

วิธีสังคมไท

สรณิพนธ์ทางวิชาการ
เนื่องในวาระหนึ่งศตวรรษ ปรีดี พนมยงค์ ชุดที่ ๔

ประชาสังคม และวัฒนธรรมชุมชน

พระไพศาล วิสาโล
หาสุก พงษ์ไพจิตร
อานันท์ กาญจนพันธุ์

สันติสุข โสภณสิริ บรรณาธิการ

วิถีสังคมไท

สรณิพนธ์ทางวิชาการ
เนื่องในวาระหนึ่งศตวรรษ ปรีดี พนมยงค์ ชุดที่ ๔

ประชาสังคม และวัฒนธรรมชุมชน

ร้อยเล่มเทียนสว่างจ้า
ร้อยปัญญาสว่างไสว
สรณิพนธ์ "วิถีสังคมไท"
เนื่องในวาระปี ปรีดี พนมยงค์

บรรณาธิการปกโดม ปราชญ์ เทพพิทักษ์



วิถีสังคมไท

สรณิพนธ์ทางวิชาการ
เนื่องในวาระหนึ่งศตวรรษ ปรีดี พนมยงค์
ชุดที่ ๔

ประชาสังคม และวัฒนธรรมชุมชน

พระไพศาล วิสาโล
ผาสุก พงษ์ไพจิตร
อานันท์ กาญจนพันธุ์



คณะกรรมการดำเนินงานฉลอง ๑๐๐ ปี ชาตกาล
นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส



จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสฉลองครบรอบ ๑๐๐ ปี ชาตกาล
นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส

(๑๑ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๔๓ - ๑๑ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๕๓)

และในวาระที่องค์การยูเนสโกบรรจุชื่อไว้ใน

ปฏิทินการเฉลิมฉลองบุคคลสำคัญของโลก (ค.ศ. ๒๐๐๐ - ค.ศ. ๒๐๐๑)



หนังสือชุดครบรอบ ๑๐๐ ปี ชาตกาล นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส

วิธีสังคมไท :

สรณิพนธ์ทางวิชาการเนื่องในวาระหนึ่งศตวรรษ ปรีดี พนมยงค์
ชุดที่ ๔

ประชาสังคมและวัฒนธรรมชุมชน

เลขมาตรฐานสากลประจำหนังสือ ISBN 974-7834-05-7

พิมพ์ครั้งแรก : พฤษภาคม ๒๕๕๔

จำนวนพิมพ์ : ๓,๐๐๐ เล่ม

ผู้จัดพิมพ์ : คณะกรรมการดำเนินงานฉลอง ๑๐๐ ปี ชาตกาล
นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส ภาคเอกชน
E-mail : pridi@ffo.or.th http : //www.pridi.or.th

ประธานกรรมการ : สุลักษณ์ ศิวรักษ์

กรรมการและเลขานุการ : พิกพ ธงไชย

ผู้จัดพิมพ์ร่วม : สถาบันปรีดี พนมยงค์
๖๕/๑ สุขุมวิท ๕๕ (ซอยทองหล่อ) เขตวัฒนา (ปณ. สันติสุข)
กรุงเทพฯ ๑๐๑๑๐ โทรศัพท์ ๓๘๑ - ๓๘๖๐ - ๑ โทรสาร ๓๘๑ - ๓๘๕๕
E-mail : pridi_institute@hotmail.com

ดำเนินการผลิต : โครงการจัดทำสื่อเผยแพร่เกียรติคุณ นายปรีดี พนมยงค์
รัฐบุรุษอาวุโส สำหรับเด็กและเยาวชน

ประธาน : พิกพ ธงไชย

บรรณาธิการ : สันติสุข โสภณศิริ

กองบรรณาธิการ : กานต์ ธงไชย สุดใจ พรหมเกิด

เอื้อเฟื้อภาพปกหน้า : ปางช้าง ทายาทัย

ภาพประกอบในเล่ม : กลุ่มไท - ปางช้าง ทายาทัย
ประสงค์ วรรณทอง
เส้นภาพ บำรุง

ปกหลัง : วิธีสังคมไท : สรณิพนธ์ทางวิชาการเนื่องในวาระหนึ่งศตวรรษ
ปรีดี พนมยงค์ ฉบับพิมพ์ครั้งแรก ๑๑ พฤษภาคม ๒๕๕๓

แบบปกและรูปเล่ม : ปาจริย์ พุทธเจริญ

ดำเนินการผลิตร่วม : สำนักพิมพ์มูลนิธิเด็ก
๔๖๐ ซ. จรัสสินทวงศ์ ๖๗ เขตบางพลัด กรุงเทพฯ ๑๐๗๐๐
โทรศัพท์ ๘๘๑ - ๑๗๓๔ โทรสาร ๔๒๔ - ๖๒๘๐
E-mail : cpublish@ffo.or.th http : //www.ffc.or.th

พิมพ์ที่ : เรือนแก้วการพิมพ์ โทรศัพท์ ๔๑๑ - ๑๕๒๓

จัดจำหน่าย : บริษัทเคล็ดไทย จำกัด โทรศัพท์ ๒๒๕ - ๕๕๓๖ - ๔๐

• ค ำ น ำ •

ในการประชุมครั้งหนึ่งของโครงการฉลองครบรอบ ๑๐๐ ปี ชาตกาล นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส ภาคเอกชนนั้น ประธาน คืออาจารย์ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ได้กล่าวถึงแนวทางของการจัดงานครั้งนี้ว่า ไม่ควรเป็นเพียงเพื่อการยกย่องวีรกรรมของท่านอาจารย์ปรีดี พนมยงค์ ในลักษณะของลัทธิ "ยกย่องวีรบุรุษ" ตามสมัยนิยม หากควรเป็นการพลิกฟื้นความคิดและอุดมการณ์ประชาธิปไตยที่มีเนื้อหาสาระของท่านกลับคืนมา พร้อมกันนั้นก็ให้ติดต่อไปจากที่อาจารย์ปรีดีคิดไว้และทำได้ โดยให้สอดคล้องกับบริบทและสถานการณ์ปัจจุบัน เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว การจัดงานฉลองฯ ครั้งนี้จึงจะมีมิติที่ลุ่มลึกและมีคุณค่า

พร้อมกันนั้นก็ควรที่จะยกย่องผู้ที่ได้ทำประโยชน์แก่ประเทศชาติและสนับสนุนระบอบประชาธิปไตยท่านอื่นๆ ด้วย อาทิ พระยาพหลพลพยุหเสนา หัวหน้าคณะราษฎร, อดีตรัฐมนตรีที่ยืนหยัดต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยจนถูกปองร้ายถึงแก่ชีวิตอย่างนายเตียง ศิริขันธ์ นายทองอินทร์ ภูริพัฒน์ นายทองเปลว ชลภูมิ นายถวิล อุดล นายจำลอง ดาวเรือง รวมไปถึงอดีตเสรีไทยคนสำคัญบางท่านอย่าง มจ. ศุภสวัสดิ์ สวัสดิวัตน์ นายป๋วย อึ๊งภากรณ์ เป็นต้น

อาจารย์ปรีดีในทัศนะของคณะกรรมการจัดงานฉลองฯ ภาคเอกชนจึงเป็นสัญลักษณ์ของบุคคลท่านหนึ่งที่มีอุดมการณ์ประชาธิปไตย และเป็นผู้ที่เสียสละเพื่อประเทศชาติและประชาชนอย่างแท้จริง เป็นสัญลักษณ์ที่ยังมีลมหายใจอยู่เสมอ แม้ท่านจะวายชนม์ไปนานแล้วก็ตาม

กิจกรรมหลักอย่างหนึ่งของงานฉลองฯ ก็คือ การนำหนังสือทั้งที่ท่านอาจารย์ปรีดีเป็นผู้เขียนเองและที่มีผู้เขียนเกี่ยวกับท่าน รวมทั้งงานวิเคราะห์

ความคิดและผลงานของท่าน มาตีพิมพ์เผยแพร่ให้กว้างขวางออกไป ในฐานะที่ท่านเป็นผู้นำคนแรกๆ ของขบวนการประชาธิปไตยในประเทศไทย การศึกษาความคิดของท่านย่อมยังคุณประโยชน์ให้แก่คนรุ่นเราบ้างไม่มากนัก

ทว่าในอีกด้านหนึ่ง ลักษณะของสังคมในสมัยอาจารย์ปรีดีกับสมัยเรามีความแตกต่างกัน ถ้าจะยึดเอาความคิดอาจารย์ปรีดีไปเสียทั้งหมด ย่อมไม่เกิดประโยชน์ได้มากนัก การนำเสนอทัศนะใหม่ๆ ทั้งในทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม โดยคิดต่อจากท่าน ด้วยการถือเอาท่านเป็นผู้วางทางที่สำคัญ ก็ย่อมช่วยให้การฉลองฯ ครั้งนี้เกิดประโยชน์กับสังคมไทยได้อย่างแท้จริง คณะกรรมการจัดงานฉลองฯ ภาคเอกชนจึงได้จัดให้มีโครงการรวบรวมบทความทางวิชาการแขนงต่างๆ โดยนักวิชาการผู้ทรงวิทยาความรู้ ซึ่งก็ได้กลายมาเป็นหนังสือ *วิถีสังคมไทย : สรรพนิพนธ์ทางวิชาการ* เนื่องในวาระหนึ่งศตวรรษ ปรีดี พนมยงค์ โดยหนังสือเล่มนี้ได้เปิดตัวครั้งแรกใน "งานพิธีสดุดีเกียรติคุณ ๑๐๐ ปี รัฐบาลฮาลา ปรีดี พนมยงค์" ซึ่งจัดขึ้นในวันพฤหัสบดีที่ ๑๑ พฤษภาคม พุทธศักราช ๒๕๔๓ ณ ห้องประชุมรัฐสภา

การจัดพิมพ์หนังสือ *วิถีสังคมไทย* ครั้งแรกมี รศ. จัญญ โฆษณานันท์ (คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง) เป็นบรรณาธิการ โดยได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากรัฐบาล เมื่อหนังสือรวบรวมบทความเล่มนี้ (ซึ่งไม่ได้มีการวางจำหน่าย) ได้ถูกแจกจ่ายไปยังหน่วยงานต่างๆ ทั้งภาครัฐและเอกชนหมดสิ้นไป ก็ได้มีเสียงเรียกร้องให้มีการพิมพ์เพิ่ม

ทางคณะผู้จัดทำ หนังสือชุดครบรอบ ๑๐๐ ปี นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบาลฮาลา จึงได้จัดพิมพ์หนังสือรวบรวมบทความทางวิชาการ *วิถีสังคมไทย* ขึ้นใหม่ และให้วางจำหน่ายทั่วไป เพื่อผู้ที่มีความสนใจในหนังสือเล่มนี้ จะสามารถหาซื้อเป็นเจ้าของได้ ทั้งได้แยกเล่มพิมพ์ตามหมวดหมู่เป็นเล่มย่อยๆ ดังนี้

ชุดที่ ๑ ภูมิปัญญา กระบวนทัศน์ใหม่ และจินตนาการใหม่

ชุดที่ ๒ ความคิดทางการเมืองการปกครอง

ชุดที่ ๓ เศรษฐกิจ-เศรษฐศาสตร์ทางเลือก

ชุดที่ ๔ ประชาสังคมและวัฒนธรรมชุมชน

ชุดที่ ๕ ประวัติศาสตร์สังคมการเมืองไทย

ชุดที่ ๖ กฎหมายและสิทธิมนุษยชน

ชุดที่ ๗ การศึกษาเพื่อความเป็นไท

ชุดที่ ๘ วิธีประชาธิปไตย

ทั้งนี้เพื่อให้สะดวกในการหยิบอ่าน และให้มีราคาถูกลง และเพื่อท่านผู้อ่านจะสามารถเลือกได้ตามหมวดหมู่ที่สนใจ

ในการจัดพิมพ์ใหม่ครั้งนี้ ได้รับความร่วมมือในการปรับปรุงและเอื้อเฟื้อบทความจากคณะผู้เขียนชุดเดิม และบทความที่จัดพิมพ์เพิ่มเรื่อง "ปฏิรูปการศึกษา : เพื่อความแข็งแกร่งของพลเมืองไทย" โดยคุณพิภพ รังไชย ในชุดที่ ๗ การศึกษาเพื่อความเป็นไท รวมทั้งการปรับปรุงและเพิ่มเติมภาพประกอบโดยคุณปางช้าง ทยานทัต และกลุ่มไท ซึ่งคณะผู้จัดทำขอขอบพระคุณเป็นอย่างสูงมา ณ โอกาสนี้

และในโอกาสพิเศษนี้ ทางโครงการ ฯ ได้จัดทำกล่องสวดยุทธศาสตร์สำหรับท่านที่ประสงค์จะสะสมหนังสือชุดนี้ครบชุด (๘ เล่ม) เฉพาะ ๕๐๐ ท่านแรกเท่านั้น กรุณาสอบถามรายละเอียดเพิ่มเติมที่ โทร. ๘๘๑ - ๑๗๗๔

โครงการจัดทำสื่อเผยแพร่เกียรติคุณ

นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบาลสุชาติ สำหรับเด็กและเยาวชน

• สารบัญ •

ประชาสังคมและวัฒนธรรมชุมชน

พุทธศาสนากับประชาสังคม

พระไพศาล วิสาโล ๑

บ้านล้อมรัฐ

ผาสุก พงษ์ไพจิตร ๖๑

หมู่บ้านในสังคมไทย : ข้อโต้แย้งทางความคิด

อานันท์ กาญจนพันธุ์ ๙๙

เกี่ยวกับผู้เขียนบทความ..... ๑๖๖

ภาคผนวก

"ชาญวิทย์" กังขาแบบเรียนไทย

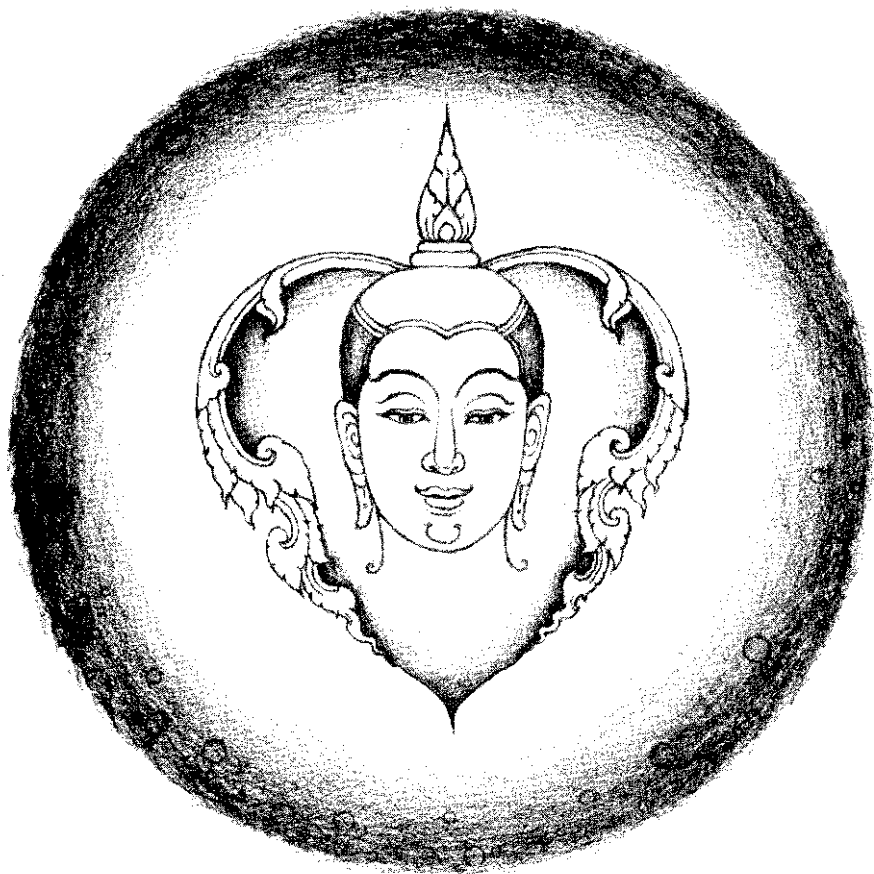
ไม่มีชื่อ "ปรีดี พนมยงค์" !?

โดย นิพนธ์ ตั้งแสงประทีป..... ๑๖๗

ภาคผนวกพิเศษ..... ๑๗๓

พุทธศาสนากับประชาสังคม

พระไพศาล วิสาโล



นฤมล อิศรางกูร

พุทธศาสนากับประชาสังคม

พระไพศาล วิสาโล

ความเจ็บป่วยเตือนเราให้ปรับเปลี่ยนพฤติกรรมอันใด วิกฤตการณ์ในสังคมก็เรียกร้องเราให้เปลี่ยนวิธีคิดและปรับแบบแผนความสัมพันธ์กันใหม่ฉันนั้น ปัญหาต่างๆ ที่กำลังดูหมทับและสั่งสมจนเข้าสู่ภาวะวิกฤต ไม่ว่าจะเป็นการทำลายป่า มลภาวะ ขยะ เอดส์ ยาเสพติด ความยากจน จราจรติดขัด ฯลฯ ล้วนบ่งชี้ถึงขีดจำกัดของรัฐในฐานะศูนย์กลางของการแก้ปัญหา ปัญหาเป็นอันมากใหญ่โตและเชื่อมโยงกันอย่างสลับซับซ้อนเกินกว่ารัฐจะจัดการได้ ขณะเดียวกันในแต่ละที่ก็มีรายละเอียดปลีกย่อยจนทำให้รัฐกลายเป็นสิ่งทอะทะไป แต่ประสิทธิภาพของรัฐมิใช่สิ่งเดียวเท่านั้นที่กำลังถูกตั้งคำถาม ความชอบธรรมในกระบวนการแก้ปัญหาของรัฐก็เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ผู้คนเชื่อมั่นน้อยลง การที่รัฐมีความโน้มเอียงที่จะรับใช้ผลประโยชน์ของคนส่วนน้อยที่มีอำนาจ ยิ่งกว่าจะปกป้องคนเล็กคนน้อย ทำให้ประชาชนไม่อาจฝากความหวังไว้กับรัฐได้อย่างเต็มที่

ท่ามกลางความเสื่อมถอยของรัฐ ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นผลจากกระแสโลกาภิวัตน์นั้น ทุนหรือธุรกิจเอกชนได้เสนอตัวมาเป็นทางเลือกใหม่ในการแก้ปัญหาต่างๆ มีการดึงเอาภาคธุรกิจมาจัดการกับปัญหาขยะ หรือ

พยายามเพิ่มพื้นที่สีเขียวด้วยการให้เอกชนมาปลูกป่าเชิงพาณิชย์ รวมทั้งใช้กลไกตลาดเพื่อแก้ปัญหาสาธารณสุขและการศึกษา ส่วนความยากจนของชาชนบทก็เชื่อว่าจะแก้ได้หากร่วมมือกับกลุ่มธุรกิจการเกษตรมากขึ้น การเพิ่มบทบาทของทุนผ่านระบบตลาดได้กลายเป็นคำตอบสำหรับปัญหาต่างๆ แทบจะทุกปัญหาในเวลานี้ก็ว่าได้

อย่างไรก็ตาม สำหรับคนเป็นอันมาก ทุนหรือตลาดมิใช่ทางออกจากวิกฤตการณ์ต่างๆ ได้ การขยายบทบาทของทุนอย่างไร้ขีดจำกัดกลับจะทำให้สถานการณ์เลวร้ายลง ข้อจำกัดของรัฐ(ทั้งในด้านประสิทธิภาพและความชอบธรรม)ไม่อาจแทนที่ด้วยการขยายอำนาจทุน หากควรเสริมด้วยการเพิ่มบทบาทของสังคมหรือประชาชนที่ยึดโยงกันเป็นเครือข่าย ด้วยเหตุนี้ "ประชาสังคม" จึงกลายเป็นอีกทางเลือกหนึ่ง ซึ่งได้รับความสนใจมากขึ้นในช่วงไม่กี่ปีมานี้ กล่าวได้ว่า นี่เป็นทางสายที่ ๓ ที่กำลังจะมีบทบาทมากขึ้นในสังคมไทย

ความหมายของประชาสังคม

แทบทุกบทความที่พูดถึงประชาสังคมหรือ civil society นั้นไม่พ้นที่จะต้องให้คำนิยามคำๆ นี้ บทความนี้ก็เช่นกัน ทั้งนี้ก็เพราะแม้ประชาสังคมจะเป็นแนวคิดใหม่สำหรับสังคมไทย แต่ก็มีความเป็นมายาวนานไม่น้อยกว่า ๒ ศตวรรษ ในสังคมตะวันตก ดังนั้นจึงมีความหมายที่หลากหลายตามกาลเวลาที่ผ่านไป อย่างไรก็ตามในที่นี้จะพูดถึงความหมายที่เน้นกันในระยะหลัง คือนับตั้งแต่ทศวรรษ ๑๙๘๐ เป็นต้นมา อันเป็นช่วงที่ประชาสังคมในยุโรปตะวันออกโดยเฉพาะในโปแลนด์สามารถท้าทายอำนาจรัฐเผด็จการ จนโค่นล้มฝ่ายหลังได้สำเร็จ

ความหมายของประชาสังคมที่มักพูดถึงในช่วงไม่กี่ปีมานี้ สามารถแบ่งได้เป็น ๒ ประเภทใหญ่ๆ ได้แก่

- ๑) สังคมที่ประชาชนมีส่วนร่วมอย่างสูงในกิจการสาธารณะระดับ

ต่างๆ คือตั้งแต่ระดับท้องถิ่นไปจนถึงระดับประเทศ โดยมีการรวมตัว หรือ กระทำผ่านองค์กรนานาชาติด้วยความสมัครใจอย่างเป็นอิสระจากรัฐและทุน กล่าวอีกนัยหนึ่ง ประชาสังคมคือสังคมที่มี "การเมืองภาคประชาชน" ในระดับเข้มข้น แม้ว่ากิจการสาธารณะที่ประชาชนมีส่วนร่วมนั้นไม่ได้จำกัดเฉพาะเรื่องการเมืองอย่างที่เราเข้าใจอย่างเดียว หากรวมถึงการอนุรักษ์ สิ่งแวดล้อม ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม อบรมเยาวชน เป็นต้น บางท่านสรุปด้วยคำสั้นๆ ว่า "สังคมเข้มแข็ง" หรือ "อารยสังคม"^๑

๒) เครือข่ายองค์กรประชาชนที่มีกิจกรรมเชิงสาธารณะ โดยแยกต่างหากจากกิจกรรมที่รัฐเกี่ยวข้องหรือสัมพันธ์กับสถาบันของรัฐ (เช่น ลูกเสือชาวบ้าน อบต. พรรคการเมือง หรือการไปเลือกตั้ง) และไม่ใช้กิจกรรมในระบบตลาด (เช่น การตั้งบริษัทหรือการซื้อขาย)^๒

กล่าวอีกนัยหนึ่ง ประชาสังคมคือชุมชนหรือประชาคมที่เป็นอิสระหรือแยกต่างหากจากรัฐและทุน แต่บางท่านก็ให้นิยามประชาสังคมโดยเน้นส่วนที่สัมพันธ์กับรัฐเท่านั้น เช่น นิยามว่าหมายถึง "เครือข่าย กลุ่มชมรม สมาคม มูลนิธิ สถาบัน และชุมชนที่มีกิจกรรมหรือมีการเคลื่อนไหวอยู่ระหว่างรัฐ (state) กับปัจเจกชน (individuals)"^๓

บางท่านก็นิยามให้กว้างและเป็นนามธรรมยิ่งกว่านั้น โดยใช้คำว่า "ปริมนทลทางสังคม" ซึ่งครอบคลุมทั้งองค์กร กิจกรรม และบรรทัดฐาน หรือแบบแผนค่านิยม เช่น ให้นิยามว่า ประชาสังคม "เป็นปริมนทลทางสังคมที่มนุษย์คบหาสมาคมเกี่ยวข้องกันโดยอิสระภาพและไม่มีการข่มขู่

๑ ดู ธีรยุทธ บุญมี "สังคมเข้มแข็ง" ใน นพ. วุชัย ศุภวงศ์ และยุวดี คาคการณโกศล (บก.) ประชาสังคม ทรรศนะนักคิดในสังคมไทย กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๐

๒ ดูตัวอย่างนิยามของ David Brown & Rakesh Tandon ใน นพ. โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ "ประชาสังคม : มิติใหม่ของการเมืองสาธารณะ" ใน นพ. สุวิทย์ วิบุลผลประเสริฐ (บก.) ประชาสังคมกับการพัฒนาสุขภาพ : บทวิเคราะห์ทางวิชาการ กรุงเทพฯ : สถาบันวิจัยระบบสาธารณสุข, ๒๕๔๐ หน้า ๕๓

๓ เอนก เหล่าธรรมทัศน์ "ส่วนรวมที่มีใช้รัฐ : ความหมายของประชาสังคม" เอกสารโครงการวิจัยและพัฒนาประชาสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล หน้า ๑

บังคับด้วยกำลังอำนาจ”^๔ หรือ “ปริมาณพลแห่งปฏิสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างครัวเรือนกับรัฐ ซึ่งปรากฏเป็นบรรทัดฐานแห่งความร่วมมือของชุมชน องค์การ หรือสมาคมอาสาสมัคร และเครือข่ายการสื่อสารสาธารณะ”^๕

ทั้ง ๒ ความหมาย ให้จุดเน้นที่แตกต่างกัน ความหมายแรกนั้นบ่งชี้ถึงเป้าหมายหรือวิสัยทัศน์ที่ควรไปให้ถึง แต่ความหมายที่ ๒ มีนัยยะถึงมรรควิธี คือเน้นถึงองค์ประกอบของสังคมที่ควรส่งเสริมเพิ่มพูนทั้งในแง่ปริมาณและคุณภาพ เพราะเป็นเครื่องมือสำคัญที่จะนำพาความร่วมมือเป็นสุขมาสู่ประชาชน

แนวคิดพื้นฐานของประชาสังคม

แม้ว่านิยามที่ให้แก่ประชาสังคมจะแตกต่างกันเพียงใด และไม่ว่าจะเน้นความหมายไปในแง่เป้าหมายหรือมรรควิธีก็แล้วแต่ ประชาสังคมที่กล่าวถึงในระยะเวลาหลังจะมีจุดร่วมกันตรงที่แนวคิดพื้นฐาน ซึ่งสามารถสรุปได้ดังนี้

สิทธิเสรีภาพและอิสรภาพ

ความคิดเรื่องประชาสังคมอิงกับแนวคิดเรื่องสิทธิโดยธรรมชาติของปัจเจกชนอย่างมาก สิทธิดังกล่าวได้แก่ สิทธิในการกำหนดชะตากรรมตนเองและเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็น เป็นต้น ประชาสังคมได้รับความสำคัญขึ้นมากก็เพื่อป้องกันไม่ให้รัฐละเมิดสิทธิเสรีภาพของประชาชน แม้จะมีความเห็นที่ต่างกันระหว่างนักคิดประชาสังคมในเรื่องที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับประชาสังคม^๖ แต่สิ่งที่เห็นตรงกันก็คือ การ

๔ นิยามของ Michael Walzer อ้างใน นพ. โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ อ้างแล้ว หน้า ๔๙

๕ นิยามของ Michael Bratton อ้างใน John Burbridge (ed) *Beyond Prince and Merchant* New York : Pact Publication, 1997 pp.7

๖ ดู Goran Hyden "Building Civil Society at the Turn of the Millennium" ใน John Burbridge op. cit. pp. 19-21

เน้นความเป็นอิสระของประชาสังคม อีกทั้งยังเห็นว่า ประชาสังคมเป็นที่ สิทธิเสรีภาพของปัจเจกชนจักต้องได้รับการเคารพและส่งเสริม ดังเห็นได้ว่า ความสมัครใจและความมีอิสระเสรีในการเข้าร่วมกิจกรรมและสังกัดองค์กรต่างๆ เป็นสิ่งที่ถูกเน้นย้ำมาก^๙ ขณะเดียวกันก็เห็นว่า ประชาสังคมเป็นสิ่งที่จะช่วยให้ประชาชนสามารถกำหนดชะตากรรมของตนและนำพาสังคมไปในทิศทางที่ต้องการได้ โดยไม่ถูกครอบงำกำหนดจากรัฐแต่ฝ่ายเดียว

น่าสังเกตว่าสิทธิประการหนึ่งที่นักคิดประชาสังคมบางท่านให้ความสำคัญมากก็คือ สิทธิในทรัพย์สินส่วนบุคคล^{๑๐} ซึ่งนอกจากสะท้อนถึงแนวคิดแบบกระฎุมพีแล้ว ยังชี้ให้เห็นถึงพัฒนาการของประชาสังคมในตะวันตกว่าเกิดขึ้นมาในยุคที่ตลาดเริ่มจะมีบทบาทสำคัญ ดังนั้นประชาสังคมจึงมักจะถูกกล่าวถึงในบริบทที่มีรัฐและตลาดเกี่ยวข้องด้วย^{๑๑}

ความเท่าเทียม

ประชาสังคมจะเข้มแข็งมั่นคงได้ต่อเมื่อประชาชนมีความสัมพันธ์อย่างเท่าเทียมกัน บางท่านถือว่าองค์กรใดจะเป็นส่วนหนึ่งของประชาสังคมหรือไม่ ดูได้จากความสัมพันธ์ระหว่างคนในองค์กรนั้นว่ามีความสัมพันธ์แบบเท่าเทียมกันหรือไม่ หากมีความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์ระหว่างผู้ใหญ่กับผู้ย่อย ก็ไม่ถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของประชาสังคม^{๑๒} ดังนั้นความสัมพันธ์แบบแนวราบจึงเป็นสิ่งที่ประชาสังคมเน้นมากกว่าความสัมพันธ์แนวตั้ง การรวมกันเป็นเครือข่ายจึงเป็นแบบแผนที่พึงปรารถนายิ่งกว่าการจัดตั้ง

๙ เอนก เหล่าธรรมทัศน์ อ้างแล้ว หน้า ๓

๑๐ ดูทัศนะของลีดและเฮเกลในเรื่องประชาสังคมกับทรัพย์สินเอกชนใน ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ *ประชาสังคม : พัฒนาการและนัยยะแห่งอนาคต* กรุงเทพฯ : สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา, ๒๕๔๐ หน้า ๔, ๙

๑๑ Goran Hyden op. cit pp. 19

๑๒ เอนก เหล่าธรรมทัศน์ อ้างแล้ว หน้า ๓-๔

ในรูปเจตีย์หรือปรัมมิต

นอกจากความเท่าเทียมระหว่างบุคคลแล้ว แนวคิดประชาสังคมยังเชื่อในความเท่าเทียมระหว่างรัฐกับสังคม รัฐจะใช้อำนาจครอบงำบางวงการสังคมไม่ได้ หากจะต้องทำงานร่วมกับสังคมบนพื้นฐานที่เท่าเทียมกัน ด้วยเหตุผลเดียวกันนี้ นักประชาสังคมจึงไม่เห็นด้วยที่รัฐจะอ้างสิทธิผูกขาดทรัพยากรของส่วนรวม หากจะต้องกระจายให้สังคมเป็นเจ้าของด้วย

ความร่วมมือ

สิ่งที่ยึดโยงประชาสังคมอย่างสำคัญก็คือ ความร่วมมือ ดังเห็นได้ว่าลักษณะที่โดดเด่นที่สุดประการหนึ่งของประชาสังคมก็คือ การรวมกันเป็นกลุ่ม ชมรม สมาคม นอกจากนั้นองค์การดังกล่าวยังมารวมกันเป็นเครือข่ายอีกชั้นหนึ่ง บรรทัดฐาน (norm) แห่งความร่วมมือจึงเป็นหัวใจประการหนึ่งของประชาสังคม^{๑๑}

แนวคิดดังกล่าวทำให้ประชาสังคมต่างจากรัฐและตลาด เพราะรัฐนั้นดำรงและดำเนินการได้ก็โดยอาศัยการข่มขู่บังคับด้วยกำลัง แม้จะใช้มาตรการอื่นๆ เพื่อสร้างความภักดี แต่ถึงอย่างไรก็ต้องมีกฎหมายและบทลงโทษหนุนหลัง และที่ขาดไม่ได้คือการผูกขาดการใช้ความรุนแรงเอาไว้^{๑๒} ส่วนตลาดนั้นอาศัยการแข่งขันเป็นสำคัญ ถือกันว่าตลาดที่ดีคือตลาดที่มีการแข่งขันกันอย่างเสรี ยิ่งแข่งขันกันมากเท่าไร ความเจริญมั่งคั่งก็เกิดขึ้นมากเท่านั้น

กล่าวอีกนัยหนึ่งขณะที่รัฐใช้วิธีสร้างความปลอดภัย และตลาดมุ่งกระตุ้นความอยากหรือความโลภ ประชาสังคมอาศัยแรงจูงใจที่ต่างออกไป ได้แก่ ความไว้วางใจซึ่งกันและกัน อันจะนำไปสู่ความร่วมมือระหว่างกัน ทั้งนี้

๑๑ ดู เดวิด เมฆวิธ เขียน วิฑูรย์ เสนาคำ แปล จากปัจเจกสู่สาธารณะ : กระบวนการเสริมสร้างชุมชนให้เข้มแข็ง กรุงเทพฯ : สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา, ๒๕๔๐ หน้า ๑๒

๑๒ Paul Wapner อ้างใน นพ. โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ อ้างแล้ว หน้า ๙๐

โดยการเน้นจุดร่วม (ได้แก่ประโยชน์ส่วนรวม หรือประโยชน์ร่วม) ยิ่งกว่าจะเน้นความต่าง ไม่ว่าจะเป็นความต่างทางเพศ ศาสนา ชาติพันธุ์ อาชีพ หรือฐานะทางเศรษฐกิจ ตรงนี้เองเป็นจุดต่างที่สำคัญระหว่างประชาสังคมกับแนวคิดอื่น เช่น ชาตินิยม หรือสังคมนิยมแบบมากซิสต์ ซึ่งเน้นความขัดแย้งระหว่างเชื้อชาติหรือฐานะทางเศรษฐกิจ โดยที่ทั้ง ๒ แนวคิดหลังนอกจากจะให้ความสำคัญกับรัฐเหมือนกันแล้ว ยังพยายามทำให้เกิดความเป็นหนึ่งเดียวกัน (ทางเชื้อชาติและเศรษฐกิจ) มากกว่าที่จะยอมรับความหลากหลายอย่างประชาสังคม

ศักยภาพและบทบาทของปัจเจกชน

ปัจเจกชนในมุมมองแบบประชาสังคมเป็นผู้ที่เปี่ยมด้วยศักยภาพและมีบทบาทสำคัญในฐานะผู้กระทำการ (actor) แนวคิดนี้เรียกร้องและเชื่อมั่นใน "พลเมืองที่แข็งขันเอาการเอางาน" (active citizen) ขวนขวายใส่ใจในกิจการของส่วนรวม ต่างจากแนวคิดทั่วไปหรือวัฒนธรรมกระแสหลักที่มองว่า ประชาชนมีหน้าที่เพียงออกเสียงเลือกตั้งและจ่ายภาษีก็พอ ส่วนเรื่องการบริหารบ้านเมืองนั้น ปล่อยให้เป็นหน้าที่ของนักการเมืองที่ชนะการเลือกตั้ง

แนวคิดนี้เห็นว่า ประชาชนมีความสามารถในการสร้างสรรค์และพึ่งตนได้ จึงไม่สมควรงอมืองอเท้าคอยรับความช่วยเหลือจากรัฐอย่างเดียว ตรงกันข้ามหากอยากได้อะไร ก็ควรลงมือทำด้วยตนเองโดยร่วมมือกับผู้อื่นอย่างเสมอภาคเสมอไต่ พลเมืองในอุดมคติของแนวคิดประชาสังคมคือผู้ที่สามารถปกครองตนเองได้ ซึ่งหมายถึง "การมีส่วนร่วมอย่างกระตือรือร้น ไม่ยอมรับการกระทำของผู้อื่นอย่างเชื่องๆ... ยึดมั่นในความดีร่วมและการปกป้องสิทธิของปัจเจกบุคคล"^{๑๓}

๑๓. Charis F. Bahmuelier อ้างในเลิศชัย ศิริชัย "การศึกษาเพื่อความเป็นพลเมือง : กรณีการศึกษาในระบบโรงเรียน" เอกสารโครงการวิจัยและพัฒนาประชาสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล หน้า ๓

มุมมองของพุทธศาสนา

ประชาสังคมเป็นแนวคิดที่สอดคล้องกับหลักการทางพุทธศาสนาหลายประการ เช่น การเน้นเรื่องคุณธรรม ดังเห็นได้ว่า "คุณธรรมพลเมือง" (civic virtues) ของประชาสังคมนั้น ตรงกับจริยธรรมในพุทธศาสนาหลายประการ เช่น การมีวินัยในตนเอง การเห็นแก่ส่วนรวม ความเห็นอกเห็นใจผู้อื่น การให้อภัย^{๑๔} เข้าได้กับหมวดธรรมต่างๆ เช่น สังคหวัตถุ ๔ ขรรจาธรรม ๔ รวมทั้งบุญกิริยาวัตถุ ๑๐ (โดยเฉพาะทานมัยคือการให้หรือแบ่งปันซึ่งรวมถึงอภัยทาน ไวยาวัจจยคือการชวนชวนรับใช้ผู้อื่น และปัตติทานมัยคือการเปิดโอกาสให้ผู้อื่นมีส่วนร่วม) นอกจากนั้นการเน้นความร่วมมือโดยอาศัยความไว้วางใจ และการเห็นแก่ประโยชน์ส่วนรวม ยิ่งกว่าที่จะใช้ความกลัวหรือความอยาก ก็ถือว่าเป็นการใช้แรงจูงใจที่เป็นกุศล ซึ่งสอดคล้องกับพุทธศาสนา

แม้ว่าพุทธศาสนาจะให้ความสำคัญกับการฝึกฝนพัฒนาตนค่อนข้างมาก ในขณะที่ประชาสังคมเป็นเรื่องของสังคมที่เลยพ้นระดับบุคคลออกไป แต่ก็มิใช่สิ่งที่ขัดแย้งกันหรือเป็นคนละเรื่องกัน เพราะถึงอย่างไรพุทธศาสนาก็ได้จำกัดตัวอยู่ในขอบเขตพรมแดนทางด้านจิตใจล้วนๆ อย่างที่มักเข้าใจกัน การฝึกฝนพัฒนาตนนั้น แม้จะมีจุดหมายสูงสุดอยู่ที่การเสริมสร้างปัญญาให้เข้าถึงความจริงของชีวิตหรือ สัจธรรม แต่ก็ต้องอาศัยสภาพแวดล้อม อันได้แก่สภาพความเป็นอยู่ ตลอดจนระเบียบชีวิตและระบบความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันเพื่อกำกับความประพฤติ กล่อมเกลาจิตใจ และพัฒนาปัญญาให้เป็นไปในทางที่พึงามถูกต้องหรือมี จริยธรรม^{๑๕} ระเบียบชีวิตและระบบความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์หรือ

๑๔ เลิศชัย ศิริชัย อ้างแล้ว หน้า ๑๐

๑๕ "จริยธรรม" ในที่นี้มีความหมายตามพยานุเคราะห์ คือหมายถึงหลักคำสอนเกี่ยวกับการดำเนินชีวิต ครอบคลุมทั้งคำสอนเกี่ยวกับพฤติกรรมและจิตใจ มิได้จำกัดเฉพาะคำสอนระดับพฤติกรรม

แบบแผนของสังคมนี้ในทางพุทธศาสนาเรียกว่า วินัย ตรงกันข้ามกับที่คนทั่วไปเข้าใจกัน พุทธศาสนานั้นมิได้มีแต่เรื่องธรรมะเท่านั้น นั่นเป็นเพียงครึ่งหนึ่งของพุทธศาสนา อีกครึ่งหนึ่งก็คือวินัย ต่อเมื่อมีทั้งธรรมและวินัย จึงเรียกว่าพุทธศาสนา ดังในสมัยพุทธกาล คำว่า “ธรรมวินัย” เคยเป็นชื่อเรียกของพุทธศาสนา

ดังกล่าวแล้วว่า วินัยในความหมายของพุทธศาสนานั้นหมายถึงระบบแบบแผนของชุมชนหรือสังคม หาได้จำกัดแคบๆ เพียงแค่เป็นข้อกำหนดส่วนบุคคลอย่างที่เราเข้าใจกันในปัจจุบันไม่ ด้วยเหตุนี้ประชาสังคมจึงสามารถจัดเข้ามาอยู่ในส่วนที่เป็นวินัยตามความหมายของพุทธศาสนา คำถามว่าแนวคิดประชาสังคมสอดคล้องกับพุทธศาสนาเพียงใด จึงตอบได้ด้วยการพิจารณาว่าแนวคิดนี้สอดคล้องกับวินัยของพุทธศาสนาหรือไม่

ถึงแม้แนวคิดประชาสังคมจะให้ความสำคัญกับคุณธรรมหลายประการที่ตรงกับพุทธศาสนาดังได้กล่าวมาแล้ว แต่หากจะพิจารณาเทียบเคียง ๒ แนวคิดนี้ให้เห็นอย่างครอบคลุมและเป็นระบบ ก็ควรที่จะเริ่มต้นที่วัตถุประสงค์และแนวคิดพื้นฐานของประชาสังคมกับวินัยในพุทธศาสนา

จุดมุ่งหมายและบทบาทหน้าที่ของสังคม

พระธรรมปิฎกได้พูดถึงจุดมุ่งหมายของวินัยในพุทธศาสนาว่าเป็น “การจัดโครงสร้างวางระบบแบบแผนของชุมชนหรือสังคมเพื่อให้หมู่มนุษย์มาอยู่ร่วมกันโดยมีความเป็นอยู่และความสัมพันธ์ที่ดีงาม ที่จะให้ได้รับประโยชน์จากธรรมนั่นเอง จุดหมายที่แท้ก็คือให้หมู่มนุษย์จำนวนมากได้ประโยชน์จากธรรม”^{๑๕} ธรรมที่มนุษย์ควรได้ประโยชน์จากวินัยได้แก่ จริยธรรม กับ ศีลธรรม จริยธรรมได้แก่หลักการดำเนินชีวิตที่ดีงาม ซึ่งครอบคลุม

๑๕ (ต่อ) เท่านั้น ดูจริยธรรมในความหมายนี้ใน พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) พุทธธรรม กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, ๒๕๔๒ หน้า ๕๙๐-๑

๑๖ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) นิติศาสตร์แนวพุทธ กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, ๒๕๔๑ หน้า ๑๖

คลุมทั้งความประพฤติที่สะอาดเกื้อกูล จิตที่สงบเย็น และปัญญาที่สว่างไสวจนสามารถแลเห็นสัจธรรมอันได้แก่ความจริงของชีวิตและโลก ทำให้จิตเป็นอิสระ และอยู่เหนือทุกข์ได้

ส่วนประชาสังคมนั้น จุดมุ่งหมายเน้นที่การทำให้เกิดสังคมที่สงบสุข ผู้คนอยู่อย่างผาสุก ปลอดภัยจากความบีบคั้นคุกคามของสภาพแวดล้อมและของมนุษย์ด้วยกัน ดังเห็นได้ว่า จุดที่กระตุ้นให้แนวคิดนี้แพร่หลายมากขึ้น ก็คือความล้มเหลวของรัฐในการแก้ปัญหาต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นทางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง และสิ่งแวดล้อม ทำให้เกิดความกระตือรือร้นในหมู่ประชาชนที่จะแก้ปัญหาต่างๆ ด้วยตนเอง โดยที่กิจการสาธารณะที่เรียกร้องให้ร่วมมือกันก็ล้วนเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับชีวิตความเป็นอยู่ ซึ่งในทางพุทธศาสนาจัดว่าเป็นประโยชน์ขั้นต้นหรือที่ภิกษุธรรมมิกัตถะเท่านั้น ในขณะที่ประโยชน์อีก ๒ ประการ ไม่ได้รับความสำคัญหรือถูกมองข้ามไป คือประโยชน์เบื้องหน้าหรือสัมปรายิกัตถะ (ได้แก่ภาวะจิตใจที่เกื้อกูล เช่น ความอิมเม็บสุโข) และประโยชน์อย่างยิ่งหรือปรมาัตถะ (ได้แก่จิตใจที่สงบเย็นเป็นอิสระ ไม่หวั่นไหว)

ความต่างกันในด้านจุดมุ่งหมายดังกล่าว ในด้านหนึ่งเป็นเพราะการมองต่างกันในเรื่องบทบาทหน้าที่ของสังคม ในขณะที่ประชาสังคมมองว่าสังคมที่ดีคือสังคมที่ทำให้ผู้คนมีชีวิตที่ผาสุกปลอดภัย และอาจรวมไปถึงการส่งเสริมให้ผู้คนสร้างสรรค์สิ่งดีงามให้เกิดประโยชน์แพร่หลาย พุทธศาสนาเห็นว่าสังคมที่ดีจะไม่หยุดเพียงเท่านั้น หากจะต้องทำให้ความเป็นอยู่ที่ผาสุกและสิ่งแวดล้อมที่สุขสบายนั้นเอื้อให้มนุษย์สามารถพัฒนาตนจนเข้าถึงความดีงามและความสุขที่ประณีตยิ่งขึ้นไป^๙ อย่างไรก็ตาม นอกจากความต่างกันในเรื่องบทบาทหน้าที่ของสังคมแล้ว การมองจุดมุ่งหมายของสังคมต่างกันยังเป็นผลจากความเข้าใจที่ต่างกันในเรื่องธรรมชาติของมนุษย์และชีวิตที่ดีงามอีกด้วย

ธรรมชาติของมนุษย์และชีวิตที่ดั่งาม

มนุษย์ตามแนวคิดประชาสังคมนั้นจะถูกเน้นเพียงมิติเดียวคือ มิติทางสังคม หมายถึงการมีบทบาทสัมพันธ์กับผู้อื่น กิจกรรมที่ถูกกล่าวถึงจะจำกัดเพียงแต่กิจกรรมสาธารณะหรือกิจกรรมทางการเมือง (ในความหมายที่กว้าง) จนบางท่านเห็นว่าประชาสังคมมิได้เป็นอะไรมากกว่าบริบทของการเมือง ซึ่งเท่ากับลดปัจเจกชนให้กลายเป็นเพียง “มนุษย์การเมือง” เท่านั้น แม้ว่าคุณธรรมภายในจะเป็นสิ่งที่แนวคิดนี้ให้ความสำคัญมาก แต่ก็เป็คุณธรรมเฉพาะที่สัมพันธ์กับผู้อื่น (เช่น ความใจกว้าง เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ การเสียสละเพื่อส่วนรวม) ขณะที่คุณธรรมหรือคุณภาพจิตที่ช่วยให้จิตสงบเย็น เป็นสุข อิสระ โปร่งเบา ถูกมองข้ามไป กล่าวอีกนัยหนึ่ง มิติทางจิตวิญญาณ (spirituality) คือสิ่งที่ขาดหายไปจากมนุษย์ตามแนวคิดประชาสังคม

ในขณะที่แนวคิดประชาสังคมมองว่า ชีวิตที่ดั่งามคือชีวิตที่ช่วยเหลือเกื้อกูลผู้อื่นและรับผิดชอบต่อส่วนรวมนั้น พุทธศาสนาเห็นว่าชีวิตที่ดีต้องเป็นมากกว่านั้น นอกจากมีชีวิตด้านนอกที่ดีงามแล้ว ความเจริญของงามในส่วนที่เป็นชีวิตด้านในก็สำคัญด้วย ความเจริญของงามดังกล่าวหมายถึงจิตที่สงบเย็น มีความสุขหล่อเลี้ยงจากภายใน ไม่พึ่งพิงความสุขจากภายนอกหรือจากวัตถุแต่ฝ่ายเดียว กล่าวอีกนัยหนึ่ง ชีวิตที่ดั่งามไม่เพียงหมายถึงชีวิตที่ทำให้ผู้อื่นเป็นสุขเท่านั้น หากยังทำตนให้เป็นสุขได้ด้วย เป็นชีวิตที่ทำทั้งประโยชน์ตนและประโยชน์ท่านอย่างสมบูรณ์ครบถ้วน พูดอย่างท่านพุทธทาสภิกขุก็คือ เป็นชีวิตที่ “สงบเย็นและเป็นประโยชน์”^{๑๔}

ศักยภาพของมนุษย์

พุทธศาสนาเห็นว่ามนุษย์ไม่ได้มีแต่ศักยภาพในทางสังคมและการ

เมือง หรือการสร้างสรรค์สิ่งภายนอกเท่านั้น หากยังมีศักยภาพในทางจิตวิญญาณที่สามารถยกระดับจิตและปัญญาให้อยู่เหนือทุกข์ให้เป็นอิสระจากความผันผวนปรวนแปรต่างๆ ของชีวิตและโลก ภาวะที่อยู่ "เหนือโลก" หรือโลกุตตรธรรมนี้ อยู่ในวิสัยของมนุษย์ทุกคนที่จะเข้าถึงได้ ดังพระพุทธองค์ตรัสว่า "อริยโลกุตตรธรรมเป็นทรัพย์สินประจำตัวของทุกคน" (เอสุการีสุตฺต) และใช้ว่าจำเพาะคนพิเศษหรืออริยบุคคลเท่านั้นที่สามารถทำศักยภาพนี้ให้กลายเป็นจริงได้ ปุถุชนคนทั่วไปก็สามารถเข้าถึงภาวะที่เป็นอิสระเหนือโลกนี้ได้ เป็นแต่ปรากฏเป็นบางเวลา ท่านพุทธทาสเรียกภาวะดังกล่าวว่า "นิพพานชั่วคราว" หรือ "นิพพานน้อยๆ" เกิดขึ้นเมื่อจิตไม่มีกิเลสรบกวนหรือว่างจากความทุกข์ นิพพานเช่นนี้แหละที่ "หล่อเลี้ยงชีวิตเราไว้ไม่ให้ตาย ไม่ให้เป็นบ้า"^{๑๔} อย่างไรก็ตาม นิพพานดังกล่าวใช้ว่าจะเกิดขึ้นตามธรรมชาติเท่านั้น หากมนุษย์ทุกคนยังสามารถทำให้เกิดขึ้นได้สม่ำเสมอ ต่อเนื่อง และพัฒนาขึ้นจนกลายเป็นนิพพานชั้นสมบูรณ์หรือสมุจเฉตนิพพานได้ ทั้งนี้โดยการอบรมปัญญาจนรู้เท่าทันในคิดริกรรมตาของชีวิตและโลก กระทั่งจิตเป็นอิสระจากการยึดมั่นถือมั่นในสิ่งทั้งปวง ความสามารถดังกล่าวเป็นสิ่งที่มนุษย์พัฒนาได้และควรพัฒนาโดยอาศัยสังคมแวดล้อมช่วยอำนวยความสะดวก

อิสรภาพ

การที่จิตเป็นอิสระจากความผันผวนปรวนแปรต่างๆ คืออิสรภาพที่พุทธศาสนาให้ความสำคัญมากที่สุด การเน้นอิสรภาพภายในนี้ เป็นอีกจุดหนึ่งที่ทำให้พุทธศาสนาแตกต่างจากแนวคิดประชาสังคม เพราะแนวคิดนี้เน้นอิสรภาพภายนอก คือการเป็นอิสระจากการบงการของรัฐ รวมทั้งเป็นอิสระจากการครอบงำของเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน ทิศนะดังกล่าวยังเห็น

ได้จากแนวคิดเรื่องการปกครองตนเอง ซึ่งมีนัยหมายถึง “การไม่ยอมรับการกระทำของผู้อื่นอย่างเชื่องๆ” ในขณะที่พุทธศาสนาจะพูดถึงการปกครองตนเองในความหมายที่เป็นการไม่ยอมให้กิเลสครอบงำจิตใจของตน สามารถทำสิ่งต่างๆ ด้วยสติและปัญญาที่รู้มีดชอบชั่วดี

ชีวิตด้านในกับชีวิตด้านนอก

การที่แนวคิดประชาสังคมเน้นเฉพาะมิติทางสังคมและการเมืองของมนุษย์ ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะต้องการจำกัดขอบเขตของประชาสังคมเฉพาะในส่วนที่เป็นเรื่องบทบาทความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน หรือต้องการเน้นเฉพาะพฤติกรรมเชิงสาธารณะของมนุษย์ ดังมักนิยามประชาสังคมว่าเป็นบริบทพลสาธารณะ ดังนั้น จึงไม่ค่อยให้ความสำคัญกับมิติด้านในของมนุษย์ โดยอาจจัดให้อยู่ในบริบทพลส่วนบุคคลไป นั่นก็แสดงว่า แนวคิดนี้แยกเรื่องส่วนบุคคลกับส่วนสาธารณะ หรือชีวิตด้านในกับชีวิตด้านนอก ออกจากกันอย่างชัดเจน พุทธศาสนาเห็นต่างในเรื่องนี้

ในทัศนะของพุทธศาสนา ชีวิตด้านในกับชีวิตด้านนอก ประโยชน์ตนกับประโยชน์ท่าน แยกกันได้ยาก ต่างเป็นเหตุและผลของกันและกัน ยิ่งขัดเกลาพัฒนาตนให้ชีวิตด้านในองงามมากเท่าไร ชีวิตด้านนอกก็ยิ่งเกื้อกูลเป็นประโยชน์แก่ผู้อื่นมากเท่านั้น คนที่เข้าถึงความสุขจากภายใน ไม่ปรารถนาอาภิส ย่อมเห็นแก่ตัวน้อยลง และเกื้อกูลผู้อื่นด้วยความบริสุทธิ์ใจได้มากขึ้น ในอีกด้านหนึ่ง การช่วยเหลือกิจของส่วนรวมย่อมเอื้อในการฝึกตนให้รู้จักเสียสละ ลดความเห็นแก่ตัว มีความอดทนอดกลั้น และรู้จักทำงานอย่างปล่อยวาง ด้วยเหตุนี้พระพุทธองค์จึงตรัสว่า “รักษาผู้อื่นชื่อว่ารักษาตน รักษาตนชื่อว่ารักษาผู้อื่น” (เสทกสูตร) นอกจากนั้นยังตรัสถึงธรรม ๑๐ ประการ ที่ทำให้ตนเป็นที่พึ่งของตนได้ (นาถกรณธรรม) หนึ่งในจำนวนนั้นก็คือ การชวนช่วยในกิจการของส่วนรวม (กิงกรณียสุทักขตา)

ดังนั้นจึงแนวคิดประชาสังคมให้ความสำคัญกับบทบาทของบุคคล

ในกิจการสาธารณะมากเท่าไร ก็ยิ่งต้องตระหนักถึงการเสริมสร้างพื้นฐานทางด้านจิตใจของบุคคลให้มากเท่านั้น โดยที่พื้นฐานดังกล่าวไม่ควรที่จะหยุดแค่คุณธรรมที่เกื้อกูลต่อความสัมพันธ์กับผู้อื่นโดยตรง (เช่น ความใจกว้าง เห็นอกเห็นใจผู้อื่น เสียสละ) เท่านั้น หากควรมองให้ลึกลงไปถึงคุณภาพจิตและปัญญาที่ช่วยให้บุคคลเกิดอิสรภาพด้านใน สามารถเข้าถึงความสุขที่ประณีต รู้จักปล่อยวางจากผลของงาน สามารถสัมผัสกับ "นิพพานชนิดเมื่อกำลังทำหน้าที่และตลอดเวลาที่ทำหน้าที่"^{๒๐} จิตและปัญญาดังกล่าวจะเป็นพื้นฐานที่มั่นคงสำหรับ "จิตสำนึกสาธารณะ" ทั้งเป็นหลักประกันให้บุคคลสามารถอุทิศตนเพื่อส่วนรวมได้อย่างยั่งยืนต่อเนื่อง ไม่หวั่นไหวต่ออามิสหรือเกียรติยศชื่อเสียงจนละทิ้งอุดมคติ ไม่หลงใหลได้ปลื้มกับผลสำเร็จจนตกอยู่ในความประมาท ทั้งไม่ท้อแท้ต่ออุปสรรค หรือเกิดอาการ "จิตสลาย" อย่างที่เป็นกับผู้ทำงานเพื่อสังคมเป็นอันมาก

ส่วนเสริมจากประชาสังคม

ในขณะที่แนวคิดประชาสังคมมีจุดอ่อนหรือขีดจำกัดบางประการที่พุทธศาสนาสามารถเสริมเติมได้ ประชาสังคมก็มีหลายอย่างที่พุทธศาสนาไม่น่าเรียนรู้ ซึ่งสามารถช่วยให้พุทธศาสนามีบทบาทในสังคมปัจจุบันได้มากขึ้น

จิตสำนึกสาธารณะ

สิ่งแรกก็คือการเน้นเรื่องจิตสำนึกสาธารณะ (civic mind) ซึ่งหมายถึงความสำนึกใส่ใจและพร้อมจะมีส่วนร่วมในกิจการสาธารณะ รวมถึงความเคารพและห่วงใยในสมบัติส่วนรวม ทั้งนี้โดยตระหนักถึงประโยชน์ที่จะเกิดขึ้นกับทั้งตนเองและส่วนรวม "ส่วนรวม" ในจิตสำนึกดังกล่าว มิใช่ครอบครัว ญาติมิตร คนรอบข้าง หรือชุมชนละแวกบ้านตนเท่านั้น หากคลุมไปถึงคนอื่น ๆ อีกมากมายซึ่งอยู่ห่างไกลออกไป แม้จะตนไม่รู้จักและ



ไม่เคยเห็น แต่ก็รู้อยู่ว่าเป็นส่วนหนึ่งของ “สังคม” ที่ตนสังกัด

คุณธรรมของประชาสังคมมิได้จำกัดเฉพาะความเอื้อเฟื้อระหว่างคนใกล้ชิด หรือความเกื้อกูลระหว่างบุคคลกับบุคคลเท่านั้น สิ่งที่แนวคิดประชาสังคมให้น้ำหนักมากก็คือคุณธรรมต่อส่วนรวม หรือหน้าที่ความรับผิดชอบต่อสังคม แม้ว่าประชาสังคมจะเริ่มหรือมีพื้นฐานมาจากกลุ่มชมรม สมาคม ซึ่งจำนวนไม่น้อยยรวมตัวกันด้วยมุ่งหวังประโยชน์ร่วมกัน (mutual benefit) คือจำเพาะสมาชิกในกลุ่มเท่านั้นที่ได้ประโยชน์ แต่การร่วมมืออย่างต่อเนื่องและการประสานกันเป็นเครือข่ายกว้างขึ้น ย่อมนำไปสู่สำนักและกิจกรรมที่เป็นประโยชน์ส่วนรวม (public goods) คือประโยชน์ที่บังเกิดแก่ทุกคน แม้จะไม่ได้เป็นสมาชิกหรือร่วมทำกิจกรรมนั้น เช่น ถนน สะพาน หรือวัฒนธรรม สิ่งแวดล้อมที่อนุรักษ์ไว้ ความเป็นประชาสังคมเกิดขึ้นเมื่อกลุ่ม ชมรม และเครือข่ายดังกล่าวมีสำนักที่จะทำเพื่อประโยชน์ส่วนรวม ซึ่งรวมถึงการดูแลรักษาสมบัติสาธารณะที่ใครๆ ก็เข้าถึงได้ โดยไม่จำกัดว่าจำเพาะตนหรือพวกของตนเท่านั้นที่ใช้ประโยชน์ได้ และไม่เลือกที่จะต้องเป็นสิ่งที่ตนมีกรรมสิทธิ์ ครอบครอง หรือเป็นเจ้าของเท่านั้นถึงจะดูแลรักษา

คุณธรรมหรือหน้าที่ต่อสังคมนี้คือสิ่งที่แทบจะหายไปจากพุทธศาสนาที่คนไทยเข้าใจกันอยู่ในเวลานี้ คุณธรรมทางพุทธศาสนาที่สอนกันอยู่ในปัจจุบันมักจะเน้นคุณธรรมส่วนบุคคล หรือข้อประพฤติปฏิบัติระหว่างบุคคลต่อบุคคล เช่น ศีล ๕ ทิธ ๖ หรือพรหมวิหาร ๔ แต่คุณธรรมต่อส่วนรวมกลับถูกละเลย (ถ้าจะสอน ก็ต้องสอนในวิชา “หน้าที่พลเมือง” มิใช่ในวิชาพุทธศาสนา) ทั้งๆ ที่พุทธศาสนาให้ความสำคัญกับเรื่องนี้มาก มีธรรมหลายข้อที่ว่าด้วยข้อพึงปฏิบัติต่อส่วนรวมโดยตรง โดยไม่เพียงแต่จะพูดถึงข้อปฏิบัติระหว่างบุคคลต่อบุคคล (เช่น สาราณียธรรม ๖ หรือหลักการอยู่ร่วมกัน^{๒๑}) เท่านั้น หากรวมถึงข้อปฏิบัติต่อหลักการ หรือสมบัติ

๒๑ สาราณียธรรม ได้แก่ เมตตาภาคารม เมตตาจารกรรม เมตตาจกกรรม เมตตาโมกกรรม สาธารณโภคิ (แบ่งปันให้บริโภคร่วมกัน) สิลสามัญญตา (มีศีลเสมอกัน) ติฏฐิสามัญญตา (มีความเห็นเสมอกัน)

ของส่วนรวม (เช่น อปริหานิยธรรม ๗ หรือธรรมอันเป็นไปเพื่อความเจริญฝ่ายเดียวของหมู่ชน^{๒๒}) คุณธรรมประเภทหลังจัดว่าเป็นคุณธรรมที่ไม่เน้นแสดงต่อตัวบุคคล แต่เป็นข้อปฏิบัติต่อส่วนรวมที่เป็นนามธรรม จะว่าไปแล้ว นี่เป็นหน้าที่สำคัญประการหนึ่งของชาวพุทธเลยทีเดียว ดังได้ทรงกำหนดหน้าที่ของชาวพุทธไว้ นอกจากจะมีหน้าที่ต่อตนเอง (ศึกษาและปฏิบัติธรรมได้ถูกต้อง) และหน้าที่ต่อผู้อื่น (แนะนำผู้อื่นให้รู้ธรรมอย่างถูกต้อง) แล้ว ยังจะต้องมีหน้าที่ต่อธรรม (สามารถรักษารธรรมหรือหลักการของพุทธศาสนาไว้ได้)^{๒๓} หน้าที่ประการสุดท้ายนี้ถือว่าเป็นหน้าที่ต่อส่วนรวม เพราะเป็นประโยชน์ต่อหมู่ชนอย่างไม่เลือกหน้าทั้งในปัจจุบันและอนาคต แต่จะเห็นได้ว่าทุกวันนี้ชาวพุทธเป็นอันมากไม่สนใจหน้าที่ประการหลังเอาเลย (ดังตัวอย่างกรณีธรรมกายซึ่งเป็นเรื่องบิดเบือนพระธรรมวินัย เมื่อเกิดเหตุการณ์ขึ้น ไม่แต่คุณหลั กะทั้งพระกรรมฐานจำนวนไม่น้อย ก็ไม่เอาเป็นธุระ กลับเห็นว่าปล่อยให้เป็นเรื่องของกฎแห่งกรรมไป)

อันที่จริง นอกจากธรรมที่เป็นเรื่องข้อปฏิบัติต่อส่วนรวม ทั้งที่เป็นรูปธรรม (เช่น หมู่คณะ หรือหมู่บ้าน) และนามธรรม (เช่น สังคม หรือหลักการที่ยึดถือร่วมกัน) แม้แต่ธรรมที่ดูเหมือนจะเป็นเรื่องคุณธรรมส่วนบุคคล ก็มีมิติทางสังคมอยู่ด้วย เช่น ศีล ๕ นั้น ท่านสอนว่า หากละเมิดเมื่อใด ก็ส่งผลกระทบต่อส่วนรวมด้วย แต่ที่ส่อนกันส่วนใหญ่ จะเน้นเฉพาะผลต่อตนเองกับบุคคลที่ถูกกระทำโดยตรงเท่านั้น ในทำนองเดียวกัน พรหมวิหาร ๔ ก็มักจะสอนเฉพาะเมตตา กรุณา และมุทิตา ซึ่งเป็นคุณธรรมที่แสดงต่อบุคคลโดยตรง แต่กลับละเลยอุเบกขา ซึ่งเป็นข้อปฏิบัติต่อส่วนรวม

๒๒ อปริหานิยธรรมสำหรับฆราวาสได้แก่ ๑. หมั่นประชุมกันเนื่องนิตย์ ๒. พร้อมเพรียงกันประชุม เลิกประชุม และทำกิจ ๓. ไม่บัญญัติในสิ่งที่มิได้บัญญัติ (อันขัดต่อหลักการเดิม) ๔. เคารพ นับถือผู้อาวุโส ๕. ดูแลปกป้องกุลสตรีมารีทั้งหลาย ๖. เคารพหลักการบูชาปูชนียสถาน ปูชนียวัตถุ และอนุสาวรีย์ทั้งหลาย ๗. ให้ความอาราธนาสมณชีพราหมณ์และพระอรหันต์ทั้งหลาย

๒๓ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) จาริกบุญ จาริกธรรม กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, ๒๕๔๐ หน้า ๖๓

(มักจะแปลว่าการวางเฉย แต่สาระจริงๆ คือการไม่ปล่อยให้เมตตาหรือกรุณาเลยเกิดจนละเมิดธรรมหรือหลักการที่ยึดถือร่วมกัน)^{๒๔}

การที่ประชาสังคมเน้นคุณธรรมและสำนึกต่อส่วนรวม ชนิดที่ไปพันข้อปฏิบัติระหว่างบุคคลต่อบุคคลเป็นสิ่งที่มาช่วยเสริมจริยธรรมทางสังคมของพุทธศาสนาได้เป็นอย่างดี พุทธได้ถูกยืมขึ้นก็คือ ช่วยฟื้นฟูมิติทางสังคมของพุทธศาสนาให้กลับคืนมาอีกครั้งหนึ่ง ซึ่งจะมีผลให้จริยธรรมทางสังคมของพุทธศาสนาสอดคล้องเหมาะสมกับผู้คนสังคมปัจจุบันมากขึ้น ทั้งนี้เพราะคนทุกวันนี้ไม่ได้มีแต่ความสัมพันธ์ระดับบุคคลอย่างสมัยที่อยู่ ในหมู่บ้านเท่านั้น หากยังมีความสัมพันธ์ที่เลเยอร์ระดับบุคคล เช่น ความสัมพันธ์กับ (หรือผ่าน) องค์กร สถาบัน และระบบต่างๆ เช่น ธนาคาร ระบบราชการ ระบบตลาด อีกทั้งยังต้องเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับสังคมโดยรวมซึ่งทำให้ต้องมีหน้าที่ความรับผิดชอบหรือคุณธรรมตามมาด้วย เช่น การใช้โทรศัพท์สาธารณะ หรือแม่น้ำลำคลองของหลวง การให้ความสำคัญกับคุณธรรมต่อสังคม จะช่วยให้พุทธศาสนามีความหมายต่อชีวิตสาธารณะ โดยเฉพาะในสังคมเมืองได้มากขึ้น แต่หากพุทธศาสนายังคงเน้นคุณธรรมระดับบุคคลอย่างเดียว ก็เท่ากับว่า พุทธศาสนา กำลังจำกัดตัวลงให้เหมาะกับชุมชนเล็กๆ อย่างหมู่บ้านหรือครอบครัวเท่านั้น ขณะเดียวกันก็ปล่อยให้บุคคลละเลยหน้าที่ต่อสังคม จนอาจกลายเป็นส่วนหนึ่งของการสร้าง“กรรมร่วม”ในระดับสังคม (เช่น เกิดปัญหาสิ่งแวดล้อม อาชญากรรมแพร่ระบาด พุทธศาสนากลายเป็นไสยพาณิชย์ คอรัปชั่นจนเศรษฐกิจย่ำแย่) ผลคือความระส่ำระสายและการละเมิดศีลธรรมในสังคม ขนานใหญ่

๒๔ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) อธิบายว่า “อุเบกขา คือ วางใจเป็นกลาง ไม่ชวนชวายเป็นเหตุที่จะทำให้เกิดเสียธรรม โดยวางเฉยต่อบุคคลนั้น ให้เขารับผิดชอบต่อธรรมและตามธรรม ดำรงอยู่ในความสมเหตุสมผล” พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) นิติศาสตร์แนวพุทธ อ้างแล้ว หน้า ๙๔

การรวมกลุ่มและเครือข่าย

ในทัศนะประชาสังคม ปัจจัยสำคัญประการหนึ่งที่จะช่วยสร้างจิตสำนึกสาธารณะได้แก่การรวมกลุ่มและเชื่อมโยงกันเป็นเครือข่าย การรวมกลุ่มนั้นเป็นบันไดขั้นต้นที่จะนำไปสู่ความไว้วางใจ (trust) และการร่วมมือกันอย่างกระชับแน่น สองประการหลังเป็นสิ่งที่เกี่ยวโยงกันอย่างมาก^{๒๕} ในสังคมและชุมชนต่างๆ เราจะพบว่า สาเหตุที่ผู้คนไม่ยอมร่วมมือกันนั้นมีไ้เป็นเพราะเขลาหรือมองไม่เห็นว่าการร่วมมือกันนั้นเกิดประโยชน์อย่างไรบ้าง แต่เป็นเพราะไม่มีความไว้วางใจกัน เช่น ไม่ไว้วางใจเมื่อตนไปช่วยสร้างบ้านให้อีกฝ่ายหนึ่งแล้ว เขาจะมาช่วยเป็นการตอบแทนหรือไม่หรือไม่ไว้วางใจว่าถ้าตนไปช่วยตัดถนนในหมู่บ้านแล้ว คนอื่นจะมาร่วมลงแรงด้วยหรือไม่ ความกลัวว่าจะถูกโกงหรือถูกกินแรงทำให้ไม่มีใครอยากจะทำร่วมมือกัน ไม่ว่าเพื่อประโยชน์ร่วมกันหรือเพื่อประโยชน์ส่วนรวม ในทำนองเดียวกัน ความไม่ไว้วางใจยังเป็นเหตุให้สมบัติสาธารณะถูกปล่อยทิ้งให้เสื่อมโทรมหรือถูกทำลายเร็วเข้า ไม่มีใครอยากรักษาป่าเพราะต่างคิดว่า จะดูแลไปทำไมเมื่อคนอื่นจ้องแต่จะตัด หนักกว่านั้นก็คือ เมื่อต่างคนต่างกลัวว่าคนอื่น ๆ จะมาแย่งตัดไม้ในป่าก็เลยชิงทำเสียก่อน (“ถึงเราไม่ทำคนอื่นก็จะทำอยู่แล้ว” คือเหตุผลที่ใครต่อใครมักใช้เวลาจะฉกฉวยของส่วนรวม)

การรวมกลุ่มช่วยให้ความไว้วางใจและการร่วมมือกันเกิดขึ้นได้ง่าย เนื่องจากทำให้การโกงกันเกิดขึ้นได้ยาก ใครที่โกงหรือกินแรงจะเป็นที่รับรู้ทั่วทั้งกลุ่ม ทำให้ไม่ได้รับความร่วมมือหรือการยอมรับจากคนในกลุ่มอีกต่อไป ยิ่งกลุ่มดังกล่าวมีสมาชิกมากหรือมีความสัมพันธ์กว้างขวางเป็นเครือข่าย ผลเสีย (หรือcost) ของการโกงก็จะเพิ่มมากขึ้น เพราะคนที่ล่วงรู้กิตติศัพท์ดังกล่าวจะมีมากขึ้น ทำให้ทำมาหากินหรือขอความช่วยเหลือ

๒๕ ดูความสัมพันธ์ระหว่างความไว้วางใจ การร่วมมือ และการรวมกลุ่มทำกิจกรรมร่วมกัน ใน Robert Putnam *Making Democracy Work* Princeton : Princeton, 1994 Chapter 6

เหลือจากคนอื่นได้ยากขึ้น ถ้าความสัมพันธ์ในกลุ่มหรือเครือข่ายมีลักษณะพึ่งพาอาศัยกันสูงหรือมีความแน่นแฟ้นกันมาก ผู้คนจะต้องคิดหนักก่อนจะโกง เพราะอาจได้ไม่คุ้มเสีย การที่วิ่งแชร์ส่วนใหญ่ไม่ค่อยมีคนโกงก็เพราะเหตุนี้ ความสามารถในการลงโทษ (sanction) คนโกง เป็นหลักประกันให้ผู้คนวางใจในกันและกัน เมื่อในกลุ่มเกิดบรรยากาศไว้วางใจกัน การร่วมมือกันก็เป็นไปได้ง่ายขึ้น และเมื่อร่วมมือกันเป็นนิตย ก็กลายเป็นวัฒนธรรมหรือบรรทัดฐาน (norm) ภายในกลุ่ม ทำให้เกิดความมั่นใจในการทำกิจการที่ใหญ่ขึ้นและยากขึ้น ต่างคนต่างพร้อมจะลงทุนลงแรงหรือเสียสละมากขึ้น ความผูกพันที่เพิ่มขึ้นทำให้จิตสำนึกของแต่ละคนขยายกว้างขึ้น แต่เดิมที่เคยร่วมมือเพราะมุ่งแต่ประโยชน์ส่วนตน ก็กลายมาเป็นการร่วมมือเพื่อประโยชน์ร่วมกัน (หรือต่างตอบแทนกัน) และขยายไปสู่การร่วมมือเพื่อสาธารณประโยชน์ และเมื่อทำกิจส่วนรวมมากขึ้น สำนึกเกี่ยวกับส่วนรวมก็มีแนวโน้มจะขยายกว้างขึ้น จากส่วนรวมที่หมายถึงกลุ่มของตน ก็ขยายเป็นชุมชนของตน จังหวัดของตน แล้วขยายต่อไปเป็นสังคม ประเทศ และโลกของตนในที่สุด

การร่วมมือกันสร้างสวัสดิประโยชน์ ไม่คิดเอาเปรียบกัน และเสียสละเพื่อส่วนรวมดังกล่าวข้างต้น เป็นคุณธรรมในพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน แต่สิ่งที่พุทธศาสนาควรจะให้ความสนใจเป็นพิเศษก็คือ การใช้เครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคมเป็นที่พุ่มพักคุณธรรมของผู้คน คุณธรรมหรือศีลธรรมนั้นยากที่จะเกิดขึ้นได้จากการเทศนาสั่งสอนอย่างเดียว หากต้องอาศัยสภาพแวดล้อมทางสังคมเข้ามาช่วยกล่อมเกลาด้วย พ่อแม่ ครอบครัวยุ และมิตรสหายเป็นปัจจัยภายนอกที่ช่วยได้ แต่ที่ไม่ควรมองข้ามก็คือ ความสัมพันธ์กับผู้คนที่พ้นไปจากครอบครัวและญาติมิตร ความสัมพันธ์ประการหลังเป็นสิ่งสำคัญในสังคมปัจจุบัน เพราะผู้คนสมัยนี้ไม่ได้จำกัดตัวอยู่ในหมู่บ้านที่มีแต่พ่อแม่ญาติมิตรเท่านั้น หากยังสัมพันธ์กับคนอื่น ๆ ที่อยู่ห่างออกไปไม่เว้นแต่ละวัน ซึ่งอาจมีเพียงบางอย่างที่ร่วมกัน เช่น ร่วมอาชีพ ร่วมสำนักงาน ร่วมรสนิยมทางดนตรี หรือร่วมใช้สาธารณูปโภคเดียวกัน

