พลังผู้หญิง

แม่ เมีย และเทพสตรี: ความจริง และภาพแทน

สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน
กระทรวงศึกษาธิการ

พลังผู้หญิง แม่เมีย และเทพสตรี: ความจริง และภาพแทน

พิพัฒน์ กระแจะจันทร์

บรรณาธิการ

ผู้เขียน :

สุจิตต์ วงษ์เทศ
รัศมี ชูทรงเดช
วศิน ปัญญาวุธตระกูล
อาชญาสิทธิ์ ศรีสุวรรณ
คมกฤช อุ่ยเต็กเค่ง
สมพรนุช ตันศรีสุข
กิตติพงศ์ บุญเกิด
ศิริวรรณ วรชัยยุทธ
ชเนตตี ทินนาม
คงกฤช ไตรยวงค์
ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ
อภิลักษณ์ เกษมผลกูล
ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ
ขนิษฐา คันธะวิชัย
ชานป์วิชช์ ทัดแก้ว
มนตรี สิระโรจนานันท์
สุรสิทธิ์ อมรวณิชศักดิ์
ทวิรัฐ สองเมือง
ภัทรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์

สำนักวิชาการและมาตรฐานการศึกษา
สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน
กระทรวงศึกษาธิการ

พลังผู้หญิง แม่เมีย และเทพสตรี: ความจริง และภาพแทน

บรรณาธิการ : พิพัฒน์ กระแจะจันทร์

ผู้เขียน : สุจิตต์ วงษ์เทศ

ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ	รัศมี ชูทรงเดช
อภิลักษณ์ เกษมผลกูล	วศิน ปัญญาวุธตระกูล
ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ	อาชญาสิทธิ์ ศรีสุวรรณ
ขนิษฐา คันธะวิชัย	คมกฤช อุ่ยเต็กเค่ง
ชานป์วิชช์ ทัดแก้ว	สมพรนุช ตันศรีสุข
มนตรี สิระโรจนานันท์	กิตติพงศ์ บุญเกิด
สุรสิทธิ์ อมรวณิชศักดิ์	ศิริวรรณ วรชัยยุทธ
ทวิรัฐ สองเมือง	ชเนตตี ทินนาม
ภัทรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์	คงกฤช ไตรยวงค์

คณะทำงาน : นายการุณ สกุลประดิษฐ์
เลขาธิการคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน
นายบุญรักษ์ ยอดเพชร
ผู้ช่วยเลขาธิการคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน
นางสุกัญญา งามบรรจง
ผู้อำนวยการสำนักวิชาการและมาตรฐานการศึกษา
นายเฉลิมชัย พันธ์เลิศ
ผู้อำนวยการสถาบันสังคมศึกษา

ประสานงาน : ชัชพร อุตสาหพงษ์

ภาพปก : เลอ รีร์แมกกาซีน (Le Rire Magazine) ฉบับวันที่ 14 กรกฎาคม 1900 (ที่มา: http://ocw.mit.edu/ans7870/21f/21f.027/empress_dowager/gallery/pages/cx222_Rire.htm

แบบปก รูปเล่ม : ธรรมรัตน์ บุญแพทย์

พิมพ์ครั้งแรก : สิงหาคม 2559 จำนวนพิมพ์ 10,000 เล่ม

พิมพ์ที่ : โรงพิมพ์สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ
314 - 316 ซอยบ้านบาตร แขวงบ้านบาตร
เขตป้อมปราบศัตรูพ่าย กรุงเทพฯ 10110 โทร. 02-223-3351

ลิขสิทธิ์เป็นของสำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน

คำนำ

นายการุณ สกุลประดิษฐ์
เลขาธิการคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน

ด้วย ปี 2559 เป็นปีมหามงคลเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสทรงครองราชย์ครบ 70 ปี และเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ ทรงเจริญพระชนมพรรษา 7 รอบ 12 สิงหาคม 2559 ประกอบกับกระทรวงศึกษาธิการมีนโยบายเรื่องการพัฒนาการเรียนรู้วิชาประวัติศาสตร์ โดยมีความมุ่งหมายในการพัฒนาครูและนักเรียนให้เป็นนักคิดใช้กระบวนการทางปัญญาในการแสวงหาความรู้ และมีความสามารถวิพากษ์อย่างเป็นเหตุเป็นผล สัตย์ซื่อต่อข้อมูลหลักฐานทางประวัติศาสตร์ ซึ่งเป็นคุณสมบัติของพลเมืองที่สำคัญมาก สมควรปลูกฝังให้เกิดขึ้นในตัวผู้เรียนอย่างเป็นระบบ

สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน ได้วิเคราะห์สถานการณ์การสอนประวัติศาสตร์ พบว่า นอกจากวิธีการทางประวัติศาสตร์อันเป็นกระบวนการสำคัญในการเรียนรู้แล้ว ด้านเนื้อหาสาระที่เป็นข้อมูลสำคัญที่ใช้ประกอบการจัดการเรียนรู้ในปัจจุบันยังมีค่อนข้างจำกัด เนื่องจากชุดความรู้ด้านประวัติศาสตร์มีการศึกษา สืบสอบ และวิพากษ์ จนสามารถลงข้อสรุปได้จำนวนหนึ่งแล้วนั้น ในการจัดการศึกษายังไม่ได้มีการประมวลความรู้ดังกล่าว และผนวกนำเข้ามาสู่การจัดการศึกษาอย่างเป็นระบบ ซึ่งก็ถือเป็นอีกภารกิจสำคัญที่สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐานต้องดำเนินการต่อไป โดยที่ผ่านมาได้มีการศึกษาและจัดทำเป็นเอกสารสำหรับใช้ส่งเสริมการเรียนรู้โดยใช้ข่าว เหตุการณ์และวันสำคัญเป็นสื่อ ประกอบด้วยเอกสารจำนวน 2 เล่ม คือ **"ลอยกระทง เรือพระราชพิธี วัฒนธรรมน้ำร่วมราก"** และ **"สาดน้ำสงกรานต์ วัฒนธรรมร่วมรากเอเชีย"** นำมาสู่การดำเนินการบุกเบิกพรมแดนความรู้ด้านประวัติศาสตร์ทั้งเนื้อหาและกระบวนการศึกษา โดยใช้ประเด็นที่เกี่ยวกับเหตุการณ์ เทศกาล และวันสำคัญต่าง ๆ มาใช้ในการสร้างความรู้ เพื่อให้ครูผู้สอนมีข้อมูลและสื่อประกอบการจัดการเรียนรู้ ที่จะไปใช้ในการจัดกิจกรรมให้ผู้เรียนได้คิดและอภิปรายกันได้อย่างลุ่มลึกและกว้างขวาง

นอกจากนี้ ในสถานการณ์โลกที่เปลี่ยนไปอย่างรวดเร็ว ทางการศึกษาก็ยังมีประเด็นใหม่ ๆ ที่ต้องมีการศึกษาและเตรียมการไว้สำหรับนำเข้าสู่การเรียนรู้ในชั้นเรียนด้วย เอกสารนี้จึงได้ประมวลความรู้และประสบการณ์การศึกษาของผู้เชี่ยวชาญด้านประวัติศาสตร์ จากหลากหลายสาขามาเขียนในประเด็นเกี่ยวกับผู้หญิงในมิติต่าง ๆ ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นครั้งแรกที่เริ่มมีการศึกษาเรื่องเกี่ยวกับสตรี (Feminism) ในการศึกษาขั้นพื้นฐาน ตลอดจนเป็นก้าวย่างสำคัญของการศึกษาประชาธิปไตย

(Democratic Study) ที่เปิดพื้นที่การศึกษาเกี่ยวกับผู้คนกลุ่มต่างๆ ให้มากขึ้น รวมทั้งขยายไปสู่การศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงในดินแดนอื่นๆ ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญอีกประการหนึ่งของการเป็นพลเมืองของโลก (Global Citizen) ได้แก่ เรื่องบทบาทผู้หญิงมุสลิมมลายู บทบาทของผู้หญิงในสังคมจีน เทวสตรีในอินเดีย บทบาทของผู้หญิงในสังคมลาว

นอกจากความรู้และข้อค้นพบต่างๆ แล้ว แบบอย่างของกระบวนการศึกษาที่อยู่เบื้องหลังการทำงานของผู้เขียนแต่ละคนก็มีประเด็นน่าสนใจอย่างยิ่ง เช่น งานเขียนเรื่อง "นางนาค" ของสุจิตต์ วงษ์เทศ ที่ให้ความสนใจเกี่ยวกับประวัติศาสตร์สังคม การเชื่อมร้อยเอกสารและหลักฐานต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นภาษา วัฒนธรรม ตำนาน และวรรณคดี นำเสนอเรื่องราวที่ชวนให้คิดและสืบค้นต่อได้อย่างกว้างขวาง ซึ่งเป็นการศึกษาเชิงสหวิทยาการ (Interdisciplinary) การศึกษาประวัติศาสตร์ผ่านการศึกษาเกี่ยวกับสิ่งของ (History of Things) ของขนิษฐา คันธะวิชัย สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย การศึกษาประวัติศาสตร์ผ่านงานโบราณคดี (Archaeology) ของรองศาสตราจารย์ ดร.รัศมี ชูทรงเดช ภาควิชาโบราณคดี คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร การศึกษาประวัติศาสตร์ผ่านวรรณกรรมของ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อภิลักษณ์ เกษมผลกูล สาขาวิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล เป็นอาทิ ซึ่งหากมีการศึกษากระบวนการเรียนรู้ทางประวัติศาสตร์เหล่านี้ อย่างลุ่มลึกต่อไป ก็ย่อมได้แนวทางสำหรับนำมาปรับใช้ในการพัฒนาการเรียนการสอนด้านประวัติศาสตร์ของสำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐานต่อไป

อย่างไรก็ตาม พรมแดนความรู้ด้านประวัติศาสตร์เหล่านี้ก็อาจยากต่อการทำความเข้าใจอยู่บ้าง ด้วยเหตุนี้คำนำบรรณาธิการจึงมีส่วนช่วยสร้างความเข้าใจให้กระจ่างชัดมากขึ้น ซึ่งผู้ช่วยศาสตราจารย์พิพัฒน์ กระแจะจันทร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ได้อ่านบทความทั้งหมดและเขียนอธิบายความในหลักคิดและข้อเรียนรู้ที่ได้จากบทความแต่ละเรื่อง ซึ่งในอนาคตจะมีการศึกษาที่ลุ่มลึกต่อไปและเชื่อมโยงความรู้มาสู่การพัฒนาครูผู้สอน ตลอดจนแสวงหาแนวทางการประยุกต์ใช้เนื้อหาสาระและประสบการณ์จากการทำหนังสือ **"พลังผู้หญิง แม่ เมีย และเทพสตรี: ความจริงและภาพแทน"** นี้ ไปสู่การประยุกต์ใช้ในการจัดการเรียนการสอนเพื่อพัฒนาคุณภาพผู้เรียนในระดับการศึกษาขั้นพื้นฐานต่อไป

ขอขอบคุณ คณะผู้เขียน ทุกท่านที่แบ่งปันความรู้ที่เกิดจากการศึกษา การคิดและเชื่อมโยงความรู้ต่างๆ ซึ่งจะเป็นต้นทุนทางปัญญาที่จะนำไปสู่การจัดการเรียนการสอนได้

ขอขอบคุณทุกคน ทุกองค์กร ที่มีส่วนร่วมในการดำเนินการจนเอกสารนี้สำเร็จออกมาเป็นรูปเล่ม ทั้งต่างมีส่วนร่วมให้มีการศึกษา วิพากษ์ และตั้งคำถามเพื่อการเรียนรู้ ซึ่งจะเป็นข้อมูลที่มีคุณค่าในการพัฒนาการจัดการเรียนรู้ประวัติศาสตร์ต่อไป

(นายการุณ สกุลประดิษฐ์)
เลขาธิการคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน

สารบัญ

คำนำ 3

คำนำบรรณาธิการ 7

1. นางนาค 23
สุจิตต์ วงษ์เทศ

2. ผีผู้หญิง: รัฐ กับการจัดการความเชื่อ ร่องรอยของศาสนาผี ร่องรอยอำนาจของผู้หญิง 39
ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ

3. “ผู้หญิง” จากหลักฐานทางโบราณคดี 59
รัศมี ชูทรงเดช

4. แม่ที่ “มองไม่เห็น” แต่ชี้เป็นชี้ตาย: ชีวิตความเป็นอยู่ของ “แม่ซื้อ” กับวิธีคิดของคนไทย 73
อภิลักษณ์ เกษมผลกูล

5. “แม่” คือ แม่ การแสดงบทบาทผู้หญิงที่เหนือสถานภาพผู้หญิงในสังคมลาว 91
วศิน ปัญญาวุธตระกูล

6. บทบาทผู้หญิงมุสลิมมลายู: ในมุมมองทางประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมของสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ 105
ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ

7. สาวน้ำเค็ม กลิ่นอายความเป็นสาวสมัยใหม่ก่อนเปลี่ยนแปลงการปกครอง พุทธศักราช 2475 124
อาชญาสิทธิ์ ศรีสุวรรณ

8. ผ้าอนามัย ยาคุมกำเนิด นวัตกรรมเปลี่ยนบทบาททางสังคมของผู้หญิง 141
ขนิษฐา คันธะวิชัย

9. เทวี : เทวสตรีในอินเดีย 153
คมกฤช อุ่ยเต็กเค่ง

10. คนธรรพวิวาห์และสยุมพร: เสรีภาพในการเลือกคู่ครอง ของสตรีอินเดียโบราณ? 170
ชานป์วิชช์ ทัดแก้ว

11. พลังสาวิกาในพระพุทธศาสนาจากมุมมองพระไตรปิฎก 183
สมพรนุช ตันศรีสุข

12. ผู้หญิงในพระพุทธศาสนา 199
มนตรี สิระโรจนานันท์

13. "มีราบาอี" และ "มหาเทวี วรมา" กวีสตรีภารตะผู้ชนะใจผองชน 214
กิตติพงศ์ บุญเกิด

14. เทพสตรีจีนในสังคมไทย : ว่าด้วยเรื่องชื่อของเจ้าแม่มาจู่ 229
สุรสิทธิ์ อมรวณิชศักดิ์

15. "แม่ และ เมีย" บทบาทของผู้หญิงในสังคมจีน 249
ศิริวรรณ วรชัยยุทธ

16. ซูสีไทเฮา: พลังผู้หญิง ในราชสำนักจีน 260
ทวิรัฐ สองเมือง

17. ผู้หญิงในมุมมองสตรีนิยม 279
ชเนตตี ทินนาม

18. ผู้หญิงในมิติประวัติศาสตร์เพศสภาวะ 296
ภัทรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์

19. เฟมินิสต์กับการเพาะปลูกใน "สวนปรัชญา" 313
คงกฤช ไตรยวงค์

คำนำบรรณาธิการ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ พิพัฒน์ กระแจะจันทร์
ภาควิชาประวัติศาสตร์ ปรัชญา วรรณคดีอังกฤษ คณะศิลปศาสตร์
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

คำนำบรรณาธิการไม่ใช่เพียงการเล่าความในใจและที่มาที่ไปของการจัดทำหนังสือขึ้นมาเท่านั้น แต่ยังเป็นการสรุปภาพรวมของบทความต่างๆ ในหนังสือเล่มนี้เพื่อให้ผู้อ่าน อ่านได้เข้าใจง่ายขึ้น รวมถึงอธิบายความเชื่อมโยงของบทความต่าง ๆ เข้าด้วยกัน ดังนั้น ก่อนที่จะลงไปแหวกว่ายในสายธารของความรู้ จึงอยากชักชวนให้อ่านคำนำกันเพื่อสร้างแผนที่ทางความคิดเสียก่อน

ในที่นี้ ขอเริ่มต้นเล่าถึงที่มาของการจัดทำหนังสือเล่มนี้เสียก่อน กล่าวคือ หนังสือเล่มนี้เดิมทีตั้งใจจะทำให้ทันกับงานวันแม่แห่งชาติ แต่ด้วยเหตุผลหลายประการ จึงทำให้การดำเนินงานล่าช้ากว่าที่กำหนด แต่นั่นก็ไม่ใช่ปัญหาใหญ่มากนัก เพราะความตั้งใจแต่ดั้งเดิมของการจัดทำหนังสือเล่มนี้ก็คือ การพัฒนาชุดความรู้ทางด้านประวัติศาสตร์ สังคม และวัฒนธรรม เพื่อต่อยอดไปสู่การพัฒนาความรู้ในวิชาสังคมศึกษาของสำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐานให้เกิดความทันสมัยในอนาคต โดยเฉพาะในส่วนของประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรม ที่แทบไม่มีพื้นที่ในวิชาสังคมศึกษาเท่าใดนัก

ความคิดแต่แรกเริ่มเมื่อจะทำหนังสือเรื่อง**พลังผู้หญิง แม่ เมีย และเทพสตรี: ความจริงและภาพแทน** นั้น เริ่มต้นมาจากการมองประเด็นเรื่อง “แม่” แล้วขยายไปสู่ประเด็นที่กว้างขึ้นคือ “ผู้หญิง” เพราะเมื่อกล่าวถึงวันแม่แห่งชาติแล้ว หน่วยงานราชการและประชาชนทั่วไปมักนึกถึง “แม่” ใน 2 มิติหลักคือ แม่ที่หมายถึงผู้หญิงผู้ให้กำเนิด และแม่แห่งชาติที่หมายถึงสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ

แต่แม่ไม่ได้มีความหมายตรงไปตรงมาเช่นนั้นเพียงอย่างเดียว หากแต่ในเชิงของงานวิชาการในปัจจุบัน ได้มีการถกเถียงและวิพากษ์วิจารณ์การนิยามความหมายและบทบาทของแม่และผู้หญิงในหลายมิติ จนมีสาขาวิชาหนึ่งที่เรียกกันว่า “สตรีศึกษา” (Women’s Studies) นับเป็นสาขาวิชาที่เติบโตมาในต่างประเทศไม่น้อยกว่า 50 ปีมาแล้ว และเติบโตในไทยเช่นกัน ซึ่งการศึกษาในสาขานี้ จะให้ความสนใจต่อผู้หญิงในหลายแง่มุม ที่สำคัญคือประวัติศาสตร์ของผู้หญิง (Women’s history) ในมิติต่าง ๆ ทั้งในเชิงสังคม การเมือง และวัฒนธรรม นอกจากนี้ยังมุ่งวิพากษ์ปัญหาที่ผู้ชายเป็นใหญ่ในสังคม จนทำให้ไม่มีพื้นที่ยืนของผู้หญิง บางกรณีเกิดการกดทับและทำให้ผู้หญิงด้อยค่า หรือในสังคมไทยเราเองก็จะเห็นได้ว่าผู้หญิงได้ถูกกำหนดบทบาทให้ต้องเป็นแม่ เป็นเมีย ตามความคาดหวังของสังคม

หรือต้องมีเรือนร่าง ความสวย และกริยาแบบใดนั้น ก็เป็นผลมาจากการกำหนดโดยอำนาจของผู้ชาย ภายใต้ศาสตร์ของสตรีศึกษานี้มีแนวคิดสำคัญที่ผลักดันคือแนวคิดสตรีนิยม (Feminism) (เฟมินิสต์) ซึ่งเป็นกระบวนการเคลื่อนไหวทางการเมือง สังคม และความคิด เพื่อนำไปสู่การสร้างความเท่าเทียมระหว่างชายหญิงทั้งในมิติทางด้านเศรษฐกิจ การเมือง สังคม สิทธิต่างๆ รวมถึงการเข้าใจผู้หญิงในระดับปัจเจกชน ทั้งนี้เพื่อนำไปสู่การบรรลุเป้าหมายดังกล่าวจึงทำให้มีการพัฒนาแนวคิดทฤษฎีขึ้นหลายระลอกด้วยกัน ซึ่งจะมีอธิบายในบทความในหนังสือเล่มนี้ด้วย

อนึ่ง หนังสือเล่มนี้ไม่ได้ต้องการให้เป็นหนังสือที่มีเนื้อหาหนักและอ่านยากจนเกินไป เพราะความตั้งใจในการวางแผนเพื่อจะทำหนังสือเล่มนี้ เน้นไปที่กลุ่มผู้อ่านที่เป็นครูและนักเรียนในระดับชั้นมัธยมปลาย รวมถึงคำนึงถึงประชาชนทั่วไปที่ต้องการเข้าถึงความรู้ที่ผ่านการย่อยมาระดับหนึ่งแล้ว ดังนั้น บทความต่างๆ จึงเป็นความรู้ในระดับทั่วไป แต่ก็มีบ้างที่มีเนื้อหาในระดับกลางและเชิงลึก ทั้งนี้เพื่อนำไปสู่การต่อยอดทางปัญญาต่อไปในอนาคต รวมถึงอาจพัฒนาเป็นกิจกรรมทางการศึกษา และคู่มือในการมองปรากฏการณ์ทางสังคมได้ อย่างไรเสีย บทความทั้ง 19 เรื่องนี้ในอนาคตก็คงจะต้องมีการย่อยและถอดความรู้เพื่อให้เหมาะกับครูและนักเรียนต่อไป ทั้งนี้เพื่อนำไปสู่การยกระดับและพัฒนาวิชาสังคมศึกษา ซึ่งเป็นความตั้งใจของการทำหนังสือเล่มนี้ส่วนหนึ่ง

เหตุผลข้างต้น ทำให้หนังสือเล่มนี้ตั้งชื่อว่า**พลังผู้หญิง** เพื่อสื่อให้เห็นว่าผู้หญิงคือกลุ่มคนที่เป็นพลังสำคัญในการขับเคลื่อนทางการเมือง สังคม และวัฒนธรรมมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ผ่านบทบาทที่คนมักจะนึกกันถึงอยู่เสมอคือ **“แม่”** และ **“เมีย”** ซึ่งบทความต่างๆ ในหนังสือเล่มนี้จะชี้ให้เห็นแม่และเมียที่หลากหลายมิติ นับตั้งแต่สังคมสมัยโบราณที่บูชาผู้หญิงแทบทุกสังคมไม่ว่าจะเป็นอินเดีย จีน ไทย และเพื่อนบ้านที่ผู้หญิงเคยเป็นใหญ่มาก่อน ด้วยเหตุนี้เอง หนังสือเล่มนี้จึงมีชื่อเรื่องที่ใช้คำว่า **“เทพสตรี”** เพื่อชี้ให้เห็นร่องรอยของการบูชาผู้หญิงนั่นเอง

ต่อมาเมื่อสังคมชายเป็นใหญ่ได้พัฒนาขึ้นทำให้บทบาทหน้าที่ถูกกำหนดใหม่ขึ้นทั้งในอินเดีย จีน ไทย และเพื่อนบ้าน รวมถึงทั่วโลก ทำให้ผู้ชายได้สถาปนาตนเองเป็นใหญ่และกดทับทำให้ผู้หญิงมีบทบาทและสถานภาพด้อยลงไป แต่แล้วในห้วงเวลาไม่กี่สิบปีมานี้เองที่ได้เกิดความตื่นตัวของแนวคิดสตรีนิยมที่ค่อยๆ เผยให้เห็นถึงปัญหาของสังคมชายเป็นใหญ่ ทำให้เกิดการเรียกร้องความเสมอภาคให้กับผู้หญิงมากขึ้น และยังตั้งคำถามด้วยว่าบทบาทของชายหญิงนั้นไม่ใช่เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดมาตามธรรมชาติ หากแต่เป็นสิ่งที่เกิดจากกระบวนการสร้าง (construction) คือผ่านบริบททางสังคม การเมือง และวัฒนธรรมที่มีมาอย่างยาวนาน ซึ่งได้ค่อยๆ กำหนดให้ผู้หญิงต้องอย่างนั้นทำอย่างนี้ ไม่ว่าจะเป็นต้องเป็นแม่ที่ดี เป็นเมียที่ภักดีต่อผัว เป็นต้น ดังนั้น ความจริง (truth) ต่อผู้หญิงที่เห็นที่รับรู้กันนั้นถ้าพูดให้ถึงที่สุดจึงเป็นเพียงภาพแทน (representation) เท่านั้นคือไม่ได้เป็นความจริงที่ตายตัวแต่อย่างใด ผู้หญิงจึงควรมีสิทธิที่จะกำหนดบทบาทของตัวของเขาเอง โดยไม่อิงอยู่กับระบบการกำหนดจากคู่ตรงข้ามที่เป็นผู้ชาย และก็ไม่ควรถูกกำหนดจากเพศที่ไม่ใช่ผู้ชายด้วยเช่นกัน

สำหรับ บทความทั้ง 19 เรื่องในหนังสือเล่มนี้สามารถแบ่งเนื้อหาออกได้เป็น 5 ส่วนหลัก ดังนี้

*ส่วนแรก*เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับผู้หญิงในสังคมสมัยโบราณ ได้แก่บทความของสุจิตต์ วงษ์เทศ, ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ, รัศมี ชูทรงเดช, และ อภิลักษณ์ เกษมผลกูล ถึงแม้ว่าเนื้อหาของบทความจะว่าด้วยผู้หญิงในสมัยโบราณ แต่ก็จะพบว่าวัฒนธรรมและความเชื่อหลายๆ อย่างยังคงสืบวัฒนธรรมตกทอดมาจนถึงปัจจุบัน เพียงแต่คนโดยทั่วไปยังขาดความเข้าใจต่อรากทางวัฒนธรรมและที่มาที่ไปจึงอาจไม่ได้สังเกตอย่างถี่ถ้วนนัก

*ส่วนที่สอง*เป็นผู้หญิงในไทยและเพื่อนในบ้านในสังคมร่วมสมัย ได้แก่บทความของ วศิน ปัญญาวุธตระกูล, ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, อาชญาสิทธิ์ ศรีสุวรรณ, และ ขนิษฐา คันธะวิชัย

*ส่วนที่สาม*เป็นเรื่องราวของผู้หญิงในสังคมอินเดีย และผู้หญิงในมิติศาสนาพราหมณ์และพุทธ ได้แก่บทความของคมกฤช อุ่ยเต็กเค่ง, ชานป์วิชช์ ทัดแก้ว, สมพรนุช ตันศรีสุข, มนตรี สิระโรจนานันท์, และ กิตติพงศ์ บุญเกิด,

*ส่วนที่สี่*เป็นเรื่องราวของผู้หญิงในสังคมจีน และผู้หญิงในมิติศาสนาของจีน ได้แก่บทความของ สุรสิทธิ์ อมรวณิชศักดิ์, ศิริวรรณ วรชัยยุทธ, และ ทวิรัฐ สองเมือง

อนึ่ง การจะเข้าใจเรื่องผู้หญิงในสังคมไทยได้นั้นจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมองอย่างรอบด้าน และข้ามภูมิภาค ดังนั้น หนังสือเล่มนี้จึงได้นำเสนอผู้หญิงในสังคมอินเดียและจีนเป็นเนื้อหาหลักด้วย เพราะการจะเข้าใจสังคมไทยได้นั้นจำเป็นที่จะต้องเข้าใจอารยธรรมใหญ่คืออินเดีย และจีน ซึ่งส่งอิทธิพลให้กับสังคมไทยอย่างมาก โดยเนื้อหาที่เกี่ยวกับผู้หญิงทั้งอินเดียและจีนนั้นมีทั้งในแง่มิติทางสังคม วัฒนธรรม และศาสนา ควบคู่กัน

*ส่วนที่ห้า*เป็นส่วนสุดท้ายเน้นแนวคิดทฤษฎีเกี่ยวกับผู้หญิง ได้แก่บทความของชเนตตี ทินนาม, ภัทรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์, และ คงกฤช ไตรยวงค์

ในที่นี้ เพื่อให้ผู้อ่านเข้าใจบทความต่างๆ ได้ง่ายขึ้น จะขอสรุปเนื้อหาของบทความทั้ง 19 เรื่อง พร้อมแทรกความเห็นลงไปด้วย ดังนี้

ส่วนแรกเรื่องผู้หญิงในสังคมสมัยโบราณ

ขอเริ่มจากบทความของ**สุจิตต์ วงษ์เทศ** ผู้ที่ถือได้ว่าเป็นปราชญ์ด้านประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม ได้ให้เกียรติเขียนบทความเรื่อง **นางนาค** วิธีการศึกษาได้ใช้ข้อมูลทั้งจากหลักฐานทางโบราณคดี ประวัติศาสตร์ ตำนาน และดนตรี จนอาจกล่าวได้ว่าเป็นการศึกษาอย่างเป็นสหวิทยาการ (Interdisciplinary) สำหรับเนื้อหาหลักอธิบายว่า ในสมัยโบราณอย่างน้อยเมื่อ 3,000 ปี มาแล้วสังคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (อุษาคเนย์) นับถือผู้หญิงเป็นใหญ่ คำว่า “แม่” แต่เดิมจึงหมายถึง “เป็นใหญ่” ดังเห็นได้จากชื่อเรียกสิ่งที่มีความสำคัญเช่น แม่น้ำ แม่ทัพ ฯ นอกจากนี้ที่สำคัญร่องรอยการนับถือผู้หญิงปรากฏอยู่ในความเชื่อเรื่องนางนาค มีหลักฐานทั้งในกัมพูชาและไทย ในตำนานของกัมพูชา นางนาคคือปฐมสตรีผู้ให้กำเนิดแผ่นดินและชีวิต ส่วนในไทยปรากฏเรื่องราวคล้ายๆ กันนี้ในกฎมณเฑียรบาล แต่ไม่ได้เรียกว่านางนาค หากเป็น “แม่หยัวเมือง” อาจเรียกได้ว่าเป็น “นางนาคอยุธยา” ทั้งกษัตริย์ของกัมพูชาและอยุธยาต่างต้องมีพิธีเสพสังวาสเชิงสัญลักษณ์กับผู้หญิงที่เป็นนางนาคและแม่หยัวเมือง ทั้งนี้ก็เพื่อความอุดมสมบูรณ์ในพืชพันธุ์ธัญญาหารของราชอาณาจักร จุดเด่นประการหนึ่งของข้อเขียนของสุจิตต์ คือการเชื่อมโยงความรู้สาขาอื่นๆ มาร่วมในการวิเคราะห์ ตัวอย่างเช่นในบทความนี้ได้มีการชี้ให้เห็นร่องรอยของการนับถือนางนาคครั้งอยุธยาที่ปรากฏอยู่ในเพลงนางนาคซึ่งเป็นเพลงสำคัญในการทำขวัญแต่งงาน ทำขวัญนาค เป็นต้น ซึ่งสะท้อนถึงการนับถือผู้หญิงที่อยู่ในรูปของงู อันเป็นสัญลักษณ์ของดินและน้ำ เพลงนางนาคจึงได้เล่นคู่กับเพลงพระทอง ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของผู้ชายและท้องฟ้า การที่ดิน น้ำ และฟ้า มาสมสู่กันผ่านเพลงนั้นคือสัญลักษณ์ของการกำเนิดสรรพชีวิตนั่นเอง ในช่วงท้ายของบทความสุจิตต์ได้เชื่อมโยงให้เห็นว่าเมื่อชนพื้นเมืองในภูมิภาคอุษาคเนย์รับศาสนาพุทธและพราหมณ์จากอินเดียมา ก็ได้ผนวกความเชื่อดั้งเดิมนี้ดังปรากฏอยู่ทั้งในตำนาน พิธีกรรม และสถาปัตยกรรม จนทำให้ของต่างถิ่นประสานกลมกลืนไปกับของท้องถิ่น

บทความถัดมาเรื่อง **ผีผู้หญิง: รัฐ กับการจัดการความเชื่อ ร่องรอยของศาสนาผี ร่องรอยอำนาจของผู้หญิง** โดย **ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ** คอลัมนิสต์และนักวิชาการอิสระผู้มีผลงานทางด้านประวัติศาสตร์มากมาย วิธีการศึกษาใช้แนวทางหลักคือมานุษยวิทยา โดยอธิบายผ่านมิติทางประวัติศาสตร์ โดยมีหลักคิดในการเขียนบทความอยู่ 2 ประการหลักคือ ประการแรก แม้ว่าเมื่อคนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (อุษาคเนย์) จะนับถือศาสนาจากอินเดียแล้ว ศาสนาพื้นเมืองคือผีก็ยังคงมีอิทธิพลทั้งในศาสนสถานและวิถีชีวิตของผู้คน ประการที่สอง การรับศาสนาจากอินเดียทำให้คนพื้นเมืองต้องจัดระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผีกับศาสนาจากอินเดีย ผีถูกลดสถานะลงไปต่ำกว่าพระพุทธเจ้าและเทพเจ้า ประการสุดท้าย ผู้หญิงเป็นเจ้าของศาสนาผีมาแต่ดั้งเดิม ดังเห็นได้จากในพิธีบวชนาค ซึ่งไม่มีในอินเดียแต่มีเฉพาะในอุษาคเนย์เท่านั้น นาคคือลูกของนางนาคซึ่งเป็นตัวแทนของศาสนาผี เมื่อนาคบวชก็กลายเป็นพระ ความสัมพันธ์เช่นนี้สะท้อนว่าศาสนาพุทธมีอิทธิพลเหนืออำนาจผี ดังนั้น อาจสรุปอย่างรวบรัดได้ว่าศาสนาจากอินเดียมีส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดสังคมที่ผู้ชายเป็นใหญ่ขึ้นมา และผลักให้ศาสนาผีเป็นศาสนาประจำผู้หญิง

ทั้งบทความของสุจิตต์ วงษ์เทศ และศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ ต่างให้ความสำคัญกับตำนานเรื่องนางนาค และพยายามเชื่อมโยงเข้ากับหลักฐานทางโบราณคดี ดังนั้น เพื่อให้ภาพของผู้หญิงตั้งแต่สมัยโบราณเกิดความแจ่มชัดขึ้น บทความเรื่อง **“ผู้หญิง” จากหลักฐานทางโบราณคดี** โดย **รศ.ดร.รัศมี ชูทรงเดช** ภาควิชาโบราณคดี คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร จึงน่าจะช่วยทำให้แนวคิดข้างต้นกระจ่างชัดขึ้น วิธีการศึกษาเป็นการตีความเรื่องผู้หญิงหลักฐานทางตรงเช่น โครงกระดูกและหลักฐานทางอ้อมเช่นวัตถุบางชนิดที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิง ตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์จนถึงสมัยประวัติศาสตร์ แนวคิดหลักที่ใช้ในการศึกษาคือ “โบราณคดีเพศภาวะ” (Gender in Archaeology) โดยเน้นการมองบทบาทความสัมพันธ์เชิงอำนาจของหญิง–ชาย การแบ่งงานกันทำ โครงสร้างทางสังคม สุขภาพ สัญลักษณ์ของเพศ เป็นต้น ในสมัยก่อนประวัติศาสตร์ ผู้หญิงเปรียบเสมือนกับสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ เพราะสามารถเป็นผู้ให้กำเนิดชีวิตคนได้ เป็นไปได้สูงว่าในสมัยโบราณมีการนับถือผู้หญิงเป็นใหญ่ ดังเห็นได้จากการค้นพบโครงกระดูกผู้หญิงชราที่มีลูกปัดจำนวนมากเป็นพิเศษ ซึ่งสะท้อนว่าผู้หญิงผู้มีนี้มีสถานภาพทางสังคมสูง เช่นอาจเป็นผู้นำหรือเป็นหมอผี เป็นต้น ความเชื่อเช่นนี้สืบต่อมาถึงสมัยประวัติศาสตร์ ดังเห็นได้จากการทำประติมากรรมรูปสตรีอุ้มเด็กในสมัยทวารวดี ส่วนในแง่ของอาชีพพบว่าผู้หญิงตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์ถึงประวัติศาสตร์มักทำอาชีพปั้นภาชนะดินเผาและทอผ้า เพราะเป็นอาชีพที่ต้องอยู่กับครัวเรือน นอกจากนี้จะพบว่าเมื่อเข้ามีการรับวัฒนธรรมมาจากอินเดีย ในราชสำนักได้วางบทบาทให้ผู้หญิงเป็นทั้งช่างฟ้อนและนักดนตรีด้วย อาจกล่าวได้ว่าศาสนาจากอินเดียนี้เองที่ทำให้ผู้ชายเป็นใหญ่เหนือผู้หญิง

ความเชื่อเรื่องผีผู้หญิงยังพบได้ในสังคมไทยปัจจุบันและเป็นร่องรอยที่บ่งบอกว่าผีผู้หญิงมีอำนาจต่อการควบคุมโชคชะตาชีวิตอยู่ บทความเรื่อง **แม่ที่ “มองไม่เห็น” แต่ชี้เป็นชี้ตาย: ชีวิตความเป็นอยู่ของ “แม่ซื้อ” กับวิธีคิดของคนไทย** โดย **ผศ.ดร.อภิลักษณ์ เกษมผลกูล** จากสาขาวิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล ใช้วิธีการศึกษาใช้แนวทางการศึกษาด้านวรรณกรรม และการวิเคราะห์หาความหมายทางวัฒนธรรม อาจกล่าวได้ว่า คนรุ่นใหม่คงรู้จัก “แม่ซื้อ” กันน้อยเต็มทีแล้ว ทั้งๆ ที่เป็นความเชื่อที่ปรากฏทุกภูมิภาคของไทย แม่ซื้อถูกนิยามว่าเป็นผีหรือเทวดาที่เป็นผู้ดูแลรักษาทารก และยังมีตำนานบางท้องที่เล่าว่าแม่ซื้อเป็นเทพธิดาที่พระอิศวรส่งลงมา ถ้าใช้แนวเทียบเคียงจากบทความของศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ จะเห็นได้ว่า

แท้จริงแล้ว แม่ซื้อก็คือผี ต่อเมื่อมีการนับถือศาสนาจากอินเดียแล้วจึงได้ยกระดับผีให้กลายเป็นเทวดานั่นเอง อย่างไรก็ดี สาเหตุที่คนโบราณนับถือแม่ซื้อกันก็เพื่อไม่ให้เด็กเจ็บป่วยหรือตาย เพราะกลัวว่าผีอื่นจะมาเอาชีวิตไป ดังนั้น ความเชื่อเรื่องแม่ซื้อจึงสะท้อนถึงวิธีคิดที่คนโบราณใช้ผีมา "บริหารความเสี่ยง" ของชีวิต ในขณะเดียวกันก็สะท้อนรากความคิดว่าในเมื่อผู้หญิงคือผู้ให้กำเนิดก็ย่อมเป็นเจ้าชีวิตถึงจะกลายเป็นผีแล้วก็ตาม แต่นี่ก็คือพลังของผู้หญิงที่แฝงอยู่ในระบบความเชื่อของศาสนาดั้งเดิม

ส่วนที่สองเป็นเรื่องผู้หญิงในไทยและเพื่อนในบ้านในสังคมร่วมสมัย

เริ่มจากบทความเรื่อง **"แม่" คือ แม่ การแสดงบทบาทผู้หญิงที่เหนือสถานภาพผู้หญิงในสังคมลาว** ของ **ผศ.ดร.วศิน ปัญญาวุธตระกูล** ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร วิธีการศึกษาใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์เป็นหลักโดยเน้นการมองพัฒนาการของแม่ในสังคมลาวแบ่งออกเป็น 2 ช่วงสมัยคือ สมัยรัฐจารีต และสมัยสังคมนิยม สำหรับในสมัยจารีต มีร่องรอยชัดว่าผู้หญิงคือพลังที่ศักดิ์สิทธิ์ มีตัวอย่างหนึ่งที่น่าสนใจคือตำนานของ "สาวสี" หญิงสาวท้องที่ยอมสละชีวิตตัวเองลงไปก้นหลุมเสาหลักเมืองและกลายเป็น "ผีเมือง" ปกป้องรักษาเมือง ตัดมาที่สมัยสังคมนิยม ผู้หญิงกลายเป็นพลังขับเคลื่อนทางการเมืองที่สำคัญดังเห็นได้จากการก่อตั้ง "สหพันธ์แม่หญิงลาว" โดยได้มีการยกสถานะผู้หญิงให้เสมอกับผู้ชาย เพราะถือว่าเป็นพลเมืองของชาติ ทำให้ผู้หญิงลาวมีบทบาทสูงต่อกระบวนการสร้างชาติ แต่ถ้าแม่ต้องเลือกระหว่าง "ลูก" กับ "ชาติ" ชาติถือเป็นสิ่งที่มีความสำคัญกว่า ดังเห็นได้จากกรณีของนางทองวิน พมวิหาน ที่ต้องสูญเสียลูกไปเพื่อปฏิบัติภารกิจของชาติ อย่างไรก็ดี ใช่ว่าผู้หญิงจะมีสถานภาพเสมอผู้ชายอย่างแท้จริง เพราะในช่วงสมัยสังคมนิยมนี้ ผู้หญิงก็ยังถูกคาดหวังให้เป็น "แม่ที่ดี" หรือ "เมียที่ดี" ซึ่งนั่นก็หมายความว่าสุดท้ายแล้วผู้หญิงก็ยังถูกคาดหวังหน้าที่ทางสังคมและวัฒนธรรมจากสังคมผู้ชายเป็นใหญ่เช่นเดิม กระนั้นก็มีบางช่วงบางตอนในประวัติศาสตร์ของลาวที่ผู้หญิงได้รับการยกย่องในฐานะของผู้นำครอบครัวอย่างแท้จริง แต่ก็เป็นเพราะผู้ชายได้ตายในสนามรบในยุคสมัยแห่งความขัดแย้งทางความคิดทางการเมืองนั่นเอง อาจกล่าวได้ว่าบทบาทของผู้หญิงในสังคมสมัยใหม่นั้น รัฐคือผู้ที่มีส่วนสำคัญในการกำหนดบทบาทของผู้หญิงเพื่อให้รองรับต่ออุดมการณ์ของชาติ

แท้จริงแล้วประเทศไทยมีความหลากหลายของกลุ่มคนและวัฒนธรรม หากประวัติศาสตร์ไทยยังไม่ได้ให้ความสนใจต่อมิติดังกล่าว ยิ่งเมื่อกล่าวถึงสังคมที่เล็กลงไปคือผู้หญิงในสังคมมลายูด้วยแล้วก็แทบเรียกได้ว่าไม่มีพื้นที่ให้กับประเด็นดังกล่าวเลย ซึ่งส่งผลทำให้คนในสังคมขาดความเข้าใจต่อปัญหาที่เกิดขึ้นในภาคใต้ไปด้วย ด้วยเหตุนี้ จึงได้เชิญให้ **ผศ.ดร.ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ** อดีตอาจารย์ประจำคณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ผู้เชี่ยวชาญด้านมานุษยวิทยาเขียนบทความเรื่อง**บทบาทผู้หญิงมุสลิมมลายู: ในมุมมองทางประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมของสามจังหวัดชายแดนภาคใต้** วิธีการศึกษาหลักใช้แนวทางด้านมานุษยวิทยาประวัติศาสตร์ โดยมองพัฒนาของหน่วยความสัมพันธ์ตั้งแต่ระดับครอบครัวไปสู่พื้นที่สาธารณะ และขยายไปสู่ปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ผ่านมิติประวัติศาสตร์ ในแง่ของช่วงเวลา บทความได้แบ่งเนื้อหาออกเป็น 2 ช่วงหลักคือ บทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูในสังคมโบราณ และบทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูในสังคมสมัยใหม่ สำหรับในสมัยโบราณพบว่าผู้หญิงในแหลมมลายูเช่นรัฐปตานี (ปาตานี / ปัตตานี) ผู้หญิงมีบทบาทสำคัญมากทางด้านการค้าในท้องถิ่น และยังมีอำนาจในการปกครองอีกด้วย ดังเช่นผู้หญิงได้เป็นกษัตริย์หรือ "รายา" เรื่องนี้นับเป็นเรื่องที่น่าสนใจเพราะศาสนาอิสลามถือว่าผู้ชาย

เป็นใหญ่ ดังนั้น สาเหตุที่ผู้หญิงมีบทบาททางการเมืองได้นั้นจึงน่าจะสัมพันธ์กับวัฒนธรรมดั้งเดิมของคนในภูมิภาคนี้ และเมื่อเชื่อมโยงกับข้อมูลทางด้านมานุษยวิทยาของสังคมมลายูด้วยแล้วจะเห็นได้ว่าผู้ชายต้องออกเรือและทำการค้าภายนอก ทำให้พื้นที่ระดับครัวเรือนกลายเป็นพื้นที่ของผู้หญิง ดังนั้น ในอดีตอาจกล่าวได้ว่าผู้หญิงในภูมิภาคนี้คือผู้ที่ควบคุมเรื่องบนแผ่นดินและการค้า (ซึ่งข้อสังเกตข้างต้นสัมพันธ์กับบทความของศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ ที่มองว่าชุมชนเมืองท่านั้นมีผู้นำเป็นผู้หญิงดังเช่นเรื่องของนางนาคกับโกณฑิณยะ) สำหรับผู้หญิงมุสลิมมลายูในรัฐสมัยใหม่กล่าวได้ว่าอาชีพเป็นตัวกำหนดบทบาทของผู้หญิง ตัวอย่างเช่นในสังคมประมง ผู้หญิงเป็นแม่ค้าและผู้ควบคุมเศรษฐกิจภายในบ้าน แต่ไม่มีบทบาททางการเมืองในชุมชน ในขณะที่การทำอาชีพสวนยางพบว่าบทบาทของผู้ชายกับผู้หญิงจะเสมอกัน อย่างไรก็ดี ในบางครอบครัวพบว่าประเพณีมลายูมีอิทธิพลต่อบทบาททางสังคมของผู้ชายผู้หญิงมากกว่าหลักของศาสนาอิสลาม ทำให้ผู้หญิงมีอิทธิพลต่อการตัดสินใจเรื่องภายในครัวเรือน ยิ่งโดยเฉพาะเมื่อสังคมเปิดเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ทำให้ผู้หญิงได้ค่อยๆ ก้าวเข้ามามีบทบาททางการเมืองและพื้นที่สาธารณะมากยิ่งขึ้น ไม่ได้มีบทบาทเฉพาะในระดับครอบครัวอีก บทบาทของผู้หญิงทางการเมืองยิ่งชัดเจนมากขึ้นอีกเมื่อเกิดปัญหาความรุนแรงในภาคใต้ เพราะทำให้ผู้หญิงหลายคนต้องสูญเสียสามีไป ผู้หญิงจึงต้องแสดงบทบาทหรือพลังทั้งในพื้นที่ระดับครอบครัวและพื้นที่สาธารณะไปพร้อมกัน

มาสู่เรื่องที่ดูมีสีสันของสาวทันสมัยกันบ้างในบทความเรื่อง **สาวน้ำเค็ม: กลิ่นอายความเป็นสาวสมัยใหม่ก่อนเปลี่ยนแปลงการปกครอง พุทธศักราช 2475** โดย **อาชญาสิทธิ์ ศรีสุวรรณ** ซึ่งถึงแม้ว่าจะเป็นนักศึกษาปริญญาโทภาควิชาประวัติศาสตร์ ปรัชญา วรรณคดีอังกฤษ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ แต่ในแวดวงวรรณกรรมย่อมรู้จักอาชญาสิทธิ์ดีในฐานะของกวีและนักเขียนมีชื่อ ทำให้ภาษาในการเขียนติดสำนวนแบบวรรณกรรมชวนให้น่าอ่าน วิธีการศึกษาในบทความนี้ใช้วิธีการทางด้านประวัติศาสตร์เป็นหลัก แนวคิดหลักของบทความคือการมองว่าภาษาคือกุญแจดอกสำคัญในการไขไปสู่การได้รับความรู้และประสบการณ์และการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ขยับไปสู่ความทันสมัยแบบตะวันตก อีกทั้งยังได้กลายเป็นค่านิยมในการยกสถานภาพทางสังคมให้สูงมากขึ้นอีกด้วย บทความเริ่มจากการกำหนดนิยามว่า “สาวน้ำเค็ม” คือใคร โดยคำว่า “พวกน้ำเค็ม” เป็นคำเก่าที่หมายถึงกลุ่มคนที่ได้ข้ามน้ำข้ามทะเลไปศึกษาต่อยังต่างประเทศ ดังนั้น คำว่า “สาวน้ำเค็ม” ในที่นี้จึงหมายถึงผู้หญิงที่ได้มีโอกาสไปเรียนต่อยังต่างประเทศในช่วงสมัยก่อน 2475 การเปิดรับค่านิยมและอิทธิพลทางความคิดจากตะวันตกโดยเฉพาะอังกฤษ ทำให้ชนชั้นนำสยามนับแต่สมัยรัชกาลที่ 5 ส่งเสริมให้ผู้หญิงได้มีโอกาสได้รับการศึกษาเทียบชั้นกับชาวตะวันตกด้วยการส่งลูกหลานไปเรียนยังต่างประเทศ รวมถึงการก่อตั้งโรงเรียนสตรีให้กับผู้หญิงไทย ปรากฏการณ์เช่นนี้สะท้อนว่าสถานะของผู้หญิงนั้นได้เริ่มมีความเท่าเทียมกับผู้ชาย ดังนั้นคงไม่เกินเลยไปนักที่จะกล่าวว่าความรู้คือสิ่งที่ช่วยเปลี่ยนแปลงสถานะทางสังคมของผู้หญิงในรัฐสมัยใหม่ อย่างไรก็ตาม ลึกๆ แล้วการส่งผู้หญิงไปเรียนไม่ว่าจะต่างประเทศหรือโรงเรียนในสยามก็เพื่อเตรียมตัวสำหรับการเป็นแม่บ้านแม่เรือนและเป็นหน้าตาทางสังคมให้กับสามี จนกระทั่งหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 ต่างหากที่การส่งเสริมให้ผู้หญิงเรียนยังต่างประเทศ เพราะถือเป็นสิทธิอย่างหนึ่งของความเป็นพลเมืองของผู้หญิงในระบอบประชาธิปไตยจึงได้รับการส่งเสริมอย่างจริงจังจากรัฐบาล

สังคมสมัยใหม่มาพร้อมกับความเปลี่ยนแปลงที่มีต่อผู้หญิงหลายเรื่องด้วยกัน บทความเรื่อง **ผ้าอนามัย ยาคุมกำเนิด ยานยนต์ นวัตกรรมเปลี่ยนบทบาททางสังคมของผู้หญิง** โดย **ขนิษฐา คันธะวิชัย** สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย วิธีการศึกษาเป็นการศึกษาภายใต้มุมมอง

แบบประวัติศาสตร์ของสิ่งของ (History of things) คือการพิจารณาจากสิ่งเล็กๆ แล้วขยายเป็นภาพกว้างเพื่อให้เข้าใจสังคมมากขึ้น โดยมีกรอบคิดหลักคือวัฒนธรรมศึกษา (Cultural studies) คือการเข้าใจความหมายระดับลึกของวัฒนธรรมว่ามีอำนาจใดที่แฝงเร้นอยู่บ้าง บทความนี้ได้ชี้ให้เห็นว่า "นวัตกรรม" หรือสิ่งประดิษฐ์บางอย่างในสังคมได้สร้าง "โอกาส" ให้กับผู้หญิง และสามารถข้ามข้อจำกัดทางกายภาพไปได้ ผ้าอนามัยสมัยใหม่ทำให้ผู้หญิงไม่ต้องพะวงกับการเดินทางไปที่ใดอีกเพราะไม่ต้องเปลี่ยนผ้าบ่อยครั้ง ที่สำคัญด้วยคือการพัฒนาขึ้นของความรู้ทางการแพทย์สมัยใหม่ได้อธิบายว่าเลือดประจำเดือนเป็นเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ ไม่ใช่ของสกปรกดังเช่นที่หลายๆ ศาสนาความเชื่ออธิบายกัน ในขณะที่ยาคุมกำเนิดช่วยให้ผู้หญิงสามารถควบคุมเวลาในการตั้งครรภ์ได้ซึ่งเหมาะสมกับระบบการทำงานและการศึกษาที่ต้องปฏิบัติตามเวลา สุดท้ายเมื่อเทคโนโลยีด้านยานยนต์ได้พัฒนาขึ้น ผู้หญิงจึงสามารถเดินทางไปเรียนและทำงานในพื้นที่ที่ห่างไกลได้สะดวกขึ้น ซึ่งก็อาจกล่าวได้ว่าส่วนหนึ่งแล้วผ้าอนามัยและยาคุมกำเนิดมีส่วนส่งเสริมให้ผู้หญิงสามารถออกเดินทางไกลและทำงานอื่นๆ ได้เฉกเช่นผู้ชาย

