัวงวิเศษ (2563) ได้นำเสนอไว้ว่า เท้าที่ผ่านมาการฟื้นฟู้หรือฟื้น อนุรักษ์ ถิ่นรักษา และสืบทอด วัฒนธรรมจะเกี่ยวข้องกับการเคลื่อนไหวทางสังคมที่คนท้องถิ่น คนพื้นเมือง กลุ่มชาติพันธุ์ และหน่วยงานด้านวัฒนธรรมเข้ามามีบทบาทสำคัญในการปลุกจิตสำนึกและรณรงค์ให้สังคมและหน่วยงานของรัฐเห็นคล้อยตามและให้การสนับสนุนโดยมุ่งหวังที่จะทำให้ “วัฒนธรรม” ที่กำลังเลือนหายหรือเสื่อมสภาพ กลับมามีชีวิตใหม่ การเคลื่อนไหวดังกล่าว เหมือนจะเป็นการตอบโต้และวิจารณ์ การพัฒนาสมัยใหม่ที่เข้ามาคุกคามวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของคนท้องถิ่น ซึ่งเป็นคนที่ได้รับผลกระทบจากจากความเจริญและปรับตัวไม่ทันกับการดำรงชีวิตในระบบทุนนิยม เส้นทางการรื้อฟื้นวัฒนธรรมท้องถิ่นจึงเป็นการทวนกระแสการพัฒนา เป็นการย้อนกลับไปหารากเหง้าและจารีตประเพณีในอดีต ซึ่งทำให้การเกิดการแบ่งแยก “วัฒนธรรม” ออกจาก “ความทันสมัย” ในลักษณะคู่ตรงข้าม แต่ทั้งสองสิ่งสามารถสร้างคุณค่า มูลค่า และผลประโยชน์ให้แก่ชุมชนท้องถิ่นได้เช่นเดียวกัน

2. จุดเด่น

ประเด็นที่หนึ่ง การเล่าประวัติขององค์เทพารักษ์แต่ละท่านที่ถูกเชื่อมโยงกันในแต่ละพื้นที่ที่มีความเชื่อเหมือนกัน ซึ่งแต่ละพื้นที่จะมีเรื่องเล่าตำนานแตกต่างกันแต่ก็จะมาจบในสถานที่เหมือนกัน เช่น ตำนานเจ้าหลวงคำแดงบางตำนานเล่าว่า เนื้อทรายที่เจ้าหลวงคำแดงตามไปเทวดาบุตรได้จำแลงกายลงมา บางก็บอกว่า

นางอินเหลาที่เป็นยักษ์เฝ้าถ้ำหลวงเชียงดาวจำแลงกายมา แต่ท้ายที่สุดตำนานก็ไปจบที่เดียวกัน คือ ถ้ำหลวงเชียงดาว ทำให้ผู้อ่านได้วิเคราะห์ข้อเท็จจริงจากตำนานตลอดจนเพลินเพลินไปกับการอ่าน

ประเด็นที่สอง การสอดแทรกข้อคิดคติธรรมจากเรื่องเล่าตำนานขององค์เทพารักษ์ เช่น การสู้รบของเจ้าพ่อขอมือเหล็กที่ต่อสู้กับกองทัพทหารพม่าที่มียี่ดดินแดน ท่านได้ต่อสู้ผู้เดียวด้วยดาบสองมือเป็นเวลาหลายวันจนท่านอ่อนแรงและเสียชีวิตลง โดยมือทั้งสองของท่านถือดาบอย่างสง่างาม เป็นขณะที่สวยงามถึงจะแลกด้วยการสละชีวิตแสดงให้เห็น ถึงการมีความมานะพยายาม การเสียสละต่อส่วนร่วม การรักษาดินบ้านเมือง เมื่อผู้อ่านได้อ่านจะได้ข้อคิดแฝงจากตำนานไปปรับใช้ในชีวิตประจำวัน

ประเด็นที่สาม การเล่าถึงวัฒนธรรมประเพณีของชาวล้านนาที่มีต่อองค์เทพารักษ์ แต่ก่อนเป็นการเลี้ยงผี มีการเซ่นไหว้ต่างๆ ซึ่งเป็นพิธีแบบปิด แต่ปัจจุบันได้มีงานเลี้ยงรื่นเริงต่างๆ เพิ่มขึ้นมาเช่น งานเลี้ยงสมโภชอนุสาวรีย์ จะมีการสืบทอดหมู่บ้าน ซอพื้นเมือง รำวงย้อนยุค ทำให้ผู้อ่านได้รู้ตระหนักถึงวัฒนธรรมประเพณีที่มีมาแต่อดีตและช่วยกันอนุรักษ์ไว้