ความสัมพันธ์กับคนกลุ่มดังกล่าวสามารถส่งผลต่อคุณธรรมหรือจิตสำนึกของบุคคลได้ ในทัศนะประชาสังคมเห็นว่า การเชื่อมโยงสายสัมพันธ์กับคนกลุ่มดังกล่าวไม่ว่าในรูปชมรม สมาคม องค์กร และเครือข่าย โดยร่วมกันทำสิ่งที่เป็นประโยชน์ร่วมกันหรือสาธารณประโยชน์ จะช่วยส่งเสริมคุณธรรมให้เกิดขึ้นแก่บุคคลและสังคมโดยรวม ยิ่งสังคมมีโครงสร้างความสัมพันธ์กันในลักษณะนี้กว้างขวางและแน่นแฟ้นมากเท่าไร คุณธรรมในสังคมก็ยิ่งมีโอกาสงอกงามได้มากเพียงนั้น

อันที่จริง พุทธศาสนาได้ตระหนักถึงความสำคัญของแบบแผนความสัมพันธ์ทางสังคม ทั้งในฐานะที่เป็นปัจจัยปลูกฝังคุณธรรมภายในตัวบุคคล และเป็นกลไกรองรับคุณธรรมเหล่านั้นให้ปรากฏเป็นรูปธรรมสู่สังคมดังได้ทรงบัญญัติวินัยคู่กับกรรม แต่ความสัมพันธ์ดังกล่าวมักจะถูกมองข้ามไปในระยะหลัง โดยเฉพาะถ้าเป็นความสัมพันธ์กับคนที่อยู่นอกครอบครัวนอกชุมชนด้วยแล้ว พุทธศาสนา (ที่สอนในปัจจุบัน) ไม่ให้ความสำคัญเท่าใดนัก คุณธรรมทางพุทธศาสนาที่สอนกันมักจะจำกัดอยู่เฉพาะกับคนที่ใกล้ชิด ตัวอย่างที่ชัดเจนคือทศ ๖ ซึ่งเป็นธรรมที่เน้นมากในพุทธศาสนาแบบเถรวาทรวมทั้งของไทย ธรรมในทศ ๖ นั้น จะจำกัดเฉพาะธรรมระหว่างคน ๖ คู่ ได้แก่ บุตรกับมารดาบิดา ศิษย์กับครูอาจารย์ ภรรยากับสามี มิตรกับมิตร คนรับใช้กับนาย และคฤหัสถ์กับพระสงฆ์ ธรรมดังกล่าวแม้จะยังจำเป็นสำหรับปัจจุบันอยู่ แต่ก็ไม่เพียงพอแล้ว เพราะคนทุกวันนี้ใช้เวลาในแต่ละวันสัมพันธ์กับคนที่อยู่นอกเหนือจากบุคคล ๖ ประเภทนี้มาก ตรงนี้เองเป็นจุดที่แนวคิดประชาสังคมจะเข้ามาเสริมได้ นั่นคือการเสนอให้ผู้คนสัมพันธ์กันในลักษณะที่ร่วมมือกันเป็นกลุ่มและเครือข่าย โดยมีหลักธรรมสำคัญคือการไว้วางใจกัน การสำนึกถึงประโยชน์ร่วมกัน และการเห็นแก่ประโยชน์ส่วนรวม อันที่จริง ความสัมพันธ์ระหว่างคุณธรรมกับแบบแผนความสัมพันธ์ทางสังคม เป็นสิ่งที่พุทธศาสนาตระหนักและให้ความสำคัญมาก ดังได้ทรงบัญญัติวินัยเพื่อให้เกิดสภาพแวดล้อมทางสังคมที่เอื้อต่อการปลูกฝังคุณธรรมในตัวบุคคล แต่วินัยในความหมายดังกล่าว

ถูกมองข้ามไป ความสัมพันธ์ทางสังคมที่ได้รับการเน้นแทนคือความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในวงแคบ เช่น ครอบครัวหรือมิตรสหาย ซึ่งเหมาะกับสังคมหมู่บ้านมากกว่าสังคมปัจจุบัน

ความสัมพันธ์แนวราบ

นอกไปจากนั้น เมื่อแบ่งความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลออกเป็น ๒ ประเภท คือความสัมพันธ์แนวราบ (กับคนที่มีฐานะเสมอกัน) และความสัมพันธ์แนวตั้ง (กับคนที่มีฐานะสูงกว่ากัน) จะพบว่า แนวคิดประชาสังคมให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์แบบแรกมาก เพราะเป็นความสัมพันธ์ที่เอื้อต่อการร่วมมือกันได้ดีกว่า ในขณะที่ความสัมพันธ์แนวตั้งนั้น ยึดโยงกันด้วยอำนาจไม่อย่างใดก็อย่างหนึ่ง ทำให้ความร่วมมือเกิดขึ้นได้ยาก จะมีก็แต่การพึ่งพิง การทำตามคำสั่ง หรือทำเพราะจำยอม ที่น่าสังเกตก็คือ พุทธศาสนาที่ผ่านมาเน้นความสัมพันธ์แนวตั้งมาก เห็นได้จากทศ ๖ จะมีคู่ที่สัมพันธ์แบบแนวตั้ง (ตามประเพณี) ถึง ๕ คู่ ยกเว้นคู่มิตรกับมิตรเท่านั้นที่เป็นความสัมพันธ์แนวราบ คงไม่จำเป็นต้องอธิบายมากว่าในสังคมปัจจุบัน ชีวิตของเราเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์แนวราบมากกว่าแนวตั้ง (แม้ระบบอุปถัมภ์จะไม่หมดไปง่ายๆ) ดังนั้นหากจะให้จริยธรรมทางสังคมพุทธศาสนาสอดคล้องกับสังคมปัจจุบัน ก็ต้องเน้นจริยธรรมในความสัมพันธ์แนวราบให้มาก

ควรกล่าวด้วยว่า จริยธรรมสำหรับความสัมพันธ์แนวตั้งไม่ใช่เรื่องเสียหาย แต่หากเน้นมากไป ก็อาจทำให้ความสัมพันธ์แนวนอนถูกมองข้ามไป อีกทั้งยังอาจทำให้ความร่วมมือกันของคนที่อยู่ในระดับเดียวกัน (แนวราบ) มีน้อยลง เพราะต่างคิดพึ่งพาคนที่อยู่เหนือตนแทน (อยากได้ถนน แทนที่จะช่วยกันทำ ก็คอยความเมตตาจากเจ้าพ่อ) และเนื่องจากคุณและโทษนั้นมาจากคนที่อยู่เหนือตน ก็เลยเป็นแรงจูงใจให้แต่ละคนโกง (หรือ “เบียด”) คนที่อยู่ในระดับเดียวกับตน เพราะถึงอย่างไรคนเหล่านั้นก็ทำอะไรตนไม่ได้อยู่แล้ว ดังนั้นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ในสังคมซึ่งเต็มไปด้วย

ด้วยเจ้าพ่อ (ซึ่งอาจอยู่ในคราบ สส.หรือรัฐมนตรี) แม้เจ้าพ่อจะดี มีคุณธรรมอย่างยิ่ง แต่ผู้คนก็ไม่นิยมร่วมมือกัน และมักมีการโกงหรือละเมิดกฎเกณฑ์ของสังคมอยู่เสมอ ซึ่งยิ่งทำให้ใครต่อใครต่างเรียกหาเจ้าพ่อหรือ “คนกลาง” ที่เข้มแข็งเพื่อมาปรามผู้คนให้ทำตามข้อตกลงหรือกฎเกณฑ์ (ที่คนไทยยังอยากจะมีผู้ปกครองอย่างจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ คงเพราะเหตุนี้)

พุทธศาสนากับประชาสังคมในฐานะพันธมิตร

เห็นได้ว่า พุทธศาสนากับแนวคิดประชาสังคมสามารถเกื้อกูลซึ่งกันและกันได้มาก ขณะที่พุทธศาสนาช่วยให้แนวคิดประชาสังคมมีมิติทางจิตวิญญาณ แนวคิดประชาสังคมก็เสริมพุทธศาสนาในเรื่องมิติทางสังคม ฝ่ายหนึ่งเอื้อต่อศักยภาพของมนุษย์ในทางโลกุตตรธรรม อีกฝ่ายหนึ่งเสริมสร้างศักยภาพของมนุษย์ในทางโลกียธรรม กล่าวอีกนัยหนึ่ง ต่างช่วยให้มนุษย์พัฒนาทั้งในทางธรรมและทางโลก

แต่การเกื้อกูลเสริมประสานระหว่างพุทธศาสนากับประชาสังคม ไม่ควรหยุดที่ระดับความคิดเท่านั้น หากควรก้าวไปถึงระดับปฏิบัติด้วย กล่าวคือ นอกจากการเรียนรู้และหยิบยืมแนวคิดของกันและกันไปใช้เพื่อพัฒนาปรับปรุงตนเองให้มีความสมบูรณ์และก่อประโยชน์สร้างสรรค์อย่างเต็มที่แล้ว ยังควรที่จะส่งเสริมช่วยเหลือซึ่งกันและกันเพื่อทำหน้าที่ของตนได้ดียิ่งขึ้น

มองในแง่พุทธศาสนา จำเป็นอย่างมากที่พุทธศาสนาจะต้องส่งเสริมประชาสังคมให้เกิดขึ้นและตั้งมั่นในสังคมไทย ทั้งนี้เพราะประชาสังคมสามารถส่งเสริมให้เกิดคุณธรรมในสังคมได้หลายประการ พุทธศาสนามีจุดหมายสูงสุดอยู่ที่การฝึกฝนพัฒนาดน จุดหมายดังกล่าวสามารถบรรลุได้ด้วยการส่งเสริมภาคประชาสังคมที่กำลังก่อตัวอยู่ในปัจจุบันให้เติบโตใหญ่ขึ้น เพื่อให้ความเอื้ออาทรต่อกัน ความร่วมมือกัน และการสำนึกถึงประโยชน์ส่วนรวมแพร่ขยายกลายเป็นวัฒนธรรมของสังคมไทย พร้อมกับหยั่งลึก

ลงไปในจิตใจของผู้คน แม้เพียงเท่านี้ก็เพียงพออย่างยิ่งแล้ว แต่พุทธศาสนายังสามารถทำได้มากกว่านั้น โดยการช่วยให้ประชาสังคมมีมิติทางจิตวิญญาณมากขึ้น ซึ่งนอกจากจะทำให้ประชาสังคมสามารถเป็นอิสระจากการครอบงำของลัทธิวัตถุนิยมและบริโภคนิยม อันเป็น “อาวุธ” สำคัญของทุนในปัจจุบันแล้ว ยังทำให้ผู้คนในประชาสังคมมีชีวิตด้านในที่เจริญงอกงาม สงบเย็นและเป็นสุข ซึ่งส่งผลกลับให้ประชาสังคมมีความเข้มแข็งมั่นคงขึ้น

นอกจากนั้นการส่งเสริมประชาสังคมให้เข้มแข็งยังเป็นประโยชน์ต่อพุทธศาสนาด้วย เพราะทุกวันนี้ลัทธิบริโภคนิยมกำลังบั่นทอนพุทธศาสนาอย่างมาก ทำให้ไสยพาณิชย์คืบคลานครอบงำพุทธศาสนาอย่างไม่เคยเป็นมาก่อน นอกจากสถาบันต่างๆ ของพุทธศาสนา รวมทั้งสถาบันสงฆ์จะอ่อนเปลี้ยและไม่ทำหน้าที่ของตนอย่างถูกต้องแล้ว พิธีกรรมและข้อปฏิบัติต่างๆ ก็กลับส่งเสริมความมั่งงาย โดยที่หลักธรรมคำสอนจำนวนไม่น้อยก็ถูกดัดแปลงให้สนับสนุนความโลภ ในสภาพเช่นนี้ ลำพังวงการพุทธศาสนาในปัจจุบันยากที่จะต้านทานกระแสบริโภคนิยมที่กำลังไหลบ่าอย่างรุนแรงนี้ได้ จำต้องอาศัยปัจจัยอื่นมาช่วยทดแทน แต่รัฐและตลาดไม่ใช่ “พันธมิตร” ของพุทธศาสนา (หรือศาสนาใดๆ) ในเวลานี้ มีแต่ประชาสังคมเท่านั้นที่จะช่วยทดแทนอิทธิพลของบริโภคนิยมไม่ให้ทำลายพุทธศาสนาไปกว่านี้ ขณะเดียวกัน ประชาสังคมที่เห็นคุณค่าของพุทธศาสนา ก็ยังสามารถจะช่วยเหลือฟื้นฟูพุทธศาสนาได้ โดยเฉพาะการปฏิรูปการศึกษาของคณะสงฆ์และการปฏิรูปโครงสร้างคณะสงฆ์ หากที่จะเป็นไปได้หากสังคมทั้งสังคมไม่ช่วยกันผลักดันให้เป็นจริง

ในเวลาเดียวกันประชาสังคมหากจะตั้งมั่นยั่งยืนได้ในสังคมไทย ก็ต้องการความช่วยเหลือจากพุทธศาสนาเช่นกัน ทั้งนี้เพราะบริโภคนิยมไม่ได้เป็นภัยต่อพุทธศาสนาเท่านั้น หากเป็นอันตรายต่อประชาสังคมเช่นกัน ประชาสังคมไม่สามารถเป็นอิสระจากการครอบงำของอำนาจทุนได้เลยตราบใดที่บริโภคนิยมยังมีอิทธิพลแน่นแฟ้นในจิตสำนึกและวิถีชีวิต

ของผู้คนในสังคม ประชาสังคมจึงไม่ได้ต้องการแค่ความเข้มแข็งในทางการเมืองเท่านั้น หากยังต้องมีความเข้มแข็งในทางจิตวิญญาณเพื่อเป็นอิสระจากการครอบงำทั้งของอำนาจรัฐและทุน พุทธศาสนาสามารถเสริมสร้างพลังทางจิตวิญญาณให้แก่ประชาสังคมได้

กล่าวโดยรวมแล้ว มีแนวทาง ๓ ประการ ที่พุทธศาสนาสามารถเสริมสร้างความเข้มแข็งให้แก่ประชาสังคมได้

๑. การเสริมสร้างอุดมการณ์ประชาสังคม
๒. การพัฒนาคุณภาพจิต
๓. การส่งเสริมจริยธรรมในสังคม

การเสริมสร้างอุดมการณ์ประชาสังคม

อุดมการณ์ประชาสังคมในปัจจุบันมักจำกัดอยู่ที่มิติทางการเมืองและสังคม โดยเน้นที่ความสัมพันธ์ทางอำนาจกับรัฐและทุน และภายในประชาสังคมเอง แต่มีมิติทางจิตสำนึกที่จะช่วยส่งเสริมความเป็นอิสระของประชาสังคม โดยเฉพาะในส่วนที่สัมพันธ์กับทุนนั้น ยังไม่รับรู้ถึงความสำคัญเท่าใดนัก แม้ว่าในเวลานี้ รัฐยังเป็นอุปสรรคสำคัญต่อการเติบโตของประชาสังคม แต่อำนาจทุนมีแนวโน้มที่จะเป็นภัยคุกคามประชาสังคมยิ่งกว่า เพราะอำนาจทุนนับวันจะเติบโตใหญ่ขึ้นเรื่อยๆ เป็นปรากฏการณ์ที่เห็นเด่นชัดในยุคโลกาภิวัตน์ ขณะที่รัฐเสื่อมถอยอำนาจลงไป

ทุนเวลานี้เป็นภัยต่อสังคมอย่างไรบ้าง สามารถสรุปได้ ๔ ประการใหญ่ๆ คือ

๑. แย่งชิงทรัพยากรของสังคม

ทรัพยากรของสังคมที่ถูกแย่งชิงไปอย่างชัดเจน ได้แก่ ทรัพยากรธรรมชาติ ไม่ว่าจะเป็น น้ำ อากาศ ความหลากหลายทางชีวภาพได้ถูกพรากจากชุมชนทุกหนแห่งเพื่อนำไปสร้างกำไรให้แก่ภาคธุรกิจ ไม่ว่าจะเป็น

ในรูปของสินค้า วัดอุทิศ หรือแหล่งระบายนลพิษ ใช่แต่เท่านั้น คนซึ่งควรจะเป็นกำลังให้แก่ชุมชนหรือสังคมก็ถูกดึงไปเป็นแรงงานภาคธุรกิจ มีเพียงจำนวนน้อยที่ทำประโยชน์แก่ส่วนรวมในภาคสังคม ส่วนทรัพยากรทางนามธรรม เช่น วัฒนธรรมประเพณี ก็ถูกแปรเป็นสินค้าหรือสนองประโยชน์แก่ฝ่ายทุน กระทั่งความโอบอ้อมอารีในชุมชนก็ถูกเสนอเป็น "จุดขาย" เพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยว แม้แต่งานศพ ซึ่งเดิมเป็นโอกาสเสริมสร้างความสัมพันธ์ในชุมชน ก็ถูก "แข่ง" เป็นบ่อนชั่วคราวของทุนท้องถิ่น

ความไว้วางใจและคุณธรรมเป็นทรัพยากรสำคัญของสังคมที่ถูกทุนไปใช้อย่างมากเช่นกัน ทุนนิยมและระบบตลาดมิได้อยู่ได้ด้วยวัดอุทิศเทคโนโลยี และกำลังคนเท่านั้น หากยังต้องอาศัยความไว้วางใจและคุณธรรมต่างๆ เช่น ความซื่อสัตย์สุจริต ทั้ง ๒ ประการ เป็นตัวหล่อเลี้ยงทุนนิยมอย่างสำคัญ เพราะทุนนิยมและระบบตลาดจะเจริญเติบโตได้ต้องอาศัย "เครดิต" ซึ่งก็คือความไว้วางใจนั่นเอง นอกจากนั้นยังต้องอาศัยความไว้วางใจในการตกลงซื้อขายและกู้เงิน รวมทั้งความไว้วางใจในระบบธนาคารและสถาบันต่างๆ ของทุนนิยม^{๒๖} ซึ่งจะเป็นที่ไว้วางใจได้ต่อเมื่อมีความซื่อสัตย์สุจริต นอกเหนือจากประสิทธิภาพ ทั้งความไว้วางใจและความซื่อสัตย์ ส่วนใหญ่แล้วเป็นสิ่งที่สังคมได้สร้างขึ้น ดังเรียกว่าทุนทางสังคม (social capital) แต่กำลังถูกทุนเอาไปใช้เป็นประโยชน์แล้วผลาญหมดไป โดยไม่ได้คืนกลับให้สังคมเลย และไม่สามารถสร้างขึ้นใหม่ได้ด้วย (เพราะผลประโยชน์มีแนวโน้มที่จะทำให้เกิดการทุจริตและระแวงกัน) ดังนั้นยิ่งทุนนิยมขยายไปมากเท่าไรจึงเท่ากับทำลายทุนสังคมดังกล่าวให้หมดไปเร็วขึ้น

๒. บั่นทอนความสามารถในการพึ่งตนเองของสังคม

สังคมเคยพึ่งตนเองหรือพึ่งกันเองได้ในแทบทุกสิ่งที่จำเป็นต่อชีวิต

เช่น อาหาร สุขภาพ ที่อยู่อาศัย การศึกษา ความบันเทิง แต่ปัจจุบันสังคมส่วนใหญ่ไม่อาจทำเช่นนั้นได้ ต้องพึ่งตลาดแทบทั้งหมด เจ็บป่วยก็ต้องไปซื้อบริการจากโรงพยาบาลหรือซื้อยาจากร้าน ส่วนหนึ่งเป็นเพราะไม่มีความรู้ที่จะช่วยตัวเองได้ แต่ที่สำคัญเป็นเพราะพ่อแม่ญาติมิตรถูกห้ามไม่ให้ช่วยรักษาถ้าไม่ได้รับการอนุญาตจากรัฐ (คือมีใบประกอบโรคศิลป์) ทุนได้อาศัยอำนาจกฎหมาย (รัฐ) ในการมัดมือมัดเท้าไม่ให้ผู้คนในสังคมช่วยตัวเองหรือช่วยกันเองได้ในหลายเรื่อง รวมทั้งการเอาลูกออกจากโรงเรียนมาสอนที่บ้านก็ทำไม่ได้ การถูกห้ามไม่ให้ช่วยกันเองนี้ทำให้ความสามารถของผู้คนในสังคมหดหายไปจนถึงต้องพึ่งสินค้าและบริการจากตลาดอย่างเดียว จริงอยู่มีบางเรื่องที่คุณมีสิทธิจะช่วยตัวเองได้ เช่น อาหาร ความบันเทิง แต่อำนาจทุนก็อาศัยการโฆษณาและลัทธิบริโภคนิยมครอบงำผู้คน จนหลงเชื่อว่า ของทำเองนั้นสู้สินค้าแบรนด์เนมที่วางขายในตลาดไม่ได้ ดังนั้นแม่จึงต้องไปซื้อแฮมเบอร์เกอร์ให้ลูกแทนที่จะทำอาหารให้ลูกกินเอง ขณะเดียวกันแทนที่จะรวมกลุ่มกันสร้างสรรค์ศิลปะและความบันเทิงในหมู่เพื่อนๆ ต่างคนต่างหันไปฟังเพลงจากเทปที่ค่ายเพลงต่างๆ โฆษณาสภาพเช่นนี้ทำให้สังคมต้องพึ่งพิงทุนมากขึ้นเรื่อยๆ

๓. ครอบงำจิตสำนึกของสังคม

ระบบการศึกษา สื่อมวลชน และการโฆษณาซึ่งอยู่ในกำกับของอำนาจทุนมากขึ้นเรื่อยๆ ได้กลายเป็นเครื่องมือของอำนาจทุนในการครอบงำจิตสำนึกของผู้คนในสังคม วัฒนธรรม ประเพณี และค่านิยม ตลอดจนโลกทัศน์ที่สังคมและชุมชนต่างๆ สร้างขึ้นมาเพื่อให้อยู่ร่วมกันด้วยดีได้ ถูกทำลายไป และถูกทดแทนด้วยค่านิยมที่สนองประโยชน์อำนาจทุนเต็มที่ ได้แก่ บริโภคนิยมและวัตถุนิยม ผู้คนในสังคมจึงเห็นเงินและทรัพย์สินสมบัติมีค่ากว่ามิตรภาพ เกิดนิสัยใฝ่แสวงหาบริโภคจนตกเป็นทาสของอำนาจทุนพร้อมๆ กับโลภะ โมหะ ก็เพิ่มตามมาด้วย เพราะสำคัญผิดว่าความสุขอยู่ที่วัตถุ ชีวิตจะดีขึ้นได้เพียงแค่ใช้สินค้าแบรนด์เนมหรือผ้าตัดทรวดทรง

อะไรเป็นประโยชน์แก่ชีวิต เดียวนี้แทบไม่ได้ตัดสินใจด้วยสติปัญญาของเรา หากขึ้นอยู่กับระบบโฆษณาจะบอกว่าเราควรต้องการอะไร ปัจจุบันนอกจากการแย่งชิงแหล่งวัตถุดิบและแย่งชิงตลาดแล้ว อำนาจทุนไปไกลถึงขั้นแย่งชิงพื้นที่ในตัวเรา (ดังบริษัทน้ำอัดลมชื่อดังตั้งเป้าว่าจะแย่งชิงพื้นที่ในกระเพาะอาหาร หรือเพิ่ม "stomach share" ของประชากรโลกให้มากขึ้น) กล่าวอีกนัยหนึ่งร่างกายของผู้คนกลายเป็นอณานิคมแห่งใหม่ที่รอคอยการจับจองในสายตาของอำนาจทุนขนาดยักษ์ ซึ่งจะทำเช่นนั้นได้ก็โดยการแย่งชิงพื้นที่ในสมองของเขาเสียก่อน

๔. บันทอนความสัมพันธ์ในสังคม

ทัศนคติบริโภคนิยมและวัตถุนิยมได้ทำให้ความผูกพันภักดีของผู้คนย้ายมาขึ้นอยู่กับเงินและวัตถุ (หรือแบรนด์เนม) แทนที่จะขึ้นกับกันและกัน ด้วยเหตุนี้ความสัมพันธ์ระหว่างกันจึงเปราะบางมากในทุกระดับของสังคม ตั้งแต่ครอบครัว ชุมชน ไปจนถึงประเทศ ครอบครัวแตกแยก ชุมชนแตกสลายจึงเป็นปรากฏการณ์ที่ระบาดมากขึ้นเรื่อยๆ ผลก็คือ สังคมมีแนวโน้มที่จะแตกกระจายกลายเป็นเพียงปัจเจกบุคคลหลายๆ คนที่มาอยู่รวมกัน (คำกล่าวของแอดเซอร์ว่า "สังคมไม่มีหรือ มีแต่ปัจเจกบุคคลมารวมกัน" จึงสะท้อนความเป็นจริงในปัจจุบันได้ไม่น้อย) ความสัมพันธ์ที่กำลังกลายเป็นความสัมพันธ์หลักก็คือความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลกับตลาด และระหว่างบุคคลที่มาแลกเปลี่ยนผลประโยชน์กันในตลาด (ซึ่งรวมถึงตลาดซื้อขายแลกเปลี่ยนอำนาจและอิทธิพลหรือ"เส้น") การที่ผลประโยชน์ได้เข้ามาเป็นตัวกลางในการเชื่อมความสัมพันธ์ของผู้คน แทนที่จะเป็นความรัก ความเชื่ออาทร หรือความดีงาม หากแพร่กระจายไปทุกระดับ ไม่เว้นแม้กระทั่งระหว่างพระกับโยม ย่อมทำให้สังคมอ่อนแอลงไปเรื่อยๆ ซึ่งเท่ากับบีบบังคับให้ผู้คนในสังคมหันไปพึ่งพิงตลาดมากขึ้น ทั้งในฐานะแหล่งที่มาแห่งความสุข และสำนึกในเรื่องอัตลักษณ์หรือตัวตน ซึ่งเดิมสามารถจะหาได้จากสังคมที่มีความเหนียวแน่น

เห็นได้ว่าหากทุนมีอำนาจเติบโตใหญ่มากขึ้นเรื่อยๆ จะเป็นผลเสียต่อสังคมในที่สุด สังคมจะถูกทอนสภาพกลายเป็นเพียงแหล่งทรัพยากรและตลาดของทุนเท่านั้น การที่ทุนจะทำเช่นนั้นได้ เครื่องมือสำคัญที่สุดก็คือ ลัทธิบริโภคนิยมและโลกทัศน์แบบวัตถุนิยม ยิ่งอุดมการณ์ดังกล่าวครอบงำสังคมได้มากเท่าใด ก็สร้างการแข่งขันแย่งกันให้แก่อำนาจทุนมากเท่านั้น เพราะยังผู้คนมีค่านิยมไม่เสพไม่บริโภค เป็นอยู่อย่างฟุ้งเฟ้อฟุ่มเฟือย ก็ยิ่งเห็นดีเห็นงามกับการทำลายป่าเพื่อสร้างเขื่อน ระเบิดภูเขาเพื่อเอาหินผ่น้ำและดึงกำลังคนจากชุมชนไปเข้าโรงงาน ขณะเดียวกันก็เอาชีวิตทั้งชีวิตไปฝากไว้กับตลาด มองข้ามความสัมพันธ์ที่ไม่ก่อผลประโยชน์ทางวัตถุหรือตัวเงิน แม้จะก่อให้เกิดความสุขใจก็ตาม ทำให้ความสัมพันธ์ในสังคมเปราะบางอ่อนแอ ด้วยเหตุนี้ จึงมีความจำเป็นที่ประชาสังคมจะต้องมีโลกทัศน์หรืออุดมการณ์ที่เป็นอิสระจากบริโภคนิยมหรือโลกทัศน์วัตถุนิยม ตรงนี้เป็นบทบาทที่พุทธศาสนาสามารถจะทำได้มาก

โลกทัศน์ที่ช่วยให้ประชาสังคมเป็นอิสระจากบริโภคนิยมก็คือโลกทัศน์ที่เห็นคุณค่าของชีวิตเลยพ้นไปจากการเสพ การสะสมวัตถุ พุทธศาสนาแม้มิได้ปฏิเสธตามิถุสุขหรือความสุขที่อิงวัตถุ แต่เห็นว่ามีมีความสุขที่ลึกและดีกว่านั้นซึ่งมนุษย์ทุกคนสามารถเข้าถึงได้และควรเข้าถึง นั่นคือความสุขที่เกิดจากจิตที่สงบและปัญญาที่รู้เท่าทันความจริงของชีวิตและโลก ความสุขที่อิงวัตถุมีคุณค่าตราบเท่าที่สามารถเอื้อให้เราเข้าถึงความสุขด้านในได้ หากไม่สามารถเอื้อได้ หรือกลายเป็นเป้าหมายในตัวเอง ตัววัตถุนั้นเองจะกลายเป็นภาระที่สร้างความทุกข์ให้แก่เจ้าของ พุทธศาสนามองเห็นว่า ความสุขจากวัตถุนั้นมิได้เป็นเส้นตรงอย่างที่ลัทธิบริโภคนิยมพยายามบอกเรา คือไม่ได้เพิ่มขึ้นตามจำนวนวัตถุที่เสพหรือหามาได้ แต่มองว่าความสุขดังกล่าวเป็นเส้นโค้ง หมายความว่า ความสุขจะเพิ่มขึ้นตามจำนวนวัตถุที่เสพมาก เป็นการเสพเพื่อความอยู่รอดหรือเพื่อความสบาย แต่ถ้าเลยไปจากนั้นกลายเป็นการเสพเพื่อความหรรหามีหน้ามีตาหรือฟุ้งเฟ้อแล้ว วัตถุสิ่งเสพเพิ่มจำนวนมากเท่าไร ก็ยิ่งสุขน้อยลงเท่านั้น เศรษฐีที่มี

ความสุขจึงหาได้ยากกว่าคนที่สุขเพราะพออยู่พอกิน^{๒๗}

ในขณะที่บริโภคนิยมโฆษณาว่ายิ่งมากยิ่งดี พุทธศาสนากลับเน้นที่ความพอดี คือมีวัตถุสิ่งเสพเพียงพอให้เกิดความสบาย (จะได้สะดวกแก่การทำการที่ดั่งามสร้างสรรค์) และสิ่งเสพที่อยู่ในระดับพอดีของแต่ละคนก็แปรผกผันกับความสุขภายใน ยิ่งมีสุขภายในมากเท่าไร ก็รู้สึกพอดีหรือสบายได้โดยไม่ต้องการสิ่งเสพน้อยลงมากเท่านั้น ดังนั้นชีวิตจึงเป็นอิสระจากวัตถุมากขึ้นเป็นลำดับ มีเวลาและพลังงานมากขึ้นสำหรับการสร้างสรรค์ประโยชน์แก่ผู้อื่น รวมทั้งการทํากิจของส่วนรวม ชีวิตที่ต้องการวัตถุเพียงเล็กน้อย แต่มีความสุข และสามารถทํางาน ทั้งที่เป็นประโยชน์แก่คนวงกว้าง และประโยชน์ขั้นสูงเพื่อการพัฒนาจิตวิญญาณนี้แหละเรียกว่าชีวิตที่สันโดษตามหลักการพุทธศาสนา

ชีวิตจำกัดของวัตถุจะแลเห็นชัดเมื่อแลเห็นว่าความสุขนั้นมีหลายระดับ (รวมทั้งระดับที่เลยพ้นวัตถุ) และเมื่อเข้าใจถึงความหลากหลายของความสุข ก็จะแลเห็นศักยภาพอันมากล้นของมนุษย์แต่ละคน นั่นคือศักยภาพที่จะบรรลุถึงอิสรภาพขั้นสูง ได้แก่ความเป็นอิสระจากวัตถุ ไปจนถึงอิสรภาพขั้นสูงสุด ได้แก่อิสรภาพจากความผันผวนปรวนแปรต่างๆ เรียกว่าความสุขพ้นทุกข์นั่นเอง นี่คือนิยามทางจิตวิญญาณซึ่งจำเป็นสำหรับทุกชีวิตที่ปรารถนาความสุขและความดีงาม

ทัศนะดังกล่าวควรจะถูกผนวกเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์ประชาสังคม เพื่อสามารถเผชิญหน้ากับการรุกรานของอำนาจทุนและบริโภคนิยมได้ อุดมการณ์ประชาสังคมหากครอบคลุมหรือยอมรับนิยามจิตวิญญาณของมนุษย์ ก็หมายความว่า หิศทางการพัฒนาสังคมจะต้องไม่ดำเนินตามแนวทางทุนนิยม อันได้แก่ การพัฒนาวัตถุ การเติบโตทางเศรษฐกิจจะมีใช่เป้าหมายสูงสุด ชนิดที่ต้องยอมแลกกับดุลยภาพในธรรม

ชาติ สังคม และจิตใจ ประสิทธิภาพและความเป็นเสรีของตลาดจะมีให้คุณค่าสูงสุดอีกต่อไป หากแต่จะต้องเน้นการสร้างสภาพแวดล้อมและโอกาสที่ช่วยให้ผู้คนมีชีวิตด้านในเจริญงอกงาม โดยมีความสะดวกสบายทางวัตถุเป็นปัจจัยเอื้ออำนวยเท่านั้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง การพัฒนาเศรษฐกิจ การพัฒนาเกษตรกรรมและอุตสาหกรรม ตลอดจนการพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี รวมทั้งการพัฒนาการศึกษา จะต้องมุ่งไปที่การพัฒนาคน และต้องเป็นการพัฒนาอย่างเป็นองค์รวม คือครอบคลุมทุกมิติทั้งกาย (วัตถุ) สังคม (ความสัมพันธ์) จิต (อารมณ์) และปัญญา (ทัศนคติ) นอกจากจะถือเอาการพัฒนาคนเป็นเป้าหมายการพัฒนาแล้ว การพัฒนาคนยังจะต้องเป็นมรรควิธีของการพัฒนาด้วย กล่าวคือ พัฒนาค้นให้มีคุณสมบัติดีพร้อมเพื่อผลักดันการพัฒนาในด้านต่างๆ ให้บรรลุผล

นอกจากทัศนะที่เห็นมนุษย์ในแง่ลึก คือยอมรับมิติทางจิตวิญญาณและศักยภาพที่จะไปถึงอิสรภาพด้านในแล้ว ทัศนะการมองมนุษย์ในแง่กว้าง คือเห็นถึงความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันระหว่างชีวิต สังคม และธรรมชาติ ก็เป็นพุทธทัศน์ที่เป็นประโยชน์ต่ออุดมการณ์ประชาสังคม ชีวิตของแต่ละคนไม่อาจแยกต่างหากจากสังคมได้ ขณะเดียวกันก็เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ ดุลยภาพระหว่างชีวิต สังคม และธรรมชาติจึงเป็นสิ่งที่ต้องจรรโลงรักษา แทนที่จะเน้นแต่การพัฒนาชีวิตแต่ละคน หรือพัฒนาสังคมโดยละเลยธรรมชาติอย่างที่เป็นปัญหาอยู่ในปัจจุบัน ความจริงแล้วการจรรโลงดุลยภาพระหว่างชีวิต สังคม กับธรรมชาตินั้นไม่อาจแยกได้จากการพัฒนามนุษย์อย่างเป็นองค์รวม เพราะการพัฒนามนุษย์ให้ครบทั้ง ๔ มิติดังนั้นจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องอาศัยสังคมและธรรมชาติเป็นปัจจัยเอื้ออำนวย ถ้าสังคมอยู่อย่างผาสุก ก็ช่วยให้แต่ละคนมีศีล เอื้ออาทรผู้อื่น จิตใจก็สงบเย็น เกื้อกูลต่อการพัฒนาปัญญา ในทำนองเดียวกันธรรมชาติที่สมบูรณ์ นอกจากจะส่งผลให้แต่ละคนมีความเป็นอยู่ผาสุกแล้ว ไม่เดือดร้อนเรื่องปัจจัย ๔ แล้ว ยังช่วยกล่อมเกล่าจิตใจ และเหมาะกับการใช้ปัญญาด้วย ในทางตรงกันข้ามสาเหตุที่ธรรมชาติถูกทำลาย และสังคมเต็มไปด้วย

ปัญหาต่างๆ ในปัจจุบัน เป็นเพราะการพัฒนาคนแต่เพียงแง่เดียว คือแง่วัตถุเท่านั้น

การมองเห็นความเชื่อมโยงระหว่างมิติต่างๆ ของมนุษย์ และระหว่างชีวิต สังคม ธรรมชาติ เป็นส่วนหนึ่งของการมองแบบอภิปัจจัยตาหรือการมองแบบสหสัมพันธ์ ทุกสิ่งในโลกล้วนเชื่อมโยงกัน ต่างเป็นเหตุปัจจัยแก่กันและกัน ทั้งรูปธรรมและนามธรรม เมื่อพิจารณาอย่างลุ่มลึกที่สุด ก็จะนำไปสู่ความเข้าใจในเรื่องอนัตตา คือความไม่ใช่ตัวตน ไม่มีสิ่งใดที่เป็นตัวตนจริงแท้และยั่งยืน เพราะต่างก็ประกอบขึ้นมาจากปัจจัยต่างๆ ซึ่งเมื่อแยกจากกัน ก็หาสิ่งนั้นไม่พบ การยึดมั่นสิ่งใดว่าเป็นตัวตน และหมายมั่นให้ยั่งยืนไม่แปรเปลี่ยน จึงเป็นบ่อเกิดแห่งความทุกข์ เพราะมันย่อมแตกสลายแปรเปลี่ยนไปไม่ช้าก็เร็ว การประจักษ์ชัดสังฆธรรมดังกล่าว ย่อมทำให้จิตเข้าถึงโลกุตตรธรรม เป็นอิสระเหนือโลก และเป็นอิสระเด็ดขาดจากบริภคินิยม แต่ถึงจะมองไปไม่ลึกถึงขั้นนั้น เพียงเห็นความเชื่อมโยงของสรรพสิ่ง ด้วยการมองเชิงเหตุผล ก็ช่วยให้เรามีท่าทีอ่อนน้อมถ่อมตน เคารพและเมตตาสรรพสิ่งได้ง่ายขึ้น เห็นคุณค่าของการไม่เบียดเบียนหรืออหิงสา และตระหนักถึงการดำรงชีวิตอย่างสังวรระวัง พยายามทำตนไม่ให้เป็นที่เดือดร้อนต่อสรรพสัตว์และธรรมชาติ

โลกทัศน์ที่ตระหนักถึงสังฆธรรมของชีวิตและโลก (เช่น ความสุขและศักยภาพของมนุษย์ ตลอดจนสหสัมพันธ์ในธรรมชาติ) และเห็นคุณค่าของจริยธรรมในการดำเนินชีวิต (เช่น สันโดษ เมตตา อหิงสา) นอกจากจะสมควรเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมประชาสังคมหรือท่าทีในการมองโลกของผู้คนแล้ว โลกทัศน์ดังกล่าวยังช่วยให้ประชาสังคมมีความเข้มแข็งและลุ่มลึกในทางอุดมการณ์ได้ หากถูกนำมาเป็นพื้นฐานขององค์ความรู้ด้านต่างๆ ของประชาสังคม ต้องไม่ลืมว่าองค์ความรู้หรือศาสตร์ต่างๆ ในเวลานี้เกิดขึ้นจากทัศนะแม่บทแบบวัตถุนิยม หรือกระบวนทัศน์แบบแยกส่วน คือการลดทอนความเป็นจริงในธรรมชาติจนเหลือเพียงมิติทางวัตถุที่ซัง

ดวงวัดได้ ขณะที่ความเป็นจริงทางนามธรรม รวมทั้งมิติทางจิตวิญญาณของมนุษย์ถูกมองข้ามไปหรือถึงกับถูกปฏิเสธ องค์ความรู้หรือศาสตร์เหล่านี้จึงไม่เอื้อต่อการพัฒนามนุษย์ให้เข้าถึงความสุขที่ประณีตและชีวิตที่ดีงามสมบูรณ์พร้อมได้ หากกลับสนับสนุนวิถีชีวิตแบบบริโภคนิยม ทั้งนี้โดยไม่จำเป็นต้องกล่าวว่านับวันอำนาจทุนมีบทบาทเพียงใดในการกำหนดทิศทางขององค์ความรู้หรือศาสตร์ต่างๆ (เช่น องค์ความรู้ด้านการแพทย์และพันธุวิศวกรรมศาสตร์) ด้วยเหตุนี้จึงจำเป็นที่ประชาสังคมจะต้องพัฒนาองค์ความรู้หรือศาสตร์ต่างๆ ที่เป็นทางเลือกใหม่ขึ้นมา เพื่อไข่มองความจริงอย่างรอบด้านเชื่อมโยงกัน อันจะนำไปสู่ความเข้าใจในสาเหตุของปัญหาและแลเห็นทางออกที่เป็นของตนเอง ทั้งนี้เพื่อส่งเสริมการพัฒนาคุณภาพชีวิตอย่างเป็นองค์รวม โลกทัศน์แบบพุทธศาสนาสามารถเป็นพื้นฐานในการเสริมสร้างองค์ความรู้ดังกล่าวได้เป็นอย่างดี

ในส่วน of ชาวพุทธเอง ก็ควรที่จะนำเสนอท่าทีในการมองโลกและชีวิตแบบพุทธให้กว้างขวางเพื่อกลายเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์ประชาสังคม แต่ท่าทีที่ดังกล่าวต้องไม่ใช่ชนิดที่ดึงมาจากคัมภีร์ล้วนๆ หากควรโยงให้สัมพันธ์กับชีวิตและสังคมปัจจุบัน เพื่อให้เห็นว่าการมีท่าทีดังกล่าวช่วยให้ชีวิต “สงบเย็นและเป็นประโยชน์” อย่างไร ขณะเดียวกันก็สามารถชี้ได้ว่า บริโภคนิยมนั้นไม่ช่วยให้ชีวิตเข้าถึงความไพศาลย์เต็มอิมได้อย่างไร นอกจากนั้นก็ควรที่ชาวพุทธจะให้ความสนใจกับการพัฒนาโลกทัศน์แบบพุทธ โดยรวมไปถึงการพัฒนาองค์ความรู้และศาสตร์แบบพุทธขึ้นมา เพื่อเป็นทางเลือกแก่ประชาสังคม นอกเหนือจากองค์ความรู้และศาสตร์แบบวัตถุนิยม หรือลดส่วนที่เป็นกระแสหลักอยู่ในปัจจุบัน โลกทัศน์ดังกล่าว นอกจากจะอธิบายความเป็นจริงแบบเชื่อมโยงสัมพันธ์กัน และชี้ให้เห็นถึงสาเหตุแห่งปัญหาและเสนอทางออกที่ครอบคลุมถึงมิติทางจิตวิญญาณด้วย ยังเป็นประโยชน์ในการสะท้อนจุดอ่อนของศาสตร์ต่างๆ โดยเฉพาะเศรษฐศาสตร์ในปัจจุบันว่า มีขีดจำกัดในการมองธรรมชาติของมนุษย์อย่างไร และตอบสนองความต้องการของมนุษย์ได้อย่างจำกัดเพียงใด

การพัฒนาคุณภาพจิต

พุทธศาสนานอกจากจะเสนอโลกทัศน์และสัมมาทัศนะที่เป็นไปเพื่อการพัฒนาศีตแล้ว ยังมีระบบการพัฒนาชีวิตที่สามารถนำไปปฏิบัติได้ เรียกว่า ไตรสิกขา ได้แก่การพัฒนาด้านความประพฤติ ด้านจิต และด้านปัญญา โดยให้ความสำคัญกับวิธีการพัฒนาปัจจัยภายใน เพื่อให้การดำเนินชีวิตอย่างถูกต้องนั้นเกิดจากแรงจูงใจภายใน มิใช่เพราะถูกกำกับหรือควบคุมจากภายนอก ด้วยเหตุนี้จึงมีการพัฒนาคุณภาพจิตอย่างเป็นระบบและสามารถนำไปใช้ให้เกิดประโยชน์แก่ประชาสังคมได้ วิธีหนึ่งที่ได้เด่นชัดก็คือ สมาธิภาวนา

ทุกวันนี้สมาธิภาวนายังมีการถ่ายทอดและฝึกฝนอย่างจริงจังในวัดเป็นอันมาก โช้แต่เท่านั้นวิธีการนี้นับวันจะขยายออกไปนอกวัดมากขึ้น โดยมีฆราวาสเป็นทั้งผู้สอนและผู้ปฏิบัติอย่างแพร่หลาย สมาธิภาวนาหรือการทำกรรมฐานแบบพุทธจะเน้นให้ผู้ปฏิบัติเฝ้าตนเอง จากกายสู่จิต ช่วยให้เข้าใจธรรมชาติของความรู้สึกนึกคิดเด่นชัดขึ้น สามารถเกี่ยวข้องกับมันได้อย่างถูกต้อง จนจิตได้รับความสงบ เกิดความสุขที่ประณีตขึ้นมา สุขที่ประณีตดังกล่าวนอกจากจะช่วยให้จิตพึงพิงสามิสสุขหรือสุขจากวัตถุ น้อยลงแล้ว ยังทำให้เห็นคุณค่าของการดำเนินชีวิตที่ไม่เบียดเบียน (ศีล) ขณะเดียวกันความเข้าใจในธรรมชาติของจิต จนแลเห็นว่าความรู้สึกนึกคิดต่างๆ ไม่ใช่สิ่งที่พึงยึดมั่นถือมั่นว่าเป็นเราเป็นของเรา ย่อมช่วยให้คลายความยึดมั่นในสิ่งต่างๆ นอกตัวได้มากขึ้น เพราะสิ่งเหล่านี้ก็มีธรรมชาติแบบเดียวกับจิต นั่นคือไม่เที่ยง (อนิจจัง) พร้อมขัดแย้งแตกสลายอยู่ตลอดเวลา (ทุกขัง) และไม่ใช่ตัวตนที่จะยึดถือหมายมั่นได้ (อนัตตา)

สมาธิภาวนาดังกล่าวจึงเป็นพื้นฐานสำคัญในการมีชีวิตอย่างสันโดษเรียบง่าย ไม่หมกมุ่นในสิ่งเสพหรือเป็นทาสวัตถุ โดยมีความสุขจากภายในหล่อเลี้ยงแทน พร้อมกันนั้น ยิ่งจิตเป็นอิสระจากกิเลสและความติดยึดมากเท่าไร ก็ยิ่งเปิดกว้าง มีความปรารถนาดีต่อผู้อื่นมากเท่านั้น ไม่คับแคบ

หรือจำกัดอยู่กับประโยชน์ส่วนตน ดังนั้นจึงง่ายที่จะเกิดจิตสำนึกต่อส่วนรวม พร้อมทั้งจะเสียสละเพื่อผู้อื่น ยิ่งมีความสัมพันธ์กว้างเพียงใด ก็ยินดีเผื่อแผ่ช่วยเหลือไกลเพียงนั้น ดังนั้นจึงเป็นจิตที่มีคุณภาพเหมาะสมกับประชาสังคมเป็นอย่างยิ่ง เพราะเป็นจิตที่พร้อมจะร่วมมือกับผู้อื่นมิใช่เพียงเพราะมีผลประโยชน์ร่วมกัน หรือเพราะหวังประโยชน์ตอบแทนกลับมาเท่านั้น หากทำเพราะปรารถนาให้ผู้อื่นได้รับประโยชน์ และหวังให้ส่วนรวมเจริญก้าวหน้าอย่างแท้จริง

จิตอิสระและความสุขประณีตเป็นหลักประกันที่ดีที่สุดสำหรับคุณธรรมประชาสังคม เพราะไม่เพียงแต่จะส่งเสริมให้เกิดความร่วมมือและเอื้อเฟื้อผู้อื่นแล้ว ยังเป็นหลักประกันว่าจะไม่ทำให้บุคคลเบียดเบียนผู้อื่นหรือเอาเปรียบใครๆ โดยส่วนใหญ่แล้ว เมื่อพูดถึงการรักษาหรือส่งเสริมศีลธรรมไม่ว่าสังคมระดับใด วิธีที่ใช้มักหนีไม่พ้นวิธีเหล่านี้ คือ การสร้างความกลัว (โดยขู่บังคับด้วยกฎหมาย อำนาจเรือนลับ หรือใช้แรงกดดันของสังคม ทำให้กลัวถูกลงโทษ กลัวไปเกิดในนรก หรือกลัวสูญเสียชื่อเสียงความนิยมนับถือ) การกระตุ้นความอยาก (โดยล่อด้วยรางวัลหรือผลตอบแทน ทั้งจากคนด้วยกันและจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์) การปลูกฝังโนธรรม (เช่น รู้จักละอายใจ เคารพตนเอง หรือมีสติสัมปชัญญะ) การสร้างศรัทธา (ความเชื่อมั่นในอุดมคติหรือสิ่งดีงาม) และการสร้างฉันทะ (คืออยากสร้างสรรค์สิ่งดีงาม)^{๒๔} ใน ๕ วิธีนี้ ๓ วิธีหลังเป็นหลักประกันทางศีลธรรมที่ดีกว่า เพราะเป็นการสร้างแรงจูงใจให้ทำความดีจากภายใน มิใช่เพราะมีปัจจัยภายนอกมากำหนด กระนั้นก็ยังไม่ดีเท่าแรงจูงใจที่เกิดจากจิตอิสระและเข้าถึงความสุขอันประณีต เนื่องจากจิตดังกล่าวมีธรรมชาติที่พร้อมจะทำความดีได้ทุกขณะโดยไม่ต้องควบคุมระแวดระวังตนเอง เพราะปลอดจากกิเลสที่จะผลักดันให้ไปเบียดเบียนผู้อื่นหรือละเมิดส่วนรวม

จริงอยู่คนที่เข้าถึงความสุขอันประณีตจะมีจิตอิสระหลุดพ้นอย่าง

สิ้นเชิงนั้นมีน้อยมาก แต่ปุณฺชนก็อยู่ในวิสัยที่จะเข้าถึงภาวะดังกล่าวได้เป็น ครั้งคราว (ซึ่งท่านพุทธทาสเรียกว่า "นิพพานน้อย" หรือ "นิพพานชั่วขณะ") ภาวะดังกล่าวจะเกิดขึ้นได้มากน้อย ถิ่นทางเพียงใด อยู่ที่คุณภาพจิตเป็น สำคัญ (โดยมีสภาพแวดล้อมเป็นปัจจัยรอง) คุณภาพจิตนั้นพัฒนาได้ด้วย สมาธิภาวนา อย่างไรก็ตาม สมาธิภาวนาไม่เพียงแต่จะช่วยพัฒนาจิตให้ อิสระและเข้าถึงความสุขประณีตเท่านั้น แม้แรงจูงใจในทางศีลธรรม ๓ ประการ พิกุลวามา อันได้แก่ มโนธรรม ศรัทธา และฉันทะ สมาธิภาวนา ก็สามารถสร้างได้เช่นกัน อย่างน้อยก็ด้วยการฝึกให้จิตมีพลังมั่นคง สามารถ ควบคุมตนเองไม่ให้พ่ายต่อพลังความอยากหรือกิเลส พร้อมกันนั้นความ สุขสงบของจิตใจที่จะเกิดขึ้นจากสมาธิภาวนา ยังช่วยหล่อเลี้ยงความใฝ่ดี ให้มีกำลังต่อเนื่องด้วย

อย่างไรก็ตาม การสร้างคุณภาพจิตไม่ได้อาศัยสมาธิภาวนาอย่าง เดียว จิตยังบ่มเพาะคุณภาพได้จากกระบวนการแห่งปัญญา หรือกระบวนการ เรียนรู้ที่ถูกต้อง พุทธศาสนาได้ให้ความสำคัญกับกระบวนการดังกล่าว มา โดยครอบคลุมทั้งปัจจัยภายนอกและปัจจัยภายใน ทั้งการฟัง การคิด และการปฏิบัติ ดังเห็นได้จากพุทธพจน์ต่อไปนี้

"ภิกษุทั้งหลาย ธรรม ๔ ประการ เหล่านี้ ย่อมเป็นไปเพื่อความเจริญ แห่งปัญญา กล่าวคือ การเสวนาสัตบุรุษ การฟังสัทธรรม โยนิโสมนสิการ ธรรมานุธรรมปฏิบัติ" (อังคุตตรนิกาย จตุกกนิปาต)

โยนิโสมนสิการได้แก่การใช้ความคิดถูกวิธี สวาทนาเหตุผลจนตลอด สาย แยกแยะพิเคราะห์จนเห็นสิ่งต่างๆ ตามความเป็นจริง ส่วนธรรมานุธรรม ปฏิบัติคือการปฏิบัติธรรม (หรือสิ่งที่ได้เล่าเรียนมา) อย่างถูกต้องตามหลัก หรือความมุ่งหมายของธรรมนั้นๆ และอย่างสอดคล้องกับธรรมข้ออื่นๆ

กระบวนการแห่งปัญญาดังกล่าว เมื่อนำมาใช้ในการพิจารณาชีวิต และโลก ย่อมทำให้เห็นถึงคุณค่าของการดำเนินชีวิตอย่างมีจริยธรรม เห็น ประโยชน์ของความดีงามว่าเกื้อกูลต่อตนและผู้อื่นอย่างไร ยิ่งถ้าใช้กระบวนการ ดังกล่าวพิจารณาความจริงจนเข้าใจสัจธรรม (แม้ในระดับเหตุผลหรือ โลเกียสัมมาทิฐิ) แลเห็นไตรลักษณ์และความเป็นอนิจจังปัจจยตา ก็ยิ่งช่วย

เสริมจริยธรรมในการดำเนินชีวิตให้หนักแน่นขึ้น และหากว่ามีการบำเพ็ญทางจิตด้วยสมาธิภาวนา จนจิตมีสติ สมาธิ และความสุกด้านในเพิ่มพูน ก็ยิ่งทำให้ชีวิตมีความเข้มแข็งมั่นคงในทางจริยธรรม

ทั้งสมาธิ ภาวนา และกระบวนการแห่งปัญญาดังกล่าวควรที่จะได้รับการพัฒนาให้เหมาะสมกับสังคมสมัยใหม่มากขึ้น เนื่องจากทุกวันนี้ ทั้ง ๒ วิธีการ ที่ใช้กันอยู่ยังเดินตามรูปแบบประเพณีอยู่มาก จนไม่สามารถสื่อกับคนปัจจุบัน ดังนั้น จึงจำกัดตัวอยู่เฉพาะในแวดวงเล็กๆ (เช่น ในหมู่นักปฏิบัติธรรมหรืออารามิกชน) หาไม่ก็กลายเป็นเพียงรูปแบบ (เช่น เข้าใจว่าสมาธิภาวนาหมายถึงการนั่งหลับตาปลีกตัวตามลำพัง ทั้งๆ ที่สามารถทำได้แม้ในระหว่างทำงานหรืออยู่ท่ามกลางผู้คน) ชำร่วยเนื้อหาสาระของการปฏิบัติธรรมดังกล่าวอาจถูกสลิ้มเลื่อนไปแม้กระทั่งในหมู่ชาวพุทธที่เคร่งครัด ยกตัวอย่างได้แก่ กระบวนการแห่งปัญญาหรือกระบวนการเรียนรู้แบบพุทธเวลานี้ไปเน้นที่การเสวนาสัตบุรุษและการฟังสังฆกรรมแต่โยนิโสมนสิการถูกละเลย โดยที่การปฏิบัติธรรมของคนเป็นอันมากก็มิได้เป็นธรรมานุธรรมปฏิบัติ กลายเป็นการปฏิบัติโดยไม่เข้าใจจุดมุ่งหมาย เช่น ทำตัวเป็นคนสันโดษโดยอยู่อย่างมักน้อย แต่ไม่ชวนชวายกระตือรือร้นทำประโยชน์แก่ผู้อื่น หรือสร้างความดีงามให้ยิ่งๆ ขึ้นไป กลับบอ้อย่างเฉื่อยเนือย ทั้งๆ ที่จุดมุ่งหมายของสันโดษคือการอยู่อย่างเรียบง่าย เพื่อจะได้อุทิศเวลาและกำลังเพื่อสร้างสรรค์ความดีงามทั้งแก่ตนเองและผู้อื่นได้มากที่สุด ในทำนองเดียวกัน ความสุขจากสมาธิก็เพื่อจะได้เอื้อให้ทำกิจที่สูงกว่านั้นได้ดีขึ้น คือการใช้ปัญญาพิจารณาสังขารธรรม มิใช่ให้ติดตันอยู่กับความสุขหรือสมาธิเท่านั้น

การส่งเสริมจริยธรรมในสังคม

การเสริมสร้างอุดมการณ์ประชาสังคมและการพัฒนาคุณภาพชีวิต ถือได้ว่าเป็นการสร้างปัญญาและสมาธิให้แก่สังคม เพื่อให้ครบไตรสิกขา

บทบาทประการที่ ๓ ของพุทธศาสนา จึงได้แก่ การส่งเสริมจริยธรรมทางสังคม ซึ่งมีอยู่ ๒ ระดับ คือ ระดับปฏิบัติการและระดับแนวคิด

ระดับปฏิบัติการ

ระดับปฏิบัติการได้แก่การส่งเสริมให้เกิดการรวมกลุ่มในสังคมเพื่อทำประโยชน์ร่วมกัน เป็นการขยายความสัมพันธ์แนวราบในหมู่ประชาชนให้กว้างขึ้น เพราะประชาสังคมจะเข้มแข็งขึ้นได้ ส่วนหนึ่งก็เพราะประชาชนมีการรวมกลุ่มกันอย่างแพร่หลายจนกลายเป็นเครือข่ายยึดโยงถึงกัน

ดังได้กล่าวแล้วว่า การรวมกลุ่มกันนั้นเป็นปัจจัยให้เกิดความไว้วางใจและความร่วมมือกันมากขึ้น ซึ่งนอกจากจะส่งเสริมคุณธรรมต่อกันแล้ว ยังขยายสำนึกของผู้คนให้กว้างขึ้นจนเกิดความรู้สึกห่วงใยในสังคมร่วมกัน พร้อมจะเสียสละเพื่อสังคม ห่วงสนใจในสมบัติของส่วนรวม เกิดความรู้สึกว่าส่วนตนกับส่วนรมนั้นแยกจากกันไม่ออก

นอกจากการริเริ่มกันเองในหมู่ฆราวาสแล้ว พระหรือวัดยังมีบทบาทอย่างสำคัญมากในการส่งเสริมการรวมกลุ่มของประชาชนโดยเฉพาะในชนบท ซึ่งพระยังได้รับความเคารพนับถืออยู่มาก โดยอาจเริ่มจากการรวมกลุ่มเพื่อช่วยเหลือกันเองในหมู่สมาชิก เช่น สหกรณ์ออมทรัพย์ สหกรณ์ร้านค้า แล้วขยายไปสู่กลุ่มที่จัดตั้งขึ้นเพื่อสาธารณประโยชน์ เช่น กลุ่มอนุรักษ์ป่า กลุ่มสมุนไพร กลุ่มส่งเสริมวัฒนธรรม

เพื่อให้กลุ่มดังกล่าวมีความเข้มแข็งยั่งยืน และเสริมสร้างชุมชนให้เข้มแข็งตามไปด้วย พระควรมีบทบาทเป็นเพียงที่ปรึกษาหรือ “พี่เลี้ยง” โดยอาจเป็นผู้นำในระยะแรก และให้ความสนับสนุนด้านสถานที่และอุปกรณ์ต่างๆ ของวัด ในฐานะที่ปรึกษา พระจะช่วยเหลือกลุ่มได้อย่างมาก ด้วยการส่งเสริม “กระบวนการกลุ่ม” ให้เข้มแข็ง คือให้กิจกรรมต่างๆ ของกลุ่ม ตัดสินใจและดำเนินการโดยกลุ่มทั้งกลุ่มเอง มิใช่ให้อำนาจรวมศูนย์อยู่ที่ใครคนใดคนหนึ่ง ขณะเดียวกันศรัทธาที่มีต่อพระ สามารถดึงดูดชาวบ้านให้มาร่วมกลุ่มด้วยความไว้นื้อเชื่อใจ อีกทั้งเป็นสะพานเชื่อม

ให้กลุ่มขยายความสัมพันธ์ออกไปยังชุมชนอื่น จนเกิดเป็นเครือข่ายขึ้นมา กล่าวอีกนัยหนึ่ง แทนที่จะให้ศรัทธาหรือความไว้วางใจของชาวบ้านมาหยุดอยู่ที่พระเท่านั้น ท่านก็ช่วยให้ความไว้วางใจดังกล่าวขยายกลายเป็นความไว้วางใจในหมู่ชาวบ้านด้วยกันเอง ความไว้วางใจทั้งในแนวดิ่ง (ชาวบ้านกับพระ) และศรัทธาในแนวนราบ (ชาวบ้านกับชาวบ้าน) หากมารวมกันแล้วจะมีอานิสงส์อย่างมหาศาลต่อชุมชน

ในปัจจุบันมีกลุ่มชาวบ้านหลายกลุ่มที่ได้รับความสำเร็จโดยมีพระเป็นผู้ริเริ่มและสนับสนุน เช่น สัจจะอ้อมทรัพย์ ในจังหวัดตราด ซึ่งริเริ่มโดยพระสุบิน ปณีโต^{๒๙} ธนาการชีวิตกลุ่มวัดอยู่ตะเภา จังหวัดสงขลาซึ่งริเริ่มโดยพระครูพิพัฒน์โชติ^{๓๐} และกลุ่มอั้งเมืองน่าน ซึ่งนำโดยพระครูพิทักษ์นันทคุณ กลุ่มดังกล่าวมีลักษณะเด่น คือดำเนินการโดยใช้กระบวนการกลุ่ม สมาชิกทั้งกลุ่มมีส่วนร่วมในการตัดสินใจในเรื่องต่างๆ เช่น การรับสมาชิกใหม่ การอนุมัติให้ยืมเงิน นอกจากนั้นยังใช้ธรรมเป็นเครื่องประสานกลุ่ม (เช่น ทุกกลุ่มที่ร่วมธนาการชีวิต จะถือเอาศีล ๕ เป็นวินัยของกลุ่ม อีกทั้งยังนำเอาธรรมในมงคล ๓๘ มาเป็นชื่อและหลักการของแต่ละกลุ่ม) วัดและวันสำคัญทางศาสนาจะสัมพันธ์กับกิจกรรมของกลุ่ม เช่น มาประชุมกันที่วัด หรือมีกิจกรรมระดมเงินหลังรับศีลและถวายภัตตาหารให้พระแล้ว

ทั้งกลุ่มสัจจะอ้อมทรัพย์และธนาการชีวิต แม้จะเริ่มต้นด้วยการมุ่งช่วยเหลือกันในหมู่สมาชิก แต่เมื่อมีทุนสะสมมากแล้วก็ขยายไปสู่การช่วยเหลือชุมชนและผู้ที่อยู่นอกกลุ่ม เช่น ดอกผลที่เกิดจากกลุ่ม ก็นำไปพัฒนาชุมชนด้วย ธนาการชีวิตถึงกับตั้งกฎว่า ดอกเบี้ยที่เกิดจากเงินสะสมของสมาชิก จะไม่แบ่งปันให้สมาชิก แต่จะนำไปช่วยเหลือชุมชน สมาชิกจะ

๒๙. ดูพระสุบิน ปณีโต สัจจะอ้อมทรัพย์ : สะสมทุนสังคม กรุงเทพฯ : สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา, ๒๕๕๑

๓๐. ดูเสรี พงศ์พิศ "มงคล ๓๘ เพื่อความเข้มแข็งของชุมชน" มติชนสุดสัปดาห์ ปีที่ ๑๙ ฉบับที่ ๙๘๒ พ.ศ. ๒๕๔๒

ได้ประโยชน์เพียงแค่สามารถกู้เงินจากกลุ่มได้เท่านั้น ในกรณีของสังจะ ออมทรัพย์นั้น ได้มีการขยายออกไปยังพื้นที่ต่างๆ โดยอาศัยเครือข่ายพระเป็นตัวเชื่อม

ในขณะที่ทั้ง ๒ กลุ่มดังกล่าวมีฆราวาสเป็นสมาชิกทั้งหมด พระเป็นที่ปรึกษา กลุ่มฮักเมืองน่าน ทั้งพระและฆราวาสร่วมกันเป็นสมาชิกและกรรมการ จากเดิมซึ่งเน้นงานอนุรักษ์ธรรมชาติ ต่อมาได้ขยายไปสู่กิจกรรมด้านอื่นๆ ที่เป็นประโยชน์ต่อชุมชน เช่น การฝึกอบรม การอนุรักษ์วัฒนธรรม กลุ่มฮักเมืองน่านไม่เพียงแต่จะมีเครือข่ายในหลายอำเภอ หากในภายหลังยังร่วมเป็นส่วนหนึ่งขององค์กรเครือข่ายระดับจังหวัด

กิจกรรมกลุ่มดังกล่าวไม่เพียงแต่จะก่อประโยชน์ด้านความเป็นอยู่ (มิติด้านกายภาพ) และกระชับความสัมพันธ์ในชุมชน (มิติด้านสังคม) ให้เหนียวแน่นแล้ว ยังทำให้เกิดความสุข (มิติด้านจิตใจ) และที่สำคัญก็คือ ส่งเสริมกระบวนการเรียนรู้ในชุมชน (มิติด้านปัญญา) ซึ่งเป็นความรู้อันเกิดจากการร่วมกันคิดและร่วมปฏิบัติภายในชุมชน มิใช่จากการประสิทธิ์ประสาทของผู้ใดผู้หนึ่งหรือจากนอกชุมชน จึงเป็นความรู้ที่สัมพันธ์กับความเป็นจริงของชุมชน

ตัวอย่างดังกล่าวนอกจากจะแสดงถึงศักยภาพของพระในการส่งเสริมการรวมกลุ่มประชาชนแล้ว ยังเป็นแนวทางที่พระสามารถจะทำได้เพื่อสร้างประชาสังคมให้เข้มแข็งขึ้น โดยที่การรวมกลุ่มนั้นสามารถทำได้หลายรูปแบบและมีกิจกรรมหลากหลาย นอกจากกิจกรรมที่เกี่ยวกับชีวิตความเป็นอยู่แล้ว กิจกรรมเกี่ยวกับชีวิตจิตใจหรือธรรมะโดยตรง ก็ควรได้รับการส่งเสริมจากพระเช่นกัน เช่น สนับสนุนฆราวาสจัดตั้งกลุ่มศึกษาธรรมร่วมกัน ไม่เพียงแต่จะทำสมาธิภาวนาร่วมกันเท่านั้น หากยังมีการแลกเปลี่ยนความเห็นเกี่ยวกับหลักธรรม หรือช่วยกันให้คำปรึกษาแก่สมาชิกที่มีปัญหาชีวิต ซึ่งจะทำให้ธรรมถูกนำมาใช้กับชีวิตจริงอย่างแท้จริง มิใช่ลิดลิตอยู่ในพระไตรปิฎกให้อ่านกันเท่านั้น โดยอาจมีการนิมนต์พระมาสนทนาธรรมเป็นครั้งคราว กลุ่มดังกล่าวอาจเหมาะกับชีวิตในเมือง

และพระวาสาสามารถทำกันเองได้โดยไม่ต้องรอการเริ่มจากพระ

ระดับแนวคิด

อย่างไรก็ตาม ตัวอย่างที่กล่าวมายังเป็นเรื่องที่ขึ้นอยู่กับตัวบุคคล อยู่มาก ตัวอย่างดังกล่าวจะแพร่ขยายไปอย่างกว้างขวางหากมีแนวคิดรองรับ อันที่จริงหลักการทางพุทธศาสนานั้นสนับสนุนกิจกรรมข้างต้นโดยตรงอยู่แล้ว แต่ที่ผ่านมา พุทธศาสนาที่สอนกันมาไม่สู้เน้นหรือให้ความสำคัญสำคัญกับกิจกรรมดังกล่าว จึงควรที่จะมาฟื้นฟูหรือปรับปรุงแนวคิดดังกล่าวมากขึ้น ดังนี้

๑. รื้อฟื้นหลักการเดิมที่ถูกกละเลยหรือเข้าใจคลาดเคลื่อน

มีธรรมหลายข้อในพุทธศาสนาที่ส่งเสริมจริยธรรมทางสังคม โดยเฉพาะความเอื้อเฟื้อเกื้อกูลส่วนรวม รวมไปถึงหน้าที่ๆ พึงมีต่อสังคม แต่ธรรมเหล่านี้ถูกมองข้ามหรือเข้าใจไม่ครบถ้วน เช่น อภิวิธานียธรรมแทบจะไม่มีใครพูดถึงในปัจจุบัน ทั้งที่เป็นธรรมว่าด้วยความเจริญของหมู่คณะโดยตรง อุเบกขา แม้จะเป็นธรรมที่พูดถึงกันมาก แต่ก็เข้าใจคลาดเคลื่อนหรือไม่ครบถ้วน คือเข้าใจว่า หมายถึงการวางใจเป็นกลางเท่านั้น แต่ที่จริงอุเบกขามีได้หมายความว่าดวงใจเป็นกลางเฉยๆ หากแต่เป็นการวางใจเป็นกลางที่มีจุดหมายเพื่อไม่ให้ละเมิดธรรมหรือเสียหลักการ ทั้งนี้เพราะถ้าปราศจากอุเบกขาแล้ว ความเมตตากรุณาที่มีต่อตัวบุคคล อาจทำให้เลยเถิดจนเป็นผลเสียต่อธรรมได้ เช่น ช่วยเพื่อนโดยเอาเงินของส่วนรวมไปให้เขา พุทธศาสนาเน้นอุเบกขาในกรณีดังกล่าว เพื่อรักษารธรรมหรือหลักการของส่วนรวมเอาไว้ เป็นการป้องกันส่วนรวมมิให้เสียหาย เห็นได้ชัดว่า อุเบกขานั้นเป็นธรรมที่ช่วยให้บุคคลตระหนักถึงหน้าที่ที่มีต่อธรรมและหลักการของส่วนรวม มิใช่คำนึงแต่หน้าที่หรือคุณธรรมต่อตัวบุคคลเท่านั้น

สาเหตุที่อุเบกขาถูกเข้าใจอย่างไม่ครบถ้วน สาเหตุสำคัญน่าจะเป็นเพราะแนวคิดเรื่องหน้าที่ต่อธรรมถูกมองข้ามไป ดังได้กล่าวแล้วว่าหน้าที่

ของชาวพุทธมี ๓ ประการ คือ หน้าที่ต่อตนเอง หน้าที่ต่อผู้อื่น และหน้าที่ต่อธรรม ที่แล้วมา หน้าที่ ๒ ประการแรกจะได้รับการกล่าวถึงมาก แต่หน้าที่ประการที่ ๓ กลับได้รับความสำคัญน้อย ดังเห็นได้ว่า ทุกวันนี้ชาวพุทธไม่ค่อยสนใจในเรื่องการรักษาหรือทำนุบำรุงพระธรรมวินัย การทำบุญมักไปเน้นที่ตัวบุคคลหรือติดกับสถานที่และวัตถุมาก ขณะที่การส่งเสริมการศึกษาธรรมถูกละเลย โดยไม่จำเป็นต้องพูดถึงการปกป้องพระธรรมวินัยมิให้ถูกจ้วงจาบหรือบิดเบือน การไม่สนใจหน้าที่ต่อธรรมยังแลเห็นได้จากวิถีทำงานหรือจัดการกับปัญหา ที่ไม่ได้อาศัยหลักธรรมาธิปไตยหรือการถือธรรม (และหลักการ) เป็นใหญ่ หากคำนึงแต่ผลที่จะเกิดกับตน (อัตตาธิปไตย) หรือความเห็นของคนอื่น (โลกาธิปไตย) การที่ธรรมาธิปไตยไม่ได้รับความสำคัญ หรือแม้แต่จะพูดถึง ก็เป็นเรื่องที่ว่า ชาวพุทธไทยละเลยหน้าที่ต่อธรรมไปมากแล้ว

ธรรมอีกข้อหนึ่งที่ควรกล่าวถึง ทั้งๆ ที่รู้จักดีในหมูคนไทย ได้แก่ บุญ บุญนั้นโดยสาระและจุดมุ่งหมายแล้ว ท่านเน้นประโยชน์ทั้ง ๒ ด้าน ไปพร้อมกัน คือประโยชน์ตนและประโยชน์ท่าน ประโยชน์ตนคือการชำระจิตให้สะอาด ปลอดโปร่ง มีชีวิตที่ดีงาม ประโยชน์ท่านคือการอยู่ร่วมกันด้วยดี ช่วยเหลือเอื้อเฟื้อกัน เกิดความผาสุกในชุมชน การทำบุญที่คนไทยคุ้นเคยคือการให้ทาน มีอาทิสงส์ ๒ ประการ อย่างชัดเจน คือช่วยลดละกิเลสและความติดยึดของผู้ให้ ขณะเดียวกันก็เป็นการสงเคราะห์ผู้อื่นหรือเกื้อหนุนสังคมในทางวัตถุ การทำประโยชน์แก่ส่วนรวมด้วยความตั้งใจจริงไม่ว่าด้วยเงินหรือกำลัง จึงถือว่าเป็นบุญ^{๑๐} แต่บุญในปัจจุบันมีความหมายแคบเหลือเพียงแค่การให้เงิน และเจาะจงว่าต้องให้กับพระหรือวัด โดยผู้ให้จะปรารถนาผลตอบแทนมากมายเพียงใด (เช่น ถูกรวย รวยเสน่ห์) ก็ได้ทั้งนั้น

บุญในความหมายที่แท้ อันได้แก่การทำความดีด้วยการช่วยเหลือผู้อื่น (หรือส่วนรวม) และการขัดเกลาตนเอง เป็นหลักการที่ควรที่จะฟื้นฟูอย่างจริงจัง เพราะส่งเสริมจริยธรรมทางสังคมโดยตรง ทั้งยังสอดคล้อง

กับหลักการประชาสังคมด้วย อันที่จริงแนวคิดเรื่องบุญนี้ สามารถนำมาใช้แทนสิ่งที่เรียกว่า "คุณธรรมพลเมือง" ได้เป็นอย่างดี เพราะมีความหมายครอบคลุมครบถ้วน (จะเห็นได้ชัดขึ้นเมื่อพิจารณาการทำบุญ ๑๐ ประการ หรือบุญกิริยาวัตถุ ซึ่งรวมทั้งระดับพฤติกรรม จิต และปัญญาหรือทัศนคติ^{๓๑}) ใช่แต่เท่านั้น บุญยังมีสาระหรืออานิสงส์ที่ลึกกว่าคุณธรรมพลเมือง เพราะมุ่งการพัฒนาชีวิตด้านในให้เจริญงอกงามด้วย มิใช่เพียงแค่อธิปไตยให้อยู่รวมกันด้วยดีในสังคมเท่านั้น พุดง่าย ๆ คือช่วยให้ "สงบเย็นและเป็นประโยชน์" ไปในเวลาเดียวกัน ประโยชน์อีกประการหนึ่งจากการฟื้นฟูบุญในความหมายดังกล่าวก็คือ ช่วยให้แนวคิดประชาสังคมสอดคล้องกับวัฒนธรรมไทยมากขึ้น เพราะคนไทยคุ้นเคยกับคำว่า บุญมากกว่า "คุณธรรมพลเมือง" ซึ่งเป็นคำที่ยังเข้าใจยากในทัศนะของคนทั่วไป