ส่วนที่สามเป็นเรื่องราวของผู้หญิงในสังคมอินเดียในมิติศาสนาพราหมณ์และพุทธ

ทั้งนี้เพื่อชี้ให้เห็นสิ่งที่ผู้คนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้รับมาจากวัฒนธรรมความเชื่อของอินเดีย บทความแรกเริ่มต้นจากบทความเรื่อง **เทวี: เทวสตรีในอินเดีย** โดย **อาจารย์คมกฤช อุ่ยเต็กเค่ง** แห่งภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร แต่คนทั่วไปมักรู้จักกันในชื่อ "เชฟหมี" ถือเป็นอาจารย์ปรัชญาที่มากความสามารถ และเข้าใจรากเหง้าของศาสนาพราหมณ์เป็นอย่างดีด้วยเคยบวชเป็นพราหมณ์มาก่อน แนวคิดในการเขียนบทความเป็นการศึกษาทางด้านเทววิทยา (Theology) คือการวิเคราะห์และทำความเข้าใจต่อกำเนิด ความเป็นมา และหน้าที่ของเทพเจ้า ดังนั้นในเบื้องต้นนี้อาจกล่าวได้ว่าการบูชาเทวสตรี เป็นความเชื่อดั้งเดิมในอินเดียมาตั้งแต่ก่อนประวัติศาสตร์แล้ว ถ้าเทียบกับสังคมไทย เทวสตรีก็คือผีผู้หญิงนั่นเอง สำหรับในอินเดีย สามารถแบ่งคนออกเป็น 2 กลุ่มอย่างง่ายๆ คือ กลุ่มชาวพื้นเมือง (ฑราวิท) มักนับถือเทพที่สัมพันธ์กับแม่น้ำ ผืนดิน และครอบครัวเพราะเป็นพวกที่ตั้งถิ่นฐานติดที่ จึงยกย่องบูชาผู้หญิงเป็นใหญ่ ดังเห็นร่องรอยจากการนับถือโยนี (อวัยวะเพศหญิง) และยังนิยมบูชาเทวสตรีที่ดุร้ายเช่น พระแม่กาลี เป็นต้น แตกต่างไปจากคนอีกกลุ่มคือชาวอารยัน ซึ่งอพยพเคลื่อนย้ายมาจากนอกชมพูทวีป มีวิถีชีวิตแบบเร่ร่อน จึงผูกพันกับพื้นที่โล่งและท้องฟ้า อีกทั้งยังทำปศุสัตว์ ซึ่งถือเป็นงานของผู้ชาย จึงให้ความสำคัญกับเทพบุรุษเป็นหลัก เช่น พระอินทร์เป็นต้น แต่ขณะเดียวกันก็มีการบูชาเทวสตรีด้วยเช่นกัน โดยมักเป็นเทวสตรีที่แทนฤดูกาล วัฏจักรของธรรมชาติ และสิ่งที่เป็นนามธรรม เช่น อุษาเทวี สรัสวตี เป็นต้น ทั้งเทวสตรีและเทพบุรุษของชาวฑราวิทและอารยัน ต่อมาต่างฝ่ายต่างแลกเปลี่ยนกันนับถือ และมีวิวัฒนาการเรื่อยมาไม่หยุดนิ่งจนกระทั่งถึงยุคปุราณะเมื่อราว 2,000 ปีมาแล้ว จึงได้เกิดแนวคิดในการให้เทวสตรีมีคู่ครองเป็นเทพบุรุษ และถูกอธิบายในฐานะที่เป็น "ศักติ" หรือพลังงานของเทพบุรุษ ซึ่งบางครั้งสำคัญกว่าผู้ชายเสียอีก เพราะหากปราศจากซึ่งเทวสตรีแล้วเทพบุรุษก็เปรียบได้กับ "ซากศพ" เท่านั้น ในช่วงท้ายของบทความ ได้พยายามถอดรหัสลัทธิการบูชาเทวสตรีในเชิงปรัชญาว่าเทวสตรีทั้งหมดสะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชายกับหญิงที่ไม่ใช่เรื่องของเทพเจ้าอื่นไกลหากแต่เป็นภาพสะท้อนของสังคมระดับครอบครัวของชาวอินเดียที่เปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัยนั่นเอง และยังเป็นตัวแทนของพลังของวัฏจักรการเปลี่ยนผ่านฤดูกาลอีกด้วย ถ้ากล่าวอย่างไม่เกินเลยก็คือบทความเรื่องนี้จะช่วยทำให้คนไทยที่นับถือเทพเจ้าฮินดูเข้าใจความหมายระดับลึกของการนับถือเทพเจ้าได้ดียิ่งขึ้น

ถึงแม้ว่าในความเชื่อของชาวอินเดียจะเคารพบูชาเทวสตรี แต่ในสภาพสังคมจริงแล้วกลับพบว่าผู้หญิงตกเป็นรองในแทบทุกมิติ บทความเรื่อง **คนธรรพวิวาห์และสยุมพร: เสรีภาพในการเลือกคู่ครองของสตรีอินเดียโบราณ?** โดย **ผศ.ดร.ชานป์วิชช์ ทัดแก้ว** สาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ได้ทำให้เราเข้าใจโครงสร้างของสังคมอินเดียในระดับครอบครัวที่มีส่วนกำหนดบทบาทของผู้หญิงมากขึ้น สำหรับวิธีการศึกษาผู้หญิงในสังคมอินเดียของงานชิ้นนี้คือการทบทวนข้อมูลจากวรรณกรรมทางศาสนา และมองผ่านพิธีกรรมสำคัญคือการแต่งงาน โดยมีคำถามหลักของบทความคือ ภายใต้สังคมอินเดียที่ผู้ชายเป็นใหญ่ ผู้หญิงอินเดียมีสิทธิที่จะเลือกคู่ครองได้ด้วยตนเองหรือไม่ บทความฉายภาพให้เราเห็นชัดเจนว่าสังคมอินเดียเป็นสังคมที่กลุ่มมีอิทธิพลเหนือปัจเจกผ่านระบบที่เรียกว่าวรรณะ ซึ่งระบบนี้เกิดขึ้นมาเพื่อรักษาความบริสุทธิ์ของสายเลือดและผลประโยชน์ โดยมีศาสนาเป็นตัวกำกับความเชื่อ ดังนั้นสังคมอินเดียจึงให้ความสำคัญต่อพิธีแต่งงานอย่างสูง ปัจเจกคือผู้หญิงและผู้ชายจึงไม่ได้รับอนุญาตให้เลือกคู่ครองได้อย่างอิสระเหมือนกับสังคมสมัยใหม่ อย่างไรก็ตาม พบว่ามี 2 เงื่อนไขที่ทำให้ผู้หญิงพอจะมีโอกาสเลือกคู่ครองของตนเองได้คือ เงื่อนไขแรกปรากฏในคัมภีร์ธรรมศาสตร์โดยกล่าวถึงรูปแบบการแต่งงานแบบคนธรรพ์ โดยเป็นการแต่งงานด้วยความสมัครใจและตกลงกันเองของฝ่ายเจ้าบ่าวและเจ้าสาว ไม่มีการประกอบพิธีกรรมใด ๆ และมีจุดมุ่งหมายคือการบรรลุความสุขทางกามารมณ์ ซึ่งการแต่งงานแบบนี้ในสมัยโบราณสามารถกระทำได้ในทุกวรรณะ แต่สมัยหลังจำกัดเฉพาะวรรณะกษัตริย์เท่านั้น เงื่อนไขที่สองคือการดำเนินตามพิธีสยุมพรคือ เมื่อผู้หญิงเข้าสู่วัยสาวแล้วแต่ยังเลือกคู่ไม่ได้ภายใน 3 ปี ก็จะปล่อยให้ผู้หญิงมีสิทธิในการเลือกคู่เองได้ แต่เจ้าบ่าวของเธอนั้นจะต้องมาจากการประลองฝีมือในการรบ ดังนั้น จึงจำกัดอยู่เฉพาะคนในวรรณะกษัตริย์เท่านั้น ในขณะที่ศาสนาพุทธจะปฏิเสธหลักการบางอย่างของศาสนาพราหมณ์โดยเฉพาะเรื่องวรรณะ แต่ในเมื่อเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมอินเดียจึงย่อมได้รับอิทธิพลทางความเชื่อของศาสนาพราหมณ์เช่นเดียวกัน ดังนั้น จึงพบรูปแบบการแต่งงานในวรรณคดีพุทธศาสนาอยู่ด้วยกัน 3 แบบ ได้แก่การแต่งงานแบบจัดแจงของบิดามารดา การสยุมพร และการแต่งงานแบบคนธรรพ์ อย่างไรก็ตามอาจสรุปอย่างรวบรัดได้ว่าสังคมอินเดียค่อย ๆ ได้สร้างพันธนาการให้กับผู้หญิงอินเดียผ่านความเชื่อทางศาสนามานับพัน ๆ ปี ดังนั้น จึงไม่แปลกที่ผู้หญิงในอินเดียยังคงประสบปัญหาการถูกริดรอนสิทธิเสรีภาพในการเลือกชีวิตคู่จนถึงทุกวันนี้

ถึงแม้ว่าศาสนาพุทธจะเป็นปฏิกิริยาตอบสนองอย่างหนึ่งต่อศาสนาพราหมณ์ ด้วยเหตุนี้ศาสนาพุทธจึงเป็นศาสนาที่พยายามเปิดโอกาสให้กับผู้หญิงในการบวช เพื่อนำไปสู่ความเท่าเทียมกัน แต่ถึงกระนั้น จะสังเกตได้ว่าศาสนาพุทธก็ยังให้ความสำคัญกับพระสงฆ์ที่เป็นผู้ชายทั้งนี้เพราะการศึกษาพระไตรปิฎกเป็นผลผลิตหนึ่งจากประเพณีการศึกษาคัมภีร์ในศาสนาพราหมณ์ ทั้งนี้เนื่องมาจากในสังคมอินเดียโบราณก่อนหน้านั้นบทบาทของผู้ชายในฐานะเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณ บทความเรื่อง **พลังสาวิกาในพระพุทธศาสนาจากมุมมองพระไตรปิฎก** โดย อาจารย์ **ดร.สมพรนุช ตันศรีสุข** สาขาวิชาภาษาบาลีและสันสกฤต คณะอักษรศาตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย จึงเป็นบทความที่อธิบายถึงผู้หญิงที่ประกาศตนเป็นสาวกของพระพุทธเจ้าซึ่งเรียกว่า “สาวิกา” นับเป็นบทความที่หาอ่านได้ค่อนข้างน้อย เพราะศาสนาพุทธเป็นศาสนาที่ให้ความสำคัญกับผู้ชายค่อนข้างมาก วิธีการศึกษาของงานชิ้นนี้ ตั้งอยู่บนแนวทางของการศึกษาวรรณกรรมพระพุทธศาสนาเป็นหลัก ชีวิตของสาวิกาที่เป็นทั้งนักบวชและไม่ใช่ ไม่ง่ายอย่างที่คิด เพราะนอกจากศีลที่ต้องปฏิบัติมากกว่า

คือ 310 ข้อแล้ว สังคมอินเดียเองยังไม่คุ้นเคยกับนักบวชผู้หญิงและมีท่าทีต่อต้านอีกด้วย อย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนาไม่เคยปิดกั้นเพศหญิงในการเข้าถึงความรู้ทางธรรมเลย เพราะเชื่อมั่นในพลังของปัญญามากกว่าพิจารณาจากเพศทางกายภาพ ดังเห็นได้ว่ามีพุทธสาวิกาหลายคนที่บรรลุธรรม เช่น กรณีที่ไม่ได้เป็นนักบวชคือนางนันทมาตา เป็นผู้ที่สามารถสวดปารยนสูตร และสามารถเข้าฌานได้อย่างคล่องแคล่ว หรือกรณีของภิกษุณีที่ได้รับการยกย่อง เช่น พระเขมาเถรีในด้านปัญญา พระอุบลวรรณาเถรีในด้านเป็นผู้มีฤทธิ์ พระปฏาจาราในด้านเป็นผู้ทรงวินัย เป็นต้น นอกจากนี้ด้วยการที่ศาสนาพุทธไม่สนใจเรื่องชาติกำเนิดหรือสถานะทางสังคม ทำให้พบว่ามีพุทธสาวิกาบางรูปที่เป็นโสเภณีมาก่อนเช่น พระวิมลาเถรี ซึ่งก่อนที่จะบวชนั้นได้เคยยั่วยวนพระโมคคัลลานะ เพราะยินดีในรูปกายและบุคลิกสง่างาม แต่เมื่อได้ฟังธรรมจากพระโมคคัลลานะแล้ว ก็ได้สติและออกบวชในวัยชรา อย่างไรก็ดี อาจกล่าวได้ด้วยว่าสังคมอินเดียโบราณมักสบประมาทผู้หญิงที่ไม่สามารถทำอะไรอื่นที่มีคุณค่าได้ ในขณะที่ความทุกข์จากการไม่มีที่พึ่งพิงในชีวิตบีบคั้นผู้หญิงรอบด้าน ภิกษุณีจึงเป็นพื้นที่ทางสังคมที่รองรับชีวิตของผู้หญิงอินเดีย ซึ่งทำให้ผู้หญิงที่เข้าบวชได้รับความเท่าเทียมในความเป็นมนุษย์ซึ่งไม่มีในสังคมแบบปกติ

เรื่องที่ต่อเนื่องกันกับบทความของอาจารย์ ดร.สมพรนุช คือ บทความเรื่อง **ผู้หญิงในพระพุทธศาสนา** โดย **ผศ.ดร.มนตรี สิระโรจนานันท์** ภาควิชาปรัชญา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ในบทความได้กล่าวอย่างชัดเจนว่าชายหรือหญิงก็สามารถที่จะกระทำดีและชั่วได้เสมอเหมือนกัน ไม่ว่าเพศใดใครทำดีย่อมได้ดี ใครทำชั่วย่อมได้ชั่ว ไม่มีการเลือกเพศ หรือชนชั้น และวรรณะ อย่างไรก็ตาม เมื่อสำรวจพระไตรปิฎกและชาดกจะพบทัศนะที่มีต่อผู้หญิงที่ไม่ค่อยดีนัก แต่ ดร.มนตรี ก็ให้เหตุผลไว้ว่า ทั้งนี้ก็เพื่อให้พระภิกษุที่เพิ่งบวชสามารถตัดจากกิเลสซึ่งเป็นอุปสรรคต่อพรหมจรรย์ได้ เพราะรู้ว่าสิ่งใดควรหลีกเลี่ยง แต่ในขณะเดียวกัน มีหลายเรื่องหลายตอนที่พระไตรปิฎกได้บรรจุเรื่องราวของทั้งภิกษุณี และอุบาสิกาที่เป็นตัวอย่างอันดีในการบรรลุธรรมและบำรุงพระพุทธศาสนา ตัวอย่างที่สำคัญเช่นเรื่องของนางวิสาขาที่ได้ชื่อว่าเป็นผู้ที่มีชื่อเสียงด้านการถวายทานมากกว่าคนอื่น และยังเป็นผู้ที่สร้างวัดชื่อบุพผารามถวายไว้ในพระพุทธศาสนาอีกด้วย โดยสรุปก็คือประสบการณ์ทางสังคมของอินเดียดั้งเดิมและเมื่อเริ่มมีผู้หญิงเข้ามาเป็นสมาชิกในร่มกาสาวพัสตร์ได้นำไปสู่การพัฒนาข้อกำหนดต่างๆ ขึ้นเพื่อเป็นการป้องกันปัญหาและทำให้ผู้หญิงสามารถบวชได้ และพระสงฆ์เองก็เข้าใจปฏิสัมพันธ์ของตนเองที่ต้องมีต่อผู้หญิง อย่างไรก็ดี บทความเรื่องนี้ช่วงท้ายของเรื่องได้นำเสนอประเด็นที่น่าสนใจคือเรื่องแม่ชีไทย ซึ่งต้องเข้าใจเบื้องต้นสักเล็กน้อยว่าแม่ชีไทยถึงจะเป็นอุบาสิกาแบบหนึ่ง แต่ไม่มีพระวินัยรองรับสถานะนักบวช ซึ่งนั่นหมายความว่าแม่ชีคือผู้หญิงที่นุ่งขาวห่มขาวและมีการโกนผมโกนคิ้ว เป็นวัฒนธรรมเฉพาะถิ่นของคนในภูมิภาคอุษาคเนย์ ในขณะที่ประเทศอื่นเช่นอินเดียและลังกาจะมีภิกษุณี สิกขมานา (ผู้เตรียมเป็นภิกษุณี) และสามเณรีเท่านั้น ดังนั้น เป็นไปได้ว่าแม่ชีคือรากหนึ่งของวัฒนธรรมการนับถือผู้หญิงที่ผสานเข้ากันไปกับพระพุทธศาสนา เรื่องนี้จึงย้อนกลับไปสู่เรื่องของสุจิตต์ วงษ์เทศ และศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ คือกล่าวถึงเรื่องนางนาคเอาไว้ และจะสังเกตได้ด้วยว่าถ้าใครไปเที่ยวเมืองพระนครที่กัมพูชาจะพบแม่ชีเขมรที่คล้ายกับของไทย ชาวเขมรเรียกว่า “โดนจี” หรือ “เยียะจี” (ทั้งคำว่า โดน และ เยียะ แปลว่ายาย คำว่า ชี จึงมาจากคำว่า จี นั่นเอง) เพิ่มเติมอีกเล็กน้อย ถึงแม่ชีไทยจะมีอยู่เป็นจำนวนมาก แม่ชีไทยก็ไม่มีสถานะทางกฎหมายว่าเป็นนักบวช แต่วิถีชีวิตและแนวปฏิบัตินั้นเท่ากับเป็นนักบวช แต่การที่ไม่มีสถานะทางกฏหมายนี้เองที่ทำให้การใช้ชีวิตนั้นสะดวก เพราะสามารถที่จะเรียนเรื่อง

ทั้งทางโลกและทางธรรมได้ นอกจากนี้แม่ชีบางท่านยังสามารถเป็นหลักทางศีลธรรมในการนำสังคมได้จนมีสถานะเป็นสถาบันอีกด้วย ดังเช่นกรณีของแม่ชีศันสนีย์ เสถียรสุต ผู้ก่อตั้งสำนักปฏิบัติธรรมเสถียรธรรมสถาน เป็นต้น

ถึงแม้ว่าสังคมอินเดียจะให้ค่านิยมกับภาวะที่ผู้ชายเป็นใหญ่ แต่อย่างที่เห็นในบทความของอาจารย์คมกฤช ว่าผู้หญิงคือพลังที่แฝงและเดินควบคู่กันไปกับผู้ชายในสังคมอินเดีย บทความเรื่อง **“มีราบาอี” และ “มหาเทวี วรมา” กวีสตรีภารตะผู้ชนะใจผองชน** โดย **อาจารย์กิตติพงศ์ บุญเกิด** แห่งสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ได้แสดงให้เห็นถึงพลังของผู้หญิงที่เป็นตัวอย่างของการต่อสู้ภายใต้สังคมที่กดดันเช่นอินเดีย บทความนี้เป็นงานเขียนเชิงประวัติศาสตร์โดยมุ่งเน้นไปที่อัตชีวประวัติของผู้หญิงชาวอินเดีย และการวิเคราะห์ด้านภาษาโดยเน้นที่วรรณกรรม ผู้เขียนได้ยกตัวอย่างผู้หญิง 2 ท่านที่สำคัญคือ มีราบาอี และ มหาเทวี วรมา ซึ่งคนหลังนี้ได้รับการขนานนามว่าเป็นมีราบาอีแห่งยุคใหม่ ทั้งสองได้รับการยกย่องและเป็นขวัญใจให้กับนักเคลื่อนไหวด้านสตรีนิยมของอินเดีย ความจริงแล้วทั้งสองท่านจะเกิดห่างกันถึง 400 ปี แต่ดูเหมือนทั้งคู่จะประสบปัญหาที่คล้ายๆ กัน ซึ่งแสดงว่าผู้หญิงในสังคมอินเดียไม่ว่าเวลาจะผ่านไปนานแค่ไหนก็ยังคงประสบปัญหาเช่นเดิม มีราบาอีมีชีวิตดังเช่นผู้หญิงชาวอินเดียทั่วไปคือถูกจับแต่งงานตั้งแต่ยังเด็กกับเจ้าชายโภชราช เมื่อเจ้าชายตาย เธอถูกสังคมกดดันให้เข้าพิธีสตีคือการเผาตัวให้ตายตามสามีไป แต่เธอปฏิเสธเพราะถือว่าคนรักที่แท้จริงของเธอคือพระกฤษณะ เรื่องนี้อาจฟังดูเพ้อฝันแต่การมีความรักต่อพระเจ้านั้นถือว่าเป็นแนวทางปฏิบัติเพื่อบรรลุโมกษะ (ความหลุดพ้น) จุดนี้เองที่ทำให้นักสตรีนิยมในปัจจุบันยกย่องเธอ เพราะความกล้าหาญในการปฏิเสธพิธีสตี ซึ่งนี่คือสัญลักษณ์ของการต่อต้านพันธนาการทางสังคม สำหรับมหาเทวี วรมา เป็นอีกผู้หนึ่งที่มีบทบาทสูงในการต่อต้านประเพณีเกี่ยวกับสตรีที่ล้าหลังเช่นพิธีสตีเช่นกัน และรณรงค์เพื่อยกระดับสิทธิของสตรีอินเดีย ด้วยเป็นเพราะเธอมองว่า “แม้อินเดียได้รับอิสรภาพแล้ว แต่สตรีอินเดียยังเป็นทาสในสังคมอยู่” สาเหตุที่มหาเทวี วรมา มีความคิดเช่นนั้นเพราะอยู่ในกระแสสังคมที่อินเดียกำลังต่อสู้เพื่อเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษภายใต้การนำของมหาตมะคานธี ด้วยแรงบันดาลใจดังกล่าวทำให้เธอมองว่าอิสรภาพที่แท้จริงของสตรีคือการทำให้สตรีได้มีตัวตนในสังคม จากเรื่องราวของสตรีทั้งสองท่านจะสังเกตได้ถึงการสวนทางกันทางความคิดของสังคมอินเดียเอง ซึ่งมหาเทวี วรมา ได้กล่าวไว้อย่างเข้าใจง่ายคือ “สตรีเป็นทั้งพระเทวีประธานในเทวาลัยศักดิ์สิทธิ์ และเป็นผู้ที่ถูกจองจำไว้ในมุมสกปรกของบ้านตัวเองด้วย”

ส่วนที่สี่เป็นเรื่องราวของผู้หญิงในสังคมจีน และผู้หญิงในมิติศาสนาของจีน

สังคมไทยผูกพันกับสังคมจีนสูงมากไม่ว่าจะเป็นในแง่สายเลือด วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ ความเชื่อ กระทั่งความบันเทิง ผู้หญิงจีนจึงปรากฏอยู่ในหลายมิติของสังคมไทย แต่สังคมไทยก็กลับไม่ค่อยให้ความสำคัญกับผู้หญิงในวัฒนธรรมจีนมากนัก

บทความเรื่องแรกของเนื้อหาในส่วนที่สี่นี้เริ่มต้นด้วยเรื่อง **เทพสตรีจีนในสังคมไทย : ว่าด้วยเรื่องชื่อของเจ้าแม่มาจู่** เขียนโดย **รศ.ดร.สุรสิทธิ์ อมรวณิชศักดิ์** สาขาวิชาภาษาจีน ภาควิชาภาษาไทยและภาษาวัฒนธรรมตะวันออก คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ชื่อเจ้าแม่ที่เป็นชื่อเรื่องของบทความนี้อาจฟังไม่คุ้นหู แต่รับประกันได้ว่าคนไทยรู้จักเจ้าแม่มาจู่มานาน โดยเรียกกันในนามว่า เจ้าแม่สวรรค์ หรือเจ้าแม่ทับทิม บ้าง ซึ่งชื่อเรียกเหล่านี้ล้วนมีที่มาจากตำนาน ดังสามารถพบเห็นศาลเจ้าได้หลายจังหวัดที่เป็นชุมชนของชาวจีนโดยเฉพาะชุมชนใกล้กับทะเลหรือ

แม่น้ำ เพราะเจ้าแม่มาจู่คือผู้ที่คุ้มครองคนที่หากินกับแม่น้ำและทะเล ความเชื่อนี้มีที่มาจากตำนานซึ่งขอรวบรัดดังนี้ บิดามารดาได้ไปวิงวอนต่อพระโพธิสัตว์กวนอิมให้ช่วยประทานบุตรให้ เจ้าแม่มาจู่จึงได้ถือกำเนิดขึ้นมา เมื่อเติบใหญ่ได้เรียนวิชาความรู้จากเทวดาทำให้สามารถถอดกระแสจิตได้ กล่าวว่ามีอยู่วันหนึ่งบิดาและพี่ชายทั้ง 4 คนของท่าน ได้นั่งเรือไปทำธุระที่เมืองฝูโจว ปรากฏว่าเรือประสบพายุระหว่างนั้นเจ้าแม่จึงถอดจิตโดยเอามือ เท้า และปากลากเรือ 5 ลำ แต่แล้วในช่วงระหว่างถอดจิตนั้นแม่ของเจ้าแม่ได้เข้ามาเรียกพอดี ทำให้นางพลั้งปากพูด ทำให้เรือของพี่ชายลำหนึ่งต้องถูกพายุพัดหายไป เมื่อบิดาและพี่ชายได้กลับมาจึงเล่าเหตุการณ์นี้ให้ฟัง จึงรู้ว่าคือเจ้าแม่มาจู่นี่เอง ที่ช่วยให้ตนรอดชีวิต นับแต่นั้นมาชาวประมงก็ต่างบูชาเจ้าแม่ ไม่ว่าอย่างไรก็ตาม ตำนานข้างต้นสะท้อนให้เห็นว่าศาสนาพุทธได้เข้าไปผสมผสานกับความเชื่อท้องถิ่นและยังคงยกย่องบูชาเทพท้องถิ่นที่เป็นผู้หญิงอยู่เช่นเดิม และที่สำคัญราชสำนักจีนทุกยุคทุกสมัยต่างยกย่องเจ้าแม่มาจู่มาโดยตลอด ทั้งนี้เพราะเป็นเทพเจ้าที่ให้ความคุ้มครองด้านการค้าทางเรือนั่นเอง แต่ที่น่าสนใจอย่างมากสำหรับบทความนี้ด้วยก็คือไม่เพียงเฉพาะอธิบายความเป็นมาของเจ้าแม่มาจู่เท่านั้น แต่ยังชี้เห็นถึงพลังของวัฒนธรรมความเชื่อดั้งเดิมของอุษาคเนย์ที่ได้เปลี่ยนเทพต่างถิ่นให้กลายเป็นเทพท้องถิ่นภายใต้กรอบคิดของการบูชาเจ้าแม่ ซึ่งถือเป็นผู้หญิงศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้นในบางท้องที่เราจึงพบว่าเจ้าแม่มาจู่มีชื่อไทยเช่นเจ้าแม่ประดู่ แม่ย่านาง เป็นต้น อย่างไรก็ดี ดร.สุรสิทธิ์ ได้ตั้งข้อสังเกตด้วยว่าเป็นไปได้สูงว่าแนวคิดเรื่องแม่ย่านางของไทยนั้นอาจได้รับอิทธิพลมาจากจีน เพราะการเดินเรือเพื่อการค้าในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้กับจีนนั้นเป็นไปอย่างคึกคักตั้งแต่สมัยราชวงศ์ซ่งเป็นต้นมา ต่อมาในสมัยราชวงศ์หมิง กองเรือมหาสมบัติภายใต้การนำของขันทีเจิ้งเหอนั้น ตัวเจิ้งเหอเองก็มีความเชื่อในเรื่องเจ้าแม่มาจู่เป็นอย่างมาก ประเด็นที่ ดร.สุรสิทธิ์ เสนอมานี้มีความเป็นไปได้ เพราะถ้าอ่านกฎหมายตราสามดวงจะพบว่าตำแหน่งของคนเดินเรือ/ลูกเรือในสมัยอยุธยาล้วนแต่เป็นชื่อจีนแทบทั้งสิ้น ดังนั้นจึงไม่แปลกอะไรมากนักที่สำหรับคนเดินเรือทะเลจะมีการบูชาเจ้าแม่มาจู่ที่ถูกผสมผสานเข้ากับความเชื่อท้องถิ่นคือการบูชาแม่ย่านาง

จากเรื่องของเจ้าแม่ลองมามองเรื่องของผู้หญิงในสังคมจีนกันบ้างว่ามีบทบาทเช่นไร ในบทความเรื่อง **"แม่ และ เมีย" บทบาทของผู้หญิงในสังคมจีน** โดย **อาจารย์ ดร.ศิริวรรณ วรชัยยุทธ** อาจารย์สาขาวิชาภาษาจีน คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ วิธีการศึกษาในบทความนี้คือมีลักษณะใกล้เคียงกับงานทางด้านมานุษยวิทยาคือการศึกษาสภาพสังคมของชาวจีนในเรื่องบทบาทของชาย–หญิง ซึ่งได้ให้ภาพว่า โครงสร้างสังคมจีนในอดีตเป็นสังคมที่ถืออำนาจแม่เป็นใหญ่เพราะเป็นสังคมเกษตรกรรม หมายความว่าผู้หญิงทำหน้าที่ในการควบคุมระบบเศรษฐกิจของคนในบ้าน แต่เมื่อสังคมก้าวเข้าสู่ยุคที่ระบบการปกครองเป็นแบบรัฐ โครงสร้างสังคมได้เปลี่ยนมาเป็นถืออำนาจของพ่อเป็นใหญ่ เพราะเริ่มเกี่ยวข้องกับการทำสงครามและการค้าทางไกล ทำให้อำนาจในกำหนดบทบาททางสังคมเป็นของผู้ชายไป อีกทั้งเมื่อลัทธิขงจื้อ ซึ่งเป็นหลักในการวางความสัมพันธ์และบทบาทของคนในสังคมถือกำเนิดขึ้น ทำให้ผู้หญิงก็ได้ถูกวางบทบาทในสังคมจีนที่ชัดเจนอย่างมากโดยได้มีการวางหลักเรื่องคุณธรรมของสตรีเอาไว้ เช่น เมื่อออกเรือนแล้วต้องเชื่อฟังสามี สตรีต้องสงบปากสงบคำ เก่งงานบ้านงานเรือน ดูแลงานครัว รู้จักการต้อนรับ เป็นต้น โดยทั้งหมดมีเป้าหมายเพื่อเป็นลูกสาวที่กตัญญู เป็นภรรยาที่ฉลาด และเป็นมารดาที่ประเสริฐ นอกจากนี้ต่อมายังมีการวางหลักพรหมจรรย์ (เจินเจ๋ย) ให้ผู้หญิงอีกเช่น ผู้หญิงต้องรักนวลสงวนตัว และไม่แต่งงานใหม่เมื่อหย่าร้างหรือสามีตาย จนอาจกล่าวได้ว่าเป็นแนวคิดที่กดทับผู้หญิงให้ต้องมีหน้าที่แม่และเมียตามความคาดหวัง

ของสังคม อย่างไรเสีย ฐานะและชาติตระกูลคือปัจจัยสำคัญที่ทำให้ผู้หญิงจีนมีความแตกต่างกัน ผู้หญิงจีนหากมีชาติตระกูลดีจะได้รับการอบรมสั่งสอน และได้รับการส่งเสริมทางด้านการศึกษา และมีโอกาสได้ศึกษาร่ำเรียนในเนื้อหาที่ผู้ชายร่ำเรียนเพื่อเป็นความรู้ติดตัวไปเมื่อออกเรือนด้วย ผู้หญิงชนชั้นกลาง และสาวชาวบ้านจะได้รับความรู้ในครอบครัว และการประกอบวิชาชีพของครอบครัว แสดงว่าผู้หญิงในตระกูลสูงของจีนถ้าได้รับการส่งเสริมที่ดีก็สามารถที่จะก้าวขึ้นไปมีอำนาจได้เช่นกัน ตัวอย่างเช่น “หลี่ว์โฮ่ว” กษัตรีย์องค์แรกในประวัติศาสตร์จีนแห่งราชวงศ์ฮั่น “พระนางบูเช็กเทียน” (อู่เจ๋อเทียน) องค์จักรพรรดินีแห่งราชวงศ์ถัง และ “พระนางซูสีไทเฮา” แห่งราชวงศ์ชิง ต่างเป็นผู้หญิงที่มีความสามารถ แต่ด้วยสังคมที่กำหนดว่าผู้ชายเป็นเพศที่ได้รับสิทธิ์ในการปกครอง และยังเชื่อว่าเรื่องการบ้านการเมืองหากปล่อยให้ผู้หญิงจะมีแต่ความวุ่นวาย ดังนั้นจึงเป็นเหตุที่มาในการให้คำนิยามของผู้หญิงที่มีความสามารถว่าเป็นผู้หญิงที่ร้ายกาจ หรือไม่ใช่ผู้หญิงที่ดี ทั้งนี้ก็เพื่อเป็นการกีดกันทางสังคม แต่ที่ผู้หญิงเหล่านี้ต้องร้ายกาจก็เพราะต้องปกครองผู้ชายที่ร้ายกาจเช่นกันนั่นเอง

เมื่อพูดถึงผู้หญิงที่ร้ายกาจ เพื่อให้เกิดภาพที่ชัดเจน บทความเรื่อง**ซูสีไทเฮา: พลังผู้หญิงในราชสำนักจีน** เขียนโดย **ทวิรัฐ สองเมือง** นักศึกษาปริญญาเอกสาขาประวัติศาสตร์ที่วิทยาลัยโรยัล ฮอลโลเวย์ มหาวิทยาลัยลอนดอน ประเทศอังกฤษ จะช่วยทำให้เราเห็นวิธีการศึกษาประวัติศาสตร์จากชีวประวัติที่เริ่มจากการศึกษาคนๆ หนึ่ง แล้วขยายไปสู่การเข้าใจประวัติศาสตร์จีนในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อที่สำคัญได้อย่างน่าสนใจ ซูสีไทเฮา ครองราชย์ระหว่าง พ.ศ. 2404–2451 โดยเป็นผู้กุมอำนาจการปกครองในปลายสมัยราชวงศ์ชิง ซึ่งชีวิตของนางเริ่มต้นจากการมีตำแหน่งเป็นเพียงพระสนมเล็กๆ ของจักรพรรดิเสียนเฟิงเท่านั้น แต่ที่พระนางสามารถก้าวขึ้นมามีอำนาจได้นั้นส่วนหนึ่งก็เป็นเพราะเป็นแม่ของจักรพรรดิถงจื้อ ทำให้มีสถานะเสมือนแม่ของแผ่นดินไปด้วย ซูสีไทเฮาเป็นผู้มองเห็นปัญหาของสังคมจีนที่มีประเพณีที่กดทับผู้หญิงอย่างเห็นได้ชัด ดังเห็นได้จากซูสีไทเฮามักกล่าวว่าเธอเกลียดการรัดเท้าเพราะรับรู้ถึงความทรมานของการรัดเท้าของผู้หญิงชาวฮั่น นอกจากนี้ ยังพบว่าซูสีไทเฮาต้องการแสดงให้เห็นว่าผู้หญิงก็เป็นเพศที่มีความสามารถในการทำสงครามเท่าเทียมกับผู้ชายเช่นกัน ดังเห็นได้จากในสงครามจีน–ญี่ปุ่นครั้งที่ 1 ได้มีผู้หญิงเข้าร่วมทำสงครามด้วย สงครามนี้ได้รับการถ่ายทอดลงในภาพแกะไม้ว่าทหารญี่ปุ่นต้องแตกทัพไปเมื่อสตรีจีนร่วมต่อสู้ในสงคราม ด้วยความรู้สึกที่อยากส่งเสริมให้ผู้หญิงมีบทบาทในการปกป้องบ้านเมืองทำให้พระนางมีแรงบันดาลใจในการมีส่วนร่วมในการเขียนนิยายเรื่องขุนศึกตระกูลหยาง ซึ่งเป็นเรื่องราวของผู้หญิงที่ได้ออกรบป้องกันเมืองจีนเมื่อพันปีก่อน นอกจากนี้แล้ว เพื่อต้องการควบคุมราชสำนักที่วัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ พระนางซูสีไทเฮาจึงมีความปรารถนาที่จะแสดงตนเป็นบุรุษโดยมีการสั่งให้ทุกคนกล่าวกับเธอเหมือนเป็นผู้ชาย ซึ่งเรื่องนี้เข้าใจได้ง่ายเพราะโดยโครงสร้างทางสังคมของจีนที่วางพื้นฐานด้วยลัทธิขงจื้อนั้นอำนาจการปกครองรัฐถือว่าเป็นของเพศชาย ทำให้ซูสีไทเฮาเชื่อว่าถ้าทำตัวให้มีความเป็นชายจะทำให้ตัวเองมีอำนาจขึ้นมา ทั้งนี้ก็สามารถทำความเข้าใจได้ง่ายเมื่อมองโครงสร้างของสังคมจีนดังเช่นในบทความของ ดร.ศิริวรรณ จึงทำให้ซูสีไทเฮาต้องกลายเป็นคนเข้มงวดและเป็นจอมวางแผนเพื่อให้อยู่รอดในราชสำนักที่สังคมชายเป็นใหญ่ นอกจากนี้แล้วในระยะเวลาที่ซูสีไทเฮามีอำนาจนี้ยังเป็นช่วงเวลาที่ต้องต่อสู้กับภัยจากอาณานิคมโดยเฉพาะอังกฤษ ดังนั้น จึงทำให้ภาพลักษณ์ของเธอในสายตาของชาวตะวันตกนั้นค่อนข้างแย่ในสายตาชาวโลกคือคล้ายกับทรราช เป็นแม่มด หรือบ้างก็เป็นฆาตกรหน้าตาบูดเบี้ยวในมือถือมีด แต่พระนางก็ได้พยายามสร้างภาพลักษณ์ต่อสายตาของชาวโลกด้วยการสานสัมพันธ์กับภริยาทูตจากชาติมหาอำนาจ และได้พยายามปฏิรูปประเทศขนานใหญ่ให้ทันสมัยแบบตะวันตก การปะทะกัน

ระหว่างโลกตะวันตกและตะวันออกนี้ได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงระบบความคิดขนานใหญ่ ส่งผลให้ซูสีไทเฮาได้ยกเลิกประเพณีเกี่ยวกับผู้หญิงหลายอย่างเช่นการยกเลิกการรัดเท้า ยกเลิกข้อห้ามของการห้ามพบปะกันระหว่างหญิงชาย ซึ่งเป็นหลักคำสอนของขงจื๊อ และพระนางยังส่งเสริมความคิดเรื่องความรักชาติในหมู่สตรี อีกทั้งมีสร้างโรงเรียนสำหรับสตรี มีการให้ทุนการศึกษาผู้หญิงไปเรียนยังต่างประเทศ ซึ่งจะเห็นได้ว่าเรื่องนี้เป็นแนวโน้มที่สอดคล้องกันกับบทความเรื่องสายน้ำเค็ม โดยอาชญาสิทธิ์ ศรีสุวรรณ

ส่วนที่ห้าเป็นส่วนสุดท้ายเน้นแนวคิดทฤษฎีเกี่ยวกับผู้หญิง

หลังจากที่อ่านกรณีศึกษาต่างๆ จากบทความทั้ง 16 บทความข้างต้นมาแล้ว อาจเกิดคำถามว่าทำไมเราจึงต้องสนใจเรื่องของผู้หญิงกันจนกลายมาเป็นหนังสือเล่มนี้ มีบทความ 3 เรื่องที่จะสามารถช่วยทำให้เกิดความกระจ่างขึ้นถึงกระแสแนวคิดเกี่ยวกับการเติบโตขึ้นของสาขาวิชาสตรีศึกษา โดยมีฐานคิดที่เรียกว่าเฟมินิสต์ (Feminism) หรือแปลเป็นไทยว่าสตรีนิยม ซึ่งเป็นแนวคิดพื้นฐานที่ศึกษาปัญหาโครงสร้างทางสังคมที่จัดวางความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงที่ไม่เท่าเทียมกัน แล้วพยายามส่งเสริมความเท่าเทียมของผู้หญิงให้เกิดขึ้นด้วยกระบวนการต่างๆ ทั้งการเคลื่อนไหวทางความคิดและการเคลื่อนไหวทางสังคม

บทความแรกของส่วนที่ห้านี้เริ่มต้นที่บทความเชิงทฤษฎีเรื่อง **ผู้หญิงในมุมมองสตรีนิยม** เขียนโดย **อาจารย์ ดร.ชเนตตี ทินนาม** ศูนย์จิตตปัญญาศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล ได้อธิบายไว้ชัดเจนว่าความเป็นหญิงและความเป็นชายไม่ได้ถูกกำหนดจากปัจจัยทางชีววิทยาหรือปัจจัยทางธรรมชาติอย่างที่เข้าใจกัน ทว่ามาจากปัจจัยทางสังคมและวัฒนธรรม ที่ทำให้สังคมคาดหวังต่อบทบาทความเป็นหญิงและความเป็นชายในลักษณะที่มีความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียม ผ่านการกำหนด ความเชื่อ ทัศนคติ มายาคติ แบบแผนประเพณีปฏิบัติ บรรทัดฐานต่างๆ เช่น ผู้หญิงไม่ใช่ผู้นำแต่เป็นผู้ตาม ผู้หญิงทุกคนต้องเป็นแม่ ผู้หญิงไม่ควรแสดงความปรารถนาในเรื่องเพศ ผู้หญิงเป็นเพศที่ใช้อารมณ์มากกว่าเหตุผล สำหรับโครงสร้างของตัวบทความนั้นได้ทำการแจกแจงพัฒนาการของแนวคิดทฤษฎีเกี่ยวกับผู้หญิงออกเป็นสายๆ ได้แก่ ผู้หญิงในแบบสตรีนิยมสายเสรีนิยม ซึ่งมองว่าการพิจารณาเรื่องผู้หญิงนั้นควรแบ่งเรื่องกายภาพออกจากจิตใจ สิ่งที่ทำให้ชีวิตมีความเป็นมนุษย์คือความสามารถในการใช้เหตุผลไม่ใช่รูปร่างทางสรีระ ดังนั้น จึงส่งเสริมความเป็นอิสระ และโอกาสที่เท่าเทียมกันของปัจเจกบุคคล สายต่อมาคือผู้หญิงในแบบสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคน มีแนวคิดที่เน้นการต่อสู้การกดขี่และกีดกันผู้หญิงและการวิพากษ์วิจารณ์อย่างตรงไปตรงมา เพื่อนำไปสู่การเรียกร้องสิทธิสตรีที่เท่าเทียมกับบุรุษ พร้อมชี้ให้เห็นว่าระบบชายเป็นใหญ่คือสาเหตุสำคัญที่สุดในการกดขี่ผู้หญิง ซึ่งผ่านการหล่อหลอมจากอุดมการณ์ทางสังคมจนทำให้คนในสังคมไม่ยอมตั้งคำถามกับมัน ถัดมาอีกสายคือ ผู้หญิงในแบบสตรีนิยมสายสังคมนิยม ได้อธิบายว่าการกดขี่ระหว่างเพศและการกดขี่ทางชนชั้นนั้นเกิดขึ้นพร้อมๆ กัน และเมื่อระบบทุนนิยมได้เกิดขึ้นเพื่อต้องการขูดรีดแรงงานแสวงหากำไรได้กลายมาเป็นรากฐานของการกดขี่ทางเพศในยุคทุนนิยมที่ผู้ชายเป็นใหญ่ สายสุดท้ายคือ ผู้หญิงในแบบสตรีนิยมสายหลังสมัยใหม่ เป็นแนวคิดที่มองว่าความเป็นหญิงความเป็นชายล้วนเป็นการประกอบสร้างความหมายทางวัฒนธรรม โดยมีความรู้ชุดหนึ่งที่เรียกว่าวาทกรรมนั้นรองรับ ซึ่งวาทกรรมที่เปรียบดังความเชื่อดังกล่าวนี้ทำให้ผู้หญิงตกเป็นรองทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม อีกทั้งในสังคมยังมักจะมีภาพตายตัวต่อผู้หญิงเช่นการเป็นแม่ การเมีย แต่เพียงเท่านั้น ซึ่งอัตลักษณ์ (ตัวตน) ที่ถูกสร้างขึ้นนี้ถือว่าเป็นอันตราย เพราะกลายเป็นเหตุผลที่ทำให้ผู้ชายสถาปนาอำนาจของตัวเองเป็นใหญ่ขึ้น

(ตัวอย่างเช่นในชีวิตประจำวันที่ผู้หญิงถูกคาดหวังว่าต้องเลี้ยงลูกและทำงานบ้านโดยมองว่างานพวกนี้ไม่ใช่งานของผู้ชาย หรือกระทั่งในละครที่นางเอกถูกข่มขืนโดยพระเอก เป็นต้น)

บทความถัดมาคือเรื่อง **ผู้หญิงในมิติประวัติศาสตร์เพศสภาวะ** โดย **ภัทรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์** นักศึกษาปริญญาโทสาขาประวัติศาสตร์ แห่งมหาวิทยาลัยเอดินเบอระ ประเทศอังกฤษ ถึงจะมีความคล้ายกันกับบทความแรกอยู่บ้าง แต่บทความนี้ได้พยายามยกตัวอย่างขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันอย่างเป็นรูปธรรม ทำให้อ่านเข้าใจได้ง่าย โดยแบ่งออกเป็น 3 ระลอกทางความคิดได้แก่ สตรีนิยมคลื่นลูกที่หนึ่ง สตรีนิยมคลื่นลูกที่สอง สตรีนิยมคลื่นลูกที่สาม สำหรับสตรีนิยมคลื่นลูกที่หนึ่งเกิดขึ้นเมื่อสองร้อยกว่าปีก่อนโดยมีหมุดหมายสำคัญที่เสนออยู่ในหนังสือของแมรี่ วูลล์สโตนคราฟ ที่เขียนขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2335 โดยได้นำเสนอปัญหาภายในครอบครัวกับภาระหน้าที่ของภรรยาและมารดา และเป็นครั้งแรกของการเริ่มใช้คำว่า "นักสตรีนิยม" (Feminist) และ "สตรีศึกษา" (Feminism) ไม่นานนักก็ได้เกิดกระแสขึ้นในอเมริกาสนับสนุนให้เลิกอคติทางเพศต่อผู้หญิง ทำให้ช่วงนั้นเกิดวรรณกรรมหลายเรื่องที่ระบายความทุกข์ของผู้หญิงที่ถูกทำให้ไม่มีตัวตนเพราะพวกเธอต้องมีชีวิตอยู่เพื่อสามีและลูกเท่านั้น ต่อมาในราว 60–70 ปีมาแล้วได้เกิดสตรีนิยมคลื่นลูกที่สองขึ้น แนวคิดนี้มองว่าอำนาจของผู้ชายนั้นฝังอยู่สถาบันครอบครัว การแต่งงาน หรือกระทั่งความสวยความงาม สังคมแบบนี้เองที่หล่อหลอมให้ผู้หญิงเชื่อว่าตนเองต้องแต่งกายให้สวยงามโดยขับเน้นเรือนร่าง แต่ทั้งหมดเป็นไปเพื่อรองรับต่อความต้องการของผู้ชายเท่านั้น ซึ่งจะเห็นได้จากเวทีการประกวดนางงาม เป็นต้น สุดท้ายสตรีนิยมคลื่นลูกที่สามคือยุคหลังสตรีศึกษา ซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดจากแนวคิดหลังสมัยใหม่ ซึ่งแนวคิดนี้มีศูนย์กลางของความคิดต่อการตั้งคำถามในเรื่องความจริงจึงมองว่าความเป็นหญิงเป็นเพียงสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา ภายใต้คลื่นทางความคิดทั้งสามลูกนี้เองที่ทำให้เกิดความสนใจต่อการศึกษาผู้หญิงในมิติประวัติศาสตร์ขึ้นมา เพราะเชื่อว่าชายและหญิงล้วนมีประวัติศาสตร์ในแง่มุมของตนเอง อย่างไรก็ดี รากทางความคิดที่กำหนดให้ผู้ชายผู้หญิงมีความแตกต่างกันจนดูเหมือนเป็นภาวะตามธรรมชาติที่พระเจ้ามอบมาให้นั้นก็เป็นผลมาจากความรู้ทางวิทยาศาสตร์ และความเชื่อทางศาสนา (ทั้งศาสนาคริสต์ พุทธ ฮินดู อิสลาม) นอกจากนี้แล้ว ในบทความนี้ยังได้กล่าวถึงประเด็นที่น่าสนใจด้วยว่า แม้แต่ในสังคมที่เป็นสมัยใหม่แล้วผู้หญิงยังถูกกำหนดบทบาทตามความคาดหวังของชาติภายใต้กระแสของชาตินิยมอีกด้วย (กรณีนี้เราจะเห็นได้ในสมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม ที่มีการรณรงค์ว่าแม่ที่ดีของชาติควรมีรูปร่างและนิสัยอย่างไร)

บทความสุดท้ายคือเรื่อง **เฟมินิสต์กับการเพาะปลูกใน "สวนปรัชญา"** โดย**อาจารย์ คงกฤช ไตรยวงค์** ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร บทความนี้เป็นการตั้งคำถามอีกแบบหนึ่งคือแทนที่จะมองว่าพัฒนาการทางความคิดของสตรีนิยม (เฟมินิสต์) นั้นมีความเป็นมาอย่างไร แต่กลับมองที่ตัวปรัชญาว่า ความรู้ทางปรัชญาแทบทั้งหมดตกอยู่ในปริมณฑลทางอำนาจของผู้ชาย ดังนั้น ตัวความคิดทางปรัชญามีความบริสุทธิ์โดยตัวของมันเองหรือไม่ หรือมันไม่สามารถแยกขาดจากบริบทคือความเป็นชายออกไปได้ ดังเราจะเห็นได้จากนักปรัชญาหลายคนในโลกที่เป็นผู้ชายได้แสดงท่าทีต่อผู้หญิงในลักษณะที่ด้อยกว่าเอาไว้ ตัวอย่างเช่นอริสโตเติล นักปรัชญาชาวกรีกมองว่าผู้หญิงด้อยกว่าผู้ชาย เป็นมนุษย์ที่ผิดรูป ดังจะเห็นได้จากร่างกายผู้หญิงที่ไม่งามเท่ากับผู้ชายเพราะผู้หญิงมีฟันน้อยซี่กว่า กระทั่งนักปรัชญาสมัยใหม่ชั้นนำของโลกคือ อิมมานูเอล ค้านท์ ก็มองว่าผู้หญิงด้อยกว่าผู้ชาย เพราะพวกเธออ่อนแอโดยธรรมชาติ ทำให้หวั่นเกรงต่อภยันตราย และอยู่ไม่ได้

ถ้าไม่พึ่งพาผู้ชาย ที่สำคัญโลกแห่งปัญญาความคิดนั้นไม่มีที่ทางไปได้กับผู้หญิง เป็นต้น ดังนั้น เพื่อเป็นแก้ปัญหาที่พื้นที่ของปรัชญาที่ถูกยึดกุมโดยผู้ชาย อาจารย์คงกฤช จึงได้เสนอกระบวนการในการแก้ปัญหาข้างต้นโดยเปรียบเหมือนกับว่า ต้นไม้ต้นหนึ่งในสวนขณะนี้ได้ติดเชื้อโรคร้ายคือ โรคที่นักปรัชญาผู้ชายมีทัศนคติที่ไม่ดีต่อผู้หญิง ซึ่งส่งผลทำให้ผู้หญิงไม่มีพื้นที่ยืนในสวนแห่งปรัชญา ดังนั้น เพื่อไม่ให้ต้นไม้ติดโรคไปมากกว่านี้ จึงต้องมีวิธีการในการแก้ปัญหาข้างต้น โดยผ่านขั้นตอนสำคัญ 4 ขั้นตอน (ซึ่งในบทความเรียกว่าแม่แบบ) ได้แก่ ขั้นตอนแรกคือการวินิจฉัยโรคพืชคือการที่นักปรัชญาเฟมินิสต์เข้าไปวิเคราะห์ให้เห็นว่าปัญหาของประวัติปรัชญามีรากเหง้ามาจากโรคพืชที่เรียกว่าการรังเกียจผู้หญิง ขั้นตอนที่สองคือ การขจัดแมลงศัตรูพืชและตามมาด้วยการดูแลรักษากิ่งก้านคือ การชี้ให้เห็นว่าผู้หญิงนั้นมีความสำคัญต่อกิจกรรมทางปัญญาในกระบวนการพัฒนาความรู้ทางด้านปรัชญา หรือเป็นเจ้าของสวนร่วมกับผู้ชายเช่นกัน ขั้นตอนที่สามคือการเก็บเกี่ยว เป็นกระบวนการที่เมื่อเข้าใจที่ยืนของปรัชญาของผู้หญิงแล้วก็ทำการเก็บเกี่ยวและขยายองค์ความรู้นั้น ดังเช่นการใช้แนวคิดเรื่องอารมณ์และความรู้สึกมาเป็นจุดเด่นของพัฒนาปรัชญาของผู้หญิง เป็นต้น ขั้นตอนสุดท้ายคือ การรื้อถอนปรัชญาที่ยึดผู้ชายเป็นศูนย์กลาง คือเมื่อรู้ว่าต้นไม้นั้นติดโรคร้ายจนเกินเยียวยา และอาจเบียดบังจนไม่มีพื้นที่ยืนของผู้หญิง เกษตรกรก็ควรจะถอนต้นไม้นั้นทิ้งเสีย เพื่อเปิดพื้นที่ให้กับผู้หญิงเป็นคนปลูกต้นไม้แทนที่ เพื่อไม่ให้ต้นไม้ที่ติดโรคนั้นกดทับอัตลักษณ์และความคิดของเพศหญิงอีกต่อไป ทั้งหมดนี้ผู้เขียนเหมือนพยายามบอกเป็นนัยว่าไม่ได้ต้องการให้ผู้หญิงรื้อถอนต้นไม้แห่งปรัชญาของผู้ชายจนหมดสวน แต่ต้องการให้ร่วมกันปลูกและบำรุงต้นไม้ทางปัญญาให้งอกงามยิ่งขึ้น

สุดท้าย ความรู้ที่บรรจุอยู่ในหนังสือเล่มนี้จะไม่สามารถลุล่วงได้เลยหากไม่ได้รับความกรุณาจากนักวิชาการทั้ง 19 ท่านที่กล่าวมา ซึ่งท่านทั้งหลายได้ทุ่มเทเวลาและความสามารถในการเขียนบทความเพื่อร่วมกันปลูกต้นไม้แห่งความรู้ นอกจากนี้แล้ว ต้องขอขอบพระคุณนายการุณ สกุลประดิษฐ์ เลขาธิการคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน กระทรวงศึกษาธิการ ที่เล็งเห็นคุณค่าในการพัฒนาองค์ความรู้ใหม่เพื่อสังคมไทย ท่านถัดมาคือ ดร.เฉลิมชัย พันธ์เลิศ ผู้อำนวยการสถาบันสังคมศึกษา สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน ที่มีความตั้งใจจะพัฒนาพลเมืองที่มีคุณภาพและเข้าใจความซับซ้อนของสังคมด้วยความรู้ที่ทันสมัย

หวังว่าหนังสือเล่มนี้จะเป็นประโยชน์ต่อทุกท่านไม่มากก็น้อย และเป็นเชื้อแห่งเมล็ดพันธุ์ที่รอวันเติบโตเป็นต้นไม้แห่งความรู้ที่หยั่งรากลึกและมั่นคงในอนาคต

นางนาค

สุจิตต์ วงษ์เทศ
มติชน

นางนาคเป็นผีบรรพชน เพศหญิง ทั้งของไทยและของผู้คนสุวรรณภูมิในอุษาคเนย์ไม่น้อยกว่า 3,000 ปีมาแล้ว และมีสืบเนื่องจนปัจจุบัน

พบหลักฐานและร่องรอยจำนวนมากอยู่ในตำนานนิทานและเพลงดนตรีตามประเพณีซึ่งเป็นพยานว่าคนไทยไม่ได้มาจากไหน? แต่อยู่ที่นี่ โดยมีพัฒนาการร่วมกับชาติพันธุ์กลุ่มต่างๆ ที่อุษาคเนย์

(ซ้าย) เจ้าแม่โคกพนมดี โครงกระดูกเพศหญิง ราว 3,000 ปีมาแล้ว ประดับประดาด้วยลูกปัดเปลือกหอยราว 120,000 เม็ด แล้วยังมีสิ่งของอื่นๆ อีกมาก (ขุดพบที่บ้านโคกพนมดี อ. พนัสนิคม จ. ชลบุรี)
(ขวา) แม่หญิงช่างฟ้อนกับช่างแคนเป็นใหญ่ในพิธีกรรม ราว 2,500 ปีมาแล้ว มีการละเล่นฟ้อนแคนขับลำนำคำคล้องจองเป็นทำนองง่ายๆ (ลายเส้นคัดลอกจากเครื่องมือสำริดที่พบในเวียดนาม)

1. ยุคดึกดำบรรพ์ ก่อนติดต่ออินเดีย

เมื่อยังมีชีวิต นางนาคนับถือศาสนาผี เป็นหมอมดหมอผีหัวหน้าเผ่าพันธุ์ คนสมัยนั้นอาจเรียกว่า แม่ แปลว่าผู้เป็นใหญ่ เช่น แม่สี มีหลักฐานสำ คัญอย่างน้อย 3 ชุด ได้แก่

1. โครงกระดูกเพศหญิงราว 3,000 ปีมาแล้ว ประดับประดาด้วยลูกปัดเปลือกหอยนับแสนเม็ด

[นักโบราณคดีขุดพบที่บ้านโคกพนมดี อ.พนัสนิคม จ.ชลบุรี แล้วสมมุติชื่อเรียกอย่างยกย่องว่า “เจ้าแม่โคกพนมดี”]

2. ลายเส้นแสดงช่างฟ้อนกับช่างแคนเพศหญิง ฟ้อนแคนเลี้ยงผี ราว 2,500 ปีมาแล้วบนหัวประดับขนนกหรือใบไม้ นุ่งผ้าปล่อยชายสองข้าง (สลักบนเครื่องมือสำริด พบที่เวียดนาม) คนฟ้อนนำหน้าควรเป็นหมอมดหมอผี

3. มือแดง หมายถึงมือสีแดงที่ประทับบนหน้าผาหรือผนังถ้ำ ในพิธีกรรมทางศาสนาผี ราว 2,500 ปีมาแล้ว เป็นมือของผู้หญิง (ไม่ได้วาดเพื่อประดับตกแต่ง) พบทั่วไปในดินแดนไทยและอุษาคเนย์ อาจเรียกมือแดงของนางนาคก็ได้

มีงานวิจัยของนักวิชาการโบราณคดีอเมริกันเกี่ยวกับรอยฝ่ามือประทับ พบทางตอนใต้ของฝรั่งเศส ว่าส่วนมากหรือเกือบทั้งหมดเป็นมือของผู้หญิง

[สรุปจากข้อเขียนรอยฝ่ามือของผู้หญิง โดย ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ ในมติชนสุดสัปดาห์ ฉบับประจำ วันที่ 8–14 มกราคม พ.ศ. 2559 หน้า 82]

ครั้นตายไปก็รวมพลังศักดิ์สิทธิ์อยู่กับบรรพชนที่ตายไปยุคก่อนๆ แต่คนสมัยหลังๆ เรียกนางนาค เพราะสืบค้นไม่พบหลักฐานว่ายุคแรกๆ เรียกอะไร?