ประเด็นที่สี่ การใช้ภาษาที่ใช้เล่าเข้าใจได้ง่าย มีการใช้ภาษาสื่อผ่านอารมณ์ให้ผู้อ่านเห็นตรงกับประเด็นที่ต้องการจะสื่อสาร เช่น การช่วงชิงและความขัดแย้งกันมากขึ้นในกลุ่มของผู้คนและหน่วยงานที่เกี่ยวข้องทำให้ผู้อ่านสามารถเห็นภาพได้จริงว่าเกิดความขัดแย้งกันเพื่อแย่งผลประโยชน์

3. จุดด้อย

ประเด็นที่หนึ่ง ได้กล่าวถึงเป็นประเด็นการที่องค์การบริหารส่วนท้องถิ่นเข้ามาแทรกแซงในการสร้างรูปปั้นศาลเจ้าและอนุสาวรีย์ เพื่อหวังผลประโยชน์ในด้านของรายได้ที่ได้จากความศรัทธาของผู้คนที่มากราบไหว้และซื้อวัตถุมงคลเพียงอย่างเดียวในการสร้างอนุสาวรีย์ อาจทำให้ผู้อ่านเข้าใจผิดว่า องค์การบริหารท้องถิ่นเพื่อต้องการให้หวังรายได้หรือผลประโยชน์เพียงอย่างเดียว แต่ไม่ได้มีการบอกจุดประสงค์ในด้านบวกที่องค์การบริหารท้องถิ่น ต้องการสร้างรูปปั้นศาลเจ้าหรืออนุสาวรีย์ขึ้นมา เล่าเพียงผลลัพธ์ว่าหลังจากการสร้างเสร็จจากพื้นที่เป็นป่าดง

เป็นพื้นที่ปิดกลายมาเป็นพื้นที่นั้นเป็นสาธารณะ และผู้คนสามารถสัมผัสรับรู้ถึงความ เป็นรูปธรรมขององค์เทพารักษ์ หลังจากนั้นจึงมีรายได้ที่เกิดจากความศรัทธาของผู้คนร่วมบริจาคทำนุบำรุงสถานที่แห่งนั้น

ประเด็นที่สอง การนำเสนอเรื่องราวเข้าไปซ้ำในแต่ละบท โดยเน้นการ ชวนชิงผลประโยชน์และความขัดแย้งของหน่วยงานและผู้คนในชุมชนในมุมมอง ของผู้เขียนมากขึ้นไป ไม่ปรากฏเหตุผลหรือข้อมูลของฝ่ายที่ขัดแย้งหรือมีส่วนได้ ส่วนเสีย แต่ถ้าเพิ่มเติมในส่วนนี้จะทำให้ผู้อ่านเห็นปัญหาหรือแนวทางที่เพื่อที่จะ ตัดสินใจได้เอง ส่วนนี้ทำให้เนื้อหาซ้ำเดิม นอกจากนั้น ควรมีการเพิ่มเติมวัฒนธรรม ประเพณีในการปฏิบัติในการเช่นไหว้รูปปั้นศาลเจ้าและอนุสาวรีย์และจะทำให้ หนังสือมีความน่าสนใจมากกว่านี้

บทสรุป

จากการเปลี่ยนแปลงจากหอผีมาเป็นรูปปั้นศาลเจ้าและอนุสาวรีย์จากพื้นที่ ปิดกลายมาเป็นพื้นที่สามัญมากขึ้น ทำให้เกิดการชวนชิงและการขัดแย้งของหน่วยงาน องค์การบริหารท้องถิ่นและผู้คนในชุมชน แต่หากมองอีกมุมกลับเป็นเรื่องที่ดี เพราะทำให้เยาวชนรุ่นหลังได้เห็นสัมผัสและเชิดชูคุณงามความดีขององค์เทพารักษ์ จากการได้เห็นรูปปั้น เป็นที่พึงพาทางใจของคนในทุกวัยภาค เดือนร้อนที่ต้องการ กำลังใจ เป็นศูนย์รวมจิตใจของคนในหมู่บ้านให้มาทำกิจกรรมร่วมกัน ตลอดจน เป็นสิ่งที่ทำให้คนเกรงกลัวต่อบาปบุญคุณโทษ ถ้าหากมองข้ามเรื่องการชวนชิงและ การขัดแย้งเรื่องผลประโยชน์ในการสร้างรูปปั้นศาลเจ้าและอนุสาวรีย์นั้นเป็นสิ่งที่ สร้างคุณประโยชน์ต่อสังคมเป็นอย่างมาก นอกจากนี้ยังมีการนำเสนอวิธีการรณ การปกป้องแผ่นดินขององค์เทพารักษ์แต่ละท่านที่มีความรักชาติบ้านเมือง ทำให้ ผู้อ่านตระหนักถึงการทำประโยชน์ต่อส่วนรวม และรักหวงแหนแผ่นดินของไทยเรามากขึ้น เพราะบรรพบุรุษของเราอุปถัมภ์มาได้ด้วยหยาดเหงื่อและการแลกด้วยชีวิต ประกอบกับคุณธรรมที่สามารถนำมาปรับใช้ในชีวิตประจำวันได้ เช่น เจ้าพ่อ ข้อมือเหล็ก ท่านมีความพยายามอดสาหะ สามารถชนะกองทัพทหารพม่าได้ ซึ่งความ สำเร็จนั้นไม่ได้มาโดยง่าย หากไม่ได้มีรักชาติ เสียสละ และลงมือทำอย่างจริงจัง