ปัจจุบัน บุญในความหมายดังกล่าวกำลังได้รับการฟื้นฟูโดยพระหลายรูป เช่น พระสุบิน ได้ชี้ให้ชาวบ้านเห็นว่า การนำเงินมารวมกันและให้คนที่กำลังเดือดร้อนกู้เอาไปใช้ก่อนนั้นนับเป็นการทำบุญอย่างหนึ่ง ความเข้าใจดังกล่าวได้ขยายไปสู่กิจกรรมอื่นๆ ด้วย เช่น การนำเงินสวัสดิการสำหรับสมาชิกไปใช้ในการพัฒนาชุมชนของตน นอกเหนือจากการนำเงินบางส่วนไปซื้ออุปกรณ์ถวายวัดอันเป็นการทำบุญตามประเพณี

๒. ขยายแนวคิดเดิมให้มีความหมายกว้างขึ้น

นอกจากการฟื้นฟูหลักธรรมที่ว่าด้วยข้อพึงปฏิบัติต่อสังคมแล้ว ควรที่จะนำหลักธรรมบางข้อมาขยายความให้มีมิติทางสังคมกว้างขึ้น กล่าว

๓๑. ดูรายละเอียดใน พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) *กรณีธรรมกาย* กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, ๒๕๔๒ หน้า ๒๕๕-๓๐๐

๓๒. บุญกิริยาวัตถุ ๑๐ ประการ ได้แก่ การให้ปันสิ่งของ(ทานมัย) การรักษาศีล (ศีลมัย) การฝึกอบรมจิตใจ (ภาวนา) การประพฤติอ่อนน้อม (อปจายนัย) การบำเพ็ญประโยชน์ (ไวยาจจมัย) การเปิดโอกาสให้มีส่วนร่วมในบุญ (ปัตติทานมัย) การยินดีในความดีของผู้อื่น (ปัตตนาโมทนามัย) การพึงธรรมศึกษาหาความรู้ (ธัมมัสสวนมัย) การสอนธรรมให้ความรู้ (ธัมมเทศนามัย) การทำความเห็นให้ตรง (ทิฏฐุกรรม)

คือ แทนที่จะมีความหมายเพียงแค่คุณธรรมระหว่างบุคคล ก็ขยายเป็นคุณธรรมต่อสังคม เพราะดังได้กล่าวแล้วว่า ความสัมพันธ์ของผู้คนในปัจจุบันมิใช่แค่ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลต่อบุคคลเท่านั้น หากยังสัมพันธ์กับ (หรือผ่าน) สังคม อย่างน้อยก็มีหน้าที่ต้องรักษาสমบัติของส่วนรวมทั้งที่เป็นรูปธรรม (เมื่อนำล้าคลอง ถนนหนทาง) และนามธรรม (หลักการ กฎระเบียบ วัฒนธรรม) ตัวอย่างเช่น ปรีดยะ อันได้แก่ประโยชน์ผู้อื่น ซึ่งตามหลักการทางพุทธศาสนาแล้ว ควรที่จะคำนึงใส่ใจควบคู่กับอัตตัตตะหรือประโยชน์ตน “ผู้อื่น” ในธรรมข้อนี้ไม่ควรจะหมายเฉพาะบุคคลเป็นคณๆ เท่านั้น แต่ควรกินความรวมไปถึงผู้อื่นที่อยู่รวมๆ กันเป็นนามธรรมเช่นสังคมด้วย ถ้าเข้าใจเช่นนี้ อุภยัตตะ หรือประโยชน์ทั้งสองฝ่าย ก็จะหมายถึงทั้งประโยชน์ตนและประโยชน์สังคม การเน้นอุภยัตตะในความหมายเช่นนี้จะช่วยทำให้เกิดความตระหนักมากขึ้นว่า ประโยชน์ตนกับประโยชน์สังคมนั้นแยกกันไม่ออก ซึ่งจะเสริมความรู้สึกเป็นเจ้าของสาธารณสมบัติด้วย (สาธารณสมบัติในความรู้สึกของคนเป็นอันมาก เป็นสิ่งที่ตนมิได้เป็นเจ้าของหรือมีกรรมสิทธิ์ร่วมด้วย ดังนั้นจึงได้แต่ใช้ประโยชน์โดยไม่คิดที่จะดูแลรักษา)

ในทำนองเดียวกัน สาธารณธรรม ซึ่งที่ผ่านมามักอธิบายในแง่ที่เป็นการกระทำระหว่างบุคคลต่อบุคคลเท่านั้น ก็นำขยายความให้กว้างกว่านั้น เป็นการกระทำสิ่งดีงามต่อสังคมทั้งด้วยการลงมือลงแรงด้วยคำพูดและด้วยความคิด นอกจากนั้นคำว่าธรรม ซึ่งมักจะแปลว่าคำสอน ก็นำขยายความรวมถึงหลักการหรือกฎเกณฑ์อันชอบธรรมที่สังคมยึดถือร่วมกัน ถ้าเข้าใจธรรมในความหมายดังกล่าว หน้าที่ที่ชาวพุทธพึงมีต่อธรรม ก็กินความไปถึงหน้าที่ที่พึงมีต่อหลักการของสังคมด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้ การปล่อยให้มีการคอร์รัปชัน เอารัดเอาเปรียบ เบียดเบียนกันในสังคม โดยตนเองเอาแต่เก็บตัวรักษาศีล จึงไม่เรียกว่าทำหน้าที่ต่อธรรมอย่างถูกต้อง

๓. ยืมแนวคิดจากที่อื่นมาเสริมจริยธรรมแบบพุทธ

การหยิบยืมแนวคิดหรือคำศัพท์จากวัฒนธรรมอื่นมาใช้ในพุทธ

ศาสนา เป็นสิ่งที่มาแต่สมัยพุทธกาลดังคำว่า กรรม นิพพาน ทิศ ๖ หากแต่ถูกนำมาตีความใหม่ให้เข้ากับหลักการทางพุทธศาสนา และเมื่อพุทธศาสนาแพร่มายังเมืองไทย ความเชื่อเรื่องผีและไสยศาสตร์ก็ถูกกลืนเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของพุทธศาสนา จนผีกลายเป็นผู้ปกป้องพุทธศาสนา หรือเป็นสื่อพาคนเข้าหาธรรม ด้วยวิธีนี้พุทธศาสนาจึงมีอิทธิพลทางความคิดต่อผู้คนได้อย่างกว้างขวาง ในทำนองเดียวกัน การที่พุทธศาสนาจะมีอิทธิพลต่อสังคมปัจจุบัน ย่อมเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องหยิบยืมแนวคิดหรือคำศัพท์จากวัฒนธรรมอื่นมาใช้ หรือทำให้มีความหมายใหม่ที่สอดคล้องกับพุทธศาสนา เช่น คำว่า เสรีภาพ เสมอภาค ที่ผ่านมา ชาวพุทธทั้งพระและฆราวาสมีท่าทีปฏิเสธคำเหล่านี้ เพราะเห็นว่าเป็นคำที่ส่งเสริมกิเลสหรือการเอาตัวเองเป็นใหญ่ แต่ท่าทีที่แยบคายกว่านั้นน่าจะได้แก่การนำคำเหล่านี้มาให้ความหมายใหม่ในแง่ที่ส่งเสริมความดีงาม

พระธรรมปิฎกเป็นผู้หนึ่งที่พยายามนำคำเหล่านี้มาใช้ส่งเสริมจริยธรรมทางสังคมแบบพุทธ โดยตีความใหม่ให้กลายเป็นคุณธรรมที่พึงมีต่อสังคม เช่น เสรีภาพ ซึ่งมักเข้าใจว่าหมายถึงการทำอะไรตามใจชอบ ท่านให้ความหมายใหม่ว่า คือ “ช่องทางที่จะทำให้ศักยภาพของบุคคลได้ออกมาเป็นส่วนร่วมในการสร้างสรรค์ประโยชน์สุขให้แก่สังคม”^{๓๓} ส่วนความเสมอภาค ซึ่งคนทั่วไปเข้าใจว่าหมายถึงสิทธิและโอกาสที่เท่าเทียมกันในการแสวงหาผลประโยชน์แก่ตน ท่านก็ให้ความหมายใหม่ว่า คือ “ภาวะที่ช่วยให้เราเกิดมีโอกาสมากที่สุดที่จะร่วมมือสร้างสรรค์เอกภาพและประโยชน์สุขให้แก่สังคม”^{๓๔}

สิทธิ เป็นอีกคำหนึ่งที่ควรนำเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของจริยธรรมทางสังคมแบบพุทธ อย่างน้อยที่สุด แนวคิดนี้ก็ช่วยในการปกป้องมิให้มีการ

๓๓. พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) การศึกษาเพื่ออารยธรรมที่ยั่งยืน กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, ๒๕๓๙ หน้า ๗๗

๓๔. พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) เทคนิงานสมเด็จย่าและคำปราชัยเรื่องสันติภาพ กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, ๒๕๓๙ หน้า ๕๑

เบียดเบียนกัน โดยทั่วไปชาวพุทธมักมองว่า แนวคิดนี้อิงอยู่กับการยึดถือประโยชน์ส่วนตน โดยเรียกร้องสิ่งที่ตนพึงมีพึงได้จากผู้อื่น (แม้เพียงเท่านี้ก็ยังเป็นประโยชน์ในการป้องกันมิให้คนอื่นมาเบียดเบียนรังแก สิทธิในแง่นี้หากชาวบ้านตระหนักมาก ๆ การปล่อยของเสียจากโรงงานจนทำลายแม่น้ำคงจะลดน้อยกว่านี้) อย่างไรก็ตาม นั่นเป็นเพียงด้านหนึ่งของสิทธิ อีกด้านหนึ่งของสิทธิก็คือพันธะที่ตนมีต่อผู้อื่น จะเรียกพันธะดังกล่าวว่าเป็นหน้าที่ก็ได้ นั่นคือหน้าที่ที่จะต้องเคารพสิทธิของผู้อื่น สิทธิและหน้าที่จึงมิได้อยู่คนละขั้วอย่างที่เราเข้าใจ หากเป็นเรื่องเดียวกัน

มักกล่าวกันว่า ถ้าฟังคุณธรรมหรือน้ำใจก็เพียงพอแล้วสำหรับการอยู่ร่วมกันด้วยดีในสังคม ในสังคมขนาดเล็ก เช่น ชุมชน หรือครอบครัว คุณธรรมอย่างเดียวอาจเพียงพอ เพราะในสังคมเช่นนั้น ผู้คนล้วนรู้จักกัน เคยช่วยเหลือเกื้อกูลกันมา คุณธรรมจึงเป็นหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติ เป็นสิ่งที่ทุกคนต่างคาดหวังจากกัน ใครละเลยย่อมถูกตำหนิทั้งจากคู่กรณีและผู้อื่นที่ร่วมสังคม (เพื่อนที่ไร้น้ำใจต่อเพื่อนด้วยกัน ย่อมอยู่ไม่เป็นสุข เพราะถูกต่อว่านินทารอบทิศ) แต่ในสังคมขนาดใหญ่ คุณธรรมอย่างเดียวน่าเพียงพอไม่ ทั้งนี้เพราะในสังคมอย่างนั้น ผู้คนล้วนไม่รู้จักกัน ไม่เคยเกี่ยวข้องหรือมีบุญคุณกันมาก่อน คุณธรรมจึงเป็นเรื่องสมควรใจ ไม่ทำก็ได้ เพราะไม่มีใครจะมาทำอะไรตนได้ ผลก็คือ การแค้นชื้อตัว หรือพุดคุยกันในโรงหนังโดยไม่เกรงใจกัน เกิดขึ้นไปทั่ว สิทธิมีความสำคัญตรงนี้ เพราะแนวคิดนี้ถือว่าเป็นหน้าที่ที่บุคคลจะต้องเคารพสิทธิของคนอื่น แม้จะไม่เคยรู้จักกันหรือมีบุญคุณต่อกันมาก่อน^{๓๕}

การเคารพสิทธิของผู้อื่นอันที่จริงก็คือการคำนึงถึงผู้อื่น มองในแง่นี้ สิทธิก็คล้ายกับคุณธรรม เพราะคุณธรรมหรือน้ำใจก็คือการนึกถึงประโยชน์

๓๕. แนวคิดเรื่องคุณธรรมกับสิทธิ ผู้เขียนได้รับประโยชน์ไม่น้อยจากมุมมองของนิธิ เอียวศรีวงศ์ ในหลายบทความที่ตีพิมพ์ใน *มติชนสุดสัปดาห์* ในช่วง ๒-๓ ปีที่ผ่านมา เช่นเรื่อง "คุณธรรมกับสิทธิ" "ความสุภาพของคนไทย" "ความเกรงใจ" และ "สมบัติสาธารณะและทรัพยากร" เป็นต้น

สุขของผู้อื่น จริงอยู่ การเคารพสิทธิอาจเกิดจากการเกรงว่าจะถูกอีกฝ่ายตอบโต้หากไปละเมิดสิทธิของเขา แต่แนวคิดนี้ยังเรียกร่องมากกว่านั้น นั่นคือเป็นหน้าที่ที่จะต้องปกป้องสิทธิของผู้อื่นด้วย ในสังคมที่แนวคิดเรื่องสิทธิยังรากลึก การปกป้องสิทธิของผู้อื่นเป็นสิ่งที่ผู้คนพร้อมจะกระทำ แม้การทำเช่นนั้นจะนำความยุ่งยากมาสู่ตนเองก็ตาม การกระทำเช่นนั้นปฏิเสธไม่ได้ว่าเป็นคุณธรรมอย่างหนึ่ง ดังนั้นแนวคิดเรื่องสิทธิจึงแยกไม่ออกจากเรื่องคุณธรรม

เห็นได้ว่า แนวคิดเรื่องสิทธิจึงนอกจากจะไม่ขัดกับคุณธรรมหรือจริยธรรมแบบพุทธแล้ว ยังเสริมกันได้ดีทั้งในแง่ที่ป้องกันมิให้มีการละเมิดเบียดเบียนกัน และในแง่ที่เป็นการช่วยเหลือเอื้อเฟื้อผู้อื่น นอกจากการเสริมจริยธรรมระหว่างบุคคลต่อบุคคลแล้ว แนวคิดเรื่องสิทธิยังเสริมจริยธรรมที่เป็นข้อพึงปฏิบัติต่อสังคมด้วย เพราะการเคารพสิทธิในแง่หนึ่งก็เป็นการเคารพกฎเกณฑ์ของสังคมด้วย มองในแง่นี้ สิทธิและคุณธรรมต่างทำหน้าที่ประสานกัน กล่าวคือ ขณะที่คุณธรรมหรือน้ำใจเป็นข้อพึงปฏิบัติระหว่างบุคคลต่อบุคคล สิทธิก็เป็นข้อพึงปฏิบัติของบุคคลต่อสังคม การทำหน้าที่ประสานดังกล่าว สอดคล้องกับหลักการพุทธศาสนา ซึ่งมองว่าข้อพึงปฏิบัติต่อบุคคลกับข้อพึงปฏิบัติต่อสังคมเป็นสิ่งที่ต้องไปด้วยกันเสมอ ไม่ว่าในสังคมแบบใดก็ตาม หลักการดังกล่าวเห็นได้ชัดมากจากพรหมวิหาร ๔ กล่าวคือ เมตตาและกรุณาเป็นข้อพึงปฏิบัติต่อบุคคล ส่วนอุเบกขาเป็นข้อพึงปฏิบัติต่อธรรมหรือหลักการของสังคม

อย่างไรก็ตาม สิทธิตามที่เข้าใจกันทั่วไป มักเน้นเฉพาะในแง่ที่เป็นสิ่งพึงมีพึงได้จากผู้อื่นเท่านั้น การนำแนวคิดนี้มาเป็นส่วนหนึ่งของจริยธรรมแบบพุทธ จะต้องขยายความใหม่ให้ครอบคลุมถึงหน้าที่ที่พึงมีต่อสิทธิของผู้อื่น ไม่เฉพาะการเคารพสิทธิของผู้อื่นเท่านั้น แต่รวมถึงการปกป้องสิทธิของผู้อื่นด้วย นั่นคือขยายความให้สิทธิเป็นเรื่องของการให้ด้วย มิใช่รับแต่ฝ่ายเดียว แม้กระนั้นก็ต้องตระหนักด้วยว่า การให้นั้นไม่ควรหยุดที่การให้ตามสิทธิที่เขาพึงมีพึงได้เท่านั้น หากควรให้มากกว่านั้น ซึ่งตรงนี้

เป็นส่วนของคุณธรรมหรือน้ำใจจะมารับหน้าที่ต่อ

อนึ่ง การขยายหรือให้ความหมายใหม่แก่สิทธิ นอกจากจะให้คลุมถึงหน้าที่ต่อผู้อื่นและต่อสังคมแล้ว ควรจะรวมถึงหน้าที่ต่อตนเองด้วย โดยสิทธิในแง่หลังนี้หมายถึงศักยภาพหรือความสามารถในการทำให้สำเร็จหน้าที่ซึ่งอยู่ในวิถีที่บุคคลสามารถทำให้สำเร็จและพึงทำก็คือ การพัฒนาตนเอง ดังนั้นสิทธิในจริยธรรมแบบพุทธ จึงควรหมายรวมถึงสิทธิในการพัฒนาดตนเองด้วย^{๓๖} สิทธิที่มีความหมายครอบคลุมทั้งหน้าที่ต่อตนเองต่อผู้อื่น และต่อสังคม หากกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของจริยธรรมแบบพุทธ จะช่วยให้พุทธศาสนามีความหมายอย่างมากในสังคมสมัยใหม่

ประชาสังคมบนเส้นทางแห่งอริยวินัย

บุคคลจะมีชีวิตดีงามได้จักต้องถึงพร้อมด้วยการฝึกฝนทั้ง ๓ ระดับ คือ ศีล สมาธิ ปัญญา ฉะนั้น สังคมจะเจริญงอกงามได้ก็ต่อเมื่อผู้คนมีความสัมพันธ์เกื้อกูลกัน มีการพัฒนาคุณภาพจิต และมีสัมมาทัศนะ ฉะนั้นคุณสมบัตินี้ทั้ง ๓ ประการนี้ คือสิ่งที่พุทธศาสนาสามารถทำให้เกิดขึ้นได้ในสังคมโดยอาศัยแนวทาง ๓ ประการที่กล่าวมา ได้แก่ การเสริมสร้างอุดมการณ์ประชาสังคม การพัฒนาคุณภาพจิต และการส่งเสริมจริยธรรมในสังคม ทั้ง ๓ แนวทางนี้ คือสิ่งจำเป็นต่อความเข้มแข็งของประชาสังคม และเป็นหลักประกันสำหรับการเป็นอิสระจากการครอบงำของปัจจัยภายนอก ซึ่งรวมถึงอำนาจทุน

ดังได้กล่าวแล้วว่า อำนาจทุนที่เติบโตใหญ่ไว้การควบคุมนั้นบั่นทอนสังคมในทุกด้าน ในด้านกายภาพและความเป็นอยู่ มันได้แย่งชิงทรัพยากรทั้งรูปธรรมและนามธรรมของสังคม เพื่อแปรเป็นสินค้าและทำกำไร ทำให้

๓๖. พระราชวรมณี "ค่าน้ำ" ในเสน่ห์ จามริก พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ธรรมศาสตร์, ๒๕๓๑ หน้า ๗-๘

ชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนต้องพึ่งพิงตลาดอย่างช่วยตัวเองไม่ได้ ในด้านสังคม มันทำให้ครอบครัวและชุมชนแตกสลาย กลายเป็นเพียงกระเปาะของปัจเจกบุคคลที่สัมพันธ์กันด้วยผลประโยชน์ ในด้านจิตสำนึก ผู้คนถูกรอบำงาด้วยลัทธิบริโภคนิยม เห็นเงินและสิ่งเสพเป็นใหญ่กว่าคุณค่าอื่นๆ ของชีวิต

การเสริมสร้างจริยธรรมในสังคม สร้างสำนึกให้ผู้คนร่วมมือกัน จะช่วยให้สังคมมีความสัมพันธ์ที่แน่นแฟ้นและเข้มแข็ง ยิ่งเชื่อมโยงกันเป็นเครือข่ายกว้างขวางเท่าไร ก็ยิ่งมีพลังในการต้านทานการรุกรานของอำนาจทุน ขณะเดียวกันความกลมเกลียวกันในชุมชน ทำให้อยู่กันอย่างอบอุ่น มีความสุข ความสุขที่ประณีตดังกล่าวย่อมช่วยให้ผู้คนเห็นคุณค่าของมิตรภาพและความเอื้ออาทรต่อกัน เงินจะมีความหมายน้อยลง วัตถุสิ่งเสพซึ่งเคยมีเสน่ห์สำหรับคนที่ไม่สามารถเข้าถึงความสุขอันประณีตได้ จะมีแรงดึงดูดน้อยลงไปทันทีที่ผู้คนได้รับความสุขจากครอบครัวและชุมชนมาทดแทน รวมทั้งมีความสุขจากสมาธิภาวนาเข้ามาเสริม

ความเข้มแข็งในทางจิตวิญญาณอันเกิดจากสมาธิภาวนายังช่วยสร้างภูมิต้านทานต่อลัทธิบริโภคนิยมได้เป็นอย่างดี ความสำเร็จของบริโภคนิยมส่วนหนึ่งอยู่ที่มันไม่เพียงแต่สนองประสาททั้ง ๕ เท่านั้น หากยังตอบสนองความต้องการส่วนลึกในจิตใจ อันได้แก่ความปรารถนาชีวิตที่เต็มอิ่ม ความรู้สึกพร่องเป็นแรงผลักดันสำคัญที่ทำให้ผู้คนเข้าหาบริโภคนิยมดังศาสนา บริโภคนิยมระบับความรู้สึกพร่องได้ ด้วยการให้วัตถุเป็นที่ยึดเหนี่ยวหรือลืกลงไปกว่านั้น ก็คือให้ตัวตนใหม่ (หรืออัตลักษณ์ใหม่) แต่มันช่วยได้เพียงชั่วคราว นี่คือเหตุผลที่ผู้คนไม่เคยรู้สึกพอกับการเสพเสียที ต้องแสวงหาสิ่งใหม่ๆ มาเสพเรื่อยไปดังยาเสพติด ความรู้สึกพร่องจะบรรเทาไปอย่างแท้จริงต่อเมื่อผู้คนได้สัมผัสกับความสุขอันประณีตและมีปัญญาเข้าถึงแก่นแท้ของตน สมาธิภาวนาทำให้ชีวิตเต็มอิ่ม จนไม่รู้สึกโหยหาความสุขหรือตัวตนใหม่จากสิ่งเสพ (หรือแบรนด์เนม) ใดๆ

แต่ก็ไม่ควรลืมนึกว่า พลังของอำนาจทุนและบริโภคนิยมส่วนหนึ่งยัง

อยู่กับการสร้างโลกทัศน์ครอบงำความคิดของผู้คนเอาไว้ โลกทัศน์ดังกล่าวรองรับด้วยองค์ความรู้หรือศาสตร์ต่างๆ ที่แยกส่วนและลดทอนความเป็นจริงจนเหลือแค่มิติทางกายภาพ ไซ้แต่เท่านั้น ความเห็นแก่ตัวยังถูกยกย่องด้วยศาสตร์ดังกล่าว ว่าเป็นสิ่งจำเป็นต่อความเจริญก้าวหน้าของสังคม การแข่งขันเห็นแก่ตัว หรือแข่งขันโลกจึงกลายเป็นทั้งเป้าหมายและพลังขับเคลื่อนของบุคคลและสังคม ด้วยเหตุนี้เอง การสร้างโลกทัศน์ใหม่ที่ส่งเสริมความเชื่ออาทรต่อกันและมองความจริงอย่างเป็นองค์รวม โดยรวมเอาคุณค่าทางนามธรรมมาเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นจริง และนับเอามิติทางจิตวิญญาณมาเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติมนุษย์จึงเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับประชาสังคม เพื่อจะได้เป็นอิสระจากโลกทัศน์ซึ่งกำกับควบคุมโดยอำนาจทุน

มองในแง่พุทธ แนวทางทั้ง ๓ ประการ ก็คือ การสร้างวินัย (หรือแบบแผนสังคม) ให้เป็นเครื่องนำพามนุษย์สู่ธรรมนั่นเอง หรือกล่าวให้ชัดกว่านั้นคือ การพัฒนามวินัยให้เป็นอริยวินัย อริยวินัยนั้นแปลตรงตัวว่า "แบบแผนของพระอริยะ ระบบชีวิต หรือระบบการฝึกฝนอบรมของอริยชน"^{๓๗} แต่เมื่อพิจารณาว่า อริยวินัยนี้บางครั้งพระพุทธองค์ก็ใช้ในบริบทที่เนื่องด้วยโลกียธรรมด้วย ดังกรณีที่ทรงให้ความหมายใหม่ของทศ ๖ ซึ่งเป็นหลักปฏิบัติของคฤหัสถ์ที่เรียกว่าคิหิวินัย ดังนั้นอริยวินัยจึงน่าแปลได้อีกแง่หนึ่งว่าหมายถึงระบบความสัมพันธ์และระบบการฝึกฝนอบรมที่นำมนุษย์เข้าสู่อริยธรรมเพื่อเข้าถึงอริยสัจในที่สุด^{๓๘} พูดสั้นๆ คือ แบบแผนที่พาคนเข้าสู่ความเป็นอริยชน

โดยเหตุที่คุณสมบัติแสดงความเป็นอริยชนนั้นได้แก่อารยวัณิ ดังนั้นอริยวินัยจึงหมายถึงแบบแผนที่สร้างอารยวัณิให้เกิดขึ้นแก่ผู้คนในสังคม

๓๗ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) พุทธธรรม ชำแสงแล้ว หน้า ๔๕๒

๓๘ ความหมายของอริยวินัยดังกล่าว รวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างอริยวินัยกับอารยวัณิ ผู้เขียนอาศัยแนวคิดของวโร สมบูรณ์ "อริยวินัยกับศาสตร์ร่วมสมัย" ใน พระไพศาล วิสาโล กับคณะพุทธธรรมกับอุดมการณ์สำหรับศตวรรษที่ ๒๑ กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกลดคิมทอง, ๒๕๔๒

อารยวัณณิหรือหลักความเจริญของอริยชนนั้นได้แก่ ศรัทธา ศีล สุตะ จาคะ และปัญญา จะเห็นได้ว่าแนวทางเสริมสร้างประชาสังคม ๓ ประการที่กล่าวมาข้างต้น เป็นไปเพื่อสร้างธรรมทั้ง ๕ ประการ ให้เกิดขึ้น กล่าวคือ

ศรัทธา คือความเชื่อมั่นในคุณธรรมและความดีงาม ยิ่งกว่าจะเอาความเชื่อฝากไว้กับวัตถุ ศรัทธาดังกล่าวรวมไปถึงความเชื่อมั่นในศักยภาพของมนุษย์ว่าจะสามารถประจักษ์ในสัจธรรม จนทำให้จิตเป็นอิสระและเข้าถึงความดีงามสูงสุดได้

ศีล คือความประพฤติด้วยความเอื้ออาทรต่อกัน มีน้ำใจและไม่ละเมิดผู้อื่น ตระหนักถึงหน้าที่ที่พึงมีต่อสังคมสังคม และกระทำโดยคำนึงถึงประโยชน์ส่วนรวม

สุตะ คือการสดับความรู้ที่ช่วยให้ดำเนินชีวิตดีงาม การรวมกลุ่มช่วยเหลือกันและเรียนรู้ร่วมกันก็ดี การสร้างองค์ความรู้และศาสตร์ที่ส่งเสริมการพัฒนาตนอย่างเป็นองค์รวมก็ดี ช่วยให้ได้รับรู้ข้อมูลที่เป็นประโยชน์ต่อการสร้างสรรพชีวิตที่ดีงาม

จาคะ คือการแบ่งปันและสละให้ ทั้งนี้ด้วยการสร้างความสัมพันธ์ที่แน่นแฟ้น จนพร้อมที่จะเสียสละและช่วยเหลือกัน ยิ่งบำเพ็ญสมาธิภาวนาจนความเห็นแก่ตัวลดลง ก็ยิ่งช่วยเหลือผู้อื่นได้มากขึ้น

ปัญญา กระบวนการเรียนรู้ในชุมชนและการพัฒนาองค์ความรู้ที่ช่วยให้เห็นความเป็นจริงอย่างเป็นองค์รวมสามารถเสริมสร้างปัญญาและสัมมาทัศนะให้เกิดขึ้นได้ นอกจากนั้นปัญญาระดับลึกยังเกิดขึ้นได้จากสมาธิภาวนาอีกด้วย

ธรรมทั้ง ๕ ประการนี้มีระดับขั้นต่างๆ กัน สังคมที่เป็นอริยวินัยคือสังคมที่เอื้อให้บุคคลเจริญงอกงามในธรรมทั้ง ๕ ยิ่งๆ ขึ้นไปจนถึงระดับขั้นแห่งอริยชน แนวทางทั้ง ๓ ประการ โดยพื้นฐานก็คือการทำให้ประชาสังคมเอื้อต่อการพัฒนาตนเพื่อเข้าถึงความดีงามและความสุขที่ประณีตเป็นลำดับ โดยไม่หยุดเพียงแค่การทำให้สังคมมีความสงบสุข ผู้คนอยู่อย่างปลอดภัยเท่านั้น ประชาสังคมที่มีจุดมุ่งหมายให้เกิดการพัฒนาตนดังกล่าวโดยพัฒนาคนให้ครบทั้ง ๓ ด้าน คือ ศีล สมาธิ ปัญญา หรือเจริญ

ในอารยวิมทั้ง ๕ ประการ จึงย่อมถือได้ว่าอยู่ในครรลองของอริยวินัยตามหลักพุทธศาสนา

เห็นได้ว่า พุทธศาสนานั้นสามารถเสริมสร้างประชาสังคมให้มั่นคงเข้มแข็งได้ด้วยพลังทางปัญญา พลังทางจิตวิญญาณ และพลังทางสังคม พลังเหล่านี้แฝงอยู่ในภูมิปัญญาของพุทธศาสนา ในสถาบันพุทธศาสนา โดยเฉพาะสถาบันสงฆ์ และในพุทธประเพณีที่ฝังรากลึกจนเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมและความเชื่อของคนไทย กล่าวได้ว่าทั้งหมดนี้คือ "ทุนสังคม" อันยิ่งใหญ่ที่พร้อมจะเป็นประโยชน์อย่างยิ่งต่อประชาสังคมไทย อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบัน ทุนดังกล่าวเสื่อมโทรมไปมาก เพราะถูกใช้ประโยชน์แต่ฝ่ายเดียว โดยแทบจะไม่มีการทำงานบำรุงให้ต้นทุนเพิ่มพูนขึ้นเลย หากปล่อยให้เป็นอย่างนี้เรื่อยไป นอกจากประชาสังคมจะขาดพลังหนุนเนื่องไปเป็นลำดับแล้ว ยังจะเป็นผลเสียอีกด้วยซ้ำ เพราะความเชื่อและสถาบันพุทธศาสนาที่คลาดเคลื่อนผิดเพี้ยนไปจากหลักการเดิม เช่น มงายในไสยศาสตร์ กลายเป็นพุทธพาณิชย์ เป็นอุปสรรคอย่างมากต่อความเจริญเติบโตของประชาสังคม ดังนั้นจึงจำเป็นอย่างยิ่งที่ขบวนการประชาสังคมจะต้องช่วยทำงานบำรุงพุทธศาสนาให้มีความมั่นคง

ปัจจุบันพุทธศาสนาในสังคมไทยต้องการการสังคายนาและฟื้นฟูอย่างยิ่ง หากจะให้พุทธศาสนาสามารถทำกิจ ๓ ประการ เพื่อเสริมสร้างประชาสังคมให้เข้มแข็งหรือเป็นไปตามครรลองของอริยวินัยดังที่กล่าวมา จะต้องมีการฟื้นฟูใน ๓ เรื่องใหญ่ๆ คือ

๑. การฟื้นฟูในด้านหลักธรรมและความเชื่อ
๒. การฟื้นฟูในด้านคณะสงฆ์
๓. การฟื้นฟูในด้านพุทธบริษัท

การฟื้นฟูในด้านหลักธรรมและความเชื่อ

พุทธศาสนาในความเข้าใจของคนส่วนใหญ่มักคลาดเคลื่อนจากหลักธรรมคำสอนดั้งเดิม กลายเป็นเพียงระบบพิธีกรรมที่ปราศจาก

เนื้อหาสาระ หาไม่ก็ถูกครอบงำด้วยความเชื่อไสยศาสตร์ แม้แต่เรื่องพื้นๆ ในพุทธศาสนา เช่น การทำบุญก็กลายเป็นการบวงสรวงสิ่งศักดิ์สิทธิ์ไป โดยที่จิตใจกลับพอกพูนด้วยกิเลสมากขึ้น ในส่วนผู้ที่สนใจศึกษาและปฏิบัติธรรม ก็มักปรากฏว่ามุ่งแต่ประโยชน์ตนฝ่ายเดียว ละเลยประโยชน์ท่าน ไม่สนใจรับผิดชอบสังคมส่วนรวม ทำให้พุทธศาสนากลายเป็นศาสนาของคนที่ปฏิเสธสังคมไปเสีย

การสร้างความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับธรรมและวินัยในพุทธศาสนาเป็นเรื่องสำคัญอย่างยิ่ง แต่ไม่ใช่ทำได้ด้วยการยึดเย็ดให้เด็กเรียนในโรงเรียน การใช้ระบบโรงเรียนและระบบการศึกษาเป็นสื่อสร้างความเข้าใจในพุทธศาสนานั้นเป็นของดี แต่ต้องทำให้กลมกลืนเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตและสภาพแวดล้อมในโรงเรียน มิใช่แยกออกมาเป็นวิชาเรียนต่างหากเท่านั้น ทุกวิชาและกิจกรรมทุกอย่างในโรงเรียนสามารถช่วยให้เด็กเข้าใจธรรมได้ทั้งนั้น โดยไม่จำเป็นต้องรู้ศัพท์ธรรม หรือพูดถึงพระพุทเจ้าเลยก็ได้

แต่ที่สำคัญกว่านั้นก็คือการสร้างความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องแก่สังคม การเผยแพร่ทางสื่อโทรทัศน์ วิทยุ และหนังสือ แม้จะมีประโยชน์ แต่ก็ไม่เพียงพอ อีกทั้งคนที่จะสามารถทำได้เช่นนั้นก็มีจำกัด ที่น่าทำให้มากขึ้นก็คือกิจกรรมที่ดึงคนให้มาเรียนรู้จากกัน เช่น การจัดอภิปราย หรือจัดกลุ่มสนทนา รวมทั้งการปฏิบัติธรรมร่วมกัน ทั้งหมดนี้สามารถทำเป็นครั้งคราว หรือทำต่อเนื่องโดยมีสถานที่ที่แน่นอน ซึ่งไม่จำเป็นต้องเป็นที่วัด ดังเริ่มมีการทำบ้างแล้วในหมู่คฤหัสถ์ โดยทำในรูปมูลนิธิ สมาคม และสถานปฏิบัติธรรม กิจกรรมและองค์การดังกล่าวที่จริงก็คือส่วนหนึ่งของประชาสังคมนั่นเอง

พร้อมกันนั้นการศึกษาระบบอย่างเป็นทางการโดยอาศัยสถาบันการศึกษาที่ไม่ใช่โรงเรียน ก็จำเป็นเช่นกัน สถาบันการศึกษาพุทธศาสนา ไม่ว่าจัดโดยคณะสงฆ์หรือคฤหัสถ์ ทุกวันนี้ยังไม่ได้รับความสนใจจากประชาชนเท่าที่ควร แต่นั่นไม่ใช่ปัญหาหลักของสถาบันดังกล่าว ปัญหาจริงๆ ก็คือ

วิชาความรู้ที่สอนในสถาบันเหล่านั้นไม่สัมพันธ์กับความเป็นจริงในชีวิต และสังคมปัจจุบันต่างหาก อีกทั้งขาดวิธีการที่จะกระตุ้นให้ความรู้เหล่านั้นกลายเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตและวิถีคิดของผู้เรียน ผลก็คือไม่มีชีวิตชีวาทั้งในหมู่ผู้สอนและผู้เรียน

สิ่งที่ไม่ควรมองข้ามก็คือการทำให้หลักสูตรในพุทธศาสนาเชื่อมโยงสัมพันธ์กับความเป็นจริงในปัจจุบัน และเป็นหลักสูตรที่ครบถ้วนเป็นองค์รวม สิ่งที่เผยแพร่ในปัจจุบันเป็นเพียงบางแง่มุมด้านของพุทธศาสนาเท่านั้น ที่เห็นได้ชัดก็คือการสอนเฉพาะธรรม แต่มองข้ามวินัย (การจัดสรรสภาพแวดล้อมและความเป็นอยู่ที่เอื้อต่อธรรม) และธรรมที่สอนก็เหลือแต่เรื่องที่เป็นโลกียธรรม ส่วนเรื่องโลกุตตรธรรมอันเนื่องมาจากการพัฒนาจิตให้เป็นอิสระเหนือโลก ก็ถูกละเลย แม้ในส่วนที่เป็นโลกียธรรมหรือเนื่องมาจากการเป็นอยู่ในโลกนี้ด้วยดี ก็เน้นส่วนที่เป็นจริยธรรมระดับบุคคล แต่จริยธรรมระดับสังคมกลับถูกลืมเลือนไป ชาวพุทธที่รั้มมะรั้มโมจึงกลายเป็นผู้ไม่สนใจสังคมไป ด้วยเหตุนี้ จึงควรที่จะฟื้นฟูหลักสูตรที่ถูกละเลยไปให้กลับมาเป็นส่วนหนึ่งของพุทธศาสนาในปัจจุบัน รวมทั้งขยายความหมายของธรรมให้สอดคล้องกับสภาพทุกวันนี้ เพื่อให้พุทธศาสนามีความสมบูรณ์ ครบถ้วน และมีคุณค่าต่อสังคมสมัยใหม่

การฟื้นฟูในด้านคณะสงฆ์

สถาบันสงฆ์ในสังคมไทยเคยมีศักยภาพสูงมาก จึงมีส่วนสำคัญในการสร้างสรรค์ความเจริญงอกงามทั้งในด้านชีวิตความเป็นอยู่และจิตวิญญาณแก่ชุมชนไทยในอดีตสืบมาช้านาน แต่ปัจจุบัน สถาบันสงฆ์ นอกจากจะไม่สามารถดำรงความเป็นผู้นำทางสติปัญญาของสังคมไทยได้แล้ว ยังแยกตัวเหินห่างจากสังคม จนกลายเป็นอีกวงการหนึ่งซึ่งอยู่กับพิธีกรรมเป็นส่วนใหญ่ ในขณะที่ประชาชนเข้าใจธรรมคลาดเคลื่อน สังคมเต็มไปด้วยปัญหาจริยธรรม พระสงฆ์ไม่สามารถชักนำให้ผู้คนเข้าใจธรรมถูกต้อง

หรือเหนียวรั้งให้ผู้คนอยู่ในศีลธรรมได้ มีหน้าข้าพระสงฆ์ที่ประพฤตินอกพระวินัย ทำลายศรัทธาญาติโยม กลับมีเพิ่มมากขึ้น

ความเสื่อมโทรมของสถาบันสงฆ์ในปัจจุบันมีสาเหตุหลัก ๒ ประการ คือ

๑. ปัญหาโครงสร้างคณะสงฆ์

๒. ปัญหาการศึกษาคณะสงฆ์

โครงสร้างคณะสงฆ์

โดยหลักการแล้ว ชุมชนสงฆ์จัดได้ว่าเป็นประชาสังคม เพราะเป็นชุมชนที่เกิดขึ้นจากการรวมตัวอย่างสมัครใจ เพื่อพัฒนาตนให้มีชีวิตที่ดีงาม และยังประโยชน์แก่ผู้อื่นไปพร้อมกัน ทั้งนี้โดยถือเอา "สงฆ์" หรือส่วนรวมเป็นใหญ่ กล่าวคือ ทุกคนต่างรับผิดชอบต่อส่วนรวม ปฏิบัติเพื่อประโยชน์สุขแห่งส่วนรวม และเคารพความเห็นของส่วนรวมเป็นสำคัญ ไข้แต่เท่านั้น ชุมชนสงฆ์ยังมีแบบแผนความเป็นอยู่ที่เอื้อให้มีอิสระในการประพฤติดนเพื่อประโยชน์สุขของบุคคลทั่วไป พุดง่าย ๆ คือเป็นชุมชนอิสระโดยธรรมชาติ

แต่ความเป็นชุมชนอิสระโดยธรรมนี้ต้องกลายสภาพไปเมื่อคณะสงฆ์ไทยกลายเป็นองค์กรขนาดใหญ่ที่รวมอำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง วัดหรือชุมชนสงฆ์ในทุกท้องถิ่นกลายเป็นส่วนหนึ่งของระบบราชการ ต้องขึ้นตรงต่อผู้บริหารตามลำดับขั้นจนถึงขั้นสูงสุดคือมหาเถรสมาคม ซึ่งประกอบด้วยพระไม่ถึง ๓๐ รูป ระบบดังกล่าวทำให้แต่ละวัดเหินห่างจากชุมชน เมื่อต้องคอยตอบสนองคำสั่งหรือดำเนินตามความเห็นของเบื้องบนซึ่งเป็นผู้สามารถให้คุณและโทษได้ พระสงฆ์ทั้งประเทศจึงไม่ต่างจากข้าราชการที่ขาดความริเริ่มของตนเอง ในขณะที่พระต่างชวนชวายไต่เต้าในทางสมณศักดิ์ ชุมชนก็ถูกปล่อยให้อ่อนแอในทางศีลธรรมและจิตวิญญาณยิ่งขึ้น

ระบบเช่นนี้ยังเป็นระบบที่ไร้ประสิทธิภาพ เพราะอำนาจการบริหารคณะสงฆ์ทั้งประเทศอยู่ในมือของพระไม่กี่รูป ผลตามมาก็คือไม่สามารถควบคุมจัดการกับพระที่ประพฤติผิดวินัยซึ่งเพิ่มจำนวนเป็นลำดับ ร้ายกว่า

นั่นก็คือ ระบบเช่นนี้เปิดโอกาสให้มีการวิ่งเต้นเพื่อเลื่อนสมณศักดิ์จนสามารถเป็นผู้ปกครองสงฆ์ตั้งแต่ระดับล่างจนถึงระดับสูงสุด ระบบเส้นสายนอกจากจะเป็นปฏิปักษ์ต่อประสิทธิภาพแล้ว ยังเป็นตัวบั่นทอนความชอบธรรมอย่างร้ายแรง

นอกจากโครงสร้างจะรวมศูนย์แล้ว คณะสงฆ์ยังผูกติดกับรัฐ แม้จะได้รับความอุปถัมภ์สนับสนุนจากรัฐแต่สิ่งที่เสียไปคือความเป็นอิสระของคณะสงฆ์ ยิ่งทำให้คณะสงฆ์ตอบสนองของรัฐมากกว่าใส่ใจกับความต้องการของประชาชน ดังนั้นจึงเห็นทางและเป็นประโยชน์แก่สังคมน้อยลง

ปัญหาการศึกษาของคณะสงฆ์

ความที่คณะสงฆ์ใช้ระบบรวมศูนย์ จึงเน้นการใช้อำนาจในการปกครองจึงเป็นจุดเริ่มต้นของการเคลื่อนคลาดจากหลักการของชุมชนสงฆ์แต่ดั้งเดิมนั่นคือเป็นชุมชนแห่งการศึกษา วินัยสงฆ์มีจุดหมายสำคัญคือเพื่อส่งเสริมศึกษาหรือการศึกษาปฏิบัติของพระสงฆ์ หน้าที่สำคัญของประธานสงฆ์ในแต่ละวัดคือการอบรมสั่งสอนพระและศิษย์วัด แต่โครงสร้างที่รวมศูนย์ดังกล่าว ทำให้ประธานสงฆ์เปลี่ยนบทบาทจาก “พระอาจารย์” มาเป็น “พระอธิการ” หรือผู้ปกครองแทน ผลก็คือ การศึกษาถูกมองข้ามไป การปกครองมาแทนที่ สภาพดังกล่าวเป็นทั่วทั้งคณะสงฆ์ ทำให้การศึกษาของคณะสงฆ์หยุดชะงัก เดินตามประเพณีอย่างแทบจะไม่เปลี่ยนแปลงเลยเกือบ ๘๐ ปีที่ผ่านมา ทั้ง ๆ ที่โลกภายนอกและสภาพของคณะสงฆ์แปรเปลี่ยนไปมาก ด้วยเหตุนี้พระสงฆ์จึงไม่สามารถตามทันสังคมได้ มิพักต้องพูดถึงการเป็นผู้นำสังคม

ปัญหาดังกล่าวเรียกร้องให้มีการปฏิรูปโครงสร้างคณะสงฆ์อย่างเร่งด่วน โดยจะต้องมีการกระจายอำนาจจากส่วนกลางไปยังท้องถิ่นให้มากขึ้น ในด้านหนึ่งก็ให้การพระศาสนาและการคณะสงฆ์ในท้องถิ่นอยู่ในความรับผิดชอบของสงฆ์ระดับนั้นมากขึ้น อีกด้านหนึ่งก็ให้พระสงฆ์ในท้องถิ่นต่างๆ มีส่วนร่วมในกิจการของคณะสงฆ์ระดับประเทศ เช่น มีส่วนร่วมแสดงความคิดเห็นต่อนโยบายด้านการศึกษาและด้านต่างๆ ของคณะ

สงฆ์ รวมไปถึงมีส่วนในการเลือกหรือกลั่นกรองผู้ปกครองสงฆ์ระดับที่สูงขึ้นไปด้วย

การกระจายอำนาจยังควรรวมไปถึงการกระจายอำนาจจากตัวบุคคลไปสู่คณะกรรมการ ทุกวันนี้การปกครองสงฆ์ตั้งแต่ระดับวัดไปจนถึงระดับภาคและหน อยู่ในความรับผิดชอบของบุคคลผู้เป็นเจ้าของคณะ เพื่อให้มีประสิทธิภาพจึงควรที่จะมีการตั้งคณะกรรมการดูแลกิจการคณะสงฆ์ในทุกระดับแทน

นอกจากนั้นยังควรมีการกระจายอำนาจบริหาร ตุลาการ และนิติบัญญัติ ให้มีองค์กรหรือผู้รับผิดชอบแยกต่างหาก แทนที่จะไปรวมอยู่ที่มหาเถรสมาคม

การปฏิรูปโครงสร้างดังกล่าว ควรดำเนินไปพร้อมกับการปฏิรูปการศึกษาของคณะสงฆ์ ในด้านการบริหารจะต้องให้เจ้าคณะและคณะผู้ปกครองสงฆ์ทุกระดับมาร่วมดูแลรับผิดชอบการศึกษาของพระเถรอย่างจริงจัง โดยแต่ละจังหวัดควรจัดตั้งองค์กรของสงฆ์ทำหน้าที่อำนวยการประสานงาน และส่งเสริมการศึกษาในพื้นที่ของตนอย่างทั่วถึง ส่วนผู้บริหารส่วนกลางมีหน้าที่ควบคุมมาตรฐานการศึกษาและอำนวยการระดับประเทศ รวมทั้งสนับสนุนอุปการณการศึกษา การวิจัย และบุคลากร เป็นต้น ในด้านเนื้อหาควรส่งเสริมให้มีทั้งศาสนศึกษาและการศึกษาวิชาการทางโลกประกอบกัน ขณะเดียวกันก็ปรับปรุงกระบวนการศึกษาให้เป็นกระบวนการเรียนรู้มากกว่าการสอน

สำหรับความสัมพันธ์กับรัฐนั้น คณะสงฆ์ควรจะมีน้อยลง และควรสัมพันธ์กับสังคมให้มากขึ้นดังจะได้กล่าวต่อไป

การฟื้นฟูในด้านพุทธบริษัท

พุทธศาสนาเป็นความรับผิดชอบของพุทธบริษัททุกฝ่าย หากใช้หน้าที่ของภิกษุบริษัทเท่านั้นไม่ ในอดีต บ้านจึงสัมพันธ์กับวัดมาก โดยเป็นทั้งผู้อุปถัมภ์ปัจจัย ๔ แก่พระ และควบคุมพระให้ประพฤติอยู่ในวินัย การขจัด



อลัชชีจึงไม่ต้องพึ่งรัฐหรือให้เป็นภาระของพระสงฆ์ชั้นผู้ใหญ่ แต่การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างคณะสงฆ์เมื่อศตวรรษที่แล้ว ทำให้คณะสงฆ์ถูกพรากจากชุมชน วัดซึ่งเดิมเป็นของชุมชนก็ถูกกลืนเป็นส่วนหนึ่งของระบบราชการ ทั้งฝ่ายสงฆ์และฝ่ายรัฐ การที่วัดเหินห่างจากชุมชน ทำให้ชาวบ้านใส่ใจพระน้อยลง ในด้านหนึ่ง พระจึงขาดการทำนุบำรุงโดยเฉพาะในทางการศึกษา อีกด้านหนึ่ง พระก็ประพฤติดิวินัยได้สะดวกขึ้น

การฟื้นฟูพระศาสนาไม่อาจทำได้โดยปราศจากความร่วมมือของคฤหัสถ์ ยิ่งการปฏิรูปโครงสร้างคณะสงฆ์ด้วยแล้ว หากคฤหัสถ์ไม่ร่วมผลักดัน ก็ยากที่จะเกิดขึ้นได้ เพราะพระสงฆ์ส่วนใหญ่ไม่ใส่ใจ ข้าบางส่วนยังคัดค้านเพราะกลัวสูญเสียประโยชน์ หรือเกรงไปกระทั่งว่า ฆราวาสจะมากดครองพระ

การปฏิรูปคณะสงฆ์ นอกจากจะต้องให้มีการกระจายอำนาจและเน้นการศึกษาดังได้กล่าวแล้ว จะต้องให้คณะสงฆ์กลับคืนมาเป็นของสังคมดังเดิม แทนที่จะเป็นของรัฐ นั่นหมายความว่า จะต้องให้สังคมมาร่วมรับผิดชอบกิจการคณะสงฆ์ให้มากขึ้น ตั้งแต่ระดับวัดไปจนถึงระดับประเทศ จากเดิมที่ให้รัฐจัดสรรงบประมาณแก่คณะสงฆ์ ก็โอนให้เป็นหน้าที่ขององค์กรภาคสังคมแทน เช่น ประชาคมจังหวัด หรือคณะกรรมการศาสนา ระดับจังหวัด คณะกรรมการดังกล่าว (ซึ่งอาจมีไปถึงระดับอำเภอหรือขึ้นไปเป็นระดับประเทศ) ควรมาจากตัวแทนของประชาชนกลุ่มต่างๆ มีหน้าที่ส่งเสริมกิจการศาสนาในพื้นที่ของตน ไม่ว่าด้านเผยแผ่การศึกษา ศาสนา หรือสาธารณูปการ โดยร่วมมือกับคณะสงฆ์ในพื้นที่ หรือไม่ก็ให้มีสภาพุทธบริษัทตั้งแต่ระดับอำเภอไปจนถึงระดับประเทศ ซึ่งประกอบด้วยผู้แทนฝ่ายคฤหัสถ์กับฝ่ายสงฆ์ มาร่วมกันดูแลรับผิดชอบการพระศาสนาในพื้นที่ของตน หรืออย่างน้อยก็เป็นสภาสำหรับการประชุมปรึกษาเพื่อหาความร่วมมือในการทำนุบำรุงพระศาสนาซึ่งรวมถึงการคณะสงฆ์ด้วย^{๓๙}

๓๙ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับแนวทางการฟื้นฟูพุทธศาสนาใน พระไพศาล วิสาโล พระธรรมปิฎกกับอนาคตของพุทธศาสนา กรุงเทพฯ : กองทุนมูลนิธิธรรม, ๒๕๔๒ หน้า ๙๗-๑๑๕

องค์กรที่กล่าวมา ไม่ว่าจะเป็นองค์กรที่ประกอบด้วยคฤหัสถ์ล้วนๆ หรือมีพระสงฆ์ร่วมด้วย ถือได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของประชาสังคม และจะมี ส่วนช่วยให้ประชาสังคมแพร่หลายมากขึ้นในเมืองไทย แต่จะเกิดขึ้นได้ก็ ต่อเมื่อสังคมทั้งสังคมร่วมกันผลักดันให้เป็นจริงด้วย

ลงท้าย

พุทธศาสนาและประชาสังคมมีภารกิจร่วมกันคือช่วยเหลือเอื้อเฟื้อ กันให้เข้มแข็ง ซึ่งจะส่งผลให้ต่างฝ่ายต่างมั่นคงตามไปด้วย ประชาสังคมที่ เข้มแข็งคือสังคมแห่งศีลธรรม จึงเป็นพื้นฐานที่มั่นคงของพุทธศาสนา ใน ทำนองเดียวกัน พุทธศาสนาที่มั่นคงในหลักการ คือพลังที่ยึดโยงประชา สังคมให้แน่นแฟ้นและตั้งมั่นอยู่ในความดีงาม ทั้งสามารถเป็นอิสระจาก การครอบงำบีบคั้นของอำนาจภายนอก ไม่ว่ารัฐหรือทุน

แม้ประชาสังคมต้องการเป็นอิสระจากรัฐและทุน แต่ก็มิได้หมายความว่าปฏิเสธทั้ง ๒ อย่าง ในโลกแห่งสหสัมพันธ์ ประชาสังคมไม่อาจ อยู่ได้โดยปราศจากรัฐและทุน จะว่าไปแล้ว แนวคิดและการดำรงอยู่ของ ประชาสังคมไม่อาจแยกขาดจากการเติบโตของทุนนิยมและพัฒนาการของ รัฐสมัยใหม่ รัฐที่มีอำนาจเบ็ดเสร็จจนระบบตลาดทำงานไม่ได้ ย่อมไม่มี ที่ว่างให้ประชาสังคมได้เติบโต ในทำนองเดียวกัน หากไม่มีรัฐสมัยใหม่ ประชาสังคมก็เกิดขึ้นไม่ได้^{๔๐} ทั้ง ๓ ส่วน ต่างพึ่งพาซึ่งกันและกัน และ ต่างเอื้อเฟื้อเอื้อกันได้หากมีสัมพันธภาพอย่างสมดุล จะว่าไปแล้ว ทั้งรัฐและ ทุนจะดำรงอยู่ด้วยดีได้ต่อเมื่อประชาสังคมเข้มแข็ง เพราะเมื่อใดที่ประชา สังคมเข้มแข็ง ประชาชนใส่ใจในกิจการส่วนรวม ย่อมหมายถึงความสงบ ในรัฐ และความราบรื่นในการปกครอง แทนที่จะสูญเสียบประมาณไป เพราะคอร์รัปชัน การปราบปรามอาชญากรรม หรือการฟื้นฟูสิ่งแวดล้อม

ก็สามารถนำเงินไปใช้ในการพัฒนาประเทศอย่างเต็มที่ เช่นเดียวกัน สังคมที่มีความร่วมมือและไว้วางใจสูง ย่อมทำให้เกิดความมั่งคั่ง เศรษฐกิจเจริญก้าวหน้า^{๕๑} และเมื่อทรัพยากรธรรมชาติและทุนสังคมได้รับการปกป้อง ทำนุบำรุงมิให้ถูกพราวดลาญจนเสื่อมโทรม ก็เป็นหลักประกันว่า การพัฒนาเศรษฐกิจจะเป็นไปอย่างยั่งยืน ซึ่งหมายถึงความยั่งยืนของทุนและตลาดด้วย

การเติบโตอย่างไม่มีขีดจำกัดของทุน จึงไม่เพียงแต่จะบั่นทอนประชาสังคมเท่านั้น หากยังทำลายตัวเองในระยะยาวด้วย ปรากฏการณ์ดังกล่าว นับวันจะเด่นชัดมากขึ้นในยุคโลกาภิวัตน์ อำนาจอันเหลือล้นของทุน ซึ่งเห็นได้จากรายได้ประจำปีของบริษัทข้ามชาติอันดับต้นๆ จำนวน ๕๐๐ บริษัท เมื่อรวมกันแล้วจะมากกว่าผลผลิตมวลรวมของสหรัฐอเมริกา (ซึ่งมากเป็นอันดับหนึ่งของโลก) ถึงเท่าตัว^{๕๒} ยังไม่ต้องพูดถึงข้อเท็จจริงที่ว่า บุคคลที่รวยที่สุดในโลก (ซึ่งล้วนเป็นผู้ถือหุ้นใหญ่ของบริษัทข้ามชาติระดับโลก) มีทรัพย์สินรวมกันแล้วมากกว่าผลผลิตมวลรวมของประเทศที่ยากจนที่สุดในโลก ๔๘ ประเทศ รวมกัน อำนาจอันมหาศาลของทุนจึงนับว่าเป็นอันตรายอย่างยิ่งต่อโลก การที่ประชาสังคมเข้มแข็งจนสามารถควบคุมอำนาจทุนให้อยู่ในขอบเขต จึงเป็นสิ่งสำคัญที่จะทำให้เกิดดุลยภาพระหว่างพลังทั้ง ๓ ได้ และเป็นประโยชน์ต่อโลกโดยรวม

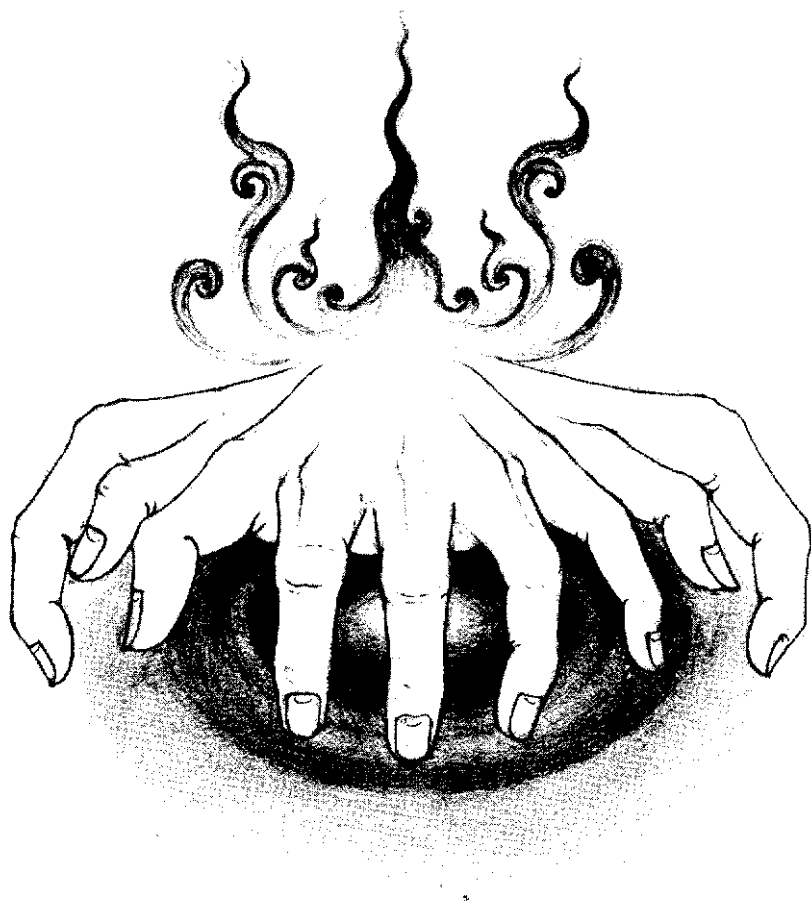
ความสัมพันธ์อย่างเกือบลูกกันระหว่างพุทธศาสนากับประชาสังคม จึงมิได้เป็นคุณแก่ทั้ง ๒ ฝ่าย เท่านั้น หากยังเป็นคุณูปการต่อโลกด้วย

๕๑ Robert Putnum op, cit Chapter 4

๕๒ Ward Morehouse "Consumption, Civil Action and Corporate Power" Development Vol. 41 No.1 March 1998

บ้านล้อมรัฐ

นาสุก พงษ์ไพจิตร



นาสุก พงษ์ไพจิตร

บ้านล้อมรัฐ^๑

สาสุก พงษ์ไพจิตร

๖ เมื่อวันที่ ๙ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๔๑ คนกลุ่มหนึ่งจากอำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ มุ่งหน้าสู่หมู่บ้าน ๒ แห่ง ที่ทำลายอำนาจอริโดยคัดค้านการสร้างเขื่อน กลุ่มดังกล่าวประกอบด้วยคนสำคัญของจังหวัดหลายคนทีเดียว มีทั้งรองผู้ว่าราชการจังหวัด ส.ส. นายอำเภอ ตัวแทนจากหอการค้าจังหวัด และสมาคมอุตสาหกรรม มีข้าราชการอื่นๆ เช่น ตำรวจกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน และบุคคลสำคัญอื่นๆ ในจังหวัดรวมแล้วมีประมาณ ๓๐๐ คน^๒

หมู่บ้านดังกล่าวตั้งอยู่ลึกเข้าไปในเขตป่า กลุ่มผู้มาเยือนมาด้วยขบวนรถประมาณ ๔๐ คัน จึงตะบึงเข้ามาตามทางถนนแคบๆ ที่เพิ่งผ่าน

๑ ปรับปรุงจากปาฐกถา Wertheim Lecture 1999 เรื่อง "Civilising The State : State, Civil Society and Politics in Thailand" 6 July, 1999. ที่ Centre for Asian Studies (CASA), Amsterdam, Netherlands.

๒ ข้อมูลเหล่านี้ได้จากเอกสารของสำนักงานผู้ว่าราชการจังหวัดชัยภูมิ ชื่อ "โครงการอ่างเก็บน้ำโป่งขุนเพชร อำเภอหนองบัวระเหว จังหวัดชัยภูมิ" ไม่มีวันที่ เอกสารนี้มี ๑๕ หน้า กล่าวถึงประวัติของโครงการและการคัดค้านจากชาวบ้าน ; Sanitsuda Ekachai, "Villagers complain of arson

ฤดูฝนไปหมดๆ ดังนั้น หนทางจะวิบากตามสมควร หมู่บ้านทั้งสองแห่งเป็นหมู่บ้านเล็กๆ แต่ละแห่งมีเพียงประมาณ ๕๐ หลังคาเรือน และเป็นหมู่บ้านธรรมดาๆ มาก ไม่มีแม้แต่ไฟฟ้า สำหรับน้ำประปาไม่ต้องพูดถึงบ้านก็ปลูกสร้างง่ายๆ เห็นแล้วก็รู้ว่า เป็นบ้านที่สร้างได้อย่างรวดเร็ว และอาจจะถูกรื้อถอนย้ายไปสร้างใหม่ในที่อื่นได้อย่างง่ายดาย ไม่ลำบากนักมองไปรอบๆ บริเวณหมู่บ้านเห็นว่ามีที่ราบเพื่อปลูกข้าวได้เพียงเล็กน้อย มีป่าเขาล้อมรอบเป็นส่วนใหญ่ ชาวบ้านอยู่ได้ด้วยการหาของป่า เช่น เห็ด หน่อไม้ ไข่มดแดง กบ เขียด ผักหวาน และเก็บใบลานมาสานเป็นเชือกที่ใช้มัดรวงข้าวเพื่อขาย หมู่บ้านแต่ละแห่งมีรั้วหยาบๆ ทำจากไม้ไผ่ล้อมรอบ และมีประตูเก่าๆ ที่โคลงเคลงจนลึ้ม ซึ่งชาวบ้านได้เอายางรถยนต์เก่าๆ มาผูกเอาไว้

ไม่เป็นที่แน่ชัดว่า เกิดอะไรขึ้นบ้างเมื่อผู้มาเยือนมาถึง แต่การรายงานของทางการ ผู้มาเยือนมาตรวจสอบข้อเท็จจริงจากปากคำของชาวบ้านและเอนจีโอ ผู้มาเยือนใช้รถทหารพ่วงประตูรั้วบ้านเข้าไปพร้อมอาวุธปืน และยิงปืนขึ้นบนฟ้าเป็นการขู่ขวัญ นอกจากนั้นยังบุกเข้าไปในบ้านของชาวบ้านเพื่อให้เลิกคัดค้านการสร้างเขื่อน

ช่วงสองอาทิตย์ก่อนหน้านี้ มีเหตุการณ์คล้ายๆ กันเกิดขึ้นก่อนแล้ว โดยมี ส.ส. ข้าราชการ การจังหวัด และตำรวจประมาณ ๕๐ คน เป็นผู้นำขบวน ครั้งนั้น ชาวบ้านไม่ยอมให้เข้าหมู่บ้าน ประธาน อบต. ที่ร่วมคณะตะโกนไปว่า "เป็นคนไทยหรือเปล่า นับถือศาสนาพุทธกันหรือเปล่า"๑

๑ (ต่อ) and death threats", Bangkok Post, 22 November 1999 ; สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์, ๒๗ ธันวาคม ๒๕๔๑ หน้า ๘๔-๘ ; วโนดา ดันติวิทยพิทักษ์ อ้างถึงใน กรุงเทพธุรกิจ ๑๗ พฤศจิกายน ๒๕๔๑ ; พิเชษฐ์ เพชรน้ำรอบ อ้างถึงใน มติชน, ๑๑ พฤศจิกายน ๒๕๔๑ และจากการสัมภาษณ์ชาวบ้านในพื้นที่ซึ่งอยู่ในเหตุการณ์ พิเชษฐ์ เพชรน้ำรอบ กล่าวว่า มีตำรวจติดอาวุธเข้ามาด้วยประมาณ ๒๐๐ คน และผู้บุกรุกหมู่บ้านเรียกชาวบ้านว่าเป็น 'เฒ่า' และ 'คอมมิวนิสต์' ข้อมูลนี้ได้จากการสัมภาษณ์พิเชษฐ์ เมื่อวันที่ ๒๔ มีนาคม ๒๕๔๒

๓ 'สมัชชาฯ เข้มตะเพิด นก.๑! ห้า เข้าในหมู่บ้านโดยไม่ได้รับอนุญาต', ไทยรัฐ, ๒ พฤศจิกายน ๒๕๔๑ หน้า ๑, ๑๗ ; และเอกสารของสำนักงานผู้ว่าราชการจังหวัดชัยภูมิ อ้างถึงในเชิงอรรถ ๑

ต่อมาบรรดาข้าราชการของจังหวัดจัดชุมนุมชาวบ้านสนับสนุนการสร้าง
เขื่อน ส.ส. ๒ ราย เป็นผู้สปอนเซอร์การชุมนุม ผู้ว่าราชการจังหวัดกล่าว
คำปราศรัยสนับสนุนการสร้างเขื่อน ผู้เข้าร่วมการชุมนุมจงใจปิดถนนเข้า
สู่จังหวัด*

หมู่บ้านทั้งสองแห่งที่กล่าวถึง ถูกกล่าวหาว่าพยายามจัดตั้งรัฐอิสระ
เหตุผลที่ให้คือ การที่ชาวบ้านทำประตูกันมิให้ข้าราชการเข้าไปได้ง่ายๆ
และมีการติดประกาศภายในหมู่บ้านว่า จะเจรจากับนายกฯ เท่านั้น อีก
นัยหนึ่งชาวบ้านถูกกล่าวหาว่า 'เป็นกบฏ' เอกสารของจังหวัดระบุว่า
นายความที่รณรงค์เพื่อสิทธิมนุษยชน นายทองใบ ทองเปาว์ ปลุกระดม
ชาวบ้านให้ทำทนายอำนาจรัฐ และยุยงให้ชาวบ้านดัดไม้ ช่วงเวลาที่นาย
ทองใบถูกกล่าวหาว่านั้น เขาอยู่ที่กรุงเทพฯ ตลอด* สมาชิกคนจนซึ่งเป็น
พันธมิตรกับเอ็นจีโอและองค์กรประชาชนในท้องถิ่นหลายแห่ง ซึ่งสนับสนุน
ชาวบ้านถูกกล่าวหาว่า "ไม่ได้ยึดถือหลักการปกครองตามระบบประชาธิปไตย
ไม่ฟังเสียงส่วนมากและผลประโยชน์ของประชาชน ต้องการให้
ประชาชนแตกความสามัคคี จะได้เข้ามาปลุกระดมอย่างต่อเนื่อง และทุก
พื้นที่ของประเทศไทยตามอุดมการณ์ที่ไม่เคยเปลี่ยนแปลง"๖ อีกนัย
หนึ่งคือ สมาชิกคนจนถูกกล่าวหาว่าเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการคอมมิวนิสต์

ผู้เขียนขอละเหตุการณ์นี้ไว้ชั่วคราว โดยจะหวนมาพูดถึงอีกในตอน
หลัง ที่กล่าวถึงในตอนนี้นี้ก็เพื่อที่จะนำไปสู่ประเด็นคำถามเกี่ยวกับเหตุการณ์
ดังกล่าว ๓ คำถาม ด้วยกัน ซึ่งจะประกอบกันทำให้ผู้อ่านได้เข้าใจการ
อภิปรายถึงสาระสำคัญของบทความชิ้นนี้

* ข่าวสด, ๕ - ๖ มกราคม ๒๕๔๒; Vasana Chinvakorn, 'Diary of a protest', *Bangkok Post*, 16 January 1999. หลังจากนี้โรงครัวของหมู่บ้านถูกเผา ชาวบ้านเชื่อว่า ข้าราชการของจังหวัดบางส่วนเป็นผู้ทำ

* Thongbai Thongpao, 'Using old tactics to suppress protesters', *Bangkok Post*, 16 January 1999.

๖ อ้างจากเอกสารของสำนักงานผู้ว่าราชการจังหวัดชัยภูมิ อ้างถึงในเชิงอรรถ ๑ ข้างบน

ประการที่หนึ่ง ภาวะการณ์ที่ว่า ชาวบ้านจนๆ ตัวเล็กๆ ไม่กี่คนสามารถคัดค้านการสร้างเขื่อนได้ ไม่เคยเกิดมาก่อนในอดีต หากเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นในอดีต พวกชาวบ้านคงถูกปราบไปแล้ว คำถามคือ มีการเปลี่ยนแปลงใหม่ๆ อะไรที่สำคัญในปัจจุบัน ?

ประการที่สอง เหตุใดข้าราชการจึงยังใช้ยุทธวิธีของการสร้างมือบนกับชาวบ้าน และยังใช้ภาษาที่เคยใช้ในสมัยสงครามเย็น เช่น การกล่าวหาว่า ชาวบ้านต้องการตั้งรัฐอิสระ หรือเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการคอมมิวนิสต์ ในเมื่อปัญหาเรื่องขบวนการคอมมิวนิสต์ไม่มีความหมายอีกต่อไปแล้ว

ประการที่สาม เชื่อนที่เป็นตัวปัญหา ซึ่งก็คือเขื่อนโป่งขุนเพชรหรือโป่งขุนเพชร (เรียกตามชาวบ้าน) เป็นเพียงโครงการอ่างเก็บน้ำขนาดเล็ก^๗ ถ้าเทียบกับกรณีโครงการอื่นๆ ซึ่งมีผลกระทบต่อระบบนิเวศมากมาย เช่น เขื่อนน้ำโจน เขื่อนปากมูล ท่อแก๊สยาตานา หรือโครงการสาละวินก็เทียบกันไม่ได้เลย^๘ แต่เหตุใดกลุ่มผู้สนับสนุนการสร้างเขื่อนโป่งขุนเพชรจึงมีปฏิกิริยาต่อชาวบ้านผู้คัดค้านอย่างมีอารมณ์รุนแรงมากเหลือเกิน ?