นางนาค เป็นชื่อเรียกสมัยหลังๆ เมื่อรับภาษาและวัฒนธรรมอื่นๆ แล้วจากอินเดียก่อนหน้านั้นอาจเรียกแม่ เช่น แม่สี

ความเป็นหญิงของนางนาคยุคดึกดำบรรพ์ แสดงออกหลายอย่าง เช่น สีแดง (ประจำเดือน), ความเย็น, ดิน, สสาร, การเป็นไปตามธรรมชาติ, การสร้างสรรค์ (โดยธรรมชาติ)

งานในอำนาจของหญิง รวมทุกอย่างเกี่ยวกับดำ นา, เก็บเกี่ยว, ปลูกผัก, เตรียมอาหาร, ทอผ้า, เครื่องปั้นดินเผา, ค้าขาย, ศาสนาผี

(สรุปจากหนังสือ*เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในยุคการค้า ค.ศ. 1450–1680 เล่ม 1 ดินแดนใต้ลม* โดย แอนโทนี รีด (พงษ์ศรี เลขะวัฒนะ แปล) สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์ม เชียงใหม่ พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. 2548 หน้า 152)

แม่สี

แม่สี เป็นผีบรรพชนเพศหญิง ที่คนแต่ก่อนเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า นางนาค

แม่สี แปลว่าแม่หญิงผู้เป็นใหญ่ มาจากคำเขมร ว่า เมสรี (อ่านว่า เม–เซร็ย)

แม่ ตรงกับคำเขมรว่า ***เม*** หมายถึง หัวหน้า หรือผู้เป็นใหญ่

สรี เป็นคำเขมรว่า ***สฺรี*** อ่าน ***เซฺร็ย*** กลายมาจากคำ ว่า ***สฺตฺรี*** หมายถึง ผู้หญิง

คนแต่ก่อนจึงต้องทำพิธีเลี้ยงผีบรรพชนในหน้าแล้ง ซึ่งเป็นช่วงหลังฤดูเก็บเกี่ยวราวเดือน 5 ว่างจากทำนาแล้ว ด้วยการเชิญผีมาลงทรง หรือเข้าทรง เพื่อขอคำทำนายทายทักว่าพืชพันธุ์ธัญญาหารในฤดูต่อไปที่จะมาถึง จะอุดมสมบูรณ์หรือล่มแล้งแห้งตายจะได้เตรียมตัวรับสถานการณ์ได้ถูกต้อง

[แต่ทั่วไปเขียนคลาดเคลื่อนเป็น แม่ศรี (คำว่า ศรี มาจากภาษาบาลี–สันสกฤต)]

สมัยต่อมาอีกนาน (ราวหลัง พ.ศ. 1000) รับศาสนาพราหมณ์จากอินเดีย แล้วรับสงกรานต์ขึ้นราศีใหม่เดือนเมษายน ซึ่งเป็นพิธีพราหมณ์ ทำ ในราชสำนัก จากนั้นค่อยๆ แพร่หลายเป็นที่รับรู้ถึงชาวบ้านชั้นล่างๆ ราวยุคต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ว่าสงกรานต์ เดือน 5 หน้าแล้ง จึงผนวกเข้าด้วยกันเป็นการละเล่นเข้าทรงแม่สีในสงกรานต์

แม่ คือ ผู้เป็นใหญ่

แม่ หมายถึง ผู้เป็นใหญ่, หัวหน้า (เมีย ก็น่าจะเลื่อนเสียงจากคำว่า แม่)

เป็นคำร่วมมีในเกือบทุกภาษาของคนเผ่าพันธุ์ต่างๆ ในอุษาคเนย์ แล้วมีความหมายอย่างเดียวกัน หรือใกล้เคียงกัน

เมื่อจะเรียกสิ่งที่เป็นใหญ่ เป็นหัวหน้า เป็นสำคัญ จึงมีคำว่าแม่นำหน้า เช่น แม่น้ำ, แม่ทัพ, แม่เหล็ก, ฯลฯ

ผู้หญิงสุวรรณภูมิในอุษาคเนย์ยุคดึกดำบรรพ์ราว 3,000 ปีมาแล้ว มีสถานะและบทบาททางสังคมสูงกว่าผู้ชาย ได้แก่เป็นหมอมดหมอผีหัวหน้าเผ่าพันธุ์ เท่ากับเป็นใหญ่ในพิธีกรรม, เป็นผู้สร้างสรรค์และสืบทอดวัฒนธรรม (ตั้งแต่อดีต แล้วยังทำอยู่จนปัจจุบัน)

ผู้หญิงจึงเป็นเจ้าของเครื่องมืองานช่างทุกอย่าง รวมทั้งเป็นช่างฟ้อน (รำ), ช่างขับ(ร้อง), ช่างปี่ (แคน), ฯลฯ ผู้ชายไม่มีสิทธิ์ทำสิ่งสำคัญเหล่านั้น

2. ยุคหลังรับอารยธรรมอินเดีย

นางนาค เป็นสัญลักษณ์ของบรรพชนคนพื้นเมืองเพศหญิง เริ่มรับอารยธรรมที่มาทางทะเลสมุทรจากดินแดนมีเทคโนโลยีก้าวหน้า ตั้งแต่ราวหลัง พ.ศ. 1000

นาค หมายถึงคนพื้นเมืองเปลือยเปล่า มีรากมาจากภาษาตระกูลอินโด-ยูโรเปียน แปลว่า เปลือย คำนี้มีแพร่หลายในหมู่ชนชาวชมพูทวีปตั้งแต่ยุคดึกดำบรรพ์ (คำว่า นาคไม่ใช่ตระกูลภาษาไทย-ลาว)

ชาวสุวรรณภูมิ ราว 2,500 ปีมาแล้ว นุ่งห่มใบไม้ เช่น ใบมะพร้าว ฯลฯ ถ้าจะมีผ้านุ่งบ้างก็เป็นผืนเล็กๆ แคบๆ เช่น เตี่ยว ใช้ปิดหุ้มรัดอวัยวะเพศเท่านั้น

พ่อค้าใช้เรือเลียบชายฝั่งไปค้าขายกับสุวรรณภูมิในอุษาคเนย์ มีรูปเรืออยู่ในตราดินเผา ราวหลัง พ.ศ. 1000 พบที่เมืองหลั่งยะสิว (นครปฐมโบราณ) จ.นครปฐม (ปัจจุบันอยู่ใพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ พระนคร)

เมื่อชาวชมพูทวีปเดินทางมาค้าขายแลกเปลี่ยนกับกลุ่มชนชาวสุวรรณภูมิที่ยังล้าหลังทางเทคโนโลยี จึงพบว่าไม่มีผ้าผืนใหญ่ใช้นุ่งและห่มเหมือนชาวชมพูทวีป ก็เรียกชาวสุวรรณภูมิอย่างเหยียดหยามดูถูกด้วยถ้อยคำ ของตนว่า นาค แปลว่า คนเปลือย, คนแก้ผ้า

[ต่อมาชาวชมพูทวีปชักชวนคนพื้นเมืองให้เลื่อมใสพุทธศาสนา เมื่อจะบรรพชาเป็นภิกษุจึงเรียกพิธีบวชนาค จึงไม่มีในอินเดีย, ลังกา มีแต่ที่สุวรรณภูมิ]

นางนาคจามปา

ศิลาจารึกภาษาสันสกฤตของรัฐจามปา (ในเวียดนาม) ว่าคนในตระกูลพราหมณ์(พ่อค้า) สมรสกับนางนาค ซึ่งเป็นธิดาพระยานาค มีความโดยย่อดังนี้

พราหมณ์โกณฑินยะผู้ได้รับหอกมาจากพราหมณ์อัศวัตถามันบุตรแห่งพราหมณ์โทรณะ ได้พุ่งหอกนั้นไปเพื่อสร้างราชธานี

ต่อจากนั้นจึงได้สมรสกับธิดาพระยานาคผู้มีนามว่าโสมา และได้สืบเชื้อวงศ์ต่อมา

ศาสตราจารย์ยอร์ช เซเดส์ อธิบายว่า นิทานเรื่องนี้คล้ายคลึงกับนิทานปฐมวงศ์ของกษัตริย์ราชวงศ์ปัลลวะแห่งอินเดียใต้ (ทมิฬ) และเล่าสู่กันฟังมาแล้วตั้งแต่ราวหลัง พ.ศ. 500

นางนาคฟูนัน

ต่อมาราชทูตจีนชื่อคังไถและจูยิง ซึ่งเข้าไปรัฐฟูนันในราวหลัง พ.ศ. 700 ได้ดัดแปลงขยายนิทานเรื่องนางนาคในศิลาจารึกจามปาให้ยาวออกไปเป็นเรื่องของฟูนัน ว่า

พระราชาองค์แรกของฟูนันเป็นชาวอินเดียทรงพระนามว่าฮุนเถียน คือโกณฑินยะท่านผู้นี้ได้มาจากประเทศอินเดียหรือแหลมมลายูหรือหมู่เกาะอินโดนีเซีย โดยฝันไปว่า เทวดาประจำตระกูลได้มอบศรให้ และสั่งให้ลงเรือไป

นางนาคยกไพร่พลกองทัพสตรีต่อสู้กับกองทัพโกณฑินยะจากอินเดีย เป็นข้อสันนิษฐานของผู้รู้เกี่ยวกับเรื่องราวในภาพสลัก แต่ยังมีนักค้นคว้าอื่นๆ สงสัยว่าอาจเป็นตำนานนิทานเรื่องอื่นที่ยังไม่รู้ว่าอะไร ? (ภาพสลักหน้าบันปราสาทนครวัดกัมพูชา อายุราวหลัง พ.ศ. 1650 จากหนังสือ *Khmer mythology: Secrets of Angkor*. Vittorio Roveda. Bangkok :River Books, 1997.)

ครั้นตอนเช้าโกณฑินยะได้พบศรวางอยู่ที่โคนต้นไม้ในเทวาลัย จึงได้ลงเรือมาจนถึงฟูนัน นางพญาแห่งนั้นทรงนามว่าลิวเย หรือนางใบมะพร้าว ต้องการที่จะปล้นสะดมและยึดเรือลำนั้น

โกณฑินยะจึงแผลงศรไปทะลุเรือนางลิวเย นางก็ตกใจกลัว จึงยอมอ่อนน้อมเป็นภรรยาของโกณฑินยะ

ขณะนั้นนางมิได้สวมเสื้อผ้า โกณฑินยะจึงพับผ้าเข้าและสวมลงไปบนศีรษะของนางต่อจากนั้นเขาก็ขึ้นปกครองประเทศและสืบเชื้อพระวงศ์ต่อมา

นางนาคกัมพูชา

ตำนานเมืองพระนครหลวง (นครธม) ในกัมพูชา มีคำบอกเล่าว่าทุกคืนนางนาคแปลงร่างเป็นสาว เพื่อร่วมเพศสมพาสกับพระราชาบนปราสาท (เชื่อกันว่าหมายถึงปราสาทพิมานอากาศในนครธม) ถ้าคืนใดพระราชาไม่ร่วมเพศสมพาสกับนางนาค คราวนั้นพระราชาก็จะถึงกาลวิบัติและบ้านเมืองจะล่มจม ดังนี้

“ปราสาททองคำภายในพระราชวังนั้น พระเจ้าแผ่นดินเข้าที่พระบรรทมในยามราตรีบนยอดปราสาท

พวกชาวพื้นเมืองพากันกล่าวว่าในปราสาทนั้น มีผีภูตงูเก้าศีรษะซึ่งเป็นพระภูมิเจ้าที่ทั่วทั้งประเทศ ภูตตนนี้เป็นร่างของสัตรีและจะปรากฏกายทุกคืน พระเจ้าแผ่นดินจะเข้าที่พระบรรทมและทรงร่วมสมพาสด้วยก่อน

แม้แต่บรรดามเหสีทั้งหลายของพระเจ้าแผ่นดินก็ไม่กล้าเข้าไปในปราสาทนี้ พระเจ้าแผ่นดินจะเสด็จออกจากปราสาทนั้นเมื่อเพลายามที่ 2 แล้วจึงจะเข้าที่พระบรรทมร่วมกับพระมเหสีและพระสนมได้

ถ้าหากราตรีใดภูตตนนี้ไม่ปรากฏกาย ก็หมายความว่าเวลาสวรรคตของพระเจ้าแผ่นดินของชาวป่าเถื่อนพระองค์นั้นใกล้เข้ามาแล้ว ถ้าพระเจ้าแผ่นดินของชาวป่าเถื่อนมิได้เสด็จไปเพียงราตรีเดียวก็จะต้องทรงได้รับภัยอันตราย”

[จากหนังสือ *บันทึกว่าด้วยขนบธรรมเนียมประเพณีของเจินละ* ของ โจวต้ากวาน แปลเป็นไทยโดยเฉลิม ยงบุญเกิด (พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. 2510) สำนักพิมพ์มติชน พิมพ์ครั้งที่สอง 2543 หน้า 12–13]

นางนาคอยุธยา

กฎมณเฑียรบาล ยุคต้นอยุธยา ระบุพระราชพิธีเบาะพก ว่าพระเจ้าแผ่นดินต้องเสด็จเข้าในพระตำหนักศักดิ์สิทธิ์ แล้วบรรทมกับแม่หยัวเมือง (กฎมณเฑียรบาลเรียกแม่หยัวพระพี่)

หมายถึงพระเจ้าแผ่นดินต้องทรงร่วมเพศสมพาสกับนางนาค ซึ่งเป็นแบบแผนดั้งเดิม ที่รับตกทอดจากกัมพูชา

เบาะพก เป็นคำ เขมร หมายถึงมีบางอย่าง (เช่น อวัยวะเพศชาย) ทิ่มๆ ตำๆ บริเวณใต้ชายพก (ของหญิง)

แม่หยัวเมือง เป็นคำดั้งเดิม (บางทีเขียนว่าแม่อยัวเมือง) กร่อนจาก “แม่อยู่หัวของเมือง” หมายถึง หญิงเป็นใหญ่สุด (ในพิธีกรรม) ของเมือง หรือราชอาณาจักร ในที่นี้คือผีบรรพชนที่เป็นแม่หญิง ได้แก่ นางนาค

ร.5 มีพระราชนิพนธ์ ว่า *“...พิธีเบาะพกว่าพิสดารยืดยาว แต่มืดรวมอย่างยิ่งจนไม่รู้ว่าทำอะไร”* (หนังสือพระราชพิธีสิบสองเดือน)

สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ มีพระนิพนธ์ ว่า*"การถือผีในเมืองไทยแต่โบราณก็อาจจะมีพิธีรีตองเป็นการใหญ่ ข้อนี้มีเค้าเงื่อนอยู่ในกฎมณเฑียรบาล ตอนว่าด้วย "พิธีเบาะพก" วัตถุที่ฉลองในการทำพิธีนั้นเรียกว่า "แม่ยั่วพระพี่" ดูทำนองเป็นเจว็ดผีเชิญขึ้นราเชนทรยานแห่แหนเป็นการใหญ่..." (หนังสือเที่ยวเมืองพม่า)*

นางนาคอยุธยายังมีข้อข้องใจสงสัยอีกมาก จะคัดมาให้พิจารณาโดยไม่ตัดทอนจากข้อความในกฎมณเฑียรบาล (สะกดการันต์ตามต้นฉบับเดิม จัดย่อหน้าใหม่ให้อ่านสะดวก) ดังนี้

ข้อความในกฎมณเฑียรบาล

"การพระราชพิทธีเบาะพก

ตั้งโรงพิทธีกลางตั้งกุนธราชครูทัง 4 แลบหลัดทัง 4 โหราแพทยา สมุหประธานั่งในชมรมนอกนั้น มีราชวัต

ตั้งเทพดานพเคราะห์อัษฐอุบาท อุทกราชอยู่พายัพย

ตั้งฉัตรเงินฉัตรทองฉัตรนาคฉัตรเบญจรงคราชวัตนอกนั้นชั้นหนึ่ง

มีรั้วไก่ตั้งจรเหวดเงินทองนาคเบญจรงคนอกนั้นชั้นหนึ่ง

มีรั้วทึบนอกรั้วทึบช้างยืนที่ ทับขุนดาบขุนเรือขุนตำ รวจอยู่ตามขบวน

ที่พระดำหนักมีพระโรงแลหอพระดำหนักแม่หยัวพระพี่ อนึ่งดำหนักสมเดจ์พระอรรคมเหษีพระภรรยา อนึ่งดำหนักแม่หยัวเจ้าเมือง ทัง 2 อนึ่งเรือนหลังลูกเธอ หลังหลานเธอพระสนมอยู่

เดือนแรม 11 ค่ำ ลูกขุนแต่นา 10000 ลงมาถึงนา 1000 ถวายบังคมสมโพธแม่หยัวพระพี่ 3 วัน

แรม 14 ค่ำ เอาราชยานแลพรหม 16 มารับแม่หยัวพระพี่เจ้าไปในปราสาท

รุ่งแล้ว 2 นาลิกาเรียกพระราเชนทรยานเทวียานทิพยานพระยานุมาศ พระราเชนทรเสวตรฉัตร 9 ชั้นแล 7 ชั้น 5 ชั้น 4 ชั้น 3 ชั้น กลิ้งแลพรหม 16 เมียนา 5000 แลออกเจ้าเดิรหน้าแม่หยัวเจ้าเมืองซ้ายขวา 2 ชั้น แลบัวหงายกลิ้งแลพรหม 8 เมียนา 3000 แลซ แม่แก่เดิรหน้าแม่หยัวเจ้าพระพี่

เมียพระบโรหิตถือเทียนทอง เมียพระพิรามถือสังข เมียพระมเหธรถือปลาทอง เมียพระพิเชดถือเต่าทอง เมียพระเทพราชถือตระพัง เมียพระจักรปาณีถือพานเข้าตอก เมียพระอาทยาถือมีดไพลเมียพระโหรปรายเข้าสาน

ครั้นถึงมณฑปแม่หยัวพระพี่ แล้วจึ่งหยุดพระราชเชนทรหน้าพระราเชนทร พระศรีอรรคราชถือพระขรรค จึ่งสนองพระโอษฐจึ่งลูกเธอหลานเธอ จึ่งพระมาตุราชพระมาตุฉา พระอธิการยมหาธิบดีหลังพระราเชนทร สมเดจ์พระอรรคมเหษีเจ้าแล้ว จึ่งพระภรรยาเจ้า จึ่งแม่หยัวเจ้าเมืองซ้ายขวาจึ่ง 12 กำนัล

นายแวงสนมรับแต่ตีนปราสาทออกมา นายแวงหน้ารับแต่ประตูมกอกน้ำออกมา แตรสังขสเดาะผู้หญิง

ครั้นเสดจ์ถึงเข้าพระผทมด้วยแม่หยัวพระพี่

ผทมตื่นสรงเสวยธรงพระสุคนธสำ อางราโชประโภก เสดจ์หอพระแล้วลงพระราเชนทรเสดจ์ไปเวียร 9 รอบ

ครั้นไปถึงอุทกราชสศซัดแหวนซัดทองซัดเงิน เทพดาแลองคมีคุณทแลอันมีพราหมณอยู่บูชา แลคนปรายเงินให้ทุกคน

ครั้นเวียรจรดสมิทธแล้วทังห้าพระองค เสดจ์ด้วยรองพระบาทเข้าในโรงกุนธนั่งเตียงทอง ทัง 5 พระองคแล้ว วังแบกพานสนานยืนพลเทพนำบโรหิตพิรามให้น้ำสังข มเหธรพิเชดให้น้ำกลด

ฝ่ายพระภรรยาเจ้าแม่หยัวเจ้าเมือง ขุนอินทรขุนจันทรตามซ้ายตามขวาแบกพานสนาน พระเทพราชพระจักรปานีให้น้ำสังข พระธรรมสาตรพระอาทยาให้น้ำกลด

ครั้นเสรจ์การเสดจ์ขึ้นพระธี่นั่ง เลี้ยงลูกขุน มีหม่งครุ่มซ้ายขวา คุลาตีไม้ใต่เชือกหนังเล่นแพน พุ่งหอกยิงธนู

พระราชกุมารสมเดจ์พระอรรคมเหษีเจ้าขวา พระราชบุตรีซ้าย ลูกเธอหลานเธอแม่เจ้าพระสนม ออกเจ้ากำนัลซ้ายนักเทศขวาขันทีซ้าย”

คำอธิบายพระราชพิธีเบาะพก

1. พระราชพิธีเบาะพกเริ่มมีตอนเดือนมืดข้างแรม 11 ค่ำ สมโภชแม่หยัวพระพี่เจ้า 3 วัน จนถึงแรม 14 ค่ำ แต่ไม่ได้ระบุเดือน

2. แห่แม่หยัวพระพี่เจ้าจากโรงพิธีไปในปราสาทแล้วเชิญไปที่มณฑป

3. ขบวนแห่เต็มไปด้วยสตรีสูงศักดิ์เชิญสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ เช่น ปลาทอง เต่าทอง ตระพัง พานข้าวตอก ฯลฯ

4. พระเจ้าแผ่นดินเสด็จเข้าบรรทมกับแม่หยัวพระพี่เจ้า

5. เสร็จแล้วถวายเครื่องสังเวยต่อเทพยดาและสิ่งศักดิ์สิทธิ์

6. พระราชทานเลี้ยง แล้วมีการละเล่นด้วย

ทั้งหมดนี้เป็นบรรยากาศของพิธีกรรมที่น่าจะเกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์ในพืชพันธุ์ธัญญาหารของราชอาณาจักร

เบาะพก เพี้ยนจากภาษาเขมร หมายถึงการเสพสังวาส

บุะ (อ่านว่า โบะห์) แปลว่า กระแทก, ทิ่ม, กระทุ้ง, ตำให้เป็นหลุม, แดก, ยัด, และมีอีกคำหนึ่ง คือ โบะ (อ่านว่า บอะห์) แปลว่า โยน, ตอก, ประทับ, ตอกหลัก (ผูกวัวควาย)

จะเห็นว่า บุะกับโบะแปลได้ใกล้เคียงกัน คือประเภททิ่มๆ ตำ ๆ และอาจเพี้ยนเสียงเป็นไทยๆ ว่า เบาะ ได้

โพะ (อ่านว่า ป้วะห์) แปลว่า ท้อง, พุง, ไส้, กระเพาะ, มีลูก, มีท้อง, มีครรภ์เพี้ยนเสียงเป็นไทยว่า พก มีคำว่าชายพก, พกพา ฯลฯ เป็นตัวอย่าง

ถ้าเอาสองคำนี้มารวมกันเป็นบุะโพะหรือโบะโพะก็อาจเพี้ยนเสียงเป็นไทยๆ ว่าเบาะพกได้ และน่าจะหมายถึงกิริยาทิ่มๆ ตำ ๆ แล้วทำให้มีท้อง คือการร่วมเพศ หรือเสพสมัครสังวาส

หากเป็นจริงก็สอดคล้องกับพระราชพิธีที่พระเจ้าแผ่นดินเสด็จไปบรรทมแล้วเสพสังวาสกับแม่หยัวพระพี่เจ้า

แสดงว่านางนาคจากราชสำนักกัมพูชาเข้าไปอยู่ในราชสำนักอยุธยา ถูกแปลงให้เป็นผีที่เรียกอย่างยกย่องว่า “แม่หยัวพระพี่เจ้า” และต้องได้รับการบวงสรวงสังเวยตามประเพณีเดิม คือพิธีกรรมเสพสังวาส

ชื่อ “แม่หยัว” มีอยู่ในกฎมณเฑียรบาล ส่วนในพระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยากำหนดตำแหน่ง “แม่หยัวเมือง” ไว้เป็นอันดับ 2 รองจากตำแหน่งพระอัครมเหสี และให้พระราชกุมารที่เกิดจากแม่หยัวเมืองได้เป็นที่พระมหาอุปราช

คำ ว่า “หยัว” หรือ “ยั่ว” เป็นภาษาโบราณ ไม่ได้มีความหมายไปในทางดาวยั่ว หรือดาวโป๊ ตามภาษาปัจจุบัน เพราะ “แม่หยัวเมือง” อาจกร่อนมาจากคำว่า “แม่อยู่หัวเมือง (ทำนองเดียวกับคำว่า “แม่ศรีเมือง” ของลาว) หมายถึงสนมเอกคู่บัลลังก์ที่มีราชกุมาร

ในกฎมณเฑียรบาลบางตอนยังใช้คำว่าแม่หยัวเจ้าเมือง ต่อมากร่อนเสียงเป็นแม่ยั่วเมือง

สมเด็จฯ เจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ ทรงสันนิษฐานว่าชื่อแม่หยัวเมืองมาจากแม่อยู่เมือง ด้วย อู กลายเป็น อัว เช่น ตู เป็น ตัว และ ผู้ เป็น ผัว (เช่น ตัวผู้ตัวเมีย, คู่ผัวตัวเมีย)

แม่หยัวเมืองอาจมีหลายคน เพราะพระเจ้าแผ่นดินยุคต้นกรุงศรีอยุธยามีสนมเอกถึง 4 คน สนมเอกคนไหนมีลูกชายก็ได้เป็นแม่หยัวเมือง ฉะนั้นนางนาคซึ่งเป็นผีที่ปกป้องคุ้มครองราชอาณาจักร ให้มีความมั่นคงและมั่งคั่ง จึงต้องได้รับยกย่องเป็นแม่หยัวพระพี่เจ้าคือเป็นใหญ่กว่าแม่หยัวทั้งมวล

พระราชพิธีเบาะพกมีสตรีสูงศักดิ์ที่เป็นเมีย เข้าร่วมพิธีกรรมมากกว่าพิธีอื่นๆ ดังมีชื่ออยู่ใน กฎมณเฑียรบาลว่ามีสมเด็จพระอรรคมเหสี, พระภรรยาเจ้า, แม่หยัวเจ้าเมือง, เมียปุโรหิต, เมียพระพิราม, เมียพระมเหธร, เมียพระพิเชต, เมียพระเทพราช, เมียพระจักรปาณี, เมียพระอาทยา, เมียพระโหรา, รวมทั้ง บรรดาพระราชบุตรีและลูกเธอหลานเธอที่เป็นราชนารีทั้งสิ้น น่าจะเป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ อย่างแท้จริง

ถ้าพิจารณาดูถ้อยพรรณนาในกฎมณเฑียรบาลแล้ว แม่หยัวพระพี่เจ้าเป็นผี ไม่มีตัวตนจริง อาจเป็นอะไรสักอย่าง เช่น เทวรูปสตรี หรือเจว็ดผี สังเกตจากข้อความพรรณนาที่ว่า *“ที่พระดำหนัก มีพระโรงแลหอพระดำหนักแม่หยัวพระพี่...”* แสดงว่าแม่หยัวพระพี่เจ้าสถิตอยู่ในพระโรง หรือหอพระ ซึ่งเป็นที่สถิตและประดิษฐานสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของราชอาณาจักรเมื่อถึงกำหนดก็เชิญออกมาสมโภชแล้ว แห่ไปยังสถานที่ที่กำหนดคือมณฑปในปราสาทเพื่อให้พระเจ้าแผ่นดินเสด็จไปบรรทมด้วย อันเป็น สัญลักษณ์ของการเสพสังวาส แต่ไม่ได้สังวาสจริงๆ

กฎมณเฑียรบาลไม่ได้ระบุว่าพิธีกรรมนี้ทำในเดือนไหน บอกแต่ว่ามีในข้างแรมเดือนมืด คือตั้งแต่แรม 11–15 ค่ำ

ถ้าเทียบกับเขมรที่ต้องบรรทมกับนางนาคทุกคืน ไม่เช่นนั้นบ้านเมืองจะเป็นอันตรายแล้ว ก็ชวนให้คิดไปได้ว่าพระเจ้าแผ่นดินกรุงศรีอยุธยาจะต้องบรรทมด้วยแม่หยัวพระพี่ทุกเดือนเมื่อถึง ข้างแรม 15 ค่ำ

แต่เรื่องนี้ไม่มีอะไรยืนยันได้ อาจทำเฉพาะเมื่อเกิดเหตุเภทภัย เช่น เจ็บไข้ได้ป่วยหรือมีปัญหา ในราชอาณาจักร ทำนองเดียวกับชาวบ้านร่วมกันทำพิธีเลี้ยงผีเมื่อมีคนป่วยเป็นต้น

3. นางนาคในเพลงดนตรี

เพลงนางนาค ใช้ในพิธีกรรมทางศาสนาผี เกี่ยวกับผีบรรพชนซึ่งเป็นหญิง

นางนาค เป็นชื่อทำนองเพลงประโคมสำหรับปี่พาทย์ (ไม่มีร้อง) ขนาดสั้นๆ เรียกกันทั่วไปว่า เพลงนางนาค ใช้ประโคมในพิธีเวียนเทียนทำขวัญ เช่น ทำขวัญแต่งงาน, ทำขวัญนาค ในฤดูบวชนาค

สมัยแรกๆ ประโคมเพลงนางนาคซ้ำไปซ้ำมาเพลงเดียว จนกว่าจะเสร็จพิธีที่มีคนร่วมพิธี ไม่มาก

ครั้นสังคมขยายตัว มีผู้ร่วมพิธีมากขึ้น จำเป็นต้องประโคมเพลงนานมาก จะทำซ้ำไปซ้ำมา เพลงเดียวก็เบื่อ เลยเพิ่มเพลงอื่นลีลาเดียวกันให้ต่อเนื่อง เรียกเพลงเรื่องทำขวัญแต่ข้อกำหนดสำคัญ มีอย่างเดียวคือต้องเริ่มเพลงแรกด้วยนางนาค

ตามปกติขนบของวงดนตรีไทย โดยเฉพาะวงปี่พาทย์ ไม่ว่าจะบรรเลงเพลงเรื่องหรือเพลงชุดใด ๆที่เกี่ยวกับพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ จะต้องบรรเลงเพลงสาธุการเป็นเพลงแรกเพราะเป็นเพลงสัญลักษณ์ทางพระพุทธศาสนา

มีแต่เพลงชุดทำขวัญชุดเดียวเท่านั้นไม่เริ่มด้วยเพลงสาธุการ แต่เริ่มด้วยเพลงนางนาคเป็นเพลงแรก ซึ่งเกี่ยวข้องกับผีบรรพชนเป็นหญิง ที่ยังสืบเนื่องมาจนถึงทุกวันนี้

ทำขวัญ เป็นพิธีกรรมสำคัญในศาสนาผี อันเป็นระบบความเชื่อดั้งเดิมดึกดำบรรพ์ต้องมีทุกครั้งที่มีเหตุดีและเหตุร้าย

บางท้องถิ่นเรียกสู่ขวัญ เรียกขวัญ เลี้ยงขวัญ เป็นพิธีกรรมเกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตคนทุกขั้นตอน เพราะขวัญเป็นศูนย์รวมของทุกอย่าง ดังนั้นงานพิธีกรรมทุกอย่างต้องเริ่มที่ทำขวัญ (ไม่เว้นแม้กระทั่งงานศพ)

ขวัญ คือ อำนาจเหนือธรรมชาติ หรือผีส่วนที่ไม่เป็นตัวตน ซึ่งมีพลังมหาศาลบันดาลให้เกิดสิ่งดีและไม่ดี

คนจะวิงวอนร้องขอขมาเพื่อให้ได้และไม่ได้สิ่งใด ๆ ก็เริ่มต้นที่ทำ ขวัญ สู่ขวัญ เรียกขวัญเลี้ยงขวัญ เช่น ประเพณี 12 เดือน เพื่อการทำมาหากิน

เพลงมโหรีชุดทำขวัญ

เพลงมโหรีชุดทำขวัญยุคอยุธยาใช้ในพิธีแต่งงาน ซึ่งเป็นไปตามประเพณีดั้งเดิมดึกดำบรรพ์ที่ต้องเริ่มพิธีทุกอย่างด้วยทำขวัญ แล้วพิธีอื่น ๆ ตามมาทีหลัง

พิธีทำขวัญทุกอย่างต้องขึ้นต้นด้วยเพลงนางนาค สัญลักษณ์ผีบรรพชน เชิญมาอวยชัยให้พรเท่ากับสืบเนื่องความเชื่อผู้หญิงเป็นใหญ่ในพิธีกรรมยุคแรกเริ่ม

เพลงมโหรีเป็นเพลงสังวาสของผู้ดีคนชั้นสูงยุคอยุธยา แล้วอาจต่อเนื่องมาถึงยุคธนบุรี, รัตนโกสินทร์ และไม่ใช่ประเพณีของสามัญชนชาวบ้าน แต่ชาวบ้านสามัญชนสมัยหลัง ๆ อาจเลียนแบบไปทำก็ได้

[คำร้องเพลงมโหรีชุดทำ ขวัญ มี 72 บท เป็นของเก่าที่ทำสืบมาแต่ยุคอยุธยา คัดจากหนังสือ *ประชุมบทมโหรี* (สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ สภานายกหอสมุดสำหรับพระนคร โปรดให้รวบรวมบทมโหรีนี้เมื่อ พ.ศ. 2460) รวบรวมพิมพ์ครั้งแรกจำหน่ายในงานฤดูหนาว สวนจิตรลดา พ.ศ. 2463]

จะคัดตัวอย่างบางบทมาดังนี้

๏ เจ้าเอยเทียนทอง ปิดเข้าที่หน้าแท่นทอง
ทำขวัญเจ้าทั้งสอง ให้เจ้าอยู่ดีกินดี
ให้อยู่จนเฒ่าชรา ให้เจ้าเป็นมหาเศรษฐี
อายุยืนได้ร้อยปี เลี้ยงพระบิดามารดา

[คำร้องว่า “เจ้าเอยเทียนทอง” เทียนทองตรงนี้เป็นสัญลักษณ์อวัยวะเพศชายมีร่องรอยบอกในนิทานของกัมพูชาว่าทำขึ้นในพิธีแต่งงาน]

นางนาค กับ พระทอง

นางนาคกับพระทอง เป็นเพลงคู่กัน สัญลักษณ์ของพิธีแต่งงานยุคอยุธยา มีเนื้อหาพรรณนาการร่วมเพศ

นางนาค เป็นสัญลักษณ์คนพื้นเมืองสุวรรณภูมิในอุษาคเนย์ที่ยกย่องผู้หญิงเป็นหมอมด หมอผี หัวหน้าเผ่า

พระทอง เป็นสัญลักษณ์ของชายพ่อค้าต่างชาติมาทางทะเลสมุทร ผู้นำวัฒนธรรมจากภายนอกสู่คนพื้นเมือง

นางนาคกับพระทอง เป็นตำนานบอกความเป็นมาของบรรพชนคนดั้งเดิมดึกดำบรรพ์สุวรรณภูมิ ก่อน พ.ศ. 1000 กล่าวถึงนางนาคกับพระทองเมื่อเป็นวัยรุ่นมีเซ็กซ์ก่อนแต่งงาน

พบร่องรอยเป็นพยานอยู่ในคำร้องบทมโหรี ยุคอยุธยา พรรณนาว่าหลังมีเซ็กซ์กันแล้ว พระทองจะลากลับ นางนาครำพึงรำพันว่าเมื่อไรจะได้นอนมีเซ็กซ์ด้วยกันอีก ขอผ้าห่มไว้ดูต่างหน้า ดังนี้

ร้องนางนาค

◎ เจ้าเอยนางนาค เจ้าคิดแต่เท่านั้นแล้ว
เจ้าปักปิ่นแก้ว แล้วเจ้ามาแซมดอกไม้ไหว
จำปาสองหูห้อย สร้อยสังวาลแลมาลัย
ชมพูผ้าสไบ เจ้าห้อยสองบ่าสง่างาม

ร้องพระทอง

◎ พระทองเทพรังสรรค์ หล่อด้วยสุวรรณกำภู
เจ้างามบริบูรณ์ไม่มีคู่ โฉมตรูข้าร้อยชั่งเอย
◎ พระทองข้ารูปหล่อเหลา หนักเล่าก็ได้ร้อยชั่ง
รัศมีนั้นงามอยู่เปล่งปลั่ง ทั้งเมืองไม่มีเหมือนเอย

ร้องคู่พระทอง

◎ พระทองเจ้าจะไป น้องจะได้ใครมานอนเพื่อน
อันใจเจ้าดีไม่มีเหมือน เจ้าเพื่อนที่นอนของน้องเอย
◎ เจ้าเอยเจ้าพี่ ค่อยอยู่จงดีกว่าจะมา
จะไปก็ไม่ช้า จะพลันมาเป็นเพื่อนนอนเอย
◎ พระทองเจ้าจะไป จะให้อะไรไว้น้องชม
ขอแต่ผ้าลายที่ชายห่ม จะชมต่างหน้าพระทองเอย

เพลงแม่สี

แม่สี คือผีบรรพชนเพศหญิงของคนลุ่มน้ำเจ้าพระยา

[โดยทั่วไปมักเขียนแม่สีเป็นแม่ศรีเพราะเข้าใจคลาดเคลื่อนว่ามาจากคำ บาลี-สันสกฤต แต่ไม่ใช่]

เข้าทรงแม่สี เป็นการละเล่นสำคัญที่สุดของพิธีเลี้ยงผีบรรพชนช่วงหลังเก็บเกี่ยวเช่นสงกรานต์

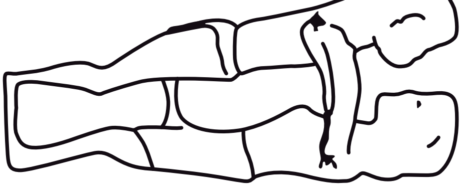
เริ่มด้วยเชิญแม่สีผีบรรพชนมาลงทรงหญิงคนหนึ่งมีผ้าปิดตา (เข้าทรง) แล้วร่ายรำทำท่าต่างจากอาการปกติในชีวิตประจำวัน โดยมีชาวบ้านร่วมร้องเพลงและปรบมือเข้าจังหวะพร้อมกัน บางทีมีเคาะโกร่ง, เกราะ, กรับ (กระบอกไม้ไผ่ขนาดต่างกัน)

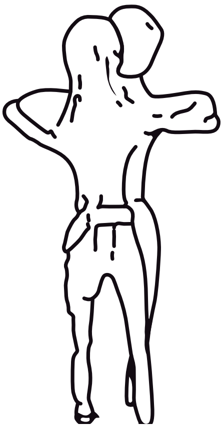
คำร้องได้จากความทรงจำของชาวบ้านแต่ก่อนมีหลายสำนวน ดังนี้

◎ แม่สีเอย	แม่สีสาวสะ
ยกมือไหว้พระ	ว่าจะมีคนชม
ขนคิ้วเจ้าต่อ	ขนคอเจ้ากลม
ชักผ้าปิดนม	ชมแม่สีเอย
◎ แม่สีเอย	แม่สีสาวสด
ใส่แหวนมรกต	ใส่แล้วผัดหน้า
ดอกไม้ห้อยหู	สีชมพูห้อยบ่า
น้ำอบชุบผ้า	ห่มเวลาเย็นเอย
◎ แม่สีเอย	แม่สีสาคร
นมยานหน้าอ่อน	ผัวร้างเจ้าไว้
กระดิกช้างน้อย	เป็นทองคำเปลว
เชิญมาเร็วเร็ว	เถิดแม่ทองสีเอย

4. ร่วมเพศเป็นพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์

นางนาค (สัญลักษณ์ของดินน้ำ) ต้องร่วมเพศกับพระทอง (สัญลักษณ์ของฟ้า) ถึงจะบันดาลการเกิดและเจริญเผ่าพันธุ์ ให้ข้าวปลาอาหารเจริญพืชพันธุ์มั่งคั่งอุดมสมบูรณ์





ชายหญิงร่วมเพศ (ซ้าย) วางขวาง (ขวา) วางตั้ง ลายเส้นจากประติมากรรมประดับบนฝาภาชนะสำริดบรรจุศพ พบที่หมู่บ้านเด่าติง (Dao Thinh) จ.เอียนบ๋าย (Yen Bai) ทางตอนเหนือของเวียดนาม ราว 2,500 ปีมาแล้ว จัดแสดงใน Vietnam National Museum of History

ร่วมเพศยุคดึกดำบรรพ์ เป็นพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์เพื่อเจริญเผ่าพันธุ์กับเจริญพืชพันธุ์

คนดึกดำบรรพ์ราว 3,000 ปีมาแล้ว มีพิธีร่วมเพศขอความอุดมสมบูรณ์ให้พืชพันธุ์ธัญญาหารเพื่อความอยู่รอดของเผ่าพันธุ์ เช่น ขอฝน เป็นต้น

มีหลักฐานโบราณคดีจำนวนไม่น้อยแสดงพิธีร่วมเพศ เช่น ภาพเขียนสีบนเพิงผาหรือผนังถ้ำ, รูปหล่อสำริดหญิงชายหันหน้าประกบกัน ใช้ประดับบนฝาปิดภาชนะสำริด, เป็นต้น

นอกจากนั้นยังทำรูปอวัยวะเพศทั้งของหญิงและชายในพิธีกรรมขอฝน เรียกปั้นเมฆ, เซิ้งบั้งไฟ, แห่นางแมว, ฯลฯ

คำขับบอกเล่าเรื่องราวบรรพชนในพิธีเลี้ยงผี มีพรรณนาการร่วมเพศเพื่อขอฝนด้วยเช่นคำเล่าความเมืองของผู้ไทในเวียดนาม เป็นต้น

ศาสนาผีของผู้หญิง ไม่รังเกียจเซ็กซ์

เรื่องเพศ ไม่เป็นสิ่งน่ารังเกียจในศาสนาผี ซึ่งเป็นศาสนาของผู้หญิง เพราะเรื่องเพศผูกพันเกี่ยวดองกับความอุดมสมบูรณ์โดยตรงในข้าวปลาอาหารยุคดึกดำบรรพ์

ฟ้ากับดินไม่สมสู่กัน ก็ไม่มีน้ำ หล่อเลี้ยงชีวิตคน, สัตว์, และพืช

สัตว์ พืช ถ้าไม่สมสู่กันเองก็ไม่มีชีวิตใหม่เกิด แล้วไม่มีข้าวปลาอาหารเลี้ยงคน

คนก็ต้องสมสู่เช่นเดียวกัน จึงจะมีคนเกิดใหม่

ผู้ให้กำเนิดคนใหม่คือหญิงกับชายต้องสมสู่กัน การตกไข่ และมีประจำเดือนของหญิงที่เกิดขึ้นเป็นประจำ ย่อมสัมพันธ์กับอารมณ์และความรู้สึกทางเพศ การร่วมเพศและการกำเนิด

[สรุปจากข้อเขียนเรื่อง*ศาสนาผู้หญิงศาสนาผู้ชาย* ของ คมกฤช อุ่ยเต็กเค่งในมติชนสุดสัปดาห์ ฉบับวันที่ 30 ตุลาคม–5 พฤศจิกายน พ.ศ. 2558 หน้า 88]

วงกลมหน้ากลองทองสำริด (มโหระทึก) มีปุ่มนูนรัศมีเป็นแฉกอยู่ตรงกลาง หมายถึงฟ้า ส่วนขอบนอกปุ่มนูนสลักเป็นรูปกิจกรรมของคน, สัตว์, พืช หมายถึงดิน
(ภาพจากหนังสือ *DONG SON DRUMSIN VIET NAM*, The Viet Nam Social Science Publishing House, 1990, pp. 8–9. คัดลอกลายเส้น โดยนิตยสารศิลปวัฒนธรรม พิมพ์ครั้งแรกในหนังสือ*ชาติพันธุ์สุวรรณภูมิ บรรพชนคนไทยในอุษาคเนย์* พ.ศ. 2547 หน้า 54)

ดิน เพศหญิง, ฟ้า เพศชาย

ฟ้าเป็นเพศชาย ดินเป็นเพศหญิง

ฟ้ากับดินเสพสังวาสสมสู่กัน ทำ ให้เกิดสรรพชีวิต เช่น คน, สัตว์, พืช

กิริยาอาการที่ฟ้าสมสู่ดิน คือหยาดฝนหล่นลงเป็นน้ำ หมายถึงอสุจิของฟ้าพุ่งเข้ามดลูกของดิน แล้วดินก็ตั้งท้อง จนคลอดชีวิตใหม่ๆ ออกมา

เพศชาย เสมือนเจ้าพ่อฟ้า หรือ เจ้าฟ้า ได้แก่ ผีฟ้า

เพศหญิง เสมือนเจ้าแม่ดิน หรือ เจ้าดิน ได้แก่ ผีดิน เป็นแหล่งผลิตสิ่งมีชีวิตใหม่จึงเป็นผีเจริญพืชพันธุ์ บันดาลความอุดมสมบูรณ์

เพศหญิงจึงเป็นเจ้าของที่ดิน ที่รับมรดกตกทอดจากบรรพชน เพศชายเป็นผู้อาศัย

5. นางนาคอุษาคเนย์

ในโลกของความเป็นจริง นาคอาจเป็นเรื่องเหลวไหลไร้สาระ

แต่ในโลกของความเชื่อ นาคเป็นเรื่องศักดิ์สิทธิ์ ขลัง และมีอำนาจน่าเกรงขาม

ยิ่งย้อนหลังกลับไปยุคดึกดำบรรพ์ นาคยิ่งมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อชุมชนบ้านเมืองและไพร่ฟ้าประชากรในภูมิภาคอุษาคเนย์ ดังพบร่องรอยของตำนานนิทานปรัมปราเรื่องนาคมีอยู่ในกลุ่มชนหลายเผ่าพันธุ์ทั่วทั้งภูมิภาคอุษาคเนย์ โดยเฉพาะบนผืนแผ่นดินใหญ่ เช่น มอญ เขมร ลาว ญวน และไทย ล้วนเชื่อเป็นเรื่องจริง

นาค มีรากคำจากตระกูลภาษาอินโด-ยุโรป ว่า Nog แปลว่าเปลือย แม้ไม่แปลว่างูแต่งูเป็นสัตว์เปลือย เพราะไม่มีขน ก็เท่ากับ Nog หมายถึงงูก็ได้

Nog ส่งเป็นรูปภาษาต่างๆ ดังนี้ Nudus (ละติน), Naked (อังกฤษ), Nanga (สันสกฤต), Nanga (ฮินดี) ฯลฯ

[จากบทความของ ไมเคิล ไรท์ ใน*ศิลปวัฒนธรรม* ปีที่ 23 ฉบับที่ 10 (สิงหาคม 2545)]

นาค ก็คืองู ผู้คนในภูมิภาคอุษาคเนย์ยกย่องนับถืองูมาแต่ดึกดำบรรพ์เมื่อไม่น้อยกว่า 3,000 ปีมาแล้ว เพราะพบหม้อลายเขียนสีบางใบในวัฒนธรรมบ้านเชียง เขียนลวดลายพันรอบเป็นรูปงู แสดงว่ามนุษย์สมัยนั้นมีลัทธิบูชางู คือยกย่องนับถืองูเป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์เช่นเดียวกับกลุ่มชนส่วนอื่นๆ ในโลก

ต่อมาก็รับเอาคำว่านาคจากภาษาของชาวชมพูทวีปมาเรียกงูให้ฟังขลังขึ้น เพราะยกย่องนับถือว่าเป็นภาษาศักดิ์สิทธิ์

นาคในอุษาคเนย์มีที่อยู่ใต้ดิน เรียกบาดาล (หรือนาคพิภพ) หลังติดต่อและรับแบบแผนอินเดียแล้วมีนาคชุดใหม่อยู่บนฟ้า (ตามคติอินเดีย)

นานเข้านาคอุษาคเนย์กับนาคอินเดียก็ผสมปนเปกันจนแยกไม่ออก ว่าตรงไหนนาคพื้นเมืองตรงไหนนาคอินเดีย (มีรายละเอียดอธิบายอีกมากในปาฐกถาของ นิธิ เอียวศรีวงศ์พ.ศ. 2548 ดูในภาคผนวกท้ายเล่ม*นาคมาจากไหน?* ของ สุจิตต์ วงษ์เทศ พิมพ์ครั้งที่สาม พ.ศ. 2554 หน้า 303-323)

ในบรรดาชุมชนบ้านเมืองทั่วภูมิภาคอุษาคเนย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งบริเวณสองฝั่งแม่น้ำโขง ตั้งแต่ตอนใต้มณฑลยูนนานของจีนลงมา จนถึงปากแม่น้ำโขง ล้วนเลื่อมใสลัทธิบูชานาค เพราะเชื่อกันว่านาคเป็นผู้บันดาลให้เกิดธรรมชาติ เกิดความมั่งคั่งและมั่นคง ในขณะเดียวกันก็อาจบันดาลให้เกิดภัยพิบัติถึงขั้นบ้านเมืองล่มจมได้ นอกจากนั้นยังยกย่องนับถือนาคเป็นบรรพชนด้วย

เหตุนี้เอง ผู้คนในภูมิภาคนี้จึงมีคำบอกเล่าในลักษณะของนิทานปรัมปราเกี่ยวกับนาคมากมายหลากหลายสำนวนจนนับไม่ถ้วน แล้วเชื่อกันว่าเป็นเรื่องจริงทั้งนั้น

แต่ถ้าพิจารณาจำแนกแยกแยะสัญลักษณ์ในนิทานปรัมปราเกือบทั้งหมดแล้ว จะพบว่ามีอย่างน้อย 3 ลักษณะ คือ สัญลักษณ์ของกลุ่มชนดั้งเดิม, สัญลักษณ์ของดินและน้ำ, และลัทธิทางศาสนา (*แอ่งอารยธรรมอีสาน*ของ ศรีศักร วัลลิโภดม, ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, พิมพ์ครั้งแรก ธันวาคม 2533) ดังนี้

1. นาคเป็นสัญลักษณ์ของกลุ่มชนดั้งเดิม

นาค หมายถึงคนพื้นเมืองดั้งเดิม เป็นคำดูถูกที่ชาวชมพูทวีป (อินเดีย) ใช้เรียกคนที่ไม่นุ่งผ้าเหมือนพวกตน