เอกสารอ้างอิง

- นฤพล ดำรงวิเศษ. (2563). ทบทวนแนวคิดทฤษฎีการรื้อฟื้นวัฒนธรรมท้องถิ่น.
วารสารมานุษยวิทยา ศูนย์มานุษยวิทยาสิริธ, 3(1), 38-75.
- ประสิทธิ์ ลีปรีชา. (2560). เทพารักษ์ล้านนา :จากหอผีสู่รูปปั้นศาลเจ้าแล
อนุสาวรีย์. เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยและบริการวิชาการ คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. (2561). อัตลักษณ์: การทบทวนทฤษฎีและกรอบ
แนวคิด. (พิมพ์ครั้งที่ 2). เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อรัญญา ศิริผล. (2562). ปฏิบัติการศาสนา ทุนจิตวิญญาณกับการเมือง
วัฒนธรรมจีนในชายแดนไทยภาคเหนือ. เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยและบริการ
วิชาการ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

**ผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความวารสารปรัชญาและศาสนา
ประจำปี 5 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2563)**

1. รองศาสตราจารย์ ดร.รัตนะ ปัญญาภา
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.นรชิต จิรสิทธิ์ธรรม
3. ศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์
4. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง
5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปัญญา เสนาเวียง
6. รองศาสตราจารย์ ดร.วิทยา ศักยาภินันท์
7. ดร.พบกานต์ อาวชันการ
8. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ตะวัน วรณรัตน์
9. รองศาสตราจารย์ ดร.อำพล บุตดาสาร
10. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.เทพพร มังธานี
11. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธีระพงษ์ มีไธสง

หลักเกณฑ์การเสนอบทความวิชาการ วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

1. ต้องเป็นบทความหรือผลงานวิจัยด้านปรัชญา ศาสนาและวัฒนธรรม
2. เป็นภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ในกรณีเป็นภาษาอังกฤษต้องผ่านการตรวจสอบความถูกต้องจากผู้เชี่ยวชาญก่อนส่งกองบรรณาธิการ
3. ต้นฉบับบทความต้องมีความยาวไม่เกิน 15 หน้ากระดาษ A4
โดยจัดส่งบทความออนไลน์ที่ <https://so06.tic-thaijo.org/index.php/jprkku>
4. หน้าปก (Cover) ประกอบด้วย
 - 4.1 ชื่อบทความ (Title) ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
 - 4.2 ชื่อผู้เขียน (Authors) (ระบุเฉพาะชื่อและนามสกุลโดยไม่ต้องมีคำนำหน้าชื่อตำแหน่ง คุณวุฒิ) พร้อมทั้งรายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียน (Author Affiliation) หากต้องการเพิ่มเติมรายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียนให้ระบุตอนท้ายของบทความ
 - 4.3 บทคัดย่อ (Abstract) ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ความยาวไม่ควรเกินหนึ่งหน้ากระดาษ A4
 - 4.4 คำสำคัญ (Keyword) กำหนดคำสำคัญที่เหมาะสมสำหรับการนำไปใช้ทำคำค้นในระบบฐานข้อมูลทั้งคำในภาษาไทยและภาษาอังกฤษ จำนวน 3-5 คำ
5. เกณฑ์การพิจารณา กองบรรณาธิการจะเป็นผู้รับผิดชอบการพิจารณา
6. บทความที่ไม่ผ่านการพิจารณาให้ตีพิมพ์ ทางกองบรรณาธิการจะแจ้งให้ผู้เขียนทราบ แต่จะไม่ส่งต้นฉบับคืนผู้เขียน
7. ส่วนเนื้อหา (Body of the Context) ประกอบด้วย
 - 7.1 บทนำ (Introduction) ครอบคลุมความสำคัญและที่มาของปัญหาการวิจัย วัตถุประสงค์การวิจัยและวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง บทนำควรเขียนในรูปเรียงความให้รวมเป็นเนื้อเดียวกัน
 - 7.2 วิธีการวิจัย หรืออุปกรณ์และวิธีวิจัย หรือระเบียบวิธีวิจัย (Research Methodology) อธิบายวิธีการดำเนินการวิจัยซึ่งอาจจะประกอบด้วยหัวข้อย่อย ๆ เช่น ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย การเก็บรวบรวมข้อมูล การทดลอง การวิเคราะห์ข้อมูล ซึ่งสอดคล้องตามวิธีการวิจัยแต่ละสาขาวิชา
 - 7.3 สรุปและอภิปรายผล/วิจารณ์ผลการวิจัย