๗ ข้อเสนอโครงการเขื่อนโป่งขุนเพชรเกิดขึ้นราวๆ ปี ๒๕๑๔ เป็นส่วนหนึ่งของโครงการเขื่อนอเนกประสงค์ แต่ถูกล้มเลิกไปเพราะผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจไม่ชัดเจน ต่อมาถูกนำมาปิดฝุ่นใหม่ให้เป็นโครงการที่มีจุดประสงค์เดียวในปี ๒๕๓๑ โดยเสนอให้สร้างเขื่อนดินขนาดยาว ๖๑๐ เมตร ขวางลุ่มน้ำ และจะทำให้เกิดเป็นอ่างเก็บน้ำตื้นๆ กินเนื้อที่ ๑๔ ตารางกิโลเมตร (๘.๗๕๐ ไร่) ซึ่งพื้นที่ส่วนใหญ่เป็นป่าดิบแล้ง มูลค่างานก่อสร้างโครงการ ๓๑๘.๖ ล้านบาท ขอให้ดูรายงานของกรมชลประทานเกี่ยวกับโครงการเขื่อนโป่งขุนเพชร เดือนธันวาคม ๒๕๓๑ และรายงานการพบพจนโครงการวันที่ ๑๕ กุมภาพันธ์ ๒๕๓๑

๘ โครงการเขื่อนน้ำโจนถูกยกเลิกไปเมื่อ พ.ศ. ๒๕๓๒ หลังจากมีขบวนการคัดค้านเป็นเวลานาน เขื่อนปากมูลที่จังหวัดอุบลราชธานีสร้างเสร็จเมื่อ ปี พ.ศ. ๒๕๓๗ แม้ว่าจะมีขบวนการประท้วงจากชาวบ้านในพื้นที่และจากกลุ่มอนุรักษ์อย่างแข็งขัน การต่อต้านการวางท่อแก๊สยาตานา ซึ่งจะลำเลียงแก๊สธรรมชาติจากพม่าสู่ไทยผ่านพาด้านตะวันตกที่ราชบุรี ถึงจุดสูงสุดในปี พ.ศ. ๒๕๔๐ รัฐบาลก็ดำเนินการสร้างท่อจนเสร็จ แต่ยังเป็นกรณีที่มีข้อขัดแย้งเพราะว่ายังมีผลกระทบทางลบต่อระบบนิเวศ โครงการสาละวินเป็นโครงการที่จะปั้มน้ำจากแม่น้ำสาละวินเข้าสู่ลุ่มน้ำเจ้าพระยาเพื่อสนองความต้องการน้ำที่กรุงเทพฯ และเพื่อการเกษตรของภาคกลาง รัฐบาลนำโดยชวน หลีกภัย สมัยที่สอง เพิ่งลงมติอนุมัติงบประมาณจำนวนมากเพื่อทำการศึกษาความเป็นไปได้

สิ่งที่ผู้เขียนให้ความสนใจคือประเด็นที่ว่า เกิดอะไรขึ้นระหว่างสังคม
ประชาคมกับบทบาทอำนาจรัฐ^๙ ตามความเห็นของผู้เขียน คำตอบต่อคำถาม
๓ ประการ ข้างต้นเกี่ยวกับเหตุการณ์เงื่อนไขของขุนเพชร คือ

๑. ชาวบ้านตัวเล็ก ๆ กลุ่มนี้สามารถคัดค้านการสร้างเขื่อนได้ระดับ
หนึ่ง เพราะว่า พวกเขาได้รับการสนับสนุนจากเครือข่ายสังคมประชา และ
เพราะว่า สาธารณชนทั่วไปเริ่มลดความเชื่อถือโครงการเขื่อนของรัฐ เนื่อง
จากประสบการณ์ของโครงการอื่นๆ ในอดีตที่มักประสบความล้มเหลว

๒. ฝ่ายข้าราชการยังมีอาจปรับตัวปรับใจรับสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไป
ดังนั้น พวกเขาจึงยังตั้งต้นไม่ยอมรับกระบวนการตัดสินใจเกี่ยวกับ
โครงการใหญ่ๆ แนวใหม่ๆ เช่น การประชาพิจารณ์ ในทางกลับกัน ฝ่าย
ข้าราชการพยายามต่อต้านการเปลี่ยนแปลงโดยยังคงใช้กลยุทธ์เก่าๆ
เช่น การจัดมือบิต่อต้านชาวบ้าน หรือการกล่าวหาชาวบ้านว่าเป็นคอมมิวนิสต์

๓. ปัจจัยใหม่ๆ ที่มากับวิกฤติเศรษฐกิจเมื่อเร็วๆ นี้ ทำให้สถานการณ์
เลวร้ายลง โดยนำไปสู่ภาวะความขัดข้องใจ และการใช้อารมณ์เข้า
ตัดสินใจแทนที่จะใช้เหตุผล เราจึงได้เห็นภาพของฝ่ายข้าราชการที่อาจ
ยืนจังก้าพร้อมๆ กับตำรวจหรือทหารที่มีอาวุธครบมือ เมชีณหน้ากับกลุ่ม
ชาวบ้านที่สำแดงความโกรธพอกัน (บางครั้งก็เป็นเหตุการณ์ในเขตเมือง
เช่น กลุ่มสลัม ฯลฯ) บนจอทีวีหรือบนหน้าหนังสือพิมพ์บ่อยขึ้นๆ ในระยะ
๒-๓ ปีที่ผ่านมา

เมื่อได้ปูพื้นให้ผู้อ่านได้เห็นภาพตามสมควรแล้ว ในตอนต่อไป ผู้เขียน
จะได้พิจารณาถึงวิวัฒนาการความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและสังคมประชาใน
สังคมไทยที่ได้เปลี่ยนแปลงไป โดยจะวิเคราะห์บทบาทรัฐเป็นจุดเริ่มต้น

๙ ผู้เขียนใช้คำต่างๆ ในความหมายที่เกิดขึ้นในวาทกรรมที่ผู้เขียนกำลังทบทวนอยู่นั้นเอง แทน
ที่จะพยายามให้คำจำกัดความที่แตกต่างออกไป คำว่า 'รัฐ' หรือ state หมายถึง รัฐบาลและ
ส่วนอื่นๆ ของสังคม ซึ่งทำงานประสานกับรัฐบาลและได้รับผลประโยชน์จากรัฐบาล 'สังคมประชา'
หรือ 'ประชาสังคม' ซึ่งนักเขียนหลายท่านใช้กันอยู่ หมายถึงรูปแบบต่างๆ ของกิจกรรมและ
การรวมกลุ่มทางสังคมและการเมืองซึ่งอยู่นอกกรอบราชการหรือระบบรัฐ

ต่อจากนั้นจะทบทวนพัฒนาการของสังคมประชา ท้ายที่สุดจะพิจารณาถึงการอภิปรายประเด็นหลักๆ เรื่องยุทธศาสตร์การเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและสังคมประชา โดยผู้เขียนจะเสียดง่ายๆ ว่า เป็นการหากลยุทธ์เพื่อให้ "บ้านล้อมรัฐ" คือ การหาวิธีให้รัฐตอบสนองความต้องการของชาวบ้านมากกว่าจะเป็นฝ่ายควบคุมหรือกำหนดกฎเกณฑ์ไปเสียเองแทบทุกเรื่อง

การลดลงของบทบาทรัฐ

ทศวรรษ ๒๕๓๐ นักวิชาการหลายแขนงจากทั้งเศรษฐศาสตร์ เศรษฐศาสตร์การเมือง ภูมิศาสตร์ วัฒนธรรมศึกษา และรัฐศาสตร์ ล้วนแล้วแต่มีความเห็นไปในแนวเดียวกันว่า แนวโน้มคือรัฐลดบทบาทลงในสังคม โดยสรุปผู้เสนอความคิดเห็นดังกล่าวมีข้อเสนอสามประการ คือ

ประการที่หนึ่ง นักเศรษฐศาสตร์การเมืองระหว่างประเทศ (International Political Economist) มีข้อเสนอว่า ทุนระหว่างประเทศได้ทำลายบทบาทหลักๆ ของรัฐชาติ ในฐานะเป็นผู้ปกป้องทุนชาติ โรเบิร์ต คอกซ์ (Robert Cox) ชี้ว่า ผลพวงของการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญนี้มีผลลัพธ์แตกต่างกันไปในที่ต่างๆ ของโลก ยุโรปและสหรัฐอเมริกา ที่ซึ่งเป็นศูนย์กลางของทุนระหว่างประเทศ ได้เกิดการก่อตัวของรัฐขนาดยักษ์ (Mega-states) ที่ละตินอเมริกาซึ่งทุนระหว่างประเทศเข้าไปตั้งมั่นอย่างแข็งแกร่ง รัฐมีบทบาทหดตัวลง ที่กลุ่มประเทศเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เคยมีรัฐพัฒนาการ (Developmental State) มีบทบาทสำคัญชี้นำเศรษฐกิจ รัฐพัฒนาการกลับกำลังแตกสลาย ณ ที่อื่นๆ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นประเทศยากจน หรือเป็นประเทศที่มีความมั่นคงน้อย อันได้แก่ กลุ่มประเทศอาฟริกา ยุโรป ตะวันออก ในที่เหล่านั้น ระบบรัฐก็กำลังเสื่อมสลายกลายเป็นเสมือนระบบเจ้าที่ปล้นประชาชนสมัยโบราณ^{๑๐}

๑๐ Robert W. Cox, 'Critical Political Economy', ใน B. Hettne (ed.), *International Political*

ประการที่สอง นักเศรษฐศาสตร์และนักรัฐศาสตร์หลายคนได้
 ที่ไปที่สิ่งที่ ชูซาน เซตรนธ์ เรียกว่า "The Retreat of the State" สืบเนื่อง
 จากอำนาจของตลาดที่มีมากขึ้น นักวิชาการหลายคนหันไปนึกถึง
 การวิเคราะห์ที่เลื่องชื่อของโพลันยี ที่กล่าวถึงการก่อตัวของระบบประชา
 ธิปไตย จนอยู่ในภาวะเหนือกว่าอำนาจของตลาดเมื่อคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙
 และพวกเขายังได้วิเคราะห์การรุ่งเรืองขึ้นของลัทธิเสรีนิยมใหม่ (Neo-
 liberalism) ในคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐ ว่าเป็นกระบวนการที่กลับตาลปัตร
 กับที่โพลันยีเคยวิเคราะห์ไว้^{๑๑} ชูซาน เซตรนธ์ เสนอว่า ขณะนี้รัฐอยู่
 ในภาวะถอยหลัง คือ ต้องสูญเสียอำนาจต่างๆ ที่เคยมีอย่างมากมาย
 เนื่องจากเทคโนโลยีและการเงินสามารถเคลื่อนย้ายไปมาทั่วโลกได้อย่าง
 สะดวกง่ายดายกว่าแต่ก่อนมาก อำนาจรัฐบางส่วนนั้นเคลื่อนย้ายจาก
 รัฐบาลขนาดเล็กและไม่ร่ำรวย ไปกระจุกตัวอยู่ที่รัฐบาลใหญ่และมีอำนาจ
 มาก อำนาจรัฐบางส่วนเคลื่อนย้ายไปอยู่ในความควบคุมของสถาบันตลาด
 อันรวมทั้งธนาคารระหว่างประเทศ กลุ่มผูกขาดการค้าเสรี สถาบันนานา
 ชาติ เช่น ดับบลิวทีโอ (WTO) และองค์การอาชญากรรมของมาเฟียกลุ่ม
 ต่างๆ ท้ายที่สุด อำนาจรัฐบางส่วน "อันตรธาน" ไปเสียเฉยๆ^{๑๒}

ประการที่สาม อาร์จุน อาภาดูราย ศึกษาจากมิติของวัฒนธรรม
 และชี้ให้เห็นการลดลงของบทบาทรัฐจากอีกแง่มุมหนึ่ง ความเชื่อเดิมๆ ที่ว่า
 รัฐชาติ (Nation-state) เป็นตัวแทนของกลุ่มคนหรือเชื้อชาติใดเชื้อชาติ
 หนึ่งนั้น มิใช่เป็นสิ่งที่จะเป็นที่ยอมรับได้ง่ายๆ อีกต่อไป แนวคิดดังกล่าว

๑๐ (ต่อ) *Economy : Understanding Global Disorder*, London : Zed Books, 1995, ระบบเจ้าที่
 ปล้นประชาชนสมัยโบราณ' แปลมาจาก "new medievalism" ของ Hedley Bull, *The Anarchical
 Society : A Study of Order in World Politics*, New York : Colombia University Press, 1997.

๑๑ K. Polanyi, *The Great Transformation*, Boston : Beacon, 1957; Andrew Gamble, 'The limits
 of democracy', ใน Paul Hirst and Danil Khilnani (eds.), *Reinventing Democracy*, Oxford :
 Blackwell, 1996.

๑๒ Susan Strange, *The Retreat of the State : the Diffusion of Power in the World Economy*,
 Cambridge University Press, 1996.

สูญเสียความชอบธรรมทั้งจากแเง่มุมของจริยธรรมและการเมือง นอกจากว่าเทคโนโลยีและเงินจะสามารถล้นไหลไปได้ทั่วโลกแล้ว ข้อมูลข่าวสารและผู้คนเองก็เคลื่อนย้ายไปได้อย่างค่อนข้างอิสระเสรีทั่วโลกด้วย ขณะนี้มีผู้อพยพกระจ่ายไปทั่วโลก ทำให้กลุ่มเชื้อชาติต่างๆ กระจ่ายข้ามพรมแดนประเทศต่างๆ ดังนั้น จึงมีอาจพูดได้ว่าเขตแดนประเทศหนึ่งนั้น เหมาะจะกับวัฒนธรรมหรือกับชนเชื้อชาติหนึ่งๆ ได้อีกต่อไป^{๑๓} รัฐตกอยู่ในภาวะวิกฤติ เพราะมีอาจเข้าชุดกับความไม่เป็นจริงทางสังคมและการเมืองได้อีก

วรรณกรรมที่อ้างถึงข้างต้นนี้ ส่วนใหญ่มาจากสังคมตะวันตกและสะท้อนประเด็นความสนใจของสังคมดังกล่าว แต่มีวรรณกรรม ๒ ชิ้นซึ่งเขียนโดยนักเขียนจากภูมิภาคเอเชีย ชิ้นแรกที่จะกล่าวถึงเป็นงานเขียนของคานิชกา จายาสูริยา เขาพยายามตอบคำถามว่า ขบวนการโลกาภิวัตน์จะมีผลกระทบต่อรัฐในเอเชียอย่างไรบ้าง เขาคิดว่า รัฐที่เข้าแทรกแซงเศรษฐกิจ หรือที่เรียกว่ารัฐพัฒนาการ (developmental state) ในเอเชียกำลังจะหมดไป และจะถูกทดแทนด้วย 'รัฐนิติการ' (regulatory state) หมายถึงว่า การบริหารจัดการระบบเศรษฐกิจจะหลุดพ้นจากอำนาจการควบคุมของรัฐบาล ไปสู่การควบคุมของสถาบันต่างๆ ที่มีกฎเกณฑ์ของตนเอง เป็นอิสระจากรัฐบาล เช่น ธนาคารกลางและศาลสถิตยุติธรรม นอกจากนั้น คานิชกา จายาสูริยา และนักเขียนอื่นๆ ในกลุ่มนี้ยังเสนอต่อไปว่า สภาพการณ์ดังกล่าว จะเกิดขึ้นพร้อมๆ กับการก่อตัวของ "ประชาธิปไตยที่ขาดความเป็นเสรีนิยม" (illiberal democracy) หรือ "เสรีนิยมอำนาจนิยม" (authoritarian liberalism) อันเป็นสภาพการณ์ที่อำนาจกระจุกตัวอยู่ที่ผู้นำทางสังคมและผู้นำด้านเทคนิคเขียน ขณะที่สถาบันที่เป็นตัวแทนของประชาชนถูกลดบทบาทลงจนเปรียบเสมือนเป็นหุ่นเชิดที่ไร้ความหมายและสังคมประชา (civil society) ซึ่งควรเป็นอิสระกลับถูกครอบงำหรืออยู่

๑๓ Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996, โดยเฉพาะบทที่ ๔

ภายใต้การบริหารจัดการของผู้นำดังกล่าว^{๑๔}

วรรณกรรมชิ้นที่สอง คือ ผลงานของศาสตราจารย์ชัยอนันต์ สมุทวณิช ในงานเขียนที่เลื่องชื่อ ซึ่งสรุปว่า "ขณะที่ฝ่ายทหารและผู้นำฝ่ายข้าราชการพลเรือน (ของไทย) ยังคงความสำคัญและจะยังพยายามปกป้องรักษาบทบาทของกลุ่มตนในสังคมซึ่งนับวันจะถดถอยลง พวกเขาจะไม่ถูกทดแทน แต่จะถูกข้ามไป หรืออ้อมไป (by passed)" ทำนองเดียวกันกับนักเขียนอีกหลายคน ชัยอนันต์เสนอว่า การไหลเวียนของการเงินและความคิดระหว่างประเทศกำลังลดอำนาจและพื้นที่ของรัฐบาลทุกชั่วขณะ ดังนั้นชนชั้นนำของไทยซึ่งเคยครอบงำรัฐในอดีตจะค่อยๆ ลดบทบาทลงพร้อมๆ กันกับสถาบันรัฐชาติเดิมๆ^{๑๕}

บทบาทใหม่ของรัฐ

วรรณกรรมเรื่องรัฐหมดบทบาทไปแล้วนั้น ล้วนแล้วแต่เป็นมุมมองจากหอคอยงาช้างของนักวิชาการด้านการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ แม้ว่าในคติเรื่องรัฐชาติ (nation-state) กำลังเสื่อมสลาย แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่า บทบาทของรัฐจะสูญสลายไปด้วย บทบาทรัฐที่เคยกำกับควบคุมระบบเศรษฐกิจกำลังเปลี่ยนไปและลดความสำคัญลง ปรากฏการณ์นี้เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นจริง แต่นี่ก็เป็นเพียงบางส่วนของกา

๑๔ Daniel A. Bell, David Brown, Kanishka Jayasuriya and David. Martin Jones, *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, New York : St. Martin's, 1995; Kanishka Jayasuriya, 'Rule of Law and Capitalism in East Asia', *Pacific Review* 9 (3) ,1996, 367-88 ; and 'Authoritarian Liberalism, Governance and the Emergence of the Regulatory State in Post-Crisis East Asia', paper for the conference on 'From Miracle to Meltdown : The End of Asian Capitalism ?', Murdoch University, 20 August 1998.

๑๕ Chai-Anan Samudavanija, "Old soldiers never die, they are bapassed : The military, bureaucracy and globalisation", in Kewin Hewison (ed.) *Political Change in Thailand : Democracy and Participation*, London : Routledge, 1997.

เปลี่ยนแปลงบทบาทของรัฐเท่านั้น วรรณกรรมดังกล่าวจะละเลยหรือหลงลืมบทบาทของรัฐในฐานะเป็น "เครื่องมือเพื่อควบคุมสังคม" (an instrument of social control) ซึ่งยังมีได้เสื่อมสลายไป ผู้เขียนขอเสนอว่ากรณีประสบการณ์ของไทยนั้น บทบาทรัฐในส่วนนี้ยังไม่เปลี่ยนแปลงมากนัก ผู้เขียนคิดว่า ความคาดหวังของศาสตราจารย์ช็อนนันต์ สมุทวณิช ที่ว่าฝ่ายทหารและผู้นำฝ่ายข้าราชการพลเรือน ซึ่งเป็นแกนของรัฐไทยจะ "ถูกอ้อมไป" คือลดความสำคัญลงนั้น ดูเหมือนจะเป็นการมองโลกในแง่ดีค่อนข้างมาก^{๑๖}

ผู้เขียนขอย้อนกลับไปกล่าวถึงกรณีเรื่องเขื่อน ซึ่งกล่าวถึงเมื่อตอนต้นของบทความ ข้าพเจ้าได้ตั้งข้อสังเกตว่า ถ้าเป็นเมื่อก่อนนี้ รัฐบาลไทยก็คงจะเพิกเฉยกับแรงต้านของชาวบ้านแล้วตั้งต้นสร้างเขื่อนจนเสร็จสิ้นไปได้ แต่ปัจจุบันโครงการรัฐถูกคัดค้านต่อต้านจากกลุ่มชาวบ้านและเครือข่ายของบรรดาพันธมิตรของพวกเขาผ่านขบวนการของเอนจีโอพันธมิตรของชาวบ้านประกอบไปด้วย คนหลายกลุ่มและรวมทั้งนักเคลื่อนไหวที่มีได้เชื่อถือในอำนาจรัฐอีกต่อไป นอกจากนั้นในระดับระหว่างประเทศนั้น วรรณกรรมต่อต้านการสร้างเขื่อนก็กำลังเป็นกระแสที่มาแรง โดยเฉพาะถ้าวิเคราะห์จากวรรณกรรมเรื่องนิเวศสิ่งแวดล้อม ดังนั้นกล่าวได้ว่า การก่อตัวของสังคมประชาทั้งในระดับท้องถิ่น และระดับนานาชาติผนวกกันส่งผลเป็นขีดจำกัดต่ออำนาจของรัฐ และได้สร้างพื้นฐานการเมืองใหม่ๆ ให้กับกลุ่มที่ต่อต้านอำนาจรัฐ

แต่จากเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น เป็นที่ชัดเจนว่า กลุ่มผู้อยู่ในอำนาจก็ใช้กลยุทธ์ด้านกลีบอย่างแข็งขัน มีกรณีอื่นๆ โดยเฉพาะกรณีเขื่อนปากมูล และการวางท่อแก๊สที่กาญจนบุรี (ยาดานา) ซึ่งฝ่ายรัฐด้านกลับชาวบ้าน

๑๖ อย่างไรก็ตาม ศาสตราจารย์ช็อนนันต์เองเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อให้ผ่านรัฐธรรมนูญ พ.ศ. ๒๕๕๐ ด้วยท่านหนึ่ง นอกจากนี้ ท่านยังได้รับแต่งตั้งเป็นท่านหนึ่งในตุลาการศาลรัฐธรรมนูญ ดังนั้น กล่าวได้ว่า ท่านเองก็คงไม่คิดว่า การลดบทบาทของทหารและผู้นำฝ่ายข้าราชการพลเรือนนี้จะเกิดขึ้นได้อย่างง่ายดาย

และใช้กลยุทธ์ต่างๆ จนเป็นผู้กำชัยชนะเหนือชาวบ้านในท้ายที่สุด^{๑๗}

ดังนั้น จริงๆ แล้ว กำลังเกิดอะไรขึ้นกับรัฐไทย ? กล่าวได้ว่าช่วง ๒๕ ปี ที่ผ่านมานั้น ทหารซึ่งเคยครอบงำรัฐไทยอยู่ค่อยๆ ลดบทบาทลงไป และรัฐบาลในระบอบประชาธิปไตยก็ได้ก่อตัวขึ้นในสังคมไทย จนเป็นรัฐบาลประชาธิปไตยมากแห่งหนึ่งของเอเชีย นับว่าเป็นความสำเร็จในระดับหนึ่ง แต่หากมองอย่างลึกซึ้งแล้วก็จะพบว่า โครงร่างประชาธิปไตยในสังคมไทย ยังมีขีดจำกัดอีกมากมาย

ศาสตราจารย์นิธิ เอียวศรีวงศ์ ในบทความสำคัญซึ่งเขียนหลังเหตุการณ์พฤษภาทมิฬ (๒๕๓๕) พยายามวิเคราะห์ให้เห็นว่า อะไรคือรากฐานของความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการเมืองในสังคมไทย ศาสตราจารย์นิธิเข้าถึงปัญหาด้วยการใช้คำไทย ๒ คำ คือ อิทธิพลและอำนาจ^{๑๘}

ศาสตราจารย์นิธิอธิบายว่า อำนาจที่ถูกต้องตามกฎหมาย หรือ ประเพณีต่างจากอำนาจที่ไม่มีกฎหมายหรือประเพณีรับรอง อย่างแรกคนไทยเรียกว่า "อำนาจ" และมักจะโยงกับอำนาจที่มากับระบบราชการ อย่างที่สอง คนไทยเรียกว่า "อิทธิพล" และมักหมายถึงอำนาจเถื่อนหรืออำนาจเหนือกฎหมายที่เรามักโยงกับผู้มีอิทธิพลในหมู่บ้าน หัวหน้าแก๊งค์ เจ้าพ่อ นักธุรกิจ อิทธิพลอื่นๆ และรวมไปถึงนักการเมือง เช่น ส.จ., ส.ท.

๑๗ กลยุทธ์ด้านกลบมิได้ใช้แต่กับโครงการขนาดใหญ่ แต่ใช้ในกรณีโครงการขนาดเล็กด้วย ในโครงการสร้างเขื่อนอีกโครงการหนึ่งนั้น ความขัดแย้งระหว่างผู้สนับสนุนและผู้คัดค้าน นำไปสู่การจัดประชุมทางเทคนิคเพื่อให้ทั้งฝ่ายข้าราชการ (ผู้เสนอโครงการ) และฝ่ายนักวิชาการ และผู้เชี่ยวชาญได้แลกเปลี่ยนข้อมูล ฝ่ายข้าราชการโดยทั่วไปมีได้นัดหมายกันมาก่อนเมื่อถึงวันประชุม กลับนำนักการเมืองท้องถิ่นและกลุ่มผลประโยชน์ต่างๆ ในท้องถิ่นที่สนับสนุนการสร้างเขื่อน เข้ามาเต็มห้องประชุมแล้วเข้าควบคุมการประชุมโดยเป็นผู้เปิดประเด็นการอภิปรายอย่างต่อเนื่อง จนนักวิชาการที่ได้รับเชิญมาไม่ได้มีโอกาสได้แลกเปลี่ยนข้อมูลทางเทคนิคอย่างเป็นวิชาการ ทำให้การประชุมทางเทคนิคประสบความสำเร็จอย่างสิ้นเชิง และมีอำนาจมีข้อสรุปทางวิชาการได้

๑๘ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์ ว่าด้วยวัฒนธรรม รัฐ และรูปการจิตสำนึก, กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๓๘, บทที่ ๖ ศาสตราจารย์ นิธิ ยอมรับว่า ได้รับความคิดแนวทางการวิเคราะห์จากงานเขียนของ Yoshifumi Tamada, "Itthiphon and Amnat : An Informal Aspects of Thai Politics," ใน *Southeast Asian Studies*, Kyoto University, 1991 Vol. 3.

และ ศ.ส. ที่ทรงอิทธิพล ศาสตราจารย์นิธิเสนอว่า อำนาจทั้งสองประเภทนั้นล้วนแล้วแต่มุ่งเอาเปรียบและควบคุมประชาชน แต่คนไทยยังโชคดีที่ไม่ถูกอำนาจปกครองของไทยครอบงำอย่างเต็มที่ เนื่องจากทั้งอำนาจและอิทธิพลมีปัญหาขาดความเป็นเอกภาพ และที่สำคัญกว่านั้นก็คือ อำนาจปกครองของไทยยังถูกคานหรือถูกจำกัดโดย "อิทธิพล" อยู่ ศาสตราจารย์นิธิ กล่าววว่า "แม้ว่าคนไทยรังเกียจ "อำนาจ" เพราะเป็นตัวทำความเดือดร้อนให้ตัวอยู่เป็นประจำ แต่คนไทยก็รู้ว่าบ้านเมืองต้องมี "อำนาจ" ถ้าปราศจาก "อำนาจ" เสียเลยแล้วจะหาพลังอะไรมาคาน "อิทธิพล" ได้เล่า เหตุตั้งนั้นคนไทยจึงสนับสนุนทั้ง "อำนาจ" และ "อิทธิพล" ให้ดำรงอยู่เพื่อให้ทั้งสองอย่างนี้จะคานกันเอง" (น. ๑๖๔) ดังนั้น ท่านจึงสรุปว่าคนไทยอยู่ได้เพราะใช้ "อำนาจ" และ "อิทธิพล" ให้คานกันเอง "ทั้งอาจถือว่า เป็นการต่อสู้ที่ฉลาดลึก นับเป็นภูมิปัญญาของสังคมไทยโดยแท้" (น. ๑๖๘)

ผู้เขียนใคร่ใช้ข้อเสนอดังกล่าวแบบจำลองของศาสตราจารย์นิธิ นำเสนอต่อไปว่า ในช่วงประมาณ ๑๐ กว่าปีที่ผ่านมา ช่องว่างที่แยกกระหว่าง "อิทธิพล" และ "อำนาจ" นั้นลดลงเรื่อยๆ และโอกาสที่คนไทยจะเล่นเกมใช้ "อำนาจ" คะคาน "อิทธิพล" หรือใช้ "อิทธิพล" คะคาน "อำนาจ" ก็ลดน้อยลงด้วย

ศาสตราจารย์นิธิตระหนักดีว่า ทั้ง "อำนาจ" และ "อิทธิพล" พร้อมจะประนีประนอมกัน และได้ชี้ให้เห็นว่า คนไทยเกรงกลัวทหารและตำรวจ เพราะทหารและตำรวจมีผลประโยชน์สอดคล้องกับ "อิทธิพล" คือเป็นทั้ง "อำนาจ" และ "อิทธิพล" แต่ผู้เขียนใคร่ขอเสนอต่อไปว่า ในระยะเร็วๆ นี้ ได้เกิดกระบวนการที่ฝ่าย "อำนาจ" และ "อิทธิพล" เข้ามาสร้างสายสัมพันธ์ระหว่างกันมากขึ้นๆ ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นหลายระดับ และที่สำคัญกรอบสถาบันการปกครองระบอบประชาธิปไตยนั้นเองเป็นรากฐานของการเชื่อม

สายสัมพันธ์ระหว่าง “อำนาจ” และ “อิทธิพล”

ใคร่ขอพูดถึง ๒ ตัวอย่างของกระบวนการดังกล่าว เมื่อทศวรรษที่ผ่านมา รัฐบาลนำโดยพลเอกชาติชาย (๒๕๓๑-๒๕๓๔) เพิ่มอำนาจของรัฐมนตรีในการแต่งตั้งและเลื่อนขั้นของข้าราชการระดับสูง หลังจากนั้นข้าราชการประจำที่มุ่งหวังได้รับการเลื่อนขั้นก็ตั้งใจที่จะหาผู้อุปถัมภ์ที่เป็นนักการเมืองเพื่อช่วยให้พวกเขาได้รับการเลื่อนขั้นได้อย่างรวดเร็ว แต่เนื่องจากตำแหน่งรัฐมนตรีเปลี่ยนมือได้บ่อยๆ ข้าราชการชั้นผู้ใหญ่จึงต้องหาทางสร้างสายสัมพันธ์กับพรรคการเมือง เพราะมีความแน่นอนกว่า แต่เพราะว่า การเมืองระบบพรรคเป็นเรื่องที่ไม่แน่นอน และการสร้างสายสัมพันธ์ก็จะเป็นเรื่องของการสนับสนุนทางการเงินมากกว่าการสร้างสายสัมพันธ์แบบส่วนตัว ดังนั้น การซื้อตำแหน่งระดับสูงที่มีลูทางหาเงินได้มากด้วยเงินจำนวนมากจึงเป็นปรากฏการณ์ปกติไป จนเกิดเป็นธุรกิจขึ้นมาประเภทหนึ่ง ซึ่งเอเยนต์และนายหน้ามีบทบาทต่อรองและติดต่อการซื้อขายดังกล่าว^{๑๙}

นอกเหนือจากการซื้อตำแหน่งแล้ว การสร้างสายสัมพันธ์ระหว่าง “อำนาจ” และ “อิทธิพล” ในระดับต่างๆ ยังทำให้รูปแบบการคอร์รัปชันเปลี่ยนไปด้วย จากสมัยนายทศชาติชายเป็นต้นมาจนถึงเมื่อเร็วๆ นี้ เรื่องอื้อฉาวกรณีการคอร์รัปชันมักจะเกี่ยวโยงกับการที่นักการเมืองถูกกล่าวหาว่า ได้รับเงินเปอร์เซ็นต์จากโครงการขนาดใหญ่ของรัฐบาล^{๒๐} แต่ในช่วง ๒ ปีที่ผ่านมา เรื่องอื้อฉาวเกี่ยวกับการคอร์รัปชันเปลี่ยนรูปแบบไป กล่าวคือ

๑๙ กรณีการซื้อตำแหน่งที่โด่งดังกรณีหนึ่งเมื่อต้นปี พ.ศ. ๒๕๔๒ คือ การที่ข้าราชการผู้หนึ่งที่สำนักงานเร่งรัดพัฒนาชนบท (ร.พ.ช.) ถูกตัดสินจำคุกเป็นเวลา ๑๘ เดือน หลังจากที่ยอมรับสารภาพว่า ได้รับเงิน ๒.๔ ล้านบาท จากข้าราชการผู้หนึ่ง และได้อ้างว่านำเงินจำนวนนี้ไปมอบให้ผู้ว่าราชการจังหวัดท่านหนึ่ง เพื่อไปหาทางทำให้ข้าราชการผู้จ่ายเงินได้เลื่อนขั้นสูงขึ้น ให้อุ National, 25February, 1999 ในบางกระทรวงมีการซื้อตำแหน่งในระดับกลางและระดับล่างด้วย ๒๐ ขอให้อุ Pasuk Phongpaichit and Sungsih Piriyarangsarn, *Corruption and Democracy in Thailand*, Chang Mai, Silkworm Book, 1996.

นักการเมืองและข้าราชการร่วมมือกันทำการคอร์รัปชันเป็นทีมและเป็นโครงการระยะยาว

เช่น ในกรณีของป่าสาละวิน ไม้ที่ถูกกลอบตัดจากป่าสงวนเขตไทย ถูกรายงานว่าเป็นไม้ที่นำเข้ามาจากเขตพม่า การที่จะทำการเช่นนั้นได้ต้องได้รับความร่วมมือจากข้าราชการหลายฝ่าย รวมทั้งตำรวจ ศาลากฎหมาย และข้าราชการของกรมป่าไม้ ที่กระจายอยู่เขตชายแดนซึ่งไม่จำเป็นต้องผ่านนักธุรกิจที่เป็นต้นคิดขบวนการดังกล่าวจะต้องมีเส้นสายกับนักการเมืองระดับสูงด้วย กล่าวกันว่า ไม้บางส่วนที่สงสัยว่าถูกกลอบตัดจากป่าไทยนั้น หายที่สุดถูกเก็บไว้ที่บ้านของนักการเมืองอิทธิพลและที่ทำการของสาขาพรรคการเมืองบางพรรค

กรณีเรื่องอื้อฉาวที่กระทรวงสาธารณสุข คำสั่งของรัฐมนตรีถูกใช้เพื่อสร้างเครือข่ายการซื้อยาและเครื่องมือแพทย์ในราคาสูงกว่าปกติ สำหรับใช้ในโรงพยาบาลต่างจังหวัด พรรคพวกของรัฐมนตรีมีส่วนเกี่ยวข้องกับการควบคุมดูแลการจัดซื้อ และการทำงานของข้าราชการระดับท้องถิ่น

กรณีการคอร์รัปชัน "ผักสวนครัวรั้วกินได้" รัฐมนตรีรายหนึ่งเสนอให้ทำโครงการแจกเมล็ดพันธุ์ผักฟรีแก่เกษตรกรเพื่อแก้ปัญหาเศรษฐกิจ วิกฤติ ข้าราชการในสังกัดของรัฐมนตรีนั้นจัดซื้อเมล็ดพันธุ์เป็นกรณีพิเศษ ในราคาที่สูงกว่าราคาตลาดทั่วไปหลายเท่า การสอบสวนเบื้องต้นพบว่า มีข้าราชการหลายคนเกี่ยวข้อง และชาวสื่อชี้ว่า มีนักการเมืองระดับสูงมากมาย เข้าเกี่ยวข้องด้วย

กรณีอื้อฉาวเกี่ยวกับการคอร์รัปชันที่กล่าวมาแล้วนั้น มีลักษณะเฉพาะที่สำคัญคือ **ประการที่หนึ่ง** มีข้าราชการและนักการเมืองเกี่ยวข้องเป็นจำนวนมาก และจำนวนเงินที่เกี่ยวข้องก็สูง **ประการที่สอง** เป็นการคอร์รัปชันที่โจ่งแจ้งมาก แต่ผู้ที่อยู่ในขบวนการก็ดูเหมือนจะมั่นใจเหลือเกินว่า จะทำได้โดยไม่ถูกลงโทษ **ประการที่สาม** เนื่องจากการคอร์รัปชันกระทำเป็นขบวนการที่มีทั้งข้าราชการประจำและนักการเมือง (ระดับ

ร.ม.ต.) เกี่ยวข้องด้วย มีหลายๆ กรณีที่ผู้เกี่ยวข้องระดับสำคัญ หลุดรอดไปได้ โดยไม่ถูกเปิดเผย หรือถูกกลบโหมเลย สื่อมวลชนเกาะติดสถานการณ์และรายงานขบวนการอย่างค่อนข้างละเอียด ทำให้ ร.ม.ต. บางคนต้องลาออกไป และมีการถอดถอนข้าราชการบางราย แต่นักการเมืองและข้าราชการประจำก็พยายามร่วมมือกันหมกเม็ดสถานการณ์และข้อกล่าวหา โดยทำให้ประชาชนสับสนด้วยการตั้งคณะกรรมการสอบสวน แต่ไม่ได้ข้อสรุปอะไรที่สำคัญ

ณ ระดับท้องถิ่น ก็มีการสร้างสายสัมพันธ์ระหว่างนักการเมืองและข้าราชการประจำในลักษณะเดียวกัน นับจากทศวรรษ ๒๕๓๐ ส.ส. แต่ละคนมีงบ ส.ส. เพื่อใช้ในเขตของตน ในการสร้างถนนและสาธารณูปโภคอื่นๆ งบ ส.ส. มักถูกใช้ไปเพื่อตกรางวัลหวัคະແນนที่ช่วยผู้สมัคร ส.ส. เลือกตั้งได้สำเร็จ ผลจากงบ ส.ส. นี้ ทำให้กำนัน ผู้ใหญ่บ้าน ผู้ซึ่งมักเป็นผู้รับเหมาก่อสร้างและหวัคະແນนด้วย ร่ำรวยจากโครงการก่อสร้างต่างๆ มากกว่าชาวบ้านทั่วไป การก่อตั้งองค์การบริหารส่วนตำบล (อ.บ.ต.) ในช่วง ๓ ปีที่ผ่านมา ระบบดังกล่าวยิ่งขยายไป ผู้ใหญ่บ้านเป็นสมาชิกคนหนึ่งของ อ.บ.ต. นายอำเภอก็ด้วย ยิ่งโครงการสาธารณูปโภคต่างๆ ที่ได้รับงบประมาณจากกระทรวงต้องผ่าน อ.บ.ต. บรรดาผู้รับเหมาและข้าราชการท้องถิ่นยิ่งร่ำรวยไปด้วย จากการสัมภาษณ์อดีตกำนันผู้หนึ่งในภาคอีสานประมาณร้อยละ ๔๐ ของงบรายจ่ายโครงการที่มาจากกระทรวงถูกแจกจ่ายให้กับกลุ่มผู้มีอิทธิพลในพื้นที่ (กำนันและพรรคพวกของ ส.ส.) และกลุ่มอำนาจ (นายอำเภอ)^{๒๑}

ขอให้ย้อนกลับไปกรณีตัวอย่างเขื่อนที่ชัยภูมิที่อ้างถึงข้างต้น ขบวนการของกลุ่มอิทธิพลและอำนาจที่เดินทางเข้าไปในเขตป่าเพื่อกดดันให้หมู่บ้านสองแห่งสนับสนุนการสร้างเขื่อน แสดงให้เห็นถึงการร่วมมือกันเป็นอย่างดีระหว่างกลุ่ม "อิทธิพล" และ "อำนาจ" กลุ่ม "อำนาจ" นำโดย รองผู้ว่า

๒๑ สัมภาษณ์กำนันผู้หนึ่งในจังหวัดยโสธร พ.ศ. ๒๕๔๑ ผู้ซึ่งยอมรับว่าเขาก็ได้รับเงินส่วนแบ่งด้วย

ราชการจังหวัดซึ่งติดตามด้วยนายอำเภอ ข้าราชการจากกรมชลประทาน ป่าไม้ และตำรวจ กลุ่ม "อิทธิพล" นำโดย ส.ส. ๒ ราย กำนัน ผู้ใหญ่บ้าน สมาชิกสภาจังหวัด และตัวแทนจากหอการค้าจังหวัดและสมาคมอุตสาหกรรม

โดยสรุป ไม่ว่าจะเป็นการร่วมมือกันเพื่อการคอร์รัปชันระดับชาติ หรือ การหาเปอร์เซ็นต์ค่าคอมมิชชันจากโครงการระดับท้องถิ่น หรือการรวมหัวกันเพื่อกดดันชาวบ้านให้ยอมรับโครงการที่พวกเขาไม่เต็มใจรับ "อิทธิพล" และ "อำนาจ" ขณะนี้ทำงานร่วมกันอย่างใกล้ชิด^{๒๒} ความสามารถและโอกาสของประชาชนคนไทยที่จะหาทางใช้ "อำนาจ" คะดาน "อิทธิพล" ตามที่ศาสตราจารย์นิริวิเคราะหีไว้ว่าเป็น "การต่อสู้ที่ฉลาดล้ำลึก" เติบโตขึ้นลำดับขึ้นเสียแล้ว

การไต่กลับจาก "อำนาจ" รัฐ

เป็นที่ชัดเจนว่า รัฐไทยตั้งบ้อมที่จะยึดตรึงอำนาจที่เคยมีอย่างแข็งแกร่ง และตั้งต้นที่จะหลีกเลี่ยงการเปลี่ยนแปลง มีหลายตัวอย่างที่จะแสดงให้เห็นได้ ดังเช่น เรื่องการปฏิรูประบบราชการ รัฐบาลที่ผ่านมาทั้ง ๔ รัฐบาล เสนอนโยบายปฏิรูประบบราชการ และจัดตั้งคณะกรรมการขึ้นเพื่อเสนอมาตรการสนองตอบนโยบาย แต่จนถึงบัดนี้ การปฏิรูปที่จริงจังยังไม่เกิดขึ้น มีการเปลี่ยนแปลงเพียงเล็กน้อย และซึ่งส่วนใหญ่เป็นเรื่องของการพยายามปรับลดจำนวนของข้าราชการเพื่อลดค่าใช้จ่าย^{๒๓} แต่ปัญหาเรื่องการคอร์รัปชัน การทำงานที่ขาดประสิทธิภาพ และปัญหาการซื้อตำแหน่ง

๒๒ เป็น แอนเดอร์สัน เคยตั้งข้อสังเกตไว้ว่า การศึกษาการฆาตกรรมในสังคมไทย ช่วยทำให้เข้าใจการเมืองไทยมากขึ้น เมื่อวันที่ ๒๗ กุมภาพันธ์ ๒๕๔๒ เจ้าแม่จังหวัดยโสธร อดีต ส.ส. และผู้ถูกสงสัยว่าอยู่เบื้องหลังการฆาตกรรม แสงชัย สุนทรวัฒน์ คือนางอุบล บุญยโสธร ผู้ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นผู้มี "อิทธิพล" ระดับปึก ถูกยิงตายด้วยปืน เอ เค-๔๗ ผ่านกระสุนกระบอกไรต์เดสเบนซ์ บุคคลแรกที่ไปเยี่ยมศพนางอุบลที่โรงพยาบาลคือ "อำนาจ" ได้แก่ ข้าราชการจังหวัด ไม่เป็นที่แน่ชัดว่า ไปเพราะสังสรรค์ หรือเพื่อให้แน่ใจว่านางอุบลสิ้นชีวิตจริงๆ ให้ดู ไทยรัฐ ๒๔ กุมภาพันธ์ และ ๑ มีนาคม ๒๕๔๒ ๒๔ จำนวนข้าราชการประจำที่กินเงินเดือนทั่วประเทศเท่ากับ ๔๖๔,๕๕๗ ราย ใน ปี พ.ศ. ๒๕๓๘

ยังมิได้รับการแก้ไขอย่างจริงจัง

อาจจะพิจารณากรณียตัวอย่างเรื่องการกระจายอำนาจอีกกรณีหนึ่ง
แทบทุกรัฐบาลในช่วง ๑๐ ปี ที่ผ่านมา พุดถึงนโยบายกระจายอำนาจสู่
ท้องถิ่น แต่เมื่อ พ.ศ. ๒๕๔๒ นี้เอง ที่ปรึกษาของกระทรวงมหาดไทย
ท่านหนึ่งกล่าวกับผู้เขียนว่า คำว่า "กระจายอำนาจสู่ท้องถิ่น" เกือบจะเป็น
คำต้องห้ามในกระทรวง จ นเมื่อเร็วๆ นี้ และเป็นคำที่ไม่ควรพูดถึงอย่าง
โจ่งแจ้งมากนัก โครงการ อ.บ.ต. เอง ทางกระทรวงก็มิได้สนับสนุนอย่างเต็มที่
และหลายๆ คนอาจหวังให้ประสบความสำเร็จจะได้ยกเลิกไปเสีย

หรืออาจจะพิจารณากรณียของทหาร เมื่อเร็วๆ นี้มีการประกาศว่า
หนึ่งในสามของนายพลทั้งหมด (๖๑๖ จาก ๑,๘๕๙ ราย) ไม่มีตำแหน่ง
หน้าที่การงานที่ชัดเจน ดังนั้น จึงมีแผนการที่จะลดจำนวนนายพลโดย
ตัดจำนวนผู้ที่จะได้เลื่อนขึ้นเป็นนายพลใหม่ในแต่ละปี พ.ศ. ๒๕๔๑ ฝ่าย
ทหารปรับลดจำนวนรายชื่อผู้ที่ได้รับการเลื่อนชั้น แต่รายชื่อผู้ได้รับ
การเลื่อนชั้น กลับกระทำ ๒ ครั้ง ะหว่างปี แทนที่จะทำครั้งเดียว ดังนั้น
ผลสุทธิคือ จำนวนผู้ได้รับการเลื่อนชั้นมีมากขึ้นมิใช่ลดลง^{๒๔}

ทหารมีที่ดินในครอบครองประมาณ ๕ ล้าน ๓ แสนไร่ รัฐบาล
พยายามร้องขอให้ฝ่ายทหารกันที่ดินที่มีได้ใช้ออกมาเพื่อการอื่น แต่ไม่
เคยประสบความสำเร็จ นับแต่ พ.ศ. ๒๕๓๕ ฝ่ายทหารถูกแรงกดดันจาก
สังคมให้คลายอำนาจเหนือคลื่นวิทยุและสถานีโทรทัศน์เพื่อให้องค์กร
อิสระเข้าบริหารจัดการคลื่นความถี่วิทยุและสถานีโทรทัศน์ทั้งประเทศ
ใหม่เพื่อประโยชน์ของสาธารณชนโดยรวม ฝ่ายทหารซึ่งขณะนี้บริหาร

๒๓ (ต่อ) รัฐบาลนำโดยนายทศ ชวน (พ.ศ. ๒๕๔๒) ประกาศจะลดจำนวนและปรับปรุงคุณภาพ
ของข้าราชการ และเสนอโครงการปรับลดจำนวนข้าราชการเพียงร้อยละ ๑๐ ภายใน ๔ ปี ดู
Bangkok Post, 25 April, 1998.

๒๔ Nation, ๒๔ September, ๑๙๙๘. นายพล ๒๑๘ นาย ถึงกำหนดเกษียณอายุ และมีการ
เสนอรายชื่อแต่งตั้งนายพลทดแทนเพียงร้อยละ ๗๕ แต่การเสนอชื่อกระทำ ๒ ครั้ง ครั้งแรก
๑๕๑ ราย ครั้งที่สอง ๙๓ ราย รวมทั้งหมด ๒๔๔ ราย ได้รับการเลื่อนชั้น นายกรัฐมนตรีกล่าว
ใจความว่า นโยบายที่จะลดจำนวนนายพลใหม่เป็นไปไม่ได้ในทางปฏิบัติ

จัดการสถานีวิทย์ ๒๐๒ แห่ง และเป็นเจ้าของสถานีวิทย์ ๒ แห่ง อ้างว่า ยังจำเป็นต้องควบคุมคลื่นความถี่วิทยุและสถานีวิทย์บางส่วน ด้วยเหตุผลของความมั่นคงของประเทศ^{๒๕}

อีกกรณีตัวอย่างที่ใคร่กล่าวถึงคือกรณีของตำรวจ แรงกดดันจาก สังคมให้ทำการปฏิรูปตำรวจเพิ่มขึ้นเป็นอย่างมากในช่วงเร็วๆ นี้ จากการ เกิดกรณีอื้อฉาวเรื่องการรับส่วย สินบน การเรียกค่าคุ้มครอง การค้าอาวุธ สงคราม การค้ายาเสพติด และการค้าประเวณี แต่ฝ่ายตำรวจก็พยายาม แก่ภาพพจน์โดยการโยกย้ายหรือทำการปลดตำรวจน้ำเสียที่ถูกจับได้ บางราย ทศนคติของผู้ใหญ่ในวงการยังเห็นว่า ปัญหาเกิดจากคนเลวไม่กี่คน มิใช่เพราะระบบไม่ดี ดังนั้น จึงยังต่อต้านแรงกดดันให้ปฏิรูประบบ จริงจังอย่างแท้จริง

รัฐแทบทุกประเภทต่อต้านการเปลี่ยนแปลงข้อนี้ ไม่เป็นที่น่าแปลก ใจเลย ประเทศไทยก็เช่นเดียวกัน แต่รัฐไทยดูเหมือนว่า จะมีภูมิต้านทานที่แข็งแกร่ง ทั้งนี้สืบเนื่องจากที่รัฐไทยได้รับมรดกตกทอดในฐานะเป็นเครื่องมือ ของระบบรัฐสมบูรณาสิทธิราชย์จากสมัยศักดินา และต่อมาปรับเปลี่ยน เป็นระบบรัฐเผด็จการทหาร แต่ผู้เขียนมีความเห็นว่า การต้านทานของ รัฐไทยสมัยปัจจุบันมิใช่เป็นผลมาจากเพียงลัทธิชาตินิยมต่อต้านเพื่อคง ความอยู่รอดเท่านั้น แต่ยังเป็นเพราะว่า การโจมตีจากฝ่ายสังคมประชานิยมรุนแรงยิ่งขึ้นๆ ดังนั้น การโต้กลับจึงต้องรุนแรงด้วย

หลังจากที่ฝ่ายทหารคอยลดทอนอำนาจเผด็จการลงในการเมือง ไทย นับจากเหตุการณ์ ๑๔ ตุลาฯ และจากเสียงเรียกร้องจากสังคมประชา เพื่อสิทธิเสรีภาพและการมีส่วนร่วมทั้งจากมิติทางสังคมและการเมืองก็ ปะทุขึ้นอย่างต่อเนื่อง หลังจากที่ได้ถูกเก็บกดไว้เป็นเวลานานในช่วงก่อนๆ การขยายตัวและความสำคัญมากขึ้นของสังคมประชานิยมไปสู่การโต้ กลับที่รุนแรง นอกจากนั้น ช่วงเศรษฐกิจเฟื่องฟูและฟองสบู่แตก เมื่อ

๒๕ Bangkok Post, 6 May 1999.

ทศวรรษ ๒๕๓๐ และกลางทศวรรษ ๒๕๔๐ ยิ่งนำการเปลี่ยนแปลงทางสังคม การอพยพโยกย้ายผู้คนเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง รูปแบบการจ้างงาน การบริโภคเปลี่ยนไปอย่างรวดเร็ว พร้อมๆ กับที่ข้อมูลข่าวสารและไอเดียใหม่ๆ กระจายสู่ประชาชนทุกกลุ่มเหล่านี้อย่างกว้างขวาง ความเปลี่ยนแปลงอันมหาศาลส่งผลให้ชนชั้นนำเดิมๆ และกลุ่มผลประโยชน์เดิมๆ เกิดความสะพรึงกลัวการเปลี่ยนแปลงของสังคมและเกรงเกรงเป็นอย่างยิ่งว่า จะรื้อถอนผลประโยชน์ที่เคยมีเคยได้ของพวกเขา

บทบาทรัฐไทยในฐานะเป็นกลไกควบคุมสังคมเพื่อกลุ่มชนชั้นนำ กลุ่มน้อยกลุ่มหนึ่ง ได้รับการฝึกซ้อมให้สามารถจัดการกับขบวนการเรียกร้องจากประชาชน จากทศวรรษ ๒๕๒๐ ระบบรัฐข้าราชการหรืออมาตยาธิปไตยของไทย ได้ขยายขอบเขตโดยดูดซับกลุ่มธุรกิจขนาดใหญ่ ทั้งจากกรุงเทพฯ และเขตต่างจังหวัด และบางส่วนของชนชั้นกลางเข้าเป็นพันธมิตร แต่ก็ยังต้านทานกระบวนการเปลี่ยนแปลงสู่ระบบประชาธิปไตยในรูปแบบที่จะให้ประชาชนจากชนบทซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ และกลุ่มผู้ใช้แรงงานเมืองได้เข้ามีส่วนร่วมในทางการเมืองอย่างจริงจัง

ขอให้อ่านกลับไปเรื่องเชื่อนที่จังหวัดชัยภูมิอีกครั้งหนึ่ง เมื่อชาวบ้านเริ่มต่อต้านการสร้างเขื่อน พ.ศ. ๒๕๓๙ นั้น ผู้นำคนหนึ่งของขบวนการชาวบ้านถูกตำรวจยิงเสียชีวิต^{๒๖} เมื่อขบวนการต่อต้านของชาวบ้านเข้มแข็งขึ้น ฝ่ายข้าราชการนำเอาภาษาที่เคยใช้สมัยต่อต้านคอมมิวนิสต์ครั้งสงครามเย็นมาใช้ ฝ่ายข้าราชการอ้างถึงการทำร้ายไม่ไผ่ของชาวบ้าน ซึ่งใครๆ ก็ผ่านไปได้แม้แต่หมู หมา กา ไก่ และเด็กว่าเป็นหลักฐานแสดงว่า ชาวบ้าน

๒๖ ตำรวจอ้างว่า พวกเขาจับชาวบ้านซึ่งปลุกภัยฯ และที่ชาวบ้านคนหนึ่งถูกยิงตายก็เพราะเป็นอุบัติเหตุปืนลั่นขณะต่อสู้กัน แต่ผู้ตายเพิ่งจะมีเรื่องกับผู้ใหญ่บ้านผู้ซึ่งมีผลประโยชน์จากการเก็งกำไรที่ดินที่จะถูกกระหนาบจากการสร้างเขื่อน เขาถูกยิงจากข้างหลังและเป็นจุดหางตัวตามสมควร ซึ่งแสดงว่ามีได้เกิดจากการต่อสู้กัน ตำรวจมีหลักฐานต้นกัญชาไม่กี่ต้น ดู Suparath Janchitfah, "Death of an Ordinary Man", Bangkok Post, 4 August 1996. กรณีดังกล่าวยังมีการฟ้องร้องกันชั้นศาล

ต้องการ “ก่อตั้งรัฐอิสระ” ซึ่งเป็นข้อพิสูจน์ว่า ชาวบ้านต้องการเป็นกบฏ องค์การชาวบ้านที่สนับสนุนชาวบ้านด้วยตนเองถูกกล่าวหาว่าเป็นคอมมิวนิสต์

การเปลี่ยนแปลง : จากประชาธิปไตยสู่สังคมประชา

จากทศวรรษ ๒๕๒๐ จนถึงต้นทศวรรษ ๒๕๔๐ นักปฏิรูปของไทยเชื่อว่า กลไกในการเปลี่ยนแปลงในรัฐไทยน่าจะเป็นระบบประชาธิปไตย หมายถึงการปกครองที่มีผู้แทนและรัฐสภาเป็นสถาบันสำคัญ ทศวรรษ ๒๕๒๐ เมื่อการเปลี่ยนแปลงสู่ระบบประชาธิปไตยเป็นไปอย่างเชื่องช้า นักปฏิรูปให้เหตุผลว่า เป็นเพราะปัญหาของระบบ “ประชาธิปไตยครึ่งใบ” คือระบบรัฐสภาประชาธิปไตยที่ยังต้องมีฝ่ายทหารเข้าเป็นส่วนประกอบของคณะรัฐมนตรี เมื่อทหารถูกผลักดันออกไปได้สำเร็จเมื่อต้นทศวรรษ ๒๕๓๐ เป็นที่คาดหวังกันว่าการเปลี่ยนแปลงจะกระชั้นขึ้น

ดังนั้น เหตุการณ์พฤษภาทมิฬ พ.ศ. ๒๕๓๕ จึงเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญ หลังจากที่เหตุการณ์ดังกล่าวทำลายความคาดหวังของฝ่ายทหาร นำโดย ร.ส.ช. นักปฏิรูปจำนวนมากมองโลกในแง่ดี ธีรยุทธ บุญมี วิเคราะห์ว่า พฤษภาทมิฬเป็น “จุดเปลี่ยนแห่งยุคสมัย” ธีรยุทธคาดเดาว่า เมื่อทหารลดบทบาทในการเมืองไทยลงแล้ว การเปลี่ยนแปลงสำคัญจะเกิดขึ้นภายใต้การนำของชนชั้นกลางไทยโดยผ่านสถาบันประชาธิปไตย ดังที่เขาเขียนไว้ว่า

สภาพเช่นนี้ จะส่งผลให้มีการเปลี่ยนผ่านอำนาจหรือความชอบธรรมจากรัฐไปสู่สังคม (สังคมเข้มแข็ง รัฐอ่อนอำนาจลง) หรือจากกลุ่มข้าราชการเข้าไปสู่นักธุรกิจ เทคโนโลยี และชนชั้นกลาง สังคมจะเปลี่ยนผ่านจากสังคมปิดมาเป็นสังคมเปิด (Open Society) จากคนไทยที่มีความคิดอนุรักษมาเป็นความคิดที่เปิดกว้างมากขึ้น จากความคิดชาตินิยมคับแคบปรับมารับความคิดที่สากลและภูมิภาคนิยม (Regionalism) มากขึ้น จากความคิดที่รวมศูนย์

(Centralization) มาเป็นความคิดที่กระจายศูนย์มากขึ้น^{๒๗}

กลางปี พ.ศ. ๒๕๔๑ เพียง ๖ ปีต่อมา ธีรยุทธเป็นผู้นำการอภิปรายในการประชุมของกลุ่มเอ็นจีโอและขบวนการสังคมระดับท้องถิ่นจากหลายภาค ในประเด็นเรื่องธรรมรัฐและการปฏิรูปการเมือง หลังจากภาวะเศรษฐกิจวิกฤติ พ.ศ. ๒๕๔๐ ในการประชุมครั้งนั้น ผู้ร่วมประชุมใช้เวลา ๒ วัน วิเคราะห์ปัญหาในระดับท้องถิ่น พยายามแสวงหากลยุทธ์เพื่อแก้ปัญหาและอภิปรายกันถึงเรื่องที่จะต้องมีการปฏิรูป^{๒๘} ไม่มีผู้ร่วมอภิปรายคนใดเลยที่พูดถึงสถาบันระบบประชาธิปไตย เช่น รัฐสภา พรรคการเมือง องค์การบริหารส่วนท้องถิ่น ฯลฯ ว่าเป็นหนทางสู่การปฏิรูป ความเห็นของผู้ร่วมอภิปรายหลายคนชี้ว่า ระบบรัฐสภาได้ถูกดูดซับเป็นส่วนหนึ่งของระบบรัฐราชการไปแล้ว ดังนั้น การต่อสู้จึงยังคงเป็นระหว่างประชาชนและรัฐ ซึ่งก็คือการต่อสู้ระหว่างประชาชนและความครอบงำของระบบอุปถัมภ์นั่นเอง ซึ่งขณะนั้นระบบอุปถัมภ์ได้เข้าครอบงำมิใช่แต่ระบบราชการแต่ระบบผู้แทนและรัฐสภาด้วย นอกจากนั้นผู้อภิปรายท่านหนึ่งยังชี้ต่อไปว่า ในโลกที่การสื่อสารมวลชนผ่านระบบโทรทัศน์และอื่นๆ มีความสำคัญภูมิปัญญาและความคิดของประชาชนพัฒนาและก้าวไปไกลกว่าของสถาบันรัฐ ซึ่งนับวันที่จะใหญ่เกินตัว อึดอ้าย และเชิงซ้ำที่จะเปลี่ยนแปลงให้ทันเหตุการณ์

ในการประชุมครั้งนั้น ธีรยุทธเองให้คำจำกัดความธรรมรัฐ ซึ่งเป็นความพยายามแปลจากคำอังกฤษว่า "Good Governance" โดยมีได้เอ่ย

๒๗ ธีรยุทธ บุญมี, จุดเปลี่ยนแห่งยุคสมัย กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์วิญญูชน, ๒๕๓๖ หน้า ๕๖
นักเขียนอีกท่านที่พูดถึงบทบาทนำของชนชั้นกลางที่มีต่อการเมืองไทยในแง่สร้างสรรค์ คือ เอนก เหล่าธรรมทัศน์, สองนคราประชาธิปไตย แนวทางปฏิรูปการเมือง เศรษฐกิจ เพื่อประชาธิปไตย, กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน ๒๕๓๘

๒๘ การอภิปรายเรื่อง "ธรรมรัฐและการปฏิรูปสังคม" ที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕ - ๒๖ กรกฎาคม ๒๕๔๑

ถึงสถาบันของรัฐเลย แต่เขากลับพูดถึงว่า ธรรมนูญแห่งชาติคืออำนาจของ ขบวนการเคลื่อนไหวขององค์กรท้องถิ่น ประชาชน และชุมชน เพื่อเข้าใจ ปัญหา ฟังตนเองได้ ช่วยตนเองได้ ปฏิรูปตนเองได้ และในขณะเดียวกัน เข้าจัดการแก้ปัญหาที่เลวร้ายของสังคมได้^{๒๙}

มิใช่แต่ผู้ร่วมอภิปราย “ธรรมนูญและการปฏิรูปการเมือง” เท่านั้น ที่ดูเหมือนจะขาดความศรัทธาในระบอบประชาธิปไตย ขบวนการนักศึกษาที่ก่อตัวขึ้นจนเกิดเหตุการณ์ ๑๔ ตุลาฯ นับว่าเป็นหัวหอกของขบวนการประชาธิปไตยที่สำคัญ แต่ในหนังสือที่จัดพิมพ์ขึ้นเพื่อฉลองครบรอบ ๒๕ ปี ๑๔ ตุลาฯ และเพื่อวิเคราะห์บทเรียนจากเหตุการณ์ ไม่มีบทความใดเลยที่ใช้คำว่าประชาธิปไตยจำหัวเรื่องบทความ นักเขียนหลายท่านเป็นผู้อยู่ในเหตุการณ์ พวกเขาแทบจะหลงลืมกล่าวถึงพัฒนาการของ รัฐสภา การเลือกตั้ง และแม้แต่พรรคการเมือง นักเขียนส่วนใหญ่เขียนเรื่องขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม อุดมการณ์ ชุมชน สังคมประชา และการเมืองของคนธรรมดา บรรณาธิการของหนังสือเองเขียนบทความภายในเล่มสรุปว่า

การเคลื่อนไหวของประชาชนในแนวชุมชนประชาธิปไตย จึงเป็นทางเลือกหนึ่ง ที่มีศักดิ์ศรีเป็นตัวของตัวเอง เป็นฝ่ายกำหนดชะตากรรมของตนเอง และการสร้างชุมชนแบบองค์รวมจะเป็นฐานสร้างความเข้มแข็งและมั่นคงให้แก่ชุมชน ทั้งทางเศรษฐกิจ การเมืองของชุมชนในอนาคต เป็นเกราะป้องกันการเอารัดเอาเปรียบหรือการล่าอาณานิคมของเศรษฐกิจของอภิมหาทุนโลกได้ด้วยตัวเอง เมื่อชุมชนเข้มแข็งมั่นคง สังคมโดยรวมก็เข้มแข็งมั่นคงตามไปด้วย^{๓๐}

๒๙ อธิราช บุญมี, ธรรมนูญแห่งชาติ : ยุทธศาสตร์กฎหมายประเทศไทย, สำนักพิมพ์ลายธาร, ๒๕๔๑, หน้า ๓๑

๓๐ พัทธยา ร่องกุล, ‘ทิศทางขบวนการประชาชนมิติใหม่ : แนวสันติธรรมและสร้างความเป็นอันหนึ่งใจเดียวกัน’ ใน บทเรียน ๒๕ ปี ๑๔ ตุลาคม รำลึกถึงวีรชนคนกล้า ประชาภิวัฒน์ วิถีธรรม ชุตติภาวิวัฒน์ ๗ สก. และมูลนิธิภูมิปัญญา บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด, ๒๕๔๑

การขาดความศรัทธาในระบบประชาธิปไตยว่าเป็นหนทางสู่การ
เมืองที่ตึกกว่าในอนาคต และการขาดความเชื่อมั่นในสถาบันรัฐสภาว่า
จะเป็นกลไกนำการเปลี่ยนแปลง ทำให้ความคิดเรื่อง "สังคมประชา" หรือ
"ประชาสังคม" (civil society) ถูกชูให้ดำเนินบทบาทนำการเปลี่ยนแปลงแทน

โดยสรุป ความคาดหวังว่า สถาบันรัฐสภาประชาธิปไตยจะเป็นตัว
มีบทบาทสำคัญปรับเปลี่ยนบทบาทรัฐนั้นริบหรี่ลง เนื่องจาก "อำนาจ" ของ
ทางการเมืองและ "อิทธิพล" ได้จับมือกันไปเรียบร้อยแล้ว รัฐไทยมิได้อยู่เฉยๆ
เพื่อให้ใครๆ อ้อมไป แต่เตรียมการได้รับเต็มที่ ฝ่ายปฏิรูปจึงตั้งความหวัง
ไว้ว่า ชาวบ้านและสังคมจะล้อมรั้วได้ คือจะให้รัฐตอบสนองพวกตนได้ก็
ต้องใช้กลไกของสังคมประชาเท่านั้น

ภาวะของสังคมประชา

ผู้เขียนใคร่ทบทวนภาวะของสังคมประชาในสังคมไทย จะเริ่มต้น
โดยย้อนกลับไปเรื่องเชื่อนที่ชัยภูมิอีกครั้ง และวิเคราะห์ถึงจุดที่เชื่อมโยง
หมู่บ้านเล็กๆ ๒ แห่ง กับสังคมประชา ชาวบ้านที่สองอำเภอนั้นส่วนใหญ่
เป็น "ชาวนน" หรือ "คนดง" เป็นเชื้อสายของกลุ่มชาวมอญ-เขมร ดั้งเดิม
ซึ่งตั้งรกรากอยู่แถบที่ราบลุ่มชัยภูมิมาตั้งแต่เมื่อก่อนที่ชนชาติไทหรือไต
จะเข้ามาในดินแดน และมีผลลูกไล่ชาวนนเข้าป่าลึกไปเรื่อยๆ^{๓๑} ชาวนน
รุ่นก่อนหน้านั้นเพียงหนึ่งรุ่นยังไม่ชอบพบปะกับคนต่างถิ่นมาก และอาจจะ

๓๑ ชาวนนเป็นกลุ่มคนที่รักสงบมาก และพอใจอาศัยอยู่ที่ทุ่งไกลชุมชนอื่นๆ ใครจะเรียกพวกเขา
ว่าอย่างไรมิใช่ปัญหาสำหรับพวกเขาซัก แต่อาจก่อความสับสนให้กับคนอื่น ๆ มากกว่า เพราะว่า
มีชื่อเรียกพวกเขาหลายชื่อ ชาวบ้านเองพอใจคำว่า "คนดง" นักวิชาการฝรั่งเศส วิลเลียม สมอลลีย์
รายงาน ว่า ชาวบ้านชอบคำว่ายาคูร์ (Nyah Kur) ซึ่งในภาษาพูดของพวกเขาแปลว่าชาวภูเขา
(William Smalley, *Linguistic Diversity and National Unity : Language Ecology in Thailand*,
Chicago and London : University of Chicago Press, 1994 หน้า ๒๖๔) ขณะนี้คนทั่วไปเรียก
พวกเขาว่า "ชาวนน" หมายถึงคนอยู่บนเขา พ.ศ. ๒๔๖๑ อิศริ ไซเตินเฟลด์ เขียนถึงชาวนนว่า
"ลูกๆ (ของชาวนน) บางหมู่บ้านหลงลืมภาษาของพ่อแม่ และหลายๆ คนอยากเรียกตัวเองว่า ไต

วิ่งหนีไปเมื่อพบคนแปลกหน้า”^{๓๑} ปัจจุบันมีคนอีสานเข้ามาแต่งงานกับชาวบนในพื้นที่ จากการพูดคุยกับคนแก่ของหมู่บ้านในประวัติศาสตร์ความทรงจำของเขา เคยมีหมู่บ้านอยู่ ๕ แห่ง ในเขตป่า พวกเขาจะย้ายหมู่บ้านหลังจากสมาชิกคนใดคนหนึ่งเจ็บป่วยหรือล้มตาย ชาวบ้านเชื้อสายชาวบนรายหนึ่งอายุ ๔๐ กว่าปี เล่าว่า ช่วงชีวิตเขานั้นเขาย้ายหมู่บ้านมา ๖ ครั้งแล้ว การย้ายแต่ละครั้งไม่ไกลจากที่เดิมนัก (เป็นการย้ายไปมารอบๆ เขตป่าใกล้เคียง) เนื่องจากอาณาเขตที่จะย้ายได้ลดลงเรื่อยๆ มาจากอดีต) ประเด็นที่ใครชี้ให้เห็นคือ สภาพของหมู่บ้านชาวบนนี้มีลักษณะเป็น “คนชายขอบ” เป็นอย่างมาก คือ ห่างไกลเป็นเทียง ห่างไกลรัฐ ห่างไกลจากวัฒนธรรมชาวนาชาวไร่ของไทย (ชาวบ้านมีที่ดินลุ่มปลูกข้าวเพียงเล็กน้อย คนส่วนใหญ่อยู่ได้ด้วย การหาของป่าและเก็บใบลานขาย) และห่างจากความเป็นคนไทย ห่างจากการมีที่อยู่เป็นหลักเป็นแหล่งเหมือนชาวบ้านทั่วไป และห่างจากการจดทะเบียนบ้านด้วย แต่พวกเขาก็เชื่อมโยงเข้ากับสังคมประชาของสังคมไทยแล้ว

โครงการเขียนโปร่งขุนเพชรเริ่มขึ้น พ.ศ. ๒๕๓๑ แต่เพิ่งเป็นข่าวใน

๓๑ (ต่อ) เนื่องจากเกรงว่า จะถูกกล่าวหาว่าเป็น “คนป่าเถื่อน” (Eric Seidenfaden), “Some Notes about the Chaobon, a Disappearing Tribe in the Korat Province”, *Journal of the Siam Society*, 12, 1918) วิลเลียม สมอลเลย์ เองก็ตั้งข้อสังเกตไว้คล้ายๆ กัน ซึ่งอีริค ไซเด็นฟาเดินตีความว่าเป็นผลจากการบูรณาการของชาวบนกับคนไทย ชาวบนในหมู่บ้านจังหวัดชัยภูมิที่เราได้คุยด้วย ปัจจุบัน (๒๕๔๒) ก็มีลักษณะคล้ายๆ กับที่นักวิชาการอื่นๆ ได้กล่าวถึง คือคนแก่ๆ ยังพูดภาษาของตนเองได้ แต่ลูกๆ หลานๆ คนรุ่นใหม่พูดไม่ค่อยได้ ชาวบนยังรักษาประเพณีดั้งเดิมของตนเองบางเรื่องอยู่ เช่น การย้ายหมู่บ้านทุกครั้งที่มีคนในกลุ่มตายไม่ว่าจะด้วยสาเหตุใดก็ตาม ความเป็นคนชายขอบของชาวบนยังคงอยู่ และยังไม่ถูกกลืนจนหมดสิ้น ขอให้อ่านงานต่อไปประกอบด้วย ปรีชา อุยตระกูล และกนก ไตรสุรัตน์ ชาวบน : สังคมและวัฒนธรรม, กรุงเทพฯ : สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย ๒๕๔๐

๓๒ พ.ศ. ๒๕๓๗ ผู้เขียนเคยพบชาวบนอีกกลุ่มหนึ่งที่บ้านเขาที่อำเภอเทพสถิตย์ จังหวัดชัยภูมิ และขอให้พวกเขาร้องเพลงในภาษาของเขาให้ฟัง ชาวบนกลุ่มนั้นย้ายมา และขอให้ข้าพเจ้าไปคุยกับเขาที่บ้านไม่ไกลของพวกเขา ซึ่งตั้งอยู่ห่างจากกลุ่มของชาวบ้านอื่นๆ (ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนอพยพมาจากพื้นราบ เช่น หิหลบุรี) แล้วเขาร้องเพลงให้ฟัง ซึ่งข้าพเจ้าได้อัดเทปไว้ ชาวบนบอกว่า ชอบอยู่เงียบๆ และไม่ชอบพบปะกับคนแปลกหน้าจากที่อื่นๆ เพราะคนเหล่านั้นพูดเสียงดัง และมีท่าทีน่ากลัว

สื่อมวลชนหลังจากที่เกิดกรณีเขื่อนปากมูล^{๓๓} และองค์กรเอ็นจีโอเริ่มศึกษาโครงการเขื่อนอื่นๆ ที่อยู่ในแผนงานของกรมชลประทาน^{๓๔} พ.ศ. ๒๕๓๘ - ๒๕๔๐ ชาวบ้านเข้าร่วมขบวนการประท้วงภายใต้ร่มธงของสมัชชาคนจน เมื่อสมัชชาคนจนเจรจากับรัฐบาลพลเอก ชวลิต ช่วงเดือนเมษายน - พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๔๐ โครงการเขื่อนโป่งขุนเพชรถูกระงับไว้ชั่วคราว (พร้อมๆ กับเขื่อนอื่นๆ ที่ยังไม่ได้สร้างอีก ๓ แห่ง) จนกว่าโครงการจะได้รับการทบทวน โดยคณะกรรมการอิสระซึ่งได้จัดตั้งขึ้นตามมติคณะรัฐมนตรี องค์ประกอบของคณะกรรมการนอกจากจะมีตัวแทนของส่วนราชการที่เกี่ยวข้องแล้ว ยังมีนักวิชาการและตัวแทนขององค์กรพิทักษ์สิ่งแวดล้อมด้วย

หลังจากที่รัฐบาลพลเอก ชวลิตถูกบีบให้ลาออกไป เนื่องจากปัญหาวิกฤตเศรษฐกิจ (๒๕๓๙ - ๒๕๔๐) ข้าราชกรในพื้นทีและกรมชลประทานนำโครงการสร้างเขื่อนกลับมาบัตฝุ่นใหม่ และเตรียมการโยกย้ายชาวบ้านออกจากพื้นที่สร้างเขื่อน หลังจากเหตุการณ์ขัดแย้งกับชาวบ้าน เมื่อเดือน

๓๓ ผู้ประท้วงการสร้างเขื่อนปากมูลให้เหตุผลว่า ผลประโยชน์ที่จะได้รับจากโครงการเป็นเพียงกระแสไฟฟ้าหากพอจะใช้ในห้างสรรพสินค้าขนาดเล็กที่กรุงเทพฯ ในขณะที่ต้นทุนผลประโยชน์ของการทำลายแหล่งปลาน้ำจืด ซึ่งเป็นที่มาของแหล่งโปรตีนที่ใหญ่ที่สุดของภาคอีสาน มีมูลค่าสูงมาก กรมชลประทานไม่ฟังเหตุผลของกลุ่มที่ประท้วง และตั้งต้นสร้างเขื่อนจนสำเร็จ โดยสร้างสะพานปลาทำด้วยเหล็กให้ปลากระโจนไปวางไข่ที่เหนือเขื่อนเป็นการทดแทนและแก้ปัญหา กลุ่มผู้ประท้วงยืนยันว่าสะพานปลาจะใช้ไม่ได้ผล เพราะปลาอาจขึ้นบันไดได้ ซึ่งก็เป็นความจริง เขื่อนปากมูลทำลายแหล่งปลาตามเขตลุ่มน้ำด้านล่างของเขื่อนหลายแห่ง ผลดังกล่าวทำลายชื่อเสียงและความน่าเชื่อถือของกรมชลประทานอย่างสิ้นเชิง ขอให้ดูบทความของ Tyson R. Roberts, ใน *Natural History Bulletin of the Siam Society*, 41 (2) , 1993 และ 43 (1) . 1995

๓๔ ประวัติของเขื่อนโป่งขุนเพชรแสดงให้เห็นถึงการได้กั้นระหว่างสังคมประชากับรัฐไทย ดังนี้ ๑) เมื่อกรมชลประทานเสนอแผนการสร้างเขื่อนช่วง พ.ศ. ๒๕๓๒ - ๒๕๓๓ โครงการเล็กๆ นี้มิได้รับความสนใจจากใครมากนัก กรมชลประทานในระยะต่อมาจัดทำโครงการให้เล็กลงเพื่อมิต้องเข้าสู่ขบวนการทางการเมืองผลกระทบด้านสิ่งแวดล้อม พ.ศ. ๒๕๓๘ - ๒๕๓๙ เมื่อการประท้วงได้รับความสนใจจากสื่อมวลชน โครงการคืบหน้าไปมากแล้ว กรมชลประทานทำสัญญาการก่อสร้างกับผู้รับเหมางาน ที่ดินตำแหน่งของสันเขื่อนก็ได้รับการจัดซื้อ และชาวบ้านจำนวนหนึ่งได้รับเงินชดเชยที่ดินซึ่งจะถูกน้ำท่วมไปแล้ว ๒) กลุ่มผู้คัดค้านการสร้างเขื่อนให้เหตุผลหลายประการคือ (ก) กรมชลประทานมิได้คิดคำนวณมูลค่าของป่าซึ่งชาวบ้านในบริเวณป่าที่จะถูกน้ำท่วมเก็บหาขายและกินใช้เป็นกิจวัตรแต่อย่างใด มิใช่เพียงว่า ชาวบ้านในพื้นที่ซึ่งของป่าเพื่อการดำรงชีพและส่งลูกๆ เรียนหนังสือ แต่ชาวบ้านในเขตอื่นๆ รอบๆ เป็นบริเวณห่างไกล

พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๔๑ ซึ่งกล่าวถึงตอนต้นของบทความนี้ หนังสือพิมพ์หลายฉบับรายงานเหตุการณ์ดังกล่าว หลายฉบับวิจารณ์ถึงความก้าวร้าวในท่าทีของฝ่ายรัฐ บางฉบับกล่าวถึงปัญหาความคั่งค้างจากการสร้างเขื่อน ทนายนความผู้หนึ่งซึ่งเป็นนักเคลื่อนไหวในพื้นที่ เรียกร้องให้กระทรวงมหาดไทยสอบสวนผู้ว่าราชการจังหวัดในข้อหาใช้อำนาจละเมิดสิทธิมนุษยชน พร้อมยังขัดมติคณะรัฐมนตรีซึ่งกำหนดให้เร่งบีบโครงการไว้ชั่วคราว กระทำการทำลายกฎหมาย ปฏิบัติการที่ขัดกับเจตจำนงของรัฐธรรมนูญ และกระทำการ "ที่ไม่เคารพต่อกฎบัตรกฎหมายเปรียบเสมือนประเทศไทยเป็นบ้านเมืองป่าเถื่อน"^{๓๔} องค์การพัฒนาเอกชนเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนแห่งหนึ่งเข้าเยี่ยมหมู่บ้าน และก่อตั้งสาขางานที่นั่น ชาวบ้านเขียนคำขวัญข้างตุ่มน้ำขนาดใหญ่ในหมู่บ้าน คัดลอกประโยคเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนและเสรีภาพจากรัฐธรรมนูญ พ.ศ. ๒๕๔๐ และข้อความจากมติคณะรัฐมนตรี พ.ศ. ๒๕๔๐ เกี่ยวกับข้อสรุปที่ให้สิทธิชาวบ้านอยู่กับป่าได้