มีในหนังสือตำนานอุรังคธาตุ (ตำนานพระธาตุพนม) ว่านาคหมายถึงคนพื้นเมืองทั่วไปทั่วทั้งภูมิภาค ดังมีบอกตอนต้นเรื่องว่า *"เมืองสุวรรณภูมินี้เป็นที่อยู่แห่งนาคทั้งหลาย..."*

(ซ้าย) คนดึกดำบรรพ์ 2,500 ปีมาแล้ว บริเวณหนองหานหลวง แอ่งสกลนครเคลื่อนไหวแขนขาแสดงท่าทางศักดิ์สิทธิ์ในพิธีกรรม [คัดลอกจากภาพเขียนสีในถ้ำผาผักหวาน ต.ท่าศิลา อ.ส่องดาว จ.สกลนคร จากหนังสือ*ศิลปะถ้ำสกลนคร* กรมศิลปากร พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. 2532 หน้า 79-80]

(กลาง) หมาศักดิ์สิทธิ์ให้กำเนิดคน มีรูปอยู่ท่ามกลางบุคคลสำคัญของเผ่าพันธุ์ ราว 2,500 ปีมาแล้ว [ลายเส้นคัดลอกจากภาพเขียนสีที่หน้าผาบนเขาจันทร์งาม อ.สีคิ้ว จ.นครราชสีมา]

(ขวา) ม้อย ชนเผ่าพื้นเมืองดั้งเดิม บริเวณสองฝั่งโขง

และยังหมายถึงกลุ่มชนดั้งเดิม มีถิ่นฐานอยู่ในเขตหนองแสทางตอนใต้ของมณฑลยูนนาน ต่อมาได้เคลื่อนย้ายเป็นกลุ่มๆ เหล่าๆ ลงมาตามลำแม่น้ำโขงด้วยสาเหตุต่างๆ กันตั้งแต่เขตจ.หนองคาย ลงไปจนถึง จ.อุบลราชธานี

การเคลื่อนย้ายของกลุ่มชนที่มาจากหนองแส คงเข้าไปตั้งหลักแหล่งอยู่ตามลุ่มน้ำต่างๆ ที่อยู่สองฝั่งแม่น้ำโขงจนถึงแก่งลี่ผีเป็นที่สุด เพราะการขุดลำน้ำของพวกนาคลงมาถึงแก่งลี่ผีเป็นที่สุด ต่ำจากนั้นลงไปจนออกอ่าวไทยคงจะเป็นแหล่งที่อยู่ของชนกลุ่มอื่น

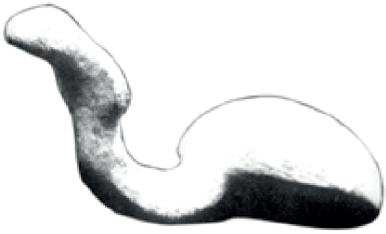
2. นาคเป็นสัญลักษณ์ของดินและน้ำ

นาค หมายถึงแผ่นดินและน้ำ เป็นเพศหญิง

มีหม้อลายเขียนสีบางใบพบที่บ้านเชียง จ. อุดรธานี เขียนลวดลายเป็นรูปงูพันอยู่ลักษณะเช่นนี้เหมือนกันกับภาชนะดินเผายุคก่อนประวัติศาสตร์ที่บ้านเก่า จ.กาญจนบุรี แสดงว่ามนุษย์สมัยนั้นยกย่องนับถืองูเป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นเจ้าแห่งดินและน้ำ เพราะงูอยู่กับดินและน้ำ อันเป็นสิ่งสำคัญที่ก่อให้เกิดพืชพันธุ์ธัญญาหาร และกุ้ง หอย ปู ปลาที่เป็นอาหารของมนุษย์

ต่อมาเรียกงูว่านาคตามภาษาศักดิ์สิทธิ์ นาคยังผูกติดอยู่กับบั้งไฟที่มนุษย์จุดไปขอฝน ทำให้บั้งไฟกลายเป็นงูหรือนาคที่บันดาลน้ำฝนมาให้มนุษย์

นอกจากนั้นนาคยังสิงสถิตอยู่นาคพิภพหรือเมืองบาดาล ซึ่งอยู่ใต้ดินอันเป็นแหล่งกำเนิดน้ำและคุ้มครองแม่น้ำ ลำ คลอง เช่น คุ้มครองแม่น้ำโขงอันเป็นสายน้ำที่เกื้อกูลชีวิตมนุษย์ด้วย



(ซ้าย) ภาชนะดินเผามีรูปอวัยวะเพศคล้ายงู (กลาง) ภาชนะดินเผามีลายเขียนรูปงู (ขวา) ทัพพีดินเผาทำเป็นรูปคล้ายงู งู เป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ของบรรพชนคนดึกดำบรรพ์ในไทย ราว 2,500 ปีมาแล้ว มีในภาชนะเครื่องปั้นดินเผาวัฒนธรรมบ้านเชียง จ.อุดรธานี

ลัทธิบูชานาคเป็นความเชื่อดั้งเดิมของกลุ่มชนที่อยู่บริเวณลุ่มแม่น้ำโขง ตั้งแต่ตอนใต้ของมณฑลยูนนานลงไปถึงทะเลสมุทร

นาคเป็นสิ่งนอกเหนือธรรมชาติ อาจบันดาลให้เกิดธรรมชาติ เช่น แม่น้ำ หนอง บึงภูเขา ฯลฯ และแหล่งที่อยู่อาศัย

หลังรับศาสนาพราหมณ์และพุทธจากอินเดีย ลัทธิบูชานาคก็ถูกปราบปราม จนต้องยอมเป็นส่วนหนึ่งของศาสนาที่เข้ามาใหม่ ดังมีในตำนานอุรังคธาตุเรื่องพระพุทธเจ้าทรงทรมานนาค เรื่องพระอิศวรและพระนารายณ์รบกับพญานาค ฯลฯ

แต่ไม่ได้หมายความว่าระบบความเชื่อดั้งเดิมจะสลายตัวไป ในทางตรงข้ามกลับถูกผนวกเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของศาสนาใหม่ด้วย ดังจะเห็นว่าบรรดานาคได้กลายเป็นผู้พิทักษ์ศาสนา

(ซ้าย) บันไดนาคขึ้นมณฑปพระพุทธบาท จ.สระบุรี (ขวา) ช่อฟ้า เป็นสัญลักษณ์ของนาค ประดับตามสถาปัตยกรรมในพุทธศาสนา เช่น ที่อุโบสถวัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม กรุงเทพฯ ฯลฯ

กษัตริย์ หรือเจ้าเมืององค์ใดยึดมั่นในศาสนาก็มักได้รับความช่วยเหลือจากนาคเช่น ก่อบ้านสร้างเมือง และบันดาลความมั่งคั่งและมั่นคง หรือความอุดมสมบูรณ์ให้บ้านเมืองนั้น แต่ถ้ากษัตริย์หรือไพร่ฟ้าประชาชนไม่ยึดมั่นในศาสนา คือขาดศีลธรรม นาคก็จะกลายเป็นอำนาจเหนือธรรมชาติที่บันดาลความวิบัติให้บ้านเมืองนั้นๆ ล่มจม เช่น เมืองหนองหานหลวง เป็นต้น

นอกจากนั้นพุทธศาสนายอมให้มีพิธีทำขวัญนาคตามความเชื่อเดิมในศาสนาผี ศาสนาผีจึงไม่ได้เป็นปฏิปักษ์ต่อศาสนาพุทธ แต่ผสมผสานกลมกลืนและอยู่ร่วมกัน ที่สำคัญได้ทิ้งร่อยรอยความสัมพันธ์ที่หญิงเคยเป็นใหญ่เหนือชายไว้อีกด้วย

ผีผู้หญิง: รัฐ กับการจัดการความเชื่อ
ร่องรอยของศาสนาผี ร่องรอยอำนาจของผู้หญิง

ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ
นักวิชาการอิสระ

พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตสถานฉบับออนไลน์ จำกัดความคำว่า “ผี” ไว้ว่า

“น. สิ่งที่มนุษย์เชื่อว่าเป็นสภาพลึกลับ มองไม่เห็นตัว แต่อาจจะปรากฏเหมือนมีตัวตนได้ อาจให้คุณหรือโทษได้ มีทั้งดีและร้าย เช่น ผีปู่ย่าตายาย ผีเรือน ผีห่า เรียกคนที่ตายไปแล้ว

(โบ) เทวดา

(ปาก) โดยปริยายหมายความว่า เลว เช่น คนผี

เรียกบุคคลที่หมกมุ่นในการพนัน เช่น ผีการพนันเข้าสิง”

จะเห็นได้ว่า “ผี” มีทั้งที่ดี และไม่ดี และยิ่งน่าสนใจด้วยว่า ในสมัยโบราณ (คำว่า โบ ในวงเล็บหมายถึง ศัพท์โบราณ) คำว่า ผี หมายความถึง “เทวดา” ก็ได้

เกี่ยวกับเรื่องนี้ปราชญ์ผู้เชี่ยวชาญทางด้านวัฒนธรรมประเพณีชนิดหาตัวจับยากอย่างพระยาอนุมานราชธน ได้กล่าวไว้ในงานเขียนของท่านชื่อ “สารคดีและประเพณีน่ารู้เกี่ยวกับเมืองสวรรค์และผีสางเทวดา” ที่เขียนขึ้นในนามปากกา เสฐียรโกเศศ ดังมีใจความว่า (เสฐียรโกเศศ, 2503: 280–281)

“...ผีนั้นแบ่งอย่างใหญ่มีสองพวกคือ ผีดีและผีร้าย ผีดีนั้นตามปกติมีใจเป็นกลางๆ ไม่ให้ดีให้ร้ายแก่ใคร เว้นไว้จะทำให้โกรธ ถ้ามีความกลัวเกรงแสดงความเคารพนบนอบ ขอความคุ้มครองหรือขออะไรจากท่าน ก็ถือกันว่าท่านก็ให้ ถ้าทำพิธีขอตามที่กำหนดไว้และทำถูกตามตำราที่มีไว้ถึงท่านไม่อยากให้ตามที่ขอ แต่ท่านก็ต้องให้ ขัดไม่ได้ ***ผีดีนี้ แต่เดิมเราเรียกว่าผีฟ้า เพราะท่านอยู่บนฟ้า ภายหลังเราเอาคำว่าเทวดามาจากอินเดีย เราก็ใช้คำนี้แทน...”*** (เน้นความโดยผู้เขียน)

หากเชื่อตามพระยาอนุมานราชธน “ผีดี” หรือ “ผีฟ้า” ก็คือเทวดาในคติความเชื่อหรือศาสนาพื้นเมืองดั้งเดิมของไทย แต่ไทยที่ว่าย่อมไม่ได้หมายถึงเฉพาะประเทศไทยเท่านั้น อย่างน้อยที่สุดกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลไท (หรือจะออกเสียงว่า ไต ก็ไม่ผิด) กลุ่มอื่นๆ เช่น ไทดำ ไทขาว ไทนุง จ้วง ฯลฯ ที่แพร่กระจายตั้งแต่ทางตอนใต้ในเขตมณฑลกวางสี ของประเทศจีนปัจจุบัน เรื่อยมาจนเข้าสู่ทางตอนเหนือของประเทศเวียดนาม ประเทศลาว บางส่วนของประเทศพม่า โดยเฉพาะในเขตรัฐฉาน และประเทศไทย ต่างก็ใช้คำว่า “ผี” ในความหมายเดียวกับคนไทยในประเทศไทยด้วย (Thomas John Hudak, 2008: 163)

คนกลุ่มอื่นๆ ในภูมิภาคอุษาคเนย์ที่ไม่ได้พูดภาษาตระกูลไท ก็ดูจะมีความเชื่อเรื่อง "ผีดี" ไปในทำนองเดียวกัน เช่น ความเชื่อเรื่อง "โขฺมจเมบา" และ "เนียะตา" ของกลุ่มคนที่พูดภาษาเขมร (ชาญชัย คงเพียรธรรม, 2558: 51-64) หรือความเชื่อเรื่อง "ฮันตู" ในโลกของคนที่พูดภาษตระกูลมลายู (กัณหา แสงรายา, 2558: 130-133) เป็นต้น

แต่อันที่จริงแล้ว "ผี" ในภูมิภาคอุษาคเนย์ ที่อาจจะไม่ได้ "ดี" ตามความหมายอย่างที่พระยาอนุมานราชธนหมายถึง (และออกจะดูโหดเหี้ยมสำหรับโลกทัศน์แบบสมัยใหม่เกินไปด้วยซ้ำ) ก็มีพลังอำนาจที่จะสามารถให้คุณให้โทษ ในลักษณะเดียวกับ "ผีฟ้า" ได้ด้วยเช่นกัน ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือ กรณีของความเชื่อเรื่องผีที่ตายร้ายอย่างผี "นัต" (Nat) ซึ่งมีบทบาทอย่างมากในสังคมพม่า และถือเป็นตัวอย่างที่สำคัญที่สุดตัวอย่างหนึ่งในกรณีนี้

แน่นอนว่าในปัจจุบัน "ผี" ถูกลดสถานะให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ชั้นรอง อย่างน้อยก็ไม่ศักดิ์สิทธิ์เท่าพระพุทธเจ้า กับสารพัดเทพเจ้าในศาสนาฮินดู หรือพระอัลเลาะห์ กับพระยะโฮวาห์ (ซึ่งอันที่จริงแล้วสององค์หลังนี่ก็คือองค์เดียวกัน แต่เรียกต่างกันไปตามแต่ศาสนาของตนเองจะเรียก) และในหลายครั้งก็ดูจะเป็นปฏิปักษ์กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในศาสนาสากลเหล่านี้ ซ้ำยังเป็นปฏิปักษ์ที่มีฐานะเป็นเพียง "ลูกไล่" เสียจนถ้าใครถูกผีเข้าหรือผีอำ ก็สามารถแก้ไขหรือแม้กระทั่งกำราบได้ด้วยอำนาจของพระพุทธมนต์ ทั้งที่แต่เดิม ผีกับพุทธนั้นมาจากคนละจักรวาลวิทยา (Cosmology) ไม่ได้เกี่ยวข้องกันเลยสักนิด

สิ่งที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งก็คือ ทำไมผีที่มีอำนาจบรรดาศักดิ์ และสามารถให้คุณให้โทษกับคนได้มาก่อน จึงกลายเป็นเพียงสิ่งศักดิ์สิทธิ์ชั้นรอง หรือกระทั่งปฏิปักษ์ต่อความศักดิ์สิทธิ์ในพระศาสนาที่นำเข้ามาจากภายนอกของภูมิภาคอย่างที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนี้?

ศาสนาใหม่กับการจัดระเบียบผีในพุกาม

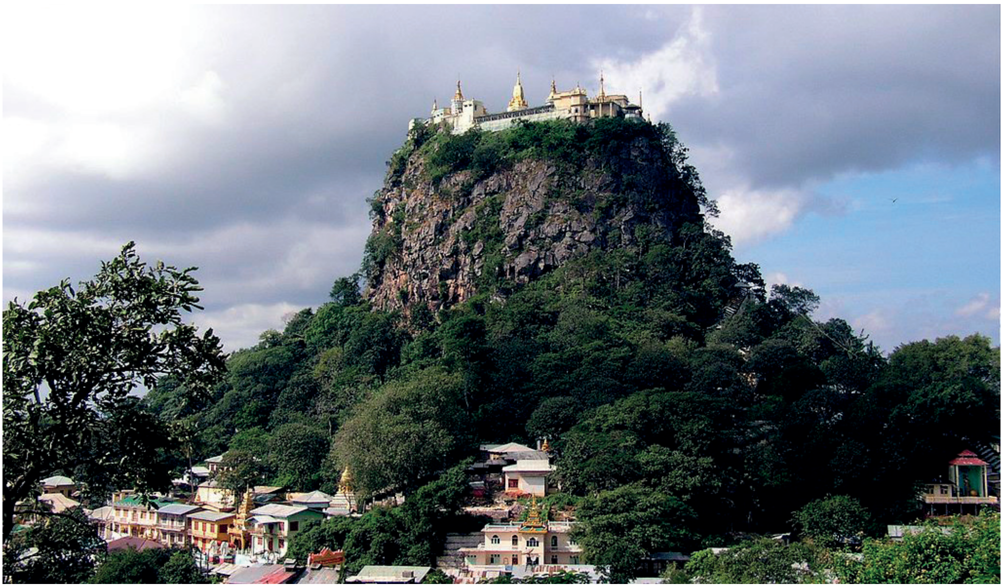
"พุกาม" เป็นเมืองเก่าแก่ของชาวพม่า ที่มีหลักฐานมาตั้งแต่ช่วงราว พ.ศ. 650 มาแล้ว แต่ความรุ่งเรืองของอาณาจักรพุกามก็เพิ่งจะเด่นชัดเมื่อพระเจ้าอโนรธา หรือที่หลักฐานข้างไทยเรียกว่าพระเจ้าอนิรุทธิ์ (ครองราชย์ระหว่าง พ.ศ. 1589-1620) มหาราชองค์แรกของชาวพม่า ได้ไปอัญเชิญพระพุทธศาสนาอย่างเถรวาท มาจากเมืองมอญทางตอนใต้ของพม่า จนเป็นจุดเริ่มต้นให้อาณาจักรพุกามกลายเป็นศูนย์กลางของพุทธศาสนาที่สำคัญแห่งหนึ่งของพระพุทธศาสนาในโลกสมัยนั้น

แต่การยอมรับนับถือศาสนาใหม่ของชาวพม่าในครั้งนั้นใช่ว่าจะเป็นไปด้วยความราบรื่น เพราะนับตั้งแต่ก่อนการสถาปนาอาณาจักรพุกาม ชาวพม่าต่างก็นับถือ "ผีนัต" มาตั้งแต่ดั้งเดิม

ผีนัต คืออำนาจเหนือธรรมชาติ เป็นวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ของผู้ตายร้ายหรือพูดง่ายๆ ว่า "ตายโหง" ตามความเข้าใจแบบปัจจุบัน นัตจึงเป็นกึ่งเทพกึ่งผี แต่มีฐานะสูงกว่าผีทั่วไป การถือผีนัตก็เช่นเดียวกับพุทธศาสนา เป็นระบบความเชื่อที่ซับซ้อน มีพิธีกรรมการปฏิบัติและการดูแลตั้งแต่ระดับของครัวเรือนไปจนถึงที่สาธารณะ

ดังนั้นเมื่อพระเจ้าอโนรธาได้นำศาสนาพุทธเข้ามาประดิษฐานในอาณาจักรพุกาม ระบบความเชื่อแบบใหม่ในพระพุทธศาสนาจึงต้องปะทะเข้ากับระบบความเชื่อแบบเก่าคือระบบผีนัตอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ โดยเฉพาะเมื่อแต่ละท้องถิ่นต่างก็มีนัตประจำเป็นของตนเอง ก็ยิ่งทำให้เรื่องดูยุ่งยากขึ้น

และวิธีจัดการกับปัญหาที่ดังกล่าว ที่พระเจ้าอโนรธาทรงเลือกที่จะกระทำก็คือ "การจัดระเบียบผีนัต"



"เขาโปปา" ศูนย์กลางการนับถือผีนัตของชาวพม่า (ที่มา: www.wikipedia.com)

ตามตำนานเล่าว่า พระเจ้าอโนรธาทรงรวบรวมผีนัตในแต่ละท้องถิ่นรวมทั้งสิ้น 32 ตน จากนั้นจึงทรงแต่งตั้ง "ท้าวสักกะ" (Sakka) ขึ้นเป็นหัวหน้าของนัตทั้ง 32 ตนนั้น เรียกได้ว่าเป็นนัตทั้ง (32+1 รวมเป็น) 33 ตนนี้ เป็น "ผี" ที่ได้การรับรอง และสถาปนาขึ้นโดยรัฐ (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2526: 11–12)

แต่นัตทั้ง 33 ตนที่พระเจ้าอโนรธาสถาปนาขึ้นมานี้ ก็อาจจะไม่ใช่นัตตนเดียวหรือกลุ่มเดียวกับชาวพม่านับถือในปัจจุบัน เช่นเดียวกันกับที่นัตทั้ง 33 ตนนี้ ก็อาจจะไม่ใช่ผีที่ชาวพม่าในยุคก่อนพระเจ้าอโนรธานับถือด้วยเช่นกัน เพราะอย่างน้อยที่สุด หัวหน้าคณะผีนัตคือ "ท้าวสักกะ" ก็เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในศาสนาพุทธมาก่อน

ตามข้อมูลในวรรณคดีฝ่ายพุทธศาสนาเถรวาท "ท้าวสักกะ" คือชื่อหนึ่งของ "พระอินทร์" เทพเจ้าองค์สำคัญในพุทธศาสนา โดยนัยยะหนึ่ง พระเจ้าอโนรธาจึงใช้ศาสนาพุทธในการควบคุมผี เพราะนอกจากพระองค์จะทรงมอบหมายให้ ท้าวสักกะเป็นหัวหน้าของคณะผีนัตทั้งหลายแล้ว ยังเชื่อกันว่าจำนวน 33 ตนนั้น ก็ได้รับอิทธิพลมาจากแนวคิดเรื่องภพภูมิ หรือจักรวาลวิทยาจากอินเดีย เพราะสวรรค์ของพระอินทร์ คือสวรรค์ชั้นที่เรียกว่า "ดาวดึงส์" นั้น เป็นที่ประทับของพระอินทร์และเทพเจ้าอีก 32 พระองค์ รวมเป็น 33 นั่นเอง

และก็โดยนัยยะหนึ่งอีกเช่นกัน การสถาปนานัตทั้ง 33 ตน ของพระเจ้าอโนรธา จึงเปรียบได้กับการควบคุมอำนาจของกลุ่มเมือง หรือสังคมต่างๆ ที่มีมาแต่เดิม ผ่านทางความเชื่อ เพราะแต่ละท้องถิ่นต่างก็มีนัตประจำเป็นของตนเอง และแน่นอนด้วยว่า กระบวนการสถาปนาในครั้งนั้น ย่อมมีทั้งการคัดเลือก ตัดทอน หรือแม้กระทั่งสร้างนัตขึ้นมาใหม่ (ในทำนองเดียวกับที่ท้าวสักกะ ไม่ใช่นัตพื้นเมืองของพม่ามาแต่เดิม)

โครงข่ายของนัตที่ต่างก็ทำหน้าที่เป็นส่วนหนึ่งของอำนาจที่ถูกสถาปนาไว้ภายใต้ท้าวสักกะทั้งหลาย จึงเปรียบได้ไม่ต่างกับปริมณฑลภายใต้อำนาจเมืองพุกาม ที่มีพระเจ้าอโนรธาเป็นผู้นำ โดยเฉพาะเมื่อคำนึงถึงความเชื่อในพุทธศาสนาที่ว่า พระอินทร์หรือท้าวสักกะ คือราชาเหนือเทวดา

ทั้งปวงแล้ว ปริมณฑลของพระราชอำนาจในพระเจ้าอโนรธา ก็คงจะไม่ต่างไปจากอำนาจของท้าวสักกะที่มีต่อผีนัตอีกทั้ง 32 ตนเท่าไรนัก

กษัตริย์พม่าหลายพระองค์ที่ครองราชย์ต่อมาจากพระเจ้าอโนรธา นับตั้งแต่ราชวงศ์พุกามเรื่อยมาจนถึงราชวงศ์คองบอง (ราชวงศ์คองบองมีอำนาจอยู่ระหว่าง พ.ศ. 2295–2428) ต่างก็ทรงพยายามจำกัดขอบเขตของความเชื่อ ความศรัทธา และพิธีกรรมบูชานัต เพื่อให้ประชาชนหันไปให้ความสำคัญกับพุทธศาสนามากขึ้นมาโดยตลอด (อ้างถึงใน ลลิตา หาญวงษ์, 2558: 113.)

จึงไม่น่าประหลาดใจเท่าไหร่นัก ที่รายชื่อของนัตที่ถูกสถาปนาจะไม่ต้องตรงกันทุกสมัย (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2526: 11–12) **เพราะปริมณฑลในเครือข่ายอำนาจสามารถปรับเปลี่ยนได้ตลอดนั่นเอง**[1]

ปราสาทบายน: ศูนย์กลางของแผนที่ทางจิตวิญญาณ

เรื่องราวของการบริหารจัดการ "ผี" ในทำนองคล้ายๆ กันนี้ไม่ได้ปรากฏอยู่เฉพาะในพม่า แต่พบอยู่ในวัฒนธรรมอื่นๆ ในภูมิภาคแห่งนี้ รวมทั้งในอารยธรรมขอมหรือเขมร ในสมัยโบราณที่มักจะสร้างปราสาทหินขนาดมหึมาด้วย หนึ่งในนั้นคือ ปราสาทบายน

"ปราสาทบายน" สร้างขึ้นในช่วงระหว่าง พ.ศ. 1724–1763 อันเป็นช่วงเวลาที่พระเจ้าชัยวรมันที่ 7 แห่งกัมพูชา ครองราชย์อยู่ที่ "นครธม" ราชธานีแห่งใหม่ที่พระองค์สถาปนาขึ้นทับอยู่บนราชธานีเดิมของพวกขอม หรือเขมร ซึ่งถูกทัพของพระเจ้าชัยอินทรวรมันที่ 6 กษัตริย์ของชาวจามปาที่อยู่ทางตอนกลางของเวียดนาม บุกเข้ายึดครองอยู่ 4 ปี ก่อนพระองค์จะกรีฑาทัพมาขับไล่ชาวจามให้ออกไป แล้วปราบดาภิเษกขึ้นเป็นพระมหากษัตริย์ แห่งกัมพูชา เมื่อเรือน พ.ศ. 1724

พระพักตร์ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายที่ยอดปราสาทบายน
(ที่มา: http://www.meros.org/en/wonder/view?id=368)

---

[1]ในท้ายที่สุดจำนวนของนัตที่ได้รับการรับรองและสถาปนาโดยรัฐเพิ่มจาก 33 ตนในสมัยของพระเจ้าอโนรธามาเป็น 37 ตนอย่างที่นับถือกันในปัจจุบัน ซึ่งจำนวน 37 ตนนี้ก็ยังสัมพันธ์กับการครอบงำโดยใช้คติของพุทธศาสนาอยู่นั่นเอง ดังที่มีนักวิชาการพม่าอธิบายไว้ว่าจำนวนเทวดา 33 องค์ บนสวรรค์ชั้นดาวดึงส์นั้น เมื่อบวกเข้ากับเทพประจำทิศทั้ง 4 พระองค์ก็จะเท่ากับจำนวนของผีนัตที่พระองค์สถาปนาขึ้น 37 ตน พอดิบพอดี (อ้างใน ลลิตา หาญวงษ์, 2558: 114–115)

นครธม หรือราชธานีใหม่ที่พระองค์สร้างขึ้นทับราชธานีเดิมนั้น สร้างขึ้นในผังรูปสี่เหลี่ยมจตุรัส มีปราสาทบายน ตั้งอยู่ที่จุดศูนย์กลางของเมือง จึงเปรียบได้กับเป็นประธานของเมืองแห่งนี้ ลักษณะเด่นของปราสาทแห่งนี้ก็คือ ยอดปราสาททั้งหมดสลักเป็นรูป "พระพักตร์" ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายอยู่บนทุกยอด และทุกด้านของปราสาท นับรวมได้ทั้งหมด 216 พระพักตร์

นับแต่อดีตมีข้อถกเถียงมากมายว่า พระพักตร์จำนวนมากมายเหล่านี้หมายถึงอะไร? และเป็นของพระพักตร์ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์พระองค์ใดแน่? (ดูรายละเอียดใน Peter D. Sharrock, 2007: 230-281) อย่างไรก็ตาม พระพักตร์เหล่านี้ย่อมไม่ใช่ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์องค์ใดองค์หนึ่ง เพราะผลการสำรวจรูปแบบของพระพักตร์เหล่านี้พบว่ามีลักษณะที่แตกต่างจากกัน โดยเป็นที่ยอมรับกันในวงการเขมรศึกษา (Khmer study) ปัจจุบันว่า อาจจะจำแนกกว้างๆ ได้เป็นสามรูปแบบ ได้แก่ 1. เทพเจ้า (Deva) 2. เทวดา (Devata) และ 3. อสูร (Asura, แน่นอนว่าอสูรซึ่งสามารถให้คุณ ให้โทษได้ก็ย่อมเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์สำหรับมนุษย์ด้วย ไม่ต่างไปจากเทพเทวดาทั้งหลาย) ดังนั้น พระพักตร์เหล่านี้จึงควรที่จะไม่ได้หมายถึงสิ่งศักดิ์สิทธิ์องค์ใดองค์หนึ่ง

ที่น่าสนใจยิ่งกว่านั้นคือ ที่ปราสาทแห่งนี้ได้มีการค้นพบตัวอักษรจารึกข้อความสั้นๆ กระจัดกระจายอยู่ในบริเวณปราสาท จารึกเหล่านี้ระบุพระนามของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่างๆ จำนวนนับร้อยพระนามขึ้นมาโดดๆ โดยไม่ได้บอกว่าระบุขึ้นมาทำไม? หรือเพื่ออะไรแน่?

ในบรรดาจารึกเหล่านี้ มีจำนวนมากเลยทีเดียวที่เป็น พระนามของสิ่งศักดิ์สิทธิ์จากสถานที่ต่างๆ ที่อยู่ในปริมณฑลอำนาจของนครธม ตัวอย่างเช่น "กมรเตง ชคต วิมาย" หรือพระผู้เป็นเจ้าแห่งเมืองพิมาย ในจารึกปราสาทบายน 25 (18) เป็นต้น (Maxwell, 2007: 130)

แน่นอนว่า สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คุ้มครองเมืองพิมาย และเมืองอื่นๆ ที่ถูกเอ่ยถึงในจารึกเหล่านี้ ย่อมเป็น "ผีเจ้าที่" หรือที่ชาวกัมพูชาเรียกว่า "เนียะตา" มาก่อนที่จะถูกจับบวชเข้าเป็นส่วนหนึ่งในศาสนาพุทธหรือศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ภายหลังจากที่รัฐได้นำความเชื่อในศาสนาใหม่เหล่านี้เข้ามามีบทบาทในการปกครอง ไม่ต่างอะไรกับผีนัตที่ถูกพระเจ้าอโนรธา แห่งพุกามจัดระเบียบ

นักวิชาการชาวฝรั่งเศส ผู้คร่ำหวอดในวงการเขมรศึกษาอย่าง บรูโน ดาแซง (Bruno Dagen) จึงนิยามถึงปราสาทบายนในทำนองที่ว่า "เป็นศูนย์กลางของแผนที่ทางจิตวิญญาณ ที่ถูกปกป้องโดยสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายในจักรวรรดิแห่งนี้ ซึ่งก็มีทั้งเนียะตา และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายตามคติจากอินเดียในจำนวนพอๆ กัน" (อ้างถึงใน Sharrock, 2007: 244)

ไม่แน่ว่าบางที "พระพักตร์" ทั้งหลายบนยอดปราสาทแห่งนี้ก็มีวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ หรือ "ผีเจ้าที่เจ้าทาง" ปะปนอยู่ในจำนวนครึ่งต่อครึ่ง ไม่ต่างอะไรกับจารึกที่ระบุชื่อพวกท่านไว้ในปราสาทหลังนี้?

โองการแช่งน้ำกับจักรวาลวิทยาใหม่ของผี ที่ไม่มีผู้หญิง

หลักฐานข้างไทยเองก็มีการจัดระเบียบ "ผี" เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในจักรวาลวิทยาของศาสนาใหม่จากชมพูทวีป ในทำนองที่ไม่ต่างกันจากในพุกาม และกัมพูชาโบราณมากนัก

ในหนังสือโองการแช่งน้ำพระพัทธ์[2] มีการกล่าวอัญเชิญ "พยาน" มาร่วมในพิธีแช่งน้ำพระพัทธ์ หลังจากอ้างถึงเหตุการณ์สร้างโลก และสิทธิธรรมในการปกครองมนุษย์ของกษัตริย์

โดยบรรดาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ได้รับการอัญเชิญลำดับมาตั้งแต่ อัญเชิญ "พระกำปู่เจ้า" มาเป็นลำดับแรก จากนั้นจึงค่อยอัญเชิญ "พระพุทธ, พระธรรม, พระสงฆ์" ถัดมาเป็นการอ้างชื่อเทพยดาทั้งหลายในโลก ตั้งแต่พระพรหม ซึ่งมีความหมายโดยนัยสื่อถึงพรหมโลก และ "ฟ้าชรแร่งหกคลอง"

คือ ฉกามพจรภพทั้งหก โดยเน้นถึงเทพเจ้าที่สำคัญคือ “ฟ้าฟัดพรีใจยัง” คือ พระอินทร์ผู้ครองดาวดึงส์พิภพ และ “สี่ปวงผีหาว” ที่หมายถึงท้าวจตุโลกบาลทั้งสี่แห่งสวรรค์ชั้นแรกคือจาตุมหาราชิกาออกมาเป็นพิเศษ

จากนั้นจึงมาถึง ส่วนของเจ้า “ผา” ต่างๆ ก่อนที่จะอัญเชิญ “ยมราช” ผู้ปกครองนรกภูมิ แล้วค่อยเอ่ยเชิญ เทพ หรือ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ ที่ไม่ได้ทำหน้าที่ในการสร้างจินตกรรมเกี่ยวกับภูมิศาสตร์ของ “จักรวาลวิทยา” แบบปรัมปราคติที่สัมพันธ์อยู่ในอุษาคเนย์โดยตรง ไม่ว่าจะเป็น “ขุนกล้าแกล้วขี่ยูง” (พระขันธกุมาร) “สิบหน้าเจ้าอสูร” (ทศกัณฐ์) “พระรามพระลักษณ์ชวักอร” เป็นต้น

เห็นได้ชัดว่าในบรรดารายชื่อของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ถูกอัญเชิญมาเหล่านี้ มีการประสมประสานอำนาจเหนือธรรมชาติจากความเชื่อหลายแหล่งปะปนกัน ทั้ง พระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ ในศาสนาพุทธ, เทพพราหมณ์–ฮินดู, “พระกำปู่เจ้า”[3] รวมถึง “ผี” พื้นเมืองอื่นทั้งผีพราย ปู่เจ้าสมิงพราย เป็นต้น

การยกชื่อ “พระกำปู่เจ้า” ขึ้นต้นก่อนจะอาราธนาเชิญ “พระรัตนตรัย” มาเป็นพยานนั้น อาจจะแปร่งแปลกในสำนึกของคนยุคหลัง แต่ก็แสดงให้เห็นถึงเค้าความคิดเก่าว่าประเพณีแช่งน้ำเป็นเรื่องในศาสนา “พื้นเมือง” มาแต่เดิม ไม่ใช่ “พราหมณ์” ยิ่งไม่ใช่ “พุทธ” จึงต้องให้เกียรติ พระกำปู่เจ้า คือ “ผีปะกำ” ขึ้นเป็นประธานของพยานทั้งหลายในพิธี

ดังนั้น หากจะว่ากันตามหลักฐานแล้ว สิ่งศักดิ์สิทธิ์ในศาสนาพุทธ และพราหมณ์ต่างหากที่ถูกเชิญเข้ามาร่วมพิธีนี้ในภายหลัง หมายความว่า “จักรวาลวิทยา” หลายชุดกำลังสวมทับกันอยู่ ทั้งจักรวาลวิทยาของพราหมณ์ ยุคปุราณะ (เช่น พระพรหมมีองค์เดียว พระอินทร์ไม่มีบทบาทนัก) จักรวาลวิทยาของพุทธ (ที่ให้ความสำคัญกับพระอินทร์ และพรหมมีหลายองค์ มีพรหมโลก 16 และอรูปพรหม 4) และจักรวาลวิทยาแบบพื้นเมืองอุษาคเนย์ (ที่ให้ความสำคัญกับ ผีบรรพบุรุษ และเจ้าป่าเจ้าเขาต่างๆ)

“โองการแช่งน้ำพระพัทธ์” โดยเฉพาะส่วนการอัญเชิญพยาน ได้ทำการลำดับสิ่งศักดิ์สิทธิ์จากจักรวาลวิทยาหลายๆ ชุดที่ว่านั้นเข้าด้วยกันเสียใหม่ ในจักรวาลวิทยาชุดใหม่นี้ “พระพรหม” ผู้มีสี่พักตร์อย่างพราหมณ์ ก็ประทับอยู่ใน “พรหมโลก” ของฝ่ายพุทธ ที่พระพรหมมีพระพักตร์เดียว เช่นเดียวกับ “ปู่สมิงพราย” ของอุษาคเนย์ที่ก้าวล่วงเข้าไปในโลกแห่งปรัมปราคติชุดใหม่ที่ท่านไม่เคยพบเห็น โลกของปู่สมิงพรายเคยอยู่ มีถ้ำ มีผา มีน้ำ ไม่ต่างจากผีพราย หรือผีชรมื่นดำ แต่ไม่มีเขาพระสุเมรุ ไม่มีพรหมโลก และหากจะกล่าวให้ถึงที่สุดแล้วคือ ไม่มีแม้แต่สวรรค์ หรือเทวดาต่างๆ ที่ถูกอัญเชิญเข้ามาเป็นพยานร่วมกับท่านเสียด้วยซ้ำ

ควรสังเกตด้วยว่า หนังสือแช่งน้ำฯ เป็นโองการที่ใช้ในพิธีถือน้ำพระพัทธ์ คือการถวายคำสัตย์สาบานต่อกษัตริย์ ที่ตามข้อสันนิษฐานของปราชญ์อย่าง จิตร ภูมิศักดิ์ เชื่อว่าเขียนขึ้นในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 19 แต่เขียนขึ้นก่อนการสถาปนากรุงศรีอยุธยาโดยพระรามาธิบดีที่ 1 เมื่อเรือน พ.ศ. 1893 (จิตร ภูมิศักดิ์, 2547: 9–29) ซึ่งเป็นที่รู้กันดีในหมู่ผู้สนใจประวัติศาสตร์ว่า ราชสำนัก

---

[2]ปราชญ์คนสำคัญอีกท่านหนึ่งของประเทศไทยคือ จิตร ภูมิศักดิ์ ได้เคยอธิบายเอาไว้ว่า คำว่า “พิธีถือน้ำพระพิพัฒน์” หรือ “โองการแช่งน้ำพระพิพัฒน์สัตยา” เป็นคำในยุคหลังที่ใช้ผิด ที่จริงควรใช้ว่า “พิธีถือน้ำพระพัทธ์” หรือ “โองการแช่งน้ำพระพัทธ์” จึงจะถูกต้อง เพราะคำว่า “พัทธ” เป็นภาษาสันสกฤตแปลว่า “ผูกมัด” ในจารึกเขมรสมัยโบราณหลักหนึ่ง ที่เชื่อกันว่าเป็นต้นเค้าของพิธีถือน้ำพระพัทธ์ มีระบุคำว่า “วฺระ วทฺธปฺรติชฺญา” (พระพัทธประติชญา) คือมีคำว่า “พระพัทธ์” อยู่ก่อนแล้ว ส่วนคำว่า “ประติชญา”ที่ต่อท้ายแปลว่า “สาบาน” ส่วนคำว่า “พิพัฒน์” ที่มักใช้กันแปลว่า “เจริญงอกงาม”ซึ่งดูจะไม่เกี่ยวกับพิธีแช่งน้ำฯ นัก (ดูใน จิตร ภูมิศักดิ์, 2547: 4–6)

อยุธยาในระยะต้น และรวมถึงยุคก่อนหน้าจะสถาปนากรุงฯ ขึ้น ประกอบไปด้วยอำนาจสองกระแสหลัก คือ สายสุพรรณภูมิ และสายอู่ทอง

ลักษณะอย่างนี้ย่อมทำการปะทะสังสรรค์ทางวัฒนธรรม และย่อมหมายถึงการปะทะกันระหว่างจักรวาลวิทยาสองชุดที่อาจจะมีบางส่วนเหมือนกัน บางส่วนคล้ายกัน หรือบางส่วนต่างกัน แต่ไม่ได้เข้าใจตรงกันไปเสียทั้งหมด

หลักฐานทางโบราณคดียืนยันว่า สายสุพรรณภูมิ มีศูนย์กลางอำนาจอยู่ที่สุพรรณบุรี ที่ต่อเนื่องศูนย์กลางอำนาจเดิมบริเวณลุ่มน้ำจรเข้สามพัน ตรงกับ เมืองโบราณอู่ทอง อ.อู่ทอง จ.สุพรรณบุรี ในปัจจุบัน วงศ์วานว่านเครือของอำนาจในกลุ่มนี้สัมพันธ์กับกลุ่มคนพูดภาษาไท-ลาว ที่มีความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ มาก่อนที่จะยอมรับนับถือในศาสนาพุทธเถรวาท ในขณะที่สายอู่ทอง มีศูนย์กลางอยู่ที่ละโว้ คือลพบุรี มีความสัมพันธ์แนบชิดกับขอมในเมืองพระนคร-พระนครหลวง ที่นับถือศาสนาพราหมณ์และพุทธศาสนาแบบมหายาน

การ "กล่าวแช่งผี" นั้น แค่รวบรวมเอา "ผี" จากจักรวาลวิทยาทุกระบบเท่าที่รู้จักกันมารวบรวมไว้จึงยังไม่พอ เพราะต้อง "หลอมรวม" และ "ปรับแต่ง" ให้ผีทั้งหลายอยู่ร่วมในจักรวาลวิทยาเดียวกัน เพื่อรองรับสิทธิธรรมของ "กษัตริย์" พระองค์ที่ประกอบพิธีถือน้ำพระพัทธ์ด้วย จึงจะขลังศักดิ์สิทธิ์ และได้รับการยอมรับจากทุกฝ่ายภายในอาณาจักรของพระองค์

ลักษณะเช่นนี้ย่อมเป็นคำตอบของเรื่องราวทำนองเดียวกันในพุกาม ที่ผีพื้นเมืองอย่างพวกนัตต้องตกอยู่ใต้อำนาจของท้าวสักกะ ด้วยร่มพระบารมีของพระเจ้าอโนรธา เช่นเดียวกับบรรดาผีเจ้าที่และผีบรรพบุรุษทั้งหลาย ที่ถูกแปลงชื่อให้เป็นตามอย่างขนบอินเดีย แล้วอัญเชิญมารวบรวมไว้ที่ปราสาทบายน ศูนย์กลางพระนครธมของพระเจ้าชัยวรมันที่ 7

ในทางกลับกันการที่พระเจ้าชัยวรมันที่ 7 สร้างปราสาทบายนขึ้นที่ศูนย์กลางของพระนครธม พระราชธานีที่พระองค์สถาปนาขึ้นใหม่ แล้วมีจารึกเอ่ยถึงพระนามของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ โดยเฉพาะพระนามของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประเภท "เจ้าที่" อย่างเจ้าที่จากพิมาย ฯลฯ เรียกได้ว่า ปริมณฑลอำนาจในทางโลกของกษัตริย์ ผูกพันอยู่กับปริมณฑลอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในจักรวาลวิทยาเชิงอุดมคติอย่างแยกกันไม่ขาดเลยสักนิด

การจัดระเบียบผีในโองการแช่งน้ำฯจึงไม่ต่างไปจากการสถาปนาผีนัตของพระเจ้าอโนรธา และการชุมนุมสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ปราสาทบายนของพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 เพราะย่อมมีทั้งการคัดเลือก ตัดทอน หรือแม้กระทั่งการสร้างผีขึ้นมาใหม่ เพื่อสร้างแบบแผนโครงข่ายของอำนาจในเชิงอุดมคติ ซึ่งที่จริงแล้วก็คือแบบจำลองของโครงข่ายปริมณฑลอำนาจของผู้จัดระเบียบผีดังกล่าว

แต่สิ่งที่ในโองการแช่งน้ำฯ ซึ่งมีอายุอ่อนที่สุด แตกต่างไปจากการจัดระเบียบผีนัตในพุกาม และการชุมนุมสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ปราสาทบายนของขอมก็คือ การที่ไม่มีชื่อ "ผีผู้หญิง" อยู่ในโองการแช่งน้ำฯ ในขณะที่รายชื่อผีนัตในพุกาม และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายที่ปราสาทบายนนั้น มีผู้หญิงรวมอยู่ด้วย

น่าสนใจว่าอะไรที่ทำให้ "ผู้หญิง" โดยเฉพาะ "ผีผู้หญิง" ถูกเลือนออกไปจากปริมณฑลของอำนาจ?

---

[3]ข้อความในจารึกฐานพระอิศวรสำริด จากกำแพงเพชรบอกให้ทราบว่าอยุธยาในยุคถัดจากสมัยที่เขียนหนังสือแช่งน้ำฯ ไม่นานนัก กล่าวถึงศาสนาพระเทวกรรม คือศาสนาที่นับถือพระเทวกรรม หรือพระกำปู่เจ้าเป็นใหญ่ โดยถือเป็นศาสนาสำคัญคู่กับศาสนาพุทธและพราหมณ์ (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ, 2551: 34-39)

ศาสนาผีในอุษาคเนย์ เดิมมี "ผู้หญิง" เป็นใหญ่?: ตัวอย่างจากพม่า

นิยามของคำว่า ศาสนา ในยุคสมัยใหม่ (modernity) ทำให้ในปัจจุบันชาวพม่าถือว่า "ผีนัต" ไม่ใช่ "ศาสนา" แน่นอนว่าเป็นเพราะระบบความเชื่อเรื่องผีนัต ไม่มีทั้งศาสดา หรือนักบวชที่แน่นอน คัมภีร์ที่เปรียบได้กับไบเบิลของผู้นับถือผีนัต หรือแม้กระทั่งสาวกที่ประกาศตนชัดเจนว่า ไม่นับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในศาสนาอื่นควบคู่ไปพร้อมกันด้วยซ้ำ

แต่ในความเป็นจริงผีนัต ก็นับเป็นระบบความเชื่อหนึ่งที่ซับซ้อน มีพิธีกรรมการปฏิบัติและการดูแลตั้งแต่ระดับของครัวเรือนไปจนถึงที่สาธารณะ ของชาวพม่า เช่นเดียวกับศาสนาพุทธ ซ้ำยังมีร่องรอยความขัดแย้งกันระหว่างทั้งสองความเชื่อนี้ เพราะในขณะที่พุทธศาสนายอมรับการมีอยู่ของภูติผีปีศาจ ดังจะเห็นได้จากเรื่องเล่าในทำนองที่เป็นนิทานชาดก หรือพุทธประวัติจำนวนมาก

ดังนั้นจึงสามารถพบรูปเคารพของผีนัตตนต่าง ๆ อยู่ในวัด หรือสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ของพระพุทธศาสนาในพม่าได้เป็นเรื่องปกติ ทั้ง ๆ ที่ในขณะเดียวกันก็มีหลักฐานถึงการปฏิเสธอำนาจของผีนัตจากผู้ที่นับถือพระพุทธศาสนาในดินแดนแห่งนั้นด้วย

ผู้หญิง กับการปรนนิบัติผีนัต ที่ศาสนสถานเล็ก ๆ แห่งหนึ่งในเมืองพุกาม
(ที่มา: https://www.pinterest.com/pin/499758889870686787/)

ในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2504-2505 นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันท่านหนึ่งคือ เมล์ฟอร์ด สไปโร (Melford Spiro, พ.ศ. 2463-2558) ได้ทำการวิจัยความเชื่อเรื่องเกี่ยวกับ "ผีนัต" โดยมีพื้นที่สำรวจเป็นชุมชนชนบทที่ห่างออกไปทางตอนเหนือราว 10 ไมล์ จากเมืองมัณฑะเลย์ ประเทศพม่า (อ้างใน ปรานี วงษ์เทศ, 2549: 108-111)

ผลจากการสำรวจภาคสนามของสไปโรในครั้งนั้น พบสิ่งที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งว่าในชุมชนแห่งนั้นมี "ผู้ชาย" เกือบครึ่งหนึ่งที่ไม่เชื่อใน "ผีนัต" ในขณะที่ "ผู้หญิง" ทั้งชุมชนเชื่ออย่างเอาเป็นเอาตาย

ทั้งชายและหญิงต่างก็ยอมรับว่า ผู้หญิงจะเกี่ยวข้องกับการนับถือผีนัตมากกว่า กลัวมากกว่า และประกอบพิธีกรรมมากกว่าผู้ชาย

ผู้หญิงมักจะเป็นผู้ดูแลผีนัตประจำหมู่บ้าน และมีผู้หญิงทั้งหมู่บ้านมาร่วมประกอบพิธีกรรม คนทรงก็เป็นผู้หญิงเกือบทั้งหมด ผู้หญิงมักมาบนบานต่อผีนัตในขณะที่ผู้ชายมักจะไม่เชื่อ ในพิธีฉลองผีนัตทุกบ้านจะเอาของมาถวายหรือเซ่นผีนัต ทั้งที่สืบสายมาทางแม่และทางพ่อ แต่ถ้าหากพ่อแม่ถือผีนัตคนละตนกันก็มักจะเลือกสืบสายทางแม่มากกว่า

ผู้หญิงมีหน้าที่ต้องจัดหาอาหารมาถวายผี ส่วนผู้ชายจะเกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธเต็มตัวอย่างเห็นได้ชัด แถมมักจะเลิกนับถือผีนัตไปเลยกันอยู่บ่อยๆ ลักษณะอย่างนี้ของชุมชนดังกล่าวยังสามารถเป็นภาพแสดงแทนของชุมชนชาวพม่าได้เกือบทั้งประเทศ เพราะชุมชนไหนๆ ในประเทศพม่าก็มักจะเป็นอย่างนี้นั่นเอง

สำหรับกรณีของพม่าแล้ว “ผีนัต” จึงคล้ายกับเป็นศาสนาของ “ผู้หญิง” ในขณะที่ “พุทธ” เป็นศาสนาของ “ผู้ชาย” พุทธศาสนาถูกมองว่ามีอำนาจเหนือกว่า พระสงฆ์ (ซึ่งเป็นผู้ชายแน่) ได้รับการเคารพยกย่อง ในทางตรงกันข้าม คนทรง (ซึ่งมักจะเป็นผู้หญิง) จะถูกดูถูกวิพากษ์วิจารณ์อยู่เสมอ

“นางนาค” กับเสื้อผ้าจากพราหมณ์ผู้มาจากแดนไกล

ลักษณะการที่ศาสนา “ผี” เกี่ยวข้องกับ “ผู้หญิง” มากกว่าผู้ชาย คงจะไม่ได้เพิ่งปรากฏขึ้นหลังจากที่ศาสนาใหม่จากชมพูทวีป ได้แพร่หลายเข้ามาในอุษาคเนย์แล้วเท่านั้น หากแต่เป็นมาตั้งแต่ดั้งเดิม นิทานการกำเนิดของรัฐที่เก่าแก่ที่สุดในอุษาคเนย์แห่งหนึ่ง ซึ่งนับเป็นต้นกระแสธารของอารยธรรมขอมโบราณคือ “ฟูหนาน” (หรือที่ในเอกสารไทยเก่าๆ มักเรียกว่า “ฟูนัน”) เป็นตัวอย่างของร่องรอยที่สำคัญประการหนึ่งในกรณีนี้

เอกสารของราชฑูตจีนที่ชื่อว่า คังไถ และจูยิง ในยุคสามก๊ก มีเนื้อความบางส่วนระบุถึง นิทานการกำเนิด “ฟูหนาน” รัฐเริ่มแรกของอุษาคเนย์เอาไว้ว่า “ฮวนเตียน” (ซึ่งเป็นคำทับศัพท์ของคำว่า “โกณฑิณยะ” ในภาษาสันสกฤต) จากชมพูทวีปเดินทางข้ามสมุทรแล้วปราบปรามชนเผ่าพื้นเมืองที่มีหัวหน้าเป็นผู้หญิง เอกสารจีนเรียก “หลิวเย่” แปลว่านางใบมะพร้าว (ที่จริงควรแปลว่า ใบหลิว?) หมายความว่า ไม่นุ่งผ้า แต่เอาใบมะพร้าวมาห่อหุ้มร่างกายเท่านั้น ผลจากชัยชนะในครั้งนั้นทำให้โกณฑิณยะได้เสด็จขึ้นครองราชย์เป็นปฐมกษัตริย์ของฟูหนาน (อ้างใน ม.จ. สุภัทรดิศ ดิศกุล, 2535: 12)

ปราชญ์หลายท่านได้ลงความเห็นว่า นิทานเรื่องนี้จะเป็นเรื่องที่ดัดแปลงมาจากนิทานการกำเนิดราชวงศ์ปัลลวะ ที่ปรากฏอยู่ในศิลาจารึกของเมืองกาญจีปุรัม ทางตอนใต้ของประเทศอินเดีย และมีเรื่องที่คล้ายคลึงกันจารึกไว้อยู่ในศิลาจารึกภาษาสันสกฤตของอาณาจักรจามปา ที่ตั้งอยู่ทางตอนกลางของประเทศเวียดนามด้วย ดังความที่ว่า พรามหณ์โกณฑิณยะได้ซัดหอกวิเศษ ไปเพื่อสร้างราชธานี ต่อจากนั้นจึงได้เสกสมรสกับ “ธิดาพญานาค” ที่ชื่อว่า “โสมา” และได้สืบลูกหลานเป็นเชื้อพระวงศ์ต่อมา (อ้างใน ม.จ.สุภัทรดิศ ดิศกุล, 2535: 12)

โกณฑิณยะ รบกับนางหลิวเย่ (นางนาคโสมา)? ภาพสลักที่ปราสาทนครวัด
ดูข้อสันนิษฐานเกี่ยวกับเรื่องนี้ได้ใน (Vittorio Roveda, 1997: 125.)
(ที่มา: http://www.angkorguide.net/mythology/naga/naga.html)

ดังนั้น "นางหลิวเย่" ก็คือ "นางโสมา" หรือ "นางนาค" เพราะหมายถึง "นางเปลือย" นางแก้ผ้าตามทัศนะของคนนอก คือพวกพราหมณ์จากชมพูทวีป คำว่า "นาค" อยู่ในภาษาตระกูลอินโด-ยุโรป มีรากเดิมมาจากคำว่า "นอค" (Nog) แปลว่า "เปลือย", "แก้ผ้า" ภาษาอังกฤษรับมาใช้กลายเป็นคำว่า Naked ที่แปลว่าเปลือยเหมือนกัน (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2554: 20-22)

นาค จึงไม่ใช่ทั้งคำไทย-ลาว และไม่ใช่คำมอญ-เขมร แต่ทั้งตระกูลไทย-ลาว กับมอญ-เขมร รับมาใช้ในความหมายว่า "งู" เพราะงูเป็นสัตว์เปลือยไม่มีขนปกปิด แล้วสร้างจินตนาการเพิ่มเติมต่อมาว่า หัวหน้างูทั้งหลายคือ พญานาค มีถิ่นที่อยู่ใต้ดินเรียกว่า บาดาล

เมื่อ "นาค" มาจาก "นอค" หมายถึงเปลือย หรือแก้ผ้า ปราชญ์หรือนักวิชาการหลายท่านจึงอ้างว่า คำว่า นาค เป็นคำของพวกมีวัฒนธรรมสูงกว่าที่รู้จักทอผ้านุ่งห่มแล้ว ใช้เรียกผู้มีวัฒนธรรมต่ำกว่าคือยังไม่รู้จักทอผ้านุ่งห่ม ยังเป็น "คนเปลือย" หรือคนแก้ผ้า อย่างดีก็เอาใบไม้มามัดผูกเป็นเครื่องนุ่งห่ม

คำว่า "เปลือย" นี้น่าสนใจ เพราะวัฒนธรรมต่างๆ ในอุษาคเนย์รู้จักการใช้ผ้าผ่อน มาแต่สมัยก่อนรู้จักกับอินเดียแน่ ซึ่งก็มีการใช้ผ้าหลายชนิด มีทั้งที่ผลิตเอง และนำเข้าจากภายนอกภูมิภาค

แน่นอนว่าการแต่งกายในวัฒนธรรมอุษาคเนย์ ก็มีที่แต่งอย่างที่เรียกว่า "เตี่ยวผืนเดียวเกี่ยวพันกายา" แต่วัฒนธรรมอื่นๆ แม้แต่ในอินเดียเองก็มีเหมือนกัน ซ้ำยังมีอย่างที่ไม่นุ่งผ้าเลยเสียด้วยซ้ำไป ยิ่งการแต่งกายอย่างเต็มยศก็ใช่ว่าจะกระทำอยู่เสมอ เพราะในทุกวัฒนธรรม "การแต่งกายอย่างเต็มยศ" จะกระทำเฉพาะเมื่อประกอบใน "พิธีกรรม" ที่สำคัญเท่านั้น

"เปลือย" ในที่นี้คือจึงหมายถึง การดูถูกว่าอีกฝ่ายมีวัฒนธรรมที่ต่ำกว่า ดังนั้น "นาค" คือคนพื้นเมืองจึงไม่ได้เปลือยตนเอง แต่ถูกคนนอกจากชมพูทวีป ที่นับถือศาสนาพุทธ หรือพราหมณ์ฮินดู จับเปลือยเปล่าทางวัฒนธรรม โดยอ้างว่าฝ่ายตนมีวัฒนธรรมที่สูงกว่าต่างหาก

ควรสังเกตด้วยว่า นางนาค เป็นผู้นำของชุมชน และก็เป็นคนแรกที่พราหมณ์นำเสื้อผ้าคือ "วัฒนธรรม" มาสวมใส่ให้ ซึ่งต่อมาก็ทำให้เกิดรัฐฝูหนาน และมีการสร้างสิ่งก่อสร้างขนาดใหญ่ ตามความเชื่อในวัฒนธรรมอินเดีย รวมถึงมีพิธีที่โอ่อ่าในราชสำนักตามมาด้วย

บวชนาค เป็นร่องรอยของศาสนาผี ที่มี "ผู้หญิง" เป็นใหญ่?