7.4 ข้อเสนอแนะ (Recommendation) เสนอแนะแนวทางการนำผลการวิจัยไปใช้

7.5 กิตติกรรมประกาศ (Acknowledgement) ระบุแหล่งทุนหรือผู้มีส่วนสนับสนุน
ในการทำวิจัย เอกสารอ้างอิง (References) ให้ใช้ตามแบบที่กำหนด คือ

7.5.1 การอ้างอิงในเนื้อเรื่อง ให้วงเล็บชื่อผู้แต่ง (สำหรับคนไทย) หรือชื่อสกุล
(สำหรับชาวต่างประเทศ) หรือชื่อนิติบุคคลที่เป็นผู้จัดทำเอกสารและปีที่พิมพ์
ของเอกสารที่อ้างถึงนำหน้าหรือต่อท้ายข้อความที่อ้าง ดังตัวอย่าง

มันทนา และอุษา (2535) กล่าวว่า.....หรือ (มันทนาและอุษา, 2535)

Miller (1993) กล่าวว่า.....หรือ.....

(Miller, 1993)

จากรายงานของ WHO (1999).....หรือ.....

(WHO, 1999)

7.5.2 การอ้างอิงท้ายเรื่อง

อ้างอิงหนังสือ

พรจันทร์ สุวรรณชาติ. (2539). **มาตรฐานการพยาบาลเชิงโครงสร้าง.**

กรุงเทพฯ : เจ.เอส.การพิมพ์.

Dye Thomas R. (1966). *Politics, Economics and the Public.*

Chocago:Rand McNally.

การอ้างอิงจากบทความ

รัตนา จันทร์เทาว์. (2553). อุปลักษณะเกี่ยวกับแหล่งน้ำของคนขอนแก่น.

มนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์, 27(3),71-85.

Wenden, A.L. (2002). Learner Development in Language Learning,

Applied Linguistics, 23(1), 12-36.

การอ้างอิงจากเว็บไซต์

สมคิด พุทธศรี. (2555). โลกาภิวัตน์ปะทะเทคโนโลยี : นัยต่อการปรับ
โครงการสร้างทางเศรษฐกิจ. สืบค้นเมื่อวันที่ 1 พฤศจิกายน 2555,
จาก [http://thaipublica.org/2012/08/impact-of-globalization-
of-technology/](http://thaipublica.org/2012/08/impact-of-globalization-of-technology/)

Bontas, E.P. (2005). Practical experiences in building Ontologybased
Retrieved systems. Retrieved January 20,2006, from [http://
userpage.fu-berlin.de/~paslaru/papers/swcase2005.pdf](http://userpage.fu-berlin.de/~paslaru/papers/swcase2005.pdf).

การสัมภาษณ์

สุวิทย์ คุณกิตติ. การควบคุมดูแลสิ่งแวดล้อมลุ่มน้ำพอง [สัมภาษณ์]. รัฐมนตรี
กระทรวงวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยีและสิ่งแวดล้อม 20 สิงหาคม 2541.

Tapparangsi K. AIDS situation in Thailand [Interview]. The Minister,
Ministry of Public Health; 17 July 1999.

8. ตารางและภาพประกอบ (Tables and Illustrations) จัดเรียงตามลำดับหรือ
หมายเลขที่อ้างถึงในบทความโดยวิธีเขียนควรระบุชื่อตารางไว้เหนือตารางและ
ระบุชื่อหรือคำอธิบายภาพ

ชื่อเรื่องภาษาไทย (ขนาด 18 ตัวหนา)

English Title (Font size 18 bold)

ชื่อผู้แต่ง¹, ชื่อผู้แต่ง², ชื่อผู้แต่ง³ (ขนาด 14)

Author¹, Author², Author³ (ขนาด 14)

^{1,2,3} สาขาวิชา.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} Program in.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} คณะ.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} Faculty of.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} มหาวิทยาลัย.....(ขนาด 12)

^{1,2,3}University (ขนาด 12)

บทคัดย่อ

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทย.....

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทย.....

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทย.....

.....

คำสำคัญ: คำสำคัญ1, คำสำคัญ2, คำสำคัญ3

Abstract

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....

.....

Keywords: Keywords1, Keywords2, Keywords3

บทนำ (Introduction)

เนื้อหาบทความ.....

เนื้อหาบทความ.....

เนื้อหาบทความ.....

.....

.....

กิตติกรรมประกาศ (ถ้ามี)

รายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียน

เอกสารอ้างอิง (References, Bibliography)

APA Style