๓๔ (ต่อ) ตามสมควรได้มาอาศัยเก็บของป่าช่วงฤดูฝน (ผักหวาน กบ เขียด เห็ด หน่อไม้ ไช้ มดแดง ฯลฯ) เป็นประจำ (๒) ผลประโยชน์จากเขื่อนตามรายงานของกรมชลประทานไม่ชัดเจน และประมาณการสูงเกินความเป็นจริง เขื่อนจะช่วยเพิ่มปริมาณน้ำเพียงเล็กน้อยให้กับลำน้ำชีบน และน้ำปริมาณเดียวกันนี้อาจหามาได้จากการบริหารจัดการกระแสน้ำเดิมให้ดีกว่าที่เป็นอยู่ (๓) เชื้อนดินที่มีอยู่เดิม ณ บริเวณที่จะสร้างเขื่อนก็ยังไม่ได้ผล (๔) เมื่อผู้คัดค้านเสนอข้อกังขา ดังกล่าว กลุ่มผู้สนับสนุนจัดระดมคนท้องถิ่นมารวมสนับสนุนโดยอ้างถึงผลประโยชน์เกินความเป็นจริง (๕) ชุมชนเหนือและใต้เขื่อนสนับสนุนเพราะเชื่อว่าจะช่วยเพิ่มปริมาณน้ำให้แก่พวกเขา ในขณะที่ในเอกสารรายงานของกรมชลประทานเรื่องเขื่อนเอง มิได้แสดงว่าชุมชนเหล่านี้จะได้รับผลประโยชน์ (๖) เนื่องจากเกิดปัญหาฝนแล้ง พ.ศ. ๒๕๔๑ ชาวชากรในท้องที่ต้องเผชิญกับการแย่งน้ำระหว่างชาวบ้านที่ขาดน้ำ ดังนั้นข้าราชการในท้องที่บางส่วนจึงจួយโอกาสสนับสนุนโครงการเขื่อนด้วยหวังว่า จะช่วยทำให้งานจัดการน้ำของพวกเขาดีขึ้น แม้ว่าในเอกสารโครงการเขื่อนของกรมชลประทาน พื้นที่รับน้ำจากเขื่อนจะเป็นที่อื่น (๗) นักการเมืองในพื้นที่ และกลุ่มผู้มีอิทธิพลรวมทั้งข้าราชการบางส่วนของท้องถิ่นสนับสนุนโครงการเพื่อแสดงความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกับผู้ว่าราชการจังหวัด และเพื่อให้โครงการเป็นชื่อเสียงแก่จังหวัด นอกจากนั้น โครงการเขื่อนยังได้ผลประโยชน์อันสืบเนื่องจากค่าคอมมิชชั่นและผลได้จากการเก็งกำไรที่ดิน หรือการได้ค่าชดเชยที่ดินน้ำท่วมจากเขื่อน กล่าวกันว่า ส.ส. ซึ่งสนับสนุนโครงการสนับสนุนกับเจ้าของบริษัทรับเหมามาสร้างเขื่อน

๓๕ ข้อร้องเรียนรวมทั้งคำกล่าวนี้ รายงานอยู่ในเอกสาร "โครงการขังเก็บน้ำโป่งขุนเพชร อำเภอหนองบัวระเหว จังหวัดชัยภูมิ" ของสำนักงานผู้ว่าราชการจังหวัดชัยภูมิ ซึ่งอ้างถึงในเชิงอรรถ ๑ ข้างต้น

เท่าที่กล่าวมาเป็นเพียงตัวอย่างเล็กๆ กรณีหนึ่ง แต่ผู้เขียนเห็นว่า ได้แสดงให้เห็นลักษณะสำคัญๆ ของสังคมประชาในระดับท้องถิ่น พร้อมทั้งชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของบทบาทสื่อมวลชน บทบาทขององค์กรพัฒนาเอกชนที่เชื่อมชาวบ้านกับสังคมประชาในระดับชาติ ความสำคัญของทั้งขบวนการสังคมระดับท้องถิ่นและระดับชาติ เช่น สมัชชาคนจน และความสำคัญของการประเด็นเรื่อง "สิทธิ" ในส่วนสุดท้ายของบทความนี้ ผู้เขียนขอพูดถึงประเด็นดังที่กล่าวมาเป็นเรื่องๆ ไป

สื่อสารมวลชนเป็นเวทีให้ชาวบ้านได้มีโอกาสทำทนายอานาจและการกระทำของรัฐไทย คุณค่าประการนี้ของสื่อมวลชนกลายเป็นธรรมเนียมที่เป็นที่เข้าใจยอมรับ เป็นที่ตระหนัก และให้คุณค่า พร้อมทั้งได้รับการปกป้องเป็นอย่างดี หากคิดย้อนหลังสุดก็จะต้องพบว่า พ.ศ. ๒๕๓๕ เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญ ส่งผลให้สื่อหนังสือพิมพ์เข้มแข็งและกล้ามากขึ้น ท้ายที่สุดกล่าวได้ว่า การก่อเกิดของสถานีโทรทัศน์อิสระจากรัฐ คือไอทีวี เป็นมรดกจากเหตุการณ์พฤษภาทมิฬ ไอทีวียังใหม่เกินกว่าจะประเมินผลพวงของการมีสถานีโทรทัศน์อิสระต่อสังคมไทยได้อย่างเต็มที่^{๓๖} แต่เป็นที่ชัดเจนแล้วว่า ส่งผลสำคัญ ๒ ประการ คือ

ประการที่หนึ่ง ไอทีวีช่วยขยายพื้นที่สื่อโทรทัศน์ ทำให้มีรายการที่มีเนื้อหาจริงจังและลุ่มลึกทั้งด้านมิติการเมืองและสังคม นอกจากนั้นยังเป็นแรงกระตุ้นให้โทรทัศน์ช่องอื่นๆ ต้องปรับรายการด้วย^{๓๗}

๓๖ รัฐบาลนายทศ พานิชกุล (๒๕๓๕-๒๕๓๘) ในระยะแรกสัญญาว่าจะให้ใบอนุญาตแก่โทรทัศน์ช่องใหม่หลายช่องเพื่อล้มเลิกระบบการผูกขาดโดยรัฐเสีย แต่รัฐบาลมิได้ยึดมั่นในสัญญานี้ทั้งหมด และต่อมาการออกใบอนุญาตใหม่ก็เลื่อนไป ไอทีวีสามารถออกอากาศได้เมื่อปลายปี พ.ศ. ๒๕๓๙ ผู้ถือหุ้นมีหลายกลุ่มรวมทั้งสำนักงานทรัพย์สินส่วนพระมหากษัตริย์ กลุ่มผู้เชี่ยวชาญมาจากทีมงานของหนังสือพิมพ์กลุ่มเดอะเนชั่น รายการที่เป็นผลจากการสืบสวนสอบสวนข้อเท็จจริงอย่างลุ่มลึก ได้แก่รายการ "ถอดรหัส"

๓๗ เดือนกุมภาพันธ์ ๒๕๔๒ ของเจ็ด (กองทัพเป็นเจ้าของ แต่ให้สัมปทานบริษัทเอกชนจัดการ) มีรายการละครเรื่อง ดาวคนละดวง เนื้อเรื่องเจ้าพ่อค้ายาเสพติดที่ได้รับการคุ้มครองจาก ร.ม.ต. รายหนึ่งและตำรวจคอร์รัปชัน แม้ว่าเนื้อเรื่องจะมีตำรวจน้ำดีเป็นตัวเอก แต่ลักษณะของพล็อต ซึ่งมี ร.ม.ต. และตำรวจอยู่ฝ่ายผู้ร้าย มิใช่เรื่องที่พบเห็นได้ง่ายในรายการละครโทรทัศน์ เมื่อ ๒-๓ ปี ก่อนหน้านั้น

ประการที่สอง ไอทีวีริเริ่มรายการที่มีลักษณะสืบสวนสอบสวนอย่างลึกซึ้ง (investigative journalism) นับว่ามีคุณภาพเกินกว่ามาตรฐานของสื่อหนังสือพิมพ์ธรรมดา ดังเช่น รายการที่แสดงให้เห็นตำรวจรับส่วยจากคนขับรถบรรทุกโดยถ่ายภาพจากกล้องที่แฝงเอาไว้ ที่สำคัญกว่านี้ก็คือ ไอทีวีบันทึกกรณีคอร์รัปชันป่าละเมาะอย่างละเอียด ซึ่งรวมทั้งสิ้นบนมีจำนวนเท่าไร จ่ายให้ใคร และบันทึกกรณีการค้ายาฆ่าโดยติดตามผู้ค้าไปจนถึงแหล่งผลิตที่ประเทศพม่า และกรณีอื่นๆ

มีงานเขียนเรื่ององค์กรพัฒนาเอกชนของไทยหลายชิ้น^{๓๔} ช่วง ๒-๓ ปี ที่ผ่านมา ผู้เขียนใคร่เสนอประเด็นสำคัญประเด็นหนึ่ง คือ บทบาทขององค์กรพัฒนาเอกชนไทยเปลี่ยนไปมากช่วง ๒-๓ ปีนี้ คือเพิ่มบทบาทเป็นตัวเร่งและตัวเชื่อมระหว่างกลุ่มประชาชนและขบวนการทางสังคมในพื้นที่กับขบวนการระดับชาติมากขึ้น กล่าวคือ เป็นสื่อถ่ายทอดชาวบ้านและความมุ่งหวังของชาวบ้านมาสู่เวทีสาธารณะระดับชาติ เป็นแหล่งข้อมูลและความรู้ให้คนท้องถิ่น และช่วยสร้างเครือข่ายพันธมิตรกับกลุ่มอื่นๆ นอกหมู่บ้าน การที่องค์กรพัฒนาเอกชนในปัจจุบันมีอำนาจมากขึ้นมิใช่เพราะพวกเขามีแหล่งทุนทรัพย์และกำลังคน แต่เป็นผลจากที่สังคมไทยมีขบวนการทางสังคมหลายรูปแบบและหลายกลุ่มมากขึ้นนั่นเอง^{๓๕}

ช่วง ๒-๓ ปี ที่ผ่านมา บทบาทขององค์กรร่วมรณรงค์ที่รวมกลุ่มองค์กรย่อยๆ เข้าด้วยกัน มีลักษณะเหมือนองค์กรตัวแทนระดับชาติ มีความสำคัญมากขึ้น เช่น สมัชชาคนจน กลุ่มเกษตรกรและองค์กรระดับภาคทั้งที่ภาคเหนือและใต้ แต่ถึงกระนั้นกล่าวได้ว่า โครงสร้างขององค์กรเหล่านี้ก็ยังมี

๓๔ ดูเช่น Prudhisa Jumbal and Maneera Mitprasat, 'Non Governmental Development Organisations : Empowerment and Environment', ใน Kevin Hewison (ed.) , *Political Change in Thailand*, Routledge, 1997; Surichai Wun' Gaeo, 'Non-Governmental Development Movement in Thailand', ใน *Transnationalisation, The State and the People : The Case of Thailand*, Tokyo : United States University, 1985 จ; Thai NGO Support Project, *Thai NGO's : The con-tinuing Struggle for Democracy*, Bangkok, 1995.

๓๕ ให่ดู Prudhisan and Maneerat, 'Non-Governmental Development Organisation'.



ลักษณะหลวมๆ องค์การต่างๆ มีบทบาทในเวทีการเมืองสาธารณะมากขึ้น กิจจริง แต่ไม่ใช่เพราะมีแหล่งทุนทรัพย์หรือบุคลากรที่พร้อมพร้อม แต่เป็น เพราะเมืองค์กรประชาชนระดับย่อยจำนวนมากที่สนับสนุนให้องค์กรระดับ ร่มธงมีบทบาทมากขึ้น^{๔๐}

แนวความคิดเรื่อง "สิทธิ" เป็นหัวใจของความพยายามให้ "บ้านล้อม รัฐ" ได้สำเร็จ เรื่อง "สิทธิ" มีความสำคัญมากขึ้น ในช่วงระยะเร็วๆ นี้ ส่วน หนึ่งเป็นผลจากการที่ศรัทธาที่มีต่อระบอบรัฐสภาประชาธิปไตยเสื่อมคลายลง ความพยายามส่งเสริมเรื่อง "สิทธิ" ประกอบด้วยสามแนวทางสำคัญ คือ **แนวทางที่หนึ่ง** เห็นได้จากขบวนการเบื้องหลังการผลักดันร่างรัฐ ธรรมนูญ พ.ศ. ๒๕๔๐ และการบังคับใช้^{๔๑} ขบวนการรัฐธรรมนูญนี้แบ่งเป็น ๓ ส่วน ด้วยกัน คือ

หนึ่ง การทำบัญชีทางว่าเรื่อง "สิทธิ" ต่างๆ เพื่อเป็นรากฐานใน การเพิ่มอำนาจให้กับประชาชน และลดอำนาจของรัฐลง

สอง การปรับเปลี่ยนระบบกระบวนการยุติธรรมเพื่อให้เป็นกลไก รักษาและปกป้อง "สิทธิ" ต่างๆ ของประชาชนอย่างมีประสิทธิภาพ ส่วน นี้คือการจัดตั้งศาลปกครอง ศาลรัฐธรรมนูญ และองค์กรอิสระสำคัญ ที่มีลักษณะกึ่งศาล เช่น สำนักงานป้องกันและปราบปรามการทุจริตแห่งชาติ เพื่ออุดช่องโหว่ของความล้มเหลวในอดีต และเพื่อท้าทายระบบกระบวนการ ยุติธรรมปัจจุบัน โดยเสนอให้มีการจัดตั้งศาลใหม่ๆ ที่เป็นอิสระจาก อำนาจส่วนกลาง

๔๐ สมัชชาคนจนก่อตั้งขึ้น พ.ศ. ๒๕๓๔ มีลักษณะเป็นองค์กรที่รวมขบวนการเคลื่อนไหวระดับ ย่อยในท้องถิ่นต่างๆ เข้าด้วยกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งขบวนการเกี่ยวโยงกับประเด็นเรื่องสิทธิใน ที่ทำกิน สิทธิของคนจนและผู้ด้อยโอกาส พ.ศ. ๒๕๔๐ สมัชชาคนจนจัดชุมนุมประท้วงเพื่อต่อ รองกับรัฐบาลเรื่องปัญหาต่างๆ ของชาวบ้านเป็นเวลา ๙๙ วัน ที่กรุงเทพฯ ขอให้อ่าน Prudhisan Jumbala, 'Constitutional Reform Amidst Economic Crisis' ใน *Southeast Asian Affairs*, 1998, Singapore : ISEAS, 1998; ประภาส ปิ่นตบแต่ง, *การเมืองบนท้องถนน ๙๙ วัน* สมัชชาคนจน, กรุงเทพฯ : ศูนย์วิจัยและผลิตตำรา มหาวิทยาลัยเกริก, ๒๕๔๐

๔๑ ให้อ่าน Prudhisan, 'Constitutional Reform', Pasuk Phongpaichit and Chris Baker, *Thailand's Boom and Bust*, Chiang Mai : Silkworm Books, 1998, หน้า ๒๗๓-๗

สาม ทำลายสายสัมพันธ์ระหว่าง "อำนาจ" และ "อิทธิพล" โดยเปลี่ยนโครงสร้างของรัฐสภา ทำให้กระบวนการกำกับ ควบคุมพฤติกรรม นักการเมืองและข้าราชการเข้มแข็งขึ้น ขยายการกระจายอำนาจ และเปิดโอกาสให้สาธารณชนได้เข้าตรวจสอบนักการเมืองและข้าราชการมากขึ้น มาตราในรัฐธรรมนูญที่ยอมให้ประชาชนผู้มีสิทธิเลือกตั้ง ๕๐,๐๐๐ คน มีสิทธิเข้าชื่อร้องขอต่อประธานวุฒิสภาเพื่อให้วุฒิสภาก่อต่อนักการเมืองหรือข้าราชการระดับสูงออกจากตำแหน่งได้ เป็นบทบัญญัติที่สำคัญ และมีข้อถกเถียงจากฝ่ายนักการเมืองและกลุ่มอนุรักษ์นิยมของสังคมมากที่สุด^{๔๒}

แนวทางที่สองของความพยายามส่งเสริมเรื่อง "สิทธิ" เกี่ยวพันกับ ขบวนการทางสังคมระดับท้องถิ่นดังที่ได้กล่าวมาแล้ว เรื่องนี้ก็เช่นกัน รายชื่อของ "สิทธิ" ที่เรียกร้องขยายขอบเขตสมัยแรกๆ มักเป็นการเรียกร้อง "สิทธิ" เพื่อการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น เป็นการต่อต้านบทบาท อำนาจรัฐที่มักผูกขาดการจัดการ หรือเข้าทำลายทรัพยากรท้องถิ่นตามอำเภอใจ ช่วงหลัง ขบวนการเรียกร้อง "สิทธิ" เน้นไปที่เรื่อง "สิทธิทำกิน เพื่อปากท้อง" โดยเฉพาะ "สิทธิ" ได้รับค่าทดแทนการสูญเสียสิทธิทำกิน ในที่ดินที่ถูกน้ำท่วมจากการสร้างเขื่อน หรือสิทธิการเข้าถึงที่ดินเพื่อทำกิน จากที่ฝ่ายรัฐบาลได้สัญญาจะจัดหาที่ทำกินให้ ซึ่งปัญหานี้ทวีความรุนแรงมากขึ้นเมื่อเกิดปัญหาวิกฤติเศรษฐกิจ พ.ศ. ๒๕๔๐ ท้ายที่สุด มีเรื่องการเรียกร้องให้ได้สิทธิที่ควรจะมีควรได้ในฐานะเป็นพลเมืองของประเทศ แม้ว่าจะจะเป็นเพียงผู้หาของป่า (แม้มิใช่เกษตรกรที่เคยมีที่นาหรือที่ทำกิน

๔๒ รัฐธรรมนูญ ๒๕๔๐ มาตรา ๓๐๔ การร้องขอนี้อาจเกี่ยวข้องกับเรื่องการคอร์รัปชัน ขณะนี้ ยังไม่มีกฎหมายกำกับ แต่องค์กรพัฒนาเอกชนนำโดย รสนา โตสิตระกูล ได้รวบรวมลายเซ็น ๕๐,๐๐๐ ชื่อ เพื่อเสนอให้ประธานวุฒิสภาดำเนินกระบวนการไต่สวนซึ่งอาจนำไปสู่การถอดถอน นักการเมืองและข้าราชการซึ่งถูกกล่าวหาว่าเกี่ยวข้องกับการคอร์รัปชันในกระทรวงสาธารณสุข เมื่อ พ.ศ. ๒๕๔๒ เมื่อรสนาเสนอลายเซ็นให้กับวุฒิสภา ทางวุฒิสภาได้ขอให้เธอยืนยันหลักฐาน ลายเซ็นดังกล่าว และในขณะนั้นเธอตกเป็นผู้ต้องหาในคดีหมิ่นประมาทจากข้าราชการซึ่งถูกเสนอชื่อให้มีการไต่สวน ให้อ่าน Vasana Chinvarakorn, "Sign of the Times", Bangkok Post, 27 February 1999.

ปัจจุบันการขดเชยการสูญเสียที่ดินจากการสร้างเขื่อนนั้น เกษตรกรที่เคยมีที่นาเท่านั้นจะมีสิทธิเรียกร้องค่าชดเชย) เช่น กรณีชาวบ้านที่ต้องผจญกับ "อำนาจ" ในรูปของผู้ว่าราชการจังหวัด ซึ่งเป็นผู้นำขบวน "อิทธิพล" มาพยายามบีบคั้นให้ชาวบ้านสละที่ดินป่าที่เคยทำกินเพื่อการสร้างเขื่อน

บ้านล้อมรัฐ

จะทำให้รัฐตอบสนองของความประสงค์ หรือความคาดหวังของชาวบ้าน คนธรรมดาได้อย่างไร ? คำถามนี้เป็นจุดศูนย์กลางของการอภิปรายสาธารณะเมื่อทศวรรษ ๒๕๔๐ ประเด็นการถกเถียงกันส่งผลให้สังคมประชาแตกแยก ขณะนี้กล่าวได้ว่า ความคิดเห็นแตกแยกออกเป็น ๒ ฝ่าย หรือสองสำนักสำคัญ

ฝ่ายหนึ่งนั้นยึดมั่นว่า สังคมไทยต้องก้าวสู่ความทันสมัยต่อไปไม่หยุดยั้ง (ผู้นิยมความทันสมัย หรือ modernist) กลุ่มนี้ต้องการการเปลี่ยนแปลงด้านสิทธิและกฎเกณฑ์ต่างๆ รวมทั้งการปฏิรูประบอบรัฐธรรมนูญดังที่เอ่ยถึงข้างต้น ที่สำคัญคือ เชื่อมั่นในการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมให้เป็นอุตสาหกรรม พวกเขาเชื่อว่า เพื่อให้ระบอบรัฐสภาประชาธิปไตยบรรลุผล เศรษฐกิจและสังคมไทยจะต้องเปลี่ยนไปตามแนวทางเดียวกันกับสังคมอุตสาหกรรมตะวันตก ฝ่ายนี้วิเคราะห์ว่า "อำนาจ" และ "อิทธิพล" นั้น คงอยู่ร่วมกันได้เพราะการเกื้อหนุนจากสังคมชนบท "อำนาจ" ได้รับความชอบธรรมจากการที่สังคมชนบทยอมอยู่ภายใต้ความครอบงำของระบบพ่อขุนอุปถัมภ์ของราชการ "อิทธิพล" จึงเข้าสวมรอยผ่านระบบอุปถัมภ์ค้ำจุน ซึ่งส่งผลให้กลุ่มอิทธิพลต่างๆ สามารถหาประโยชน์จากเศรษฐกิจนอกกฎหมายและธุรกิจการเมืองรูปแบบต่างๆ ดังนั้น สำนักนี้จึงเสนอว่า ทางออกของสังคมไทยคือ ต้องทำให้ชนบทไทยทันสมัยขึ้น คือเปลี่ยนชนบทไทยโดยดึงพวกเขาออกมาทำงานในเมืองให้หมดสิ้น แล้วปรับเปลี่ยนที่เหลืออยู่ให้เป็นชาวนานายทุน ผ่านการศึกษาและเทคโนโลยี

โลยีสมัยใหม่ ดังที่ อเนก เหล่าธรรมทัศน์ อธิบายไว้ว่า

ชุมชน...จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเราทำลายความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์
ก่อน เพื่อปลดปล่อยชาวบ้าน “ผู้น้อย” ให้ออกจากการ “รวมกลุ่ม” ที่ไม่เท่า
เทียม ไม่เป็นอิสระ กับ “ผู้ใหญ่” หรือ “ผู้อุปถัมภ์” เสียก่อน จากนั้นพวกเขา
ก็จะกลายเป็น “ปัจเจกชน” เยี่ยงชาวเมืองและชนชั้นสมัยใหม่อื่นๆ

จากความเป็น “ปัจเจกชน” นี้ จึงเข้าสู่การเป็นกลุ่ม ชุมชน สมาคม
อย่างมีสิทธิมีเสียง และด้วยใจสมัครเอง จากกลุ่ม ชุมชน สมาคมเหล่านี้ จึง
ก้าวสู่การเป็น “ประชาสังคม” ซึ่งในมุมมองเสรีนิยมเป็นเงื่อนไขที่ขาดไม่ได้
หากจะมีประชาธิปไตย เพราะมีแต่ “ประชาสังคม” เช่นนี้ จึงจะขึ้นำกำกับ
รัฐ และควบคุมถอดถอนผู้ปกครองได้จริง^{๔๓}

สำนักนี้ยึดเอาคำว่า “ประชาสังคม” เป็นคำแปล “civil society” และ
ผู้ร่วมกลุ่มหลายท่านเป็นตัวตั้งตัวตีส่งเสริมความเข้มแข็งขององค์กรชุมชน
ต่างๆ โดยเฉพาะในเขตเมือง^{๔๔}

อีกสำนักหนึ่ง มิได้ให้ความสนใจกับกระบวนการเปลี่ยนบทบาทรัฐ
โดยวิถีทางการเมือง หรือโดยเปลี่ยนกรอบกฎเกณฑ์ทางการเมืองใหม่
เท่าใดนัก นอกจากนั้นยังไม่ค่อยมีความหวังกับกระบวนการดังกล่าว แต่
กลับเน้นไปที่กระบวนการต่อสู้ภายในสังคมประชาเพื่อปกป้องและขยาย
ขอบเขตของ “สิทธิ” ระดับท้องถิ่น เพื่อขยายพื้นที่ทางการเมือง ซึ่งกลุ่ม

๔๓ อเนก เหล่าธรรมทัศน์ สองนคราประชาธิปไตย แนวทางการปฏิรูปการเมือง เศรษฐกิจเพื่อ
ประชาธิปไตย, กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ มติชน ๒๕๓๘ น. ๑๑ - ๒ ข้อเขียนตอนเดียวกันนี้อ้าง
ถึงในงานของอเนก เหล่าธรรมทัศน์ เลกสวร ประเสริฐกุล อาณันท์ กาญจนพันธุ์ และดิเรก ปัทม
ศิริวัฒน์, วิพากษ์สังคมไทย, กรุงเทพฯ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทยและสำนักพิมพ์อมรินทร์
๒๕๓๘ หน้า ๗๕ ; กำชัย ลายสมิต, วิชนหนึ่งนักเศรษฐศาสตร์, กรุงเทพฯ สำนักพิมพ์รู้แจ้ง
๑๙๙๘ หน้า ๗๙ - ๘๐

๔๔ ชูชัย ศุภวงศ์ และยุวดี คาดการณ์ไกล, บรรณาธิการ, ประชาสังคม ทรรศนะนักคิดในสังคม
ไทย, กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน ๒๕๔๐

ต่างๆ ในระดับท้องถิ่นจะยืนอยู่ได้ และเพื่อเป็นวิธีการสลายวัฒนธรรมความครอบงำโดยข้าราชการและผู้มีอิทธิพล การต่อสู้ดังกล่าวกระทำโดยวิธีการต่างๆ เช่น การเดินขบวน การประท้วง การสร้างเครือข่าย และการโต้เถียงกับวาทกรรมเกี่ยวกับวัฒนธรรมกระแสหลัก ยุทธศาสตร์ดังกล่าวหมายถึงการปะทะกับอำนาจรัฐเป็นครั้งเป็นคราว โดยเฉพาะเกี่ยวกับปัญหาการบริหารจัดการทรัพยากรท้องถิ่น เช่น น้ำ ที่ดิน ป่า ซึ่งสำคัญต่อการทำมาหากินของชาวบ้าน ตัวอย่างที่ผู้เขียนอ้างถึง การคัดค้านโครงการเขื่อนที่ชัยภูมิ เข้าข่ายแนวทางของสำนักนี้^{๔๕}

ผู้สนับสนุนแนวความคิดของกลุ่มที่สองนี้ส่วนหนึ่งมีความเห็นว่างังคมเมืองสมัยใหม่และสังคมชนบทซึ่งยังมีองค์ประกอบของชุมชนแบบเดิมๆ อยู่ นั้น น่าจะอยู่รวมกันได้ และสังคมโดยรวมจะได้ประโยชน์จากส่วนดีของทั้งสองฝ่าย^{๔๖} ในทำนองเดียวกับกลุ่มแรกที่กล่าวแล้ว กลุ่มที่สองนี้ต่อต้านระบบอุปถัมภ์และระบบพ่อขุนอุปถัมภ์ในสังคมชนบทด้วย แต่พวกเขาเชื่อว่า จะทำให้ระบบสลายได้จากการต่อสู้จากเบื้องล่าง คือการขยายพื้นที่ทางการเมืองและเพิ่มอำนาจให้กับคนตัวเล็กๆ หมายถึงว่า จะทำให้รัฐลดอำนาจลงได้ด้วยการเพิ่มอำนาจให้กับประชาชน และโดยแรงกดดัน

๔๕ ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนสนับสนุนวาทกรรมทางเลือกเพื่อพัฒนาการของสังคมไทย ในแนวทางการขบวนการทางสังคมขอให้อ่าน ชัยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, "การเมืองแบบใหม่ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ และวาทกรรมการพัฒนาชุดใหม่", *วารสารธรรมศาสตร์*, ๒๑ (๑) มกราคม - เมษายน ๒๕๓๘

๔๖ ผู้ที่สนับสนุนแนวความคิดประชาสังคมบางรายมีอารยธรรมรับทางเลือกทางนี้ และมีปฏิกิริยาต่อความคิดดังกล่าวอย่างมีอารมณ์ ทั้งนี้เพราะไม่พร้อมจะให้ "เมือง" คงอยู่กับ "บ้าน" หรือสังคมชนบทของชาวนา โดยต้องการให้สังคมชนบทสลายตัวไป จนท้ายที่สุดเมืองดำรงความเป็นเจ้า อีกนัยหนึ่งต้องการให้สังคมชนบทเป็นรองโดยเป็นฝ่าย "รับใช้" เมือง (เช่น แหล่งอาหาร แหล่งแรงงาน) แต่ไม่ยอมให้พัฒนาเป็นอิสระจากเมือง ขอให้อ่านเช่น กำชัย สายสมบัติ, "วิชันหนึ่งนักเศรษฐศาสตร์", สำนักพิมพ์รัฐแจ้ง ๑๙๙๘ บทที่ ๔ เปรียบได้ว่า เป็นความคิดเสรีนิยมที่ไม่มีน้ำอดน้ำทนกับอิสรภาพของชนบท เป็นที่น่าสนใจว่า การถกเถียงอภิปรายกันในประเด็นนี้มีผลดึงดูดให้ผู้นิยมเสรีนิยมและความทันสมัย และผู้นิยมสังคมนิยมแนวลีนิน ที่เชื่อว่าสังคมชนบทดั้งเดิมเป็นอุปสรรคต่อการเคลื่อนไหวของสังคมจากทุนนิยมไปสู่สังคมนิยม กลับมาจับมือกันได้ในระดับหนึ่ง เพื่อต่อต้านแนวคิดของอีกฝ่ายหนึ่ง

จากเบื้องล่างเท่านั้น^{๔๗}

ทั้งสองสำนักยังมีความแตกต่างกันในประเด็นเรื่องแนวทางของเศรษฐกิจไทย กลุ่มผู้นิยมความทันสมัยเห็นสอดคล้องกับกลุ่มผู้นำของสังคมไทยที่มุ่งหวังให้เศรษฐกิจไทยพัฒนาเป็นเศรษฐกิจอุตสาหกรรมเต็มที่ตามแนวทางที่สังคมอุตสาหกรรมก้าวหน้าอื่นๆ ได้พัฒนาไปแล้ว และพอใจที่จะให้สังคมไทยก้าวไปกับกระบวนการโลกาภิวัตน์สมัยใหม่ที่กำลังเกิดขึ้นอย่างเร่งเร็ว ด้วยการนำของเศรษฐกิจยักษ์ใหญ่ เช่น สหรัฐฯ อังกฤษ ฯลฯ และองค์กรระหว่างประเทศ เช่น องค์กรการค้าโลก ไอเอ็มเอฟ ธนาคารโลก ธนาคารเพื่อการพัฒนาเอเชีย และองค์กรเพื่อความร่วมมือและการพัฒนา

๔๗ นักคิดในกลุ่มนี้ส่วนใหญ่มิได้ให้ความสำคัญกับกระบวนการทางการเมืองเพื่อเปลี่ยนแปลงบทบาทรัฐ แต่พวกเขาก็ต้องสะดุดกับอำนาจรัฐเสมอๆ โดยเฉพาะในกรณีการเข้าควบคุมทรัพยากรท้องถิ่นของรัฐและปฏิรูปการต่อกลุ่มชาวบ้านที่ทำหายอำนาจดังกล่าวในการประชุมสัมมนาจัดโดยกลุ่มองค์กรพัฒนาเอกชนระดับท้องถิ่น ๒ ครั้ง เมื่อเร็วๆ นี้ มีการเสนอประเด็นทางการเมืองขึ้นมาการประชุมครั้งหนึ่งคือ การอภิปรายเรื่อง "ธรรมรัฐและการปฏิรูปสังคม" ซึ่งมี วีรยุทธ บุญมี เป็นผู้ตั้งคำถามขึ้นตั้งที่กล่าวถึงข้างต้นแล้ว การประชุมครั้งนั้น แม้แทบจะไม่มีใครพูดถึงระบบรัฐสภา แต่ก็ได้มีผู้เสนอให้พิจารณาก่อตั้งองค์กรกลาง เพื่อทำหน้าที่ประสานงานระหว่างขบวนการสังคมระดับท้องถิ่นภาคต่างๆ และเพื่อเป็นองค์กรต่อรองกับหน่วยงานของรัฐ ผู้เสนอให้เหตุผลว่า แม้องค์กรชาวบ้านระดับท้องถิ่นมีความสำคัญ แต่หากขาดองค์กรกลางที่จะโยงกันไว้ องค์กรย่อยๆ แต่ละส่วนก็ขาดความแข็งแกร่งและอาจถูกทำลายได้ง่ายๆ การประชุมอีกครั้งหนึ่งคือการสัมมนานี้องในโอกาสครบรอบ ๓ ปี สมัชชาคนจน เมื่อเดือนธันวาคม พ.ศ. ๒๕๔๑ ช่วงปี พ.ศ. ๒๕๔๑ พรรคประชาธิปัตย์ได้ยกเลิกข้อตกลงซึ่งสมัชชาคนจนได้รับจากรัฐบาลสมัยพลเอกชวลิต จันทวลสิน ถือได้ว่าเป็นการพลิกกลับสิ่งที่สมัชชาคนจนได้ต่อสู้มาเป็นเวลา ๓ ปี ผู้อภิปรายท่านหนึ่งเสนอในที่ประชุมว่า ถ้าหากสมัชชาคนจนไม่คิดถึงการจัดรูปแบบขององค์กรทางการเมือง เช่น พรรคการเมืองเลย สมัชชาคนจนอาจจะกลายเป็นเสือกระดาษ และทำงานผลักดันนโยบายไม่ได้ผล คำตอบที่ได้จากการประชุมทั้งสองครั้ง คือ ยังไม่ควรเล่นการเมือง ในการประชุมครั้งแรกนั้น บัณฑูร ออธดา ให้เหตุผลว่า การก่อตั้งองค์กรกลางเพื่อประสานงานรัฐแต่ละนำไปสู่ปัญหาความแตกแยกและความไม่ลงรอยกัน จุดแข็งของขบวนการระดับท้องถิ่นคือความเป็นท้องถิ่น การสร้างเครือข่ายพันธมิตรแบบหลวมเป็นวิธีที่ดีที่สุด ในการประชุมของสมัชชาคนจนนั้น ไม่มีใครตอบคำถามที่ถูกต้องขึ้น อย่างไรก็ตาม การจัดองค์กรของสมัชชาคนจนเองก็มีลักษณะเป็นเครือข่ายหลวมๆ แบบที่บัณฑูรพูดถึงอยู่แล้ว ดังนั้นนายของคำตอบก็ชัดเจนอยู่แล้ว อย่างไรก็ตามประเด็นปัญหาที่ต้องขบคิดก็ได้ถูกตั้งขึ้นแล้ว ขบวนการสังคมระดับท้องถิ่นกลุ่มย่อยๆ ต่างๆ จะสามารถผลักดันให้รัฐเปลี่ยนแปลงบทบาทเพื่อสนองความต้องการและความมุ่งหวังของชาวบ้านคนธรรมดาได้สำเร็จเพียงใด ตราบใดที่ยังมีการจัดตั้งองค์กรทางการเมือง (เช่น พรรคการเมือง) อย่างชัดเจน? ในทางกลับกัน ถ้าเข้าเป็นส่วนหนึ่งของเวทีการเมืองแล้ว พวกเขาจะถูกครอบงำ ถูกทำลาย หรือถูกทำให้ต้องลดทอนหลักการหรือไม่? เพียงใด?

(ไออีซีดี) ดังนั้น กลุ่มผู้นิยมความทันสมัยจึงเรียกได้ว่าเป็น "กลุ่มโลกาภิวัตน์นิยม" ด้วย

อีกกลุ่มหนึ่งซึ่งผู้เขียนเคยเรียกว่ามีความโน้มเอียงไปแนวทาง "ท้องถิ่นนิยม"^{๔๘} มุ่งหวังให้เศรษฐกิจไทยพัฒนาภาคเกษตร อุตสาหกรรมชนบท และอุตสาหกรรมต่อเนื่องกับภาคเกษตร (agri-industries) มากขึ้น โดยมีเกษตรกรรายย่อยเป็นแกนกลางเพื่อถ่วงดุลกับการพัฒนาอุตสาหกรรม และเนื่องจากเศรษฐกิจไทยยังมีความได้เปรียบโดยเปรียบเทียบอยู่ที่ภาคชนบท ซึ่งมีประชากรมากกว่าครึ่งหนึ่งของประเทศ กลุ่มท้องถิ่นนิยมไม่นิยมความทันสมัยที่ทำลายสังคมชนบทอย่างสิ้นเชิงดังในประสบการณ์ของทุนนิยมตะวันตก โดยให้เหตุผลว่า สังคมชนบทเป็นแกนของสังคมไทยมาแต่อดีตและยังมีศักยภาพจะร่วมพัฒนาสังคมไทยโดยรวม นอกจากนี้ คุณค่าของสังคมชนบทด้านวัฒนธรรม เรื่องน้ำใจความช่วยเหลือเกื้อกูลกัน ฯลฯ ยังมีคุณค่าต่อสังคมไทยอย่างสูง^{๔๙} พวกเขาไม่ได้ปฏิเสธสิ่งดีของความทันสมัย เช่น ระบบคุณค่าของประชาธิปไตยที่มุ่งเน้นสิทธิส่วนบุคคล เสรีภาพ และภราดรภาพ และเทคโนโลยีสมัยใหม่ที่เหมาะสม แต่ไม่ต้องการเห็นสังคมไทยพัฒนาเป็นสังคมทุนนิยมที่ธุรกิจและอำนาจเงินเป็นใหญ่เสียจนสังคมขาดความอบอุ่น ผู้คนไร้น้ำใจ มีปัญหาความแปลกแยก ขาดความไม่เป็นตัวของตัวเอง แต่ถูกครอบงำโดยอำนาจรัฐและอิทธิพลของตลาด

๔๘ ขอให้ดู ผาสุก พงษ์โพจิตร, *วิกฤตเศรษฐกิจและวัฒนธรรมนิยม ปาฐกถาปริทัศน์* พนมยงค์, กรุงเทพฯ : โครงการจัดทำสื่อเผยแพร่เกียรติคุณ นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส สำหรับเด็กและเยาวชน และสถาบันปรีดี พนมยงค์, พ.ศ. ๒๕๔๒ บทความฉบับเดียวกันนี้ ตีพิมพ์ใน *หนึ่งครัวเรือนสองวิถีการผลิตทางออกวิกฤตเศรษฐกิจไทย บรรณาธิการโดย ณรงค์ เพ็ชรประเสริฐ ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย* พ.ศ. ๒๕๔๑ หน้า ๖๔-๘๙

๔๙ ขอให้ดู *ทฤษฎีและแนวคิดเศรษฐกิจชาวนา* โดยจักรทิพย์ นาถสุภา และคณะ สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) และมูลนิธิภูมิปัญญา กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งพับลิชชิ่ง จำกัด, พ.ศ. ๒๕๔๑, บทที่ ๕ โดยเฉพาะหน้า ๒๔๑ - ๒๕๕ ที่บทพรรณความเป็นมาของแนวคิดวัฒนธรรมชุมชน และพัฒนาการของนักคิดในสำนักนี้ ซึ่งข้าพเจ้าเรียกขานว่า กลุ่มท้องถิ่นนิยม

(คือ ระบบทุนนิยมเสรีที่มุ่งให้ตลาดเป็นตัวกำหนดแนวทางของเศรษฐกิจ การบริโภค และแม้กระทั่งความคิดของปัจเจกชน^{๕๐})

ความแตกต่างระหว่างทั้งสองฝ่ายเรื่องกลยุทธ์ การทำให้รัฐสนอง ความประสงค์ของชาวบ้านนั้น ส่วนหนึ่งเป็นผลจากความแตกต่างเรื่อง ชนชั้น กลุ่มที่สนับสนุนแนวคิด "ประชาสังคม" มักเป็นคนมีพื้นเพเป็นชนชั้น กลางสมัยใหม่ในเมือง ขณะที่อีกกลุ่มหนึ่งมักมีพื้นเพหรือมีใจเอนเอียงไป ทางสังคมชนบทและคนยากจน อย่างไรก็ตาม การแยกเช่นว่านี้ก็ไม่ใช่ชัดเจน นัก เพราะมีการสร้างเครือข่ายสายสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มกันอยู่ด้วย ที่สำคัญ คือ แต่ละฝ่ายมีวิสัยทัศน์เรื่องอนาคตสังคมไทยที่แตกต่างกัน กลุ่มแรกเชื่อ ว่า ประเทศไทยจะเปลี่ยนบทบาทต่อเมื่อสังคมชนบทถูกปรับเปลี่ยนไปกลายเป็น สังคมทันสมัยแบบทุนนิยม คือ สังคมชาวนาต้องสลายไป สำหรับกลุ่มที่ สองกลับเห็นว่า สมัยโลกาภิวัตน์น่าจะเป็นโอกาสที่ส่งเสริมให้ทั้งสังคม เมืองและชนบทคงอยู่คู่กันไป และแต่ละส่วนมีอิสรภาพและเสรีภาพมากขึ้นด้วย

โดยสรุป ความเห็นของผู้เขียนต่อความคิดที่ว่า รัฐหมดความสำคัญ ลงแล้วนั้น เป็นข้อสรุปที่เกินเลยจากความเป็นจริง โดยเฉพาะในประเทศ กำลังพัฒนา แม้ว่าบทบาทรัฐในสมัยโลกาภิวัตน์นี้จะเปลี่ยนแปลงไปมาก แต่บทบาทใหม่ในฐานะเป็นกลไกควบคุมการเปลี่ยนแปลงของสังคมที่ เกิดจากขบวนการโลกาภิวัตน์ยังเข้มแข็ง อีกนัยหนึ่งคือบทบาทรัฐในฐานะ เป็นกลไกปกป้องอำนาจและผลประโยชน์ของกลุ่มอภิสิทธิ์ชนชั้นสูงดั้งเดิม

๕๐ ขณะนี้แม้ในยุโรปตะวันตกเอง นักคิดกำลังวิพากษ์ปัญหาของระบบทุนนิยมปัจจุบัน ซึ่งปัจเจกบุคคลขาดเสรีภาพอย่างสิ้นเชิง เนื่องจากตกอยู่ในความครอบงำของอำนาจรัฐ (แม้จะได้ชื่อว่าเป็นระบบประชาธิปไตย) และอำนาจของตลาด ขอให้ดูเช่น Alain Touraine, *Critique of Modernity*, Oxford UK & Cambridge USA : Blackwell, 1995, "Beyond Social Movement ?", ใน *Theory Culture & Society*, London, Newlury Park and New Dechi : SAGE, Vol. 9 (1992), 125 - 145 ; "Democracy : From a Politics of citizenship to a Politics of Recognition" ใน *Social Movement and Social Classes*, SAGE Studies in International Sociology 46, SAGE Publication Ltd., London, California, 1995 ; Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, translated by Thomas McCarthy, Polity Press, 1973.



และกลไกเพื่อควบคุมทรัพยากรต่างๆ ในระบบเศรษฐกิจกลับจะเพิ่มมากขึ้น

ขณะที่กระแสประชาสังคมกำลังเฟื่องฟูในบรรดานักวิชาการ นักคิด นักปฏิบัติจำนวนมาก โดยใช้เป็นยุทธวิธีท้าทายอำนาจและอภิสิทธิ์ดั้งเดิม พร้อมทั้งท้าทายการกีดกันประชาชนออกจากการมีส่วนร่วมทางการเมือง และเศรษฐกิจ ในทางปฏิบัติ แนวคิดประชาสังคมเห็นผลในรูปของการก่อเกิดขององค์กรท้องถิ่นและการสร้างเครือข่ายของกลุ่มต่างๆ ทั่วไปในสังคมไทย แต่ภารกิจที่จะต้องทำให้รัฐสนองความต้องการของชาวบ้านยังจะต้องดำเนินต่อไป และจะเป็นขบวนการต่อสู้ที่ยาวนาน การอภิปรายถกเถียงกันเรื่องยุทธศาสตร์ที่จะผลักดันให้รัฐสนองตอบความต้องการของชาวบ้านคนธรรมดาได้อย่างไรนั้น ส่งผลให้มีกลุ่มความคิดแตกแนวออกไปเป็น ๒ ขั้ว ขั้วหนึ่งนั้นคือผู้นิยมความทันสมัย (modernist) เสนอว่าต้องทำให้สังคมชาวนาดั้งเดิมสลายไปเพื่อสร้างสังคมประชาธิปไตยสมัยใหม่ภายใต้ระบอบรัฐสภาประชาธิปไตย อีกกลุ่มหนึ่งไม่เชื่อมั่นว่า ระบอบรัฐสภาประชาธิปไตยจะทำให้รัฐสนองความมุ่งหวังของชาวบ้านได้ ดังนั้นกลุ่มที่สองนี้จึงมุ่งไปที่การจำกัดและลดอำนาจของรัฐ ยุทธศาสตร์ที่สุดมุ่งหมายดังกล่าวของกลุ่มหลังนี้คือ เน้นเรื่อง "สิทธิ" ของปัจเจกบุคคลและชุมชน รวมทั้งสิทธิของสังคมชาวนาที่จะคงอยู่และแตกต่างไปจากสังคมเมือง ประเด็นสำคัญยิ่งที่ต้องตระหนักคือ ในการอภิปรายถกเถียงกันนั้น หมู่บ้านไทย ชาวนาไทยธรรมดาสามารถที่จะมีส่วนหรือควรที่จะมีบทบาทอยู่กับสังคมไทยในอนาคตหรือไม่ ?

หมู่บ้านในสังคมไทย : ข้อโต้แย้งทางความคิด

อาพันธ์ กาญจนพันธ์



หมู่บ้านในสังคมไทย : ข้อโต้แย้งทางความคิด

อานันท์ กาญจนพันธุ์

๑. บทนำ

สำหรับท่านปรีดี พนมยงค์ แล้ว หมู่บ้านถือว่ามีส่วนสำคัญในชีวิตของท่านอย่างยิ่งเพราะท่านได้ใช้ความพยายามอย่างมากที่จะผลักดันให้หมู่บ้านเป็นพลังก้าวหน้าในสังคมไทย ดังนั้นในวาระครบ ๑๐๐ ปี ครึ่งนี้จึงสมควรอย่างยิ่ง ที่จะหันกลับมาทบทวนและตั้งคำถามกับการศึกษาหมู่บ้านไทยอีกครั้งหนึ่ง เพื่อสืบสานจินตนาการของท่านให้ก้าวเดินไปสู่ความเป็นจริงมากขึ้น

เมื่อเริ่มมีการศึกษาสังคมไทยอย่างเป็นระบบในทางสังคมศาสตร์ ในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองนั้น นักวิชาการชาวตะวันตกก็เหมือนกับคนไทยทั่วไป จะสนใจหมู่บ้านในฐานะหน่วยทางสังคมที่สำคัญ

๑ บทความนี้ ปรับปรุงจากบทความเรื่อง "สถานภาพและทิศทางในการศึกษาหมู่บ้านไทย" ในการสัมมนาทางวิชาการเรื่อง "องค์ความรู้เกี่ยวกับหมู่บ้าน" ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ๑๒ - ๑๓ พฤษภาคม ๒๕๓๘ ณ โรงแรมเชียงใหม่ ออคิด จังหวัดเชียงใหม่

ดังจะพบว่า มีการศึกษาหมู่บ้านหลายแห่งทั้งในภาคกลาง ภาคเหนือ และภาคอีสาน จนราวกับว่าหมู่บ้านคือความจริงทางสังคมของไทยเพียงอย่างเดียว เรื่องนี้ก็ไม่ใช่ว่าความบังเอิญแต่อย่างใด เพราะในเวลานั้นวิถีชีวิตของคนไทยมักจะผูกพันอยู่แต่ในหมู่บ้าน คนไทยส่วนใหญ่ก็ถือตัวเองเป็นชาวบ้านมากกว่าเป็นชาวกรุง ซึ่งมักจะหมายถึงคนเพียงส่วนน้อยเท่านั้นที่สนใจจะมองออกไปแต่ข้างนอก ผิดกับหมู่บ้านและวิถีชีวิตแบบชาวบ้านจะถูกผูกติดอยู่กับความเป็นไทย ถึงกับพูดกันทั่วไปว่าคนไทยแท้ๆ คือชาวบ้าน

อีกทั้งรัฐก็ได้ตอกย้ำว่า "ชาติไทยและเมืองไทยคือหมู่บ้าน" อันเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างรัฐชาติ ที่เริ่มมาตั้งแต่ยุคปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ ๕ วิถีชีวิตในหมู่บ้านจึงกลายเป็นความสัมพันธ์แบบอุดมคติของคนไทย ที่ให้ภาพของความร่วมไม้ร่วมมือกันอย่างดีฉันญาติสนิท และภาพชีวิตอันสงบราบเรียบประดุจความสุขในครอบครัวเพื่อใช้อุปมาอุปมัยกับชีวิตในรัฐ (นิธิ เอียวศรีวงศ์ ๒๕๓๘ : ๕๐-๕๙) ดังนั้นจึงไม่น่าแปลกประหลาดแต่ประการใด แม้ในทุกวันนี้ หมู่บ้านก็ยังคงเป็นภาพดั้งเดิมที่น่าดึงดูดตาจริงใจ ไม่ใช่แต่เฉพาะกับคนทั่วไปเท่านั้น นักวิชาการและนักพัฒนาจำนวนไม่น้อยก็ยังถือว่า หมู่บ้านเป็น "รากเหง้า" ของสังคมวัฒนธรรมไทยอยู่เสมอมา (Seri 1986)

ขณะเดียวกันหมู่บ้านก็ดูแปลกประหลาดในสายตาของชนชั้นปกครอง ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ดังสะท้อนออกมาในคำกล่าวถึงหมู่บ้านต่างๆ นานาว่าเป็น "บ้านนอกคอกนา" บ้าง "บ้านป่าเมืองเถื่อน" บ้าง บางครั้งเมื่อต้องเดินทางออกไปเที่ยวหมู่บ้าน ก็ถึงกับรำพึงรำพันว่าจะต้องออกไป "ต่างบ้านต่างเมือง" เสมือนหนึ่งหมู่บ้านไม่ใช่เมืองไทย (Thongchai 1993) คำกล่าวเหล่านี้บ่งบอกภาพของหมู่บ้านว่าเป็นท้องถิ่นที่ล้าหลังและด้อยพัฒนา เมื่อเทียบกับเมืองกรุง เพราะเข้าใจกันว่า หมู่บ้านเป็นชุมชนใจร้าย มีชีวิตผูกติดอยู่กับการพนันบ้าง ตลอดจนผู้คนในหมู่บ้านก็โง่และเกียจคร้านปล่อยชีวิตไปตามยถากรรม และคอยแต่พึ่งพาโชคชะดาราดี

แต่ไม่ว่าจะมองหมู่บ้านในเชิงอุดมคติหรือแง่ร้ายก็ตาม ทุกคนต่าง

ก็ดูประหนึ่งจะรู้คำตอบอยู่ในใจว่า หมู่บ้านมีรูปร่างหน้าตาอย่างไรอย่างชัดเจนแบบหนึ่ง ต่างจากนักวิชาการชาวตะวันตกที่เข้ามาศึกษาสังคมไทยในระยะเริ่มแรก เช่น Lucien Hanks กลับหาหมู่บ้านไม่พบ เขายอมรับว่า "ได้พยายามอยู่หลายเดือนเพื่อค้นหาศูนย์กลางของหมู่บ้านและโครงสร้างที่ช่วยยึดหมู่บ้านเอาไว้ แต่ไร้ผล หมู่บ้านบางชิ้นนั้นเหลือแต่ชื่อ แต่ทว่าหาความเป็นชุมชนไม่ได้เลย ทุกคนดูจะเป็นปัจเจกบุคคลกันไปหมดแล้ว" (อ้างใน Kemp 1993 : 83) ถึงกระนั้นก็ตาม Hanks ยังคงเรียกหมู่บ้านที่ศึกษาว่า "ชุมชน"

ผิดกับ Philip Hirsch ซึ่งพยายามค้นหาหมู่บ้านที่เขาต้องศึกษาอยู่เหมือนกัน แต่ก็หาศูนย์กลางไม่พบ เขาจึงเปลี่ยนมาถามหา "ความเป็นหมู่บ้าน" นั้น ว่าอยู่ที่ไหนกันแน่ เมื่อภาพหมู่บ้านที่พบเห็นผิดไปจากภาพอุดมคติที่เคยรับรู้มาอย่างมาก เขาจึงเลิกสนใจค้นหาลักษณะเนื้อหาของความเป็นหมู่บ้าน และหันมาตั้งคำถามใหม่ว่า ทำไมกลุ่มต่างๆ ในสังคมจึงพยายามจะให้ความหมายแก่หมู่บ้านหลายอย่าง เขาเสนอว่า นโยบายของหมู่บ้านต่างหาก ไม่ใช่ลักษณะเนื้อหาของหมู่บ้านที่จะช่วยให้เข้าใจการต่อสู้อย่างจริงจังกับท้องถิ่น ในการควบคุมทรัพยากรและทิศทางการพัฒนาได้ดีขึ้น (Hirsch 1993)

เท่าที่ผ่านมา ทั้งรัฐ นักวิชาการ นักพัฒนา และชาวบ้านต่างก็นิยามความหมายของหมู่บ้านอย่างหลากหลาย ด้านหนึ่งมองว่า หมู่บ้านมีเศรษฐกิจแบบยังชีพและพึ่งตนเองได้ อีกด้านหนึ่งมองว่า หมู่บ้านต้องพึ่งพาการค้า ขณะที่ศึกษาพบว่าหมู่บ้านมีชีวิตที่ดีและช่วยเหลือกัน ก็มีการพบว่าอีกหมู่บ้านหนึ่งมีชีวิตที่ทุกข์ยากและเอารัดเอาเปรียบกันเอง โดยเฉพาะในช่วงการเปลี่ยนผ่านเข้าสู่ระบบทุนนิยม มักพบว่า หมู่บ้านต้องเผชิญกับความขัดแย้งระหว่างชนชั้นภายในชุมชนมากขึ้น พร้อมๆ กับพบว่า องค์กรชุมชนกำลังอ่อนแอลง

จากภาพของหมู่บ้านที่แตกต่างและแย้งกันเองเหล่านี้ ชวนให้ตั้งคำถามได้ว่า นโยบายนั้นเกิดจากข้อเท็จจริงที่แตกต่างกันจริง หรือเป็นเพราะ

ว่ามีปัญหาวิกฤติในวิธีการศึกษาและทฤษฎี ตามที่ไชยันต์ วรรธนะภูติ ตั้งข้อสังเกตไว้ในการทบทวนองค์ความรู้เกี่ยวกับหมู่บ้านไทยเมื่อหลายปีมาแล้ว เขาชี้ว่า การศึกษาหมู่บ้านมักจะหมกมุ่นอยู่กับระดับจุลภาคมากเกินไป ทำให้ผลการศึกษาไม่สนองตอบต่อความต้องการในการพัฒนาในวงกว้างเท่าที่ควร จึงน่าจะหันไปสนใจบริบททางสังคมและวัฒนธรรมประกอบด้วย (Chayan 1993)

ขณะที่ Kemp ตั้งข้อสงสัยว่า การมองหมู่บ้านในฐานะเป็นหน่วยการศึกษาน่าจะเป็นเพียงภาพลวงตาที่ไม่ปรากฏเป็นจริงอีกต่อไปแล้ว ยิ่งไปกว่านั้นยังวิเคราะห์ว่า ความเป็นชุมชนของหมู่บ้านที่หลายคนยึดเป็นอุดมคติไม่อาจจะเป็นพื้นฐานดั้งเดิมของหมู่บ้านไทย หากเป็นเพียงผลของความสัมพันธ์กับรัฐในกระบวนการสร้างรัฐชาติ ดังนั้น จึงน่าจะเปลี่ยนมาศึกษากระบวนการความสัมพันธ์ต่างๆ แทนที่จะจำกัดตัวที่หมู่บ้าน ในฐานะหน่วยทางสังคมที่ตายตัวติดกับพื้นที่ เพราะจะได้เข้าใจเงื่อนไขของความสัมพันธ์ในหมู่บ้านและเห็นภาพของบริบทที่กว้างออกไป ไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์ระดับส่วนตัวเป็นคู่ๆ ระดับเครือญาติ หรือระดับความสัมพันธ์กับรัฐ (Kemp 1988, 1991) นักวิชาการอีกหลายคนก็ได้เสนอให้ศึกษาความสัมพันธ์ในระดับอื่นๆ เพิ่มเติม เช่น ระดับเครือข่าย (Chartchai 1983) ทั้งด้านประเพณี ด้านการค้า (Bowie 1988) และด้านการจัดการทรัพยากร (Uraiwan 1983)

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการก็ดี นักพัฒนาที่ดี อีกจำนวนหนึ่งยังคงยึดมั่นอยู่ว่า “คำตอบอยู่ที่หมู่บ้าน” และถือว่า ความเป็นชุมชนเป็นพื้นฐานสำคัญของหมู่บ้านไทย ประเด็นปัญหาทั้งหลายอยู่ที่ว่า ทำไมจึงมีการมองหมู่บ้านได้แตกต่างกัน ไชยันต์ได้ตอบคำถามนี้ไปบ้างแล้ว โดยระบุว่า แนวการศึกษาหมู่บ้านไทยที่ผ่านมา มีอยู่ด้วยกัน ๔ แนวทาง คือ แนวการศึกษาของสำนักโครงสร้างหลวม แนวการศึกษาโครงสร้างองค์กรทางสังคม แนวการศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจหมู่บ้านในช่วงของการเข้าสู่ระบบทุนนิยม และแนวการศึกษาความขัดแย้งและการเปลี่ยนแปลง

แบบเศรษฐศาสตร์การเมือง แต่แนวการศึกษาทั้งหลายนั้นยังมีข้อจำกัดอยู่อีกมาก จึงเสนอว่า น่าจะหันมาให้ความสนใจแนวทางของนักพัฒนามากขึ้น โดยเฉพาะแนววัฒนธรรมชุมชนที่มองหาคำอธิบายของหมู่บ้านจากด้านของภูมิปัญญา "ดั้งเดิม" ทำให้เข้าถึง "ท้องถิ่น" ได้มากกว่าแนวทางอื่นๆ และยังให้เหตุผลโต้แย้งความคิดที่ว่า หมู่บ้านกำลังจะล่มสลายเพราะถูกระบบทุนนิยมกลืนนั้น เป็นเพียงปัญหาข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์ เพราะยังพบว่ามีอีกหลายหมู่บ้านที่สามารถพึ่งตนเองได้อย่างเข้มแข็งเช่นกัน (Chayan 1993)

ผู้เขียนคิดว่าเป็นเรื่องยากที่จะแยกแยะข้อเท็จจริงออกจากความคาดหวังเกี่ยวกับหมู่บ้านเพราะไม่มีข้อเท็จจริงใดที่พูดเองได้ นัยและความหมายต่างๆ ส่วนใหญ่มักจะได้จากวิธีการตีความตามแนวคิดและอุดมการณ์ของผู้ศึกษา ภาพของหมู่บ้านก็ถูกสร้างขึ้นมาในทำนองเดียวกัน และยิ่งสำคัญมากขึ้นภายใต้กระบวนการพัฒนาที่ไม่เท่าเทียมกันในปัจจุบัน เพราะจะเกิดการต่อสู้เพื่อช่วงชิงการนิยามความหมายอย่างเข้มข้น ดังนั้นจึงต้องแยกแยะวิธีการศึกษาหมู่บ้านออกเป็นแบบต่างๆ เพื่อทำความเข้าใจกับความสลับซับซ้อนทางทฤษฎีและอุดมการณ์ของผู้ศึกษา ซึ่งจะช่วยให้เห็นภาพและลักษณะของหมู่บ้าน ตลอดจนมองเห็นทิศทางการพัฒนาของแต่ละวิธีการศึกษาและความเชื่อมโยงได้ชัดเจนขึ้น ผู้เขียนเชื่อว่า วิธีดังกล่าวจะช่วยให้เข้าใจสถานภาพและทิศทางของการศึกษาหมู่บ้านไทยได้ดีขึ้น

ขณะเดียวกัน ภาพของหมู่บ้านมักจะถูกติดคู่อยู่กับความคิดเรื่องความเป็นชุมชน ทั้งๆ ที่เป็นคำใหม่ในสังคมไทย เพราะเพิ่งบัญญัติขึ้นใช้เมื่อประมาณ ๕๐ กว่าปีมานี้เอง แต่ความคิดนี้ได้ฝังรากลึกอยู่ในวัฒนธรรมมาก่อนแล้ว ตามอุดมการณ์ความเชื่อของชาวบ้าน ซึ่งไม่จำกัดว่าหมู่บ้านเป็นรูปแบบเดียวของความเป็นชุมชน ปัญหาอยู่ที่ นักวิชาการมักจะมองข้ามทัศนะของพวกเขาไปเสมอ ทำให้การศึกษาหมู่บ้านถูกผูกขาดอยู่เฉพาะคนนอก โดยชาวบ้านไม่เคยมีส่วนร่วม ดังนั้นการศึกษาหมู่บ้าน

ต้องรวมมุมมองของชาวบ้านเองด้วย ซึ่งในปัจจุบันชาวบ้านสามารถมีบทบาทได้มากขึ้นในกระบวนการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วมพร้อมๆ กับการต่อสู้และการแสวงหารูปแบบของความเป็นชุมชนของชาวบ้านเองที่กำลังเคลื่อนไหวและเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว

ถ้าถือตามหลักการข้างต้น จะสามารถแยกแยะวิธีการศึกษาหมู่บ้านไทยออกได้อย่างน้อย ๔ แบบ เพื่อเป็นเครื่องมือในการศึกษาวิเคราะห์ (Heuristic Devices) ดังนี้คือ

แบบแรก การศึกษาในเชิงคุณค่า (Normative Study)

แบบที่สอง การศึกษาเชิงประจักษ์ (Empirical Study)

แบบที่สาม การศึกษาเชิงประวัติศาสตร์ (Historical Study) และ

แบบที่สี่ การศึกษาในเชิงวาทกรรม (Discourse Study)

การจัดแบ่งเพื่อการวิเคราะห์นี้ จะไม่ถือเป็นการแบ่งแยกออกจากกันอย่างตายตัวเด็ดขาด เพราะจะพบความซับซ้อนภายในแต่ละแบบตลอดจนความเชื่อมโยงกันด้วย แม้ว่าในแต่ละแบบจะมีลักษณะร่วมกันส่วนใหญ่ แต่ก็อาจเห็นขัดแย้งกันเองได้ด้วย ขณะที่การศึกษาทั้ง ๔ แบบ สามารถดำรงอยู่พร้อมกันในช่วงเวลาหนึ่ง เท่าที่ผ่านมา การศึกษาในช่วงแรกๆ จะเน้นสองแบบแรกมากกว่าสองแบบหลัง ต่อมา จึงมีการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์มากขึ้น ส่วนการศึกษาแบบสุดท้ายเพิ่งจะเริ่มได้รับความสนใจเมื่อไม่นานมานี้ ปัญหาของการแบ่งแบบนี้ก็คือ จะพบนักวิชาการคนเดียวกันในการศึกษานหลายแบบได้ เพราะนักวิชาการอาจเปลี่ยนแปลงความคิดได้ และแม้แต่ขัดแย้งกับตัวเองก็ไม่ใช่ว่าเรื่องแปลกประหลาดประการใด

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนไม่สามารถเจาะศึกษางานทุกชิ้นได้ คงจะให้ได้เพียงกรอบแนวคิดกว้างๆ เพื่อเป็นพื้นฐานและช่วยกระตุ้นให้เกิดการถกเถียงกันมากขึ้น ตลอดจนเร่งให้เกิดการค้นหาทิศทางในการศึกษาหมู่บ้านแนวใหม่ๆ ในอันที่จะได้เข้าใจทางเลือกในการพัฒนาสังคมที่เหมาะสมในอนาคต และพัฒนาความสัมพันธ์ที่เป็นธรรมในการรวมตัวกันเป็นชุมชนรูปแบบอื่นๆ ทั้งในเมืองและชนบท

ดังนั้น ผู้เขียนจะเริ่มต้นจากการตั้งคำถามที่ท้าทายบางประการ คือ **ประการแรก** หมู่บ้านเป็นหน่วยวิเคราะห์ที่แท้จริงเพียงหน่วยเดียวของสังคมชนบทจริงหรือ **ประการที่สอง** หมู่บ้านกับความเป็นชุมชนเป็นสิ่งเดียวกันหรือไม่ **ประการที่สาม** หมู่บ้านสามารถยังชีพได้จริงหรือไม่ และ **ประการที่สี่** หมู่บ้านมีมาแต่ดั้งเดิมในสังคมไทยจริงหรือ

๒. การศึกษาในเชิงคุณค่า

การศึกษาหมู่บ้านไทยแนวทางนี้มีอย่างน้อย ๓ กระแส ที่มีทั้งแยกกันและซ้อนกันอยู่ คือ กระแสของรัฐ กระแสของนักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา และกระแสของนักพัฒนาเอกชน

กระแสแรก

การนำเสนอของรัฐ

ภาพลักษณ์ของหมู่บ้านไทยในระยะแรกๆ ไม่ได้เกิดจากการศึกษาตามสภาพความเป็นจริง เท่ากับว่า เป็นการสร้างภาพความคิดตามคุณค่าของเจ้านายและขุนนางในกรุงเทพที่ต้องการจะให้ เป็นเมื่อต้องเผชิญหน้ากับอิทธิพลของประเทศเจ้าอาณานิคมที่ทันสมัย จึงทำให้เห็นหมู่บ้านเป็นเพียง “บ้านนอกคอกนา” หรือ “บ้านป่าเมืองเถื่อน” ซึ่งบ่งบอกว่า หมู่บ้านเป็นท้องถิ่นที่ล้าหลังและด้อยพัฒนา ทั้งนี้เพื่ออุปมาอุปมัยยกระดับเมืองกรุงให้เทียบชั้นเดียวกับศูนย์กลางอาณานิคม หรือแม้กระทั่งมหานครที่ทันสมัยในยุโรป โดยชี้ให้เห็นว่ากรุงเทพฯ มีความเจริญ ในขณะที่หมู่บ้านยังล้าหลังเหมือนบ้านนอกของอาณานิคม (Thongchai 1993) หลังจากนั้นมาภาพความคิดของหมู่บ้านก็ได้เปลี่ยนแปลงไปเสมอ ตามคุณค่าที่เปลี่ยนแปลงไปของผู้ต้องการเสนอภาพของหมู่บ้าน ส่วนใหญ่มักจะเป็นฝ่ายรัฐ

ในระยะต่อมา เมื่อข้าราชการไทยต้องการส่งเสริมกระบวนการ

สร้างรัฐชาติ ภาพของหมู่บ้านก็ได้เปลี่ยนแปลงไปตามคุณค่าอีกประการหนึ่ง กลับกลายมาเป็นชุมชนที่มีความสัมพันธ์แบบอุดมคติ คือมีทั้งเอกภาพและความกลมกลืน จนถึงกับนำมาใช้เปรียบเทียบกับความเป็นชาติ และถือว่า หมู่บ้านเป็นรากเหง้าของความเป็นไทยแท้ ดังสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนในแบบเรียนชั้นประถมศึกษา (นิธิ เอียวศรีวงศ์ ๒๕๓๘)

กระแที่สอง

การนำเสนอของวงวิชาการ

เมื่อนักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันเข้ามาศึกษาหมู่บ้านไทย เริ่มจากการศึกษาหมู่บ้านกุ้แดง จังหวัดเชียงใหม่ ในงานของ Kingshill (1965) ซึ่งเป็นงานในช่วงก่อนปี พ.ศ. ๒๕๐๐ แม้ว่าจะได้ศึกษาข้อมูลสนามอย่างละเอียดที่เรียกว่าการศึกษาชุมชน (Community Study) แต่ภาพของหมู่บ้านคนเมืองที่ให้นั้น ก็ไม่ได้แตกต่างไปจากภาพของชุมชนพื้นบ้าน (Folk Society) ในคุณค่าหรืออุดมคติของนักสังคมศาสตร์ชาวอเมริกัน เช่น Robert Redfield นั่นคือ การมองหมู่บ้านในเชิงอุดมคติที่ดีว่าเป็นหน่วยอิสระที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และมีวัฒนธรรมของตนเอง ที่ให้ความสำคัญกับจิตใจ ตลอดจนเน้นคุณค่าของความร่วมมือกันอย่างแน่นแฟ้นและกลมกลืนบนพื้นฐานของความสัมพันธ์แบบเครือญาติ ซึ่งทำให้หมู่บ้านเป็นหน่วยพื้นที่ที่ค่อนข้างมีอิสระจากอิทธิพลภายนอก

ภาพหมู่บ้านเช่นนี้คงจะได้อิทธิพลจากคุณค่าหรือปรัชญาว่าด้วย "คนป่าที่มีคุณค่า" (Noble Savage) และชีวิตแบบธรรมชาติของ Jean-Jacques Rousseau มากกว่าสะท้อนข้อเท็จจริง เพราะมีการนำเอาภาพของหมู่บ้านในฐานะหน่วยติดพื้นที่ไปปะปนกับความเป็นชุมชน (Community) ซึ่ง Ferdinand Tönnies ถือว่าเป็นจิตใจ (Spirit) แบบหนึ่งที่วางอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ตามธรรมชาติ โดยไม่จำเป็นจะต้องอยู่ในหมู่บ้านชนบทเท่านั้น หากมีอยู่ในเมืองได้เช่นกัน

ดังนั้นการศึกษาชุมชนจึงช่วยยืนยันภาพความเป็นจริงของ "หมู่บ้าน"

ในฐานะหน่วยของพื้นที่ในชนบท ทั้งๆ ที่หน่วยเช่นนี้อาจจะไม่เคยมีมาก่อนการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ ๕ ก็เป็นไปได้ (Kemp 1988) ซึ่งเท่ากับว่า ภาพหมู่บ้านตามความคิดในเชิงคุณค่าได้ช่วยสนับสนุนรัฐในการสร้างรัฐชาติที่ถือว่าหมู่บ้านเป็นหน่วยพื้นฐาน เพราะต่อมารัฐได้ตอกย้ำฐานะของหน่วยหมู่บ้านให้เด่นชัดขึ้น ด้วยการแบ่งพื้นที่การปกครองหมู่บ้านในแผนที่ตามจำนวนประชากรและพื้นที่ทำการเกษตร จนหมู่บ้านกลายเป็นหน่วยพื้นที่ที่เป็นจริงในสายตาของรัฐ (Vandergeest 1993b) และสามารถยืนยันได้แม้ในงานวิจัยของนักวิชาการ ดังจะเห็นได้จากงานของ Potter (1976) และงานของนักวิชาการในแนวทฤษฎีศึกษากำนวนมากที่เห็นหมู่บ้านเป็นหน่วยพื้นที่อิสระ ซึ่งสามารถศึกษาได้เป็นเสมือนระบบในตัวเอง แยกออกจากส่วนอื่นๆ ของสังคมได้ตามแนวคิดทางทฤษฎีแบบโครงสร้างและหน้าที่ (Chayan 1993 : 13)

เมื่อหมู่บ้านในฐานะหน่วยพื้นที่ถูกสร้างขึ้นมาเป็นภาพความคิดตามคุณค่าในความพยายามที่จะสร้างรัฐชาติแล้ว ต่อมาในยุคพัฒนา ก็ได้มีการสร้างภาพหมู่บ้านซ้อนขึ้นมาอีกตามระบบคุณค่าใหม่ในกระบวนการพัฒนาชนบทและการพัฒนาประเทศให้ทันสมัย ซึ่งหันมามองหมู่บ้านว่ามีความเชื่อมโยงกับรัฐ แทนภาพของหมู่บ้านที่เคยอยู่ได้อย่างเอกเทศ โดยกำหนดให้หมู่บ้านเป็นตัวแทนของอดีตและความล้าหลังที่สืบเนื่องมาหลายชั่วอายุคน ขณะที่เมืองและข้าราชการเป็นตัวแทนของความทันสมัยตามระบบคุณค่าใหม่นี้ หมู่บ้านจะไม่มีศักยภาพในการพัฒนาตนเองเพราะขาดความร่วมมือกัน และมีวัฒนธรรมที่ไร้เหตุผล เช่น การเชื่อในโชดเคราะห์และเวทย์มนต์คาถา จึงต้องถูกพัฒนาด้วยพลังที่มีเหตุผลจากเมืองเท่านั้น (Vandergeest 1993 b)

กระแสที่สาม

การนำเสนอของนักพัฒนาเอกชน

ในช่วงสิบกว่าปีที่ผ่านมา ได้มีนักพัฒนาเอกชนและนักวิชาการกลุ่ม

หนึ่งออกมาต่อต้านภาพหมู่บ้านในสายตาของรัฐ ที่เห็นหมู่บ้านเป็นเพียงชุมชนในลักษณะ “โง่ จน เจ็บ” เพราะคิดว่าหมู่บ้านกำลังถูกทำลายโดยรัฐและระบบทุนนิยม จึงวิพากษ์นโยบายการพัฒนาของรัฐว่านำไปสู่ความไม่เสมอภาคทางสังคม และเสนอให้การพัฒนาเริ่มขึ้นมาจากชุมชนหมู่บ้าน แนวความคิดเช่นนี้มีความแตกต่างและขัดแย้งกันเองอยู่บ้างในรายละเอียด แต่อาจจัดรวมๆ กันได้ว่าเป็น แนวความคิดวัฒนธรรมชุมชน ซึ่งจะเห็นว่า สังคมหมู่บ้านมีวัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการเมืองของตัวเองเป็นอิสระจากรัฐ เป็นเศรษฐกิจยังชีพและพึ่งตนเอง และมีวัฒนธรรมที่เน้นคุณค่าของการช่วยเหลือเกื้อกูลกัน โดยเชื่อว่าลักษณะดังกล่าวเป็นคุณค่าดั้งเดิมของไทย (Seri Phongphit ed. 1986)

แม้นักคิดกลุ่มนี้จะอ้างว่าภาพชุมชนหมู่บ้านว่ามาจากการศึกษาชุมชน และสะท้อนคุณค่า อุดมการณ์ และภูมิปัญญาของชาวบ้านที่ปรากฏอยู่ในวัฒนธรรมดั้งเดิมของหมู่บ้านไทย แต่ก็น่าแปลกที่ภาพนั้นส่วนใหญ่จะไม่แตกต่างจากความคิดทางทฤษฎีและปรัชญาตะวันตกของ Rousseau มากนัก เพราะปรากฏว่า ภาพของชุมชนที่กล่าวถึงนั้น มีลักษณะทำนองเดียวกับภาพของชุมชนในความคิดแบบอุดมคติของ Tonnies ขณะเดียวกันก็ให้ภาพของชุมชนเกษตรกรรมแบบยังชีพ เช่นที่ปรากฏในทฤษฎีวิถีการผลิตแบบเอเชียของมาร์กซ์ด้วยเหมือนกัน