"นาค" ยังเป็นคำใช้เรียก "คน" ผู้ชายที่จะขออุปสมบท คือบวชเป็นพระภิกษุ คนไทยนิยมบวชกันในช่วงเข้าพรรษา ก่อนบวชพระต้องนุ่งขาวห่มขาว ถือศีล เรียกว่า นาค ถือเป็นประเพณีโบราณนานมาแล้ว ไม่เรียกพิธีอุปสมบทว่าบวช "คน" ให้เป็น "พระ" แต่เรียกบวช "นาค" ให้เป็น "พระ" เพราะเล่าต่อๆ กันมาโดยไม่รู้ว่าใครเป็นคนเริ่มเล่าว่า มีนาคแอบมาบวชเป็นพระ แล้วพระพุทธเจ้าจับได้จึงให้สึก และด้วยน้ำพระทัยอันเมตตาของพระพุทธองค์ จึงได้มีพระพุทธบัญญัติให้เรียกคนที่เตรียมจะบวชเป็นพระว่า นาค เพื่อรำลึกถึงนาค ตามคำที่นาคตนนั้นขอร้อง

แต่ถึงแม้ว่าเรื่อง "นาค" ปลอมเป็น "มนุษย์" มาบวชเป็นมนุษย์แล้วถูกจับได้นั้น มีในพระวินัยปิฎก มหาวรรค ภาค 1 ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งในพระไตรปิฎก แต่ข้อความในพระไตรปิฎกจบลงที่พระพุทธเจ้าทรงตัดสินให้ "สึก" เพียงเท่านั้น ไม่ได้มีการให้ "บวชนาค" เพื่อเป็นการระลึกถึงอย่างที่เราเข้าใจ พิธีบวชนาคจึงเป็นเรื่องพื้นเมืองของเรานี่เอง ไม่มีในอินเดีย

ในพระวินัยของพระพุทธเจ้าจึงไม่มีเรื่อง "บวชนาค" เพราะมีแต่ "สึกนาค" ต่างหาก

พิธีบวชนาคจึงไม่มีในชมพูทวีปคือ ไม่มีร่องรอยในอินเดียสมัยโบราณ แต่เป็นประเพณีพื้นเมืองของสุวรรณภูมิ ในความหมายของอุษาคเนย์ภาคพื้นแผ่นดินใหญ่ โดยเฉพาะบริเวณที่เป็นประเทศพม่า เขมร ลาว และไทยในปัจจุบัน

ที่ลังกาก็มีการบวชนาค แต่ชาวลังกาเพิ่งจะเกิดขึ้นใหม่โดยรับไปมาจากกรุงศรีอยุธยา เมื่อคราวพระอุบาลี จากวัดธรรมาราม อยุธยา รับนิมนต์ไปประดิษฐานพระพุทธศาสนาอย่าง "สยามวงศ์" ที่ลังกาทวีปเมื่อ พ.ศ. 2295

เรื่องราวความขัดแย้งระหว่างพุทธกับผีสมัยแรกๆ คงไม่ง่ายอย่างในนิทานปราบนาค เพราะยังมีนิทานสำคัญอีกเรื่องหนึ่งเกี่ยวข้องกับพิธีบวชนาค ซึ่งปราชญ์อย่าง จิตร ภูมิศักดิ์ เคยให้คำอธิบายไว้ว่า

ในการบวชมีระเบียบอยู่ว่า พระคู่สวดสององค์จะต้องพาผู้บวชออกไปสอบสวนนอกประตูพระอุโบสถ ในคำสอบสวนนั้นมีคำถามหนึ่งถามว่า "มนุสฺโส สิ?" แปลว่า "เจ้าเป็นคนหรือเปล่า?" ซึ่ง จิตร ภูมิศักดิ์ ให้ความเห็นว่า สังคมยุคนั้นมีการเหยียดหยามคนบางเผ่า ที่ระดับสังคมล้าหลังให้เป็นผี เป็นลิงค่างบ่างชะนี เป็นสัตว์ เป็นยักษ์, ไม่ยอมรับว่าเป็นคนหรือเป็นมนุษย์ (จิตร ภูมิศักดิ์, 2524: 398–401)

หากเชื่อตามที่ จิตร สันนิษฐานไว้ "การบวชนาค" ก็เป็นการเปลี่ยนผ่าน "คนพื้นเมือง" จาก "คนเปลือย" มาเป็น "มนุษย์" ที่สวมเสื้อผ้าอาภรณ์แห่งอารยะของศาสนาสากล จากชมพูทวีปเอาไว้ น่าสนใจที่กระบวนการเปลี่ยนผ่านดังกล่าวนอกเหนือจากการบวชแล้ว ยังต้องมีการทำขวัญ ที่เรียกว่า "ทำขวัญนาค" อีกด้วย

"ขวัญ" ต่างจากสิ่งที่เรียกว่า "วิญญาณ" ตามคำสอนทางศาสนาจากอินเดียมากทีเดียว เพราะเมื่อคนตายวิญญาณก็ดับหายไป หรือจะวนเวียนอยู่ในสังสารวัฏก็แล้วแต่ความเชื่อของแต่ละศาสนา แต่ขวัญไม่หายไปพร้อมเจ้าของที่ตาย ในทางตรงข้าม ขวัญของผู้ตายยังมีอยู่แล้วพยายามหาหนทางกลับเหย้าเรือนเดิมของตน ไม่ว่าเหย้าเรือนเดิมจะอยู่ที่ส่วนไหนของโลก

ขวัญ มีหน่วยเดียว แต่ฝังกระจายอยู่ทุกส่วนของร่างกายตั้งแต่แรกเกิดมาเป็นตัวตน และมีความสำคัญเท่าๆ กันหมด รวมถึงสำคัญเท่ากับร่างกายด้วย เพราะร่างกายต้องมีขวัญ ถ้าไม่มีขวัญก็ไม่มีชีวิต ฉะนั้นร่างกายที่มีชีวิตต้องมีขวัญ เช่น ขวัญหัว ขวัญตา ขวัญแขน ขวัญขา ฯลฯ

ดังนั้น "ขวัญ" จึงแตกต่างจาก "วิญญาณ" เป็นอย่างมาก เพราะวิญญาณตามความเชื่อที่เรารับเอามาจากอินเดียนั้น เรามีอยู่เพียงคนละดวงเท่านั้น ผิดจากขวัญที่เรามีกันอยู่

พิธีกรรมเกี่ยวกับขวัญ มีชื่อเรียกต่างๆ กันไปตามแต่ละท้องถิ่น เช่น เรียกขวัญ สู่ขวัญ ทำขวัญ เป็นต้น ถือเป็นพิธีกรรมที่แสดงความผูกพันในระบบความสัมพันธ์แบบเครือญาติ ระหว่างบุคคลกับครอบครัว และระหว่างบุคคลกับชุมชน

พิธีทำขวัญนาค ซึ่งเป็นพิธีเปลี่ยนผ่านจาก "ผี" ไปเป็น "พุทธ" จึงไม่ใช่พิธีในส่วนของศาสนาพุทธ แต่เกี่ยวข้องกับศาสนาผี เกี่ยวกับเรื่องนี้นักวิชาการนอกเครื่องแบบและนักมานุษยวิทยาอย่าง สุจิตต์ และปรานี วงษ์เทศ ได้อธิบายเอาไว้ว่า "พิธีทำขวัญนาคก็คือพิธีให้ความสำคัญแก่ผู้เป็นแม่" เพราะในวันรุ่งขึ้นเมื่อนาคเข้าโบสถ์แล้ว แม่ก็จะหมดหน้าที่และความสำคัญก็จะโอนไปอยู่ที่ผู้เป็นพ่อ (ปรานี วงษ์เทศ, 2548: 128)

พิธีทำขวัญนาค แต่ดั้งเดิมมีหมอขวัญเป็นผู้หญิง
(ที่มา: https://www.youtube.com/watch?v=FWYAYJm2fho)

ดังจะเห็นได้จาก คำทำขวัญนาค ซึ่งของโบราณมักจะมีความพรรณนาถึง ความทุกข์ยากในการตั้งครรภ์ของผู้เป็นแม่โดยละเอียด เริ่มตั้งแต่การแพ้ท้องเรื่อยมาจนกระทั่งถึงการคลอด

และตลอดทั้งพิธีทำขวัญ จะมีดนตรีปี่พาทย์บรรเลงประกอบ ซึ่งโดยปกติแล้วการบรรเลงเพลงเรื่อง หรือเพลงชุดใดๆ ที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ จะต้องบรรเลงเพลงสาธุการ เป็นเพลงแรกเพื่อนมัสการพระรัตนตรัยเป็นสิริมงคล แต่ในพิธีทำขวัญนาคนั้นแปลกไปจากพิธีอื่น เพราะจะบรรเลง "เพลงนางนาค" เป็นเพลงแรก เพื่อแสดงความอ่อนน้อม และวิงวอนร้องขอความมั่นคง หรือความอุดมสมบูรณ์จาก "นาค" หรือ "เจ้าแม่" ผู้เป็นใหญ่ในแผ่นดินและแผ่นน้ำ ให้แก่ผู้รับทำขวัญ (ปรานี วงษ์เทศ, 2548: 128–130)

ประเพณีบวชนาค นอกจากเป็นพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านจากเพศฆราวาส ไปสู่เพศบรรพชิตแล้ว ยังเป็นพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านจาก "คนพื้นเมือง" ที่ยังไม่ถูกนับเป็นมนุษย์ และอยู่ในฐานะของ "คนเปลือย" หรือ "นาค" ไปเป็น "มนุษย์" ผู้มีอารยะ เพราะไม่ได้เปลือยเปล่า แต่ได้ครอง "อาภรณ์แห่งความเป็นอารยะ" อย่างผ้าเหลืองของสงฆ์

ในขณะเดียวกับที่ได้แสดงให้เห็นถึงร่องรอยการเปลี่ยนผ่านจากศาสนาพื้นเมืองของ "แม่" ไปสู่ศาสนาสากลที่เข้ามาใหม่ของ "พ่อ" ด้วยพร้อม ๆ กันนั้นเอง

"เมืองท่า" กับผู้ปกครองที่เป็นผู้หญิง

เช่นเดียวกับที่ "ผู้ชาย" ต่างครอบครองอำนาจทั้งในปริมณฑลทางความเชื่อ และทางโลกไปพร้อมกัน ในสังคมต่างๆ ของอุษาคเนย์ที่รับวัฒนธรรมศาสนาพุทธ หรือพราหมณ์–ฮินดูเข้ามาแล้ว ในยุคดั้งเดิมของอุษาคเนย์นั้น "ผู้หญิง" ก็ไม่เพียงแต่จะครอบครองอำนาจในปริมณฑลของความเชื่อเท่านั้น เพราะยังมีร่องรอยของการครอบครองอำนาจในปริมณฑลทางโลกด้วยเช่นกัน

สังคมในกลุ่มชาวออสโตรนีเซียน (Austronesian) ซึ่งหมายรวมถึงพวกที่อยู่ในหมู่เกาะโพลีนีเซีย มาดากัสการ์ ฟิลิปปินส์ และอินโดนีเซีย มีแนวโน้มที่ประชากรกลุ่มใหญ่สุดจะยอมให้ผู้หญิงซึ่งเกิดในตระกูลสูงศักดิ์เป็น "ผู้ปกครอง" ได้ ในช่วงเวลาที่ เซอร์ เจมส์ บรูค (James Brooke, พ.ศ. 2346–2411) หรือที่ชาวไทยในสมัยก่อนเรียกว่า เย สัปบุรุษนักผจญภัยชาวอังกฤษ และรายาผิวขาวคนแรกแห่งรัฐซาราวัก ไปเยือน โวโจ (Wojo)รัฐเพื่อนบ้านของบูกิส (Bugis) ในเกาะสุลาเวสี เขาพบว่าผู้นำที่ปกครองรัฐที่ยิ่งใหญ่แห่งนี้ 4 ใน 6 คนเป็นผู้หญิง (อ้างใน ปรานี วงษ์เทศ, 2549: 349)

ข้อมูลของบรูคชวนให้นึกถึง ช่วงศตวรรษที่ผู้หญิงได้เป็นผู้ปกครองรัฐปัตตานี ติดต่อกันถึงสี่รัชสมัยในช่วงระหว่าง พ.ศ. 2127–2231 (คือรายาฮิเจา, รายาบีรู, รายาอุงงู และรายากุนิง) นี่ยังไม่นับพระราชินี 2 พระองค์ที่ครองราชย์ติดกันระหว่างปี พ.ศ. 1948–1977 ของรัฐปาไซ (Pasai) และผู้ปกครองผู้หญิงที่ปกครองในช่วงสั้นๆ พระองค์อื่นๆ ซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นรัฐที่เป็นศูนย์กลางทางการค้าทั้งสิ้น (ดูใน Reid, 1988: 629–645)

ลักษณะเช่นนี้ชวนให้นึกถึงนิทานการกำเนิดรัฐฝูหนาน เพราะแม้จะเป็นเพียงนิทาน ซ้ำยังเป็นนิทานที่ไปดัดแปลงมาจากนิทานในอินเดียอีกทอดหนึ่ง แต่หากจะกล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว "นางหลิวเย่" หรือ "นางนาค" ก็คือ "ผู้ปกครอง" ของเมืองท่า ไม่ต่างไปจากบรรดา "รายา" ผู้หญิงในประวัติศาสตร์เหล่านี้

ปรานี วงษ์เทศ จึงได้ตั้งข้อสังเกตเอาไว้ว่า "...รัฐที่รับอิทธิพลของอินเดีย หรือจีน เช่นในเวียดนาม)...โดยเฉพาะในราชสำนักของรัฐบนผืนแผ่นดินใหญ่ ผู้ปกครองที่เป็นผู้หญิงจะพบน้อยมาก ประเทศสยามไม่เคยมีผู้หญิงเป็นผู้ปกครองเลย ส่วนในเวียดนามและพม่าก็ไม่ค่อย

มีเช่นกัน[4] ในสังคมอิสลามในอุษาคเนย์ รูปแบบของการเป็นกษัตริย์ที่ต้องเป็นเพศชายแบบอิสลาม ดูเหมือนจะมีอิทธิพลครอบงำอยู่จนถึงประมาณ ปี พ.ศ. 2200 ทำให้มีผู้ปกครองผู้หญิงเพียงไม่กี่คนหลังจากนั้น..." (ปรานี วงษ์เทศ, 2549: 349-350)

ผีผู้หญิง ผีบรรพบุรุษในยุคบรรพกาล?

ในโลกของกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลมลายู มีคำว่า "ฮันตู" ซึ่งตรงกับมโนภาพของ "ผี" ในกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลไทย ดังนั้นจึงไม่แปลกอะไรที่ฮันตูจะสามารถให้คุณ ให้โทษแก่มนุษย์ หรือใครต่อใครก็ได้อย่างไม่จำเป็นต้องปราณี ไม่ต่างไปจากผี

คำว่า "ฮันตู" (hantu) ยังเป็นปฏิพากย์ (คือ ตรงกันข้าม) กับคำว่า "ตูฮัน" (tuhan) ซึ่งหมายถึง "เจ้า" หรือ "พระเจ้า" ในภาษามลายู โดยจากคำหลังนี้จะกลายเป็นคำว่า "ตวน" (tuan) ที่แปลว่า "เจ้า" "เจ้าของ" หรือ "เจ้านาย" อีกทอด[5] (กัณหา แสงรายา, 2558: 130-131)

นี่ก็เป็นอีกหนึ่งตัวอย่างของความสัมพันธ์ระหว่าง "ผี" ในศาสนาดั้งเดิม กับ "พระเจ้า" ในศาสนาใหม่ และ "เจ้า" ซึ่งแม้จะไม่ใช่สิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่าง ผี หรือพระเจ้า แต่ก็ให้คุณ ให้โทษแก่ไพร่ทาสได้ไม่ต่างไปจากกันแน่

และก็เป็นคำว่า "ตวน" เดียวกันนี้เองที่เคยทำให้ปราชญ์ และนักอ่านจารึกคนสำคัญ ชาวฝรั่งเศส อย่าง ยอร์ช เซเดส์ (Goerge Cœdès) เคยอธิบายว่า กษัตริย์พระองค์สำคัญพระองค์หนึ่งของจักรวรรดิขอมโบราณคือ พระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 (ครองราชย์ที่เมืองพระนครระหว่าง พ.ศ. 1554-1593) ผู้สร้างปราสาทพระวิหาร ว่าเป็นเจ้าชายจากเมืองตามพรลิงค์ (นครศรีธรรมราช) โดยมีเหตุผลประกอบข้อหนึ่ง ก็คือสร้อยพระนามก่อนเสด็จขึ้นครองราชย์ของพระองค์ บนศิลาจารึกจากสมโบร์ ริมฝั่งแม่น้ำโขงประเทศกัมพูชา ที่มีคำว่า "กำตวน" ปรากฏอยู่ด้วย โดยคำว่า "ตวน" ใน "กำตวน" นั้นหมายถึง "เจ้า" ในภาษามลายูนี่เอง (ดูคำอธิบายเพิ่มเติมใน Lawrence Palmer Briggs, 1999: 159)

อย่างไรก็ตาม เมื่อมีการค้นพบหลักฐานเพิ่มเติมมากขึ้นในเวลาต่อมา เซเดส์จึงได้เปลี่ยนความคิดเห็นเสียใหม่เป็นว่า "กำตวน" ในจารึกของพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 นั้น คงไม่ใช่คำเดียวกับว่า "ตวน" ในภาษามลายู แต่น่าจะมีความหมายว่า "สืบเชื้อสายมาทางสตรี" (อ้างใน ม.จ. สุภัทรดิศ ดิศกุล, 2535: 186) อย่างไรก็ตามพระองค์ไม่ได้ประสูติ และเจริญพระชันษาขึ้นภายในเมืองพระนครแน่ แต่เสด็จมาจากที่อื่น

---

[4]เวียดนามเคยมีวีรสตรีพี่น้องตระกูลตรึง (Trung Sisters) เป็นผู้นำในการปฏิวัติราชสำนักฮั่นของจีน ตั้งแต่เมื่อ พ.ศ. 586 อันเป็นช่วงเวลาเก่าแก่ ก่อนที่ศาสนาจากอินเดียจะเข้ามามีบทบาทต่อภูมิภาคนี้อย่างชัดเจน เช่นเดียวกับพระนางชินสอบู (พ.ศ. 1996-2015) ผู้ขึ้นปกครองเมืองท่าสำคัญ ในบริเวณอ่าวเบงกอล ที่เกิดใหม่ในยุคนั้น อย่าง พะโค ในเขตประเทศพม่าปัจจุบันนี้ (ที่มีเรื่องราวเกี่ยวกับการรับศาสนาพุทธเข้าไปในอาณาจักร ในรัชสมัยของพระนาง และความเจริญงอกงามของศาสนาพุทธในยุคต่อจากนั้น ซึ่งมีผู้ปกครองเป็นผู้ชายปรากฏอยู่ในพงศาวดารอย่างน่าสนใจ)

ในขณะที่สยาม ไม่เคยมีหลักฐานทางประวัติศาสตร์แสดงให้เห็นว่า มีผู้หญิงเป็นผู้ปกครองเลย (ถ้าไม่นับพระนางจามเทวี ซึ่งตามตำนานว่าเป็นเจ้าหญิงเมืองละโว้ คือขอม ที่ขึ้นไปปกครองเมืองหริภุญชัย คือลำพูน ที่เชื่อว่าเป็นมอญ ดังนั้นพระนางจึงไม่น่าจะตรัสอะไรเป็นภาษาไทยแน่) ซึ่งสัมพันธ์กับจักรวาลวิทยาในโองการแช่งน้ำพระพัทธ์ที่ไม่ปรากฏชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นผู้หญิงเลย

[5]นอกจากนี้ยังมีคำอธิบายว่าจาก "ตูฮัน" จะกลายเป็นคำว่า "ท่าน" หรือ "แถน" ในภาษาไทย (กัณหา แสงรายา, 2558: 131)

นอกจากนี้แล้ว ยังมีจารึกอีกหลักจากวัดธิปในประเทศกัมพูชา ที่อ้างว่าพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 ทรงมีสิทธิธรรมในการขึ้นครองราชย์ที่เมืองพระนคร จากการเกี่ยวดองทางมเหสีของพระองค์ คือ พระนางวีรลักษมี ซึ่งจากพระนามของเจ้าหญิงองค์นี้ แสดงให้เห็นว่าพระนางอาจจะเป็น "พระมเหสี" หรือ "พระราชธิดา" ของพระมหากษัตริย์พระองค์ก่อนหน้าพระองค์คือ พระเจ้าชัยวีรวรมัน (ครองราชย์ที่เมืองพระนครระหว่าง พ.ศ. 1545–1554)

และถ้าหากเป็นเช่นนั้นจริง เซเดส์ได้เสนอต่อไปว่า นี่เป็นหลักฐานของตัวอย่างการขึ้นครองราชย์ด้วยการเสกสมรสกับพระมเหสี หรือพระราชธิดาของพระเจ้าแผ่นดินองค์ก่อนหน้า ว่าเป็นสิ่งที่ชอบธรรมด้วยกฎหมาย (อ้างใน ม.จ. สุภัทรดิศ ดิศกุล, 2535: 186–187) โดยเฉพาะเมื่อพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 ไม่ได้ทรงเป็นรัชทายาท และไม่ได้ทรงมีถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่ในเมืองพระนคร อันเป็นราชธานีของพวกขอมโบราณด้วย

ดังนั้นไม่ว่าพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 จะทรงมีสิทธิธรรมในการครองราชย์มาจากการเป็นกำตวน คือสืบเชื้อสายมาทางสตรี หรือมีด้วยการเสกสมรสกับพระมเหสีหรือพระราชธิดาของพระเจ้าชัยวีรวรมัน ที่ครองราชย์มาก่อนหน้าพระองค์ก็ดี สิทธิธรรมของพระองค์ก็ได้มาจากอำนาจบารมี ที่สืบสายมาจากความเกี่ยวดองกับ "ผู้หญิง" ทั้งสิ้น

"นางนาค" กับอำนาจของผู้หญิงในราชสำนักขอม

อันที่จริงแล้วมีทั้งร่องรอยและหลักฐานของสิทธิธรรมของอำนาจในการปกครอง หรือการสืบราชบัลลังก์ แต่ดั้งเดิมของอารยธรรมขอมว่าสัมพันธ์อยู่กับ "ผู้หญิง" มาเนิ่นนานแล้ว อย่างน้อยที่สุด นิทานต้นกำเนิดรัฐฝูหนาน ต้นกระแสธารอารยธรรมขอม ในบันทึกของคังไถ และจูยิง ที่ว่านางหลิวเย่หรือนางนาค ก็เป็นร่องรอยสำคัญถึงการมีรัฐที่มี "ผู้หญิง" เป็นผู้ปกครองมาแต่ดั้งเดิม ของพวกขอม

แต่เรื่องของนางหลิวเย่ก็ไม่ใช่ร่องรอยหลักฐานเดียวที่แสดงให้เห็นว่า ผู้ปกครองซึ่งเป็นผู้ชายเดินทางมาจากที่อื่น นิทานอีกเรื่องหนึ่งที่ถูกรวบรวมไว้ใน ราชพงษาวดารกรุงกัมพูชา คือเรื่อง "พระทอง–นางนาค" ก็แสดงให้เห็นโครงเรื่องในแบบเดียวกัน

ราชพงษาวดารกรุงกัมพูชาเล่าไว้ว่า แต่เดิม "พระทอง" เป็นพระราชโอรสของพระเจ้าอาทิตยวงศ์ ต่อมาทำผิดจึงโดนเนรเทศลงมายังทิศใต้ จนถึง นครโคกหมัน (หมายถึงโคกต้นหมัน เขมรเรียกโคกทะโลก) ใกล้เขตแดนของอาณาจักรจามปา วันหนึ่งขณะที่พระทองประทับอยู่โคกหมันนั้นเอง ก็พบกับ "นางนาค" ทาวดีกุมารี ซึ่งเป็นธิดาพญานาค แล้วจึงมีจิตปฏิพัทธ์กัน สุดท้ายทั้งคู่ได้เสกสมรส โดยพญานาคพ่อตาได้แสดงอิทธิฤทธิ์สูบน้ำที่รอบโคกหมันนั้นจนหมดสิ้น แล้วสร้างเนรมิตเมือง "กัมพูชาธิบดี" ให้พระทอง กับนางนาคได้ปกครอง (พันตรีหลวงเรืองเดชอนันต์, 2550: 9–16)

นิทานเรื่องนี้แสดงให้เห็นถึงโครงเรื่องที่ไม่ต่างไปจากเรื่องของโกณฑิณยะ (หรือที่เอกสารจีนออกเสียงว่า ฮวนเตียน) ซึ่งเดินทางมาจากที่อื่น ก่อนที่จะมาเสกสมรสกับผู้ปกครองพื้นเมือง ที่เป็น "ผู้หญิง" คือ "นางหลิวเย่" ซึ่งในกรณีของนิทานเรื่องพระทอง–นางนาค ก็แสดงแทนด้วยภาพสัญลักษณ์คือ ธิดาพญานาคหรือ "นางนาค" นั่นเอง และควรจะสังเกตด้วยว่า จารึกของอาณาจักรจามปาเรียก "นางหลิวเย่" ว่า "โสมา" และเป็น "นางนาค"ไม่ต่างกันอีกต่างหาก

พระทอง-นางนาค ในการแสดงละครแบบประเพณีนิยมของชาวกัมพูชา
(ที่มา: https://pjcoggan.com/tag/ancestral-voices/)

เรื่อง “พระทอง-นางนาค” มีมากหลายสำนวน แตกต่างกันไปในรายละเอียดแต่ทั้งหมดก็มีโครงเรื่องตรงกันดังที่เล่าเอาไว้ข้างต้น ลักษณะอย่างนี้นอกจากจะชวนให้นึกถึงกรณีของ พระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 แล้ว ยังสัมพันธ์กันกับหลักฐานจากจารึกของขอม สมัยก่อนจะใหญ่โตจนกลายเป็นจักรวรรดิ ที่ชื่อของพวกนางมักจะมีคำขึ้นต้นที่แสดงสถานภาพของชนชั้นสูง ไม่ว่าจะเป็น สเตง (sten), เตง (ten) หรือ หยัง (hyan) ซึ่งผู้ชายที่ได้สมรสกับผู้หญิงเหล่านี้ ล้วนแต่ได้อวยยศเป็นข้าราชบริพารชั้นสูง (Jacobsen, 2008: 31)

และหากกล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว นักวิชาการบางท่านถึงขนาดอธิบายว่า พระเจ้าชัยวรมันที่ 2 ซึ่งถือกันว่าเป็นผู้รวบรวมเมืองเล็กเมืองน้อยของกัมพูชา ที่แยกออกเป็นสองกลุ่มใหญ่ คือ เจนละบก (ส่วนใหญ่อยู่ในแอ่งที่ราบสูงโคราช ประเทศไทย) และเจนละน้ำ (บ้านเมืองบริเวณโดยรอบตนเลสาปเขมร) เข้าด้วยกันได้นั้น ก็เป็นเพราะการเสกสมรสกับหญิงผู้สูงศักดิ์เหล่านี้ ไม่ใช่การรณรงค์ในสงครามเพียงอย่างเดียว (Jacobsen, 2008: 28-33)

แน่นอนว่า เครือข่ายความสัมพันธ์เชิงอำนาจเหล่านี้คือเรื่องของการสืบสายบรรพบุรุษ ซึ่งโดยนัยยะหนึ่งก็คือ “ผู้ที่ตายไปแล้ว และสามารถให้คุณให้โทษได้” ซึ่งก็คือ “ผีดี” นั่นเอง ดังนั้นถึงแม้ว่าในภาษาอื่นๆ จะไม่มีคำปฏิพากย์อย่าง “ฮันตู” กับ “ตูฮัน” และ ตวน” ในภาษามลายู

แต่ "ผี", "เทพเจ้า" และ "เจ้า" (หรือ "เจ้านาย") ก็สัมพันธ์กันอยู่อย่างซับซ้อนไม่ต่างกันนัก เราจึงอาจศึกษาโครงสร้างอำนาจของผี ผ่านทางโครงสร้างอำนาจของชนชั้นนำ หรือระบบกษัตริย์ ที่ฉาบหน้าไว้ด้วยความเชื่อในศาสนาใหม่ของผู้ชาย ที่มาจากภายนอกอีกด้วย

ในกรณีของเขมร เครือข่ายอำนาจของชนชั้นนำ มีร่องรอยของการสืบสายกันผ่านทางผู้หญิง ซึ่งมีนาคเป็นสัญลักษณ์สำคัญ ดังนั้นนอกจากที่ "นาค" จะเป็นสัญลักษณ์ของ "คนพื้นเมือง" และ "ศาสนาผี" แล้ว ยังเป็นสัญลักษณ์แทนอำนาจของ "ผู้หญิง" อีกด้วย

คำตาม: เมื่อ "ผี" กลายสถานภาพเป็น "เทพี"

นักวิชาการชาวกัมพูชา คนสำคัญในปัจจุบันอย่าง อัง ชูเลียน (Ang Choulean) ได้เสนอว่านิทานเรื่อง "พระทอง–นางนาค" มีเค้าความมาจากสมัยที่พระเจ้าชัยวรมันที่ 7 สร้างเมืองพระนครธมที่มีปราสาทบายนเป็นศูนย์กลาง แถมยังมีการสลักเรื่องราวของ พระทอง–นางนาค ลงไปบนแผ่นหินที่ระเบียง ปราสาทบายนแห่งนี้ (Choulean, 2007: 364–377) ไม่ต่างไปจากภาพสลักเทพเจ้า และปกรณัมในศาสนาพราหมณ์–ฮินดู เรื่องราวในพุทธประวัติ และพระโพธิสัตว์ หรือพระพุทธเจ้าของพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน

พระทองสู้รบกับพญานาค (?) ตามข้อสันนิษฐานของ อัง ชูเลียน ภาพสลักที่ปราสาทบายน
(ที่มา: Ang Choulean, 2007: fig. 6)

ถ้าข้อสันนิษฐานของ อัง ชูเลียน ไม่ผิดพลาด ก็ถือได้ว่าเป็นการยกเอา นิทานการก่อกำเนิดบ้านเมืองของชนชาวอุษาคเนย์เรื่องนี้ขึ้นมามีศักดิ์ มีศรีเท่าเทียมกันกับบปกรณ์ในศาสนาพราหมณ์ฮินดู และพุทธศาสนา ซึ่งเป็นศาสนาของผู้ชายเลยทีเดียว

น่าสนใจด้วยว่า ในบรรดาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั่วทั้งปริมณฑลอำนาจของพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 ที่ได้ถูกอัญเชิญมาสถิตย์ไว้ ณ ปราสาทแห่งนี้ มีรายพระนามของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เป็น "เพศหญิง" รวมอยู่ด้วยในปริมาณมากถึงเกือบ 20 องค์ ในจำนวนสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หนึ่งร้อยกว่าองค์ ที่ปรากฏพระนามอยู่ในปราสาทแห่งนั้น (ดูใน Maxwell, 2007: 129–131)

เมื่อไล่เรียงดูรายพระนามของสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพศหญิง ที่ถูกอัญเชิญมาเหล่านี้ บางส่วนเป็นชื่อเทพีในศาสนาพราหมณ์–ฮินดู บางส่วนเป็นชื่อเทพีประจำท้องถิ่น แน่นอนว่า ย่อมเป็นชื่อของ "เจ้าที่เจ้าทาง" เพศหญิง ที่ถูกจับบวชเข้าเป็นพราหมณ์ (หรือแม้กระทั่ง เจ้าที่เจ้าทางเพศหญิง ที่ถูกจับหลอมรวมเข้ากับรูปเทพีในศาสนาพราหมณ์มันเสียดื้อๆ)

ลักษณะเช่นนี้ไม่ได้มีเฉพาะในอารยธรรมขอมเท่านั้น ผีผู้หญิงในวัฒนธรรม ของกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลมลายู ทางภาคกลางของเกาะชวา ประเทศอินโดนีเซีย บางส่วนก็ถูกผนวกรวมเข้าเป็นพระแม่ทุรคา ในศาสนาพราหมณ์–ฮินดู และกลายเป็นเทพีทุรคาผู้ปกปักรักษาศาสนาอิสลาม เมื่อศาสนาอิสลามแพร่หลายเข้ามาในอุษาคเนย์ภาคหมู่เกาะอีกด้วย (ดูใน Headley, 2004)

บางครั้ง "ผีผู้หญิง" จึงไม่ได้ถูกกดสถานภาพให้ต่ำลงไปเสียหมด เพราะมีที่ถูกผนวกรวมเข้าในศาสนาของผู้ชายที่เข้ามาใหม่ บางครั้งอาจจะในฐานะชายาของเทพเจ้าผู้มาใหม่นั้น หรือแม้กระทั่งเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์เอกเทศ แต่ถูกเคลื่อนย้ายเข้ามาอยู่ในจักรวาลใหม่ก็ได้ด้วย

สิ่งที่ใครหลายคนเคารพบูชาด้วยหมายใจว่าเป็นเทพ หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์โดยเฉพาะเทพีในศาสนาสากลทั้งหลาย ที่จริงแล้วจึงอาจจะไม่ใช่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ดั้งเดิม ในศาสนาจากภายนอกนั้น แต่เป็น "ผี" ในศาสนาดั้งเดิมของอุษาคเนย์ ผีในศาสนาที่มี "ผู้หญิง" เป็นใหญ่

เอกสารอ้างอิง

กัณหา แสงรายา. *ผีในโลกมลายู-ชวา, ภาษาและหนังสือ ฉบับผีอาเซียน: วิถีความเชื่อแห่งอุษาคเนย์.* ปีที่ 46, หน้า 126-164, 2558.

จิตร ภูมิศักดิ์. *ความเป็นมาของคำสยาม, ไทย, ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ,* พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ดวงกมลจำกัด, 2524.

______. *โองการแช่งน้ำ และข้อคิดใหม่ในประวัติศาสตร์ไทย ลุ่มน้ำเจ้าพระยา.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ฟ้าเดียวกัน, 2547.

ฉลาดชาย รมิตานนท์ และคณะ. *พม่า: อดีตและปัจจุบัน.* เชียงใหม่: โครงการตำรามหาวิทยาลัย สำนักหอสมุด มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2526.

ชาญชัย คงเพียรธรรม. โขฺมจแขมร์: ความเชื่อเรื่องผีของชาวกัมพูชา, *ภาษาและหนังสือ* ฉบับผีอาเซียน: วิถีความเชื่อแห่งอุษาคเนย์. ปีที่ 46, หน้า 50-67, 2558.

ปรานี วงษ์เทศ. *ประเพณี 12 เดือน ในประวัติศาสตร์สังคมวัฒนธรรม เพื่อความอยู่รอดของคน,* สุจิตต์ วงษ์เทศ (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม, 2548.

______. *เพศสภาวะในสุวรรณภูมิ (อุษาคเนย์).* กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม, 2549.

พันตรีหลวงเรืองเดชอนันต์ (ทองดี ธนะรัชต์), แปลจากภาษาเขมร *ราชพงษาวดารกรุงกัมพูชา,* พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศรีปัญญา, 2550.

ลลิตา หาญวงษ์. นัต กับภาพสะท้อนวัฒนธรรมพุทธ-ผีแบบพม่า, *ภาษาและหนังสือ* ฉบับผีอาเซียน: วิถีความเชื่อแห่งอุษาคเนย์. ปีที่ 46, หน้า 111-125, 2558.

ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ. พระคเณศ ครูช้างพราหมณ์สยาม, *ศิลปวัฒนธรรม.* ปีที่ 29 ฉบับที่ 12, หน้า 34-39, 2551.

สุจิตต์ วงษ์เทศ. *นาคมาจากไหน?,* พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: โพสต์บุ๊ค, 2554.

สุภัทรดิศ ดิศกุล, ม.จ., ทรงแปลและเรียบเรียง. *ประวัติศาสตร์เอเชียอาคเนย์ถึง พ.ศ. 2000.* กรุงเทพฯ: สมาคมประวัติศาสตร์ในพระราชูปถัมภ์สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี, 2535.

เสฐียรโกเศศ, นามแฝง. *สารคดีและประเพณีน่ารู้เกี่ยวกับ เมืองสวรรค์และผีสางเทวดา.* พระนคร: แพร่พิทยา, 2503.

Choulean, Ang. In the Beginning was the Bayon, in *Bayon: New Perspective.* Bangkok: River Books, 2007, p. 364-377.

Reid, Anthony. Female Roles in Pre-Colonial Southeast Asia, *Modern Asian Studies.* 22 (3), pp. 629-645, 1988.

Briggs, Lawrence Palmer. *The Ancient Khmer Empire,* Reprited. Bangkok: White Lotus Press, 1999.

Sharrock, Peter D. The mystery of the faces, in *Bayon: New Perspective.* Bangkok: River Books, 2007, p. 230-281.

Headley, Stephen C. *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam.* Singapore: ISEAS Publications, 2004.

Hudak, Thomas John. *William J. Gedney's Comparative Tai Source Book.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Jacobsen, Trudy. *Lost Goddess: The Denial of Female Power in Cambodian History.* Malaysia: NIAS Press, 2008.

Maxwell, TS. The short inscriptions of the Bayon and contemporary temples, in *Bayon: New Perspective.* Bangkok: River Books, 2007, p. 122-135.

Roveda, Vittorio. *Khmer Mythology: Secrets of Angkor.* Bangkok: River Books, 1997.

“ผู้หญิง” จากหลักฐานทางโบราณคดี

รองศาสตราจารย์ ดร.รัศมี ชูทรงเดช
ภาควิชาโบราณคดี คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

บทนำ

ปัจจุบันการค้นพบแหล่งโบราณคดีและหลักฐานทางโบราณคดีในยุคก่อนประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์ ทำให้ทราบร่องรอยความเป็นมาของคนที่อยู่ในดินแดนประเทศไทยตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ จนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ (800,000 ปีมาแล้ว–ปัจจุบัน) และเพิ่มพูนความรู้ใหม่เกี่ยวกับสังคม และวัฒนธรรมของคนแต่ละยุคสมัย เช่น วิถีชีวิตความเป็นอยู่การตั้งถิ่นฐานบ้านเรือน เทคโนโลยีเครื่องมือเครื่องใช้ เศรษฐกิจการดำรงชีพ การแลกเปลี่ยนและค้าขาย ความเชื่อดั้งเดิมและศาสนา ความขัดแย้งและสงคราม สังคมและอาชีพ เป็นต้น

อย่างไรก็ดี เรื่องราวของผู้หญิงในโบราณคดีได้รับการศึกษาในแง่ของคติความเชื่อทางศาสนา หรือเป็นส่วนหนึ่งของหลักฐานทางโบราณคดีประเภทอื่นๆ เช่นในหลุมฝังศพ จึงไม่ได้มีการศึกษาเฉพาะประเด็น จนกระทั่งเมื่อประมาณทศวรรษที่ผ่านมา ประเด็นเรื่องของผู้หญิงเริ่มได้รับความสนใจจากนักโบราณคดีไทย โดยเฉพาะการศึกษาสภาพสังคมในอดีต

สำหรับบทความนี้ นำเสนอความรู้เกี่ยวกับผู้หญิงจากหลักฐานทางโบราณคดี ดังนี้ ก) พื้นฐานความเข้าใจเกี่ยวกับโบราณคดี ข) การศึกษาเพศภาวะในงานโบราณคดี ซึ่งเป็นสาขาหนึ่งของวิชาโบราณคดีที่เน้นการศึกษาเรื่องของเพศหญิง ความสัมพันธ์ระหว่างเพศหญิง–ชาย/เพศทางเลือกในอดีต และ ค) มอง “ผู้หญิง” ผ่านหลักฐานทางโบราณคดี โดยมีตัวอย่างจากประเทศไทยและต่างประเทศ เพื่อเปรียบเทียบให้เห็นลักษณะร่วมทางพฤติกรรมคล้ายคลึงกันที่เป็นสากลของมนุษยชาติ ได้เห็นตัวตน เรื่องราว บทบาท และหน้าที่ของผู้หญิงในยุคก่อนประวัติศาสตร์และยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นสมัยทวารวดี อันจะช่วยทำให้มองเห็นการเปลี่ยนแปลงในบทบาทและหน้าที่สมัยปัจจุบันว่ามีความเหมือนหรือแตกต่างกันอย่างไร

โบราณคดี (Archaeology)

โบราณคดีเป็นสาขาวิชาที่ว่าด้วยการศึกษาเรื่องราวของสังคมและวัฒนธรรมของคนในอดีตจากสิ่งของที่คนทำขึ้นที่เรียกว่าโบราณวัตถุ (artifact) โดยการนำวัตถุดิบที่มีอยู่ตามธรรมชาติมาดัดแปลงให้มีรูปร่างและเกิดประโยชน์ใช้งานในการดำรงชีวิตประจำวัน เช่น การนำหินกรวดแม่น้ำ

มากะเทาะให้มีคมใช้ง่าย หรือการนำดินมาปั้นและเผาเป็นภาชนะ หรือการนำเหล็กมาผ่านกระบวนการถลุงและผลิตเครื่องมือเครื่องใช้ เป็นต้น ถ้าเป็นสิ่งก่อนสร้างหรืออาคาร เรียกว่าโบราณสถาน (ancient monument) และนิเวศวัตถุ (ecofact) เช่น กระดูกคนและสัตว์ เมล็ดพืช หรือสิ่งแวดล้อมรอบ ๆ เช่น ภูมิประเทศลักษณะต่าง ๆ นักโบราณคดีนำผลการวิเคราะห์จากโบราณวัตถุ โบราณสถาน นิเวศวัตถุ และสิ่งแวดล้อมมาตีความเกี่ยวกับวัฒนธรรมของคนในอดีต (รัศมี ชูทรงเดช, 2539: 73–88).

งานโบราณคดีมีเป้าหมายสำคัญ คือ ก) ศึกษาและจัดลำดับอายุสมัยว่าเกิดอะไรขึ้นพร้อมกับเรียงลำดับเหตุการณ์ก่อน–หลัง ข) สืบสร้างเรื่องราวของสังคมและวัฒนธรรมในอดีต ว่าคนมีวิถีชีวิตอยู่กันอย่างไรในแต่ละช่วงเวลา และ ค) อธิบายว่าปัจจัยอะไรเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม

วิชาโบราณคดีแบ่งเป็นสาขาย่อยหลายสาขาตามความสนใจของนักโบราณคดี ตัวอย่างเช่นการจัดประเภทตามหลักฐานเอกสารเช่นโบราณคดีสมัยก่อนประวัติศาสตร์ และก่อนประวัติศาสตร์ หรือแบ่งตามสมัย เช่นโบราณคดีสมัยทวารวดี โบราณคดีสมัยสุโขทัย หรือแบ่งตามประเด็นความสนใจเฉพาะเช่นโบราณคดีเพศภาวะ (Gender in Archaeology) โบราณคดีสัญลักษณ์ (symbolic archaeology) หรือแบ่งตามพื้นที่ของอารยธรรม เช่นโบราณคดีอียิปต์ โบราณคดีกรีก–โรมัน โบราณคดีอารยธรรมลุ่มแม่น้ำสินธุ เป็นต้น

โบราณคดีเพศภาวะ (Gender in Archaeology)

แนวคิดโบราณคดีเพศภาวะ (หรือเพศสถานะ เพศสภาพ) พัฒนามาจากกระแสการเรียกร้องสิทธิสตรี ความเท่าเทียมกันระหว่างเพศในช่วงสี่ทศวรรษที่ผ่านมา งานในช่วงแรกเน้นแนวคิดแบบสตรีนิยม เน้นการศึกษาบทบาทและหน้าที่ของผู้หญิงจากการตีความหลักฐานทางโบราณคดี ซึ่งแต่เดิมแทบจะไม่ได้รับความสนใจจากนักโบราณคดีมาก่อนและมีอคติของการศึกษาที่เน้นการตีความบทบาทของเพศชายเป็นหลัก ต่อมาแนวคิดนี้เปลี่ยนไปตามกระแสการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ที่ให้ความสนใจขอบเขตที่กว้างกว่าเพศชาย–หญิง หากรวมถึงเพศที่สามหรือเพศทางเลือก การศึกษาเน้นทำความเข้าใจพลวัต บทบาทความสัมพันธ์เชิงอำนาจของหญิง–ชาย/เพศทางเลือกในอดีต การแบ่งหน้าที่การงานเพศภาวะในโครงสร้างทางสังคม สุขภาพ สถานภาพของผู้หญิงในสังคมระดับต่าง ๆ สัญลักษณ์ของเพศ ฯลฯ ปัจจุบันนักโบราณคดีสนใจศึกษาประเด็นที่หลากหลายของเพศภาวะ ทำให้เกิดความรู้และเนื้อหาทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับผู้หญิงที่เพิ่มขึ้นกว่าเดิม (สว่าง เลิศฤทธิ์, 2544–2545: 100–113)

วิธีการศึกษา

ผู้หญิงในงานโบราณคดี พิจารณาจากหลักฐานทางตรงที่บ่งบอกความเป็นเพศหญิง ได้แก่ โครงกระดูก โบราณวัตถุรูปผู้หญิง จารึกและเอกสารทางประวัติศาสตร์ และหลักฐานทางอ้อมที่เป็นข้อมูลทางโบราณคดีที่พบร่วมกับโครงกระดูกซึ่งเป็นวัตถุทางวัฒนธรรมที่เป็นตัวแทนของเพศ ช่วยนักโบราณคดีตีความเกี่ยวกับบทบาท สถานภาพ และกิจกรรมในแต่ละยุคสมัย

สำหรับการตีความ นักโบราณคดีใช้การศึกษาเปรียบเทียบข้ามวัฒนธรรม เพื่อให้เห็นถึงความคล้ายคลึงและความแตกต่างของหลักฐานทางโบราณคดีและลักษณะทางวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงในมิติต่าง ๆ อันจะทำให้เกิดความเข้าใจถึงสถานภาพและการเปลี่ยนแปลงของบทบาท หน้าที่ สถานภาพของผู้หญิงในยุคปัจจุบัน

ในที่นี้ผู้เขียนเลือกนำเสนอข้อมูลเฉพาะส่วนที่เป็นโบราณวัตถุและโครงกระดูกคน โดยเลือกตัวอย่างจากแหล่งโบราณคดีที่สำคัญของประเทศไทยและต่างประเทศ สำหรับประเทศไทย เลือกยุคสมัยโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์และยุคประวัติศาสตร์สมัยทวารวดี เนื่องจากเป็นชุดข้อมูลที่ไม่ค่อยแพร่หลายสำหรับคนทั่วไป เพื่อทำให้เข้าใจภาพรวมของผู้หญิงในเชิงเปรียบเทียบให้เห็นความเหมือน/ความต่างที่เกิดจากปัจจัยของสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติและวัฒนธรรม

มอง "ผู้หญิง" ผ่านหลักฐานทางโบราณคดี

หลักฐานทางโบราณคดีเป็นข้อมูลจับต้องได้ เป็นสิ่งที่ยืนยันว่าความมีตัวตนและเรื่องราวของผู้หญิงในอดีตผ่านโครงกระดูกและวัตถุทางวัฒนธรรม แบ่งออกเป็นหลักฐานทางตรง และทางอ้อม ดังนี้

หลักฐานทางตรง

ผู้หญิงคนแรกของมนุษยชาติ

หลักฐานของผู้หญิงคนแรกเป็นโครงกระดูกของสายพันธุ์บรรพบุรุษของคนหรือโฮมินิดส์ (Early hominid) ที่เป็นตัวแทนของผู้หญิงที่มีอายุเก่าแก่ที่สุด จัดเป็นสปีชีส์หนึ่งของโฮมินิดส์ในจีนัส ออสตราโลพิเทคัสอะฟาเรนซิส (Australopithecus africanus) กำหนดอายุด้วยวิธีทางวิทยาประมาณ 3.2 ล้านปีมาแล้ว พบที่แหล่งโบราณคดีฮาดาร์ (Hadar) ในบริเวณตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศเอธิโอเปีย ได้รับการตั้งชื่อว่า "ลูซี่" ลักษณะทางกายภาพ มีความสูงประมาณ 120 เซนติเมตร เดินสองขา แตกต่างจากลิงหรือลิงไร้หาง สมองมีขนาดเล็ก ความจุสมองประมาณ 375–500 ซีซี และมีอายุเมื่อตายประมาณ 20 ปี สภาพของกระดูกพบกระจายบนพื้นผิวเป็นเศษกระดูกที่แตกหัก และไม่พบร่วมกับโบราณวัตถุใดๆ โครงกระดูกนี้ถือว่าเป็นหลักฐานสำคัญที่ทำให้ทราบเกี่ยวกับลักษณะทางกายภาพบรรพบุรุษของมนุษยชาติที่ยังคล้ายคลึงกับลิงมีหาง (Johanson & Wong, 2010)

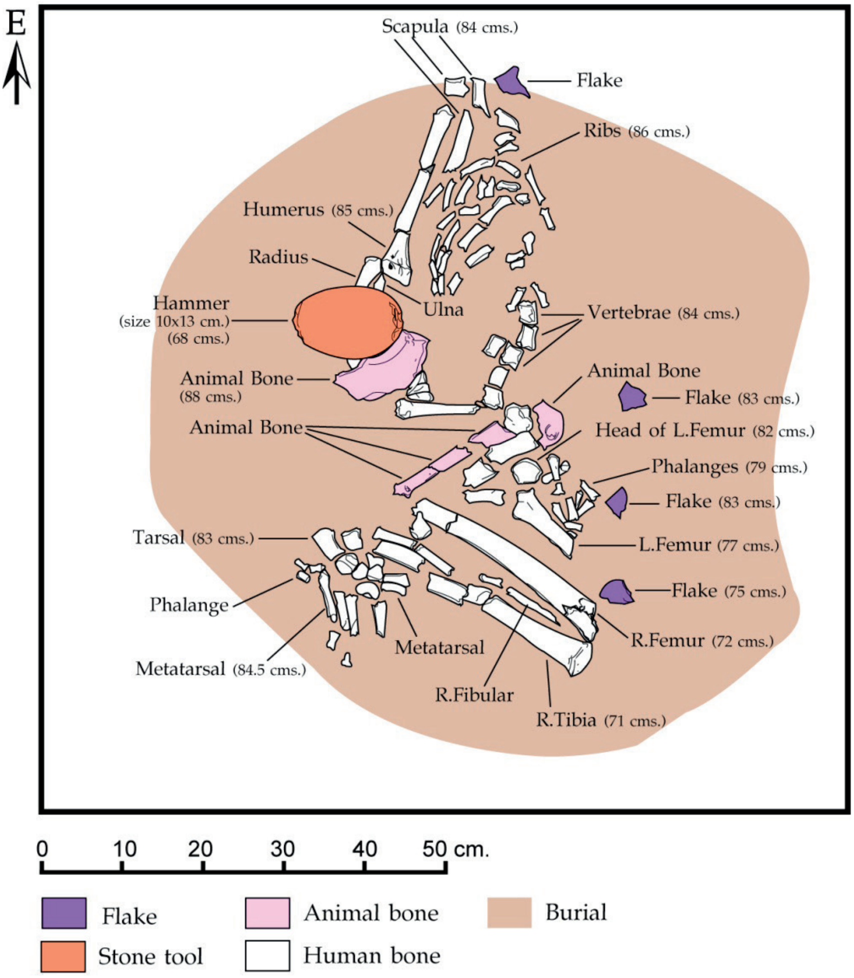
ผู้หญิงรุ่นแรกเริ่มบนดินแดนประเทศไทย

หลักฐานของผู้หญิงรุ่นแรกที่จัดว่าเป็นมนุษย์สมัยใหม่ (Homo sapiens sapiens) มาจากการขุดค้นที่แหล่งโบราณคดีถ้ำหมอเขียว จังหวัดกระบี่ จำนวน 1 โครง และแหล่งโบราณคดีเพิงผาถ้ำลอด อำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน จำนวน 1 โครง โครงกระดูกทั้ง 2 โครงฝังในท่างอตัว ซึ่งเป็นลักษณะที่พบทั่วไปในวัฒนธรรมยุคก่อนประวัติศาสตร์ของประเทศไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ช่วงเวลาระหว่าง 40,000–10,000 ปีมาแล้ว (รัศมี ชูทรงเดช, 2550; สุรินทร์ ภู่ขจร, 2537) การตั้งใจฝังศพพร้อมกับของเซ่น แสดงถึงลักษณะสังคมที่มีความผูกพันของคนในกลุ่ม จึงมีการทำพิธีกรรมปลงศพให้กับคนในครอบครัวหรือเครือญาติ คนรุ่นแรกมีลักษณะทางกายภาพที่แตกต่างจากคนไทยปัจจุบันและตายเมื่ออายุไม่มากนัก เมื่อเทียบกับเกณฑ์ค่าเฉลี่ยอายุตอนตายของคนปัจจุบัน

แหล่งโบราณคดีถ้ำหมอเขียว พบโครงกระดูกเพศหญิง มีอายุที่กำหนดจากค่าคาร์บอน 14 ประมาณ 25,000 ปีมาแล้ว อายุตอนตายอยู่ระหว่าง 35–40 ปี เป็นกลุ่มคนมองโกลอยด์รุ่นแรกๆ ที่ลักษณะของหัวกะโหลกมีความดั้งเดิม กรามใหญ่ ซึ่งแตกต่างจากคนปัจจุบัน ถูกฝังในท่างอตัว มีก้อนหินทับบนหัวกะโหลก กระดูกแขนขวางอพับและมือขวาวางอยู่บนหน้าอก มีก้อนหินขนาดใหญ่วางทับอยู่บนแขนขวา นอกจากนี้มีการโรยดินเทศสีแดงบนโครงกระดูก มีของเซ่นที่ฝังร่วมได้แก่ เครื่องมือสะเก็ดหินรูปร่างคล้ายหัวธนู เครื่องมือหินกะเทาะ กระดูกสัตว์และหอยน้ำจืด พบร่องรอยโรค

ได้แก่โรคเยื่อหุ้มฟันอักเสบ โรคเสื่อมสภาพของกระดูก และกระดูกงอกบริเวณกระดูกสันหลัง ซึ่งเป็นลักษณะที่เกิดจากการยกของหนักหรือทำงานหนักเป็นเวลานาน (ประพิศ ชูศิริ, 2543: 52)

ผู้หญิงจากแหล่งโบราณคดีเพิงผาถ้ำลอด มีอายุที่กำหนดจากค่าคาร์บอน 14 ประมาณ 13,640 ปีมาแล้ว สันนิษฐานว่าเป็นโครงกระดูกผู้ใหญ่ อายุที่ตายอยู่ในช่วง 25–35 ปี ลักษณะของโครงกระดูกถูกฝังใกล้กับเพิงผาในท่างอตัว มีของอุทิศที่พบร่วมได้แก่ กระดูกสัตว์ เครื่องมือสะเก็ดหิน และมีหินกรวดแม่น้ำที่ใช้เป็นค้อนหินวางอยู่บนแขนขวา มีลักษณะที่คล้ายกับโครงกระดูกที่ถ้ำหมอเขียว ซึ่งเป็นกลุ่มคนมองโกลอย์รุ่นแรก ๆ ที่ลักษณะขากรรไกรใหญ่ ความบึกบึนและแข็งแรงกว่าคนปัจจุบัน มีส่วนสูงประมาณ 152 เซนติเมตร พบรอยโรคปริทันต์ นักมานุษยวิทยาได้ขึ้นรูปหัวกะโหลกจำลอง (นัทธมน ภู่รีพัฒนพงศ์, 2550) และขึ้นรูปใบหน้าแบบสองมิติ (Hayes, 2559: 275–294) จากนั้นประติมากรวัชระ ประยูรคำ ขึ้นรูปหน้าจากหัวกะโหลกจำลองและภาพสองมิติ



โครงกระดูกผู้หญิงที่พบจากเพิงผาถ้ำลอด
(ที่มา: โครงการโบราณคดีบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน
ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากสกว. วาดโดยพิพัฒน์ กระแจะจันทร์)

ภาพสองมิติของผู้หญิงจากแหล่งโบราณคดีเพิงผาถ้ำลอด โดย ดร. ซูซาน เฮยส์
(ที่มา: โครงการปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูง ในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากสกว.)