อาจารย์ฉัตรทิพย์คุ้มงานสนับสนุนแนวคิดนี้ ได้พยายามอธิบายว่า แนวความคิดวัฒนธรรมชุมชนมีลักษณะอนาธิปไตยนิยม คือต่อต้านการใช้อำนาจรัฐ (ฉัตรทิพย์ ๒๕๓๔) หากมองว่าแนวความคิดนี้เชื่อมั่นในคุณค่าของความเป็นชุมชนอย่างมาก ก็อาจกล่าวได้ว่า มีลักษณะแบบ populism อยู่มาก กล่าวคือ เป็นแนวความคิดที่ต่อต้านสังคมเมืองและการพัฒนาอุตสาหกรรม ซึ่งใกล้เคียงกับการศึกษาของ James Scott ที่เห็นหมู่บ้านในเอเชียมีระบบเศรษฐกิจแบบมีศีลธรรมบนพื้นฐานของมโนธรรมแบบยังชีพ นั่นคือการให้ความสำคัญกับผลประโยชน์ส่วนรวมและการร่วมมือกัน (Corporatism) มากกว่าเน้นที่ผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคล

(Scott 1976)

ที่จริงแล้ววิธีคิดเช่นนี้ก็ไม่ได้ต่างจากวิธีการศึกษาแบบ dichotomy ของนักสังคมศาสตร์ในสมัยแรกๆ เช่น Durkhiem Tonnies และ Redfield นั่นคือการให้ภาพสังคมชนบทตรงกันข้ามกับสังคมเมือง โดยอาศัยภาพสังคมเมืองที่รู้จักอยู่แล้วเป็นพื้นฐาน แล้วให้ภาพชนบทว่ามีลักษณะตรงกันข้าม ซึ่งมีแรงจูงใจมาจากการต่อต้านสังคมเมืองที่เห็นว่าไม่มีคุณธรรมและหันไปชื่นชมสังคมชนบทหรือจิตใจแบบชนบทแทน ทำให้ได้ภาพชนบทที่ตีแบบอุดมคติ ดังนั้น ภาพชุมชนหมู่บ้านที่เสนอจึงเป็นการจัดระบบความคิดของผู้ศึกษา ซึ่งมีลักษณะหยุดนิ่งและตายตัว และมักจะแตกต่างอย่างมากจากภาพชุมชนในมุมมองของชาวบ้านเอง ซึ่งจะเปลี่ยนแปลงไปตามเงื่อนไขของสังคมและประวัติศาสตร์

การที่นักคิดแนววัฒนธรรมชุมชนเน้นลักษณะความเป็นชุมชนของหมู่บ้าน ทำให้นักสังคมวิทยาชาวญี่ปุ่นคือ Atsushi Kitahara ตั้งข้อสังเกตว่า เป็นการศึกษาชุมชนตามคุณค่า หมายถึงตามอุดมคติทางศีลธรรมมากกว่าการศึกษาความเป็นจริงเชิงประจักษ์ ที่เน้นโครงสร้างทางสังคม ทั้งนี้เพื่อการวิจารณ์นโยบายพัฒนาชนบทของรัฐ หรือต่อต้านการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยแบบทุนนิยมนั่นเอง และหันมาเน้นบทบาทของชาวบ้านแทนข้าราชการในการพัฒนาแบบพึ่งตนเอง

แต่ในการต่อต้านความทันสมัยอย่างมากนี้ Kitahara วิเคราะห์นักคิดแนวนี้ เช่น จัตรทิพย์ ว่า มองปัจเจกชนในแง่ลบมากเกินไปจนลืมนับถวญของคุณค่าที่เป็นสากลของปัจเจกชนในประชาสังคม ในภาวะเช่นนี้ จัตรทิพย์จะตกอยู่ในสภาพที่กลืนไม่เข้าคายไม่ออก และตั้งคำถามว่า แล้วจะสลัดความล้าหลังของหมู่บ้านออกไปได้อย่างไร เพื่อเปลี่ยนให้หมู่บ้านทันสมัยเมื่อจะต้องเสนอนโยบายพัฒนาที่เป็นรูปธรรม เช่น การปฏิรูปที่ดิน Kitahara สังเกตเห็นว่า จัตรทิพย์จะหันเข้าหาข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์บ้าง แต่ก็จะยังคงเน้นเฉพาะที่อยู่ภายนอกหมู่บ้าน โดยที่ยังไม่ยอมรับข้อเท็จจริงดังกล่าวว่า ในหมู่บ้านมากนัก เช่น ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการถือครองที่ดินที่เหลื่อมล้ำ

ด้วยเหตุนี้จิตกรทิจจะเสนอให้ปฏิรูปที่ดินเฉพาะนอกหมู่บ้าน ซึ่ง Kitahara สงสัยว่าจะทำได้จริงหรือไม่ถ้าไม่ต้องการถือครองที่ดินภายในหมู่บ้านเลย และจะเสนอเป็นนโยบายของทั้งสังคมได้อย่างไร

อย่างไรก็ดี ในที่สุดแล้ว Kitahara ก็เห็นด้วยว่า ภาพหมู่บ้านตามคุณค่าจะช่วยเสริมความเข้มแข็งให้ชาวบ้านในการต่อรองกับภายนอก ดังนั้นการศึกษาตามคุณค่าน่าจะเป็นวิธีการไปสู่เป้าหมายมากกว่าเป็นเป้าหมายในการเสนอนโยบายสังคมที่เป็นทางเลือกในตัวเอง (Kitahara 1993)

ในอีกด้านหนึ่ง นักสังคมวิทยา เช่น Van dergeest เรียกความรู้ที่ต่างมองหมู่บ้านในแง่คุณค่านี้ว่าเป็นความรู้แบบบรรยาย (Narrative Knowledge) ซึ่งต่างจากความรู้แบบวิทยาศาสตร์ตรงที่จะเน้นเรื่องราวและไม่สนใจการตรวจสอบในเชิงประจักษ์ (Vandergeest 1993 b) ในขณะที่ภาพหมู่บ้านในสายตาของรัฐเป็นการบรรยายกระแสหลัก (Dominant Narrative) ชุมชนหมู่บ้านในสายตาของนักคิดในสำนักวัฒนธรรมชุมชนจะมีลักษณะการบรรยายกระแสต่อต้าน (Counter Narrative) แต่การบรรยายทั้งสองกระแสต่างเห็นร่วมกันอย่างหนึ่งคือ หมู่บ้านมีมาตั้งแต่ในอดีต และมีลักษณะดั้งเดิม (Primordial Status) ซึ่งเป็นรากเหง้าของชาติและความเป็นไทย ด้วยเหตุนี้เอง "หมู่บ้าน" จะมีฐานะเป็นตัวแทนของ "ชุมชน" (Vander - geest 1993 b)

ในการบรรยายของกระแสต่อต้านจึงมักไม่สนใจพื้นที่ของหมู่บ้านเท่ากับความเป็นชุมชนที่ดำรงอยู่อย่างต่อเนื่อง ภาพของหมู่บ้านจะหมายถึงระบบความสัมพันธ์และประเพณีปฏิบัติมากกว่าเป็นพื้นที่อยู่อาศัยที่มีอาณาเขตแบบการบรรยายของกระแสหลัก แต่การบรรยายทั้งสองกระแสจะต่อต้านอิทธิพลภายนอกที่มักจะบ่อนทำลายลักษณะดั้งเดิม ในขณะที่กระแสหลักจะกล่าวหาลัทธิพหุวัฒนธรรมและลัทธิล่าอาณานิคม การบรรยายกระแสต่อต้านจะกล่าวหาระบบทุนนิยมเป็นหลัก

ภายใต้อิทธิพลต่างๆ จากภายนอกที่รุมเร้าเข้ามามากมายนั้น กระแส

ต่อต้านก็ยังเห็นว่า หมู่บ้านสามารถดำรงอยู่เป็นเสาหลักของลักษณะดั้งเดิมได้เพราะอยู่ห่างจากวัฒนธรรมบริโภคนิยมของเมือง แม้ว่าชาวบ้านจะไม่ตระหนักถึงคุณค่าดั้งเดิมนักในปัจจุบัน แต่คุณค่าเหล่านั้นก็ยังอยู่ในรูปของประเพณี และไม่ได้ถูกกลืนด้วยคุณค่าของรัฐและระบบทุนไปเสียทั้งหมด ด้วยเหตุนี้เอง ในกระบวนการพัฒนา นักคิดในกระแสต่อต้านส่วนใหญ่จึงเน้นที่การแสวงหาคูณค่าดั้งเดิมให้ได้ และพยายามส่งเสริมขึ้นมาใหม่เพราะชาวบ้านอาจหลงลืมไปบ้าง โดยการปลุกจิตสำนึกเพื่อต่อต้านสำนึกหลงจากภายนอก อาจจะมีบางส่วนที่ผันแปรไปบ้าง เช่น การยึดถือดีเป็นเพียงแนวทางในการสร้างอนาคตมากกว่าการฟื้นฟูอดีตทั้งหมด (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา ๒๕๓๔)

แม้ภาพหมู่บ้านตามคุณค่าของนักคิดแนววัฒนธรรมชุมชนจะมีปัญหาอยู่บ้างในทัศนะของ Vandergeest เช่น การเน้นลักษณะดั้งเดิมที่ดูจะไม่เปลี่ยนแปลง และการให้ความสำคัญกับองค์กรชุมชนในระดับหมู่บ้านมากเกินไป เพราะการศึกษาด้านประวัติศาสตร์พบว่า มีการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรมอย่างใหญ่หลวงในชนบท และการรวมตัวกันของคนในท้องถิ่นต่างๆ ในพื้นที่ที่เป็นประเทศไทยปัจจุบันก็มีลักษณะหลากหลายมาก ทั้งกลุ่มเครือญาติ กลุ่มเหมืองฝาย และกลุ่มอุปถัมภ์ เป็นต้น

แต่ปัญหาสำคัญของการให้ภาพหมู่บ้านแนวนี้นี้คือ การไม่แยกแยะความเป็นชุมชนกับลักษณะทางประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านออกจากกัน นั่นคือ ไม่ได้ยึดมั่นอยู่ที่ความรู้แบบบรรยายหรือการเล่าเรื่อง ทั้งๆ ที่ความรู้แบบนี้ นับเป็นวิธีการสำคัญในการต่อสู้กับปัญหาการพัฒนาและการสร้างสรรค์ทางเลือกของการเปลี่ยนแปลงของชาวบ้านเอง อีกทั้งยังหันกลับไปติดกับการครอบงำของความรู้แบบวิทยาศาสตร์ ด้วยการพยายามพิสูจน์ว่า ความเป็นชุมชนดั้งเดิมเคยมีอยู่จริงในประวัติศาสตร์ และการแสวงหาวัฒนธรรมที่แท้จริงของหมู่บ้าน (ฉัตรทิพย์และพรพิไล ๒๕๓๗) แทนที่จะมองว่า ชาวบ้านสามารถจะสร้างสรรค์ความเป็นชุมชนของเขา

ได้เอง ด้วยการเล่าเรื่องใหม่ๆ จากมุมมองของเขาอย่างไรภายใต้สถานการณ์ที่กำลังเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว เพื่อการสร้างสรรค์ความเป็นชุมชนรูปแบบใหม่ (Vandergeest 1993 b)

อย่างไรก็ดี งานชิ้นใหม่ของจักรทิพย์และพรพิไลได้พยายามแสดงให้เห็นความหลากหลายของความเป็นชุมชนมากขึ้นในแง่ของการจัดระบบชุมชน แต่ก็ยังคงพื้นฐานความคิดในเชิงคุณค่า ภูมิปัญญา และอุดมการณ์เช่นเดิม (จักรทิพย์และพรพิไล ๒๕๓๗) มากกว่าที่จะมองในแง่ของอำนาจ ศักดิ์ศรี และสิทธิในการจัดการสังคมและธรรมชาติ ซึ่งเป็นความพยายามแบบหนึ่งของชาวบ้านในการต่อรองกับอำนาจภายนอก

โดยสรุปแล้ว การศึกษาหมู่บ้านไทยตามคุณค่ายังมีปัญหาและข้อจำกัดหลักๆ อยู่อย่างน้อย ๓ ประการด้วยกัน คือ

ประการแรก การพยายามนำเอาความรู้แบบวิทยาศาสตร์มาอธิบายความรู้แบบบรรยาย ดังจะเห็นได้จากการพยายามพิสูจน์ว่า ความเป็นชุมชนดั้งเดิมมีอยู่ในหมู่บ้านตลอดเวลา ทั้งๆ ที่หมู่บ้านเป็นเพียงหน่วยของความสัมพันธ์แบบหนึ่งเท่านั้นในประวัติศาสตร์ ทำให้ถูกโต้แย้งจากการศึกษาเชิงประจักษ์ได้ง่าย ที่อาจไม่พบความเป็นชุมชนในบางหมู่บ้านในบางช่วงเวลา ดังจะได้กล่าวต่อไป

ประการที่สอง การสับสนในสาระสำคัญว่าหมู่บ้านและความเป็นชุมชนเป็นเรื่องเดียวกัน ทั้งๆ ที่หมู่บ้านเป็นเพียงหน่วยของพื้นที่ ไม่ใช่เรื่องของความสัมพันธ์ ซึ่งมีหลากหลายรูปแบบในประวัติศาสตร์ และอาจปรากฏรูปได้อย่างสลับซับซ้อนทั้งในพื้นที่ของหมู่บ้านหนึ่งๆ และนอกเหนือหมู่บ้านออกไป จึงมักถูกโต้แย้งจากการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์ได้ง่าย

ประการที่สาม การมองความรู้แบบบรรยายของชาวบ้าน เฉพาะในเชิงคุณค่าและภูมิปัญญาอย่างคงที่และตายตัวเท่านั้น โดยขาดความ



สนใจศึกษาถึงเงื่อนไขและลักษณะเคลื่อนไหวของความรู้นั้น ในมุมมองของชาวบ้านเอง ซึ่งยังประกอบด้วยแง่มุมในเรื่องของอำนาจ ศักดิ์ศรี และสิทธิที่สามารถเรียนรู้ สร้างสรรค์ ผลิตใหม่ และปรับตัวได้ภายใต้บริบทใหม่ กล่าวคือยังไม่ได้มองความรู้ของชาวบ้านในเชิงวาทกรรม ดังจะได้กล่าวต่อไป

๓. การศึกษาเชิงประจักษ์

การศึกษาหมู่บ้านไทยในเชิงประจักษ์มีอย่างน้อย ๓ แนวทาง ที่แตกต่างกันและขัดแย้งกันเอง กล่าวคือ แนวทางแรก กลุ่มที่มองว่าหมู่บ้านมีโครงสร้างสังคมหลวม แนวที่สอง กลุ่มที่มองชุมชนหมู่บ้านในแง่ร้าย และแนวที่สาม กลุ่มที่มองชาวบ้านว่ามีเหตุผล แต่ทั้งสามกลุ่มมีสมมุติฐานร่วมกันคือ มองชาวบ้านบนพื้นฐานของปัจเจกบุคคล

แนวทางแรก

กลุ่มที่มองว่าหมู่บ้านมีโครงสร้างหลวม

แนวทางนี้ถือเป็นการศึกษาหมู่บ้านไทยในยุคแรกสุดที่ว่าได้ เพราะเริ่มขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง เมื่อนักสังคมศาสตร์อเมริกันกลุ่มหนึ่งมาศึกษาเชิงประจักษ์แบบมานุษยวิทยา ด้วยการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วมในหมู่บ้านบางชน ซึ่งปัจจุบันอยู่ในเขตมีนบุรี ของกรุงเทพมหานคร ได้ให้ภาพชุมชนในลักษณะตรงกันข้ามกับกลุ่มที่ศึกษาตามคุณค่าของความ เป็นชุมชนว่า ในหมู่บ้านไม่มีความเป็นกลุ่มก้อนที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในหมู่บ้าน เพราะความสัมพันธ์ทางสังคมที่ปรากฏในชุมชนจะมีลักษณะเป็นโครงสร้างแบบหลวมๆ (Loosely Structure Social System)

ลักษณะแบบหลวมๆ นี้หมายความว่า หมู่บ้านมีระบบคุณค่าที่ให้ความสำคัญกับความ เป็นปัจเจกนิยมสูง ทำให้ไม่ยึดมั่นต่อพันธะทางสังคม ในลักษณะที่เรียกว่า "ทำได้ตามใจคือ ไทยแท้" และมักจะมีความผูกพันกับครอบครัวและเครือญาติน้อย ดังคำพังเพยที่ว่า "มีเงินนับว่าน้อง มี

ของนับว่าพี" ดังนั้นการรวมตัวกันจะมีลักษณะเฉพาะกิจ เช่น การลงแขก ขณะที่ความสัมพันธ์ส่วนใหญ่จะมีวางอยู่บนโครงสร้างแบบอุปถัมภ์ระหว่างผู้ใหญ่และผู้น้อยในรูปแบบของกลุ่มสมัครพรรคพวก (Sharp et. al. 1953)

การเกิดภาพของหมู่บ้านที่แตกต่างจากภาพของการศึกษาในกลุ่มแรกทำให้ไม่แน่ใจว่า เป็นเพราะความแตกต่างในเงื่อนไขทางสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลง หรือเป็นเพราะความแตกต่างทางอุดมการณ์และทฤษฎี เนื่องจากนักวิชาการกลุ่มนี้เดินตามแนวทางทฤษฎีวัฒนธรรมและบุคลิกภาพของ Ruth Benedict ซึ่งก็ให้ภาพชุมชนไว้ในทำนองเดียวกัน อย่างไรก็ตามภาพของสังคมชนบทไทยในความคิดของนักวิชาการกลุ่มนี้ยังคงเป็นภาพชีวิตที่ดีเหมือนกลุ่มที่ศึกษาตามคุณค่า แต่ที่สำคัญก็คือจะเน้นว่า หมู่บ้านไทยมีลักษณะพิเศษแตกต่างจากสังคมอื่น

แนวทางที่สอง

กลุ่มที่มองชุมชนหมู่บ้านในแง่ร้าย

หลังจากปี พ.ศ. ๒๕๐๐ เป็นต้นมา เมื่อมีความพยายามจะพัฒนาชนบท ด้วยการผนวกเศรษฐกิจชาวบ้านให้เข้าสู่ระบบตลาดมากขึ้น ภาพชีวิตของชุมชนชนบทไทยในสายตาของนักวิชาการและนักพัฒนาในภาครัฐบาลได้เปลี่ยนแปลงไป จนดูจะไม่แตกต่างจากสังคมชนบทในประเทศโลกที่สามทั้งหลาย นั่นคือ เห็นภาพชีวิตชุมชนหมู่บ้านว่าเลวร้าย ซึ่งเป็นภาพที่ได้จากอิทธิพลของนักวิชาการตะวันตก ๒ คน ที่สำคัญ คือ Edward Banfield (1958) และ George M. Foster (1965) ทั้งสองเห็นว่าชาวบ้านเป็นพวกไม่มีเหตุไม่มีผล เพราะมีวัฒนธรรมของความยากจน (Culture of Poverty) ซึ่งเป็นสาเหตุของความยากจน ลักษณะสำคัญของวัฒนธรรมแบบนี้ คือการหมกมุ่นอยู่กับเรื่องของโชคชะตาและการพนัน ทำให้ขี้เกียจและไม่สามารถทำงานรวมกลุ่มกันได้ ทั้งนี้เพราะชาวชนบทเห็นแต่ผลประโยชน์ส่วนตัวเฉพาะหน้า ทำให้เกิดการแก่งแย่งทรัพยากรที่มีอยู่อย่าง

จำกัด และไม่ไว้วางใจกัน โดยสรุปแล้ว Banfield และ Foster เห็นว่าชนบทยากจนเพราะขาดความรู้ จึงเสนอแนะวิธีแก้ไขด้วยการเร่งพัฒนาการศึกษา โดยไม่ให้ความสนใจปัญหาด้านโครงสร้างเศรษฐกิจและการเมือง

ภาพของชนบทไทยที่ไร้ความเป็นชุมชน โดยมองว่า ชาวบ้านมีความเป็นปัจเจกชนสูง และมักล้มเหลวในการรวมกลุ่มต่างๆ ได้ครอบงำวงการวิชาการและวงการพัฒนาในภาครัฐบาลเป็นเวลานาน จนกระทั่งราวครึ่งหลังของทศวรรษที่ ๒๕๑๐ จึงมีนักวิชาการที่ศึกษาในเชิงประจักษ์เช่นเดียวกันออกมาโต้แย้งว่า ชาวบ้านในจังหวัดเชียงใหม่เป็นคนมีเหตุผล และมีการรวมกันเป็นกลุ่มเป็นก้อนมากมาย (Potter 1976)

แนวทางที่สาม

กลุ่มที่มองว่าชาวบ้านมีเหตุผล

การศึกษาตามแนวทางนี้เริ่มเห็นได้ชัดเจนในกรณีของ Michael M. Calavan (1977) ซึ่งพบว่า ชาวนาในเชียงใหม่ตัดสินใจในการผลิตพืชอย่างมีเหตุผล โดยคำนึงถึงประโยชน์ตอบแทนสูงสุดในระบบตลาด ทั้งนี้เพราะชาวนาสามารถปรับตัวกับระบบตลาดได้บ้างแล้ว แต่ Calavan ก็ยังคงมองชาวนาในฐานะเป็นปัจเจกบุคคลอยู่ เช่นเดียวกับกลุ่มที่มองแบบโครงสร้างสังคมหลวม และกลุ่มที่มองชุมชนหมู่บ้านในแง่ร้าย

ส่วนนักวิชาการที่คัดค้านความเชื่อแบบโครงสร้างหลวม ได้แก่ Jack M. Potter (1976) ซึ่งพบว่า หมู่บ้านภูแดงที่เชียงใหม่ต่างจากบ้านบางชันมาก เพราะชาวบ้านมีการรวมกลุ่มมานานแล้ว เช่น กลุ่มเหมืองฝาย Potter อธิบายว่า ความแตกต่างนี้ไม่เกี่ยวกับบริบททางประวัติศาสตร์และระบบนิเวศ หากเป็นเรื่องของการใช้วิธีการศึกษาและมุมมองทางวิชาการต่างกันมากกว่า ซึ่งก็ทำให้เกิดคำถามว่า ความเป็นชุมชนเป็นเหตุผลทางวิชาการเท่านั้นหรือ และต่างจากความเป็นจริงทางสังคมหรือไม่ อย่างไร

คำอธิบายของ Potter อาจจะถูกต้องบางส่วน เพราะนักวิชาการ

ที่มองสังคมชนบท ทั้งภาพชีวิตที่ดีและชีวิตเลวร้ายนั้น ล้วนแต่มองสังคมชนบทว่าเป็นหน่วยทางวัฒนธรรมที่เป็นอิสระอยู่อย่างโดดเดี่ยว โดยไม่สนใจโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับสังคมภายนอก โดยเฉพาะกับรัฐซึ่งมีความสลับซับซ้อน ขณะเดียวกัน สังคมชนบทที่อยู่ในระบบการแลกเปลี่ยนกับภายนอกมาตลอดเวลาในประวัติศาสตร์ก็กำลังถูกผนวกเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจแบบการค้ามากขึ้น ปัญหาของ Potter ก็คือ เขามองโครงสร้างของการรวมกลุ่มในชุมชนอย่างตายตัว และไม่ให้ความสนใจกับประวัติศาสตร์ของชุมชน

ภายใต้กรอบความคิดเช่นนี้ การที่นักวิชาการเคยมองว่าชาวนาไร้เหตุผลและขี้เกียจ ที่จริงแล้ว James C. Scott (1976) อธิบายว่า เป็นผลมาจากชาวนายังไม่คุ้นเคยกับการผลิตเพื่อขายมากกว่าจึงไม่สนใจจะผลิตมาก มุ่งผลิตเพื่อยังชีพเป็นหลัก และหลีกเลี่ยงความเสี่ยงทั้งหลายที่อาจเกิดขึ้นจากความไม่แน่นอนของตลาด ในสภาวะเช่นนั้น ชาวนาจะรักษามโนธรรมของการยังชีพ (Subsistence Ethics) อันเป็นอุดมการณ์ของระบบเศรษฐกิจแบบมีศีลธรรม (Moral Economy) ของชาวนาเอาไว้ในรูปของสถาบันชุมชนเพื่อช่วยเหลือกัน เช่น ระบบอุปถัมภ์ แต่ก็ดูเหมือนว่า Scott จะให้ความสนใจต่อจิตสำนึกของชาวนาที่ไม่เปลี่ยนแปลง และไม่เห็นความขัดแย้งภายในชุมชน ซึ่งขัดกับข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ของสังคมชาวนา

อย่างไรก็ตาม ยังคงมีข้อถกเถียงอยู่เสมอในวงวิชาการว่า ในความเป็นจริงทางสังคมแล้ว สังคมชนบทมีความเป็นชุมชน หรือว่าชาวบ้านคิดในลักษณะปัจเจกบุคคลตลอดมา ในเรื่องนี้ Samuel Popkin (1979) ได้โต้แย้ง Scott เพราะเขาไม่เชื่อว่าชาวนาจะมีสำนึกแบบรวมหมู่ แต่เขาเห็นว่า ชาวนาคำนึงถึงผลประโยชน์ของตัวเองมากที่สุด ซึ่งอาจขัดแย้งกับส่วนรวมได้ Popkin เสนอว่า ชาวนามีเหตุผลแบบธุรกิจและลงทุนในการผลิตเพื่อการค้ามากขึ้น เพราะเห็นว่าตลาดเปิดโอกาสให้พวกเขาได้ก้าวหลุดจากพันธะดั้งเดิม โดยเฉพาะระบบอุปถัมภ์ ซึ่งไม่แน่ว่าจะให้

ประโยชน์นัก ทั้งยังจะกดขี่ด้วยซ้ำไป ในสภาพเช่นนี้ ชาวนาจึงไม่อาจหลีกเลี่ยงตลาดตามที่ Scott อธิบาย แต่จะขยายการผลิตเพื่อขายมากขึ้นท้ายที่สุดแล้ว Popkin ก็ยอมรับว่า ในอดีต หมู่บ้านอาจมีลักษณะรวมหมู่ได้ แต่ก็เกิดขึ้นเพื่อความสะดวกในการเก็บภาษีของรัฐ และการปกป้องสิทธิประโยชน์ของสมาชิกชุมชน ดังนั้นการร่วมมือกันของชาวบ้านที่มักจะนำมาซึ่งถึงลักษณะรวมหมู่นั้น ถือได้ว่า เป็นเพียงการช่วยเหลือแลกเปลี่ยนกันเป็นครั้งคราวตามความจำเป็นของแต่ละครอบครัว มากกว่าเป็นเครื่องแสดงว่า ชาวบ้านมีสำนึกร่วมกันในความเป็นชุมชน

ในหมู่นักวิชาการที่ศึกษาสังคมชนบทไทย ก็มีผู้เดินรอยตามแนวความคิดในทำนองเดียวกับ Popkin อยู่บ้าง เช่น Jeremy Kemp (1982, 1985, 1988, 1989, 1991) จากการทบทวนข้อมูลชาติพันธุ์วรรณาเกี่ยวกับหมู่บ้านไทย Kemp ไม่พบว่าชาวบ้านมีการรวมหมู่อันอย่างแท้จริง และไม่พบว่ามีอุดมการณ์ของการรวมหมู่ในระดับหมู่บ้าน ความรู้สึกเป็นชุมชนจะพบบ้างก็เฉพาะในระดับของกลุ่มชาติพันธุ์ไม่ใช่ระดับหมู่บ้าน

ในลักษณะเช่นนี้ หมู่บ้านจึงถือได้ว่าเป็นเพียงหน่วยของการควบคุมทางสังคม ซึ่งรัฐได้ใช้เป็นเครื่องมือในการดำเนินนโยบายเท่านั้น โดยผลักดันให้เกิดขึ้นภายใต้นโยบายการพัฒนาที่อาศัยภาพของชุมชนตามแนวคิดของนักวิชาการตะวันตก เช่น Tonnies และ Redfield ที่จริงแล้วสังคมชนบทไทยไม่ได้รวมกลุ่มกันเป็นหมู่บ้านที่มีอิสระ แต่เป็นการติดต่อสัมพันธ์กันแบบเครือข่ายระหว่างปัจเจกบุคคล Kemp เห็นว่า ลักษณะรวมหมู่ของชุมชนหมู่บ้านเป็นภาพชวนเชื่อที่รัฐสร้างขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์กับชนบท ขณะเดียวกัน การมองภาพชนบทว่ามีการผลิตแบบเลี้ยงตัวได้ ก็ขัดแย้งกับความเป็นจริงในประวัติศาสตร์ที่พบว่าชนบทมีเครือข่ายการค้าอย่างกว้างขวาง

ในที่สุด Kemp ได้สรุปว่า ความเป็นชุมชนไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะในขอบเขตของหมู่บ้าน ที่จริงแล้ว ในอดีตไม่มีหมู่บ้านที่เป็นหน่วยการปกครองพื้นที่ตามแบบที่รัฐจัดตั้งขึ้นเสียด้วยซ้ำไป หากความเป็นชุมชนหมายถึง

ลักษณะของเครือข่ายของความสัมพันธ์ที่กว้างขวางบนพื้นฐานของความสัมพันธ์แบบเครือญาติและแบบอุปถัมภ์ (Kemp 1991 : 320 - 326)

โดยสรุปแล้ว การศึกษาเชิงประจักษ์มีปัญหาและข้อจำกัดอย่างน้อย ๓ ประการ คือ

ประการแรก แม้จะไม่ได้มองชุมชนหมู่บ้านว่าเป็นหน่วยอิสระที่สมบูรณ์ในตัวเองเช่นการศึกษาในเชิงคุณค่าแล้วก็ตาม แต่ก็ยังคงมุ่งเน้นที่จะมองความสัมพันธ์ระหว่างหมู่บ้านกับภายนอก ไม่ว่าจะเป็นรัฐหรือตลาดเฉพาะในด้านดีมากกว่าด้านความสัมพันธ์ที่ขัดแย้ง และเห็นว่า อิทธิพลภายนอกจะช่วยผลักดันให้หมู่บ้านเปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัย ซึ่งอาจจะแย้งกับข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ได้ เพราะปรากฏผลในแง่ลบด้วยเช่นกัน

ประการที่สอง ขาดความสนใจเกี่ยวกับมุมมองของชาวบ้านและบริบททางสังคมที่จะช่วยอธิบายความรู้สึกเป็นปัจเจกบุคคลของชาวบ้าน จึงทำให้ดูเหมือนว่า ความรู้สึกดังกล่าวเป็นข้อเท็จจริงที่ไม่ต้องการการพิสูจน์ และเป็นเช่นนั้นตลอดมาในประวัติศาสตร์ ทำให้ไม่เข้าใจกระบวนการปรับตัวและศักยภาพของชาวบ้านในการเปลี่ยนแปลง

ประการที่สาม ขาดมุมมองทางประวัติศาสตร์ที่จะช่วยอธิบายเงื่อนไขและระยะเวลาของการเกิดความรู้สึกเป็นปัจเจกบุคคลในหมู่บ้าน ตลอดจนกระบวนการในความสัมพันธ์กับสังคมภายนอก ทำให้ไม่สนใจกระบวนการเปลี่ยนแปลงและการเปลี่ยนผ่านของสังคมหมู่บ้านที่ถูกดึงเข้าสู่ระบบทุนนิยม ซึ่งยังผลให้เกิดลักษณะขัดกัน (Contradictions) ความเหลื่อมล้ำและการแตกสลายของความผูกพันทางสังคมในหมู่บ้านหลายประการ ดังจะได้เห็นต่อไปในการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์

๔. การศึกษาเชิงประวัติศาสตร์

การศึกษาหมู่บ้านไทยในเชิงประวัติศาสตร์เกี่ยวพันอย่างใกล้ชิดกับกระแสของการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น แม้ว่าวงวิชาการไทยจะเพิ่งยอมรับการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นหลังปี พ.ศ. ๒๕๑๖ มานี้เอง เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองโดยพลังประชาชนธรรมดา ซึ่งทำให้เกิดแรงผลักดันที่ต้องการเรียนรู้เกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของสังคมในวงกว้างออกไปกว่าสังคมของผู้นำในส่วนกลาง แต่กระบวนการศึกษาเรื่องราวของท้องถิ่นได้ก่อตัวขึ้นมานานก่อนหน้านั้นแล้ว โดยเฉพาะนอกวงวิชาการที่มีปราชญ์ท้องถิ่นเพียรพยายามเรียนรู้เกี่ยวกับรากเหง้าของตนเอง สำหรับแวดวงวิชาการนั้น ส่วนหนึ่งพัฒนาขึ้นจากความพยายามในการศึกษาประวัติศาสตร์โบราณ ซึ่งจำเป็นต้องทำความเข้าใจเอกสารท้องถิ่น และพบว่า วิธีการของสาขาวิชาแบบเดิมมีข้อจำกัด ไม่สามารถอธิบายข้อมูลหลักฐานบางอย่างได้ จึงมีเสียงเรียกร้องให้เริ่มต้นศึกษาแบบสหสาขาวิชาออกมาจากทั้งด้านประวัติศาสตร์และด้านสังคมศาสตร์ (ดู สุเทพ ๒๕๒๘)

อย่างไรก็ตาม การขยายตัวของการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นไม่ได้เกิดจากการข้ามสาขามากเท่ากับการเปลี่ยนแนวความคิดและทิศทางในการศึกษาประวัติศาสตร์ เพราะการหยิบยืมความรู้จากต่างสาขามาใช้ให้ได้ดีนั้น ต้องผ่านกระบวนการเรียนรู้พอสมควร ขณะที่การปรับแนวคิดและทิศทางการศึกษาจริงๆ ได้สร้างบทเรียนและวิธีการที่เป็นรูปธรรม ซึ่งช่วยย่นระยะเวลาในการเรียนรู้ลงไปได้มาก

เท่าที่ผ่านมามีปรากฏว่า มีแนวคิดและทิศทางการศึกษาประวัติศาสตร์ชนบทอย่างน้อย ๓ แนวทาง ด้วยกัน ซึ่งมีส่วนช่วยสถาปนาให้การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเป็นที่ยอมรับในวงวิชาการอย่างกว้างขวาง โดยมีลักษณะสำคัญร่วมกันอย่างหนึ่งคือ การแสวงหาค้นคว้าจากประวัติศาสตร์การเมืองในแบบที่มองจากอำนาจของรัฐศูนย์กลาง และหันมามอง

ด้านอื่นๆ แทน กล่าวคือ แนวทางแรก หันมาเน้นด้านประวัติศาสตร์สังคม แนวทางที่สอง เปลี่ยนมาองจากมุมมองของประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ และแนวทางสุดท้าย หันมาให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์วัฒนธรรม แม้ว่าแนวทางทั้งสามจะแยกจากกันในระยะแรก แต่ในที่สุดก็หลอมรวมกันเป็นแนวทางในการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่ชัดเจนขึ้น

แนวทางแรก

ประวัติศาสตร์สังคม

มีความหมายในเชิงแนวคิดว่าเป็นการเปลี่ยนศูนย์กลางของประวัติศาสตร์จากเรื่องราวของผู้นำทางการเมืองมาเป็นการให้ภาพรวมของวิถีชีวิตของผู้คนส่วนใหญ่ในสังคม ซึ่งผูกพันอยู่กับที่ดิน และสร้างสรรคระบบความสัมพันธ์ทางสังคมให้เกิดเป็นสถาบันและองค์กรในระดับต่างๆ เพื่อเชื่อมโยงกับกลุ่มชนอื่นๆ ในสังคม (ดู เรโนลด์ส ๒๕๒๒) ตลอดจนการศึกษาขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์กับชนชั้นที่มีอำนาจ ที่มาจำกัดอิสรภาพในชีวิตรของสามัญชนเหล่านั้น ด้วยเหตุนี้เอง อาจารย์นิธิ เอียวศรีวงศ์ จึงเรียกประวัติศาสตร์ทำนองนี้ว่า ประวัติศาสตร์ประชาชน เพราะเป็นการศึกษาการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่มีประชาชนเป็นศูนย์กลางของการศึกษา (นิธิ ๒๕๓๑)

การศึกษาประวัติศาสตร์แนวนี้ให้ความสำคัญกับมุมมองในเชิงสังคมวิทยาอย่างมาก เริ่มพัฒนาขึ้นมาในราวปลายคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ โดยมี Fustel de Coulanges (1873) เป็นผู้บุกเบิกในประเทศฝรั่งเศส และ F.W. Maitland ในประเทศอังกฤษ สำหรับกรณีของฝรั่งเศสนั้น ต่อมาได้พัฒนาขึ้นเป็นสำนักศึกษาประวัติศาสตร์ที่รู้จักกันในชื่อว่า Annales ในปี ค.ศ. ๑๙๔๕ โดยมี Marc Bloch เป็นผู้นำคนสำคัญ ซึ่งผลิตผลงานด้านประวัติศาสตร์สังคมชิ้นสำคัญที่ถือว่าเป็นแม่แบบของประวัติศาสตร์หมู่บ้าน คือ French Rural History (1970) ขณะที่การพัฒนาในประเทศอังกฤษ หลังสงครามโลกครั้งที่สองนั้น ด้านหนึ่งได้หันมาสนใจประวัติศาสตร์ของ

ขบวนการทางสังคมมากขึ้น ดังปรากฏในงานของนักประวัติศาสตร์คนสำคัญ ๒ คน คือ Norman Cohn (1961) และ Eric J. Hobsbawm (1965 และ 1969) ซึ่งเกี่ยวข้องกับขบวนการต่อสู้ของ 'ผู้มีบุญ' ในยุโรป และขบวนการของโจรทางสังคมที่เป็นชาวบ้านนอกกฎหมายในสายตาของรัฐ แต่เป็นวีรชนในสายตาของชาวบ้าน แนวทางการศึกษาทำนองเดียวกับประเทศอังกฤษนี้เอง ได้เข้ามามีบทบาทในประเทศไทยผ่านทางผลงานของ เดช บุญนาค (๒๕๑๐) ซึ่งสำเร็จการศึกษาจากอังกฤษ และเขียนงานเกี่ยวกับขบวนการทางสังคมของชาวบ้านไทยหลายชิ้น ได้กระตุ้นให้มีการศึกษาทำนองนี้ในระยะต่อมาอีกหลายชิ้น (ชาญวิทย์ ๒๕๒๒ จักรทิพย์ และประนุช ๒๕๒๓ และ Chatthip 1984) จนกลายเป็นแนวทางในการศึกษาบทบาทของชาวบ้านในทุกภาคของประเทศ โดยในระยะหลังหันมาให้ความสนใจกับระบบคิดของชาวบ้านในการเคลื่อนไหวมากขึ้น ซึ่งทำให้มีแนวทางใกล้เคียงกับแนวทางที่สาม

หลังจากนั้นนักวิชาการไทยจึงหันมาสนใจศึกษาท้องถิ่นในลักษณะที่เรียกว่าประวัติศาสตร์หมู่บ้าน ซึ่งด้านหนึ่งนับว่าได้อิทธิพลจากการศึกษาทางมานุษยวิทยาของอเมริกา โดยเฉพาะงานของ Lauriston Sharp และ Lucien M. Hanks (1978) เรื่อง *Bang Chan : Social History of a Rural Community* จะเห็นว่าไม่ได้เรียกว่าประวัติศาสตร์หมู่บ้าน แต่เรียกการศึกษาของเขาว่าเป็นประวัติศาสตร์สังคมของชุมชนในชนบท ซึ่งสะท้อนความสนใจในประเทศสหรัฐอเมริกาที่ได้ศึกษาประวัติศาสตร์หมู่บ้านในเชิงสังคมวิทยามานานแล้ว ดังจะเห็นได้จากผลงานของ George C. Homans (1975) ซึ่งเขียนขึ้นตั้งแต่ปี ค.ศ. ๑๙๕๑ ประเด็นสำคัญของการศึกษาประวัติหมู่บ้านไทยแนวนี้ จะเน้นที่สถาบันของความสัมพันธ์ทางสังคมที่เรียกว่าระบบอุปถัมภ์ ซึ่งถือว่าเป็นความต่อเนื่องทางโครงสร้างระหว่างสังคมหมู่บ้านในอดีตกับปัจจุบัน ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ความทันสมัย และการปรับตัวต่ออิทธิพลจากการพัฒนาของเมือง โดยมี ม.ร.ว. อดิน รพีพัฒน์ เป็นผู้นำทางความคิด

การศึกษาประวัติศาสตร์หมู่บ้านในแนวประวัติศาสตร์สังคมของชุมชนชนบทนี้ มีปัญหาและข้อจำกัดอยู่บ้างในด้านการอบคิดของการศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือ การมองข้ามความสำคัญของระบบการถือครองและระบบกรรมสิทธิ์ที่ดิน ซึ่งสามารถให้ภาพของการตั้งถิ่นฐาน ระบบการผลิต ความสัมพันธ์ทางเครือญาติ ตลอดจนปัญหาความขัดแย้ง และพลังภายในชุมชนที่จะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงได้ อาจารย์สุเทพก็ได้ตั้งข้อสังเกตนี้เช่นกัน (สุเทพ ๒๕๒๘) โดยมีความเห็นว่า เป็นเพราะผู้ศึกษาจำกัดตัวเองจากคำบอกเล่าของชาวบ้านมากเกินไป จนปฏิเสธการใช้เอกสารอื่นๆ ของทางราชการบนพื้นฐานที่ว่าไม่มีความน่าเชื่อถือ ขัดแย้งกับความทรงจำของชาวบ้าน แต่อาจารย์สุเทพคิดว่า สืบเนื่องมาจากการถือว่าหมู่บ้านเป็นหน่วยการวิเคราะห์ที่สมบูรณ์ในตัวเองมากกว่า เพราะผู้ศึกษาไม่สนใจความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนและระบบภายนอกเท่าที่ควร จึงทำให้ขาดบริบทที่จะมาช่วยในการวิเคราะห์หาเหตุผลได้ว่า ทำไมชาวบ้านจำเหตุการณ์บางอย่างได้แต่ลืมอีกบางเหตุการณ์ ข้อสังเกตดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า การศึกษาแนวนี้ไม่ได้รับความคิดจากงานของ Bloch เลย เพราะ Bloch จะให้ความสำคัญอย่างมากกับการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างของระบบการถือครองที่ดิน ว่าเป็นพื้นฐานของประวัติศาสตร์หมู่บ้านทีเดียว อย่างไรก็ตามความคิดของ Bloch จะค่อยๆ ปรากฏมากขึ้นในแนวการศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ ต่อไป

ในความพยายามที่จะแก้ไขปัญหการศึกษาประวัติศาสตร์หมู่บ้าน อาจารย์สุเทพได้เสนอว่า ในกรณีของภาคเหนือ การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น น่าจะเน้นหน่วยการวิเคราะห์ที่ใหญ่กว่าหมู่บ้าน เพื่อช่วยให้เข้าใจระบบความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนมากขึ้น เพราะปรากฏว่า มีการแลกเปลี่ยนทางการค้าระหว่างกันมากกว่าที่เคยเชื่อกัน หน่วยการวิเคราะห์ดังกล่าวน่าจะเป็นเมืองในฐานะที่เป็นตัวตนส่วนรวมทางสังคม (totality) ซึ่งสามารถสะท้อนความเป็นจริงทางสังคมได้ดีกว่า (สุเทพ ๒๕๒๘) ข้อเสนอของอาจารย์สุเทพนั้น นับว่าสอดคล้องกับแนวการศึกษาของนัก

มานุษยวิทยาชาวอเมริกันคนสำคัญคือ Clifford Geertz ซึ่งศึกษาประวัติศาสตร์สังคมของเมืองในอินโดนีเซีย และสามารถเชื่อมโยงภาพการเปลี่ยนแปลงยุคต่างๆ ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างชุมชนชนบท เมือง และระบบสังคมภายนอกได้อย่างชัดเจน (Geertz 1965)

การศึกษาประวัติศาสตร์หมู่บ้านอีกด้านหนึ่งนั้น อาจกล่าวได้ว่า รับอิทธิพลจากแนวความคิดเรื่องวิถีการผลิตแบบเอเชียและประวัติศาสตร์เศรษฐกิจทำให้หลอมรวมไปกับแนวความคิดที่สอง ภายใต้การนำของอาจารย์ฉัตรทิพย์ นาถสุภา ในฐานะเป็นที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์บัณฑิตศึกษาหลายชิ้น ดังนั้น จะกล่าวพร้อมกันไปกับแนวทางศึกษาแบบประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ เพราะมีลักษณะเป็นการศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจหมู่บ้านอย่างเด่นชัด

แนวทางที่สอง

ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ

โดยทั่วไปแล้ว หมายถึงการศึกษาประวัติของกิจกรรมทางเศรษฐกิจ เช่น การผลิตและการแลกเปลี่ยนเป็นหลัก ในกรณีของประวัติศาสตร์เอเชียอาคเนย์ มีความสนใจศึกษาในเชิงนี้มานาน เพราะเป็นพื้นฐานสำคัญในการเข้าใจประวัติศาสตร์โบราณที่มีการค้าขายแลกเปลี่ยนกันมาก และมีหลักฐานจากทั้งเอกสารจีนและหลักฐานทางโบราณคดี ดังจะเห็นได้จากงานชิ้นสำคัญของ J.C. van Leur เรื่อง *Indonesian Trade and Society : Essays in Asian Social and Economic History* (1967) และหนังสือที่มี Karl L. Hutterer (1977) เป็นบรรณาธิการ เรื่อง *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia : Perspectives from Prehistory, History and Ethnography* ในกรณีของประวัติศาสตร์ไทยนั้น จะมีการศึกษา ๒ ลักษณะ คือ การอธิบายปรากฏการณ์ทางเศรษฐกิจต่างๆ ไป และการพยายามใช้ทฤษฎีเศรษฐศาสตร์มาอธิบายความเป็นมาทางเศรษฐกิจ (ฉัตรทิพย์ ๒๕๒๓)

เนื่องจากการศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจในระยะแรกๆ มักจะมีพื้นฐานอยู่ที่การแลกเปลี่ยนและการค้าเป็นหลัก ทำให้มุ่งมองภาพใน ด้านกว้าง แต่การที่ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจช่วยให้เกิดความสนใจในการ ศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นนั้น ส่วนหนึ่งเกิดจากการหันมาสนใจเกี่ยวกับ ระบบการผลิตมากขึ้น ทำให้ต้องศึกษากลุ่มชนส่วนใหญ่ที่ทำงานด้านนี้ เป็นหลัก นั่นก็คือชาวบ้าน อีกส่วนหนึ่งเกิดจากแนวคิดทางทฤษฎีและ วิธีการเฉพาะของสาขาวิชา เช่น สาขามานุษยวิทยาที่มักสนใจศึกษาสังคม ขนาดเล็ก ด้วยเหตุนี้เอง จึงอาจจำแนกการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น เชิงเศรษฐกิจออกได้อย่างน้อย ๓ กลุ่ม ตามลักษณะของแนวคิดและทิศทางในการศึกษา

กลุ่มแรก อาจเรียกรวมๆ ได้ว่า กลุ่มศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ หมู่บ้าน ซึ่งปรากฏอย่างชัดเจนในงานของอาจารย์ฉัตรทิพย์ (๒๕๒๗) และ งานวิทยานิพนธ์ปริญญาโทของลูกศิษย์ลูกหาจำนวนมาก (ฐลสิทธิ์ ๒๕๒๔) แม้ว่าวิทยานิพนธ์บางเล่มที่ไม่ใช่เรื่องของท้องถิ่นโดยตรง จะเกี่ยวข้องกับ กิจกรรมทางเศรษฐกิจอื่นๆ แต่สำหรับเล่มที่เกี่ยวกับท้องถิ่นแล้วมักจะมุ่ง ศึกษาวิวัฒนาการทางเศรษฐกิจของหมู่บ้านโดยเน้นภาพของการดำรง อยู่ของระบบการผลิตแบบยังชีพเป็นหลัก ในระยะหลังมีการศึกษาเกี่ยวกับการค้าและการแลกเปลี่ยนอยู่บ้าง เช่น ฐลสิทธิ์ (๒๕๒๗) และปลาย้อ (๒๕๓๐) แต่มักจะเป็นการประมวลภาพปรากฏการณ์ในอดีตมากกว่า การมุ่งอธิบายเชิงทฤษฎีเหมือนเช่นในการศึกษาระบบการผลิต ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานของแนวคิดว่าด้วยวิถีการผลิตแบบเอเชีย และความพยายามที่จะอธิบายความล่าช้าในการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ระบบทุนนิยม (ฉัตรทิพย์ ๒๕๒๓)

นอกจากนั้น ยังมีงานศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของหมู่บ้านอยู่ บ้างเหมือนกันที่ไม่ได้ยึดทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งโดยเฉพาะ และมักศึกษา สังคมชนบทในภาคกลาง ดังเช่น งานของ Tomasugi (1980) วิทยานิพนธ์

ปริญญาเอกของ David Bruce Johnston (1975) เรื่อง *Rural Society and the Rice Economy in Thailand, 1880 - 1930*. ทำให้มองเห็นทั้งระบบการผลิตและการแลกเปลี่ยน และที่สำคัญคือ ระบบการถือครองที่ดิน เชื่อมโยงกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ค่อยๆ ก่อตัวขึ้นในช่วงเวลาสั้นๆ เป็นยุคๆ อย่างต่อเนื่อง สะท้อนให้เห็นภาพของการขยายตัวของระบบทุนนิยมและการปรับตัวของชาวบ้าน

อย่างไรก็ตาม แนวคิดที่ว่าด้วยวิถีการผลิตแบบเอเชียยังคงมีอิทธิพลอย่างมากต่อการศึกษาระวัติศาสตร์เศรษฐกิจหมู่บ้านไทย แม้แต่นักประวัติศาสตร์ที่พิถีพิถันความละเอียดอ่อนของข้อมูลก็รับเอามุมมองเรื่องการผลิตแบบยังชีพของหมู่บ้านมาได้ เพราะภาพดังกล่าวของหมู่บ้านตรงกับภาพอุดมคติ ดังปรากฏในข้อเสนอกรอบการศึกษาประวัติศาสตร์ประชาชนของอาจารย์นิธิ (๒๕๓๑) ซึ่งแยกให้เห็นอย่างชัดเจนว่า หมู่บ้านมีการผลิตแบบยังชีพ ขณะที่รัฐมีบทบาทสำคัญในการผูกขาดด้านการค้า ทำให้รัฐไม่จำเป็นต้องชุดรีดแรงงานชาวบ้านมากนัก ทั้งนี้ก็เพื่อชี้ให้เห็นประเด็นที่ต่างไปจากข้อสรุปของแนวความคิดแบบวิถีการผลิตแบบเอเชียบ้าง กล่าวคือ ต้องการชี้ว่า สังคมไทยมีอุดมการณ์เรื่องการอุปถัมภ์ที่คอยควบคุมระบบความสัมพันธ์ไม่ให้ผู้ใหญ่ใช้อำนาจบาทใหญ่กับผู้น้อยอย่างไรชอบเขต จึงไม่น่าไปสู่ความขัดแย้งแบบแตกหัก ซึ่งสอดคล้องกับแนวการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมของหมู่บ้านข้างต้น

การสรุปว่าเศรษฐกิจของหมู่บ้านไทยในอดีตมีการผลิตแบบยังชีพนั้น สะท้อนการยึดติดกับทั้งทฤษฎีและภาพอุดมคติมากเกินไป เพราะทำให้เห็นภาพหมู่บ้านหยุดนิ่งปราศจากลักษณะเคลื่อนไหวภายในตัวเอง จึงต้องอธิบายการเปลี่ยนแปลงว่ามาจากพลังภายนอก ซึ่งเป็นการมองจากทัศนะภายนอกด้านเดียว และไม่ตรงกับข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ ดังจะเห็นได้จากงานวิจัยที่ค้นคว้าจากข้อมูลการสัมภาษณ์และเอกสารท้องถิ่นพบว่า สังคมหมู่บ้านทั้งในภาคเหนือและภาคอีสานมีการค้าขายในท้องถิ่นและระหว่างภูมิภาคอยู่แล้ว ก่อนการรับอิทธิพลทุนนิยมจากรัฐ

ศูนย์กลาง (Moerman 1975) ตรงกันข้ามกับทัศนะภายนอกที่มักจะมองว่าทุนนิยมเริ่มขึ้นก่อนในภาคกลางแล้วจึงขยายออกสู่ท้องถื่นรอบนอก ซึ่งถูกมองว่ายังล้าหลังทางเศรษฐกิจ ดังข้อยืนยันจากงานของ Junko Koizumi (1991) ที่พบว่า ชุมชนในภาคอีสานเริ่มเสียส่วยเป็นเงินตราตั้งแต่ช่วงต้นของคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ ก่อนหน้าที่จะมีการทำสนธิสัญญาบาวริงและระบบตลาดจะขยายออกไปจากภาคกลาง แสดงว่าชุมชนเหล่านั้นมีการค้าขายอยู่ก่อนแล้ว แต่ไม่ใช่กับภาคกลาง หากเป็นการค้าภายในภูมิภาคลุ่มน้ำโขงด้วยกันเอง

กลุ่มที่สอง เน้นการศึกษา ประวัติศาสตร์การค้าท้องถิ่น ซึ่งบางส่วนได้รับอิทธิพลจากแนวความคิดทางด้านมานุษยวิทยาเศรษฐกิจ โดยเฉพาะงานของ Polanyi et. al. (1957) เช่น งานของ Moerman (1957) แต่บางส่วนก็พัฒนาขึ้นมาจากการค้นพบข้อเท็จจริงจากเอกสารและประวัติศาสตร์บอกเล่า เช่น งานของ ชูสิทธิ์ (๒๕๒๗) และ Koizumi (1991) เป็นต้น สำหรับการศึกษาด้านมานุษยวิทยาของแคทเธอริน โบวี (๒๕๓๖) นั้นต้องการวิวาทะกับแนวความคิดของกลุ่มแรกโดยเฉพาะ ด้วยการแสดงหลักฐานทางประวัติศาสตร์ว่า สังคมหมู่บ้านไม่ได้มีการผลิตแบบยังชีพและไม่ได้มีชีวิตที่สุขสบายตามที่เคยเชื่อกัน ตรงกันข้ามชีวิตของชาวบ้านนั้นยากแค้นแสนสาหัส โดยยกตัวอย่างเรื่องของผ้ามาเป็นกรณีศึกษา โบวีพบว่า หมู่บ้านในภาคเหนือไม่ได้ปลูกฝ้ายได้ทั้งหมด จะปลูกได้เฉพาะในที่ดอน ส่วนที่ลุ่มจะเก็บไว้ทอานา ดังนั้นจึงต้องมีการค้าขายฝ้ายในระดับท้องถิ่นเพื่อเอามาทอผ้าใช้ เมื่อมีปัญหาการค้าตกต่ำขึ้นลง หมู่บ้านบางแห่งจึงขาดแคลนผ้าถึงกับต้องปะแล้วปะอีก ส่วนใหม่นั้นมักนำมาทำเป็นอาภรณ์สำหรับเจ้านายเท่านั้น ซึ่งมักได้ใหม่มาจากการค้าระหว่างภูมิภาค เช่น จีนและอินเดีย ทั้งการค้าฝ้ายในท้องถิ่นและการค้าไหมระหว่างภูมิภาคนี้ ล้วนดำเนินมาก่อนการทำสนธิสัญญาบาวริงทั้งสิ้น ด้วยเหตุนี้เอง โบวีจึงเสนอให้หันมามองเศรษฐกิจหมู่บ้านจากพื้นฐานด้านการค้าแทนการ

มองจากด้านของการผลิตแบบยังชีพ ซึ่งน่าจะช่วยให้เข้าใจความเคลื่อนไหวภายในสังคมหมู่บ้าน และสภาพความเป็นไปในประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคเหนือได้ดีขึ้น

จากการศึกษาของ Kemp ที่ให้เห็นชัดเจนว่า ความเป็นชุมชนไม่อาจเข้าใจได้อย่างเป็นเอกเทศ หากต้องเชื่อมโยงกับความสัมพันธ์กับรัฐ ซึ่ง Eric Wolf (1966) ได้เสนอไว้นานแล้วว่า สังคมชาวนานั้นต่างจากสังคมชนเผ่า โดยที่สังคมชาวนาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐที่ถูกดักดวงเอาส่วนเกินไป ขณะที่สังคมชนเผ่ามีอิสระ เมื่อเป็นเช่นนั้นเขาไม่เชื่อว่า จะมีสังคมชาวนาที่มีอิสระและพึ่งตนเองได้ เพราะนอกจากจะถูกรัฐริดส่วนเกินแล้ว ชุมชนชาวนาสวนใหญ่ยังมีเครือข่ายการค้าที่กว้างขวาง Michael Moerman (1968) ได้ตั้งข้อสังเกตทำนองเดียวกันเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างชาวนากับรัฐ และตลาดภายนอกชุมชนในหมู่บ้านที่จังหวัดพะเยา ที่เขาศึกษาในปี พ.ศ. ๒๕๐๓ จากข้อเสนองานของ Wolf บวกกับแนวการศึกษากระบวนการเปลี่ยนแปลงสังคมชาวนาในช่วงหลังจากปี พ.ศ. ๒๕๑๓ เป็นต้นมา เช่นที่ปรากฏในงานศึกษาทางมานุษยวิทยาที่เกี่ยวกับสังคมชาวนาในภาคเหนือของประเทศไทยของ Andrew Turton (1975) Paul Cohen (1980) และอานันท์ กาญจนพันธุ์ (๒๕๓๓) ได้ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ความเป็นชุมชนไม่ใช่เป็นเพียงเรื่องของระบบคุณค่าที่ชุมชนมีอยู่อย่างอิสระ หากแต่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ที่สลับซับซ้อนกับรัฐและระบบทุนนิยม ซึ่งแสดงออกในรูปของความขัดแย้ง การแยกแยะทางชนชั้น การผลิตใหม่ทางอุดมการณ์ และการสร้างความชอบธรรมให้อำนาจ (ดู Chayan 1990) ในลักษณะเช่นนี้ความเป็นชุมชนจึงถูกมองว่า เป็นทั้งอุดมการณ์และกระบวนการของชาวบ้านในการปรับตัวและต่อสู้กับรัฐและระบบทุนนิยม แต่ก็ได้ละบุลัทธิของความเป็นชุมชนอย่างชัดเจน และในปัจจุบัน นักวิชาการบางคนได้อธิบายว่า รัฐได้ขยายการครอบงำหมู่บ้าน ทำให้รัฐกำลังกลายเป็นส่วนหนึ่งของหมู่บ้าน ขณะเดียวกัน รัฐก็ใช้กระบวนการพัฒนาแบบมีส่วนร่วม ทำให้หมู่บ้านกลายเป็นส่วนหนึ่งของรัฐ จนกระทั่ง

มองไม่ออกแล้วว่าหมู่บ้านและรัฐแยกจากกัน (เฮิร์ช ๒๕๓๓)

กลุ่มที่สาม อาจเรียกได้ว่าเป็นการศึกษา ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของกระบวนการเปลี่ยนผ่าน ซึ่งนำแนวความคิดในการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมเกษตรของ Marc Bloch (1970) แนวความคิดเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงระบบกรรมสิทธิ์และการถือครองที่ดินของ Max Weber (1976) ผสมผสานกับแนวการศึกษาด้านมานุษยวิทยาเศรษฐกิจ สำนักมาร์กซิสที่เน้นความสัมพันธ์ทางการผลิตและกระบวนการเปลี่ยนผ่านเข้าสู่ระบบทุนนิยม

ตัวอย่างการศึกษาเช่นนี้ในอเมริกาที่สำคัญ มีทั้งด้านมานุษยวิทยา คืองานของ Sidney Mintz (1974) ส่วนด้านประวัติศาสตร์คืองานของ Florencia Mallon (1983) งานทั้งสองชิ้นมีลักษณะร่วมกัน คือ ศึกษากระบวนการเปลี่ยนผ่านของระบบเศรษฐกิจท้องถิ่นว่าเกิดจากความขัดแย้งในความสัมพันธ์ทางการผลิตเกี่ยวกับการจัดการที่ดินและแรงงาน โดยที่ท้องถิ่นไม่ได้อยู่อย่างโดดเดี่ยว หากมีความสัมพันธ์กับระบบภายนอก เช่น ระบบตลาดการค้าและรัฐ ภายใต้ความสัมพันธ์ดังกล่าว ชาวบ้านแต่ละคนและชาวบ้านเป็นกลุ่มต้องต่อสู้อย่างต่อเนื่องเพื่อแสวงหาทางเลือกในการผลิตอย่างเป็นอิสระ ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงรูปแบบความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจและสังคม ซึ่งกำหนดช่วงเวลาของการเปลี่ยนผ่านออกเป็นยุคสั้นๆ ประมาณ ๓๐ - ๕๐ ปี ได้ แต่ทิศทางการเปลี่ยนแปลงไม่จำเป็นต้องเป็นไปในแนวตรงเสมอ อาจย้อนสมัยกลับไปอีกได้ อันเป็นผลมาจากการต่อสู้ที่สลับซับซ้อน ทำให้จำเป็นต้องศึกษาเหตุการณ์และกระบวนการผลิตในแต่ละยุคสมัยอย่างละเอียด และเฉพาะเจาะจงในแต่ละท้องถิ่น

ในกรณีของไทยนั้น ผู้เขียนได้ทดลองนำเอาแนวความคิดนี้มาใช้ศึกษาประวัติศาสตร์สังคมชนบทในภาคเหนือ ซึ่งช่วยให้ผู้เขียนเข้าใจลักษณะที่เคลื่อนไหวของชุมชนในประวัติศาสตร์ท้องถิ่นดีขึ้น โดยพบว่า ชาวบ้าน

ต้องต่อสู้และมีความขัดแย้งในการใช้ที่ดิน และแรงงาน และความสัมพันธ์กับระบบตลาดและรัฐในลักษณะที่แตกต่างกัน แม้อยู่ในช่วงเวลาที่ไม่ห่างกันนัก แสดงให้เห็นถึงความสลับซับซ้อนของกระบวนการเปลี่ยนผ่านที่ไม่ได้เดินเป็นเส้นตรง แม้จะเกิดการก่อตัวของชนชั้นต่างๆ ของชาวนา แต่ความขัดแย้งในการใช้ที่ดินสามารถแสดงออกทั้งโดยตรงและผ่านคติทางวัฒนธรรมได้ด้วย เช่น การขัดแย้งเกี่ยวกับการกล่าวหาว่าเพื่อนบ้านเป็นผีกระสือหรือผีปอบ เป็นต้น (อานันท์ ๒๕๒๗ และ Anan 1989)

งานศึกษากระบวนการเปลี่ยนผ่านที่สำคัญ คืองานของ Andrew Turton ซึ่งพบว่า ชาวนาได้ปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจจนไม่อาจเข้าใจได้ด้วยการศึกษาที่ผูกติดอยู่เพียงภายในหมู่บ้าน แต่ต้องมองจากระบบความสัมพันธ์ของอำนาจท้องถิ่นในระดับต่างๆ และต้องเชื่อมโยงกับอำนาจรัฐและตลาดไปพร้อมๆ กัน เพราะชนบทได้ถูกผนวกเข้ามาอยู่ในระบบโลกแล้ว แม้ว่าชาวนายังมีช่องทางต่อสู้อยู่บ้างก็ตาม แต่ก็เพียงการดิ้นรนที่มีขอบเขตค่อนข้างจำกัดมาก (๑๙๗๖, ๑๙๘๗, และ ๑๙๘๙)

การศึกษาในแนวโน้มชิ้นใหม่ๆ ชี้ให้เห็นว่า สังคมหมู่บ้านได้ถูกผนวกเข้าสู่ระบบทุนอย่างเต็มตัว จนทำให้โครงสร้างชนชั้นของชาวนาเปลี่ยนแปลงไปอย่างหน้ามือเป็นหลังมือ เช่น ชุมชนใกล้เมืองเชียงใหม่ ปรากฏว่าสัดส่วนของครัวเรือนที่พึ่งรายได้จากการรับจ้างอย่างเดียวมีมากกว่าครึ่ง อีกราวร้อยละ ๓๐ ต้องหารายได้นอกภาคเกษตรเพิ่มเติมจากภาคเกษตร และอีกร้อยละ ๑๐ ประกอบกิจการของตัวเอง เหลือครัวเรือนที่ทำการเกษตรอย่างเดียวไม่ถึงร้อยละ ๕ เท่านั้นเอง (Ritchie 1993) ชาวนาส่วนใหญ่ก็ไปใช้ชีวิตในเมืองมากขึ้น จนทำให้หมู่บ้านใกล้ตัวเมืองเปลี่ยนสภาพไปเป็นเสมือนหอพักแล้วก็มี (Gray 1987)

อย่างไรก็ตาม การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นจากแนวความคิดของประวัติศาสตร์เศรษฐกิจเท่าที่ผ่านมาในประเทศไทย ส่วนใหญ่ยังจำกัดอยู่ในยุคสมัยของประวัติศาสตร์สมัยใหม่ ความสนใจย้อนกลับไปที่ศึกษายุคโบราณมีน้อยมาก ด้วยข้อจำกัดทั้งทางแนวคิดและวิธีการศึกษา ซึ่งมัก

จะเป็นการมองจากภายนอกเข้าไป มากกว่าการมองจากท้องถิ่นออกมา ดังนั้นจึงมีความพยายามปรับแนวการศึกษาเข้าสู่แนวทางที่สามมากขึ้น นั่นคือการศึกษาประวัติศาสตร์วัฒนธรรม

แนวทางที่สาม

ประวัติศาสตร์วัฒนธรรม

มีความหมายที่ค่อนข้างกว้างขวางกว่าแนวทางก่อนหน้านี้ เพราะมักจะครอบคลุมถึงการศึกษาภาพรวมของสังคมในอดีต โดยผ่านมุมมองของความคิด วิถีชีวิต และศิลปะที่เคลื่อนไหวและเปลี่ยนแปลงอยู่ในสังคมนั้นเอง ซึ่งสะท้อนความพยายามที่จะศึกษาประวัติศาสตร์จากภายในนั่นเอง ดังนั้นจึงทำให้ต้องเจาะจงลงไปสู่ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นมากขึ้น

แนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์วัฒนธรรมเช่นนี้เอง ช่วยสร้างให้เกิดเอกภาพของการศึกษาระหว่างประวัติศาสตร์และมานุษยวิทยามากขึ้น ดังจะเห็นได้จากงานของนักประวัติศาสตร์วัฒนธรรมที่เด่นๆ ในยุโรป เช่น Johan Huizinga (1954) ผู้เขียนหนังสือที่โด่งดังเรื่อง *The Waning of the Middle Ages : A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the Dawn of the Renaissance* ในปี ค.ศ. ๑๙๒๔ ก็มีวิธีการศึกษาที่ไม่แตกต่างอะไรมากนักจากนักมานุษยวิทยาร่วมสมัยเดียวกับเขา ที่ต้องการอธิบายวัฒนธรรมของสังคมอื่นที่ไม่ใช่สังคมของตนเอง ซึ่งทำให้นักประวัติศาสตร์และนักมานุษยวิทยาต้องเผชิญกับปัญหาทำนองเดียวกันอย่างเสมอภาค นั่นก็คือ ความจำเป็นที่จะต้องอธิบายวัฒนธรรมที่ตนเองไม่รู้จัก จึงมีผู้เรียก Huizinga ว่า นักชาติพันธุ์วรรณาของอดีต (Ethnographer of the Past) (Bulhof 1975) ในเชิงเปรียบเทียบกับวิธีการทำงานของนักมานุษยวิทยาที่ถือว่าเป็นนักชาติพันธุ์วรรณาของวัฒนธรรมอื่น (Ethnographer of Other Culture) สำหรับ Huizinga แล้ว ประวัติศาสตร์วัฒนธรรมก็คือการศึกษารูปแบบและโครงสร้างของชีวิตและจิตใจในอดีต แต่ Huizinga สนใจ

คุณค่าหลักหรือวัฒนธรรมหลวงมากกว่าวัฒนธรรมพื้นบ้าน ซึ่งมีส่วนทำให้เขามองประวัติศาสตร์ว่า เป็นเพียงอดีตที่หยุดนิ่ง ขาดพลังที่เคลื่อนไหวในเชิงก้าวหน้า

ในทางตรงกันข้าม Emmanuel Le Roy Ladurie (1978) นักประวัติศาสตร์วัฒนธรรมที่มีชื่อเสียงชาวฝรั่งเศส กลับสนใจความคิดและความเชื่อพื้นบ้านในประวัติศาสตร์ของสังคมหมู่บ้าน ดังปรากฏในหนังสือขายดีเรื่อง *Montaillou : The World-Famous Portait of Life in a Medieval Village* ซึ่งแสดงถึงความพยายามจะเข้าใจชีวิตของชาวบ้านจากมุมมองของคนร่วมสมัย โดยอาศัยหลักฐานของบาทหลวงในคริสต์ศาสนาที่บันทึกคำให้การแก้บาปของชาวบ้านเอาไว้ ทำให้พบว่า พฤติกรรมของคนในยุคนั้นมักอยู่นอกกรอบของค่านิยมหลัก เช่น การหมกมุ่นอยู่กับเรื่องนอกศาสนา ผี และไสยศาสตร์ มากกว่าสนใจในคริสต์ศาสนาและการมีชีวิตรอบทางเพศที่สำส่อน เป็นต้น ภาพชีวิตเช่นนี้สะท้อนให้เห็นการต่อสู้ดิ้นรนของชาวบ้านที่ต้องเผชิญกับความยากจน โรคระบาด และสงครามอย่างต่อเนื่องนั่นเอง

สำหรับการศึกษาประวัติศาสตร์วัฒนธรรมในประเทศไทย งานของอาจารย์ศรีศักร วัลลิโภดม ดูจะโดดเด่นกว่านักประวัติศาสตร์คนอื่น เพราะเป็นผู้บุกเบิกการศึกษาแนวทางนี้มาอย่างยาวนานและมีผลงานจำนวนมาก อาจารย์สามารถผสมผสานวิธีการทางประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และโบราณคดีได้อย่างกลมกลืน เพื่ออธิบายวิวัฒนาการของวัฒนธรรมในท้องถิ่นต่างๆ บนพื้นฐานของการปรับตัวของวัฒนธรรมการผลิตที่มีต่อสภาพแวดล้อมและระบบนิเวศ โดยอาศัยพลังของคติความเชื่อซึ่งมีการแลกเปลี่ยนและผสมผสานกันอยู่ตลอดเวลาระหว่างท้องถิ่นต่างๆ เหล่านั้น ดังปรากฏอย่างชัดเจนในงานของอาจารย์ศรีศักรเรื่อง *แอ่งอารยธรรมอีสาน* (๒๕๓๓) ซึ่งผู้เขียนเองอยากจะเรียกว่าประวัติศาสตร์วิถีชีวิต

จากพื้นฐานความคิดดังกล่าว อาจารย์ศรีศักรจึงพยายามอธิบายวิถีชีวิตผู้คนในยุคต่างๆ ผ่านคติความเชื่อของยุคนั้นๆ เอง ซึ่งอาจารย์

มักจะสังเคราะห์ขึ้นจากการศึกษา ทั้งวัฒนธรรมการผลิต ประเพณี และ ศิลปะของกลุ่มชนเหล่านั้น ที่ปรากฏอยู่ในหลักฐานทางโบราณคดี ตำนาน ตลอดจนจารึก และเอกสารลายลักษณ์อักษร ด้วยเหตุนี้ งานของอาจารย์ จึงสามารถย้อนยุคประวัติศาสตร์กลับไปได้ไกลมาก ครอบคลุมตั้งแต่ ยุคของชุมชนขนาดเล็กจนถึงยุคของการก่อรูปเป็นรัฐในขั้นตอนต่างๆ ซึ่ง สะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงรูปแบบความสัมพันธ์ทางสังคม จากความสัมพันธ์แบบเครือญาติมาสู่ความสัมพันธ์ตามความเชื่อเรื่องอำนาจบารมี ในศาสนา บนพื้นฐานของพัฒนาการทางวัฒนธรรมในการผลิตข้าวและ สิ่งของดำรงชีพอื่นๆ ที่มองเห็นได้จากประเพณีในท้องถิ่น ไม่ว่าจะเป็น ประเพณีเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์ หรือประเพณีฝังศพ และคติความ เชื่อทางศาสนาที่ปรากฏให้เห็นในศิลปกรรมร่วมสมัย

อย่างไรก็ตาม ในแนวคิดของอาจารย์ศรีศักรนั้นเชื่อว่า เมื่อเรียนรู้ เกี่ยวกับคติความเชื่อและประเพณีท้องถิ่นได้ระดับหนึ่งแล้ว ผู้ศึกษาจะ สามารถสังเคราะห์ความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ขึ้นมาได้ในกรอบเหตุ ผลของผู้ศึกษา ซึ่งสามารถพิสูจน์ได้ด้วยหลักฐานที่เรียกว่า objective history แต่อาจารย์ธิดา สารระยา (๒๕๒๙) มีความเห็นว่า แต่ละท้องถิ่น อาจจะมีการเข้าใจสิ่งที่เรียกว่าความจริงทางประวัติศาสตร์แตกต่างกัน ดังนั้น จึงต้องศึกษาประวัติศาสตร์จากความเข้าใจเกี่ยวกับอดีตของคนใน ท้องถิ่นนั่นเอง ซึ่งเรียกว่าประวัติศาสตร์จากภายใน เพราะประวัติศาสตร์ ในลักษณะนี้เป็นคติความเชื่อเกี่ยวกับอดีตของผู้คนในท้องถิ่น มักจะปรากฏ อยู่ในรูปของตำนานนิทานพื้นบ้าน เรื่องปรัมปราที่บอกเล่ากันสืบๆ มา และ มีผู้รู้ในท้องถิ่นช่วยเสริมแต่งเพิ่มเติมตามยุคสมัยตามสมัยอยู่เสมอ ทำให้ มีชีวิตและมีพลังเคลื่อนไหวที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงของท้องถิ่นตามมา ความเชื่อเกี่ยวกับอดีตดังกล่าว อาจเรียกได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์ของชาว บ้าน ซึ่งปรากฏในรูปของความเชื่อที่ผูกพันอยู่กับสถานที่สำคัญและวีรชน ทางวัฒนธรรม

แนวคิดด้านประวัติศาสตร์วัฒนธรรมอีกแนวหนึ่งพยายามทำความเข้าใจ

เข้าใจประวัติศาสตร์ชาวบ้านเช่นเดียวกัน แต่เจาะจงลงไปทีุ่ดมการณ์ใน ขบวนการเคลื่อนไหวต่อต้านอำนาจที่เรียกว่าชนบทผู้มีบุญ ดังปรากฏใน งานของอาจารย์ฉัตรทิพย์ นาถสุภา (Chatthip 1984) ซึ่งอาจารย์อยาก เรียกว่าประวัติศาสตร์จิตสำนึก เพราะสะท้อนมุมมองของชาวนาในความ สัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐ ด้วยการผลิตซ้ำอุดมการณ์ดั้งเดิมที่ต้องการความ มีอิสระแบบสังคมบุพกาลในอุดมคติยุคพระศรีอริย์ ผ่านการเคลื่อนไหว เมื่อสังคมต้องเผชิญกับวิกฤตการณ์ต่างๆ ซึ่งศึกษาได้จากประวัติศาสตร์ บอกเล่า งานในเชิงประวัติศาสตร์วัฒนธรรมของอาจารย์ฉัตรทิพย์นี้ เป็น ความพยายามจะหลอมรวมงานด้านประวัติศาสตร์เศรษฐกิจหมู่บ้านเข้า มา เพื่อยืนยันลักษณะของวิถีการผลิตแบบเอเชีย แต่ผู้เขียนอยากจะตั้ง ข้อสังเกตว่า อาจก่อให้เกิดความสับสนระหว่างสภาพการผลิตในอดีตที่เคย มีอยู่จริงกับจิตสำนึกที่เป็นอุดมคติ ซึ่งอาจจะไม่จำเป็นต้องตรงกันเสมอไป ดังเช่นข้อโต้เถียงของโบวี (๒๕๓๖)