ภาพสามมิติของผู้หญิงจากเพิงผาถ้ำลอด อายุ 13,000 ปี มาแล้ว ขึ้นรูปหน้าโดยประติมากร วัชระ ประยูรคำ
(ที่มา: โครงการปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากสกว.)

ความสัมพันธ์แม่-ลูก

ความสัมพันธ์ของแม่และลูกเป็นเรื่องสากล ที่แสดงให้เห็นว่าผู้หญิงมีหน้าที่สำคัญในการเลี้ยงและดูแลลูกตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ ตัวอย่างที่ชัดเจนจากการเจอโครงกระดูกผู้หญิงและเด็กอยู่ในหลุมเดียวกันบ่งชี้ว่าการเสียชีวิตของแม่และเด็กหลังการคลอดมีจำนวนมาก แสดงถึงภาวะสุขอนามัยในอดีตที่ไม่สะอาดและปลอดภัย ทำให้เสี่ยงต่อภาวการณ์ติดเชื้อได้ง่าย และส่งผลต่ออัตราการเสียชีวิตของแม่และทารก/เด็กสูงกว่าปัจจุบัน ลักษณะความผูกพันของแม่และลูกเช่นนี้เป็นธรรมชาติของสังคมมนุษย์ พบทั้งในประเทศไทยและต่างประเทศ

ในต่างประเทศ เช่น แหล่งโบราณคดีบริเวณไทชุง (Taichung) ประเทศไต้หวันพบหลุมศพของโครงกระดูกผู้หญิงและเด็ก ร่วมกับโบราณวัตถุอื่นๆ ในสุสานมีอายุประมาณ 4,800 ปีมาแล้ว จัดอยู่สมัยหินใหม่ (Neolithic period) ซึ่งเป็นครั้งแรกที่พบโครงกระดูกมนุษย์มีอายุเก่าที่สุดในตอนกลางของประเทศไต้หวัน นักโบราณคดีตีความว่าแม่อุ้มทารกในอ้อมแขน การวางตัวของโครงกระดูกถูกจัดไว้เสมือนกับแม่มองลงมาที่ลูก ลักษณะของโครงกระดูกดังกล่าวไม่เคยพบที่ใดมาก่อน ส่วนใหญ่จะพบโครงกระดูกเด็กใกล้กับโครงกระดูกผู้ใหญ่ (http://news.nationalgeographic.com/2016/05/160506-stone-age-mothers-day-fossils-taiwan/)

โครงกระดูกของแม่และเด็กพบในประเทศไต้หวัน
(ที่มา: http://www.taipeitimes.com/News/front/achives/2016/04/28/ 2003644992
เข้าถึงเมื่อวันที่ 18 กรกฎาคม 2559)

สำหรับหลักฐานในประเทศไทย มีตัวอย่างจากแหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ สมัยหินใหม่ที่แหล่งโบราณคดีโคกพนมดี อำเภอพนัสนิคม จังหวัดชลบุรี อายุประมาณ 3,500-4,000 ปีมาแล้ว พบโครงกระดูกของผู้หญิง ฝังร่วมกับทารกหรือเด็กเล็ก พร้อมกับมีของอุทิศ เช่นภาชนะดินเผา ขวานหินขัด กระดูกสัตว์ ฯลฯ (Higham &Bannanurag, 1990) และแหล่งโบราณคดีสมัยโลหะ อายุประมาณ 1,500-3,000 ปีมาแล้ว ที่บ้านโนนอุโลก จังหวัดนครราชสีมา มักพบโครงกระดูกผู้หญิงและเด็กฝังร่วมกันกับของอุทิศ เช่นโครงกระดูกหมายเลข 34 และ 35 (รัชนี ทศรัตน์ ชาลส์ ไฮแอม และอำพัน กิจงาม, 2552) นักโบราณคดีสันนิษฐานว่าเป็นโครงกระดูกของแม่และลูก มีอัตราการเสียชีวิตของเด็กจากแหล่งโบราณคดีทั้งสองมีสูง

สุขภาพของผู้หญิง

หลักฐานที่บ่งบอกสุขภาพของผู้หญิงส่วนใหญ่มาจากหลุมฝังศพในยุคก่อนประวัติศาสตร์ ที่พบจำนวนมากในประเทศไทย ในที่นี้ผู้เขียนยกตัวอย่างจากแหล่งโบราณคดีเนินอุโลก จังหวัดนครราชสีมา อยู่ในสมัยสำริดและเหล็ก อายุประมาณ 1,500-3,000 ปีมาแล้ว เป็นสังคมที่ตั้งบ้านเรือนเป็นหลักแหล่ง มีการทำเกษตรกรรมและเลี้ยงสัตว์แล้ว พบโครงกระดูกคนจำนวน 120 โครง และมีผลการวิเคราะห์โครงกระดูกอย่างละเอียด พบว่ามีประชากรมีที่เป็นผู้หญิงทั้งหมด 21 คน ผู้ชาย 27 คน เด็กและทารกจำนวน 53 คน และไม่สามารถระบุเพศได้อีก 19 คน สำหรับผู้หญิงมีอายุอยู่ในวัยหนุ่มสาว จำนวน 7 คน กลางคน จำนวน 6 คน สูงอายุจำนวน 7 คน และไม่สามารถระบุอายุได้ 1 คน ทำให้ทราบว่าผู้หญิงที่แหล่งโบราณคดีโนนอุโลกมีค่าอายุยืนยาวประมาณ 40 หรือ >40 ปี ซึ่งถือว่าตายในอายุที่น้อยกว่าคนไทยปัจจุบันที่มีค่าอายุเฉลี่ยเมื่อตายยืนยาวขึ้นถึงประมาณ 80 ปี สำหรับส่วนสูงผู้หญิงที่นี่มีส่วนสูงระหว่าง 151.5 เซนติเมตรและ 161.6 เซนติเมตร มีค่าเฉลี่ยความสูงอยู่ที่ 154.6 เซนติเมตร ซึ่งมีขนาดความสูงใกล้เคียงกับคนไทยปัจจุบัน ส่วนโรคภัยไข้เจ็บ มีตัวอย่างของโรควัณโรคในโครงกระดูกหมายเลข 36 เป็นผู้หญิงสาว มีลักษณะผิดปกติของโครงกระดูกสันหลัง ซึ่งอาจจะเป็นฝีที่เกิดจากการติดเชื้อแบคทีเรียที่มีอยู่ทั่วไปหรืออาจเกี่ยวข้องกับการตั้งครรภ์ หรือโรคที่พบทั่วไปที่เกี่ยวกับโรคฟันผุ และโรคในช่องปาก ได้แก่ฟันผุ ฟันติดเชื้อ ฟันหลอ เหงือกร่น และฟันสึกอย่างมาก แสดงให้เห็นว่ากินอาหารที่มีลักษณะเป็นเส้นใย ทำให้ฟันสึกกร่อน (แนนซี เทเลส ชาน ฮาลโคลว และแคเธอริน โดเมทท์ 2552: 63-80)

หลักฐานทางอ้อม

หลักฐานทางอ้อมที่บ่งบอกเรื่องราวของผู้หญิงในอดีต เช่นโบราณวัตถุที่พบร่วมกับโครงกระดูกในหลุมฝังศพ ซึ่งเป็นสิ่งของตัวแทนของเพศ ภาพเขียนสีผนังถ้ำ ประติมากรรม

บทบาท

ก. สัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์

การปรากฏรูปประติมากรรมของผู้หญิงในฐานะของสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมส่วนใหญ่พบในต่างประเทศตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ สมัยหินเก่าตอนต้น (Upper Paleolithic) ในยุโรป เมื่อประมาณ 35,000-25,000 ปีมาแล้ว ปรากฏหลักฐานของงานศิลปะ ทั้งรูปวาดและประติมากรรมขนาดเล็กทำจากกระดูก งานช้าง เขากวาง และไม้ ที่ทำโดยมนุษย์สมัยใหม่ ประติมากรรมรูปผู้หญิงที่สำคัญที่เรียกว่า “วีนัส” รูปทรงถูกแกะสลักเป็นรูปผู้หญิงที่มีหน้าขาและสะโพกใหญ่ นักโบราณคดีบางคนสันนิษฐานว่าเป็นรูปคล้ายกับผู้หญิงท้อง ขณะที่บางคนสันนิษฐานว่าเป็นสัญลักษณ์ของแม่พระธรณี (mother earth) การเจริญพันธุ์ของผู้หญิงเป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ (Price & Feinman, 1993: 126-127) สำหรับตุ๊กตาที่พบในประเทศไทยเริ่มปรากฏในยุคก่อนประวัติศาสตร์ส่วนใหญ่ทำจากดินเผา ไม่พบตุ๊กตารูปผู้หญิง และมักเป็นรูปสัตว์

ข. แม่

สำหรับหลักฐานในประเทศไทย ภาพตัวแทนของแม่ที่ชัดเจน มีตัวอย่างจากแหล่งโบราณคดียุคประวัติศาสตร์สมัยทวารวดี เช่นแหล่งโบราณคดีหอเอก จังหวัดนครปฐม พบประติมากรรมสตรีอุ้มเด็กทารก ลักษณะคล้ายกับให้นมทารก ซึ่งอาจจะเป็นของเล่นในอดีต ที่สะท้อนให้เห็นถึงความนิยม

ทำตุ๊กตาที่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมในสังคม (สฤษดิ์พงศ์ ขุนทรง, 2557) นอกจากนี้ยังพบประติมากรรมรูปกลุ่มบุคคล พบจากแหล่งโบราณคดีจันเสน จังหวัดนครสวรรค์ เป็นรูปผู้หญิงและเด็ก 3 คน อยู่ในลักษณะที่เอามือโอบเด็กที่กำลังดูดนมจากอกซ้ายและขวา และมีเด็กอีกคนชะโงกหน้าอยู่บนไหล่ขวา หรือรูปแม่และเด็กหลังค่อม มีข้อสันนิษฐานว่าประติมากรรมรูปดังกล่าว อาจใช้ในการประกอบพิธีกรรมเพื่อความปลอดภัยของทารก ซึ่งสร้างเป็นรูปตัวแทนสำหรับการสะเดาะเคราะห์ (อนุสรณ์ คุณประกิจ, 2529: 132)

ผู้หญิงในความเชื่อและศาสนา

ก. ชาดกในพุทธศาสนา

สมัยทวารดี อายุระหว่างพุทธศตวรรษที่ 13–14 มีหลักฐานของผู้หญิงที่ปรากฏในชาดกเป็นจำนวนมาก ไม่สามารถจะนำมาเสนอได้ทั้งหมด ขอยกบางตัวอย่างเช่น ประติมากรรมนูนต่ำประดับเจดีย์จุลประโทน จังหวัดนครปฐม เป็นภาพเล่าเรื่องชาดกในพระพุทธศาสนา เรื่อง “สูรูปะชาดก” ซึ่งเป็นวรรณกรรมสันสกฤตเรื่อง “อวทานศตกะ” ที่กล่าวถึงพระมหากษัตริย์ที่ประทานพระราชโอรสให้แก่ยักษ์ที่เป็นพระอินทร์แปลงกายมา องค์ประกอบของรูปภาพมีภาพเป็นลักษณะของชนชั้นสูงที่มีคนรับใช้หญิงยืนอยู่ข้างเจ้านายผู้หญิง คนรับใช้ชายนั่งข้างล่าง ส่วนเจ้านายผู้ชายที่กำลังอุ้มเด็กส่งให้แก่ยักษ์ (กรมศิลปากร 2552: 4–75) ลักษณะทางกายภาพของคนในภาพแสดงความเป็นคนท้องถิ่น คือ หน้ากลมแบน ตาโต จมูกใหญ่และปลายแบน ปากหนา ผมเหยียดตรง งานประติมากรรมนี้ น่าจะเป็นงานฝีมือของช่างหลวงมากกว่าช่างชาวบ้าน (ศักดิ์ชัย สายสิงห์, 2543: 80–114)

ข.เทพี

ประติมากรรมรูปเทพีแกะสลักบนหิน เป็นรูปผู้หญิงยืนอยู่บนศีรษะควาย สันนิษฐานว่าเป็นรูปเทพีมหิษาสุรมรรทินี สมัยทวารวดี อายุระหว่างพุทธศตวรรษที่ 12–13 พบจากโบราณสถานหมายเลข 22/8 ในเมืองโบราณศรีมโหสถ อำเภอโคกปีบ จังหวัดปราจีนบุรี (กรมศิลปากร, 2535) การบูชาพระแม่หรือแม่พระธรณี ผู้ให้กำเนิดสรรพสิ่งทั้งปวงในโลก เป็นความเชื่อพื้นเมืองดั้งเดิมของอินเดียและถูกกลืนเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของศาสนาฮินดู ทั้งลัทธิไวษณพนิกายและไศวนิกาย ที่เน้นการบูชาเทพี การพบหลักฐานของประติมากรรมรูปเทพีมหิษาสุรมรรทินี เป็นหลักฐานของการติดต่อกับอินเดียและรับอิทธิพลของศาสนาฮินดูที่เมืองโบราณศรีมโหสถ (ผาสุข อินทราวุธ, 2524: 25–27) และสะท้อนการยกย่องบูชาผู้หญิง

ค. ความเชื่อ

หลักฐานที่แสดงถึงความเชื่อดั้งเดิมในสมัยทวารวดีเกี่ยวกับการสะเดาะเคราะห์ มักพบจากแหล่งโบราณคดีในภาคกลางของประเทศไทย มักเป็นประติมากรรมขนาดเล็ก และประติมากรรมบนแผ่นดินเผาเป็นรูปสตรีและเด็ก ส่วนประติมากรรมขนาดเล็กรูปสตรียืน มักมีศีรษะหายไป หรือพบเฉพาะส่วนศีรษะ สันนิษฐานว่าอาจจะทำขึ้นเพื่อวัตถุประสงค์สำหรับการสะเดาะเคราะห์ (ผาสุก อินทราวุธ, 2542: 172) นอกจากนี้ยังพบประติมากรรมรูปแม่และเด็กหญิงที่มีส่วนหลังนูนโค้ง สันนิษฐานว่าเด็กอาจจะพิการ การสร้างน่าจะจงใจทำเป็นรูปทรงคล้ายกับเด็กที่มีลักษณะไม่สมประกอบ ความเชื่อนี้คล้ายกับการทำตุ๊กตาเสียกบาลเพื่อแก้เคล็ดให้หรือป้องกันภัยอันตรายให้กับเด็ก (อนุสรณ์ คุณประกิจ, 2529: 92–93)

สถานภาพ

ก. ชนชั้นสูง

ยุคก่อนประวัติศาสตร์ ที่แหล่งโบราณคดีโคกพนมดี อำเภอพนัสนิคม จังหวัดชลบุรี อายุประมาณ 4,000–3,500 ปีมาแล้ว เป็นตัวอย่างของความแตกต่างของสถานภาพในสังคม นักโบราณคดีขุดค้นพบโครงกระดูกของผู้หญิงหมายเลข 15 พร้อมลูกปัดจำนวนแสนกว่าเม็ด ร่วมกับโบราณวัตถุประเภทอื่นๆ สันนิษฐานว่าเป็นบุคคลที่มีความสำคัญในสังคม และเสนอว่าผู้หญิงเป็นช่างปั้นหม้อน่าจะมีบทบาททางเศรษฐกิจที่สำคัญภายในชุมชน (Higham and Bannanurag, 1990)

ยุคประวัติศาสตร์ สมัยทวารวดี มีการทำประติมากรรมประดับศาสนสถาน และประติมากรรมขนาดเล็ก สะท้อนวิถีชีวิตของสังคมบุคคลชั้นสูง เช่นชนชั้นกษัตริย์ โดยพิจารณาจากการตกแต่งร่างกายและเครื่องประดับ บุคคลธรรมดา แต่งกายด้วยเสื้อผ้าที่เรียบง่าย ไม่มีการเกล้าผม หรือตกแต่งด้วยเครื่องประดับหลายชิ้น

ปูนปั้นและประติมากรรมนูนต่ำจากเมืองอู่ทอง อำเภออู่ทอง จังหวัดสุพรรณบุรี เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นถึงสถานภาพทางสังคมของสตรีในวัฒนธรรมทวารดี ที่มีการแต่งกายและใช้เครื่องประดับที่คล้ายกับวัฒนธรรมอินเดีย คือไว้ผมยาวเป็นมวยที่รวบมุ่น และถักเปียเล็กๆ แล้วมุ่นขึ้นเป็นมวยพร้อมตกแต่งประดับด้วยศิราภรณ์ ใส่ต่างหูรูปห่วงทำจากโลหะขนาดใหญ่ที่มีน้ำหนักมากจนหูยานสวมสร้อยคอห้อย และสวมกำไลแขน ส่วนเสื้อผ้า นุ่งซิ่นทบจีบด้านหน้า ผ้ายาวกรอมเท้า มีผ้าคลุมอกและผ้าพาดเฉียงไหล่และบ่า (กรมศิลปากร, 2545: 66) รูปแบบของ ประติมากรรมนูนต่ำสอดคล้องกับประติมากรรมขนาดเล็กที่เป็นรูปบุคคลเช่นกัน และแผ่นดินเผาสลักนูนสูงของสตรีที่ตกแต่งร่างกายแบบเดียวกัน แต่มักมีองค์ประกอบของภาพสัตว์และบุรุษร่วมด้วย พบทั่วไปในแหล่งโบราณคดีในภาคกลางของประเทศไทย เช่นแหล่งโบราณคดีอู่ทอง จังหวัดสุพรรณบุรี แหล่งโบราณคดีนครปฐม จังหวัดนครปฐม แหล่งโบราณคดีซับจำปา จังหวัดลพบุรี แหล่งโบราณคดีจันเสน จังหวัดนครสวรรค์ จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นรูปแบบความนิยมของยุคสมัยนี้ (อนุสรณ์ คุณประกิจ, 2529: 39–75)

สำหรับการทำประติมากรรมเหล่านี้ โดยเฉพาะประติมากรรมขนาดเล็ก แสดงให้เห็นถึงความเชื่อ ความนิยมและความต้องการของคนในสังคมทวารวดี เพราะมีการผลิตเป็นจำนวนมากนักโบราณคดีสันนิษฐานว่าอาจจะเป็นของเล่น หรือเป็นสิ่งของที่ใช้ในการกัลปนาอุทิศสำหรับบุคคลและถวายแก่ศาสนา การกัลปนาที่เกี่ยวข้องกับบุคคลอาจจะเป็นการอุทิศส่วนกุศลให้แก่ผู้ล่วงลับไปแล้ว ส่วนการกัลปนาที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อทางศาสนานั้นปรากฏในจารึกที่มีประเพณีนี้ เช่น จารึกภาษามอญบนเสาแปดเหลี่ยมที่ศาลสูง เมืองลพบุรี อายุประมาณพุทธศตวรรษที่ 13–14 ที่กล่าวถึงการถวายข้าทาส โค พร้อมรถและผ้าให้กับวัดทางพุทธศาสนา (อนุสรณ์ คุณประกิจ, 2529: 87–119)

อาชีพ

ก. ช่างปั้นหม้อ

หลักฐานทางตรงที่เกี่ยวกับช่างปั้นหม้อผู้หญิงในยุคก่อนประวัติศาสตร์ อายุประมาณ 3,500–4,000 ปีมาแล้ว จากแหล่งโบราณคดีโคกพนมดี อำเภอพนัสนิคม จังหวัดชลบุรี ที่พบโครงกระดูกผู้หญิงร่วมกับของอุทิศประเภทหินดุ ซึ่งเครื่องมือที่ใช้ขึ้นรูปภาชนะโดยดุนจากภายในแล้วค่อยๆ ตีจนได้รูปทรงตามต้องการ และก้อนดินดิบที่ใช้ในการปั้นหม้อ นักโบราณคดีสันนิษฐานว่าผู้หญิง

มีอาชีพเป็นช่างปั้นหม้อ และเป็นสินค้าของชุมชนที่ไปแลกเปลี่ยนกับชุมชนอื่นๆ ทำให้ผู้หญิงมีบทบาทสำคัญในชุมชน ทั้งนี้พิจารณาเปรียบเทียบจากปริมาณของอุทิศภายในหลุมฝังศพของผู้หญิงกับผู้ชาย เช่น โครงกระดูกเพศหญิงหมายเลข 15 พบโบราณวัตถุที่เป็นของอุทิศมากที่สุด เช่นอุปกรณ์สำหรับผลิตภาชนะดินเผา (หินดุ แท่งดินเผา หินขัดภาชนะดินเผา กระดูกสัตว์) ลูกปัดหอยจำนวนแสนกว่าเม็ด กำไลหอยมือเสือ (Higham and Bannanurag, 1990)

ข. ช่างทอผ้า

สำหรับหลักฐานของการทอผ้าที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิง ได้แก่แวดินเผา และไม้กี่ อุปกรณ์สำหรับทอผ้า พบทั้งในแหล่งโบราณคดีในยุคก่อนประวัติศาสตร์ สมัยหินใหม่–โลหะ อายุประมาณ 1,500–4,000 ปีมาแล้ว ซึ่งมักพบร่วมกับโครงกระดูกและโบราณวัตถุประเภทอื่นๆ และยุคประวัติศาสตร์ สมัยทวารดี แวดินเผาเป็นลักษณะเป็นวงกลม เจาะรูตรงกลางไว้สำหรับสอดไม้เป็นแกน เพื่อดึงเส้นใยพืชที่ดึงเป็นเส้นแล้วฟันบนไม้ เหมือนกับหลอดด้าย จากนั้นจึงนำเส้นใยไปใช้ทอเป็นผ้าผืนต่อไป หลักฐานดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าคนโบราณมีการนุ่งห่มร่างกายและมีภูมิปัญญาในการทอผ้ามานานแล้ว นักโบราณคดีสันนิษฐานว่าผู้หญิงเป็นผู้ที่ทอผ้า

แวดินเผาสมัยหินใหม่ เช่นพบที่แหล่งโบราณคดีบ้านเก่า จังหวัดกาญจนบุรี (Sorensen & Hatting, 1967) สมัยโลหะ เช่น พบที่แหล่งโบราณคดีบ้านดอนตาเพชร จังหวัดสุพรรณบุรี (ชิน อยู่ดี,

ไม้แบนและไม้กลมทำจากไม้สัก พบจากแหล่งโบราณคดีถ้ำผีแมนโลงลงรัก เปรียบเทียบกับอุปกรณ์ทอผ้าของกลุ่มชาติพันธ์ปกาเกอะญอที่เมืองแพม อำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน
(ที่มา: โครงการปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูง ในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากสกว.)

2529) แหล่งโบราณคดีเนินอุโลก จังหวัดนครราชสีมา พบทั้งแวดินเผาและรอยประทับของผ้าทอติดอยู่บนเครื่องมือเหล็ก (แนนซี เทเลส ชาน ฮาลโคลว และแคเธอริน โดเมทท์, 2552)

อุปกรณ์สำหรับทอผ้า มีลักษณะเป็นไม้แบนและแท่งไม้กลมยาวพร้อมกับผ้า พบภายในโลงไม้ซึ่งเป็นโลงศพทำจากไม้สัก หรืออยู่ใกล้กับชิ้นส่วนโครงกระดูกคนจากแหล่งโบราณคดีถ้ำผีแมนโลงลงรัก อำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน จัดอยู่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายถึงยุคประวัติศาสตร์สมัยทวารวดีตอนต้น มีอายุประมาณ 1,636–1,960 ปีมาแล้ว หรือพ.ศ. 583–พ.ศ.1083 (รัศมี ชูทรงเดช, 2559: 311) ผ้าที่พบร่วมเป็นใยของป่านกัญชงมีรูปแบบการทอขัดธรรมดา ส่วนไม้แบนและกลมทำจากไม้สักทั้งหมด การศึกษาเปรียบเทียบกับกลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอะญอจากหมู่บ้านเมืองแพม อำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอนพบว่าไม้มีลักษณะเหมือนกันใช้สำหรับการทอผ้า และผู้ทอส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง ทำให้สันนิษฐานว่าไม้ทั้งสองแบบน่าจะเป็นอุปกรณ์ทอผ้า เมื่อเจ้าของตายที่น่าจะเป็นผู้หญิง อุปกรณ์ทอผ้าถูกฝังร่วมกับผู้ตายไปด้วยเพื่อใช้ในโลกหน้า (วอกัญญา ณ หนองคาย, 2559: 381–396; ชนม์ชนก สัมฤทธิ์, 2559: 432–433)

ค. ช่างฟ้อน

สำหรับหลักฐานของการร่ายรำโดยผู้หญิงที่อาจเกี่ยวเนื่องกับพิธีกรรม ในยุคก่อนประวัติศาสตร์อายุประมาณ 3,000 ปีมาแล้ว มีตัวอย่างที่เป็นภาพเขียนสีผนังถ้ำ เป็นรูปผู้หญิงและผู้ชายตกแต่งร่างกายที่ต้นแขนและศีรษะ เป็นพุ่มคล้ายกิ่งไม้ จากแหล่งโบราณคดีถ้ำตาด้วง ถ้ำผาแดง จังหวัดกาญจนบุรี และถ้ำเขาปลาร้า จังหวัดอุทัยธานี ลักษณะท่าทางคล้ายกับการเต้นรำ โดยเฉพาะที่ถ้ำผาแดงมีเครื่องดนตรีประกอบการร่ายรำด้วย อาจกล่าวได้ว่าเป็นหลักฐานของการร่ายรำที่เก่าที่สุดเป็นการฟ้อนรำเพียงครั้งคราว ในบริเวณเพิงผาที่เขามาพักอาศัยชั่วคราว ไม่ได้เป็นอาชีพช่างฟ้อนเหมือนกับยุคประวัติศาสตร์ หลักฐานดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าการฟ้อนรำเป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรมที่มีการสืบทอดต่อมาจนถึงปัจจุบัน (Shoocongdej, 2001: 187–206)

ประติมากรรมปูนปั้นรูปผู้หญิงฟ้อนรำ สมัยทวารวดี อายุระหว่างพุทธศตวรรษที่ 13–14 จากเจดีย์หมายเลข 39 แหล่งโบราณคดีคูเมือง ตำบลคูบัว อำเภอเมือง จังหวัดราชบุรี ซึ่งถูกสร้างเป็นพุทธบูชา ในรูปภาพของการฟ้อนรำที่ประดับตกแต่งศาสนสถาน นางรำไว้ผมทรงสูง ใส่ตุ้มหูขนาดใหญ่ ทำท่าร่ายรำ รูปแบบท่ารำคล้ายกับท่าเยื้องกรายในคัมภีร์นาฏยศาสตร์ของอินเดีย (วิชุดา วุธาทิตย์, 2552: 259) ซึ่งสะท้อนว่าผู้หญิงมีอาชีพเป็นช่างฟ้อน เป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรมและงานมหรสพในสังคมสมัยทวารดี

ง. นักดนตรี

ประติมากรรมนักดนตรีสตรี สมัยทวารวดี อายุระหว่างพุทธศตวรรษที่ 13–14 จากเจดีย์หมายเลข 10 แหล่งโบราณคดีคูบัว เป็นประติมากรรมนูนต่ำแสดงภาพนักดนตรีสตรีจำนวน 5 คนไว้ผมยาวเกล้ามวย ใส่ต่างหู มีผ้าขนาดเล็กพาดบ่าและนุ่งผ้าถุง กำลังบรรเลงดนตรีของไทยสมัยโบราณที่เรียกว่า “วงขับไม้บรรเลงพิณ” เครื่องดนตรีที่ใช้ประกอบด้วย กรับ พิณห้าสาย ฉิ่ง และพิณน้ำเต้า รวมทั้งนักร้อง (กรมศิลปากร, 2552: 176–77) ประติมากรรมนี้ทำให้ทราบถึงการแสดงหรือมหรสพที่เป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรมทางศาสนาและอาจจะเป็นสิ่งที่สร้างความบันเทิงให้กับคนในวัฒนธรรมทวารวดี ซึ่งสันนิษฐานว่าชนชั้นสูง ได้แก่กษัตริย์และเชื้อพระวงศ์เป็นผู้อุปถัมภ์และส่งเสริมงานด้านนี้ (วิชุดา วุธาทิตย์, 2552: 297)

ประติมากรรมนูนต่ำรูปนักดนตรีสตรี
ที่มา: เอื้อเฟื้อจาก ผศ. ดร. สฤษดิ์พงศ์ ขุนทรง

สรุป

ผู้หญิงที่ปรากฏในหลักฐานทางโบราณคดีทั้งในรูปแบบของโครงกระดูกเพศหญิงและโบราณวัตถุสถานที่เป็นประติมากรรมรูปผู้หญิง หรือสิ่งของที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิง แสดงให้เห็นว่าผู้หญิงได้รับการยกย่องและมีความสำคัญในสังคมยุคก่อนประวัติศาสตร์ และยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นในประเทศไทย ทั้งนี้สะท้อนให้เห็นถึงบทบาทของผู้หญิงในสังคมในฐานะของแม่ และอาชีพเฉพาะทางที่แบ่งหน้าที่กันภายในสังคม เช่นช่างปั้นหม้อ ช่างทอผ้า สืบเนื่องตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์มาจนถึงสมัยปัจจุบัน หลักฐานจากการฝังศพพบว่าผู้หญิงในสังคมยุคก่อนประวัติศาสตร์มีความเท่าเทียมกับผู้ชาย บางกรณีเช่นแหล่งโบราณคดีโคกพนมดี อำเภอพนัสนิคม จังหวัดชลบุรี นักโบราณคดีสันนิษฐานว่าผู้หญิงมีสถานภาพที่สูงในสังคม ผู้หญิงมีค่าอายุเฉลี่ยตอนตายประมาณไม่เกินห้าสิบปี จำนวนประชากรน้อย กิจกรรมที่ทำไม่ค่อยมีความหลากหลายและเฉพาะทางมากเท่ากับยุคประวัติศาสตร์

เมื่อมีการรับพุทธศาสนาจากอินเดีย ผู้หญิงเป็นส่วนหนึ่งของคติความเชื่อและส่วนประกอบของพิธีกรรมทางสังคมและศาสนาในฐานะของเทพี ช่างฟ้อน นักดนตรี หรือปรากฏอยู่ในชาดกเรื่องต่าง ๆ บทบาทและสถานภาพของผู้หญิงมีความแตกต่างและหลากหลายตามชนชั้น สถานภาพทางสังคม และเศรษฐกิจ

คำขอบคุณ

ผู้เขียนขอขอบคุณกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ที่สนับสนุนโครงการวิจัยเรื่องโบราณคดีบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน ระยะที่หนึ่ง–สอง และโครงการปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์และสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน ขอบคุณ ผศ.พิพัฒน์ กระแจะจันทร์ ที่ชักชวนมาเขียนบทความเกี่ยวกับเรื่องผู้หญิงในงานโบราณคดี เพื่อเผยแพร่ความรู้แก่เยาวชนที่เป็นมิติที่แตกต่างไปจากความรู้เดิม ขอบคุณผศ. ดร. สฤษดิ์พงศ์ ขุนทรงที่เอื้อภาพถ่ายและข้อมูลที่เป็นประโยชน์ ท้ายสุดขอขอบคุณคณะวิจัยที่ร่วมกันสืบค้นความเป็นมาของผู้คนในอดีตเพื่อปะติดปะต่อภาพจิ๊กซอว์ของประวัติศาสตร์ประเทศไทย

บรรณานุกรม

กรมศิลปากร. *ประวัติศาสตร์และโบราณคดีเมืองศรีมโหสถ*. กรุงเทพฯ: กองโบราณคดี กรมศิลปากร, 2535.

กรมศิลปากร. *โบราณคดีเมืองอู่ทอง*. นนทบุรี: สหมิตรพริ้นติ้ง, 2545.

กรมศิลปากร. *ศิลปะทวารวดี: ต้นกำเนิดพุทธศิลป์ในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2552.

ชนม์ชนก สัมฤทธิ์. *เพศสภาพจากแหล่งโบราณคดีถ้ำผีแมนโลงลงรัก. ในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน*. หน้า 417–439, (2550). เอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการเรื่องปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อม บนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน, 27–28 กุมภาพันธ์ 2559.

นัทธมน ภู่รีพัฒน์พงศ์. *รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์โครงการโบราณคดีบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน* (เล่มที่ 3: ด้านมานุษยวิทยากายภาพ–โครงกระดูกคน), เสนอต่อสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2550.

ประพิศ ชูศิริ. *ผลการวิเคราะห์เรื่องโรคในสมัยโบราณจากโครงกระดูกมนุษย์ถ้ำหมอเขียวและถ้ำซาไก. ในรายงานขั้นสรุปการขุดค้นที่ถ้ำหมอเขียว จังหวัดกระบี่ และถ้ำซาไก จังหวัดตรังและการศึกษาชาติพันธุ์วิทยาทางโบราณคดี ชนกลุ่มน้อยเผ่าซาไก จังหวัดตรัง*. โครงการวิจัยวัฒนธรรมโหบินเนียนในประเทศไทย เล่มที่ 2 ประจำปี 2537. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2543.

ผาสุข อินทราวุธ. *รูปเคารพในศาสนาฮินดู*. นครปฐม: มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2522.

ผาสุข อินทราวุธ. *ทวารวดี: การศึกษาเชิงวิเคราะห์จากหลักฐานทางโบราณคดี*. กรุงเทพฯ: อักษรสมัย, 2542.

รัชนี ทศรัตน์ ชาร์ลส์ ไฮแอม และอำพัน กิจงาม. (บรรณาธิการ). *การขุดค้นที่เนินอุโลกและโนนเมืองเก่า*. กรุงเทพฯ: สมาพันธ์.

รัศมี ชูทรงเดช. *รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์โครงการโบราณคดีบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน* (เล่มที่ 2: ด้านโบราณคดี), เสนอต่อสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2550.

รัศมี ชูทรงเดช. *สังคมและวัฒนธรรมโลงไม้ที่ถ้ำผีแมนโลงลงรัก. ในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน*. หน้า 297–322, (2559). เอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการเรื่องปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน, 27–28 กุมภาพันธ์ 2559.

วอกัญญา ณ หนองคาย. *ฟั่น ทอ: หัตถกรรมประจำชีวิต. ในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน*. หน้า 373–398. (2559). เอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการเรื่องปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน, 27–28 กุมภาพันธ์ 2559.

วิชุตา วุธาทิตย์. *การวิเคราะห์ภาพนาฏดุริยางคศิลป์ในงานพุทธศิลปะในประเทศไทย.* วิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาโบราณคดีสมัยประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2552.

ศักดิ์ชัย สายสิงห์. *ทวารวดี: ศิลปกรรมยุคแรกเริ่มในดินแดนประเทศไทย.* เอกสารคำสอนรายวิชา 317403 ศิลปะในประเทศไทยตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 6-14.กรุงเทพฯ: ภาควิชาประวัติศาสตร์ศิลปะ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2543.

สฤษดิ์พงศ์ ขุนทรง. *โบราณคดีเมืองนครปฐม: การศึกษาอดีตของศูนย์กลางแห่งทวารวดี.* กรุงเทพฯ: เปเปอร์เมท, 2557.

สว่าง เลิศฤทธิ์. เพศสถานะกับโบราณคดี. *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร* 21-22 (3) : 100-113, (2544-2545).

สุรินทร์ ภู่ขจร. *รายงานขั้นสรุปการขุดค้นที่ถ้ำหมอเขียว จังหวัดกระบี่และถ้ำซาไก จังหวัดตรัง และการศึกษาชาติพันธุ์วิทยาทางโบราณคดี ชนกลุ่มน้อยเผ่าซาไก จังหวัดตรัง.* โครงการวิจัยวัฒนธรรมโหบินเนียนในประเทศไทย เล่มที่ 2 ประจำปี 2537. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2543.

อนุสรณ์ คุณประกิจ. *การศึกษาคติและรูปแบบประติมากรรมดินเผาขนาดเล็กสมัยทวารวดีที่พบในบริเวณภาคกลางของประเทศไทย.* วิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาโบราณคดีสมัยประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2529.

Hayes, S. Estimating a Face from the Thai Late Pleistocene: Collaboration and 2D Facial Approximation. ใน*การปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน.* หน้า 275-295, (2559). เอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการเรื่องปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์กับสิ่งแวดล้อมบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน, 27-28 กุมภาพันธ์ 2559.

Higham, C.W.F. and Bannanurag, R. *The Excavation of Khok Phanom Di: a Prehistoric Site in Central Thailand.* London: Society of Antiquities of London, 1990.

Johanson, D. and Wong, *K. Lucy's Legacy: The Quest for Human Origins.* New York: Harmony Books, 2009.

Shoocongdej, R. Gender roles depicted in rock art: a case from western Thailand. *In Pursuit of Gender: Worldwide Archaeological Approaches,* edited by Nelson, M. & M. Rosen-Ayalon. Walnut Creek: Altamira Press, 2001.

http://www.taipeitimes.com/News/front/archives/2016/04/28/2003644992 เข้าถึงเมื่อวันที่ 18 กรกฎาคม 2559

http://news.nationalgeographic.com/2016/05/160506-stone-age-mothers-day-fossils-taiwan/ เข้าถึงเมื่อวันที่ 18 กรกฎาคม 2559

แม่ที่ “มองไม่เห็น” แต่ชี้เป็นชี้ตาย: ชีวิตความเป็นอยู่ของ “แม่ซื้อ” กับวิธีคิดของคนไทย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อภิลักษณ์ เกษมผลกูล[1]
สาขาวิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

“แม่ซื้อ” เป็นความเชื่อเก่าแก่ความเชื่อหนึ่งในสังคมไทย เชื่อกันว่าเป็นวิญญาณที่คอยดูแลปกป้องทารก รวมทั้งกลั่นแกล้งทารก บางครั้งอาจบันดาลให้เป็นโรคและถึงแก่ชีวิตได้ด้วย เรื่อง “แม่ซื้อ” นี้มีปรากฏใน*พระคัมภีร์ปฐมจินดา* ซึ่งเป็นตำราแพทย์แผนไทยเก่าแก่ ซึ่งพระคัมภีร์ปฐมจินดาถือกันว่าเป็นประธานแห่งพระคัมภีร์ฉันทศาสตร์หรือคัมภีร์แพทย์ทั้งปวง เนื้อหาเน้นกล่าวถึงโรคสตรีและทารก

ใน *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถานฉบับพุทธศักราช 2542* ให้ความหมายไว้ว่า “แม่ซื้อ” คือ เทวดาหรือผีที่เชื่อกันว่าเป็นผู้ดูแลรักษาทารก,แม่วี ก็เรียก (ราชบัณฑิตยสถาน, 2546: 876) ส่วนพระยาอนุมานราชธน ได้ให้ความหมายเกี่ยวกับแม่ซื้อไว้ว่า “แม่ซื้อ” คือ ผีที่คอยมารังควานประจำตัวเด็กที่เพิ่งเกิดมา (เสฐียรโกเศศ, 2531: 79)

จากข้างต้นอาจสรุปได้ว่า “แม่ซื้อ” หมายถึง ผีหรือเทวดาผู้หญิงที่เชื่อว่าเป็นแม่คนเก่าในโลกวิญญาณที่คอยตามมาดูแลปกปักรักษาเด็กและในขณะเดียวกันก็เป็นผู้ที่ทำให้เด็กเกิดการเจ็บป่วยด้วยอาการต่าง ๆด้วย

อย่างไรก็ตาม ความเชื่อเรื่องแม่ซื้อได้สะท้อนให้เห็นถึงกุศโลบายที่น่าสนใจของวิธี “บริหารความเสี่ยง” (risk management) ในการดูแลทารกในระยะหัวเลี้ยว หรือสมาชิกใหม่ของสังคมให้มีชีวิต “รอด” และเติบโตแข็งแรงได้ต่อไป บทความนี้มุ่งนำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับแม่ซื้อ ตลอดจนบทบาทหน้าที่ของแม่ซื้อที่มีต่อสังคมไทยในฐานะเป็นผลผลิตทางวัฒนธรรม

ชีวประวัติของแม่ซื้อ

ประวัติของความเชื่อเรื่องแม่ซื้อนี้สันนิษฐานว่ามีมาตั้งแต่ครั้งกรุงศรีอยุธยา[1] เนื่องจากมีปรากฏอยู่ในคัมภีร์ปฐมจินดา คัมภีร์แพทย์สำหรับสตรีและเด็ก ซึ่งเป็นคัมภีร์สมัยอยุธยาตกทอดมาถึงในสมัยรัตนโกสินทร์ ต่อมาในสมัยรัชกาลที่ 3 ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้จารึกตำราและคติเรื่องแม่ซื้อนี้ไว้ ณ วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม ที่ศาลาแม่ซื้อ ครั้นในสมัยรัชกาลที่ 5 ทรงพระกรุณาให้

---

[1]อย่างไรก็ตาม ยังไม่ปรากฏหลักฐานแน่ชัด ใน*กฎหมายตราสามดวง* กล่าวถึงศักดินาของแพทย์ แต่ไม่ระบุความเกี่ยวข้องกับตำราต่าง ๆ ขณะที่ตำราโอสถพระนารายณ์ อ้างถึงคัมภีร์มหาโชติรัต และคัมภีร์โรคนิทาน (ดูเพิ่มเติมใน “ประวัติการแพทย์แผนไทย” เรื่องที่ 8 การแพทย์แผนไทย สารานุกรมไทยสำหรับเยาวชนฯ เล่มที่ 33)

รวบรวมคัมภีร์แพทย์ต่างๆ และจัดพิมพ์ชื่อ "ตำราแพทยศาสตร์สงเคราะห์" ซึ่งมี*คัมภีร์ปถมจินดา* หรือ *ปฐมจินดา* ที่กล่าวถึงแม่ซื้อรวมอยู่ด้วย

ด้านประวัติของตัวแม่ซื้อเองนั้น ไม่มีตำนานกล่าวไว้แจ้งชัดว่ามีบิดามารดาเป็นใคร หรือมีกำเนิดมาอย่างไรก็ตามพบว่าในสำนวนท้องถิ่นภาคใต้กล่าวว่า "แม่ซื้อ" เป็นเทพธิดาที่พระอิศวรส่งลงมา (สุวิทย์ ทองศรีเกตุ, 2523: 77) ขณะที่ในสังคมอีสานเชื่อว่าแม่ซื้อคือแม่ของทารกในชาติภพก่อน (มงกุฏ แก่นเดียว, 2542: 3458)

ที่มาของชื่อ "แม่ซื้อ" และความหลากหลายของชื่อแม่ซื้อในท้องถิ่นต่าง ๆ

สาเหตุของการเรียกว่า "แม่ซื้อ" สันนิษฐานว่ามาจากการขอซื้อเด็กด้วยเงินจำนวน 33 เบี้ย ใน*จารึกวัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม*ที่กล่าวไว้ว่า *"เราสู่ขอซื้อไว้ ให้เป็นเบี้ยสามสิบสาม ค่าตัวตามสินไถ่ "* ในความหมายของ "แม่ซื้อ" ที่ คำว่า "ซื้อ" ที่มีความหมายว่าซื้อขายนั้นพระยาอนุมานราชธนกล่าวไว้ว่า *"ซื้อขายหรือว่าซื้อจะไม่ใช่เป็นคำเดียวกับความหมายที่ว่าซื้อขายแต่เรื่องที่ทำก็มีการซื้อขายกันอยู่ จะนึกให้แปลเป็นอย่างอื่นก็ขัดข้อง"* (เสฐียรโกเศศ, 2531: 83)

อนึ่ง ความเชื่อเรื่อง "แม่ซื้อ" พบว่าปรากฏอยู่ในทุกภาคของไทยไม่ว่าจะเป็นภาคเหนือ กลาง อีสาน และใต้ ทั้งสี่ภาคนี้จะมีความเชื่อที่เกี่ยวกับ "แม่ซื้อ" เหมือนกันคือเชื่อว่าเด็กจะมีสิ่งที่คอยดูแลคุ้มครองหรือมีสิ่งที่คอยรังควานเด็กให้เด็กเกิดอาการเจ็บป่วย แต่มีชื่อเรียกที่แตกต่างกันออกไป ภาคใต้เรียกว่าแม่ซื้อเช่นเดียวกับภาคกลาง ขณะที่ภาคกลางบางท้องถิ่นเรียกแม่วี ซึ่งมีความหมายว่าพัด สันนิษฐานว่าคงเชื่อว่าแม่ซื้อคงมากับลม

ภาคเหนือ ในความเชื่อของชาวล้านนา จะเรียกแม่ซื้อว่า "แม่เกิด" ซึ่งแม่เกิดใน *พจนานุกรมล้านนา–ไทย ฉบับแม่ฟ้าหลวง* ได้ให้ความหมายไว้เหมือนกับคำว่าแม่ซื้อในพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถานฉบับพุธศักราช 2542ว่า "แม่เกิด" หมายถึงเทวดา หรือ*ผีประจำตัวทารก* (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2533: 976) ส่วนชาวอีสานนั้นนอกจากจะเรียกว่า "แม่ซื้อ" แล้วยังเรียกแม่ซื้อว่า "แม่เก่าแม่หลัง" (บุญเกิด พิมพ์วรเมธากุล, 2544: 78) หรือในสังคมเขมร–ส่วย จะเรียกแม่ซื้อว่า "เปรียย มนายเดิม" ซึ่งมีความหมายว่า ผีพรายแม่คนเก่าก่อน (มงกุฏ แก่นเดียว, 2542: 3458)

จากทั้งสี่ภาคนั้นจะเห็นว่ามีความเชื่อเกี่ยวกับเรื่องของ"แม่ซื้อ" ที่เหมือนกันถึงแม้ว่าจะมีชื่อเรียกหรือบางสิ่งบางอย่างแตกต่างกันออกไปบ้าง แต่สรุปได้ว่าความเชื่อเรื่อง "แม่ซื้อ" เป็นความเชื่อที่ปรากฏอยู่ในสังคมไทยทุกภาค

รูปร่างหน้าตาและญาติพี่น้องของแม่ซื้อ

แม้ว่าแม่ซื้อจะเป็น "แม่ที่มองไม่เห็น" ดังที่ในวัฒนธรรมไทยมีความเชื่อว่า เวลาเด็กนอนยิ้มกับอากาศ เชื่อว่ามีแม่ซื้อมาเล่นด้วย บางครั้งเด็กนอนอยู่คนเดียวก็หัวเราะ หรือว่าเวลาเด็กหกล้มก็เชื่อว่าเด็กจะมีแม่ซื้อคอยรับเอาไว้ (ทอง เมฆพัสตร และ หมอหลวง, 2515: 84) นอกจากนี้ยังเชื่อว่าการที่เด็กเกิดอาการเจ็บป่วยต่างๆ นั้น เพราะแม่ซื้อเป็นผู้กระทำ เช่น ใน*คัมภีร์ปฐมจินดา* ได้กล่าวไว้ว่า โรคร้ายที่เกิดแก่ทารกคือตานทราง ซึ่งเกิดจากน้ำนมของแม่ และ "แม่ซื้อ" เป็นเหตุ *" ...จะกล่าวถึงกุมารกุมารีทั้งหลาย อันเกิดโรคร้ายต่างๆคือตาลทราง คือน้ำนมแห่งแม่แลแม่ซื้อ..."* (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุฯ, 2542: 226) เป็นต้น ปรากฏการณ์เหล่านี้ล้วนไม่ได้ปรากฏ "รูป" ของแม่ซื้อ อย่างไรก็ดีคนไทยได้มีความคิดสร้างสรรค์และจินตนาการรูปร่างลักษณะของแม่ซื้อไว้อย่างละเอียดประณีต