แนวการศึกษาประวัติศาสตร์วัฒนธรรมอีกแนวหนึ่ง เรียกว่า **ประวัติศาสตร์ความคิด** ดังเช่นที่ปรากฏในผลงานชิ้นสำคัญของอาจารย์นิธิ เอียวศรีวงศ์ (๒๕๒๕) เรื่อง *วัฒนธรรมกระดูกพิทักษ์วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์* ซึ่งเป็นการศึกษากระบวนการเปลี่ยนแปลงความคิดในวรรณกรรมภาย ได้เงื่อนไขของการเปลี่ยนแปลงระบบเศรษฐกิจ โดยส่งผลให้โลกทัศน์ จิตใจ รสนิยม และค่านิยมของผู้คนเปลี่ยนแปลงไป เกิดการติดต่อสัมพันธ์ กัน และยอมรับจารีตของคนกลุ่มอื่นมากขึ้น แสดงว่าความคิดไม่ได้ผูกติด อยู่กับกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งตลอดไป แต่อาจเกิดการแลกเปลี่ยนและผสมผสาน กันได้

อาจารย์นิธินำแนวคิดดังกล่าวมาอธิบายการเปลี่ยนแปลงรสนิยม ของวรรณกรรมในกรณีของสังคมยุคต้นรัตนโกสินทร์ โดยกล่าวว่า เมื่อ ชนชั้นนำกลายเป็นกระดูกพิและติดต่อกับชาวบ้านมากขึ้น หลังการเข้าร่วม ค้าขาย ได้พยายามปลดปล่อยตนเองจากกรอบค่านิยมเดิมในยุคศักดินา และหันไปปรับเอาจารีตของชาวบ้านมาปรุงแต่งวรรณกรรมของตนเองตาม

รสนิยมใหม่ ทำให้วรรณกรรมใหม่ของยุคนี้มีชีวิตชีวาทำนองเดียวกับวรรณกรรมพื้นบ้าน

แนวการศึกษาประวัติศาสตร์ความคิดของอาจารย์นิธิ ช่วยให้เห็นลู่ทางที่จะหลุดออกมาจากสภาวะหนีเสือปะจระเข้ ซึ่งมีด้านหนึ่งผูกติดอยู่กับประวัติศาสตร์จากภายในตามแนวคิดของอาจารย์ธิดา และอีกด้านหนึ่งผูกติดอยู่กับ objective history ด้วยการย้ำให้เห็นว่า การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นไม่อาจสมบูรณ์ในตัวเอง แต่ต้องศึกษาจากด้านของการติดต่อสัมพันธ์กับท้องถิ่นและสังคมอื่นด้วย เพราะประวัติศาสตร์เป็นเรื่องราวของการเคลื่อนไหวทางความคิดที่มีการขัดแย้ง การต่อสู้ การครอบงำ การแลกเปลี่ยน และการผสมผสานกันอยู่ตลอดเวลา

ปัญหาอยู่ที่ว่า การเคลื่อนไหวดังกล่าวตั้งอยู่บนพื้นฐานของอะไร และมีเงื่อนไขและบริบทอย่างไร หากทำความเข้าใจในประเด็นเหล่านี้ได้ ก็จะช่วยให้การศึกษาศาสตร์ท้องถิ่นมีพลังต่อการผลักดัน การเปลี่ยนแปลงสังคมให้ยอมรับศักยภาพของท้องถิ่นมากขึ้น โดยผู้เขียนเสนอว่า น่าจะเริ่มต้นด้วยการสังเคราะห์แนวคิดต่างๆ ข้างต้น และประมวลขึ้นมาเป็นแนวการศึกษาที่เรียกว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในมิติทางวัฒนธรรม ซึ่งมีวิธีการที่หลากหลาย หรือหันไปมองกระบวนการปรับตัวในแง่วาทกรรมมากขึ้น ภายใต้บริบทของการต่อสู้กับการพัฒนา ดังจะได้กล่าวถึงต่อไป

๕. การศึกษาในเชิงวาทกรรม

การศึกษาหมู่บ้านไทยในเชิงวาทกรรมเพิ่งจะเริ่มก่อรูปขึ้นเมื่อไม่นานมานี้ ปรากฏเป็นครั้งแรกในงานของ Andrew Turton (1984) โดยได้รับอิทธิพลทางความคิดที่ผสมผสานกันขึ้นมาจากนักปราชญ์ที่สำคัญอย่างน้อย ๓ คน นอกเหนือจากความรู้และภูมิปัญญาของชาวบ้านในภาคเหนือที่เคยศึกษา คือ นักคิดในแนวมาร์กซิส ใหม่ ๒ คน มี Antonio Gramsci

(1971) ชาวอิตาเลียน และ Raymond Williams (1980) ชาวอังกฤษ และนักคิดยุคหลังสมัยใหม่ (Post Modernism) คือ Michel Foucault (1980) ชาวฝรั่งเศส ซึ่งได้พัฒนาความหมายของวาทกรรม (Discourse) ต่างไปจากที่เคยใช้กันอยู่ในการภาษาศาสตร์แต่เดิม ให้มีมิติของการต่อสู้เชิงสังคมและวัฒนธรรมมากขึ้น

ต่อมา Phillip Hirsch ได้นำแนวการศึกษานี้มาใช้อย่างจริงจังในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของเขา ซึ่งได้ตีพิมพ์เป็นหนังสือเล่ม (๑๙๙๐) เขาอธิบายความหมายของการศึกษาเชิงวาทกรรม (Discourse) ว่า ต้องเริ่มจากการไม่ผูกติดกับเนื้อหาที่เป็นจริงของหมู่บ้านทั้งในทางสังคมและกายภาพ แต่หันไปดูว่ากลุ่มต่างๆ ในสังคมนิยามความหมายของหมู่บ้านกันอย่างไรบ้าง และดูว่าพวกเขาใช้ความหมายที่สร้างขึ้นเพื่อหาประโยชน์จากสังคมชนบทและศักดิ์ศรีของชาวบ้านกันอย่างไร (Hirsch 1993 a)

จากการศึกษาเอกสารทางประวัติศาสตร์ ธงชัยพบว่า เจ้านายและขุนนางเก่าได้สร้างวาทกรรมหรือนิยามความหมายของหมู่บ้านมานานแล้วเพื่อการปรับตัวในการเผชิญหน้ากับชาติมหาอำนาจตะวันตก ด้วยการมองว่า หมู่บ้านเป็นบ้านนอกคอกนาและบ้านป่าเมืองเถื่อน ในเชิงเปรียบเทียบว่าชาวกรุงนั้นเจริญแล้ว (Thongchai 1993) แต่ในระยะหลังรัฐกลับนิยามหมู่บ้านในเชิงอุดมคติ ดังที่นิธิได้ชี้ให้เห็นในแบบเรียนชั้นประถมศึกษา ทั้งนี้รัฐต้องการใช้เพื่อเสริมความมั่นคงของชาติที่วางอยู่บนพื้นฐานของอุดมคติในการมีเอกภาพและความกลมกลืนของหมู่บ้าน (นิธิ เอียวศรีวงศ์ ๒๕๓๘)

ขณะที่งานศึกษาเอกสารของนักประวัติศาสตร์กล่าวถึงการสร้างวาทกรรมเกี่ยวกับหมู่บ้านจากด้านของรัฐ การศึกษาภาคสนามของนักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาได้หันมาพิจารณาเวทีการต่อสู้ทางวาทกรรมระหว่างกลุ่มชนต่างๆ ในสังคม โดยเน้นที่มุมมองและความรู้ในด้านของชาวบ้านเป็นหลัก ซึ่งถือว่าการกำลังอยู่ในขั้นของการพัฒนาทั้งองค์ความรู้และวิธีการ แต่ยังไม่ได้รูปแบบที่ชัดเจนนัก

การศึกษาหมู่บ้านในเชิงวาทกรรมนี้ ถือได้ว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงทั้งมิติ วิธีคิด และกระบวนทัศน์ในการศึกษาที่พลิกโฉมไปจากเดิมอย่างหน้ามือเป็นหลังมือเลยทีเดียว ซึ่งเห็นได้ชัดเจนในหลักคิดใหญ่ๆ ๓ ประการคือ

ประการแรก การเปลี่ยนจากการศึกษาเวทีการขัดแย้งและต่อสู้ทางโครงสร้าง ทั้งด้านเศรษฐกิจและการเมืองที่เคยปรากฏอยู่ในแนวการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์ของกระบวนการเปลี่ยนผ่าน มาให้ความสำคัญกับการต่อสู้และความขัดแย้งในเวทีทางวัฒนธรรมมากขึ้น นั่นคือเวทีของการแย่งชิงอำนาจในการนิยามความหมาย เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้าน รัฐ และทุน ในกระบวนการพัฒนาบนพื้นฐานความคิดที่เห็นข้อจำกัดของการศึกษา ที่จำกัดอยู่เพียงข้อเท็จจริงและประวัติศาสตร์ว่า ไม่เพียงพอที่จะทำความเข้าใจการขัดแย้งและต่อสู้ทางความคิดในสังคมปัจจุบัน เพราะทั้งข้อเท็จจริงและประวัติศาสตร์ไม่อาจแสดงนัยและความหมายได้ด้วยตัวเอง หากขึ้นอยู่กับคุณค่าและทฤษฎีของผู้ศึกษาเป็นสำคัญ

งานของ Turton (1984) และ Hirsch (1990, 1993 a และ 1993 b) จะอยู่ในประเด็นนี้เป็นหลัก นั่นคือมองหมู่บ้านว่าเป็นเวทีของการต่อสู้ทางวาทกรรมระหว่างชาวบ้านกับรัฐและทุน ดังจะเห็นว่า Turton วิเคราะห์การพัฒนาของรัฐและขบวนการต่อสู้ของชาวบ้านว่าเป็นวาทกรรม ในแง่ของอุดมการณ์ อำนาจในการครอบงำของรัฐ และการต่อต้านการครอบงำของชาวบ้าน ขณะที่ Hirsch จะสนใจศึกษากระบวนการพัฒนาของรัฐและความหมายของหมู่บ้านว่าเป็นเวทีของการต่อสู้เชิงวาทกรรม

ประการที่สอง การหันมาให้ความสำคัญกับมุมมองด้านความรู้ และอำนาจของชาวบ้านอย่างจริงจังซึ่งเคยถูกละเลยตลอดมา เพราะวงวิชาการจะมุ่งเน้นอยู่แต่ความรู้ที่เป็นทางการแบบวิทยาศาสตร์เพียง

อย่างเดียว โดยที่กักเอาว่ามีความเป็นกลางมากกว่าความรู้แบบอื่นๆ ทั้งๆ ที่ความรู้นั้นซ่อนนัยและคุณค่าไว้เสมอ ความรู้แบบวิชาการจะให้ความสำคัญกับกลุ่มผู้มีอำนาจในสังคม และมีอคติกับผู้ที่มิวิธีคิดแบบอื่นๆ ว่าไร้สาระ การเปลี่ยนแปลงนี้จึงช่วยให้เข้าใจความหมายของการต่อสู้ของชาวบ้านในการต่อต้านการครอบงำจากภายนอก ตลอดจนมองเห็นทางเลือกในการพัฒนาอื่นๆ แทนการจำกัดทิศทางการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางเดียวเท่านั้น เช่นที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

ผู้เขียนสนใจศึกษาประเด็นนี้อย่างมาก ดังปรากฏในงานหลายชิ้น (อานันท์ กาญจนพันธุ์ ๒๕๓๖ และ อานันท์และฉลาดชาย ๒๕๓๓) ซึ่งศึกษาพิธีกรรมและความเชื่อต่างๆ ในท้องถิ่นของสังคมล้านนา การศึกษาแนวนี้นักพบได้ในงานของนักวิชาการชาวญี่ปุ่นชื่อ ชิเกฮารุ ทานาเบ้ จำนวนมาก โดยเฉพาะการศึกษาตำนานของผู้นำชาวนา (ทานาเบ้ ๒๕๒๙) และงานศึกษาพิธีกรรมและการเข้าทรง (Tanabe 1991) Vandergeest ก็ได้ชี้ถึงความสำคัญของความรู้แบบชาวบ้าน ซึ่งถือว่าเป็นความรู้แบบบรรยายในเชิงต่อต้าน (Counter-Narrative Knowledge) ซึ่งมีส่วนอย่างสำคัญในการสร้างสรรค์และผลิตทางเลือกใหม่ๆ จากการผสมผสานมากกว่าการยึดของดั้งเดิมอย่างเดียว (Vandergeest 1993 b : 15)

การศึกษาในเชิงคุณค่าก็สนใจความรู้และภูมิปัญญาของชาวบ้านเช่นกัน แต่จะเน้นในมิติของคุณค่าและอุดมการณ์ที่ไม่เปลี่ยนแปลง มากกว่ามิติของอำนาจและการผลิตใหม่ของความรู้เหล่านั้น จึงยังไม่ถือว่ามองในเชิงวาทกรรมอย่างชัดเจนนัก

ประการที่สาม การทำลายท้นบที่เคยขวางกั้นการศึกษาสังคมชนบท เพราะเดิมมักผูกติดอยู่กับหมู่บ้านเท่านั้น ในฐานะที่เป็นทั้งหน่วยพื้นที่ หน่วยความสัมพันธ์ทางสังคม และหน่วยการวิเคราะห์ไปพร้อมๆ กัน ทำให้หันมาเข้าใจได้ใหม่ว่า หมู่บ้านไม่ใช่อุดมคติอย่างเดียวของชาวบ้านที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้ หากแต่หมู่บ้านเป็นเพียงรูปแบบหนึ่งของวาทกรรม

และความเป็นชุมชน ในกระบวนการต่อสู้ทางความคิดในกระบวนการพัฒนาที่ผ่านมาเท่านั้น หมู่บ้านและความเป็นชุมชนไม่ใช่สิ่งเดียวกันเสมอไป เพราะชาวบ้านสามารถผลิตความเป็นชุมชนใหม่ได้ และก็มี "ความเป็นจริง" ไม่ต่างจากหมู่บ้าน ท่ามกลางการต่อสู้เพื่อเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางสังคมและความสัมพันธ์กับธรรมชาติ ดังจะพบว่ามีรูปแบบหลากหลายทั้งกลุ่มเครือข่าย กลุ่มจัดการทรัพยากรเครือข่ายต่างๆ และท้องถิ่น นอกจากนี้ ยังปรากฏในมิติของศักดิ์ศรีของชาติพันธุ์ และมิติของความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงอีกด้วย ซึ่งมักถูกละเลยในการศึกษาสังคมชนบทที่ผ่านมา

ดังนั้นจึงเสียเวลาเปล่าที่จะไปพิสูจน์ว่า หมู่บ้านเป็น "รากเหง้า" และ "ความเป็นจริง" ดังเดิมเพียงอย่างเดียวของวัฒนธรรมไทย เพราะเท่ากับถูกความรู้ของชาวบ้านว่าไม่มีเหตุผลเพียงพอในทางวิชาการ และเหมือนกับจะผูกขาดและผูกความรู้ไว้เฉพาะกับชนชั้นกลางที่หวังดี แต่ชาวบ้านจะไม่ได้อำนาจคืนอย่างแท้จริง เพราะถูกซ่อนไว้ในอำนาจใหม่ของภาษาวិชาการและการมีส่วนร่วมของนักวิชาการและนักพัฒนา ที่จริงแล้วควรสนใจเรื่องราวของชาวบ้านในการผลิตความเป็นชุมชนใหม่ และสร้างอำนาจท้องถิ่นใหม่ เพื่อจัดการและต่อสู้กับปัญหาในการพัฒนาที่พวกเขาต้องเผชิญอยู่มากกว่า ในการศึกษาชุมชนในภาคกลาง อุทองพบว่า ชาวบ้านใช้ความสำนึกทางชาติพันธุ์ของความเป็นคนลาวสร้างความเป็นชุมชนขึ้นใหม่เมื่อต้องเผชิญหน้ากับการเอาเปรียบของพ่อค้าจากหมู่บ้านอื่น (Uthong 1993) Vandergeest เปรียบเทียบให้เห็นว่า การสร้างชุมชนท้องถิ่นใหม่บนพื้นฐานของความรู้และประเพณีปฏิบัติในอดีต ก็ไม่ต่างอะไรมากนักกับการพยายามสร้างชุมชนชาติ หรือรัฐชาติ ทั้งๆ ที่เป็นการหมายใหม่ (ดู Vandergeest 1993 a : 151 - 154 และ 1993 b : 13 - 19)

ผู้เขียนเองก็สนใจศึกษาประเด็นการสร้างชุมชนท้องถิ่นใหม่อย่างมาก เพื่อทำความเข้าใจกับอำนาจของท้องถิ่นในการจัดการทรัพยากร เช่น ป่าชุมชน (อานันท์ กาญจนพันธุ์ ๒๕๓๖) ซึ่งพบว่า ชาวบ้านในสังคมล้านนา

มองการรวมหมู่ทางสังคม และมีความเข้าใจความเป็นชุมชนอย่างชัดเจน
ว่าวางอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างน้อย ๕ ประการ คือ

- ๑) อุดมการณ์อำนาจเกี่ยวกับความคิดว่าด้วยการนับถือผี
- ๒) พิธีกรรมในการสืบทอดอุดมการณ์
- ๓) อำนาจในการจัดการทรัพยากรร่วมกันบนพื้นฐานความคิดเรื่อง
ของหน้าหมู
- ๔) ภูมิปัญญา
- ๕) องค์การและเครือข่ายของความสัมพันธ์

ลักษณะสำคัญของความสัมพันธ์เหล่านี้ ปรากฏว่ามีความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ และผลิตใหม่ได้บนเงื่อนไขของความสัมพันธ์ทั้งในด้านการสร้างเสริมและขัดแย้งระหว่างภายในและภายนอกหน่วยทางสังคมนั้น ซึ่งผู้เขียนจะขอขยายรายละเอียดเพิ่มเติมดังนี้

๑. อุดมการณ์อำนาจ จะเกี่ยวกับความคิดหลัก ๔ ประการ คือ ความคิดเรื่องผีปู่ย่า ผีเสื้อ บ้าน ใจบ้าน และมีฝ่าย ผู้รู้ชาวบ้านอธิบายว่าชาวบ้านจะสืบความสัมพันธ์กันผ่านทางการนับถือผี โดยถือว่าหน่วยของการรวมหมู่พื้นฐานก็คือกลุ่มที่นับถือผีปู่ย่าเดียวกัน ซึ่งเป็นการสืบเชื้อสายผ่านทางญาติฝ่ายแม่ การรวมหมู่ในระดับบ้านก็จะแสดงออกด้วยการนับถือผีเสื้อบ้านเดียวกัน ซึ่งจะมีอำนาจครอบคลุมพื้นที่ของบ้าน และคุ้มครองสมาชิกของบ้าน ผีเสื้อบ้านจะไม่เกี่ยวข้องกับผีปู่ย่า แต่ทุกตระกูลในบ้านจะนับถือผีเสื้อบ้าน เชื่อกันว่า ผีเสื้อบ้านบางแห่งก็เป็นผีของนายบ้านตระกูลแรก บางแห่งก็เป็นผีเจ้านาย กล่าวคือ ผีของบุคคลสำคัญในตำนานของเมืองต่างๆ ซึ่งบางครั้งทำให้สามารถเชื่อมโยงบ้านเข้ากับเมืองที่นับถือผีเจ้านายร่วมกัน แสดงว่า แม้ในความเชื่อ บ้านก็ไม่ใช่อะไรที่โดดเดี่ยวหากมีความสัมพันธ์กับรัฐ นอกจากนั้นยังมีการนับถือผีฝ่ายที่เป็นศูนย์รวมของกลุ่มที่ร่วมกันจัดการเกี่ยวกับการชลประทาน ซึ่งเป็นระดับของความสัมพันธ์ที่บางครั้งอาจไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะในเขตของหมู่บ้าน ผีฝ่ายบางแห่งจะควบคุมดูแลความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่หลาย

หมู่บ้านได้ ขึ้นอยู่กับบริเวณของพื้นที่รับน้ำ

๒. พิธีกรรม เป็นการปฏิบัติการร่วมกันของกลุ่มเพื่อสืบทอดอุดมการณ์ จะมีทั้งในระดับครอบครัว เครือญาติ และหมู่บ้าน โดยมีศูนย์กลางอยู่ที่วัด และในเวลาต่างๆ ของวิถีชีวิต ประกอบด้วยพิธีระดับชุมชน ส่วนพิธีในครอบครัวและญาติก็มีพิธีบวชที่เรียกว่าปอยน้อย มีการแฉวนานูญหรือแฉวนพำจุ่ม คือจะมีการบอกบุญกว้างขวาง เดิมมีเลี้ยงที่วัด ปัจจุบันมาเลี้ยงในแต่ละบ้านทำให้สิ้นเปลืองมาก บวชลูกแก้วมักจะเป็นเรื่องของชุมชน โดยมีพ่อออกและแม่อกทำพิธีบวชให้ลูกคนอื่น พิธีบางอย่างก็เลิกกันไปแล้ว ที่สำคัญคือทานทอด ซึ่งเป็นเรื่องที่ชุมชนช่วยเหลือสมาชิกที่ยากจนด้วยวิธีการต่างๆ พิธีกรรมหลายอย่างในชุมชนปัจจุบันนี้จะเปลี่ยนจากการร่วมกันในระดับชุมชนมาอยู่ที่ครัวเรือนมากขึ้น

๓. อำนาจในการจัดการทรัพยากรร่วมกันบนพื้นฐานความคิดเรื่องของหน้าหมู่บ้าน เป็นสิทธิอำนาจตามประเพณีของชุมชนที่ถือว่าชุมชนมีสิทธิการใช้ หากชุมชนจัดการดูแลรักษา ในหมู่บ้านจะมีของหน้าหมู่บ้านหลายอย่าง ซึ่งถือว่าเป็นของส่วนรวม ตั้งแต่วัด ป่าช้า โรงเรียน เหมืองฝาย จนถึงป่า ปัจจุบันเปลี่ยนมาเรียกว่าที่สาธารณะของหมู่บ้าน ของหน้าหมู่บ้านถือว่าเป็นมรดกตกทอดของปู่ย่าตายาย ที่ชาวบ้านจะต้องร่วมกันรักษาและจัดการใช้ประโยชน์ตามกฎหมายและประเพณีของชุมชนที่ตกลงกัน ซึ่งจะเน้นหลักของประโยชน์ส่วนรวมและความเป็นธรรม กฎเกณฑ์บางอย่างที่ใช้มานานก็อาจตกผลึกเป็นความเชื่อที่เรียกว่า ชิด เป็นการห้ามละเมิดต่อสิ่งที่ชุมชนถือว่าสำคัญและเป็นของส่วนรวม เช่น ห้ามถมบ่อน้ำ หรือน้ำเหมือง ใครละเมิดก็ถือว่าชิด ทำให้เกิดสิ่งที่ไม่เป็นมงคลแก่ผู้นั้น

สำหรับกรณีของป่าหน้าหมู่บ้าน หรือป่าของหมู่บ้าน จะเป็นพื้นที่ที่ชาวบ้านช่วยกันดูแลและใช้ประโยชน์ เช่น เป็นต้นน้ำ หรือเก็บของป่า เป็นต้นพื้นที่เช่นนี้ในอดีตไม่มีเขตแน่นอน แต่ในปัจจุบันเริ่มมีการกำหนดขอบเขตเพื่อป้องกันการบุกรุกจากคนภายนอก หลายหมู่บ้านได้ร่วมกันต่อต้านผู้บุกรุกที่เข้ามาตัดไม้หรือทำสัมปทานไม้ บางครั้งชาวบ้านจะเรียกป่าหน้า

หมู่บ้านเป็นของอีกของหนึ่ง ซึ่งให้เห็นประเพณีท้องถิ่นที่อนุญาตให้ผู้ดูแลรักษาได้ใช้ประโยชน์ร่วมกัน ไม่ใช่เป็นของสาธารณะที่เปิดให้คนทั่วไปใช้ ประเพณีในการรักษาป่าของบางหมู่บ้านก็เลิกไปเมื่อถูกคนอื่นครอบครอง ทำให้ขาดความรู้ก็มีส่วนร่วม บางหมู่บ้านก็กลับมาปฏิบัติใหม่ บางหมู่บ้านไม่เคยมีก็สร้างขึ้นใหม่ แสดงว่า ประเพณีนี้สามารถผลิตซ้ำหรือผลิตใหม่ได้ ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขว่าชุมชนจะมีส่วนร่วมและได้ประโยชน์หรือไม่ ดังนั้นของหน้าหมู่บ้านจึงไม่ใช่เรื่องตายตัวที่ไม่เปลี่ยนแปลง

๔. ภูมิปัญญาหรือความรู้ก็ถือว่าเป็นของหน้าหมู่บ้านเช่นกัน เช่น ตำรายา คาถาอาคม ความรู้ด้านศิลปะ ด้านสถาปัตยกรรม การก่อสร้าง และความรู้ในการผลิตด้านต่างๆ แต่อาจจะจำกัดอยู่ในหน่วยย่อยๆ ลงไปบ้าง เช่น ความรู้ในวงศ์ตระกูล วงศ์ญาติลูกหาของครูและวัด ในระดับบ้านก็มีเช่นกัน ถือเป็นความรู้ของบ้านใครบ้านมัน แต่ละบ้านก็จะมีหนังสือก๊อมนะ ตำราที่ต่างคนต่างมีเฉพาะของบ้าน จะมีการสร้างสรรค์และถ่ายทอดกันในบ้าน ความรู้เหล่านี้ถือเป็นศักดิ์ศรีของบ้าน ซึ่งสะท้อนการรวมพลังของความเป็นชุมชน ดังนั้นจึงมีการนำความรู้มาแข่งขันกันเพื่อประกาศศักดิ์ศรีของชุมชน ซึ่งเท่ากับเป็นการรวมพลังด้วย เพราะทุกคนต้องช่วยกันทำ เช่น แข่งตีกลองหลวง และแข่งจุดบั้งไฟ เป็นต้น เรื่องศักดิ์ศรีนั้นนอกจากจะมีการร่วมป้องกันในลักษณะการแข่งขันแล้ว ก็มักนำไปสู่การขัดแย้งระหว่างคนต่างบ้านด้วย

๕. องค์กรและเครือข่ายของความสัมพันธ์แสดงลักษณะการรวมหมู่บ้านมองเห็นได้โดยผ่านบทบาทของผู้นำ เช่น ผู้นำพิธีกรรม ปู่อาจารย์ ตั้งข้าว แก้วผี พ่อบ้าน และแม่ฝ่าย ซึ่งจะสามารถระดมคนมาร่วมกันได้ในระดับต่างๆ แก้วผีจะระดมคนในตระกูลมาทำพิธี พ่อบ้านสามารถระดมชาวบ้านมาช่วยกันตามจับโจรขโมยควาย แม่ฝ่ายก็สามารถระดมลูกฝ่ายมาช่วยกันดูแลและซ่อมแซมเหมืองฝาย เป็นต้น ในปัจจุบัน องค์กรเหล่านี้ค่อยๆ หายไป ส่วนหนึ่งเป็นเพราะรัฐเข้าไปทำหน้าที่แทน ทำให้ชาวบ้านขาดการมีส่วนร่วมในการจัดการ ซึ่งถือว่าเป็นหลักการสำคัญของ

การทำงานรวมหมู่ อย่างไรก็ตาม ชาวบ้านก็ได้สร้างสรรค์การรวมตัวเป็นองค์กรใหม่ๆ เพื่อร่วมกันจัดการกับปัญหาใหม่ๆ เช่น กลุ่มออมทรัพย์เพื่อการผลิตและกลุ่มฅำนปนกิจเพื่อช่วยออมเงินไว้สำหรับจัดงานศพ เป็นต้น

สำหรับเครือข่ายของความสัมพันธ์นั้นปรากฏว่ามีหลายรูปแบบ ที่เห็นชัดเจนก็คือ เครือข่ายของการช่วยกัน ที่เรียกว่า วอน หรือ ขอแรง จะเป็นการทำงานรวมหมู่ โดยถือว่าแรงงานเป็นของชุมชน ในอดีตมีการช่วยกันหลายแบบ เครือข่ายการช่วยกันอาจมีขอบเขตกว้างขวางกว่าหมู่บ้าน ที่กว้างขวางที่สุดคือเครือข่ายพ่อค้าวัวต่างและเครือข่ายหัวหมวดวัด ปัจจุบันเครือข่ายเช่นนี้จะคงอยู่เฉพาะที่เกี่ยวกับพิธีกรรมและงานประเพณี เป็นส่วนใหญ่ ทั้งนี้เพราะชาวบ้านหันไปใช้แรงงานรับจ้างเพื่อตัวเองมากขึ้น ทำให้แรงงานในส่วนที่ถือเป็นของชุมชนเหลือน้อยลง

จากมุมมองผู้รู้ท้องถิ่นชี้ให้เห็นชัดเจนว่า ความเป็นชุมชนเกี่ยวข้องกับอุดมการณ์ อำนาจ และความสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งมีทั้งความกลมกลืนและความขัดแย้ง เปลี่ยนแปลงได้ และสามารถผลิตซ้ำและผลิตใหม่ได้ ไม่ใช่เป็นอุดมคติ และไม่ใช่เป็นเรื่องของหน่วยที่ติดกับพื้นที่อย่างตายตัว แต่ปรากฏอยู่ในหน่วยที่มีขอบเขตหลายระดับ ตั้งแต่ครอบครัว หมู่บ้าน จนถึงเครือข่ายที่กว้างขวาง ซึ่งอาจจะซ้อนกันอยู่ได้ ขณะเดียวกันความเป็นชุมชนก็ไม่ใช่หน่วยอิสระที่อยู่โดดเดี่ยว หากดำรงอยู่ในความสัมพันธ์กับสังคมภายนอก ทั้งรัฐและตลาด ซึ่งสอดคล้องกับความคิดของนักมานุษยวิทยาที่ถือว่าความเป็นชุมชนเป็นการสร้างขึ้นในเชิงสัญลักษณ์เท่านั้น (Cohen 1985)

ด้วยเหตุนี้เองความเป็นชุมชนจึงเป็นเรื่องของการพึ่งตนเองเท่าๆ กับการพึ่งพา และเป็นเรื่องของการขัดแย้งและการปรับตัว ดังนั้นความคิดที่ว่าชุมชนล่มสลายจึงเกิดจากการมองข้ามความสัมพันธ์ดังกล่าวมากกว่า และเกิดจากการยึดติดอยู่กับความคิดที่ว่า ความเป็นชุมชนเป็นเรื่องของคุณค่าที่ติดอยู่กับพื้นที่ Charles Tilly (1974) ได้เสนอว่า หาก



สลดความเป็นชุมชนที่ติดอยู่กับพื้นที่ในชนบทไปได้ จะพบว่าความเป็นชุมชนก็เกิดขึ้นในเมืองได้ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขหลายประการ ที่สำคัญ คือ การมีส่วนร่วมกันในการควบคุมและจัดการทรัพยากรเมื่อต้องเผชิญกับการขัดแย้งกับภายนอก Shin'ichi Shigetomi (1992) ก็พบว่า ชาวบ้านในภาคอีสานสามารถรวมตัวกันเป็นองค์กรเพื่อช่วยเหลือกันแบบใหม่ ในการปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ระบบตลาดแบบทุนนิยม

ในกรณีของเชียงใหม่ ก็พบว่าเกิดความรู้สึกในความเป็นชุมชนขึ้นในเมืองด้วยเช่นกัน จะเห็นได้จากการเคลื่อนไหวเพื่อพิทักษ์สิ่งแวดล้อมในเมือง ซึ่งเป็นการเรียกร้องการมีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากรนั่นเอง ในชนบท ความเคลื่อนไหวเช่นนี้จะเห็นได้จากการต่อสู้เพื่อรักษาป่าหน้าหมู่บ้านที่รู้จักกันในปัจจุบันว่าป่าชุมชน (ฉลาดชายและคณะ ๒๕๓๕) ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ ชี้ให้เห็นว่า ความเป็นชุมชนเป็นศักยภาพในความสัมพันธ์ทางสังคมที่ผลิตใหม่ได้ ภายใต้เงื่อนไขสำคัญ คือความขัดแย้งในการใช้ทรัพยากร ทั้งนี้เพราะความเป็นชุมชนวางอยู่บนหลักการเกี่ยวกับอำนาจในการจัดการทรัพยากรหรือการมีส่วนร่วมนั่นเอง ดังนั้นหากถูกปฏิเสธ ชุมชนก็จะรวมตัวกันเรียกร้องสิทธิดังกล่าว ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นสิทธิชุมชน อันเป็นสิทธิขั้นพื้นฐานของสังคมประชาธิปไตยที่ต้องการให้ทุกคนมีส่วนร่วมในการตัดสินใจใช้ทรัพยากร

โดยสรุป ความเป็นชุมชนจึงหมายถึงอุดมการณ์ อำนาจ หรือสิทธิของการมีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากรด้วยการร่วมสร้างกฎเกณฑ์ขึ้นมาจัดการ ภายใต้ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนและรัฐ ที่ผลิตซ้ำในบริบททางวัฒนธรรมและการเปลี่ยนแปลงทางสังคม แนวความคิดทางวัฒนธรรมเช่นนี้น่าจะเป็นประโยชน์ทั้งในทางวิชาการและในด้านการพัฒนาสังคมและการเมือง

6. บทสรุป

๕๐ ปี หลังจากที่มีการศึกษาหมู่บ้านในสังคมไทยอย่างเป็นระบบ หมู่บ้านได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็วมาก หลังจากที่เคยเป็นเพียงส่วน

หนึ่งของสังคมชนบท เช่น หมู่บ้านบางชนที่มีนักวิชาการชาวต่างประเทศไปวิจัยเป็นหมู่บ้านแรก ปัจจุบันก็กลายเป็นเพียงพื้นที่ของย่านหนึ่งในกรุงเทพฯ ไปแล้ว หมู่บ้านจำนวนมากก็ตั้งอยู่ในพื้นที่กึ่งเมืองกึ่งชนบท ส่วนหมู่บ้านในสังคมชนบทก็เชื่อมโยงกับส่วนอื่นๆ ของสังคมอย่างแยกกันไม่ออก ความสัมพันธ์ในวิถีชีวิตของชาวบ้านกับชาวเมืองผูกพันกันมากขึ้น จนส่งผลกระทบต่อกันและกันตลอดเวลา ดังจะเห็นว่า ชาวบ้านจำนวนมากได้เข้ามาอยู่ในเมือง ขณะที่พื้นที่ในชนบทก็ค่อยๆ ถูกเปลี่ยนมาอยู่ในความครอบครองของคนในเมือง พร้อมกันนั้นกระแสโลกาภิวัตน์ก็ส่งผลให้ชีวิตของชาวบ้านและชาวเมืองแตกต่างกันน้อยลง จากข่าวสารที่ถ่ายทอดไปมาอย่างรวดเร็วผ่านสื่อต่างๆ ที่ขยายตัวอย่างกว้างขวาง

การตอบคำถามสำคัญๆ เกี่ยวกับการศึกษาหมู่บ้านที่เสนอไว้ตั้งแต่ต้นในปัจจุบันนี้ จึงเป็นเรื่องยากที่จะยึดหมู่บ้านเป็นหน่วยวิเคราะห์ที่แท้จริงเพียงหน่วยเดียวของสังคมชนบท และการโต้แย้งทางความคิดในงานศึกษาที่ผ่านมาก็ยืนยันแล้วว่า การยังชีพและการพึ่งตนเองของหมู่บ้านเป็นเพียงอุดมคติที่ห่างไกลกับสภาพความเป็นจริง โดยเฉพาะในปัจจุบันซึ่งแตกต่างจากเมื่อ ๒๐ ปี ที่ผ่านมามากมาย และตรงกันข้ามกับความเข้าใจทางวิชาการ ที่เดิมเคยเชื่อว่าหมู่บ้านในชนบทช่วยสนับสนุนภาคอุตสาหกรรมในเมืองในแง่ที่เป็นแหล่งผลิตอาหารราคาถูก ซึ่งช่วยลดค่าจ้างแรงงานให้กับภาคอุตสาหกรรม แต่การดำรงอยู่ของเศรษฐกิจ หมู่บ้านขณะนี้กลับต้องพึ่งพารายได้จากนอกภาคการเกษตรจึงจะอยู่รอดได้ ยิ่งฐานทรัพยากรธรรมชาติหลุดออกไปจากการควบคุมของหมู่บ้าน ยิ่งทำให้หมู่บ้านต้องพึ่งพารายได้จากนอกภาคเกษตรมากยิ่งขึ้น ขณะนี้พบว่ารายได้ของชาวบ้านเกินกว่าครึ่งหนึ่งมาจากนอกภาคการเกษตร การจะผลักดันให้หันกลับไปพึ่งพาตนเองจากธรรมชาติคงจะเป็นเรื่องฝันธรรมชาติอย่างยิ่ง ตราบใดที่โครงสร้างทางเศรษฐกิจในสังคมไทยโดยรวมยังขาดความเป็นธรรม อีกทั้งยังเต็มไปด้วยความขัดแย้งและความรุนแรง โดยเฉพาะความพยายามกีดกันชาวบ้านออกไปจากการควบคุมและการจัดการทรัพยากรของตนเอง

เมื่อความขัดแย้งเชิงโครงสร้างต่างๆ ในสังคมทวีความรุนแรงมากขึ้น ชาวบ้านจึงไม่ได้ติดอยู่กับพื้นที่ของหมู่บ้าน แต่ได้พยายามพัฒนาความเป็นชุมชนขึ้นใหม่ ซึ่งก่อตัวขึ้นเป็นกระบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบต่างๆ อย่างหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นในรูปของสหพันธ์ชาวนา เครือข่ายเกษตรกร สัมัชชาคนจน และกลุ่มองค์กรต่างๆ ซึ่งชี้ถึงพลังและความพร้อมที่จะแสดงทั้งวาทกรรมและความมีตัวตนลักษณะใหม่ๆ ในการเข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการประชาสังคมมากขึ้น ดังตัวอย่างของเครือข่ายป่าชุมชน กลุ่มเกษตรกรรายย่อย การรวมตัวกันของชาวประมงพื้นบ้าน เครือข่ายกลุ่มสตรีในชนบท เครือข่ายหมอพื้นบ้าน และเครือข่ายกลุ่มผู้ติดเชื่อ เป็นต้น

ด้วยเหตุนี้เอง หมู่บ้านจึงไม่สามารถดำรงอยู่ในฐานะเป็นหน่วยทางสังคมที่โดดเดี่ยวได้ในมิติของพื้นที่ใดพื้นที่หนึ่ง ความเข้าใจในเรื่องของเศรษฐกิจชุมชนที่พึ่งตนเองก็คงเป็นเพียงความปรารถนาดีของคนที่อยู่นอกสังคมชนบทมากกว่าความเป็นจริงทางสังคม ซึ่งนอกจากจะเชื่อมโยงกับทุกส่วนในสังคมดังกล่าวมาแล้ว พัฒนาการของความเป็นชุมชนในปัจจุบันไม่ได้ขึ้นอยู่กับหมู่บ้านในฐานะที่เป็นหน่วยของพื้นที่ แต่ความเป็นชุมชนนั้น เป็นความสัมพันธ์ที่ก่อตัวขึ้นมาบนพื้นฐานของความขัดแย้งใหม่ๆ ในสังคม และในความพยายามที่จะแสวงหากฎเกณฑ์ในการจัดการกับความสัมพันธ์ที่ขัดแย้งนั้นๆ ตามนัยดังกล่าว ความเป็นชุมชนในปัจจุบันจึงไม่จำเป็นต้องยึดติดอยู่กับพื้นที่ของหมู่บ้านเช่นแต่ก่อน แต่กำลังกลายเป็นพลวัตของกระบวนการสร้างประชาสังคมที่มีความสำคัญมากขึ้น

บรรณานุกรม

กาญจนา แก้วเทพ, ๒๕๓๒, การดำรงอยู่ของชุมชน : กระบวนการต่อสู้และพัฒนา
กรุงเทพฯ : สมาคาทอลิกแห่งประเทศไทย

_____, ๒๕๓๕, การพัฒนาบ้านกับเมือง กรุงเทพฯ : สมาคาทอลิกแห่งประเทศไทย
เพื่อการพัฒนา

กาญจนา แก้วเทพ และกนกศักดิ์ แก้วเทพ, ๒๕๓๐, การพึ่งตนเอง : ศักยภาพในการ
พัฒนาชนบท กรุงเทพฯ : สมาคาทอลิกแห่งประเทศไทยเพื่อการพัฒนา

เกรียงศักดิ์ เชษฐพัฒนวนิช, ๒๕๓๘, "วัฒนธรรมการจัดการภายในชุมชนดั้งเดิมและ
ผลกระทบจากชุมชนชาติ : ตัวอย่างกรณีจากชุมชนแม่แจ่ม" สังคมศาสตร์
ปริทัศน์ ๑๗ : ๒

เจิมศักดิ์ ปิ่นทอง (บก.), ๒๕๓๔, วิวัฒนาการของการบุกเบิกที่ดินทำกินในเขตป่า
กรุงเทพฯ : สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา

เจิมศักดิ์ ปิ่นทอง และประยงค์ เนตยารักษ์, ๒๕๓๔, "โฉมหน้านายทุนผู้ให้กู้ใน
ตลาดสินเชื่อชนบทไทย" ใน อัมมาร สยามวาลา (บก.) สินเชื่อในชนบท
ประเทศไทย กรุงเทพฯ : สถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย

ฉลาดชาย รมิตานนท์ อานันท์ กาญจนพันธุ์ และสันธิฐิตา กาญจนพันธุ์, ๒๕๓๕,
ป่าชุมชนภาคเหนือ : ศักยภาพขององค์กรชาวบ้านในการจัดการป่าชุมชน
เล่ม ๒ ในชุด ป่าชุมชนในประเทศไทย : แนวทางการพัฒนา เสน่ห์ จามริก
และยศ สันตสมบัติ (บก.) กรุงเทพฯ : สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, ๒๕๒๓, "การศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ" ใน สถานะของ
วิชาประวัติศาสตร์ในปัจจุบัน : เอกสารสัมมนาประวัติศาสตร์ กรุงเทพฯ :
สมาคมประวัติศาสตร์แห่งประเทศไทย สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

_____, ๒๕๒๗ ก, "การศึกษาประวัติศาสตร์หมู่บ้านไทย" สัมมนาประวัติศาสตร์
สุราษฎร์ธานี วิทยาลัยครูสุราษฎร์ธานี

_____, ๒๕๒๗ ข, เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สร้างสรรค์



๑๔๘

หมู่บ้านในสังคมไทย : ข้อโต้แย้งฯ

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, ๒๕๓๔, "แนวความคิดวัฒนธรรมชุมชน" ใน ฉัตรทิพย์ นาถสุภา
(บก.) วัฒนธรรมไทยกับขบวนการเปลี่ยนแปลงสังคม กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และประนุช ทรัพย์सार, ๒๕๒๓, "เจ้าผู้มีบุญหนองหมากแก้ว"
รวมบทความประวัติศาสตร์ ๑

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และพรพิไล เลิศวิชา, ๒๕๓๗, วัฒนธรรมหมู่บ้านไทย กรุงเทพฯ :
สำนักพิมพ์สร้างสรรค์

ชยันต์ วรรณะภูติ, ๒๕๒๔, "การศึกษาสังคมไทยเชิงมานุษยวิทยา : แนวการศึกษา
และความเป็นจริงในสังคมไทย" สังคมศาสตร์ ๔ : ๒

ชานนท์ คำทอง, ๒๕๓๗, กระบวนการสูญเสียความสามารถในการควบคุมและจัดการ
ทรัพยากรของเกษตรกรในป่า : กรณีศึกษาป่าสงวนแห่งชาติป่าแม่แดง จังหวัด
เชียงใหม่ วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัย
เชียงใหม่

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, ๒๕๒๒, "กบฏไพร่สมัยอยุธยาเกี่ยวกับแนวความคิดผู้มีบุญ - พระศรี
อาริย์ - พระมาลัย" วารสารธรรมศาสตร์ ๙ : ๑

ชัยวัฒน์ ธีระพันธุ์, ๒๕๓๖, ทฤษฎีไว้ระเบียนกับทางแพร่งของสังคมไทย กรุงเทพฯ :
มูลนิธิภูมิปัญญา

ฐิติทธิ์ ชูชาติ, ๒๕๒๔, วิวัฒนาการเศรษฐกิจหมู่บ้านในภาคเหนือของประเทศไทย
วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

_____, ๒๕๒๗, "พ่อค้าวัวต่าง : ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย
(๒๓๙๘ - ๒๕๐๓)" เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่องประวัติศาสตร์ท้องถิ่น
สมาคมประวัติศาสตร์

เดช บุญนาค, ๒๕๑๐, "กบฏผู้มีบุญภาคอีสาน ร.ศ. ๑๒๑ " สังคมศาสตร์ปริทัศน์
๕ : ๒

ทานาเบ้, ชิเกฮารุ, ๒๕๒๘, นุ่งเหลืองนุ่งดำ ตำนานของผู้นำชาวนาแห่งล้านนาไทย
กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สร้างสรรค์

ธงชัย วินิจจะกุล, ๒๕๒๘, "ประวัติศาสตร์การสร้าง 'ตัวตน' " ใน สมบัติ จันทรวงศ์ และชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บก.) อยู่เมืองไทย กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ธิดา สารยา, ๒๕๒๕, การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น กรุงเทพฯ : สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ

_____, ๒๓๓๘, ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เมืองโบราณ

นิธิ เอียวศรีวงศ์, ๒๕๒๕, "วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์" ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์ ปากไก่และใบเรือ กรุงเทพฯ : อมรินทร์การพิมพ์

_____, ๒๕๓๑, "สู่ประวัติศาสตร์ประชาชนไทย" ศิลปวัฒนธรรม ๙ : ๓

_____, ๒๕๓๔, "รัฐธรรมนูญฉบับวัฒนธรรมไทย" ศิลปวัฒนธรรม ๑๓ : ๑

_____, ๒๕๓๖, บนหนทางสู่นาคต รายงานประกอบการประชุมวิชาการประจำปีของสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย โรงแรมแอมบาเตอร์ ซิตี้ จอมเทียน พัทยา

_____, ๒๕๓๗, ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์ : ว่าด้วยวัฒนธรรมรัฐ และรูปการจิตสำนึก กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน

โบวี, แคทเธอริน เอ, ๒๕๓๖, "การค้าและผลิตภัณฑ์ผ้าในภาคเหนือของประเทศไทย จากมุมมองทางประวัติศาสตร์" ใน ทองศักดิ์ ปรางวัฒนากุล (บก.) ผ้าเอเซีย : มรดกร่วมทางวัฒนธรรม กรุงเทพฯ : สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ

ปลาย้ออ ชนชนะนท์, ๒๕๒๙, พ้อยคำกับพัฒนาการระบบทุนนิยมในภาคเหนือ พ.ศ. ๒๔๖๔ - ๕ - ๒๕๒๓ กรุงเทพฯ : สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ประเทือง นรินทรางกุล ณ อยุธยา, ๒๕๓๖, การบริหารจัดการที่ดินภายใต้ระบบการผลิตแบบมีพันธสัญญา : กรณีเกษตรกรผู้ปลูกพืชพาณิชย์ กิ่งอำเภอแม่วาง จังหวัดเชียงใหม่ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ประเวศ วะสี และคณะ, ๒๕๓๑, พึ่งตนเองในชนบท : อีกบทหนึ่งของการทบทวนโลกทัศน์แห่งการพึ่งตนเอง ชอนแก่น : สถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น



ประเวศ วะสี และคณะ, ๒๕๓๖, *วัฒนธรรมกับการพัฒนา* กรุงเทพฯ : สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ

ปรีชา เปี่ยมพงศ์สานต์ และคณะ, ๒๕๓๗, *วิธีวิทยาการศึกษาสังคมไทย : วิธีใหม่แห่งการพัฒนา* กรุงเทพฯ : โครงการส่งเสริมองค์การพัฒนาเอกชนไทย

พรใจ เต็มวารี, ๒๕๓๔, *การเปลี่ยนแปลงความมั่นคงในการถือครองที่ดินในประวัติศาสตร์ของสังคมชนบทภาคเหนือ : กรณีศึกษาหมู่บ้านในจังหวัดเชียงใหม่* วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขามนุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

พรพิไล เลิศวิชา, ๒๕๓๔, "ศักยภาพของหมู่บ้านไทย" ใน เสรี พงศ์พิศ (บก.) *ภูมิปัญญาชาวบ้านกับการพัฒนาชนบท* กรุงเทพฯ : มูลนิธิภูมิปัญญา

เรโนลด์ส, เคิร์ก เจ. ๒๕๒๒, *ประวัติศาสตร์สังคมคืออะไร ?* กรุงเทพฯ : เอกสารวิชาการหมายเลข ๘ สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ยศ สันตสมบัติ, ๒๕๓๔, *แม่หญิงสี่ชายตัว : ชุมชนและการค้าประเพณีในสังคมไทย* กรุงเทพฯ : สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา

ยุกติ มุกดาวิจิตร, ๒๕๓๘, *การก่อตัวของกระแส "วัฒนธรรมชุมชน" ในสังคมไทย พ.ศ. ๒๕๒๐ - ๒๕๓๗* วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

วิจิต นันทสุวรรณ, ๒๕๓๔, "เครือข่ายคือพลังทางสังคม" ใน เสรี พงศ์พิศ (บก.) *ภูมิปัญญาชาวบ้านกับการพัฒนาชนบท* กรุงเทพฯ : มูลนิธิภูมิปัญญา

วิวัฒน์ คติธรรมนิธย์ (บก.), ๒๕๓๔, *สิทธิชุมชน : การกระจายอำนาจจัดการทรัพยากร* กรุงเทพฯ : สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วูล์ฟ, อีริค อาร์, ๒๕๒๗, *สังคมชาวนา* (แปลโดย สุเทพ สุนทรเกาส์) เชียงใหม่ : ห้องจำหน่ายหนังสือ สำนักหอสมุดมหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ศรีศักร วัลลิโภดม, ๒๕๓๓, *แอ่งอารยธรรมอีสาน : แฉหลักฐานโบราณคดี พลิกโฉมหน้าประวัติศาสตร์ไทย* กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน

_____, ๒๕๓๖, "ชีวิตวัฒนธรรมกับความเชื่อในสังคมไทย" ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์ ศรีศักร

วัลลิโกตม และเอกวิทย์ ณ ถลาง มองอนาคต : บทวิเคราะห์เพื่อปรับเปลี่ยน
ทิศทางสังคมไทย กรุงเทพฯ : มูลนิธิภูมิปัญญา

ศิวรักษ์ ศิวารมย์, ๒๕๒๘, ความแตกต่างทางชนชั้นในชาวนา : การวิเคราะห์หมู่บ้าน
แห่งหนึ่งในนครสวรรค์" ในสุภรณ์ โอเจริญ (บก.) นครสวรรค์รัฐกิจกลาง
กรุงเทพฯ : วิทยาลัยครุนครสวรรค์

สมบัติ จันทรวงศ์, ๒๕๓๔, "บทบาทของเจ้าพ่อท้องถิ่นในเศรษฐกิจและการเมืองไทย :
ข้อเสนอสังเกตเบื้องต้น" ใน ผาสุก พงษ์ไพจิตร และสังคีต พิริยรังสรรค์ (บก.)
รัฐ ทน เจ้าพ่อท้องถิ่นกับสังคมไทย กรุงเทพฯ : ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การ
เมือง คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สุพิทา เริงจิต, ๒๕๒๙, อุดมการณ์ของชาวนาในการต่อรอง : ศึกษาเฉพาะกรณี
สหกรณ์ผู้ปลูกหอมหัวใหญ่ อำเภอสันป่าตอง จังหวัดเชียงใหม่ วิทยานิพนธ์
พัฒนบริหารศาสตรมหาบัณฑิต (พัฒนาสังคม) สถาบันพัฒนบริหารศาสตร์

สุเทพ สุนทรเกสัช, ๒๕๒๘, "ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในล้านนา : ข้อวิจารณ์และเสนอ
แนะแนวการศึกษา" รวมบทความสัมมนาล้านนาคติศึกษา : ประวัติศาสตร์
และโบราณคดี เชียงใหม่ : ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ วิทยาลัยครูเชียงใหม่

สุวิทย์ วีระศาสตร์, ๒๕๒๕, ศักยภาพชุมชนอีสาน : กรณีศึกษาย่านฝาง ขอนแก่น :
สถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

เสรี พงศ์พิศ (บก.), ๒๕๒๙, ทิศทางหมู่บ้านไทย กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์หมู่บ้าน

โสภา ชานะมูล, ๒๕๓๔, คุบาศรีวิชัย ตำนานแห่งล้านนา วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต
สาขาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

อานันท์ กาญจนพันธุ์, ๒๕๒๔, "ชาวนาในภาคเหนือกับการขัดแย้งในระบบการผลิต
ด้านเกษตรกรรม ๒๕๑๒-๒๕๒๓ ข้อเสนอเบื้องต้น" สังคมศาสตร์ ๕ : ๑

_____, ๒๕๒๙, "พัฒนาการทางเศรษฐกิจของหมู่บ้านในล้านนา" เศรษฐศาสตร์ปริทัศน์
๘ : ๑

_____, ๒๕๓๓, "ความขัดแย้งในการใช้แรงงานในชนบทภาคเหนือของไทย" ใน อนุญา
ภุชงค์ (บก.) รัฐกับหมู่บ้านในไทยศึกษา กรุงเทพฯ : สถาบันไทยคดีศึกษา

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

อานันท์ กาญจนพันธุ์, ๒๕๓๖, "ความเป็นชุมชน" ใน อานันท์ กาญจนพันธุ์ ศักยภาพ
ชุมชนและการพัฒนา : กรอบคิดและแนวทางการวิจัยด้านการพัฒนาสังคม
เชียงใหม่ : คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

_____, ๒๕๓๗, "การเปลี่ยนแปลงสังคมกับศักยภาพของชุมชนไทย" เอกสารประกอบ
การสัมมนาประจำปีของสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย

อานันท์ กาญจนพันธุ์, ๒๕๓๘, "แนวความคิดและวิธีการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น
ในมิติทางวัฒนธรรม" บทความเสนอต่อที่ประชุมวิชาการประจำปีของสมาคม
ประวัติศาสตร์ ที่หอประชุม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

_____, ๒๕๔๐/๔๑, "แนวความคิดและวิธีการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในมิติ
ทางวัฒนธรรม" วารสารมหาวิทยาลัยมหาสารคาม ๑๖ (๒) : ๑ - ๑๘

อานันท์ กาญจนพันธุ์ และฉลาดชาย รมิตานนท์, ๒๕๓๓, "พิธีกรรมและความเชื่อ
ล้านนา : การผลิตใหม่ของอำนาจทางศิลปกรรม" สมุดสังคมศาสตร์ ๑๒ : ๒

อดิน รพีพัฒน์, ๒๕๓๑, ปัญหาการพัฒนาชนบท : บทเรียนจากกรณีกกระบัตร์
โครงการพัฒนาชนบทลุ่มน้ำแม่กลอง ขอนแก่น : สถาบันวิจัยและพัฒนา
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

เอนก นาเคบุตร, ๒๕๓๓, จุดเปลี่ยนการพัฒนาชนบทและองค์กรพัฒนาเอกชนไทย
กรุงเทพฯ : สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา

เอิร์ช, พิลิป, ๒๕๓๓, "หมู่บ้านสู่รัฐ-รัฐหมู่บ้าน" ใน อนัญญา ภูงศ์กุล (บก.)
รัฐกับหมู่บ้านในไทยศึกษา กรุงเทพฯ : สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัย
ธรรมศาสตร์

Abha Sirivong Na Ayutthaya, Friedrich Fuhs and Suthep Sunthornpasuch.
1979. Village Chiang Mai : Social and Economic Conditions of Rural
Population in Northern Thailand. Bangkok : Chulalongkorn University
Social Research Institute.

- Akin Rabibhadana. 1969. *The Organization of Thai Society in the Early Bangkok Period, 1782 - 1873* Ithaca, NY : Cornell University Southeast Asia Program Data Paper
- _____. 1993. *Social Inequality : A Source of Conflict in the Future ?* Synthesis Report Volume4 TDRI Year-End Conference, Ambassador City Jomtien Chon Buri.
- Anan Ganjanapan. 1984. 'The Partial Commercialization of Rice Production in Northern Thailand (1900 - 1980),' Unpublished Ph.D. Thesis, Cornell University.
- Anan Ganjanapan. 1989. "Conflicts over the Deployment and Control of Labor in a Northern Thai Village," in Gillian Hart et. al. *Agrarian Transformations : Local Processes and the State in Southeast Asia*. Berkeley : University of California Press.
- _____. 1992. "Community Forestry in Northern Thailand : Learning from Local Practice," in Henry Wood and Willem H H Mellink (eds.) *Sustainable and Effective Management Systems for Community Forestry*. Bangkok : RECOFTC
- _____. 1993. "The Reproduction of the Sense of Community : The Case of Community Forestry in Northern Thailand," A Paper Presented at The 5th International Conference on Thai Studies, School of Oriental and African Studies, University of London.
- _____. 1994. "Northern Thai Land Tenure System : Local Customs vs. National Laws," *Law and Society Review* 4 : 3
- Anderson, Benedict R. O'G. 1978. "Studies of the Thai State : The State of Thai Studies," in Eliezer Ayal (ed.) *The Study of Thailand : Analyses of Knowledge, Approaches, and Prospects in Anthropology, Art History, Economics, History, and Political Science*. Athens, Ohio :



- Ohio University Center for International Studies, Southeast Asia Program.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London : Verso.
- Banfield, Edward C. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society*. New York : Free Pres.
- Benja Yoddumneun. 1985. 'Community and Change in Northern Thai Village : Determinants and Consequences of Fertility Decline,' Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Illinois.
- Bilmes, Jacob. 1974. 'Interaction and Decision Making in Northern Thai Village,' Ph.D. Dissertation, Stanford University.
- Bloch, Marc. 1970. *French Rural History : An Essay on its Basic Characteristics*. Berkeley : University of California Press.
- Bowie, Katherine Ann. 1988. 'Peasant Perspectives on the Political Economy of the Northern Thai Kingdom of Chiang Mai in the Nineteenth Century : Implications for the Understanding of Peasant Political Expression,' Unpublished Ph.D. Thesis, University of Chicago.
- Bruneau, Michel. 1980. "Land Ownership and Tenure, Relation of Production and Social Classes in the Rural Areas of Northern Thailand (1966 - 1976)," A Paper presented at the Thai - European Seminar on Social Change in Contemporar Thailand, Amsterdam, the Netherland.
- Bulhof, Ilse N. 1975. "Johan Huizinga ; Ethnographer of the Past : An Analysis of Johan Huizinga Approach in History," *CLIO* 4.2
- Calavan, Michael M. 1977. *Decisions Against Nature : An Anthropological Study of Agriculture in Northern Thailand*. Center for Southeast Asian Studies. Special Report No 15. Northern Illinois University.
- Calavan, Sharon Kay. 1975. 'Aristocrats and Commoners in Rural Northern

- Thailand,' Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Chartchai Na Chiangmai. 1983. 'Parapolitical Behaviour of Northern Thai Villages : An Application of Social Network Concept,' Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin.
- Chayan Vaddhanaphuti. 1984. 'Cultural and Ideological Reproduction in Rural Northern Thai Society,' Unpublished Ph.D. Thesis, Stanford University.
- _____. 1993. "Traditions of Village Study in Thailand," in Philip Hirsch (ed.) *The Village in Perspective : Community and Locality in Rural Thailand*. Chiang Mai : Social Research Institute, Chiang Mai University.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London : Routledge
- Cohen, Paul .1981. 'The Politics of Economic Development in Northern Thailand 1967. - 1978,' Unpublished Ph.D. Dissertation, University of London.
- Cohen, Paul and Wijeyewardene, Gehan (eds.). 1984. *Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand*. Mankind (Special Issue).
- Cohn, Norman. 1961. *The Pursuit of the Millennium : Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*. New York : Harper Torchbooks.
- Darlington, Susan Marie. 1990. 'Buddhism, Morality and Change : The Local Response to Development in Northern Thailand,' Unpublished Ph.D. Thesis, University of Michigan.
- De Young, John. 1955. *Village Life in Modern Thailand*. Berkeley : University of California Press.



- Eberhardt, Nancy. 1984. 'Knowledge, Belief, and Reasoning : Moral Development and Culture Aquisition in a Shan Village of Northwest Thailand,' Unpublished Ph.D. Thesis, University of Illinois.
- Eberhardt, Nancy (ed.). 1988. *Gender, Power, and the Construction of the Moral Order : Studies from the Thai Periphery*. Medison : Center for Southeast Asia Studies, University of Wisconsin.
- Embree, John F. 1950. "Thailand - A Loosely Structured Social System," *American Anthropologist* 52 : 181 - 93.
- Evers, Hans - Dieter. 1966. "The Formation of a Social Class Structure : Urbanization, Bureaucratization, and Social Mobility in Thailand," *Journal of Southeast Asian History* 7 : 2.
- . 1969. *Loosely Structured Social Systems : Thailand in Comparative Perspective*. New Haven : Yale University, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series No. 17
- Foster, George M. 1965. "Peasant Society and the Image of Limited Goods," *American Anthropologist* 67 : 2.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge : Selected Interviews and Other Writings, 1972 - 1977*. New York : Pantheon Books.
- Geertz, Clifford. 1965. *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge, Mass : The MIT Press.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. London : Lawrence and Wishart.
- Gray, Jennifer. 1987. "Northern Thai Women and the Dormitory Village," *Proceedings of the International Conference on Thai Studies*, Canberra.
- Hanks, Lucien M.. 1962. "Merit and Power in the Thai Social Order," *American Anthropologist* 64 : 1247 - 61.

- Hirsch, Philip. 1990. *Development Dilemmas in Rural Thailand*. Singapore : Oxford University Press.
- . 1993 a. "Bounded Villages and the State on the Thai Periphery," in Philip Hirsch (ed.) *The Village in Perspective : Community and Locality in Rural Thailand*. Chiang Mai : Social Research Institute, Chiang Mai University.
- . 1993 b. "What is the Thai Village," in Craig Reynolds (ed.) *National Identity and Its Defenders*. Chiang Mai : Silkworm Books.
- Hobsbawm, E.J. 1965. *Primitive Rebels : Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York : Norton Company.
- . 1969. *Bandits*. Middlesex : Penguin Books Ltd.
- Homans, George C., 1957 *English Villagers of the Thirteenth Century*. New York : Norton Company.
- Huizinga, J., 1954. *The Waning of the Middle Ages : A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the Dawn of the Renaissance*. New York : Doubleday Anchor Books.
- Hutterer, Karl (ed.). 1977. *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia : Perspectives from Prehistory, History and Ethnography*. Ann Arbor : The University of Michigan Center for South and Southeast Asian Studies.
- Johnston, David Bruce. 1975. 'Rural Society and the Rice Economy in Thailand, 1880 - 1930,' Ph.D. Dissertation, Yale University. (ฉบับแปล พรภิรมย์ เชื้อมธรรม บก. กรุงเทพฯ : มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และสังคมศาสตร์)



- Judd, Laurence C., 1961. 'Chao Rai : Thai Dry Rice Farmers in Northern Thailand,' Unpublished Ph.D. Dissertation, Cornell University. (Published by Suriyaban Books, Chiang Mai)
- Kaufman, Howard K., 1960. *Bangkhuad : A Community Study in Thailand*. Locust Valley, New York : J.J. Augustin.
- Kemp, Jeremy. 1982. "Kinship and Locality in Hua Kok," *Journal of the Siam Society* 70 : 100 - 113.
- . 1988. *Seductive Mirage : The Search for the Village Community in Southeast Asia*. Dordrecht : Foris Publication.
- . 1989. "Peasants and Cities : The Cultural and Social Image of the Thai Peasant Village Community," *Sojourn* 4 : 6 - 19.
- . 1991. "The Dialectics of Village and State in Modern Thailand," *Journal of Southeast Asian Studies* 22 (2) : 312 - 326.
- . 1993. "On the Interpretation of Thai Villages," in Philip Hirsch (ed.) *The Village in Perspective : Community and Locality in Rural Thailand*. Chiang Mai : Social Research Institute, Chiang Mai University.
- Keyes, Charles F., 1966. 'Peasant and Nation : A Thai - Lao Village in a Thai State,' Unpublished Ph.D. Dissertation, Cornell University.
- . 1976. "In Search of Land : Village Formation in the Central Chi River Valley, Northeastern Thailand," *Contribution to Asian Studies* 9.
- . 1978. "Ethnography and Anthropological Interpretation in the Study of Thailand," in Eliezer Ayal (ed.) *The Study of Thailand : Analyses of Knowledge, Approaches, and Prospects in Anthropology, Art History, Economics, History, and Political Science*. Athens, Ohio : Ohio University Center for International Studies, Southeast Asia Program.

- Keyes, Charles F., 1982. *Socioeconomic Change in Rainfed Agricultural Villages in Northeastern Thailand, Part 1 : Introduction and Social Bases of Production*. Seattle : Department of Anthropology, University of Washington
- _____. 1983. "Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village," *Journal of Asian Studies* 12 : 4.
- _____. 1993. "Who Are the Thai : Reflection on the Invention of Local, Ethnic and National Identities," A Paper Presented at the Conference on the State and Direction of Cultural Studies of the Tai, Office of National Commission on Culture.
- Kingshill, Konrad. 1965. *Ku Daeng, The Red Tomb : A Village Study in Northern Thailand*. 2nd ed. Bangkok : Bangkok Christian College.
- Kirsch, A. Thomas. 1975. "Economy, Polity and Religion in Thailand," in G. William Skinner and A .Thomas Kirsch (eds.) *Change and Persistence in Thai Society : Essays in Honor of Lauriston Sharp*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
- _____. 1982. "Buddhism, Sex-Roles and Thai Society," in Penny Van Esterik (ed.) *Women of Southeast Asia*.
- _____. 1985. "Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited," *American Ethnologist* 12 (2) : 302 - 320.
- Kitahara, Atsushi. 1977. "The Forms of Rural Labor and Thaie Role in the Rural Economy in Thailand," in S. Hirashima (ed.) *Hired Labor in Rural Asia*. Tokyo : Institute of Developing Economies
- _____. 1985. "Landless Peasants and Community Change in Central Thailand." *The Annual Reports of Humanities and Social Sciences* (Kobe).
- _____. 1991. "Social History of Rural Community Formation at the



Turn of the Century in Central Thailand," *The Annual Reports of Humanities and Social Sciences* (Kobe).

Kitahara, Atsushi. 1993. "Rethinking the Theory of 'Watthanatham Chumchon' (the Culture of Community)," A Paper presented at the 5th International Conference on Thai Studies, University of London.

Koizumi, Junko. 1991. "The Commutation of Suai from the Northeast Thailand in the Middle of 19th Century," A Paper presented at Thai - Japanese Seminar, International House, Tokyo.

Lantz, Charles C., 1971. 'Field and Network in Isan : A Preliminary Analysis of Factional Disputes in a Market Town of Northeast Thailand,' Unpublished Ph.D. Thesis, Michigan State University.

Leach, Edmund. 1964. *Political Systems of Highland Burma*. Boston : Beacon Press.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1978. *Montaillou : The World-Famous Portrait of Life in a Medieval Village*. London : Penguin Books.

Mallon, Florencia E., 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands : Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860 - 1940*. Princeton : Princeton University Press.

McVey, Ruth T., 1984. "Change and Consciousness in a Southern Countryside," in Han ten Brummelhuis and Jeremy H. Kemp (eds.) *Strategies and Structures in Thai Society*. Amsterdam : Anthropological and Sociological Center, University of Amsterdam.

Mehl, Charles Bernard. 1985. 'Land, Agriculture Labor, and Development in Rural Thailand : A Study of Variations in the Socio - Economic Structure of Three Villages in Nakhon Ratchasima Province,' Unpublished Ph.D. Thesis. Cornell University.

- Mizuno, Koichi. 1978. "The Social Organization of Rice-Growing Villages," in Yoneo Ishii (ed.) *Thailand : Rice-Growing Society*. Hawaii : University of Hawaii Press.
- Moerman, Michael. 1968. *Agricultural Change and Peasant Choice in a Thai Village*. Berkeley : University of California Press.
- Ockey, James Soren. 1992. 'Business Leaders, Gangster, and the Middle-class : Societal Groups and Civilian Rule in Thailand.' Unpublished Ph.D. Thesis, Cornell University.
- Pataya Saihoo. 1974. 'Social Organization of an Inland Malay Village Community in Southern Thailand With Emphasis on the Pattern of Leadership,' Unpublished Ph.D. Dissertation, Oxford University.
- Phillips, Herbert P., 1965. *Thai Peasant Personality*. Berkeley : University of California Press.
- Piker, Steven. 1975. "The Post-Peasant Village in Central Plain Thai Society," in G. William Skinner and A. Thomas Kirsch (eds.) *Change and Persistence in Thai Society*. Ithaca, New York : Cornell University Press.
- Polanyi, Karl, Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson eds., 1957. *Trade and Market in the Early Empires*. Chicago : Henry Regnery Company.
- Popkin, Samuel L., 1979. *The Rational Peasant : The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley : University of California Press.
- Potter, Jack M., 1976. *Thai Peasant Social Structure*. Chicago : University of Chicago Press.
- Redfield, Robert. 1947. "The Folk Society," *American Journal of Sociology* 52 : 293 - 308.



- Ritchie, Mark A., 1993. "The Village in Context : Arena of Social Action and Historical Change in Northern Thai Peasant Classes," A Paper Presented at the 5th International Conference on Thai Studies, SOAS, London.
- Scott, James C., 1976. *The Moral Economy of The Peasant : Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven : Yale University Press.
- Seri Phongphit (ed.). 1986. *Back to the Roots : Village and Self - Reliance in a Thai Context*. Bangkok : Rural Development Documentation Centre, Village Institution Promotion.
- Sharp, Lauriston. 1950. "Peasant and Politics in Thailand," *Far Eastern Survey* 19.
- Sharp, Lauriston and Hanks, Lucien M., 1978. *Bang Chan : Social History of a Rural Community in Thailand*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
- Sharp, L., L. M. Hanks, R. B. Textor and Kamol Janlekha. 1953. *Siamese Rice Village : A Preliminary Study of Bangchan 1948 - 1948*. Bangkok : Cornell Research Center.
- Shigetomi, Shin'ichi. 1992. "From Loosely to Tightly Structured Social Organization : The Changing Aspects of Cooperation and Village Community in Rural Thailand," *The Developing Economies* 30 : 2.
- Skinner, G. William and Kirsch, A. Thomas (eds.). 1975. *Changes and Persistence in Thai Society : Essays in Honor of Lauriston Sharp*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
- Szanton, Cristina Blac. 1983. 'People in Movement : Social Mobility and Leadership in a Central Thai Town,' Unpublished Ph.D. Dissertation, Columbia University.

- Tambiah, S.J., 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North - East Thailand*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Tanabe, Shigeharu. 1991. "Spirits, Power, and the Discourse of Female Gender : the Phi Meng Cult in Northern Thailand," in Manas Chitakasem and Andrew Turton (eds.) *Thai Constructions of Knowledge*. London : SOAS, University of London.
- . 1994. *Ecology and Practical Technology : Peasant Farming Systems in Thailand*. Bangkok : White Lotus.
- Thongchai Winichakul. 1993. "The Other Within : Ethnography and Travel Literature from Bangkok Metropolis to its Periphery in the late Nineteenth Century Siam," A paper presented at the 5th International Conference on Thai Studies, University of London.
- Tilly, Charles. 1974. "Do Communities Act ?", in Marcia Efrat (ed.) *The Community : Approaches and Applications*. London : The Free Press.
- Tomasugi, Takashi. 1980. *A Structural Analysis of Thai Economic History : Case Study of a Northern Chao Phraya Delta Village*. Tokyo : Institute of Developing Economies.
- Tonnies, F., 1887. *Community and Society*. New York : Harper Torchbooks, 1963.
- Turton, Andrew. 1976. "Northern Thai Peasant Society : Twentieth Century Transformations in Political and Jural Structures," *Journal of Peasant Studies* 3 (3) : 267 - 298. มีแปลภาษาไทยใน *วารสารสังคมศาสตร์ เชียงใหม่* ๗ : ๑ (๒๕๒๘)
- . 1984. "Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness," in Andrew Turton and Shigeharu Tanabe (eds.) *History and Peasant Consciousness in South East Asia*.



Senri Ethnological Studies No. 13. National Museum of Ethnology,
Osaka, Japan.

Turton, Andrew. 1987. *Production, Power and Participation in Rural Thailand*.
Geneva : UNRISD.

_____. 1989. "Local Powers and Rural Differentiation," in Gillian Hart et.
al. *Agrarian Transformations : Local Processes and The State in
Southeast Asia*. Berkeley : University of California Press.

Uraiwan Tan Kim Yong. 1983. 'Resource Mobilization in Traditional
Irrigation System of Northern Thailand : A Comparison between
the Lowland and the Upland Irrigation Communities,' Unpublished
Ph.D. Dissertation, Cornell University,

Utong Prasasvinitchai. 1993. "The Thai Village from the Villagers' Per-
spective," in Philip Hirsch (ed.) *The Village in Perspective : Com-
munity and Locality in Rural Thailand*. Chiang Mai : Social
Research Institute, Chiang Mai University.

Vandergesst, Peter. 1993 a. "Constructing Thailand : Regulation, Everyday
Resistance, and Citizenship," *Comparative Studies in Society and
History* 35 : 1.

Vandergesst, Peter. 1993 b. "National Identity and the Village in Rural
Development," A paper presented at the 5th International Conference
on Thai Studies, SOAS, University of London.

Weber, Max. 1976. *Agrarian Sociology of Ancient Civilization*. London : NLB

Werasit Sittitrai. 1986. 'Rural Transformation in Two Northern Thai Villages,'
Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Hawaii.

Williams, Raymond. 1980. *Problems in Materialism and Culture*. London :
Verso Edition.

Wolf, Eric R., 1957. "Closed Corporate Peasant and Communities in Mesoamerica and Central Java," *Southwestern Journal of Anthropology* 13 : 1.

Yatsuchiro, Tashio et. al., 1966/67. "Special Reports of Intensive Village Studies Focused on Rural Security and Related Conditions in the Northeast," USOM Research Division.