"แม่ซื้อ" ในความเชื่อภาคกลาง ได้ มีการบรรยายลักษณะของแม่ซื้อประจำในแต่ละวันดังนี้

แม่ซื้อวันประจำอาทิตย์	หัวและหน้าเป็นราชสีห์สีแดงชาด ซ้ายถือธนู ขวาถือพัด
แม่ซื้อประจำวันจันทร์	หัวและหน้าเป็นม้าสีขาวขวาถือดาบ ซ้ายถือพัด
แม่ซื้อประจำวันอังคาร	หัวและหน้าเป็นควายเผือก ขวาถือดาบ ซ้ายถือพัด
แม่ซื้อประจำวันพุธ	หัวและหน้าเป็นช้างสีแดงแสด ขาวถือดาบซ้ายถือพัด
แม่ซื้อประจำวันพฤหัสบดี	หัวและหน้าเป็นกวางสีเหลืองอ่อน ขวาถือหอก ซ้ายถือพัด
แม่ซื้อประจำวันศุกร์	หัวและหน้าเป็นเป็นโคสีเหลือง ซ้ายถือธนู ขาวถือพัด
แม่ซื้อประจำวันเสาร์	หัวและหน้าเป็นเสือสีดำ ขวาถือตรีศูลด้ามยาว ซ้ายถือพัด

(เสฐียรโกเศศ, 2531: 83–84)

กระนั้นก็ดี ภาพจิตรกรรมที่ศาลาแม่ซื้อที่วัดพระเชตุพน มีรายละเอียดของสีกาย แตกต่างไปจากตำราข้างต้นบ้าง แต่นับว่าเป็นจิตรกรรมภาพแม่ซื้อที่เป็นที่รับรู้และเก่าแก่มากที่สุดแห่งหนึ่ง

ทั้งนี้แม่ซื้อประจำวันจะมีหน้าตาเป็นรูปสัตว์ต่างๆ ซึ่งในแต่ละวันมีลักษณะรูปหน้าที่ต่างกันออกไปหน้าที่เป็นรูปสัตว์เป็นสัตว์สังเกตได้ว่าตรงกับพาหนะของเทพประจำวันต่างๆ เทพประจำวันได้แก่ พระอาทิตย์ พระจันทร์ พระอังคาร พระพุทธ พระพฤหัสบดี พระศุกร์ และพระเสาร์

พระจันทร์ ในตำนานกล่าวว่า พระอิศวรสร้างพระจันทร์ จากนางฟ้า 15 นางโดยร่ายพระเวทจนนางฟ้า 15 นางละเอียด ห่อด้วยผ้าสีขาวนวล แล้วประพรมด้วยน้ำอมฤตแล้วก็เกิดเป็นเทพบุตรชื่อพระจันทร์ผิวกายสีขาวนวล วิมานสีมุกดา มีม้าเป็นพาหะนะ (พลูหลวง, 2530: 17) ซึ่งตรงกับแม่ซื้อประจำวันจันทร์ที่มีหัวและหน้าเป็นม้าสีขาว

พระอังคาร ในตำนานกล่าวว่า พระอังคารเป็นเทวดาองค์เดียวกับ พระขันธกุมารรูปเป็นคนมีร่างกายเป็นสีแดงมีแกะเป็นพาหนะ (ประจักษ์ ประภาพิทยาคาร, 2529: 162) จาก*คัมภีร์เฉลิมไตรภพ* ซึ่งเป็นตำราที่กล่าวถึงพระอิศวร ได้ร่ายเวท โดยเอาสัตว์ต่างๆมาหลอมหล่อเป็นเทวดาพระเคราะห์แต่ละองค์ อย่างกรณี พระอังคาร ทรงเอากระบือ 8 ตัว ร่ายเวทให้ป่น แล้วห่อด้วยผ้าสีแดงแล้วเกิดเป็นพระอังคารมีควายเป็นพาหนะ (พลูหลวง, 2530: 24) ซึ่งตรงกับ แม่ซื้อประจำวันอังคาร ที่มีหัวและหน้าเป็นควายเผือก

พระพุธ ในตำนานกล่าวว่า พระพุธมีกายเป็นสีเขียวถือขอช้างและนั่งอยู่บนคอช้างซึ่งเป็นพาหนะ (พลูหลวง, 2530: 30) ซึ่งตรงกับ แม่ซื้อประจำวันพุธที่มีหัวและหน้าเป็นช้างสีแดงแสด

พระพฤหัสบดี ในตำนานกล่าวว่า พระพฤหัสบดีมีรูปร่างเป็นเทพฤาษี มีร่างกายเป็นสีแก้วไพฑูรย์ มีพาหนะเป็นกวางสีทอง ถือกระดานชนวน (ประจักษ์ ประภาพิทยาคาร, 2529: 280) ซึ่งตรงกับแม่ซื้อประจำวันพฤหัสบดีที่มีหัวและหน้าเป็นกวางสีเหลืองอ่อน

พระศุกร์ ในตำนานกล่าวว่า พระอิศวรนำวัว 21 ตัว เอามาร่ายพระเวทจนป่นละเอียด จากนั้นก็พรมด้วยน้ำอมฤตกลายเป็นพระศุกร์มีพระโคอุศุภราชเป็นพาหนะแล้วมอบให้เป็นผู้รักษาเขาสุเมรุทางทิศอุดรซึ่งตรงกับ แม่ซื้อประจำวันศุกร์ที่มีหัวและหน้าเป็นเป็นโคสีเหลือง

พระเสาร์ ในตำนานกล่าวว่า พระเสาร์มีรูปร่างเป็นมนุษย์มีกายเป็นสีดำมือมีอาวุธเป็นศูลและธนู ขาพิการ บนศีรษะทำเป็นรัศมี 7 แฉก มีเสือเป็นพาหนะ (ประจักษ์ ประภาพิทยาคาร, 2529: 146) ซึ่งกับ แม่ซื้อประจำวันเสาร์ที่มีหัวและหน้าเป็นเสือสีดำ

(ซ้าย) แม่ซื้อประจำวันอาทิตย์ชื่อ "วิจิตรมาวรรณ" มีหัวเป็นสิงห์ มีผิวกายสีแดง
(กลาง) แม่ซื้อประจำวันจันทร์ชื่อ "วรรณนงคราญ"มีหัวเป็นม้า มีผิวสีขาวนวล
(ขวา) แม่ซื้อประจำวันอังคารชื่อ "ยักษ์บริสุทธิ์" มีหัวเป็นมหิงสา (ควาย) ผิวกายสีชมพู

(ซ้าย) แม่ซื้อประจำวันพุธชื่อ"สามลทัศ" มีหัวเป็นช้าง ผิวกายสีเขียว
(กลางซ้าย) แม่ซื้อประจำวันพฤหัสบดี มีชื่อว่า "กาโลทุกข์" มีหัวเป็นกวาง มีผิวกายสีเหลืองอ่อน
(กลางขวา) แม่ซื้อประจำวันศุกร์มีชื่อว่า "ยักษ์นงเยาว์" มีหัวเป็นโค ผิวกายสีฟ้าอ่อน
(ขวา) แม่ซื้อประจำวันเสาร์ชื่อว่า "เอกาไลย์" มีหัวเป็นเสือ ผิวกายสีดำ

พระอาทิตย์ ในตำนานกล่าวว่าพระอาทิตย์มีรูปเป็นสีแดง ขี่รถเทียมม้า 7 ตัว หรือบางทีก็ว่าตัวเดียวมี 7 หัว บ้างก็ว่าทรงเกวียนทองเทียมด้วยม้าสินธพ 1 พันตัว พระอาทิตย์มีพาหนะเป็นม้า (ประจักษ์ ประภาพิทยาคาร, 2529: 157) ซึ่งตรงกับแม่ซื้อประจำวันอาทิตย์ที่มีหัวและหน้าเป็นราชสีห์สีแดงชาด

จากข้างต้นอาจเป็นข้อสันนิษฐานได้ว่ารูปร่างหน้าตาของแม่ซื้อประจำวันต่างๆ อาจมีที่มาจากสัตว์ที่เป็นพาหนะของเทพประจำวัน

หน้าจากนี้รูปร่างหน้าตา "แม่ซื้อ" ประจำวันต่างๆ จะเห็นว่ามีหน้าเป็นสัตว์ที่มีรูปหน้าแตกต่างกันออกไปและสิ่งที่ถือติดตัวมาด้วยนั้นข้างหนึ่งจะเป็นพัดส่วนอีกข้างหนึ่งจะเป็นอาวุธเชื่อว่า อาวุธและพัดนั้นน่าจะเป็นสัญลักษณ์แทนพฤติกรรมของ "แม่ซื้อ" พัดเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดความสบายเนื่องจากเวลาพัดนั้นจะเกิดลมเย็นซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าการที่แม่ซื้อถือพัดน่าจะเป็นสัญลักษณ์ของพฤติกรรมในด้านดีของแม่ซื้อที่คอยปกปักรักษาและดูแลเด็ก ปรนนิบัติพัดวี ซึ่งชื่อเรียกอีกชื่อหนึ่งของ "แม่ซื้อ" คือ "แม่วี"

ส่วนอาวุธที่ถือมาด้วยนั้นอาจมองได้ว่าเป็นพฤติกรรมในด้านร้ายของ "แม่ซื้อ" อาวุธนั้นใช้ในการต่อสู้ หรือทำร้าย ซึ่งเป็นสิ่งที่ "แม่ซื้อ" ใช้ในการลงโทษทิ่มแทงให้เด็กเกิดอาการเจ็บป่วยต่างๆ

ภาพของแม่ซื้อพบว่ามีการวาดลักษณะของแม่ซื้อตามคำกล่าวบรรยายลักษณะของ "แม่ซื้อ" ข้างต้นในหลายรูปแบบ พบการวาดรูปของแม่ซื้อไว้ที่ศาลาแม่ซื้อที่วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม ซึ่งภาพของแม่ซื้อมีการถ่ายทอดออกมาในลักษณะที่ต่างกันออกไป สาเหตุที่มีความต่างอาจเนื่องมาจากความรับรู้ในเรื่องของ "แม่ซื้อ" ที่ต่างกันของผู้วาดทำให้เกิดจินตนาการที่มีความหลากหลาย

อย่างไรก็ตาม คนไทยภาคกลางเชื่อว่า "แม่ซื้อ" มีอยู่ 7 ตน หรืออาจเรียกว่า "แม่วี" โดยแม่ซื้อทั้ง 7 จะแบ่งออกเป็นแม่ซื้อประจำวันเกิด โดยมีชื่อ ของแม่ซื้อประจำทั้ง 7 วันดังนี้ แม่ซื้อประจำวันอาทิตย์ชื่อ นางวิจิตราวรรณ แม่ซื้อประจำวันจันทร์ชื่อนาง (มัณ)ฑนานงคราญ แม่ซื้อประจำวันอังคารชื่อ นางยักษ์บริสุทธิ์ แม่ซื้อประจำวันพุธชื่อนางสมุทชาต แม่ซื้อประจำวันพฤหัสบดี ชื่อนางโลกวัคฤก แม่ซื้อประจำวันศุกร์ชื่อนางยักษ์นงเยาว์ แม่ซื้อประจำวันเสาร์ชื่อนางเอกขมาลัย (เสฐียรโกเศศ, 2531: 78) และในบางท้องถิ่นยังปรากฏอีกว่าแม่ซื้อนั้นก็มี 28 ตนด้วย *"...แม่ซื้อบรรดาเที่ยวมาสถิตทั้งยี่สิบแปดตนคิดกระทำโทษ..."* (เสฐียรโกเศศ, 2531: 83-84)

ในความเชื่อของชาวล้านนามี "แม่ซื้อ" มากกว่าภาคกลาง เพราะจากเอกสาร*คัมภีร์ใบลานเรื่อง พิธีกรรมต่างๆ ฉบับ วัดพระสิงห์ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่* ได้กล่าวถึง แม่เกิด ว่ามีทั้งหมด 10 ตน ทั้ง 10 ตนนี้จะเป็นแม่ซื้อประจำวัน เดือน ปี ของเด็ก เช่น แม่ซื้อตนที่ 1 เป็นแม่ซื้อประจำเด็กที่เกิดวันที่ 1 เดือนที่ 1 หรือ ปีที่ 1 และจะไล่ไปตามวัน เดือน ปี แม่ซื้อทั้ง 10 ตนมีชื่อเรียกดังต่อไปนี้ ตนที่ 1 ชื่อนางเมนกะ ตนที่ 2 ชื่อ นางสุนันทะ ตนที่ 3 ชื่อ นางบุตระ ตนที่ 4 ชื่อ นางผดะตัด ตนที่ 5 นางภะมัสสะ ตนที่ 6 ชื่อนางอัคคนิสสะ ตนที่ 7 ชื่อ นางกิลาดเลาดี ตนที่8 ชื่อ นางดิมลากะ ตนที่ 9 ชื่อ นางนมะธนา ตนที่ 10 ชื่อนางเรณะปันนัง โดยตัวอย่างในคัมภีร์ใบลานมีดังนี้ (ธัญญา วัจนะภูมิ, 2551)

...ถ้าลูกอ่อนเกิดมาได้วัน 1 เดือน 1 ปี 1 ก็ดี แม่เกิดชื่อว่า เมนกะ ...

...ลูกอ่อนเกิดมาได้ 2 วัน 2 คืน 2 เดือน 2 ปีนั้น แม่เกิดผู้ชื่อว่า สุนันทะ... (ธัญญา วัจนะภูมิ, 2551)

ภาคใต้เชื่อว่า "แม่ซื้อ" เป็นเทพธิดาที่พระอิศวรส่งลงมา (สุวิทย์ ทองศรีเกตุ, 2523: 77) และยังเชื่อว่า "แม่ซื้อ" เป็นสิ่งที่เร้นลับไม่มีตัวตนแต่จะมีฐานะเป็นเทวดาหรือภูตผีก็ไม่ปรากฏชัด ทำหน้าที่เป็นพี่เลี้ยงเด็กตั้งแต่ แรกเกิดจนสิบสองขวบ (อุดม หนูทอง., 2542: 3401) ส่วนจำนวน "แม่ซื้อ" จะมีน้อยกว่าภาคกลางและภาคเหนือ เนื่องจากภาคใต้พบว่ามี "แม่ซื้อ" ทั้งหมด 4 ตน โดยสี่ตนจะมีชื่อเรียกแตกต่างกันออกไปดังนี้

...แม่ซื้อทั้งสี่ ภูติทั้งสี่ พัลลิกาสนทรี คนธรรพคนธรรพ์ เจ็บหัวตัวร้อน... (ฉัตรชัย ศุกระกาญจน์, บรรณาธิการ, 2523: 76)

...แม่ซื้อทังสี่ พัลิกาเทวี สนทรีแจ่มจันทร์ พัลลิกาบัวโบสถ์ คนธรรพคนธรรพ์... (ปราณี ขวัญแก้ว, 2518: 102)

> *...แม่ซื้อแปลงสถาน สี่องค์นงครวญ ตามเดือนตามวัน จึ่งชื่อพัลลิกะ สนทรีย์คนธรรพ์ พสิสะหนึ่งนั้นเป็นอันดับมา...* (สุวิทย์ ทองศรีเกตุ, 2532: 78)

> *...แม่ซื้อสี่คน ชื่อเสียงชอบกล ทั้งหญิงทั้งชาย เพ็ดทูลเพ็ดพล่าน เพ็ดทนเพ็ดทาน*
> *อาจารย์กดหมาย...* (อุดม หนูทอง,2542 : 3410)

จากข้อมูลข้างต้นพบว่ามีชื่อเรียก "แม่ซื้อ" ต่างกันออกไป เรียกว่า *พัลลิกา สนทรี คนธรรพคนธรรพ์* บ้างก็เรียก ชื่อ*พัลลิกะ สนทรีย์ คนธรรพ์ พสิสะ* หรือเรียกว่า *เพดทูล เพ็ดพล่าน เพ็ดทนเพ็ดทาน* และบางแห่งว่าชื่อ *ผุด ผัด พัด ผล* (อุดม หนูทอง, 2542: 3401) ถึงแม้ว่าจะมีชื่อเรียกที่ต่างกันออกไปแต่ทั้งสี่ตนนี้ก็คือ "แม่ซื้อ" ในความเชื่อของคนในภาคใต้

ในภาคอีสานจากการศึกษาพบว่ายังไม่มีการระบุชัดเจนว่า "แม่ซื้อ" มีกี่ตนหรือมีชื่อเรียกในแต่ละตนนั้นว่าอย่างไร แต่ชาวอีสานก็มีชื่อเรียก "แม่ซื้อ" ที่แตกต่างกัน คือ แม่เก่าแม่หลัง ดังที่กล่าวไปแล้วข้างต้น

อุปนิสัยของแม่ซื้อ

แม่ซื้อในความคิดของคนไทยถือเป็นผู้หญิงที่มี 2 บุคลิก มักสำแดงทั้งคุณและโทษ เมื่อพิจารณาผ่านความเชื่อและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับแม่ซื้อสามารถแบ่งออกได้เป็น 2 บุคลิกดังนี้คือ

"แม่ใจดี" : บุคลิกสำแดงคุณ

"คุณ" จากการให้กำเนิดบุตร

หน้าที่ของผู้เป็นแม่ตัวจริงหน้าที่หนึ่งที่มีความสำคัญมากคือ การให้กำเนิดบุตร การให้กำเนิดได้แสดงถึง การเป็นแม่ ความเป็นแม่ของแม่ซื้อ ได้เริ่มต้นจากการที่เป็นผู้ให้กำเนิด

ในสมัยโบราณเชื่อในเรื่องของผีผู้ปั้น โดยเชื่อว่าก่อนที่จะเกิดลูกขึ้นในครรภ์ของแม่นั้นจะมีผีเป็นผู้ปั้น *"ผีจะสร้างคนนั้นมันเอาดินมาปั้นเป็นรูปขึ้นดังที่ได้กล่าวไว้ในบทสอนอ่านแม่กดในมูลบทบรรพกิจว่า พวกผีที่ปั้นลูก ติดจมูกลูกตาพลัน"* (เสฐียรโกเศศ, 2531: 81) ดังปรากฏในวรรณคดีเรื่องขุนช้างขุนแผน ความว่า

บทนี้จะยกไว้เสียก่อน จะกล่าวกลอนถึงกำเนิดคนทั้งหลาย
เมื่อแรกเข้าสู่ครรภ์บรรยาย ว่าอ้ายผีแสนร้ายบนปลายไม้

กลางคืนปั้นรูปหัวเราะขิก แล้วหยิบหยิกปีบบี้มิเอาส่ำได้
ปั้นแล้วปั้นเล่าเฝ้าริกไป เอานั่นนี่บี้ใส่ให้ครบครัน
คืนหนึ่งผีปั้นอยู่ปลายไม้ ยังมีสัตว์อยู่ในนรกนั่น
ทนทุกข์เวทนาสากรรจ์ ครั้นสิ้นกรรมทำนั้นก็พ้นทุกข์
จุติจากเพศเปรตอสุรกาย วุ่นวายวิ่งมาหาความสุข
จะไปสวรรค์มิทันจะพ้นทุกข์ ผีปั้นมันจึงซุกเข้าในครรภ์ ฯ

หากพิจารณาแล้วอาจกล่าวได้ว่า”แม่ซื้อ” คือผีที่เป็นผู้ปั้นลูกขึ้นมาแล้วนำไปใส่ในครรภ์ของแม่ตัวจริง ถือว่าการปั้นลูกนั้นมีความหมายว่าเป็นการให้กำเนิด เพราะฉะนั้น หน้าที่ของ””แม่ซื้อ” ก็แสดงให้เห็นว่าเป็นผู้ให้กำเนิดบุตร ดังเช่นหน้าที่ของแม่ตัวจริง

“คุณ” จากความหวงแหนบุตร

การที่เด็ก เกิดโรคภัยไข้เจ็บต่างๆเชื่อว่าแม่ซื้อเป็นผู้กระทำ จึงได้เกิดวิธีต่างๆ เพื่อที่จะทำให้แม่ซื้อไม่มายุ่งไม่มารบกวนเด็ก เช่น คำกล่าวในพิธีกรรมที่เกี่ยวกับแม่ซื้อที่จะกล่าวว่าไม่ให้แม่ซื้อมาทำร้ายเด็ก

....ขอให้ถอยไข้ได้แรง แม่ซื้อทั้งสี่ อย่าหยิกอย่าหยอก อย่าหลอกอย่าหลอน ให้เด็กตกเนื้อตื่นใจ... (ปราณี ขวัญแก้ว, 2519: 101)

.....อย่าสู้หยิกสู้หยอก อย่าสัพยอกเป็นพาล อย่าอยู่เย้ากุมารที่เกิดมา จะได้วัฒนาจำเริญ (เสฐียรโกเศศ, 2531: 78)

... เชิญเถิดเจ้านอน นอนให้สบายเอย
แม่ซื้อทั้งหลาย อย่าได้หลอกหลอน
แม่ซื้อของเจ้า ขวัญเจ้าเข้านอน
อย่าได้หลอกหลอน ขวัญเจ้านอนสบาย... (ประทุม ชุมเพ็งพันธ์, 2544: 64)

จากตัวอย่างที่ยกมาข้างต้นแสดงให้เห็นว่า “แม่ซื้อ” พยายามทำให้เด็กเกิดอาการตกใจสาเหตุที่ทำนั้นเนื่องมาจากการที่ “แม่ซื้อ” เป็นผู้ให้กำเนิดแล้ว และเชื่อว่าลูกนั้นเป็นลูกของตนเอง เมื่อเห็นว่าลูกนั้นมีแม่ใหม่แล้วนั่นคือแม่ตัวจริง ก็ทำให้เกิดอาการหวงแหนลูก ด้วยความหวงแหนนั้น จึงไม่ต้องการที่จะให้ลูกของตนกลายไปเป็นลูกของคนอื่นจึงพยายามหาวิธีต่างๆ เพื่อที่จะเอาชีวิตของลูกเพื่อที่จะให้ลูกกลับไปอยู่ที่เมืองผีกับตนพระยาอนุมานราชธนกล่าวว่า *“ก็คนเราเกิดมามีผีผู้สร้างหรือปั้นแล้วธุระอะไรของเทวดาหรือผีจึงมาคอยสร้างคนเพราะผีต้องการเอาคนไป”* (เสฐียรโกเศศ, 2531: 81)

“คุณ” จากการดูแลและเลี้ยงดูบุตร

หน้าที่หนึ่งของแม่หลังจากการคลอดบุตรออกมาแล้ว นั่นคือคอยดูแลเอาใจใส่ “แม่ซื้อ” ก็เช่นกัน “แม่ซื้อ” ได้แสดงพฤติกรรมของแม่ในการดูแลและเลี้ยงดูบุตรผ่านความเชื่อและพิธีกรรมต่างๆ ดังต่อไปนี้

ในบทกล่าวเชิญแม่ซื้อซึ่งใช้ในพิธี จะเห็นได้ว่ามีการกล่าวถึงแม่ซื้อว่า *"แม่เลี้ยงรักษาแก่ชนทารกลูก"* แสดงให้เห็นว่าแม่ซื้อคือผู้ที่คอยมาเลี้ยงดูและดูแลบุตร

...อังเชิญแม่ซื้อทั้งสี่ พัลลิกาเทวี สนทรีย์แจ่มจันทร์ พัลลิกาบัวโบสถ์ คนธรรพ์ คนธรรพทั้งสี่แจ่มจันทร์ แม่เลี้ยงรักษา แก่ชนทารก ลูกอ่อนอันตก ให้ละเมอไขว่คว้า... (ปราณี ขวัญแก้ว, 2519: 102)

นอกจากนี้ในโองการแม่ซื้อที่จารึกที่วัดพระเชตุพนฯ กล่าวว่า "แม่ซื้อ" เป็นผู้เลี้ยงดูบุตร

...รักษาเมตตา จิตให้ตั้งใจอุทิศ ซึ่งท่านได้อุตส่าห์เลี้ยงดู... (เสฐียรโกเศศ, 2531: 78)

ยังมีบทที่ใช้ในพิธีการนำเด็กลงเปลหรือในบางพื้นที่เรียกว่าการวาดแม่ซื้อ ในบทกล่อมลูกที่ใช้ในพิธีนี้ได้ให้ "แม่ซื้อ" มาช่วย ดูแล อาบน้ำ ป้อนข้าว ไกวเปลกล่อมให้นอน ซึ่งสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่เชื่อกันว่าแม่ซื้อจะปฏิบัติ แสดงให้เห็นพฤติกรรมของ "แม่ซื้อ" ว่าเป็นผู้ที่เลี้ยงดูบุตร

...นอนเถิดเจ้านอน นอนหลับให้ดี
แม่ซื้อทั้งสี่ มาช่วยพิทักษ์และรักษา
อาบน้ำและป้อนข้าว (ได้)มารักษาเจ้าทุกเวลา
นอนหลับแม่จะเว นอนเปลแม่จะช้า
นอนในเปลผ้า แม่จะช้าให้นอนหลับเห้อ.....
...อาบน้ำ(แม่เอ้ย-แม่)และป้อนข้าว แม่มารักษาทุกเวลา
เอวันขวัญเจ้ายังอ่อนอ่อน นอนเปลแม่จะช้า
นอนในเปลผ้า แม่(จะ)ช้าให้หลับเห้อ... (ประทุม ชุมเพ็งพันธ์, 2544: 63-64)

บทอ้อนวอนแม่ซื้อซึ่งอยู่ในพิธีเชิญแม่ซื้อของภาคใต้ แสดงให้เห็นการให้แม่ซื้อมาช่วยในการเลี้ยงดูคือ ป้อนข้าว อาบน้ำ และช่วยมาดูแลรักษาบุตร

...หยอกเล่นเย็นเช้า เหมือนแม่เกิดเกล้า อย่าให้เกินกัน
แต่พอสบาย หายความโศกสันต์ อย่าได้ดีรัน แน่นน้อยพะงา
อาบน้ำป้อนข้า แม่เจ้ารักษา อยู่ทุกเวลา
ไม่อาทรร้อนกายา พิทักษ์รักษา อยู่สุขสำราญ (สุวิทย์ ทองศรีเกศ, 2523: 80)

จากที่กล่าวมาแสดงให้เห็นว่า "แม่ซื้อ" คือผู้ที่ดูแลเลี้ยงดูเด็ก ไม่ว่าจะเป็นอาบน้ำ ป้อนข้าว ไกวเปล กล่อมลูก ซึ่งหน้าที่เหล่านี้เป็นพฤติกรรมที่ผู้เป็นแม่ตัวจริงปฏิบัติ

"แม่ใจร้าย" : บุคลิกสำแดงโทษ

ภาพลักษณ์ของ "แม่ซื้อ" ที่ปรากฏมิได้มีแต่เพียงด้านดีด้านเดียวจากข้างต้นได้นำเสนอ "แม่ซื้อ" ในภาพที่ดีที่คอยดูแลเลี้ยงดูบุตรแต่แม่ซื้อยังเป็นผู้ที่รังแกให้เด็กร้องให้หรือเกิดโรคภัยไข้เจ็บ เนื่องมาจาก "แม่ซื้อ" โกรธและแม่ซื้อละทิ้งลูกไม่มาซึ่ง พฤติกรรมของแม่ซื้อที่ปรากฏให้เห็นมีดังต่อไปนี้

"แม่ซื้อ" ทำให้เด็ก เกิดอาการเจ็บป่วยในส่วนต่างๆไม่ว่าจะเป็นท้องอืด อาเจียน ร้องไห้ เลือดซีด เป็นกำเดา เป็นซาง ฯลฯซึ่งอาการต่างๆ เหล่านี้เนื่องมาจาก"แม่ซื้อ" โกรธจึงได้ลงโทษเด็กดังนี้

...แม่ซื้อบางพรรณอยู่ในไส้มักร้องให้คราง แม่ซื้อลางบางขวางอยู่ในดือ ทำให้อืดลงท้องให้สะอื้นร้องดิ้นรน แม่ซื้อลางบางอยู่ในเศียร ทำให้อาเจียนเสียงแห้งแหบ แม่ซื้อลางบางแอบอยู่ในเนื้อ นอนสะดุ้งเพื่อร้องหวาดหวีด ผิวเลือดซีดกำเดา แม่ซื้อลางบางอยู่ในกระหม่อม มักให้ผอมร้องให้มิหยุด เป็นซางผุดให้ตาแข็ง .....ขออย่าพิโรธอดโทษา... (เสฐียรโกเศศ, 2531: 77)

"แม่ซื้อ" ยังละเลย ไม่สนใจ ทิ้งลูกไว้แล้วไปเที่ยวเล่นอยู่ที่อื่น ไม่มาคอยดูแล อีกทั้งมีอาการโกรธเคืองจึงทำให้เด็กมีอาการ นอนไม่หลับ ร้องไห้ ปากแห้งคอขมไม่กินนม

...แม่ไปแห่งใด ไม่อยู่รักษา คุณท่านเลี้ยงมา หนักฟ้าหนักดิน หรือแม่ขึงโกรธ แม่ตัดประโยชน์ เร่เที่ยวหากินหรือเร่เซเล่น เที่ยวในไพรสินธุ์ แม่น้ำมุชลินทร์ ที่ลุ่มที่ดอน หรือแม่เคืองใจนางเมืองอาลัย เร่ซุกเร่ซ่อน ไม่อยู่รักษา ทารกลูกอ่อนให้ไข้เย็นร้อนอาวรณ์ต่างๆ ให้เกลือกให้ซอนไม่ให้หลับให้นอน แต่ร้องครวญคราง ปากแห้งคอขม กินนมแม่วาง อ้าปากร้องคราง... (ปราณี ขวัญแก้ว, 2519: 102)

"แม่ซื้อ" ไม่พอใจ จึงกลายร่างเป็นสัตว์ร้ายรูปร่างต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นสิงห์ แร้ง เหรา และอีกหลายตัว เพื่อให้เด็กเกิดอาการสะดุ้งร้องตกใจ เมื่อเห็น"แม่ซื้อ" ในภาพที่น่ากลัว

...หรือแม่เคืองใจนางเมืองอาลัย กลับกลายรูปา เป็นหัวสิงห์สัตว์ เป็นหัวแร้งกา เป็นหัวเหรา กุมภากุมภีร์ ลางนางเล่าหนา หัวเป็นพยัคฆา หัวยักขินี... (ปราณี ขวัญแก้ว, 2519: 102)

"แม่เกิด" หรือว่าแม่ซื้อทำให้เด็กเกิดอาการเจ็บป่วยเช่นเดียวกัน เช่น แม่เกิดที่ชื่อเมนกะ ทำให้เด็กไม่อยากกินข้าวกินนม แม่เกิดที่ชื่อสุนันทะทำให้เด็กกัดลิ้น กัดนิ้วและร้องไห้เหมือนกับว่าอยากกินข้าวกินนม แม่เกิดที่ชื่อบุตระ ทำให้เด็กเกิดการเจ็บไข้ หน้าตาบวมพอง ไม่พูดไม่จาไม่กินอาหาร เป็นต้น

...ถ้าลูกอ่อนเกิดมาได้วัน 1 เดือน 1 ปี 1 ก็ดี แม่เกิดชื่อว่า เมนกะ มากระทำให้เจ็บไข้ได้ป่วย ไม่อยากกินข้าว กินนม ให้เอา ลูกอ่อนเกิดมาได้ 2 วัน 2 คืน 2 เดือน 2 ปีนั้น แม่เกิดผู้ชื่อว่า สุนันทะ มากระทำร้ายจนเกิดอาการขบเขี้ยวเคี้ยวลิ้น กัดนิ้วมือ ร้องไห้ทั้งกลางวันเมื่อคืน ร้องอยู่เหมือนหิวข้าวอยากน้ำลูกอ่อนเกิดมาได้ 3 วัน 3 คืน 3 เดือน 3 ปีนั้น แม่เกิดผู้ชื่อว่า บุตระ มากระทำร้ายให้เจ็บไข้ได้ป่วย หน้าตาบวมพอง ยามนอน ย่อมหลับตาอยู่ ไม่พูดจา ไม่ขยับมือขยับเท้า ไม่กินอาหาร... (ธัญญา วัจนะภูมิ, 2555)

"แม่ซื้อ" เมื่อโกรธเคืองก็จะทำให้ลูกเกิดอาการเจ็บป่วย ดังจะเห็นได้จากตัวอย่างข้างต้นแสดงให้แม่ซื้อในอีกมุมหนึ่งซึ่งไม่ใช่แม่ที่จะทำหน้าที่ดูแลลูกด้วยความทะนุถนอม แต่กลับเป็นแม่ที่มีอารมณ์โมโหร้ายโกรธเคืองและไม่ใส่ใจดูแลลูก

หน้าที่การงานและการติดต่อกับแม่ซื้อ

แม่ซื้อไม่มีสำนักงานประจำและถิ่นอาศัยชัดเจน แต่มักจะอยู่ใกล้กับเด็กๆ เชื่อกันว่าแม่ซื้อจะอยู่กับเราเฉพาะช่วงวัยเด็กเท่านั้น ฉะนั้นเมื่อโกนจุกเข้าสู่วัยผู้ใหญ่ จะหมดระยะเวลาทำงานของแม่ซื้อ กระนั้นก็ดีในบางท้องถิ่น เมื่อจะมีพิธีแต่งงานจะมีการเชิญแม่ซื้อประจำตัวมารับเครื่องสังเวยและบอกกล่าวด้วย

การที่แม่ซื้อเป็นแม่ที่มองไม่เห็นแต่กลับให้คุณให้โทษ หรือชี้เป็นชี้ตายให้แก่เด็กๆ จึงทำให้ต้องมีการติดต่อสื่อสารกับแม่ซื้อตลอดเวลา เพราะความเชื่อว่า "แม่ซื้อ" มาคอยรังควานหรือเชื่อว่าเป็นผู้คุ้มครองจึงเกิดพิธีกรรมเพื่อติดต่อขอร้องอ้อนวอนให้แม่ซื้อไม่มารังควาน อีกทั้งยังเป็นการให้ "แม่ซื้อ" มาช่วยดูแลรักษา พิธีกรรมที่เกี่ยวกับ "แม่ซื้อ" มีเพื่อจุดมุ่งหมายสองประการคือ "เชิญให้มา" เพื่อติดต่อให้ "แม่ซื้อ" มาช่วยดูแลรักษาเด็ก อีกประการคือ "ไล่ให้ไป" เป็นการสังเวยหรือเซ่นไหว้ "แม่ซื้อ" เพื่อไม่ให้ "แม่ซื้อ" มารังควานตัวเด็กซึ่งจะทำให้เด็กเกิดโรคภัยต่างๆ โดยพิธีกรรมที่เกี่ยวกับ "แม่ซื้อ" จะปรากฏอยู่ทั้งสี่ภาคดังจะกล่าวในต่อไปนี้

พิธีกรรมที่เกี่ยวกับแม่ซื้อในภาคกลาง

ในภาคกลางพบโองการที่ใช้ในการติดต่อหรือเชิญแม่ซื้อเรียกว่า "โองการสารเดช" (จุลทรรศน์ พยาฆรานนท์, 2542: 1312) หรือ "โองการสารเดชวิธีน้อย" เป็นโองการสำหรับอัญเชิญแม่ซื้อทั้ง 7 วัน ซึ่งปรากฏในจารึกวัดพระเชตุพนฯ ใช้ในพิธีปัดพิษแม่ซื้อ หมอขวัญจะเป็นผู้ทำพิธีเมื่อทารกคลอดได้ 3 วัน เพื่อไม่ให้แม่ซื้อมารบกวนทารกจนเจ็บป่วย โดยมีการจัดเครื่องบัตรพลีพร้อมด้วยอาหารเครื่องเซ่น และรูปปั้นแทนตัวทารก "จัดทำตามตำราทวิกะทธิ ในคัมภีร์กุณฑ์เพลิง" เพื่อแลกเปลี่ยนทารกกับแม่ซื้อ สันนิษฐานว่าเป็นพิธีของพราหมณ์ไศวนิกายที่นิยมประกอบพิธีบูชาไฟ (สุกัญญา สุจฉายา, 2554)

พิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับ "แม่ซื้อ" ในภาคกลาง จะมีพิธีที่เป็นไปเพื่อไม่ให้แม่ซื้อมาให้โทษร้ายแก่เด็กคือจะเป็นพิธีเซ่นไหว้ "แม่ซื้อ" คือ *พิธีขว้างข้าวแม่ซื้อ* (อนุมานราชธน, 2507: 26) พิธีนี้จะมีชื่อเรียกที่แตกต่างกันออกไปเช่นเรียกว่า *พิธีทิ้งข้าวแม่ซื้อ* (เสฐียรโกเศศ, 2531: 75) หรือ *พิธีการโยนข้าวแม่ซื้อ* (ทอง เมฆพัสตร และหมอหลวง, 2515: 86) โดยพิธีนี้จะเป็นการปั้นข้าวโดยให้เอาข้าวสุกปากหม้อมาปั้นเป็นสี่ปั้น ให้ได้สี่สี คือสีขาว สีเหลือง (คลุกขมิ้น) สีแดง (คลุกปูนแดง) และสีดำคลุก (ดินหม้อ) เอาข้าวสี่ปั้นวางลงในฝาละมีหรือในชามกระทงแล้วหยิบขึ้นทีละก้อนวนที่ตัวเด็ก 3 ครั้ง แล้วกล่าวคำฟาดเคราะห์ว่า

> *...แม่ซื้อเมืองล่าง แม่ซื้อเมืองบน แม่ซื้อเดินหน แม่ซื้อใต้ที่นอน มารับเอาก้อนข้าวของลูกไป โรคภัยไข้เจ็บไปให้หมด วู้...* (เสฐียรโกเศศ, 2531: 75)

หรืออาจจะกล่าวออกมาดังๆว่า "ฟาดเคราะห์ไป" แล้วตามด้วยคาถาขับผีผู้หญิงมีใจความว่า

> *...แม่นางแม่ซื้อ ลูกเจ้าเป็นลูกเราแล้ว อย่ามาหยิกอย่ามาข่วน อย่ามารบกวนให้ร้าย อย่ามากวนให้ได้ทุกข์ได้ไข้ เราเลี้ยงดูไว้ให้อยู่เป็นสุขสนุกสบาย ..อยู่กับเราไปจนแก่เฒ่า ถือไม้เท้ายอดทองกระบองยอดเพชร...* (ทอง, เมฆพัสตร และหมอหลวง, 2515: 86)

หลังจากกล่าวคำฟาดเคราะห์แล้วก็นำก้อนข้าว สีขาวสีเหลือง และสีแดงขว้างข้ามหลังคา

และข้าวสีดำขว้างไปที่ใต้ถุนบ้านการขว้างลงใต้ถุนเห็นจะขว้างให้แม่ซื้อใต้ที่นอน ส่วน 3 ก้อนแรกเห็นจะขว้างให้แม่ซื้อเมืองบน แม่ซื้อเมืองล่าง แม่ซื้อเดินหน (อนุมานราชธน, 2507: 26)

พิธีร่อนกระด้ง พิธีนี้จะทำเมื่อตัดสายรกและชำระร่างกายเด็กที่เพิ่งคลอด แล้วนำเด็กใส่ลงไปบนเบาะและผ้าในกระด้ง ถ้าเป็นลูกผู้ชายก็มักจะเอาสมุดดินสอใส่ลงไปในกระด้ง ถ้าเป็นผู้หญิงก็จะให้เอาเข็มกับด้ายใส่ไว้ หลังจากนั้นก็ยกกระด้งที่รองบุตรขึ้นร่อนพร้อมกล่าวว่า *"สามวันลูกผีสี่วันลูกคน ลูกของใครๆ มารับเอาไปเน้อ"* แล้วทิ้งกระด้งลงกับพื้นเรือนเบาๆ พอให้บุตรที่นอนในกระด้งตกใจสะดุ้งร้องขึ้น หลังจากนั้นหมอจะยกกระด้งรองบุตรขึ้นร่อน แล้วทิ้งลงออกวาจาดังกล่าวมา 3 ครั้ง บางทีญาติบ้างบิดาบ้าง ญาติผู้ใหญ่ที่มีอายุบ้าง ออกวาจาว่า *"ลูกของข้าเอง"* หมอส่งกระด้งให้รองทารกนั้น ให้ท่านผู้รับวางลงข้างมารดา (ลัทธิธรรมเนียมต่างๆ ภาค1–6: 2504)

พิธีการติดสินบนแม่ซื้อ ถือว่าเป็นพิธีที่ใช้ในการเซ่นสังเวยแม่ซื้อวิธีหนึ่ง จะทำเมื่อเด็กเกิดอาการไม่สบาย โดยพิธีการติดสินบนแม่ซื้อจะมีการบูชาแม่ซื้อด้วยการทำบัตรพลี[2] นำไปไว้ที่เหนือหลุมฝังรกของเด็กแล้วบูชาด้วยคาถาพระองคุลีมาน นอกจากนี้อาจจะมีบางคนเอาดินสอพองมาปั้นเป็นรูปเด็กที่อยู่ในอ้อมแขนแม่ เอาใส่ในบัตรพลีด้วยคาถาที่ใช้ขับจะแตกต่างกันออกไปแต่ละอาจารย์ คาถานั้นจะต้องขับถึง 7 บท ให้ครบตาม "แม่ซื้อ" ทั้ง 7 วัน (ทอง, เมฆพัสตร และหมอหลวง, 2515: 91) พิธีนี้จะเป็นพิธีที่ทำหลังจากการร่อนกระด้งแล้ว

พิธีกรรมที่เกี่ยวกับแม่ซื้อในภาคใต้

พิธีกรรมของภาคใต้ที่เกี่ยวกับ "แม่ซื้อ" คือ *พิธีเชิญแม่ซื้อ* อาจจะเรียกว่า *ทำแม่ซื้อ* หรือ *เสียแม่ซื้อ*ก็ได้ (อุดม หนูทอง, 2542: 3401) พิธีเชิญแม่ซื้อนี้จะทำในวันเกิดของเด็ก เครื่องประกอบพิธีจะใช้แผงแม่ซื้อ ทำด้วยไม้ไผ่ขัดเป็นรูปสี่เหลี่ยมปูด้วยใบตอง ซึ่งประกอบไปด้วยแผงนี้ใช้สำหรับใส่กระทงใส่อาหารคาวหวานปนๆ[3] กัน แยกเป็น 4 กอง แต่ละกองปักเทียนไว้ เล่มหนึ่ง ปั้นแป้งดิบเป็นตุ๊กตา 4 ตัว วางตรงกลางแผงให้หัวต่อหัวเท้าต่อเท้า โยงสายสิญจน์จากแผงแม่ซื้อไปยังตัวเด็ก มีการเชิญให้แม่ซื้อมารับเครื่องเซ่น เมื่อเชิญแม่ซื้อแล้วก็จะมีการ ตัดผม ตัดเล็บ ตัดชายผ้านุ่งของเด็ก ใส่ลงในกองข้าวประจำทิศทั้ง 4 กอง (สมปราชญ์ อัมมะพันธุ์, 2548: 93) แล้วทำพิธีฟาดเคราะห์โดยการหยิบข้าวสารจากแผงลูบที่ตัวเด็ก แล้วโปรยลงในแผงแม่ซื้อและรินน้ำลงแผงแม่ซื้อ (อุดม หนูทอง, 2542: 3402) แล้วกล่าวต่อไปว่า *"แม่ซื้อทั้งสี่กินแล้วล้างปากล้างมือ พาเพทพาภัยไป เคราะห์ร้ายพาไป"* หลังจากนั้นก็นำแผงแม่ซื้อไปทิ้งในทิศที่เป็นมงคลในวันนั้น (ปราณี ขวัญแก้ว, 2519: 103)

พิธีนำเด็กลงเปล บางท้องถิ่นจะเรียก *วาดแม่ซื้อ* คือการบอกกล่าวแม่ซื้อให้ทราบและเชิญมาช่วยคุ้มครองเด็กโดยจะว่าคาถาเชิญแม่ซื้อ และร้องเพลงกล่อมเด็กพร้อมไกวเปล โดยจะร้องสามครั้ง เป็นอันเสร็จพิธี (ประทุม เพ็งพันธุ์, 2544: 64)

---

[2]บัตร แปลว่าใบ หมายถึงใบไม้ คือใบตองเย็บกระทง พลี คือ พ(ะ) ลิ แปลว่า เซ่น (พระยาอนุมานราชธน, 2507: 21) ภายในบัตรพลีจะประกอบด้วยกุ้งพล่าปลายำ ข้าวน้ำ และสุรา วางเรียงรายไว้ทั้ง 4 กระทง ซ้อนไว้ในกระทงกาบกล้วยใหญ่ พร้อมทั้งดอกไม้ธูปเทียน (ทอง,เมฆพัสตร และหมอหลวง, 2515: 91)

[3]อาหารคาวหวานที่ใช้ประกอบในพิธีของคาวได้แก่ ข้าว แกง กุ้ง ปลา เนื้อดิบ ไข่เป็ดหรือไข่ไก่ยำ เหล้า แป้งดิบ ของหวานได้แก่ ขนมต้มขาว ขนมต้มแดง ขนมถั่ว ขนมงา กล้วย อ้อย ข้าวเหนียว (ปราณี ขวัญแก้ว, 2519: 101)

พิธีกรรมที่เกี่ยวกับแม่ซื้อในภาคอีสาน

พิธีกรรมในภาคอีสานก็จะมีพิธีที่มีความคล้ายกับภาคกลางคือมี *พิธีร่อนกระด้ง* แต่จะเรียกว่า *พิธีฮ่อนกระด้ง* พิธีนี้จะทำเพื่อบอกผีพรายยายผีป่า เริ่มโดยอุ้มเด็กลงนอนด้านหลังของกระด้งซึ่งมีความยืดหยุ่นดีแล้วหมอตำแยนำกระด้งไปที่ประตูเรือน ยกกระด้งขึ้นร่อนเบาๆ 3 ครั้ง พร้อมกับพูดว่า *"กูหุก กูหุก กูกกูกกู แม่นลูกสูมาเอาสามื่อนี้ กายมื้อนี้ เมือหน้าลูกกู"* ว่าดังนี้ 3 ครั้ง บางทีอาจจะกล่าวว่า *"ฝูงนกเค้ามาร้องฮุกกู ฮุกกู แม่นลูกสูมาเอาไปเสีย มื้อนี้วันนี้ พ้นมื้อนี้เมือหน้าแม่นลูกกู"* ญาติของเด็กทารกผู้หนึ่งจะขานรับคำบอกผีว่า *"ลูกข้อย เอามา"* (ทัศนีย์ บัวระพา, 2542: 16) นอกจากนี้ ยังมีคำกล่าวที่คล้ายกับภาคกลางคือ *"สามวันลูกผี สี่วันลูกคน ลูกใครมารับเอาไปเด้อ"* และจะขานรับว่า *"ลูกข้าน้อยเอง"* หลังจากนั้นรับเอากระด้งไปวางเสียที่อื่น หรือบางที่ก็ให้หมอตำแยส่งกระด้งเด็กให้ผู้รับรับไป แล้วก็จะให้เงินแก่หมอตำแย (จ.เปรียญ, 2526: 13)

อีกพิธีกรรมหนึ่งซึ่งเป็นความเชื่อของชาวอีสานในสังคมเขมร–ส่วย จะเชื่อว่า "เปรียย มนายเดิม" หรือผีพรายตัวนี้คอยรังควานทำให้เด็กเกิดโรคต่างๆ จึงมีวิธีการรักษาคือแบ่งลูกผีลูกคน พิธีกรรมนี้พ่อแม่หรือญาติจะไปเชิญเจ้าพิธีที่รู้มนต์มาทำพิธีให้ การที่จะไปเชิญให้มาทำพิธี จะต้องมีของไปเชิญเจ้าพิธี หรือเรียกว่าเครื่องผูกครูด้วย เครื่องผูกครูมีดังนี้บายศรีปากชาม สุรา ข้าวสาร หมากสง เงิน เทียนไข และจะใช้เครื่องประกอบพิธีต่างๆ[4]

เมื่อเตรียมของก็จุดธูปเรียก "เปรียย มนายเดิม" มากินข้าวปลาที่บัตรพลีให้ แล้วกล่าวว่า *"เมื่อก่อนเด็กทารกชื่อนี้เป็นลูกท่าน แต่เดี๋ยวนี้เป็นลูกของเรา เพราะเป็นคนเช่นเดียวกัน ส่วนท่านเป็นผีปิศาจก็รับเอาลูกของท่านไป นั่นคือลูกของท่าน (ชี้ไปที่ตุ๊กตากล้วย) และนี่ก็ข้าวของท่าน จงไปเลี้ยงดูลูกนี้เถิด เรามาแบ่งกันแล้วไม่ต้องมาสงสัยห่วงใยเด็กทารกนี้อีก พวกเราจะส่งท่านไป"* ว่าแล้วก็ร่ายมนต์เป่า

สวดมนต์บทอัตถิ อิมัสมิง กาเย ฯลฯ 1 จบเป่าจากเท้าขึ้นหัว สวดมนต์บทสักกัตวา ฯลฯ 1 จบเป่าขวางลำตัว เสกมนต์ภาษาเขมร จบแล้วเป่าจากหัวสู่เท้า สิ่งที่ใช้เคี้ยวและเป่าคือหัวไพล เปลือกต้นน้อยหน่า หัวผักเปราะ เอามาเคี้ยวเป่าถ้าเด็กมีอาการรุนแรง ให้ว่าคาถาซ้ำอีก จะถือว่าตัด "มนายเดิม" เรียบร้อย (มงกุฎ แก่นเดียว, 2542: 3458–3459)

พิธีกรรมที่เกี่ยวกับแม่ซื้อในภาคเหนือ

ในภาคเหนือนั้นจะมี พิธีการส่งเกิด เนื่องจากเชื่อว่าพ่อเกิดแม่เกิดจะมานำเอาตัวลูกคืนไป จึงได้มีการทำพิธีขึ้น โดยพิธีนี้จะมีอาจารย์ในหมู่บ้านเป็นผู้ทำพิธี จะมีการตกแต่งเครื่องส่ง มีการทำสะตวง(กระทงกาบกล้วยรูปจัตุรัส) สิ่งของที่เอาใส่ในกระทงก็จะมีพวก บุหรี่ หมาก เมี่ยง ผ้าขาว ผ้าแดง ฯลฯ แล้วอาจารย์ประจำพิธี ก็จะมากล่าวโองการเชิญพ่อเกิดแม่เกิดมารับเอาสิ่งของนั้นๆ ไป และมีการผูกข้อมือเด็ก ส่วนกระทงนั้นให้ทำร้านสูงแค่คอไว้ที่ประตูบ้าน (สงวน โชติรัตน์, 2512: 208)

---

[4]เครื่องประกอบพิธีดังนี้ ต้นกล้วยความสูงเท่าเด็ก แกะเป็นหน้าตุ๊กตา เอาเสื้อผ้าใส่ให้แทนเด็กทารก สมมติว่าเป็นเด็กทารก ใช้ "เป" (กระทง) สามเหลี่ยม (เอากาบกล้วยมาวัดกับศอกของเด็กทารก 3 ศอก หักเป็นกระทงสามเหลี่ยม) เอาแป้งผสมน้ำปั้นเป็นตุ๊กตาสีขาวดำอย่างละตัวใส่ในกระทง เอาอาหารใส่อย่างละนิด บายปลึง (ข้าวขวัญ 1 ชุด) ด้ายผูกข้อมือ 9 เส้น ด้ายผูกคอแม่และเด็ก 2 เส้น สลาเธือร (หมากธรรม) 1 คู่ (ตัดด้นกล้วยสั้นๆ ประมาณ 1 นิ้ว เอาใบขนุนปัก 3 ใบ และใช้ไผ่เล็กๆ ปักตรงกลางหยวกกล้วยผ่ายอดไผ่เอาหมากซีกบางๆ หนีบไว้ มีธูป 1 ดอก บางที่มีเทียน) ผ้าขาว 1 ผืนกว้าง 1 คืบ ยาว 1 คืบ กรวย 5 เทียน 5 กระเชอทะลุ ครกทะลุ เสื่อขาดๆ หมอนขาดๆ ของอื่นๆ ที่เก่าๆ ซึ่งเปรียบเหมือนสิ่งที่แยกกันอยู่ (มงกุฎ แก่นเดียว, 2458: 3458)

พิธีกรรมที่เกิดจากความเชื่อในเรื่องของ "แม่ซื้อ" ได้ปรากฏอยู่ในสังคมไทย มีทั้งพิธีกรรมที่มีความคล้ายคลึงกันแต่จะมีรายละเอียดในตัวพิธีที่ต่างกันออกไปบ้าง จะเห็นว่าพิธีกรรมที่มีความคล้ายคลึงกันเช่นการร่อนกระด้งที่จะพบทั้งในภาคกลางและภาคอีสานและพิธีของชาวเขมร–ส่วย คือ "เปรียย มนายเดิม" เป็นพิธีกรรมที่ทำขึ้นเพื่อแบ่งลูกผีลูกคนแสดงให้เห็นว่าเด็กจะไม่ใช่ลูกของ "แม่ซื้อ" แต่จะกลายมาเป็นลูกของแม่ตัวจริงเพื่อไม่ให้ "แม่ซื้อ" มารังควานเด็กหรือการเซ่น "แม่ซื้อ" จะพบว่ามีในทุกภาค เช่น การทิ้งข้าวแม่ซื้อของภาคกลาง การทำแม่ซื้อของภาคใต้ การส่งแม่เกิดของภาคเหนือ หรือพิธีการแบ่งลูกผีลูกคนของชาวเขมร–ส่วยในภาคอีสาน แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นพิธีกรรมต่างๆ เกิดขึ้นเพื่อจุดประสงค์หลักร่วมกันคือ การป้องกันไม่ให้แม่ซื้อมาทำร้ายเด็กหรือการขอความช่วยเหลือให้แม่ซื้อคอยมาคุ้มครองป้องกันอันตรายที่จะเกิดขึ้นกับเด็ก