• เกี่ยวกับผู้เขียนบทความ •

๑. พระไพศาล วิสาโล

เจ้าอาวาสวัดป่าสุคะโต จังหวัดชัยภูมิ

๒. รองศาสตราจารย์ ดร. ผาสุก พงษ์ไพจิตร

คณะเศรษฐศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

๓. ศาสตราจารย์ ดร. อานันท์ กาญจนพันธุ์

คณะสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

● ภาคผนวก ●

“ชาลววิทย” ก้งขบแบบเรียนไทย
ไมมีชื่อ “ปริดี พนมยงค” !?

โดย นิพนธ์ ตั้งแสงประทีป

“ชาณวิทย์” กังขาแบบเรียนไทย ไม่มีชื่อ “ปริติ พนมยงค์” !*

โดย นิพนธ์ ตั้งแสงประทีป

ปี พ.ศ. ๒๕๔๓ ที่ผืนแผ่นดินริมคลองเมืองฝั่งเหนือ ตำบลท่า
วาสุกรี อำเภอกรุงเก่า ในจังหวัดพระนครศรีอยุธยา ได้มีเด็กชายคนหนึ่ง
ที่ถือกำเนิดขึ้นมา และหลังจากนั้นอีก ๑๐๐ ปีถัดมา ในปี ๒๕๔๓ มีคน
มากมายมาร่วมรำลึกถึงเด็กชายคนนี้ในฐานะบุคคลสำคัญของโลก และ
ในอีกหลายๆ สถานะ หากจะมีสามัญชนคนธรรมดาคนใดจะมาเสมอเหมือน
ไม่ได้

“ปริติ พนมยงค์” ชื่อที่เยาวชนรุ่นใหม่ทุกวันนี้อาจไม่รู้จักหรือแม้แต่
คุ้นหูเนื่องเพราะในแบบเรียนของสถาบันอุดมศึกษาปัจจุบัน ยังไม่บรรจุ
นามของบุคคลท่านนี้อย่างเป็นทางการ

บัดนี้ยูเนสโกได้ประกาศยกย่องให้ ปริติ พนมยงค์ เป็นบุคคลสำคัญของ
โลก และได้รับการบรรจุชื่อในปฏิทินเฉลิมฉลองของยูเนสโกไปแล้ว
กระทรวงศึกษาธิการแห่งประเทศไทย หน่วยงานรัฐที่มีหน้าที่รับผิดชอบ
การเรียนการสอนโดยตรงจะมีท่าทีต่อเรื่องนี้อย่างไร เป็นเรื่องที่สาธารณชน

* กรุงเทพธุรกิจ : จุดประกายปริทัศน์ พุธ ๑๗ พฤษภาคม ๒๕๔๓

นำจับตาไม่น้อย

ดร. ชาญวิทย์ เกษตรศิริ คณะอนุกรรมการจัดทำสื่อเผยแพร่
คุณูปการของนายปรีดีสุเด็กและเยาวชน ในคณะกรรมการเฉลิมฉลอง
๑๐๐ ปี ชาตกาล รัฐบาล รัฐบาล รัฐบาล ปรีดี พนมยงค์ อดีตนักศึกษาคณะรัฐ
ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และอดีตอธิการบดีมหาวิทยาลัยธรรม
ศาสตร์ เผยถึงคุณูปการของอาจารย์ปรีดี หรือหลวงประดิษฐมนูธรรม ต่อ
ประวัติศาสตร์ของประเทศไทยที่ผ่านมา ถือเป็นปูชนียบุคคลของประเทศ
ควรค่าแก่การที่คนรุ่นหลังจะได้ศึกษาเรียนรู้ชีวิตและผลงานปุมหลังของ
ท่านอย่างยิ่ง

ทว่านายปรีดีกลับได้รับการสนองคุณจากสังคมไทยอย่างผิดเพี้ยน
เป็นบุคคลที่ถูกใส่ร้ายป้ายสี ทำให้เกิดภาพสองด้าน ทั้งด้านสว่างและ
ด้านมืด

ในด้านบวกนั้นเป็นที่ทราบกันว่า นายปรีดีเป็นนักปฏิวัติและนักชาตินิยม
กล่าวคือเป็นผู้ที่รักชาติบ้านเมืองอย่างสูง กล่าวหาญที่จะเปลี่ยนแปลง
การปกครองจากสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาเป็นประชาธิปไตย เปลี่ยนจาก
absolute monarchy เป็น limited monarchy และบทบาทที่สำคัญอย่าง
มากคือ การเป็นนักชาตินิยมในแง่ของการกู้ชาติช่วงสมัยสงครามโลกครั้งที่
๒ ที่ทำให้ประเทศไทยไม่ต้องสูญเสียอิสรภาพ

“ถึงแม้ว่ารัฐบาลไทยในสมัยนั้นจะประกาศสงครามอย่างเป็นทางการ
กับอังกฤษ และอเมริกา แต่ท่านก็เป็นผู้นำได้ดินขบวนการเสรีไทย ทำให้
ประเทศไทยหลังสงครามไม่ต้องถูกยึดครองหรือถูกปรับอย่างกรณีของ
เยอรมนีหรือญี่ปุ่น ซึ่งผู้นำถูกประหารชีวิตด้วยซ้ำ”

ดร. ชาญวิทย์ กล่าวตอนหนึ่ง

อย่างไรก็ตาม เมื่อเกิดเหตุการณ์สุดสลดสำหรับพลกนิกรชาวไทย
ในกรณีการสวรรคตของสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวอานันทมหิดล รัชกาลที่ ๘

ซึ่งบัดนี้ยังไม่สามารถพิสูจน์
 ได้ว่าเกิดขึ้นจากเหตุใด เพราะ
 ความจริงถูกปิดตาย แต่กลับ
 มีผู้ประสงค์ร้ายนำเหตุการณ์
 ดังกล่าวมาใช้เป็นอาวุธทาง
 การเมือง โดยฝ่ายอำนาจนิยม
 และฝ่ายอนุรักษนิยม กล่าวหา
 อาจารย์ปรีดีว่าเป็นผู้อยู่เบื้อง
 หลังการปลงพระชนม์รัชกาล
 ที่ ๘ และทำการยึดอำนาจ

กระทั่งอาจารย์ปรีดีจำ
 ต้องลี้ภัยการเมืองไปพำนัก
 ณ สาธารณรัฐประชาชนจีน
 เป็นเวลากว่าสองทศวรรษ
 จากนั้นย้ายไปประเทศฝรั่งเศส
 จนถึงแก่อสัญกรรมเมื่อปี พ.ศ. ๒๕๒๖ ไม่มีโอกาสกลับมายังแผ่นดินเกิด
 จนชั่วชีวิต



ดร. ชาญวิทย์แจกแจงว่า กลุ่มรัฐประหารได้ออกคำสั่งลบชื่อนาย
 ปรีดี พนมยงค์ ออกจากหน้าประวัติศาสตร์การเมืองการปกครองของไทย
 นับแต่นั้น

"ชื่ออาจารย์ปรีดีถูกลบเลือนไปในหน้าประวัติศาสตร์ แม้ในวันนี้
 จะครบรอบ ๑๐๐ ปี ชาตกาล อาจารย์ปรีดี และองค์การยูเนสโกก็
 ประกาศให้เป็นบุคคลสำคัญของโลก แต่ก็ยังไม่มีใครบันทึกเรื่องราว
 ของอาจารย์ปรีดีในหน้าประวัติศาสตร์ เราจึงควรถือโอกาสนี้มาทบทวน
 ศึกษาเกี่ยวกับประวัติผลงานของท่านปรีดี แล้วบันทึกให้คนรุ่นหลังได้
 เข้าใจ"

อดีตอธิการบดีท่านนี้ยอมรับว่า ไม่ใช่ความผิดสำหรับคนรุ่นหลังที่ไม่รู้จักชื่อของอาจารย์ปรีดี เพราะสาเหตุที่แท้มาจากระบบการศึกษาอันกำหนดโดยกระทรวงศึกษาธิการ ซึ่งในปี พ.ศ. ๒๔๙๐ ฝ่ายอำนาจนิยมได้ใช้อิทธิพลคุมคนร่างตำราในกระทรวงดังกล่าว ให้กระทำตามที่ตนต้องการ ตำราที่ร่างขึ้นในช่วงนั้นจึงมีลักษณะเป็นตำราแบบอำนาจนิยม และอนุรักษ์นิยมอย่างเห็นได้ชัด

ไม่เพียงแต่บุคคลสำคัญระดับโลกผู้นี้เท่านั้น หากบุคคลฝ่ายเสรีนิยมคนอื่น ๆ ก็ถูกลบออกไปจากหน้าประวัติศาสตร์ไทยเช่นกัน

“ผู้คนในฝ่ายเสรีนิยมจะถูกลบออกจากหน้าประวัติศาสตร์ในยุคที่มีการทำรัฐประหาร ในยุคนั้นเป็นประวัติศาสตร์ของผู้ชนะในการทำรัฐประหารมากกว่า จึงไม่มีชื่อของอาจารย์ปรีดีในหนังสือแบบเรียน ไม่ว่าจะเป็นระดับมัธยมศึกษาหรือระดับมหาวิทยาลัย”

ดร. ชาญวิทย์แสดงความเห็นว่า หลักสูตรการศึกษา ไม่ว่าจะเป็นระดับใด ควรจะต้องมีการปฏิรูปขนานใหญ่ นำเรื่องราวที่สำคัญทั้งบุคคลและเหตุการณ์ โดยเฉพาะเรื่องราวของอาจารย์ปรีดี ลงบันทึกในหน้าประวัติศาสตร์ให้คนรุ่นหลังได้รับทราบข้อเท็จจริงต่อไป

“ใน ๒๐๐ ปีที่ผ่านมาของประวัติศาสตร์ชาติไทย อาจารย์ปรีดีท่านเป็นหนึ่งในบุคคลแนวหน้าที่สำคัญของประเทศไทยและระดับโลก”

ดร. ชาญวิทย์สรุป

อันที่จริง ไม่เฉพาะตำราการเรียนการสอนเท่านั้นที่ยังเป็นไปตามรูปแบบเก่า ไม่มีการชำระสะสางให้เท่าทันสถานการณ์ทางสังคมและสังคมโลกที่เปลี่ยนแปลงไป แต่หน่วยงานรัฐหลายแห่งยังร่วมแสดงท่าทีปฏิเสธนายปรีดี พนมยงค์ ด้วย ดังเช่น กรณีการสื่อสารแห่งประเทศไทย (กสท.)

ปฏิเสธรที่จะจัดพิมพ์ดวงตราไปรษณียากรรูปนายปรีดี เพื่อเป็นเกียรติในโอกาสครบ ๑๐๐ ปี ชาตกาล ทั้งที่มีกระแสเสียงเรียกร้องให้ กสท. ดำเนินการจัดพิมพ์ดวงตราไปรษณียากรนายปรีดีอย่างทันท่วงที

หน่วยงานเล็กๆ อย่าง กสท. คงไม่อาจดำเนินการใดๆ ได้ หากว่ารัฐบาลชุดนี้ไม่มีมติรับรอง

แต่หากว่าแบบเรียนระดับมัธยมศึกษาและอุดมศึกษาได้รับการชำระใหม่โดยนักวิชาการที่มีใจเป็นธรรม เรื่องราวของนายปรีดีอาจฉายสะท้อนให้คนรุ่นใหม่ได้เข้าใจว่า เหตุใดรัฐบาลไทยปัจจุบันซึ่งกุมฐานเสียงใหญ่โดยพรรคการเมืองใหญ่ จึงปฏิเสธให้ค่าบุคคลสำคัญของโลกท่านนี้

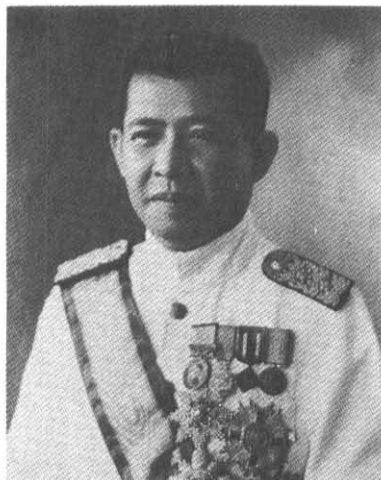
ตามประวัติ นายปรีดี พนมยงค์ เป็นรัฐบุรุษอาวุโสคนแรกของประเทศไทย และเคยดำรงตำแหน่งสำคัญในประเทศหลายตำแหน่ง ได้แก่ อดีตนายกรัฐมนตรี อดีตรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย อดีตรัฐมนตรีว่าการกระทรวงการคลัง อดีตผู้นำขบวนการเสรีไทย ผู้ประสานการณ์มหาวิทยาลัยวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง ฯลฯ

ถึงแม้วันนี้ บุคคลสำคัญผู้วางรากฐานประชาธิปไตยที่แท้จริงของสังคมไทย จะถูกรัฐไทยที่มาจากระบอบประชาธิปไตยเพิกเฉย หากคุณความดีของท่านได้เป็นที่ประจักษ์แก่สายตาชาวไทยและชาวโลกโดยบริบูรณ์ ดังเนื้อหาตอนหนึ่งในบทเพลงปรีดี พนมยงค์ ของวงคาราวานที่ว่า

.....ปรีดี พนมยงค์ ประดับไว้ในใจชน.....

ภาคผนวก

(พิเศษ)



รัฐบุรุษอาวุโส ปรีดี พนมยงค์
ผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์ (ระหว่าง พ.ศ.๒๔๘๔-๒๔๘๘)

สถาบันพระมหากษัตริย์ กับรัฐบุรุษอาวุโส ปรีดี พนมยงค์

ท่านนายกสภามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ท่านอธิการบดี ท่านที่เคารพ
ทุกๆ ท่าน ในการกล่าวเรื่อง คุณูปการของท่านอาจารย์ปรีดี พนมยงค์ ที่มีต่อ
สังคมไทย ควรเริ่มต้นด้วยสังขารม สังขารมประการหนึ่งคือ ความเป็นจริงที่ว่า
สรรพสิ่งทั้งหลายล้วนเปลี่ยนแปลง สรรพสิ่งทั้งหลายเป็นอนิจจัง นั่นคือ ทุกสิ่ง
ทุกอย่างล้วนเปลี่ยนแปลงทั้งสิ้น ตั้งแต่จักรวาลไปจนถึงอะตอม ท่ามกลางกระแส
ของความเปลี่ยนแปลง ถ้ามีระบบใดระบบหนึ่งที่ปรับตัวไม่ได้ ระบบนั้นย่อมเกิด
วิกฤตและเสื่อมสลายไป นี่เป็นความจริงที่เกิดขึ้นกับระบบทุกชนิด ไม่ว่าจะเป็น
ระบบชีวิตตั้งแต่จุลินทรีย์ไปจนถึงไดโนเสาร์ องค์กร สถาบัน บริษัท ตลอดจน
ไปจนถึงอารยธรรมต่างๆ เช่น อารยธรรมเมโสโปเตเมีย กรีก และโรมัน เป็นต้น
อารยธรรมเหล่านี้ล้วนเสื่อมสลายไปเพราะปรับตัวไม่ได้ท่ามกลางกระแสความ
เปลี่ยนแปลง ต้นเค้าของการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ของโลกในปัจจุบันเกิดขึ้นเมื่อ
๓๐๐ ปีก่อน เริ่มต้นด้วยการปฏิวัติทางวิทยาศาสตร์ อันนำไปสู่การปฏิวัติทาง
อุตสาหกรรม ซึ่งนำไปสู่อำนาจ และการแผ่ขยายอำนาจของมหาอำนาจตะวันตก
ไปทั่วโลก อันก่อให้เกิดกระแสของการเปลี่ยนแปลงที่เขยวกรากไปทั่วโลก กระทบ
ประเทศน้อยใหญ่ทุกประเทศทั่วโลก การที่ประเทศต่างๆ จะปรับตัวต่อกระแสการ
เปลี่ยนแปลงอย่างรุนแรงของโลก เป็นเรื่องที่ยากมาก เพราะการที่จะปรับวิสัยคิด
และปรับโครงสร้าง ไม่ว่าสังคมใดสังคมหนึ่ง เป็นเรื่องที่ยากมาก ประเทศต่างๆ
จึงประสบภัยพิบัตินานัปการ เช่น ความขัดแย้ง สงคราม ความผันผวนรุนแรง
ในสังคม วิกฤตการณ์วัฒนธรรม หรือวิกฤตการณ์ในรากเหง้าของตนเอง

พระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ ๔ และโดยเฉพาะรัชกาลที่ ๕ ทรงพยายามปรับ
ประเทศไทยให้มีความเป็นสมัยใหม่ กระแสความเปลี่ยนแปลงของความเป็นสมัย
ใหม่ของประเทศไทยและของโลกก่อให้เกิดความเครียดเชิงโครงสร้างในสังคมไทย
เพราะโครงสร้างทางสังคมปรับตัวไม่ได้ง่ายๆ ความเครียดเชิงโครงสร้างนำไปสู่

จากคำกล่าวเปิดงานปรีดี พนมยงค์ หน้าตึกโดม มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ วันที่ ๑๐
พฤษภาคม ๒๕๕๐ โดย ศ.นพ.ประเวศ วะสี

ความรุนแรงได้ ดังที่มีความพยายามที่จะก่อการปฏิวัติรัฐประหารที่เรียกว่า กบฏ
ในรัชกาลที่ ๖

ในสมัยรัชกาลที่ ๗ เศรษฐกิจตกต่ำครั้งใหญ่ที่เรียกว่า The Great Depression of ๑๙๓๐ เป็นกระแสใหญ่อีกกระแสหนึ่งที่เพิ่มความเครียดให้สังคมไทย ความเครียดเพราะกระแสความเปลี่ยนแปลงจะผลิตปัญหาารุนแรงต่างๆ เข้าใส่รัฐบาลที่รวมศูนย์อำนาจ ถ้าโครงสร้างอำนาจยังรวมศูนย์ ไม่ว่ารัฐบาลนั้นจะเป็นพระมหากษัตริย์ หรือทหาร หรือพลเรือน ดังที่เราเห็นอุบัติเหตุเภทภัยที่เกิดขึ้นกับรัฐบาลต่างๆ เรื่อยมา การเปลี่ยนแปลงการปกครองด้วยสันติวิธีเมื่อวันที่ ๒๔ มิถุนายน ๒๔๗๕ เป็นระบอบประชาธิปไตยที่มีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข ทำให้สถาบันพระมหากษัตริย์ ย้ายบทบาทจากจุดศูนย์รวมทางการเมือง อันเป็นจุดที่หล่อหลอมกลายเป็นศูนย์รวมทางจิตวิญญาณ ซึ่งพันอันตรายจากความเครียด และการเป็นเป้าหมายการเมือง ทำให้เกิดความมั่นคงในสถาบันพระมหากษัตริย์สืบมา

การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.๒๔๗๕ จึงเป็นการเปลี่ยนแปลงที่ทำให้สถานะของสถาบันพระมหากษัตริย์มีความปลอดภัยและมั่นคงยิ่งขึ้น ถ้าศึกษาความคิด บทบาท และพฤติกรรมของอาจารย์ปรีดี พนมยงค์ ซึ่งได้ชื่อว่าเป็นมันสมองของคณะราษฎร ทั้งในระหว่างการเปลี่ยนแปลงการปกครอง และหลังจากนั้น จะเห็นว่าอาจารย์ปรีดี คือผู้พยายามพิทักษ์สถาบันพระมหากษัตริย์ นี่จะเป็นการตรงข้ามกับความพยายามสร้างภาพให้สังคมไทยเข้าใจไปว่าอาจารย์ปรีดีเป็นปฏิปักษ์กับสถาบันพระมหากษัตริย์ ท่านผู้มีเกียรติครับ ประสพการณ์ตรงอาจจะหลอกเราได้ เช่น ประสพการณ์โดยตรงกับพื้นผิวโลกจะทำให้เราคิดว่าโลกแบนเพราะเราเห็นอยู่ทุกวี่ทุกวัน เราจะสรุปว่ามันแบน แต่การประมวลความรู้โดยอาศัยหลักฐานต่างๆ สามารถสรุปได้ว่าโลกกลม จากประสพการณ์ตรงจะคิดว่าดวงอาทิตย์โคจรรอบโลกเพราะเราเห็นดวงอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออกทุกเช้าและตกทางทิศตะวันตกอยู่ทุกเย็น มนุษย์จะเชื่อเช่นนั้นว่าดวงอาทิตย์โคจรรอบโลก แต่การประมวลความรู้โดยหลักฐานต่างๆ สามารถสรุปได้ว่า โลกหมุนรอบดวงอาทิตย์ ฉะนั้นประสพการณ์ตรงอาจทำให้เราเข้าใจผิดได้ แต่การประมวลความรู้โดยหลักฐานต่างๆ ทำให้เรารู้ความจริง

เรื่องท่านอาจารย์ปรีดี เช่นกัน ได้มีผู้สนใจสร้างภาพว่าท่านเป็นนักปราชญ์ กับสถาบันพระมหากษัตริย์ แต่การประมวลความรู้โดยหลักฐานต่างๆ จะพบความจริง ซึ่งตรงกันข้ามคือ ท่านเป็นผู้ที่พยายามที่จะพิทักษ์สถาบันพระมหากษัตริย์ ทั้งในการเปลี่ยนแปลงการปกครองในช่วงที่ท่านมีอำนาจทางการเมืองและในช่วงที่ท่านไม่มีอำนาจแล้ว จนวาระสุดท้ายในชีวิตของท่าน ถ้าวิญญูชนใช้การประมวลความรู้โดยหลักฐานจะพบความจริงตามนี้ ความจริงที่ตรงข้ามกับการเล่าลือประดู่ เรื่องดวงอาทิตย์โคจรรอบโลก หรือโลกโคจรรอบดวงอาทิตย์

ท่านผู้มีเกียรติที่เคารพ ความจริงเป็นเรื่องสำคัญ ความจริง ความรัก ความสมานฉันท์ เป็นเรื่องที่ได้ด้วยกันได้ ความไม่จริงก่อให้เกิดความเกลียดชัง ความเป็นนักปราชญ์ และความแตกร้าง ประเทศไทยมีความแตกแยกกันมาก เป็นสังคมทอนกำลัง จนไม่มีกำลังที่จะเผชิญวิกฤตการณ์ต่างๆ มีความจำเป็นที่จะต้องสร้างความรู้ ความรักและความสามัคคี ตามพระบรมราโชวาทของ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว

ถ้าคิดว่าท่านอาจารย์ปรีดี พนมยงค์ เป็นนักปราชญ์ต่อสถาบันพระมหากษัตริย์ แล้ว จะมองไม่เห็นความดีของอาจารย์ปรีดี ซึ่งมีเป็นอเนกประการ ถ้ารู้ความจริง ว่าอาจารย์ปรีดีเป็นผู้พยายามพิทักษ์สถาบันพระมหากษัตริย์ จะเห็นคุณูปการอันยิ่งใหญ่ต่อสังคมไทยของท่านอาจารย์ปรีดี พนมยงค์

อาจารย์ปรีดี พนมยงค์ ก่อตั้งมหาวิทยาลัยวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง แห่งนี้ โดยมุ่งที่จะสร้างคนที่มีการศึกษาจำนวนมากขึ้นมามีส่วนร่วมทางการเมือง ตามระบอบประชาธิปไตย อาจารย์ปรีดีวางระบบการคลังของประเทศเมื่อเป็น รัฐมนตรีว่าการกระทรวงการคลัง อาจารย์ปรีดีพยายามวางความสัมพันธ์ที่ ถูกต้องระหว่างประเทศไทยกับนานาประเทศเมื่อเป็นรัฐมนตรีว่าการกระทรวงการ ต่างประเทศ ได้ดำเนินการแก้ไขสนธิสัญญาสิทธิินนอกอาณาเขตที่ไทยเสียเปรียบ ต่างประเทศและเสียศักดิ์ศรี หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองไม่ถึง ๑๐ ปี เกิด สงครามโลกครั้งที่ ๒ ญี่ปุ่นบุกไทย ยกทัพเข้ามาประเทศไทย และบังคับให้ ประเทศไทยประกาศสงครามกับสัมพันธมิตร อาจารย์ปรีดีในขณะดำรงตำแหน่ง ผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์ ได้ก่อตั้งขบวนการเสรีไทยเพื่อต่อต้านญี่ปุ่น เมื่อ ญี่ปุ่นแพ้สงครามพันธมิตรถือว่าประเทศไทยแพ้สงครามด้วย อาจารย์ปรีดีใน

ฐานะผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์และหัวหน้าขบวนการเสรีไทย ได้ซึ่งประกาศสันติภาพเมื่อเดือนสิงหาคม พ.ศ.๒๔๘๔ โดยถือว่าการประกาศสงครามเป็นโมฆะ ประเทศไทยไม่มีการณีสสงครามกับสัมพันธมิตร และดำเนินการเจรจากับฝ่ายสัมพันธมิตรให้รับรองอิสรภาพของประเทศไทย

การประกาศสันติภาพของอาจารย์ปรีดีเมื่อเดือนสิงหาคม พ.ศ.๒๔๘๔ เท่ากับเป็นการกู้อิสรภาพของประเทศไทย จากการตกเป็นเมืองขึ้นของสัมพันธมิตร จากคุณูปการในการรักษาบ้านเมืองไว้เมื่อพระมหากษัตริย์ยังทรงพระเยาว์ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวอานันทมหิดล ได้ทรงตอบแทนคุณงามความดีของท่านอาจารย์ปรีดี ด้วยการทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ สถาปนาให้ดำรงตำแหน่งรัฐบุรุษอาวุโส เป็นคนแรกและคนเดียวของประเทศไทย

ท่านรัฐบุรุษอาวุโสเป็นตัวอย่างของสามัญชนคนไทยที่มีความรักชาติบ้านเมืองอย่างแรงกล้า พยายามเรียนรู้จนเกิดปัญญา ใช้ปัญญาทำงานเพื่อประเทศชาติ ดำรงตนอยู่ในความสุจริต ถูกต้อง มีความกล้าหาญ เป็นกำลังสำคัญในการก่อให้เกิดประชาธิปไตย อันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข พิทักษ์สถาบันพระมหากษัตริย์ เชิดชู และพยายามพัฒนาระบบประชาธิปไตย ดำรงตำแหน่งผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์ หัวหน้าขบวนการเสรีไทย นายกรัฐมนตรี เป็นผู้รักษาบ้านเมืองไว้ในยามคับขัน ไม่ให้ตกเป็นเมืองขึ้นของประเทศอื่น นับว่าอาจารย์ปรีดี พนมยงค์ เป็นคนดีศรีสยามโดยแท้

การที่มีคนไทยคนหนึ่งเป็นคนดีถึงขนาดนี้ เป็นเรื่องหาได้ยาก ควรที่สังคมไทยโดยเฉพาะอนุชนคนรุ่นหลังจะได้รู้ความจริง มีความภูมิใจในความดีของเพื่อนร่วมชาติที่ทรงคุณงามความดีอันสูงยิ่งเช่นนี้ และเกิดความบันดาลใจที่จะทำความดีเพื่อชาติบ้านเมือง

ท่านรัฐบุรุษอาวุโสเกิดเมื่อวันที่ ๑๑ พฤษภาคม พ.ศ.๒๔๔๓ หรือตรงกับ ค.ศ.๑๙๐๐ ในปี ค.ศ.๒๐๐๐ หรือปี พ.ศ.๒๕๔๓ ปีข้างหน้าท่านจะมีชาติกาลครบ ๑ รอบศตวรรษ ในโอกาสเช่นนี้ ประเทศไทยควรจะกระทำอะไรอันเป็นสัญลักษณ์เพื่อให้สังคมไทยระลึกถึงคุณูปการอันยิ่งใหญ่ที่ท่านอาจารย์ปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโสมีต่อสังคมไทย เพื่อก่อให้เกิดกำลังใจในชาติบ้านเมืองในการที่จะก้าวเดินต่อไปข้างหน้า รัฐบาลควรเป็นเจ้าภาพจัดงานโดยจะเรียกว่า "งานฉลอง

๑ ศตวรรษ ปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโสของไทย” หรือ “๑ ศตวรรษ ปรีดี คนดีศรีสยาม” หรือชื่ออื่นในทำนองนี้ก็ตาม ประกอบกับการสร้างสื่อในรูปแบบต่างๆ เพื่อให้อนุชนรุ่นหลังได้รู้จักคนไทยที่ประกอบคุณงามความดีแก่แผ่นดินเกิด นอกจากนั้นรัฐบาลควรจะดำเนินการเสนอให้ UNESCO ประกาศให้อาจารย์ปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโสของไทยเป็นบุคคลสำคัญของโลก เพื่อโลกจะได้รับรู้การมีบุคคลสำคัญระดับโลกของประเทศไทย

ท่านผู้มีเกียรติครับ ถ้ารัฐบาลได้ทำตามนี้จะเกิดความเป็นมงคล มงคลกับรัฐบาลเอง และมงคลกับสังคมไทย คนไทยนั้นถือเรื่องมงคล มงคลเกิดจากความจริง ความงาม ความถูกต้อง การมีความกตัญญูต่เวทีต่อคนที่มียุคุณ สังคมที่มีความกตัญญูต่เวทีต่อคนที่ควรกตัญญูต่เวที ย่อมเป็นสังคมที่มีความเป็นมงคลอยู่ในตัว ในปี พ.ศ.๒๕๔๓ นี้ หรือ ค.ศ.๒๐๐๐ จะเป็นปีแห่งชาตกาลครบรอบศตวรรษของคนไทยผู้ทรงคุณวิเศษอีกท่านหนึ่ง คือ สมเด็จพระศรีนครินทราบรมราชชนนี การประกาศเกียรติคุณของคนไทยผู้ทรงคุณงามความดีสูงส่งมากกว่า ๑ คน ไม่ใช่ข้อเสียหยาอะไร ตรงข้าม กลับจะเป็นไปในทางที่เป็นคุณยิ่งขึ้น เรายังมีคนไทยที่ทรงคุณงามความดีสูงจำนวนมากคนเท่าใดที่จะให้โลกได้รับรู้ ยังเป็นการดีเท่านั้น

ท่านผู้มีเกียรติครับ สังคมไทยควรจะลวงพ้นการคิดอย่างชาตวุฒิภาวะ หรือคิดอย่างเด็กๆ ว่า ถ้ารักคนนี้ต้องไม่รักคนโน้น การคิดแบบแยกข้าง แยกพวก ได้ทำลายสังคมไทยมากเกินไปแล้ว ควรจะปรับเปลี่ยนวิธีคิดมาเป็นการคิดแบบเชื่อมโยงเป็นบูรณาการ

ท่านที่เคารพครับ สังคมไทยตอนกำลังกันเองมานาน จนสังคมอ่อนแอ ถึงเวลาที่เราจะสร้างความรักความสามัคคี ความเป็นมงคล ให้เกิดขึ้นในชาติ บ้านเมือง เพื่อสังคมไทยจะได้มีกำลังของแผ่นดินหรือภูมิพละในการดำเนินไปข้างหน้า สามารถเอาชนะอุปสรรคอันยากลำบากนานาประการ สามารถสร้างสันติภาพและสันติสุขให้เกิดขึ้นในแผ่นดินของเราให้จงได้ อันเป็นสิ่งปรารถนาสูงสุดของท่านอาจารย์ปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส ขอขอบพระคุณครับ

ผลการประชุมคณะรัฐมนตรี

เรื่อง การเสนอชื่อศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ เป็นบุคคลสำคัญ
บรรจุไว้ในปฏิทินของยูเนสโก

คณะรัฐมนตรีให้ความเห็นชอบตามที่กระทรวงศึกษาธิการ และทบวงมหาวิทยาลัยเสนอ ในการเสนอชื่อ ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ ไปยังองค์การยูเนสโก เพื่อขอให้องค์การยูเนสโกบรรจุชื่อไว้ในปฏิทินการเฉลิมฉลองบุคคลสำคัญและเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ (Anniversaries of great personalities and historic events) เนื่องในโอกาสครบรอบ ๑๐๐ ปีแห่งชาตกาล และให้ความเห็นชอบโครงการเฉลิมฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ ของมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ทั้งนี้ เนื่องจากในวันที่ ๑๑ พฤษภาคม ๒๕๔๓ จะเป็นวาระครบรอบชาตกาล ๑๐๐ ปี ของศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ อดีตผู้ประศาสน์การมหาวิทยาลัยวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง ผู้ซึ่งประกอบคุณงามความดีอันก่อให้เกิดประโยชน์แก่ประชาชนและประเทศชาติ และมีบทบาทสำคัญในการพัฒนา ส่งเสริมและปลูกฝังจิตสำนึกในด้านการศึกษา สันติภาพ ตลอดจนประชาธิปไตยแก่ชาวไทยและชาวโลก และเป็นผู้ที่ได้สร้างคุณูปการอย่างใหญ่หลวงแก่ประเทศชาติ และราษฎรไทย โดยได้ปฏิบัติหน้าที่ราชการด้วยความซื่อสัตย์สุจริต กล้าหาญ เสียสละ ในตำแหน่งผู้สำเร็จราชการแผ่นดิน รัฐบุรุษอาวุโส นายกรัฐมนตรี รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย กระทรวงการต่างประเทศ กระทรวงการคลัง และเลขาธิการคนแรกของสภาผู้แทนราษฎรสยาม อันจะเป็นแบบอย่างที่ดีแก่เยาวชนของชาติที่จะทำนุบำรุงบ้านเมืองต่อไป

ประชุมเมื่อวันที่ ๑๓ พฤษภาคม ๒๕๔๐

คำสั่งสำนักนายกรัฐมนตรี

ที่ ๓๖๑/๒๕๔๐

เรื่อง แต่งตั้งคณะกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส

ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์

ตามที่ในวันที่ ๑๑ พฤษภาคม ๒๕๔๓ จะเป็นวาระครบรอบ ๑๐๐ ปี ชาตกาลของศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส ซึ่งเป็นผู้ที่มีคุณูปการอย่างใหญ่หลวงแก่ประเทศไทย เพื่อให้การจัดงานฉลองในวาระดังกล่าวดำเนินไปด้วยความเรียบร้อย บรรลุซึ่งวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้ นายกรัฐมนตรีจึงแต่งตั้งบุคคลรายนามต่อไปนี้เป็นกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ คือ

คณะกรรมการที่ปรึกษา

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------|
| ๑. พระธรรมโกศาจารย์ (ปัญญานันทภิกขุ) | ๑๒. นายประเวศ วะสี |
| ๒. พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตโต) | ๑๓. นายพันส์ สิมะเสถียร |
| ๓. ประธานรัฐสภา | ๑๔. นายมารุต บุนนาค |
| ๔. ประธานศาลฎีกา | ๑๕. นายระพี สาคริก |
| ๕. ท่านผู้ทรงคุณวุฒิ พนมยงค์ | ๑๖. นายสถาพร กวีตานนท์ |
| ๖. นายกนต์ธีร์ ศุภมงคล | ๑๗. นายสุวิทย์ สิงห์เสนห์ |
| ๗. นายฉัตรทิพย์ นาถสุภา | ๑๘. นายเสน่ห์ จามริก |
| ๘. นายชวน หลีกภัย | ๑๙. นายเสม พริ้งพวงแก้ว |
| ๙. ม.ร.ว.เทพ เทวกุล | ๒๐. นายเสริมศักดิ์ ภารณ |
| ๑๐. นายนิคม จันทรวิทุร | ๒๑. นายเสวตร เปี่ยมพงศ์สานต์ |
| ๑๑. นายประมวล สภาวสุ | ๒๒. นายอุทัย พิมพ์ใจชน |

คณะกรรมการอำนวยการ

- | | |
|------------------------------------|--------------------------------|
| ๑. นายกรัฐมนตรี | ประธานกรรมการ |
| รองประธานกรรมการ | |
| ๒. รัฐมนตรีว่าการกระทรวงศึกษาธิการ | ๕. ประธานมูลนิธิเสรีไทยภาคใต้ |
| ๓. รัฐมนตรีว่าการทบวงมหาวิทยาลัย | ๖. ประธานชมรม ต.ม.อ.ก.สัมพันธ์ |
| ๔. นายกสภามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ | |

กรรมการ

- | | |
|--|--------------------------------|
| ๗. ผู้แทนสำนักงานเลขาธิการสภาผู้แทนราษฎร | ๑๐. ผู้แทนกระทรวงการต่างประเทศ |
| ๘. ผู้แทนสำนักเลขาธิการนายกรัฐมนตรี | ๑๑. ผู้แทนกระทรวงมหาดไทย |
| ๙. ผู้แทนสำนักงานคณะกรรมการกฤษฎีกา | ๑๒. ผู้แทนกระทรวงสาธารณสุข |

๑๓. ผู้แทนสำนักงบประมาณ	๓๒. ผู้แทนสมาคมสิทธิเสรีภาพแห่งประเทศไทย
๑๔. ผู้แทนกรมธนารักษ์	๓๓. ผู้แทนสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย
๑๕. ผู้แทนธนาคารแห่งประเทศไทย	๓๔. ผู้แทนคณะกรรมการณรงค์เพื่อประชาธิปไตย
๑๖. ผู้แทนการสื่อสารแห่งประเทศไทย	๓๕. ผู้แทนองค์กรเครือข่ายเดือนตุลา
๑๗. ผู้ว่าราชการกรุงเทพมหานครหรือผู้แทน	๓๖. ผู้แทนสมัชชาคนจน
๑๘. ผู้ว่าราชการจังหวัดพระนครศรีอยุธยาหรือผู้แทน	๓๗. เลขาธิการสหพันธ์นิสิตนักศึกษาแห่งประเทศไทย
๑๙. ผู้แทนสำนักจุฬาราชมนตรี	๓๘. นายกองค์การนักศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๒๐. ผู้แทนสำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย	๓๙. ประธานสภานักศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๒๑. ผู้แทนมูลนิธิปรีดี พนมยงค์	๔๐. นายไกรศักดิ์ ชุณหะวัณ
๒๒. ผู้แทนมูลนิธิป๋วย อึ๊งภากรณ์	๔๑. นายจาตุรนต์ ฉายแสง
๒๓. ผู้แทนมูลนิธิโกลด์ สีมทอง	๔๒. นายปรีชา สุวรงค์ทัด
๒๔. ผู้แทนมูลนิธิซูวียท์ โอวาทวงษ์	๔๓. นายพินิจ จารุสมบัติ
๒๕. ผู้แทนมูลนิธิดวงประทีป	๔๔. นายพีรพันธุ์ พาลุสุข
๒๖. ผู้แทนมูลนิธิเด็ก	๔๕. นายโกดิน พลกุล
๒๗. ผู้แทนมูลนิธิอาสาสมัครเพื่อสังคม	๔๖. นายสมศักดิ์ สืบตระกูล
๒๘. ผู้แทนมูลนิธิสื่อสร้างสรรค์	๔๗. นายอดิศร เพียงเกษ
๒๙. ผู้แทนมูลนิธิบูรณะชนบท	๔๘. นายอภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ
๓๐. ผู้แทนสถาบันสันติประชาธรรม	๔๙. นายอาร์เพ็ญ อุตระสินธุ์
๓๑. ผู้แทนสมาคมธรรมศาสตร์ในพระบรมราชูปถัมภ์	กรรมการและเลขานุการ
๕๐. อธิการบดีมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์	กรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ
๕๑. นายพนม เอี่ยมประยูร	กรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ
๕๒. นายพิภพ ธงไชย	

คณะกรรมการดำเนินงาน

๑. นายกสภามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ประธานกรรมการดำเนินงานภาครัฐ
๒. ประธานมูลนิธิเสรีไทยโกเศศ-นาคะประทีป ประธานกรรมการดำเนินงานภาคเอกชน

กรรมการ

๓. อธิการบดีมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
๔. ประธานอนุกรรมการฝ่ายจัดทำของที่ระลึกดวงตราไปรษณียากรและเหรียญกษาปณ์
๕. นางสาววิตรี สุวรรณสถิตย์
๖. ประธานอนุกรรมการฝ่ายการศึกษาและประมวลผลงานของ ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์
๗. ประธานอนุกรรมการฝ่ายดำเนินการเสนอชื่อ ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ต่อองค์การศึกษามหาวิทยาลัยและวัฒนธรรมแห่งประเทศไทย
๘. ประธานอนุกรรมการฝ่ายจัดทำหนังสือที่ระลึก
๙. ประธานอนุกรรมการฝ่ายวิชาการ
๑๐. ประธานอนุกรรมการฝ่ายการเงินและจัดหาทุน
๑๑. ประธานอนุกรรมการฝ่ายประชาสัมพันธ์
๑๒. ประธานอนุกรรมการฝ่ายศิลปวัฒนธรรม
๑๓. ประธานอนุกรรมการฝ่ายนิทรรศการ
๑๔. ประธานอนุกรรมการฝ่ายจัดทำหนังสือที่ระลึก

- | | |
|---|---|
| ๑๕. ประธานอนุกรรมการฝ่ายจัดทำสื่อเผยแพร่
เกียรติคุณ รัฐบุรุษอาวุโส ปรีดี พนมยงค์
สำหรับเด็กและเยาวชน | ๒๑. ประธานอนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการ
สำนักวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง |
| ๑๖. ประธานอนุกรรมการฝ่ายพิธีกรรมทางศาสนา | ๒๒. ประธานอนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการ
ความร่วมมือในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ |
| ๑๗. ประธานอนุกรรมการฝ่ายจัดประกวด
ภาพยนตร์ รางวัลพระเจ้าช้างเผือก | ๒๓. ประธานอนุกรรมการฝ่ายประสานงาน |
| ๑๘. ประธานอนุกรรมการฝ่ายรางวัล
ปรีดี พนมยงค์ สำหรับบุคคลผู้มีผลงานดีเด่น
ทางด้านประชาธิปไตยและสันติภาพ | ๒๔. นางซุสลิพร เกษโกวิท |
| ๑๙. ประธานอนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการ
อนุสรณ์สถาน ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส
ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ | ๒๕. นางศุภฎี บุญทัศนกุล |
| ๒๐. ประธานอนุกรรมการฝ่ายดำเนินงาน
โครงการอนุสรณ์สถาน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา | ๒๖. นายประเนต ภูมิถาวร |
| ๓๒. นายพนม เข้มประยูร | ๒๗. นายวิษณุ วรรณุญ |
| ๓๓. นายพิภพ ธงไชย | ๒๘. นางวาณี สายประดิษฐ์ |
| ๓๔. นางสาววรรณิ ส้าราญเวย์ย์ | ๒๙. นายสันต์ หัตถิรัตน์ |
| ๓๕. นายกมล กมลตระกูล | ๓๐. นายสุรพล นิติไกรพจน์ |
| | ๓๑. นายเหวง โตจิราการ |
-
- | | |
|--|-----------------------------|
| | กรรมการและเลขานุการ |
| | คณะกรรมการดำเนินงานภาครัฐ |
| | กรรมการและเลขานุการ |
| | คณะกรรมการดำเนินงานภาคเอกชน |
| | กรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ |
| | คณะกรรมการดำเนินงานภาครัฐ |
| | กรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ |
| | คณะกรรมการดำเนินงานภาคเอกชน |

คณะอนุกรรมการดำเนินงาน

- | | |
|--|------------------|
| ๑. อนุกรรมการฝ่ายศึกษา วิจัยและประมวลผลงานของศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์
ผู้อำนวยการสถาบันปรีดี พนมยงค์ | ประธานอนุกรรมการ |
| ๒. อนุกรรมการฝ่ายดำเนินการเสนอชื่อ ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ ต่อองค์การศึกษาวิทยาศาสตร์
และวัฒนธรรมแห่งสหประชาชาติ
นายวิเชียร วัฒนคุณ | ประธานอนุกรรมการ |
| ๓. อนุกรรมการฝ่ายจัดทำของที่ระลึก ดวงตราไปรษณียากรและเหรียญกษาปณ์
อธิการบดีมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ | ประธานอนุกรรมการ |
| ๔. อนุกรรมการฝ่ายวิชาการ
รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ | ประธานอนุกรรมการ |
| ๕. อนุกรรมการฝ่ายการเงินและจัดหาทุน
นางสาววารี หะวานนท์ | ประธานอนุกรรมการ |
| ๖. อนุกรรมการฝ่ายประชาสัมพันธ์
นายมานิจ สุขสมจิตร | ประธานอนุกรรมการ |
| ๗. อนุกรรมการฝ่ายศิลปวัฒนธรรม
นายศักดิ์ชัย บำรุงพงศ์ | ประธานอนุกรรมการ |

๘. อนุกรรมการฝ่ายนิทรรศการ
นายชาณวิทย์ เกษตรศิริ ประธานอนุกรรมการ
๙. อนุกรรมการฝ่ายจัดทำหนังสือที่ระลึก
นายสัมพันธ์ พึ่งประดิษฐ์ ประธานอนุกรรมการ
๑๐. อนุกรรมการฝ่ายจัดทำสื่อเผยแพร่เกียรติคุณรัฐบุรุษอาวุโส ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์
สำหรับเด็กและเยาวชน
ผู้แทนมูลนิธิเด็ก ประธานอนุกรรมการ
๑๑. ประธานอนุกรรมการฝ่ายพิธีกรรมทางศาสนา
นายสันติสุข โสภณศิริ ประธานอนุกรรมการ
๑๒. ประธานอนุกรรมการฝ่ายจัดการประกวดภาพยนตร์รางวัลพระเจ้าช้างเผือก
นายโตม สุขวางค์ ประธานอนุกรรมการ
๑๓. ประธานอนุกรรมการฝ่ายรางวัลปรีดี พนมยงค์ สำหรับบุคคลผู้มีผลงานดีเด่นทางด้านประชาธิปไตย
และสันติภาพ
นายเสมอ พริ้งพวงแก้ว ประธานอนุกรรมการ
๑๔. อนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการอนุสรณสถาน ๑๐๐ ปี
รัฐบุรุษอาวุโส ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์
นายพิภพ ธงไชย ประธานอนุกรรมการ
๑๕. อนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการอนุสรณสถาน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา
นายสุภัทร สุคนธวัต ประธานอนุกรรมการ
๑๖. อนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการสำนักวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง
นายกิตติศักดิ์ ปกติ ประธานอนุกรรมการ
๑๗. อนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการความร่วมมือในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์
นายสุริชัย หวันแก้ว ประธานอนุกรรมการ
๑๘. อนุกรรมการฝ่ายประสานงาน
นายพนม เอี่ยมประยูร ประธานอนุกรรมการ

ให้คณะกรรมการที่ตั้งขึ้นนี้ มีอำนาจหน้าที่ในการดำเนินงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ ให้เป็นไปโดยเรียบร้อย และในการนี้ให้มีอำนาจแต่งตั้งคณะอนุกรรมการเพิ่มเติมเพื่อดำเนินการใดๆได้ตามที่เห็นสมควร

ทั้งนี้ ตั้งแต่บัดนี้เป็นต้นไป

สั่ง ณ วันที่ ๖ พฤศจิกายน พ.ศ.๒๕๔๐



(พลเอกชวลิต ยงใจยุทธ)
นายกรัฐมนตรี

คำสั่งสำนักนายกรัฐมนตรี

ที่ ๑๔๕/๒๕๕๑

เรื่อง แต่งตั้งกรรมการเพิ่มเติมในคณะกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส
นายปรีดี พนมยงค์ และคณะกรรมการฝ่ายต่างๆ

ตามที่ในวันที่ ๑๑ พฤษภาคม ๒๕๕๓ จะเป็นวาระครบรอบ ๑๐๐ ปี ชาตกาลของรัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์ ซึ่งเป็นผู้ที่มีคุณูปการอย่างใหญ่หลวงแก่ประเทศไทยและราษฎรไทย และได้มีคำสั่งสำนักนายกรัฐมนตรีที่ ๓๖๑/๒๕๕๐ ลงวันที่ ๖ พฤศจิกายน ๒๕๕๐ แต่งตั้งคณะกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ ไปแล้วนั้น

เพื่อให้การจัดงานฉลองในวาระดังกล่าว ดำเนินไปด้วยความเรียบร้อย บรรลุดุตุประสงค์ที่ตั้งไว้ นายกรัฐมนตรีจึงมีคำสั่ง ดังต่อไปนี้

๑. ให้ปรับปรุงชื่อคณะกรรมการฯ เป็นคณะกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์

๒. ให้แต่งตั้งกรรมการเพิ่มเติมในคณะกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์ และคณะกรรมการฝ่ายต่างๆ ดังนี้

คณะกรรมการที่ปรึกษา

.....

นายอดุล วิเชียรเจริญ

คณะกรรมการอำนวยการ

.....

นายณรนิติ เศรษฐบุตร

รองประธานกรรมการอำนวยการ

คณะกรรมการดำเนินงาน

.....

๑. นายณรนิติ เศรษฐบุตร

รองประธานกรรมการดำเนินงานภาครัฐ

กรรมการ

๒. นางจรรพพร ไวยนันท์

๗. นายครรชิต ตัมพานันวัตร

๓. นายจริยวัฒน์ สันตะบุตร

๘. นายภูวดล ทรงประเสริฐ

๔. นายโชคชัย สุทธาเวศ

๙. นางสุทธาสินี วัชรบุรณ

๕. นายสมเกียรติ อภิญาชน

๑๐. นายอนันต์ วิริยะพินิจ

๖. นายบัณฑิต ลำช้า

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

๑. คณะอนุกรรมการฝ่ายศึกษา วิจัยและประมวลผลงานของนายปรีดี พนมยงค์

๑. ผู้อำนวยการสถาบันปรีดี พนมยงค์

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. นายนิคม จันทรวิฑูร

๓. นายกนต์ธีร์ ศุภมงคล

๔. นายปรีดี เกษมทรัพย์

๕. นายศักดิ์ชัย บำรุงพงศ์

๖. นายวิชิตวงศ์ ณ ป้อมเพชร์

๗. นายประชุม โฉมฉาย

๔. นายสมจิตต์ อินสิงห์

๓. นายสัมพันธ์ พึ่งประดิษฐ์

๑๐. นายสะอาด พิมพ์สวัสดิ์

๑๑. นายระวิ ฤกษ์จำนง

๑๒. นายสัจด์ ศรีวณิก

๑๓. นายศุขปริดา พนมยงค์

๑๔. นายฉัตรทิพย์ นาถสุภา

๑๕. นายชาญวิทย์ เกษตรศิริ

๑๖. นายชัยวัฒน์ สดาอานันท์

๑๗. นางสาวปราณี กุรุพินทาร์ักษ์

อนุกรรมการและเลขานุการ

๒. คณะอนุกรรมการฝ่ายดำเนินการเสนอชื่อ นายปรีดี พนมยงค์ ต่อองค์การศึกษาวิทยาศาสตร์ และวัฒนธรรมแห่งสหประชาชาติ

๑. นายวิเชียร วัฒนคุณ

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. ปลัดกระทรวงการต่างประเทศ

๓. รองปลัดกระทรวงศึกษาธิการ

๔. อธิปไตยการมองค้การระหว่างประเทศ

กระทรวงการต่างประเทศ

๕. รองอธิการบดีฝ่ายวิเทศสัมพันธ์

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

๖. ผู้อำนวยการกองสัมพันธ์ต่างประเทศ

สำนักงานปลัดกระทรวงศึกษาธิการ

๗. ผู้อำนวยการกองการสังคม

กรมองค์การระหว่างประเทศ

กระทรวงการต่างประเทศ

๘. ประธานชมรม ต.ม.ธ.ก. สัมพันธ์

๙. ผู้แทนสมาคมธรรมศาสตร์

ในพระบรมราชูปถัมภ์

๑๐. นายพนม เขียมประยูร

๑๑. นายประณิต ภูมิถาวร

อนุกรรมการและเลขานุการ

๑๒. นางสาวสุทธิลักษณ์ จงอุดมสุข

อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ

๓. คณะอนุกรรมการฝ่ายจัดทำของที่ระลึก ดวงตราไปรษณียากรและเหรียญกษาปณ์

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| ๑. อธิการบดีมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ | ประธานอนุกรรมการ |
| อนุกรรมการ | |
| ๒. นางยุพิน โกศดุสิตยุกต์ | ๔. นายหิรัญย์ สุตะบุตร |
| ๓. นายภัทรพงศ์ ศรีเขียวอินทร์ | ๕. นายอัคนี อรัญยานนท์ |
| ๖. นายคณิต พืชมณีชัย | อนุกรรมการและเลขานุการ |
| ๗. นางสมศรี กันตพงศ์ | อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ |

๔. คณะอนุกรรมการฝ่ายวิชาการ

- | | |
|--|-------------------------------|
| ๑. รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ | ประธานอนุกรรมการ |
| อนุกรรมการ | |
| ๒. นายจรัญ โฆษณานันท์ | ๖. นายพนม เอี่ยมประยูร |
| ๓. นายชัยวัฒน์ นูนาค | ๗. นางวณิ สายประดิษฐ์ |
| ๔. นายนครินทร์ เมฆไตรรัตน์ | ๘. นายสมคิด เลิศไพฑูรย์ |
| ๕. นางสาวนวลฉวี สุธรรมวงศ์ | ๙. นายสันติสุข โสภณศิริ |
| ๑๐. นางสุภาพ ดวงไสว | อนุกรรมการและเลขานุการ |
| ๑๑. นางชนันดา ชีญะวุฒิ | อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ |

๕. คณะอนุกรรมการฝ่ายการเงินและจัดหาทุน

อนุกรรมการที่ปรึกษา

- | | |
|--------------------------|-----------------------|
| ๑. นายกลสมาคมธรรมศาสตร์ | ๔. นายพนัส สิมะเสถียร |
| ๒. นายดำรงศักดิ์ กฤษณมระ | ๕. นายสุธี สิงห์เสนห์ |
| ๓. นายประมวล สภาวสุ | |
| ๖. คุณวารี หะวานนท์ | ประธานอนุกรรมการ |

อนุกรรมการ

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| ๗. นางจารุพร ไวยนันท์ | ๑๔. นายสงคราม ชัยประวัติดำรงค์ |
| ๘. นายชัชวาลย์ ศรีศรี | ๑๕. นายสม จาตุศรีพิทักษ์ |
| ๙. นายทองมา หงส์ดามรงค์ | ๑๖. นายสมชาย สกลสุรัตน์ |
| ๑๐. นายนิศ ชัยสุตร | ๑๗. นายสุชสันต์ จิรจิรายเวช |
| ๑๑. นางสาวประนอม ไชวินวิพัฒน์ | ๑๘. นายอุทัย อัครพัฒนานุกุล |
| ๑๒. นายวิเชียร กลิ่นสุคนธ์ | ๑๙. ผู้อำนวยการกองคลัง |
| ๑๓. นายวิระ มานะคงศิริพิพ | ๒๐. หัวหน้างานการเงิน |
| ๒๐. นางสาววรรณิ์ ส้าราญเวทย์ | อนุกรรมการและเลขานุการ |

๖. คณะอนุกรรมการฝ่ายประชาสัมพันธ์

๑. นายมานิจ สุขสมจิตร

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. นายกมล ฉายาวัฒนะ
๓. นายบำรุง สุขพรรณ
๔. นางสาววิภา สุขกิจ
๕. นายสมหมาย ปาจิณต์
๖. นายกำแหง ภิตานนท์
๗. นายวรวิทย์ ศรีอนันต์รักษ์
๘. นางผาณิต พูนศิริวงศ์
๙. นายวิทยา ตันตสุทธิ์
๑๐. นายสุวัฒน์ ทองธนากุล
๑๑. นายดุสิต ศิริกุลพิพัฒน์
๑๒. นายสมชาย กรสวนสมบัติ
๑๓. นายคำฤทธิ์ วิริยะกุล
๑๔. นายชวรงค์ ลิ้มปัทมปาณี
๑๕. นางนุตรายาดี โกศลศักดิ์

๑๕. นางวัชรินทร์ วาณิชยา
๑๖. นายสมเจตน์ ขวนชาติ
๑๗. นายคณิต พิชวนิชย์
๑๘. นายบุญ ทุมทอง
๑๙. นายคณิต พันธรักษ์ราชเดช
๒๐. นายปราโมช สัมชุก
๒๑. นายสมภพ ศรีสมวงศ์
๒๒. นางกรรณิการ์ วิริยะกุล
๒๓. นายทวีสิน สกิตยรัตน์ชีวิน
๒๔. นายสมณา นทีไวยวะ
๒๕. นายธวัชชัย ไพรินทราภา
๒๖. นางอุบล เปียะยิ้มส่อง
๒๗. นางสาวสุภาณี แก้วมณี

อนุกรรมการและเลขานุการ

๗. คณะอนุกรรมการฝ่ายศิลปวัฒนธรรม

๑. นายศักดิ์ชัย บำรุงพงศ์

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. นายชูชาติ หมั่นอินกุล
๓. นายทวีศักดิ์ ไยเมือง
๔. นายนิวัติ กองเพียร
๕. นายสินธุ์สวัสดิ์ ยอดบางเตย

๕. นายสุพจน์ แจ่งเร็ว
๖. นางอุษฎิ บุญทัศน์กุล
๗. นายอำนาจ เย็นสบาย

อนุกรรมการและเลขานุการ

๘. คณะอนุกรรมการฝ่ายจัดทำหนังสือที่ระลึก

๑. นายสัมพันธ์ พึ่งประดิษฐ์

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. นายระวี ฤกษ์จำนง
๓. นายกมล กมลตระกูล
๔. นายคณิต พิชวนิชย์
๕. นายพิรุณ ฉัตรวานิชกุล
๙. นายสุภรณ์ พรหมพันธุ์
๑๐. นายสมชาย หอมละออ

๖. นายวันชัย ตันติวิทยาพิทักษ์
๗. นายสมจิตต์ อินสิงห์
๘. นายสันติสุข โสภณศิริ

อนุกรรมการและเลขานุการ

อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ

๙. คณะอนุกรรมการฝ่ายจัดทำสื่อเผยแพร่เกียรติคุณ นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส สำหรับ
เด็กและเยาวชน

๑. นายพิภพ ธงไชย

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. นายกมล กมลตระกูล

๗. นายธีรพัฒน์ อัสวสังสิทธิ

๓. นางกาญจนา กาญจนสุด

๘. นางปริญญา ศรีธัญรัตน์

๔. นายจรัส ดิษฐากิษฐ์

๙. นายพิรุณ ฉัตรวนิชกุล

๕. นายชาณุวิทย์ เกษตรศิริ

๑๐. นายรังสรรค์ ชนะพรพันธุ์

๖. นางดุชนิ บุญทัศนกุล

๑๑. นายสมบัติ บุญงามอนงค์

อนุกรรมการและเลขานุการ

๑๐. คณะอนุกรรมการฝ่ายพิธีกรรมทางศาสนา

๑. พระไพศาล วิสาโล

อนุกรรมการที่ปรึกษา

๒. นายสันติสุข โสภณสิริ

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๓. นางสาวฐิติมา คุณศิริานนท์

๗. นายนิพนธ์ แจ่มดวง

๔. นายธำรง ปัทมภาส

๘. นายวรพงศ์ เวชมาสินนท์

๕. นางสาวนงลักษณ์ ตรงศิลป์

๙. นายสมเกียรติ มีธรรม

๖. นางสาวนารี แซ่ตั้ง

๑๐. นางสาวสิริวรรณ นิยมเจริญ

๑๑. นายสุรสม กฤษณะจุฑะ

อนุกรรมการและเลขานุการ

๑๑. คณะอนุกรรมการฝ่ายจัดการประกวดภาพยนตร์รางวัลพระเจ้าช้างเผือก

๑. นายโตม สุขวงศ์

ประธานอนุกรรมการ

๒. นายอดิศักดิ์ เข็กรัตน์

รองประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๓. นางณิชา จรรย์เศรษฐการ

๕. นายสินธุ์สวัสดิ์ ยอดบางเตย

๔. นายภาณุ อารี

๖. นางสาวชลิดา เอื้อบำรุงจิต

อนุกรรมการและเลขานุการ

๗. นางสาววิมลรัตน์ อรุณโรจน์สุริยะ

อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ

๑๒. คณะอนุกรรมการฝ่ายรางวัลปรีดี พนมยงค์ สำหรับบุคคลผู้มีผลงานดีเด่นทางด้านประชาธิปไตย และสันติภาพ

๑. นายเสม พริ้งพวงแก้ว ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. นายโคทม อารียา ๕. นายมาร์ค ตามไท

๓. นายเดช พุ่มคชา ๖. นายวิษณุ วรรุญญ

๔. นางธีรนาถ กาญจนอักษร

๗. นายพิภพ ธงไชย อนุกรรมการและเลขานุการ

๑๓. คณะอนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการอนุสรณ์สถาน ๑๐๐ ปี นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส

๑. นายพิภพ ธงไชย ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. นางดุขฎิ บุญทัศน์กุล ๕. นายประเดิมชัย บุญช่วยเหลือ

๓. นายสมศักดิ์ สืบตระกูล ๕. นายชาณุวิทย์ อร่ามฤทธิ์

๖. นายอนันต์ วิริยะพินิจ อนุกรรมการและเลขานุการ

๗. นายก่อพงษ์ ดอนสกุล อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ

๑๔. คณะอนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการอนุสรณ์สถาน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

อนุกรรมการที่ปรึกษา

๑. นายวิเชียร กลิ่นสุคนธ์ ๓. นายพระนาย สุวรรณรัฐ

๒. นายทิวา เงินยวง ๔. นายเจลิยา จรัสศรี

๕. นายสุภัทร สุคนธ์วัด ประธานอนุกรรมการ

๖. นายปัญญา น้ำเพชร รองประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๗. นายฤทธา ณ ป้อมเพชร ๑๒. นายจรัส ดิษฐาภิชัย

๘. พันเอก (พ) ชัยนธ์ อัมพนันท์ ๑๓. นางสาวนัยนา สุภาพึ่ง

๙. นายชยยศ เล็กกลาง ๑๔. นายสันติ จิยะพันธ์

๑๐. นายนิเวศ พันธุ์เจริญวรกุล ๑๕. นางสาวดวงใจ สุภาพึ่ง

๑๑. นายสมยศ พฤกษาเกษมสุข

๑๖. นางสาวชลลดา บุญเกษม อนุกรรมการและเลขานุการ

๑๕. คณะอนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการสำนักวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง

๑. นายกิตติศักดิ์ ปราบัติ

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. นายอภิชัย พันธุเสน

๖. นายธีรยุทธ บุญมี

๓. นายเกษียร เตชะพีระ

๗. นายพนม เอี่ยมประยูร

๔. นายชัยวัฒน์ สถาอานันท์

๘. นายวรพจน์ วิศรุตพิชญ์

๕. นายชาญวิทย์ เกษตรศิริ

๙. นายประชา หุตานุวัตร

๑๐. ผู้อำนวยการสำนักหอสมุดปรีดี พนมยงค์

อนุกรรมการและเลขานุการ

๑๖. คณะอนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการความร่วมมือในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์

๑. นายสุริชัย หวันแก้ว

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. นายไชยนต์ รัชชกุล

๕. นางสาวพรเพ็ญ อันตระกูล

๓. นายเดช พุ่มคชา

๖. นายวิทยา สุจริตธนารักษ์

๔. นายบัณฑิต อ่อนดำ

๗. นางวิระดา สมสวัสดิ์

อนุกรรมการและเลขานุการ

๑๗. คณะอนุกรรมการฝ่ายประสานงาน

๑. นายพนม เอี่ยมประยูร

ประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๒. ประธานชมรม ต.ม.ธ.ก. สัมพันธ์

๔. นายสมเกียรติ วาปัญญาอนันท์

๓. นายพิภพ ธงไชย

๕. นายสินธุ์สวัสดิ์ ยอดบางเตย

๖. นางสาววรรณิ์ ล้ำราญเวทย์

อนุกรรมการและเลขานุการ

๗. นางวิภา เกตสระ

อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ

๘. นางสาววรรณวิภา แสงสารพันธ์

อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ

ให้คณะกรรมการฝ่ายต่างๆ มีอำนาจหน้าที่ในการดำเนินการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี ชาตกาล
รัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์ ในส่วนที่เกี่ยวข้องให้เป็นไปโดยเรียบร้อย ทั้งนี้ให้แต่ละฝ่าย

๑. จัดทำแผนงานและรายละเอียดของงานที่จะจัดทำ โดยจะต้องอยู่ในขอบเขตของ
รายละเอียดของงานตามที่เสนอไว้ในโครงการ โดยเน้นว่าต้องเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับ
ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์
๒. ระบุว่าเป็นแผนงานของฝ่ายใดและจัดลำดับความสำคัญก่อนหลังของแผนงานแต่ละเรื่อง
๓. จัดทำงบประมาณทั้งด้านรายรับและรายจ่าย รวมทั้งระบุแหล่งเงินทุนที่จะนำมาใช้จ่ายใน
การดำเนินการตามแผนงาน
๔. จัดทำตารางเวลาในการดำเนินงานแต่ละขั้นตอน
๕. เสนอแผนงานที่ได้จัดทำขึ้น ต่อคณะกรรมการดำเนินงานเพื่อพิจารณานำเสนอให้คณะ
กรรมการอำนวยการอนุมัติและให้ความสนับสนุน และ
๖. ดำเนินการตามแผนงานที่ได้รับอนุมัติให้เสร็จเรียบร้อยตามเวลาที่กำหนดไว้

ทั้งนี้ ตั้งแต่บัดนี้เป็นต้นไป

สั่ง ณ วันที่ ๔ สิงหาคม พ.ศ. ๒๕๔๐

(นายชวน หลีกภัย)

นายกรัฐมนตรี

คำสั่งสำนักนายกรัฐมนตรี

ที่ ๔๗/๒๕๔๒

เรื่อง แต่งตั้งกรรมการเพิ่มเติมในคณะกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี

รัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์

ตามที่ในวันที่ ๑๐ พฤษภาคม พ.ศ.๒๕๔๓ จะเป็นวันครบรอบ ๑๐๐ ปี ชาตกาลของศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ ซึ่งเป็นผู้มีคุณูปการอย่างใหญ่หลวงแก่ประเทศชาติและราษฎรไทย และได้มีคำสั่งสำนักนายกรัฐมนตรี ที่ ๓๖๐/๒๕๔๐ ลงวันที่ ๖ พฤศจิกายน ๒๕๔๐ แต่งตั้งคณะกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์ และคำสั่งสำนักนายกรัฐมนตรี ที่ ๑๔๔/๒๕๔๐ ลงวันที่ ๔ สิงหาคม ๒๕๔๐ แต่งตั้งกรรมการเพิ่มเติมในคณะกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์ และคณะกรรมการฝ่ายต่างๆ ไปแล้วนั้น

เพื่อให้การจัดงานฉลองในวาระดังกล่าว ดำเนินไปด้วยความเรียบร้อยและบรรลุวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้ นายกรัฐมนตรีจึงแต่งตั้งบุคคลดังมีรายนามต่อไปนี้ เป็นกรรมการเพิ่มเติมในคณะกรรมการจัดงานฉลอง ๑๐๐ ปี รัฐบุรุษอาวุโส นายปรีดี พนมยงค์ ดังต่อไปนี้

คณะกรรมการดำเนินงาน

รองอธิการบดีฝ่ายบริหาร ทำพระจันทร์

กรรมการ

คณะอนุกรรมการ

๑. คณะอนุกรรมการฝ่ายนิทรรศการ

๑. นายชาญวิทย์ เกษตรศิริ

ประธานอนุกรรมการ

๒. นายสมชัย ศรีสุทธิยากร

รองประธานอนุกรรมการ

อนุกรรมการ

๓. นางสาวนวลฉวี สุธรรมวงศ์

๕. นางสาวสุวดี เมฆา

๔. นายนครินทร์ เมฆไตรรัตน์

๖. ประธานชมรมนักศึกษาเรียนดีจากชนบท

๗. นางวนิดา จันทนทัศน์

อนุกรรมการและเลขานุการ

๘. นางสาวดาวเรือง แนวทอง

อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ

๒. คณะอนุกรรมการฝ่ายศิลปวัฒนธรรม

อนุกรรมการ

๑. นายสมชาย วัชรสมบัติ

๒. นายสาโรช เดือกสำลี

๓. คณะอนุกรรมการฝ่ายจัดทำหนังสือที่ระลึก

นางสาวสุรัสวดี หุ่นพยนต์

อนุกรรมการ

๔. คณะอนุกรรมการฝ่ายพิธีกรรมทางศาสนา

อนุกรรมการ

๑. นายศิริลักษณ์ บันบำรุงกิจ

๓. นายจเร พันธุ์เปรื่อง

๒. นายคัมภีร์ ดิษฐภรณ์

๔. นายศุภพงศ์ ขจรทิพย์

๕. คณะอนุกรรมการฝ่ายดำเนินการโครงการอนุสรณ์สถานจังหวัดพระนครศรีอยุธยา

๑. นายสมชาติ สิบตระกูล

ที่ปรึกษา

๒. นายนินเวศ พันธุ์เจริญวรกุล

รองประธานอนุกรรมการ

๓. นายบุญลพ ทานาค

อนุกรรมการ

๖. คณะอนุกรรมการฝ่ายดำเนินงานโครงการสำนักวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง

นายจรัส ดิษฐากิชัย

อนุกรรมการ

๗. คณะอนุกรรมการฝ่ายประสานงาน

นายไชคชัย สุทธาเวช

อนุกรรมการ

ทั้งนี้ ตั้งแต่บัดนี้เป็นต้นไป

สั่ง ณ วันที่ ๒๔ เมษายน พ.ศ. ๒๕๔๒



(นายชวน หลีกภัย)

นายกรัฐมนตรี

ประกาศ อานันทมหิดล

สมเด็จพระเจ้าอยู่หัวอานันทมหิดล มีพระบรมราชโองการโปรดเกล้าฯ ให้
ประกาศว่า

โดยที่ทรงพระราชดำริเห็นว่า นายปรีดี พนมยงค์ ได้เคยรับหน้าที่บริหาร
ราชการแผ่นดินในตำแหน่งสำคัญๆ มาแล้วหลายตำแหน่ง จนในที่สุดได้รับความ
เห็นชอบจากสภาผู้แทนราษฎรให้ดำรงตำแหน่งผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์
และปรากฏว่า ตลอดเวลาที่นายปรีดี พนมยงค์ ดำรงตำแหน่งเหล่านี้ ได้ปฏิบัติ
หน้าที่ด้วยความซื่อสัตย์สุจริต และด้วยความจงรักภักดีต่อชาติ ศาสนา พระ
มหากษัตริย์ และรัฐธรรมนูญ ทั้งได้แสดงให้เห็นเป็นที่ประจักษ์ในความปรีชา
สามารถบำเพ็ญคุณประโยชน์ให้แก่ประเทศชาติเป็นอันมากประการ

จึงมีพระบรมราชโองการโปรดเกล้าฯ ยกย่องนายปรีดี พนมยงค์ ไว้ในฐานะ
รัฐบุรุษอาวุโส และให้มีหน้าที่ปรึกษากิจการราชการแผ่นดิน เพื่อความวัฒนาถาวร
ของชาติสืบไป

ทั้งนี้ ตั้งแต่บัดนี้เป็นต้นไป

ประกาศ ณ วันที่ ๘ ธันวาคม พุทธศักราช ๒๔๘๘

เป็นปีที่ ๑๒ ในรัชกาลปัจจุบัน

ผู้รับสนองพระบรมราชโองการ

ม.ร.ว. เสนีย์ ปราโมช

นายกรัฐมนตรี

(ราชกิจจานุเบกษา เล่ม ๖๒ ตอน ๗๐ วันที่ ๑๑ ธันวาคม พุทธศักราช ๒๔๘๘)

ที่ กต 0804/3367



กระทรวงการต่างประเทศ
ถนนศรีอยุธยา กทม. 10400

23 พฤศจิกายน 2542

เรื่อง องค์การยูเนสโกประกาศให้สมเด็จพระศรีนครินทราบรมราชชนนี และ ศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ เป็นบุคคลสำคัญของโลก

เรียน ประธานคณะกรรมการฝ่ายดำเนินการเสนอชื่อศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ ต่อองค์การยูเนสโก (ดร.วิเชียร วัฒนคุณ)

อ้างถึง หนังสือมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ที่ ทม 0701/4392 ลงวันที่ 24 กันยายน 2542

ตามหนังสือมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ที่อ้างถึงแจ้งมติของคณะกรรมการฝ่ายดำเนินการเสนอชื่อศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ ต่อองค์การยูเนสโก มอบหมายให้ ดร. วิเชียร วัฒนคุณ ประธานอนุกรรมการฯ และ ดร.ประณิต ภูมิถาวร อนุกรรมการและเลขานุการ เดินทางไปร่วมสังเกตการณ์และติดตามการประชุมคณะกรรมการบริหาร ครั้งที่ 157 ขององค์การยูเนสโก ระหว่างวันที่ 5 - 22 ตุลาคม 2542 ความแจ้งอยู่แล้วนั้น

กระทรวงการต่างประเทศได้รับรายงานจากสถานเอกอัครราชทูต ณ กรุงปารีสว่า เมื่อวันที่ 30 ตุลาคม 2542 ที่ประชุมคณะกรรมการบริหาร (Commission) 1 ของการประชุมสมัชชาสามัญ (General Conference) ขององค์การยูเนสโก ได้พิจารณารับรองการเสนอให้สมเด็จพระศรีนครินทราบรมราชชนนี และศาสตราจารย์ ดร. ปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส เป็นบุคคลสำคัญของโลก ตามการเสนอของคณะกรรมการบริหาร (Executive Board) และ เมื่อวันที่ 16 พฤศจิกายน 2542 ในที่ประชุมสมัชชาสามัญ (General Conference) ครั้งที่ 30 ขององค์การยูเนสโก ได้มีมติประกาศให้สมเด็จพระศรีนครินทราบรมราชชนนีและศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส เป็นบุคคลสำคัญของโลกอย่างเป็นทางการแล้ว และจะมีการจัดพิมพ์การเฉลิมฉลองบุคคลและเหตุการณ์สำคัญเป็นรูปเล่มเพื่อแจกจ่ายประเทศสมาชิกขององค์การยูเนสโกต่อไปโดยองค์การยูเนสโกจะเข้าร่วมเฉลิมฉลองด้วย

จึงเรียนมาเพื่อโปรดทราบ

ขอแสดงความนับถือ

(นายชูชัย เกษมसानติ)

รองปลัดกระทรวงฯ ปฏิบัติราชการแทน
ปลัดกระทรวงการต่างประเทศ

กรมองค์การระหว่างประเทศ
กองการสังคม
โทร. 643-5065, 643-5066
โทรสาร 643-5064



วิถีสังคมไทย

สารนิพนธ์ทางวิชาการ
เนื่องในวาระพื้งศตวรรษ บัรดี พนมยงค์



ฉบับนี้จัดทำขึ้นเพื่อเป็นของขวัญเนื่องในวาระพื้งศตวรรษ บัรดี พนมยงค์
โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่ผลงานทางวิชาการของบัรดี พนมยงค์
และเพื่อเป็นเกียรติแก่บัรดี พนมยงค์
ผู้ทรงคุณวุฒิและมีความรู้ความสามารถ
ในสาขาวิชาต่าง ๆ

บรรณาธิการ : อรุณ ในขณะนั้น

จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสฉลองครบรอบ ๑๐๐ ปี ชาตกาล
นายบัรดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส
(๑๑ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๔๔๓ - ๑๑ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๔๓)
และในวาระที่องค์การยูเนสโกมอบรางวัลให้ใน
ปฏิทินการเฉลิมฉลองบุคคลสำคัญของโลก (ค.ศ. ๒๐๐๐ - ๒๐๐๑)

ISBN 974-7834-05-7



ราคา ๑๕๐ บาท