"แม่ซื้อ" กับบทบาทและวิธีคิดของคนไทย

พิธีกรรมมีหน้าที่และบทบาทต่อสังคม ทั้งนี้ *"พิธีกรรมของชนเผ่าต่างๆ มักจะมีบทบาทหน้าที่หลายอย่าง บทบาทบางอย่างไม่ได้แสดงออกมาตรงๆ แต่แอบแฝงอยู่"* (สุกัญญา สุจฉายา, 2548: 3) วิลเลี่ยม อาร์ บาสคอมได้สรุปบทบาทสำคัญของคติชนไว้ 4 บทบาทคือ ให้ความเพลิดเพลิน ยืนยันความสำคัญของพิธีกรรม ให้การศึกษาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการกล่อมเกลาและขัดเกลาสังคม และรักษาปทัสถานของสังคม (สุกัญญา สุจฉายา, 2548: 5–6) มาลิเนาสกี้ (Bronislaw Malinowski) ได้เสนอแนวคิดในทฤษฎีบทบาทหน้าที่นิยมไว้ว่า วัฒนธรรมส่วนต่างๆ ในสังคมมีหน้าที่ตอบสนองความต้องการของมนุษย์ทั้งทางด้านปัจจัยพื้นฐาน ด้านความมั่นคงของสังคมและความมั่นคงทางด้านจิตใจ (ศิราพร ณ ถลาง, 2548: 317) จากแนวความคิดและทฤษฎีดังกล่าว ผู้ศึกษาได้นำมาเป็นแนวในการวิเคราะห์บทบาทหน้าที่ของความเชื่อและพิธีกรรมที่เกี่ยวกับแม่ซื้อที่มีต่อสังคมไทย ซึ่งสามารถจำแนกบทบาทและหน้าที่ของพิธีที่เกี่ยวกับแม่ซื้อได้ 2 ประการคือ แม่ซื้อกับการตอบสนองความต้องการของแม่ตัวจริง และบทบาทของแม่ซื้อกับการเป็นอุบายในการให้การศึกษากุมารเวชศาสตร์

การตอบสนองความต้องการของแม่ตัวจริง

พิธีกรรมที่เกี่ยวกับ "แม่ซื้อ" พิธีต่างๆ นั้น มีบทบาทและหน้าที่ที่สำคัญในการตอบสนองความต้องการทางด้านจิตใจ หรืออาจกล่าวได้ว่าพิธีกรรมนี้เป็นไปเพื่อสร้างความผ่อนคลายความรู้สึกกังวลที่มีอยู่ให้คลายลงไป เช่น ในพิธีทำแม่ซื้อ เมื่อทำพิธีเสร็จแล้วกล่าวว่า *"...แม่ซื้อทั้งสี่ กินแล้วบ้วนปากล้างมือ พาเพทพาภัยไป เคราะห์ดีเอาไว้ เคราะห์ร้ายพาไป..."* (ปราณี ขวัญแก้ว, 2519: 103) จะเห็นได้ว่าเมื่อทำพิธีเสร็จแล้วเชื่อว่าเคราะห์ร้ายได้หมดไปแล้วเหลือแต่เคราะห์ดี ทำให้แม่คลายกังวลในความปลอดภัยของลูก

เด็กที่เกิดใหม่ทำให้ทั้งผู้ที่เป็นแม่และญาติพี่น้องล้วนแล้วแต่มีความกังวลใจว่าเด็กจะมีอาการเจ็บป่วยต่างๆ ทั้งนี้เนื่องจากมีความเชื่อว่าอาการเจ็บป่วยต่างๆ มี "แม่ซื้อ" เป็นผู้กระทำพิธีกรรมต่างๆ ที่ทำขึ้นมา เพื่อไม่ให้แม่ซื้อมาทำอันตรายเด็กหรือเพื่อให้ "แม่ซื้อ" คอยมาดูแลรักษา เมื่อทำพิธีกรรมต่างๆ เสร็จสิ้นแล้ว ก็เชื่อว่าเด็กจะปลอดภัยซึ่งนอกจากการทำพิธีนี้จะเป็นการคลายความรู้สึกกังวลในความปลอดภัยของเด็กที่เพิ่งเกิดใหม่แล้ว ยังเป็นการสร้างความเชื่อมั่นให้กับผู้เป็นแม่ว่าเด็กจะสามารถมีชีวิตรอดอยู่ได้

ในการทำพิธีกรรมเกี่ยวกับแม่ซื้อนั้น ไม่ใช่เพียงแค่ทำให้ผู้เป็นแม่สบายใจเพียงฝ่ายเดียว แต่ญาติพี่น้องคนอื่นๆ ก็มีความคาดหวังที่จะให้เด็กที่เกิดใหม่นั้นรอดปลอดภัยเช่นเดียวกัน สังเกตได้จากจากพิธีการร่อนกระด้งของภาคกลาง *"บางทีญาติบ้าง บิดาบ้าง ญาติผู้ใหญ่ ที่มีอายุบ้าง ออกวาจาว่า "ลูกของข้าเอง" หมอส่งกระด้งให้รองทารกนั้น ให้ท่านผู้รับวางลงข้างมารดา"* (ลัทธิธรรมเนียมต่างๆ ภาค 1-6, 2504: 67) เพราะฉะนั้นการทำพิธีก็อาจจะมีบุคคลภายในครอบครัว ซึ่งนอกจากผู้เป็นแม่แล้วมาร่วมอยู่ในพิธีนี้ด้วย บุคคลในครอบครัวต่างมาร่วมแสดงความยินดีกับการกำเนิดทารกและร่วมในพิธีกรรมที่สำคัญ ซึ่งเป็นพิธีกรรมให้ทารกนั้นมีชีวิตรอดดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าบทบาทและหน้าที่ของพิธีกรรมเกี่ยวกับแม่ซื้อ ทำให้คนในครอบครัวเกิดความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน โดยมีเด็กแรกเกิดเป็นศูนย์กลางความรักความผูกพันที่สำคัญ ความรู้สึกที่เกิดขึ้นนั้นยังเป็นการก่อให้เกิดความสัมพันธ์ที่ดีของคนในครอบครัว

การเป็นอุบายในการศึกษากุมารเวชศาสตร์

กุมารเวชศาสตร์ เป็นทั้งวิทยาศาสตร์และศิลปะเกี่ยวกับการส่งเสริมสุขภาพและป้องกันการเจ็บป่วย การให้การวินิจฉัยและรักษาโรค ตลอดจนการฟื้นสมรรถภาพ เพื่อให้เด็กได้พัฒนาทั้งร่างกายและจิตใจอย่างเต็มศักยภาพทางพันธุกรรม (genetic potential)เพื่อให้เป็นบุคคลที่สมบูรณ์ด้วยพลานามัยและสามารถดำรงชีวิตเป็นผู้ใหญ่ที่มีความรับผิดชอบต่อตนเองต่อครอบครัวและต่อประเทศชาติในอนาคต (จันทรนิวัทธ์ เกษมสันต์ และ บุญชอบ พงษ์พานิช, 2522: 16)

กุมารเวชของไทยคล้ายกับของชาติอื่นที่พัวพันกับผีปีศาจมีการปัดเป่าป้องกันผีร้ายต่างๆ ไม่ให้มารบกวนทำอันตรายต่อทารกและมารดา คนไทยโบราณเชื่อว่าการเจ็บป่วยหรือการที่เด็กตายเป็นการกระทำของ "แม่ซื้อ" ซึ่งเป็นผีมารังควานหลอกหลอนหรือมาเอาตัวเด็กไป (จันทรนิวัทธ์ เกษมสันต์ และ บุญชอบ พงษ์พานิช, 2522: 2)

อาการเจ็บป่วยต่างๆ ของเด็กและมารดาสามารถรักษาได้ด้วยการรักษาแบบแผนโบราณ จะเห็นได้จากจารึกที่วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม ที่ได้มีการบันทึกโองการแม่ซื้อไว้ที่ศาลาแม่ซื้อ กุมารเวชโบราณ เพื่อบอกว่าแม่ซื้อคือใคร และบอกว่าสาเหตุของโรคที่เกิดกับเด็กในส่วนต่างๆ เกิดจากแม่ซื้อ นอกจากนี้ยังมีการจารึกเรื่องเกี่ยวกับการรักษาอาการเจ็บป่วยของเด็ก ด้วยการรักษาแบบแผนโบราณไว้ เช่น

> *...อันว่ากุมารกุมารีผู้ไดคลอดจากครรภ์มารดาวันอาทิตย์ กำเนิด ทรางเพลิงเป็นเจ้าเรือน ทรางกรายเป็น ทรางจร หละชื่ออุไทยกาลละอองชื่อเปลวไฟฟ้า ลมชื่อประวาตคุณ จรประจำทรางเพลิงวันอาทิตย์ ในอาการทรางเพลิงนั้น กระทำให้ปากกุมารเป็นส่าเขม่าขึ้น ด้วยโทษเสมหะโลหิตตระคนกันให้บังเกิด จึงให้กินข้าว กินนมมิได้ เพราะเสมหะโลหิตกล้าเป็นกำลัง มักให้เสมหะเน่าตกเป็นมูกเป็นเลือดออกมาแล เป็นพยาธิต่างๆ ถ้าจะแก้เอาว่านกีบแรด, ว่านร่อนทอง, เนระพูสี, เทียนดำ, เทียนแดง ชะเอมทั้ง 2 ใบมะกล่ำเครือ ยาทั้งนี้ เอาเสมอภาค ต้ม 3 เอา 1 กินแก้พิษให้ตัวร้อนแลทรางเพลิงก็ดี ทำเม็ดก็ได้ ละลายสุรากิน แก้ตกมูกตกเลือด แก้ทรางเพลิงแลทรางทั้งปวงหายยานี้ดีนักแลฯ...*

นอกจากนี้ใน*คัมภีร์ปฐมจินดา*[5] ที่เชื่อว่าโรคร้ายที่เกิดแก่ทารกคือตานทราง ซึ่งเกิดจากน้ำนมของแม่ และ "แม่ซื้อ" เป็นเหตุ *"...จะกล่าวถึงกุมารกุมารีทั้งหลาย อันเกิดโรคร้ายต่างๆคือ ตาลทราง*

คือน้ำนมแห่งแม่แลแม่ซื้อ...” แล้วได้กล่าวถึงวิธีการแก้โรคนี้ โดยพืชสมุนไพรต่าง ๆ ที่สามารถป้องกันอันตรายได้ *“ให้ประกอบยานี้ท่านให้เอารากถั่วแปป บดด้วยน้ำมันดิบบำบัดโทษทั้งหลาย มีต้นว่า..ขนานหนึ่งให้เอาใบเพรา รากผักแว่น ยา 2 สิ่งนี้บดทำลูกสะเดาผูกข้อมือข้อเท้ากันกุมารปักษีดีนักแล”* (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุฯ, 2542: 226)

จะเห็นได้ว่าการให้ความรู้ในเรื่องของกุมารเวชของคนโบราณจะมีความเชื่อของเรื่อง “แม่ซื้อ” เข้ามาเกี่ยวข้องซึ่งอาจกล่าวได้ว่า ความเชื่อเรื่อง “แม่ซื้อ” เป็นอุบายหนึ่งของคนโบราณที่ต้องการให้คนเข้ามาศึกษาในเรื่องของกุมารเวช เนื่องจากอาการเจ็บป่วยที่เกิดขึ้นนอกจากจะรักษาด้วยพิธีกรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับ “แม่ซื้อ” แล้ว ก็ยังมีการรักษาโดยใช้ยาแผนโบราณควบคู่กันไป สิ่งที่ปรากฏนอกจากจะแสดงถึงความคิดในด้านความเชื่อและพิธีกรรมแล้วยังสื่อให้เห็นถึงความรู้ทางการแพทย์ของคนรุ่นก่อนอีกด้วย

บทส่งท้าย

ปัจจุบันความเชื่อเรื่องแม่ซื้อยังคงดำรงอยู่ในสังคมไทยมาอย่างต่อเนื่อง ทั้งยังอยู่ในรูปพิธีกรรม และเครื่องรางของขลัง ตลอดจนงานสร้างสรรค์ศิลปกรรม เช่น ระบำ แม่ซื้อ เป็นต้น แสดงให้เห็นถึงจินตนาการของคนไทยที่มีต่อแม่ซื้อได้เป็นอย่างดี

“แม่ซื้อ” ถึงแม้ว่าจะเป็นความเชื่อที่ไม่มีตัวตนให้เห็น แต่ภาพลักษณ์ที่แสดงออกผ่านความเชื่อและพิธีกรรมต่าง ๆนั้น “แม่ซื้อ” ได้แสดงออกถึง “ความเป็นแม่” ตั้งแต่การเป็นผู้ให้กำเนิด การที่เป็นผู้ให้กำเนิดก่อให้เกิดความรักความผูกพันกับลูก ด้วยความรักที่มีต่อลูกจึงทำให้แม่หวงแหนลูกเนื่องจากมีความรู้สึกถึงความเป็นเจ้าของและหน้าที่ของแม่ที่สำคัญคือการดูแลและเลี้ยงดูลูก

ชุดการแสดงระบำแม่ซื้อ
(ที่มา: http://www.oknation.net/blog/kasemakung)

[5] “ปฐมจินดา” เป็นตำราที่เกี่ยวกับโรคเด็ก ที่เก่าแก่ที่สุดของไทยคือ แต่งโดยพระมหาเถรตำแย หนังสือนี้ถือว่าเป็นตำราของหมอตำแย ว่าด้วยการตั้งครรภ์ การคลอด การอยู่ไฟ และการบริบาลทารกแรกเกิด รวมทั้งวิธีการต่าง ๆ เพื่อป้องกันมิให้เด็กทารกพิการแต่กำเนิด (จันทรนิวัทธ์ เกษมสันต์ และบุญชอบ พงษ์พานิช, บรรณาธิการ, 2522: 2)

พระผงบารมีแม่ซื้อ หลวงปู่ละมัย ฐิตมโน
(ที่มา: http://www.web-pra.com/
Auction/Show/3668896)

ยันต์แม่ซื้อ
(ที่มา: http://img-189.uamulet.com/uauctions/
AU313/2014/5/16/U1121870241621.jpg)

เนื่องด้วยพฤติกรรมของแม่ที่แสดงออกไม่ใช่เพียงแค่ฮอร์โมนหรือความรู้สึกภายในที่เป็นกระบวนการทำให้เกิดความรักและความผูกพันเท่านั้นที่เป็นตัวกำหนด การเรียนรู้ทางสังคม การเลียนแบบทางวัฒนธรรม และความพร้อมทางร่างกาย (มณีรัตน์ ภาคฐูป, 2526: 24) ก็เป็นสิ่งที่กำหนดพฤติกรรมของแม่ด้วย และปัจจัยอื่นเหล่านี้ อาจจะทำให้แม่เกิดพฤติกรรมที่ต่างออกไปจากพฤติกรรมของแม่ที่ควรจะเป็น เพราะฉะนั้นภาพลักษณ์ที่ดีของ “แม่ซื้อ” จึงเป็นเสมือนภาพตัวแทนของแม่ที่ดี ภาพลักษณ์ต่าง ๆ เหล่านี้แสดงให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างความคิดและความต้องการของมนุษย์ เนื่องจากพฤติกรรมต่าง ๆที่สะท้อนออกมาเป็นพฤติกรรมที่ดีของแม่ที่พึงปฏิบัติเป็นหน้าที่ที่แม่ต้องรับผิดชอบ และด้วยความต้องการที่จะให้คนรับรู้พฤติกรรมของแม่ในแบบที่ควรจะเป็น

ส่วนภาพลักษณ์ของ “แม่ซื้อ” ที่เป็นไปในทางด้านร้าย ไม่ว่าจะเป็นอาการโกรธแล้วทำให้เกิดการลงโทษเด็กด้วยวิธีต่าง ๆ หรือการละเลยไม่ใส่ใจลูก ก็เป็นอีกภาพลักษณ์หนึ่งของ “แม่ซื้อ” ที่สะท้อนให้เห็นพฤติกรรมอีกด้านหนึ่งของแม่ตัวจริง ความโกรธและการลงโทษของ “แม่ซื้อ” อาจมองเทียบได้กับพฤติกรรมของแม่ตัวจริงที่เมื่อลูกกระทำผิด แล้วทำให้แม่โกรธจึงได้มีการลงโทษด้วยวิธีต่าง ๆ เช่นเดียวกัน ในการลงโทษลูก “แม่ซื้อ” ลงโทษด้วยความต้องการเอาชีวิตลูกกลับไปอยู่กับตน เนื่องจากความหวงแหนซึ่งแสดงให้เห็นถึงความรักที่แม่มีต่อลูก เช่นเดียวกับแม่ตัวจริงซึ่งในการลงโทษลูกนั้นทำไปเพียงเพราะความหวังดี เนื่องจากการลงโทษนั้นเป็นหนทางหนึ่งที่สอนให้ลูกเรียนรู้ในสิ่งที่ถูกต้อง ดังในสุภาษิตไทยที่กล่าวว่า “รักวัวให้ผูกรักลูกให้ตี” เพราะฉะนั้นการลงโทษของแม่ตัวจริงนั้นก็เนื่องมาจากความรักที่มีต่อลูกเช่นเดียวกัน

ภาพของพฤติกรรมหนึ่งที่ “แม่ซื้อ” แสดงออกคือ การละทิ้งไม่ใส่ใจลูก ที่แม่ซื้อได้แสดงออกได้สะท้อนให้เห็นถึงความบกพร่องของแม่ตัวจริงในการเลี้ยงดูลูก ซึ่งข้อบกพร่องนี้เป็นสิ่งที่ไม่อยากให้เกิดขึ้น จะเห็นได้ว่าจากในพิธีกรรมเมื่อ “แม่ซื้อ” ละทิ้งลูกก็จะมีการเรียกให้ “แม่ซื้อ” กลับมาดูแลลูก สิ่งนั้นสะท้อนให้เห็นถึงความต้องการที่จะให้แม่มีพฤติกรรมที่ดีคือคอยใส่ใจดูแลไม่ทอดทิ้งลูก

ภาพลักษณ์ต่าง ๆ ของ “แม่ซื้อ” ที่ปรากฏเสมือนเป็นภาพตัวแทนของแม่ตัวจริง ซึ่งสะท้อนให้เห็นทั้งด้านดีและด้านร้ายของแม่ในเวลาเดียวกัน สิ่งต่าง ๆเหล่านั้นแสดงให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างความต้องการของมนุษย์ที่สะท้อนผ่านความเชื่อและพิธีกรรม

บรรณานุกรม

กาญจนา นาคสกุล. (2548). *พจนานุกรมไทย-เขมร*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุในคณะอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว. (2542). *ตำราเวชศาสตร์ฉบับหลวงรัชกาลที่ 5 เล่มที่ 1*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่งจำกัด

จ.เปรียญ. (2526). *ประเพณีมงคลไทยอีสาน*. กรุงเทพฯ: อำนวยสาสน์การพิมพ์

จุลทรรศน์ พยาฆรานนท์. (2542). *"แม่ซื้อ" สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคกลาง เล่ม 11*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรม ไทยธนาคารไทยพาณิชย์.

จันทรนิวัทธ์ เกษมสันต์ และ บุญชอบ พงษ์พานิช (บรรณาธิการ). (2522). *กุมารเวชศาสตร์*. กรุงเทพฯ: โครงการตำราศิริราช คณะแพทยศาสตร์ศิริราชพยาบาล

ฉัตรชัย ศุกระกาญจน์ (บรรณาธิการ). (2523). *ชีวิตไทยปักษ์ใต้ชุดที่ 4*. นครศรีธรรมราช: กรุงสยามการพิมพ์.

ทอง, เมฆพัสตร และหมอหลวง. (2515). *ประเพณีโบราณ ไทยและพิธี 12 เดือน พิธีมงคลต่างๆ*. กรุงเทพฯ: พิทยาคาร.

ทัศนีย์ บัวระพา. (2542). *รายงานวิจัยเรื่อง ประเพณี พิธีกรรมในการเลี้ยงดูเด็กของชาวอีสาน*. มหาสารคาม: สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

บุญเกิด พิมพ์วรเมธากุล. (2544). *ประเพณีอีสานและเกร็ดโบราณคดีอีสาน*. ขอนแก่น: หจก.โรงพิมพ์คลังนานาวิทยา พริ้นติ้ง.

ประจักษ์ ประภาพิทยาคาร. (2529). *เทวดานุกรม ในวรรณคดี*. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์

ประทุม เพ็งพันธุ์. (2544). *วิถีชีวิตชาวใต้*. กรุงเทพฯ: องค์การค้าคุรุสภา

ปราณี ขวัญแก้ว. (2519). *วรรณคดีชาวบ้านจาก "บุดดำ"ตำบลร่อนพิบูลย์*. กรุงเทพฯ: หน่วยศึกษานิเทศก์การศึกษา กรมการฝึกหัดครู

พลูหลวง(นามแฝง). (2530). *เทวโลก*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ

มงกุฎ แก่นเดียว. (2542). *สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทยธนาคารไทยพาณิชย์

มณีรัตน์ ภาคธูป. (2526). *การรับรู้บทบาทการเป็นมารดา*. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, ภาควิชาพยาบาลศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

รวิวรรณ พงษ์เทพ. (2533). *ความสัมพันธ์ระหว่างปัจจัยคัดสรรค์กับความผูกพันระหว่างมารดาและทารกในครรภ์ ของหญิงตั้งครรภ์ ภาคเหนือตอนบนของประเทศไทย*. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, ภาควิชาพยาบาลศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ราชบัณฑิตยสถาน .(2546). *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542*. กรุงเทพฯ: นานมีบุคส์พับลิเคชั่น

ลัทธิธรรมเนียมต่างๆ ภาค 1-6. (2504). กรุงเทพฯ: องค์การค้าคุรุสภา

วารีทิพย์ อินทวิพันธุ์. (2544). *ภาพลักษณ์ของธนาคารกรุงศรีอยุธยา จำกัด (มหาชน) ในเขตกรุงเทพมหานคร ในมุมมองของผู้ใช้บริการที่มีภูมิลำเนาในกรุงเทพมหานคร*, รายงานโครงการวารสารศาสตร์มหาบัณฑิต, ภาควิชาบริหารสื่อสารมวลชน คณะวารสารศาสตร์และสื่อสารมวลชน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ศิราพร ณ ถลาง. (2548). *ทฤษฎีคติชนวิทยา: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน*. กรุงเทพฯ:โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สงวน โชติรัตน์. (2512). *ประเพณีไทยภาคเหนือ*. ครั้งที่ 2. พระนคร: โอเดียนสโตร์

สมปราชญ์ อัมมะพันธุ์. (2548). *ประเพณีท้องถิ่นภาคใต้*. กรุงเทพ: โอเดียนโสตร์

สุกัญญา สุจฉายา (บรรณาธิการ). (2548). *พิธีกรรม ตำนาน นิทานเพลง:บทบาทของคติชนกับสังคมไทย*. กรุงเทพ: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สุกัญญา สุจฉายา. (2554). *“โองการสารเดชวิธีน้อย” สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคกลาง (ฉบับเพิ่มเติม) เล่ม 3*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์

สุวิทย์ ทองศรีเกตุ. (2523). *พิธีกรรมต่าง ๆ ในนครศรีธรรมราชที่ได้รับอิทธิพลจากศาสนาพราหมณ์*. นครศรีธรรมราช: วิทยาลัยครูนครศรีธรรมราช

เสรี วงษ์มณฑา. (2541). *ภาพพจน์นั้นสำคัญไฉน*. กรุงเทพฯ: บริษัท ธีระฟิล์ม และไซเทกซ์ จำกัด

เสฐียรโกเศศ. (2531). *ประเพณีเกี่ยวกับชีวิต การเกิด*. กรุงเทพฯ: แม่คำผาง

อนุมานราชธน, พระยา. (2507). บันทึกความรู้เรื่องต่าง ๆ. *วารสารศิลปากร*, 8 (3)

อุดม รุ่งเรืองศรี.(2533). *พจนานุกรมล้านนา–ไทย ฉบับแม่ฟ้าหลวง*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์

อุดม หนูทอง.(2542). *สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคใต้*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์.

“แม่” คือ แม่ การแสดงบทบาท ผู้หญิงที่เหนือสถานภาพผู้หญิงในสังคมลาว

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วศิน ปัญญาวุธตระกูล
ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

“แม่” ในการรับรู้ของสังคมลาว เป็นบทบาทที่เกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงสถานภาพของผู้หญิง ผ่านการมีลูก ซึ่งแตกต่างจากสถานภาพของผู้หญิงที่เป็นเพียงลูกหรือเมีย คำว่า “แม่” หรือ “ผู้หญิงในฐานะแม่” ถูกกำหนดความหมายบทบาทและหน้าที่ในฐานะผู้ให้กำเนิด หรือคำที่ลูกเรียกผู้ให้กำเนิดตน ดังนั้น บทบาทความเป็นแม่ในฐานะผู้ให้กำเนิด จึงปรากฏในตำนานและความเชื่อหลักในสังคมลาวที่เกี่ยวข้องกับภูตผีและวิญญาณ เช่น ตำนานที่เล่าสืบต่อกันมาถึงต้นกำเนิดเมืองลาว ระบุว่า

“แม่ย่าง่าม หรือ ย่าเยอ” เป็นบรรพสตรีของปวงชนชาวลาวเผ่าต่างๆ ที่ได้เสียสละชีวิตพร้อมกับปู่เยอตัดต้นเถาวัลย์ที่ปกคลุมจนทำให้ฟ้าและดินติดกัน เพราะตามการเล่าขานว่ากันว่าต้นเถาวัลย์ที่ปกคลุมนั้นทำให้มองไม่เห็นแสงแดด เมื่อตัดต้นเถาวัลย์ทิ้งแล้วมนุษย์จึงได้พบกับแสงแดดอีกครั้ง ปู่เยอและย่าเยอจึงถูกต้นไม้ล้มทับตายตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา และได้รับการยกย่องให้เป็น “เทวดาหลวง” ผู้ปกปักรักษาอาณาจักร (มะยุรี เหง้าสีวัทน์, 1983: 2)

ปู่เยอย่าเยอ ผีบรรพชนของคนลาว
(ที่มา: http://www.sujitwongthes.com/wp-content/uploads/2015/01/pooyer-yayer.jpg)

ตำนานที่เกี่ยวกับการสร้างเมืองลาวได้อ้างถึงการเสียสละของมนุษย์ซึ่งตายแล้วจะกลายเป็นผีปกปักรักษาเมือง หรือที่รู้จักกันว่า "ผีเมือง" (City spirits) โดยให้ความสำคัญกับผู้หญิงที่ได้เสียสละชีวิตในการสร้างเมือง โดยผู้หญิงดังกล่าวต้องมีคุณลักษณะพิเศษคือเป็น "แม่" ดังปรากฏในตำนานการสร้างเมืองเวียงจันทน์ ความว่า

"มีผู้หญิงผู้หนึ่งชื่อว่า "สาวสี" ตามคำบอกเล่าเชื่อกันมาของชาวเวียงจันทน์ในเวลาที่เจ้าไชยเชษฐาธิราชสถาปนานครหลวงเวียงจันทน์ขึ้นเป็นเมืองหลวงแทนเมืองหลวงพระบาง ในปี ค.ศ. 1564 ในขณะที่จัดตั้งเสาหลักเมืองนี้ ได้สาวสีซึ่งเป็นหญิงตั้งครรภ์ได้หลายเดือนเสียสละชีวิตของตนเองโดยยอมลงไปในหลุมดังกล่าว เพื่อฝังตนเองไปพร้อมกับเสาหลักเมือง ตั้งแต่นั้นมาได้มีการสร้างวัด ณ ที่นั้นและนำเอาชื่อสาวสีมาตั้งเป็นชื่อวัดว่า "วัดสีเมือง" ชาวเวียงจันทน์ได้เรียกสาวสีว่า "ย่าแม่สีเมือง" ทุกปีก่อนจะมีบุญนมัสการที่พระธาตุหลวงจะต้องมีการจัดพิธีกรรมทำบุญอยู่ที่วัดสีเมืองก่อน ในปัจจุบันความศรัทธาต่อสาวสีในฐานะแม่ ยังแพร่กระจายไปยังชาวลาวที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในประเทศที่สามได้ขอให้พ่อแม่ของตนที่อาศัยอยู่ในประเทศลาว ไปขอให้ย่าแม่สีเมืองช่วยแก้ไขปัญหาที่เกี่ยวข้องกับการตั้งถิ่นฐานใหม่ของตนเอง (มะยุรี เหง้าสีวัทน์, 1993: 4–5)

วัดสีเมือง เวียงจันทน์ ประเทศลาว
(ที่มา: http://www.bloggang.com/viewblog.php?id=aerides&group=62)

คำว่า "แม่" ในสังคมลาวได้มีบทบาทที่ได้รับการยกย่องมากกว่าสถานะความเป็นผู้หญิงในบทบาทอื่นๆ ทั้งในแง่การให้กำเนิด การตั้งครอบครัว การเสียสละ ส่งผลให้บทบาทของแม่

เป็นสถานภาพใหม่ของผู้หญิงที่ได้รับการเคารพบูชายกย่อง นักวิชาการจำนวนมากอธิบายการเสียสละในฐานะผู้ให้กำเนิดเหล่านี้ ว่าเป็นการเสียสละของผู้ที่เป็นแม่ ซึ่งเป็นบทบาทที่ผู้หญิงจะมีสถานะใหม่ที่เรียกว่า "แม่" ได้รับการยกย่องจากสังคม

สถานะของคำว่า "แม่" ได้เปลี่ยนแปลงจากยุคหนึ่งสู่ยุคหนึ่งกับการเปลี่ยนแปลงสถานะ และบทบาทของผู้หญิงในสังคมลาว ซึ่งเกิดขึ้นจากการผลิตชุดความรู้ กฎเกณฑ์ และข้อปฏิบัติทางสังคมที่ถูกสร้างขึ้นตามยุคสมัย และเกี่ยวข้องกับการใช้อำนาจและการนิยามความหมายของคำว่า "แม่" ในแต่ละยุค "แม่" โดยในบทความนี้จะมองการเปลี่ยนแปลงของ "แม่" ผ่านเอกสารทางประวัติศาสตร์และวรรณกรรมลาวในสองระยะ คือ 1. แม่: สถานะของผู้หญิงที่อยู่ในโลกของรัฐจารีตลาว 2. แม่: สถานะของผู้หญิงในยุคปฏิวัติและเปลี่ยนแปลงเพื่อสังคมนิยม

1. แม่: สถานะของผู้หญิงที่อยู่ในโลกของรัฐจารีตลาว

ท่ามกลางความเชื่อและการให้บทบาทของแม่เป็นสถานะของผู้หญิงที่สูงกว่าบทบาทการเป็นเมียและลูก บทบาทดังกล่าวผูกพันกับภาระหน้าที่ ทั้งในแง่ความเชื่อดั้งเดิมในฐานะผู้ให้กำเนิด และผู้เสียสละให้แก่ครอบครัวและชุมชน กับความเชื่อใหม่ที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาที่ปรากฏในพระไตรปิฎกว่า "แม่ พึงปฏิบัติต่อลูกด้วยฐานะ 5 คือ 1.ห้ามปรามการกระทำที่ชั่วร้าย 2.ให้ตั้งอยู่ในความดี 3.ให้ศึกษาศิลปวิทยา 4.หาคู่ครองที่เหมาะสมให้ 5.มอบทรัพย์สมบัติให้ในโอกาสอันสมควร (ทัศนีย์ ฉ่ำพิรุณ, 2554: 28)

ดังนั้นส่งผลให้งานเขียนที่เกี่ยวกับแม่ในสังคมรัฐจารีตลาว เช่น นิทาน บทความ พงศาวดาร และกฎหมายลาว ได้สะท้อนบทบาทของแม่ในฐานะผู้ให้กำเนิด ผู้อบรมเลี้ยงดู ผู้ให้อาชีพ ผู้ให้ศิลปวิทยา ผู้ให้ทรัพย์สิน และกำหนดวิถีชีวิตของลูก ดังปรากฏในงานต่างๆ

บทบาทของแม่ในฐานะผู้ให้กำเนิดผูกพันกับการเปลี่ยนสถานภาพของผู้หญิง เช่น คำพีสุวันนะมุกขา ซึ่งเป็นกฎหมายโบราณลาว โดยกฎหมายดังกล่าวจะยกเรื่องราวต่างๆ มาเล่าเป็นลักษณะนิทานเพื่อเป็นแนวทางในการตัดสินความและแก้ปัญหาต่างๆ ในสังคม ได้ปรากฏเรื่องราวสถานะของผู้หญิงที่เปลี่ยนไปถ้ามีลูก หรือดำรงสถานะแม่ ดังเช่นเรื่อง นางคำราง โดยนางคำรางเป็นผู้หญิงงามเมืองยินดีให้ผู้ชายและเจ้าเมืองหลายคนมีเพศสัมพันธ์ด้วย โดยการใช้เงินแลก เมื่อนางได้พบกับพระยาเวชะมาทิด นางเห็นความฉลาดที่มากกว่าเจ้าเมืองคนอื่น จึงคิดอยากได้พระยาเวชะมาทิดเป็นสามีของนาง โดยพยายามให้พระยาเวชะมาทิดอยู่กับนางได้หกเดือนจึงท้อง เมื่อพระยาเวชะมาทิดทราบเรื่องจึงให้แหวนมีค่าควรเมืองแก่นาง โดยสั่งว่าถ้าลูกเป็นผู้หญิงให้ขายแหวนเลี้ยงดูลูก หากเป็นผู้ชายให้พาไปหาตน เรื่องดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า นางคำรางสามารถเปลี่ยนสถานะจากผู้หญิงทั่วไปหรือหญิงงามเมืองเป็น "แม่" เมื่อมีบทบาทเป็นผู้ให้กำเนิดทายาทของกษัตริย์ ซึ่งสอดคล้องกับงานเขียนอื่นๆ ที่ให้ความสำคัญกับผู้หญิงในฐานะแม่ ดังเช่น บันทึกของ Levy ได้บันทึกไว้ในปี ค.ศ. 1956 ความว่า *"มเหสีไม่มีสิทธิ์บริหารประเทศ แต่ในความเป็นจริงในฐานะที่เป็นเมียเจ้าชีวิตและเป็นแม่ของมกุฎราชกุมาร คือเจ้าชีวิตในอนาคตผู้หญิงจะสามารถเข้าร่วมพิธีต่างๆ ในราชวัง"*

กล่าวได้ว่าสถานภาพของผู้หญิงในความเป็นเมียมีค่าเพิ่มมากขึ้น เมื่อมีบทบาทความเป็นแม่ในฐานะผู้ให้กำเนิดทายาท การกำเนิดทายาทอาจกล่าวได้ว่าเป็นมายาคติที่สังคมได้สร้างความคาดหวังผ่านการสื่อความหมายด้วยคติความเชื่อทางวัฒนธรรมที่ถูกสร้างขึ้น จนดูเหมือนจะกลายเป็นการรับรู้เสมือนเป็นธรรมชาติ เป็นกระบวนการทำให้เชื่อและปรากฏต่อหน้าอย่างเป็นปกติและ

ธรรมชาติจนเราคุ้นเคยกับความเชื่อดังกล่าว จนไม่ทันสังเกตว่าเป็นสิ่งประกอบสร้างทางวัฒนธรรม ทำให้เกิดความเชื่อว่าเป็นเรื่องจริง และสามัญสำนึกว่า คำว่า "แม่" มีบทบาทเป็นผู้ให้กำเนิด

บทบาทของแม่ในฐานะผู้คอยอบรมสั่งสอน เกี่ยวกับวิถีชีวิตครอบครัวต่อลูก ตลอดจนเป็นผู้สอน และควบคุมพฤติกรรมให้เป็นไปตามแบบอย่างที่สังคมต้องการ แม่ในรัฐจารีตที่อยู่ในกรอบของประเพณีลาวจึงมีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งต่อการเป็นครูที่คอยอบรมสั่งสอนเลี้ยงดูลูกให้ประพฤติและปฏิบัติตนตามรูปแบบและแนวทางของสังคมในช่วงเวลาดังกล่าว ดังปรากฏในงานเขียนของดวงไซ หลวงพะสีในเรื่อง "มนุษยธรรมอยู่ไส" ปี ค.ศ. 1957 โดย "แม่" คอยเป็นผู้สั่งสอนลูกสาวให้อยู่ในวาทกรรมในเรื่องพรหมจรรย์ที่เป็นฮีตคองประเพณีลาว ดังความว่า *"แม่ได้สั่งสอนนางอยู่เรื่อยว่า...ฮีตคองประเพณีลาว หญิงลาวใดรักษาได้พรหมจรรย์ของหัวใจแล้วมอบให้คนที่แต่งดองเป็นสามีเป็นคนแรก หญิงคนนั้นจะถือได้ว่า...เป็นหญิงสาวที่ประเสริฐและบริสุทธิ์ผุดผ่อง ที่สำคัญสามีจะรักและไว้เนื้อเชื่อใจ อยู่ร่วมกันจนแก่เฒ่าถือไม้เท้ายอดทองกระบองยอดเพชร"* (ดวงไซ หลวงพะสี, 2003: 26-27) ตลอดจนบันทึกของชาวต่างชาติที่เข้ามาในลาว ในปี ค.ศ. 1956 ได้กล่าวว่า

ดวงไซ หลวงพะสี
นักเขียนอาเซียนที่ได้รับซีไรต์ ปี 2555
(ที่มา : http://seawrite.com/wp-content/uploads/2012/08/Laos_BlackWhite.jpg)

"ผู้หญิงลาวเกือบทุกคนเมื่อเติบใหญ่จะเข้าใจและรู้จักวิธีทอผ้า เมื่อยังเป็นเด็กผู้หญิงจะรู้สึกอบอุ่นกับผ้าทอที่แม่ได้เอาใส่กระด้งให้นอน ต่อมาหญิงสาวจะเริ่มเข้าใจภาษาทอผ้าสาวไหมของแม่ และมองดูแม่ทอผ้า เมื่ออายุได้ 8-10 ปี เด็กหญิงจะเรียนกับแม่ในทุกขั้นตอนนับตั้งแต่การเลี้ยงหม่อนเลี้ยงไหมจนถึงขั้นย้อมและการก้าวเข้าไปถึงการรู้จักการทอ เมื่อมีครอบครัวแล้วเวลาส่วนมากได้อุทิศให้งานบ้านแต่ก็ต้องแบ่งเวลาเพื่อทอผ้าตามอย่างแม่ (มะยุรี เหง้าสีวัทน์, 1993: 50)

ดังนั้น อาจเห็นได้ว่า สถานะของผู้หญิงแตกต่างกันในการทำหน้าที่แม่ แม้ว่าจะเป็นเมียเหมือนกันแต่บทบาทการเป็นแม่ในการอบรมเลี้ยงดูลูกถือได้ว่าเป็นหน้าที่สำคัญ จะเห็นได้ว่าความเชื่อในบทบาทแม่ ผู้ที่ต้องเลี้ยงดูอบรมสั่งสอนลูกเป็นบทบาทที่อยู่ในความทรงจำ และความคาดหวังของสังคมจากมายาคติของความเป็นแม่ที่เป็นผู้ให้กำเนิด จนกลายเป็นการกำหนดบทบาทแม่ผู้เลี้ยงดู ตลอดจนสร้างบทบาทแม่ให้กลายเป็นสัญชาตญาณความเป็นแม่ ทำหน้าที่ปกป้องเลี้ยงลูกจนกลายเป็นค่านิยมที่ยึดติดว่าเป็นสามัญสำนึกของความเป็นแม่ไม่ใช่สิ่งที่สังคมสร้างขึ้นจนสามัญสำนึกดังกล่าวได้กลายเป็นค่านิยมและบรรทัดฐานทั้งด้านเครื่องกำกับพฤติกรรม และตลอดจนเป็นเครื่องตัดสินพฤติกรรมและการกระทำของผู้หญิงที่มีสถานภาพเป็นเมียว่าดีหรือไม่ดีผ่านการตัดสินการแสดงบทบาทการเป็นแม่ แม่ในสถานะของผู้หญิงที่อยู่ในรัฐจารีตจึงมีความหมายโดดเด่นและแตกต่างจากเมีย ส่งผลให้สถานภาพของผู้หญิงในช่วงเวลาดังกล่าวผูกพัน ยอมรับมายาคติและคุณค่าทางสังคมของชายเป็นใหญ่ผ่านคำว่า "แม่" ว่ามีสถานภาพที่สูงกว่าผู้หญิงทั่วไป

2. แม่: สถานะของผู้หญิงในยุคปฏิวัติและเปลี่ยนแปลงเพื่อสังคมนิยม

การนำเสนอเรื่องราวเกี่ยวกับบุคคล และสังคมต่างๆ ที่ปรากฏในสังคมลาวในยุคสมัยแห่งการปฏิวัติและการเปลี่ยนแปลงเพื่อสังคมนิยมล้วนแล้วแต่ปรากฏในบริบทที่เกี่ยวโยงอยู่กับสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง ที่เกี่ยวกับพรรคประชาชนปฏิวัติลาวและรัฐบาลลาวเป็นส่วนสำคัญ บทบาทของ "แม่" ในยุคสังคมนิยมจึงเป็นการนำเสนอภาพ "แม่" ที่สอดคล้องไปกับบริบททางสังคม ทั้งจากการสร้างผู้หญิงเพื่อยุคสังคมนิยม และกำหนดบทบาทและหน้าที่ผู้หญิงเพื่อประเทศชาติ โดยการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเป็นเป้าหมายสำคัญของรัฐบาลลาวในขณะนั้น เพื่อผลักดันให้ผู้หญิงมีการศึกษาและร่วมกันพัฒนาประเทศ ดังปรากฏให้เห็นถึงความพยายามในการยกระดับผู้หญิงลาวให้เป็นส่วนหนึ่งของพรรคและรัฐ โดยผลักดันองค์กรผู้หญิง ที่เรียกกันว่า "สหพันธ์แม่หญิงลาว" ให้มีฐานะเทียบเท่ากระทรวง ร่วมกับการกระตุ้นเตือนให้ผู้หญิงลาวเห็นความสำคัญของตนในการพัฒนาตนเองและพัฒนาประเทศ โดยเป็นจุดมุ่งหมายสำคัญของสหพันธ์แม่หญิงลาว ดังคำกล่าวที่ว่า *"ประเทศที่มีระดับการพัฒนาสูงซึ่งอ้างอิงโดยตัวเลขรายได้ต่อหัวต่อคนสูงนั้น ล้วนแล้วแต่เป็นประเทศที่แม่หญิงได้มีบทบาทหลายในสังคม โดยแสดงออกที่แม่หญิงได้รับการศึกษาเข้าร่วมทุกการบริหารเวียกงานของประเทศมีอัตราส่วนสูง ตรงกันข้ามประเทศใดที่แม่หญิงมีส่วนร่วมน้อยในกิจกรรมของสังคม ประเทศเหล่านั้นมักจะพบกับอุปสรรคในการพัฒนาสร้างประเทศของตน"* (สหพันธ์แม่หญิงลาว, 1999: 6–7)

ดังนั้นภาพ "แม่"ในประวัติศาสตร์ของผู้นำประเทศเช่น ชีวประวัติของท่านนางทองวิน พมวิหาน เรื่อง ชีวิตและเวียกงาน ของ ดวงไซ หลวงพะสี ในฐานะและหน้าที่ของภรรยาประธานประเทศทำให้นางทองวิน ต้องสร้างความเป็นแม่และเมียที่ดีตามขนบประเพณีดั้งเดิม แต่เพื่อลัทธิและขบวนการปฏิวัติทำให้นางทองวินต้องทิ้งลูกเพื่อไปเรียนทฤษฎีทางการเมืองที่ประเทศเวียดนาม ทำให้นางต้องสูญเสียลูกชายไป แต่นางก็มิได้ต่อว่าสามีในฐานะที่ต้องดูแลลูกแทนนางในช่วงที่ไปเรียนที่ประเทศเวียดนาม ตัวอย่างของ "แม่" ตามแบบอย่างของนางทองวินได้รับการยอมรับจากพรรคและประชาชนทั่วไปถึงการปฏิบัติที่ถูกต้องตามอุดมคติ ในยุคการปฏิวัติและเปลี่ยนแปลงประเทศ โดยมุ่งเน้นการสูญเสียลูกเพื่อพรรคประชาชนปฏิวัติและรัฐบาลลาวเป็นเรื่องที่เน้นย้ำให้เห็นความสำคัญของเหตุการณ์ปฏิวัติ แม่ในฐานะผู้ที่ต้องดูแลและเลี้ยงดูจึงเป็นการสร้างวาทกรรมของแม่ที่ต่างไปจาก "แม่" ในยุคจารีตที่ต้องเลี้ยงดูลูกและดูแลสามี นอกจากนี้ในการเขียนถึงชีวประวัติของนางทองวินยังเน้นย้ำในการเป็นแม่หญิงลาวของนางทองวินอีกว่า *"จะขอเป็นแม่หญิงที่ดี เป็นแม่ที่ดี และเป็นเมียที่ดีที่สุดของสามี"* (ดวงไซ หลวงพะสี, 1991: 73)

จากชีวประวัติของนางทองวินจึงเป็นการสะท้อนถึงแนวคิดของอุดมการณ์ของสังคมนิยมและได้รับการสนับสนุนเน้นย้ำจากพรรคและรัฐบาลอีกครั้งในการสร้างวาทกรรมที่สอดรับไปกับขนบธรรมเนียมประเพณีดั้งเดิมในภารกิจการสร้างสังคมลาวใหม่ตามแบบอย่างสังคมนิยมในแนวทางการปฏิวัติ

นางทองวิน พมวิหาน (กลาง) ภรรยานายไกสอน พมวิหาน
นายกรัฐมนตรีคนแรกของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว
(ที่มา: http://www.ounon19.com/promoted3.htm)

"แม่" ในบริบทของการสร้างสังคมใหม่เป็นการนำเสนอบทบาทแม่เป็นบทบาทที่มีภาระหน้าที่ที่ชัดเจน โดยบทบาทของแม่ถูกปรับปรุงคุณค่าใหม่และถูกนำเสนอเป็นหน้าที่สำคัญของผู้หญิง สหพันธ์แม่หญิงลาวได้กำหนดบทบาทของผู้หญิง โดยอ้างถึงคุณสมบัติด้านศีลธรรมประวัติศาสตร์และภารกิจของผู้หญิงที่ผ่านมาที่อุทิศตนในการสร้างประวัติศาสตร์อันสว่างไสวของชาติโดยผู้หญิงมีส่วนร่วมในการปฏิวัติซึ่งพัวพันอยู่กับการรักชาติ, การเสียสละเพื่อระบอบใหม่ "สังคมนิยม" และซื่อสัตย์ต่อแนวทางและการนำของพรรค ทั้งสามัคคีกับผู้หญิงชนเผ่าเพื่อมีส่วนร่วมปกปักรักษาและก่อสร้างประเทศชาติ ซึ่งไม่ใช่หน้าที่ผู้หญิงแต่เดิมที่ทำหน้าที่เป็นแต่เพียง "เครื่องจักรในการผลิตลูกและเครื่องเล่นของผู้ชาย" ผู้หญิงเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ผู้หนึ่ง ดังนั้นเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ลาว ที่คำว่าเสมอภาคไม่ได้เป็นเพียงแค่คำพูด ผู้หญิงได้รับสิทธิ์เหมือนผู้ชายและได้ถูกรับรู้ว่ามีความรับผิดชอบเหมือนผู้ชาย ผู้หญิงเป็นพลเมือง เป็นทหาร เป็นนักรบ อาจารย์ แพทย์ หมอ หรือศิลปินได้ทั้งสิ้น (สหพันธ์แม่หญิงลาว, 1999: 8) บทบาทดังกล่าวได้สะท้อนออกมาในงานเขียน วรรณกรรมของนักเขียนลาวซึ่งอยู่ภายใต้บริบทของสังคมใหม่ ได้เล่าถึงบทบาทของผู้หญิงในมุมมองใหม่ เช่น งานเขียนของบุนทะนอง ชมไชผน ในปี ค.ศ. 1983 ในเรื่องแอกผัว ได้กล่าวถึงบทบาทของผู้หญิงซึ่งเป็นนางเอกของเรื่องว่า เป็นได้ทั้งเมียและแม่ แต่ไม่เป็นทาสของสามี พร้อมทั้งออกมาประกอบอาชีพอื่นๆ มากกว่าการทำงานบ้าน ซึ่งเป็นการเปลี่ยนแปลงสถานะใหม่ของผู้หญิงที่ออกมาทำงานนอกบ้านเพื่อสร้างความเท่าเทียมทางเศรษฐกิจดังความว่า

"...ในฐานะที่เกิดมาเป็นแม่หญิงผู้หนึ่ง นางไม่ได้ต้องการเรียกร้องต้องการอะไรมากมาย นางต้องการความรัก ความเสมอภาค การนับถือซึ่งกันและกัน การช่วยเหลือซึ่งกันและกัน การช่วยผลักดันในหน้าที่การงาน เท่านั้นก็เพียงพอแล้ว มันไม่ใช่การเรียกร้องที่มากเกินไป ตรงกันข้ามมันเป็นความมุ่งหวังและสิ่งจำเป็นขั้นต่ำที่สุดแล้ว...ในตัวแม่หญิงผู้หนึ่งควรมีลักษณะของความเป็นเมียและความเป็นแม่ แต่สิ่งที่บ่สมควรนั้นคือความเป็นข้าทาสนั้นเอง..." (บุนทะนอง ชมไชผน, 1983: 61–68)

ภายใต้แนวความคิดดังกล่าวที่เริ่มกำหนดบทบาทของผู้หญิงให้มีความเสมอภาคโดยการออกมาทำงานนอกบ้านเพื่อปลดแอกตัวออกจากระบบชายเป็นใหญ่ โดยมุ่งเน้นการประกอบอาชีพอื่นๆ มากกว่าการทำงานในครอบครัวซึ่งต้องตกอยู่ในการพึ่งพาหาเลี้ยงของผู้ชาย ส่งผลให้ในการสร้างอุดมการณ์สังคมใหม่ของผู้หญิงผ่านการดำเนินงานของสหพันธ์แม่หญิงลาวได้กำหนดเป้าหมายในการปรับปรุงคุณค่าใหม่ของผู้หญิง อันเป็นคุณลักษณะของผู้หญิงลาวในวันที่ 21 มีนาคม ค.ศ. 1984 เป็นคำขวัญสำคัญว่า "ผู้หญิง 3 ดี 2 หน้าที่" ประกอบด้วย 1. การเป็น "พลเมืองที่ดี" หมายถึงผู้หญิงได้ส่องแสงถึงการปฏิบัติตนไปตามวัฒนธรรมอันดีงามของประเทศชาติ 2. การเป็น "เมียที่ดี" หมายถึงต้องมีความซื่อสัตย์ต่อผัว เมียและผัวต้องเป็นผู้ที่มีความเสมอภาคและปราศจากการผิดเถียงกัน เมียต้องดูแลบ้านเรือน เย็บปักหรือทักทอและรักษาให้เรือนสะอาดตามหลักการสามสะอาด และส่วนสุดท้ายคือ "แม่ที่ดี" หมายถึงแม่ต้องเป็นผู้สั่งสอนลูกและเรียกร้องให้ผู้หญิงต้องรู้กำกับและรู้จักจิตศาสตร์ของลูกให้ลูกกลายเป็นพลเมืองที่ดีต่อไปตามแนวทางของการสร้างสังคมนิยมโดยได้ดำเนินการประกาศแนวความคิดดังกล่าวตั้งแต่ ปี ค.ศ. 1984 พร้อมทั้งได้ดำเนินการประชาสัมพันธ์ปลุกระดมคำขวัญดังกล่าวอย่างต่อเนื่องเป็นเวลา 4 ปี จนถึงปี ค.ศ. 1988 ดังปรากฏในคำบอกเล่าของนางคำแพน บุบผา ประธานสหพันธ์แม่หญิงลาวได้กล่าวว่า ในหลายส่วนเห็นว่าคำขวัญดังกล่าวเป็นการอบรมผู้หญิง โดยมีผู้หญิงรับรองในการปฏิบัติตามหน้าที่ต่างๆ

โดยหน้าที่แม่ที่ดีได้รับการรับรองจากผู้หญิงลาวในปี ค.ศ. 1988 ในจำนวนถึง 79,504 คน (มะยุรี เหง้าสีวัทน์, 1993: 50)

บทบาทของคำว่า "แม่" ปรากฏอยู่ในนโยบายของพรรคประชาชนปฏิวัติลาวและรัฐบาลลาว โดยได้กำหนดหน้าที่แม่เป็นผู้สร้างอุดมการณ์ของครอบครัว และเป็นผู้สร้างสังคมใหม่ภายใต้แนวทางของรัฐ โดยกำกับหน้าที่ของคำว่า "แม่" คือผู้สั่งสอนลูกให้ลูกกลายเป็นพลเมืองที่ดีตามแนวทางของรัฐ แม่จึงมีบทบาทสำคัญในการสร้างครอบครัวภายใต้อุดมการณ์ใหม่ และเป็นส่วนสำคัญในการสร้างสังคมนิยม ก็คือ การเรียนรู้อุดมการณ์ของรัฐภายใต้แนวความคิดเรื่องครอบครัวใหม่ บทบาทของแม่ในอุดมการณ์เรื่องครอบครัวใหม่ เริ่มปรากฏเด่นชัดภายหลังปี ค.ศ. 1986 เมื่อรัฐบาลลาวได้ประกาศนโยบายจินตนาการใหม่ โดยมุ่งเน้นการเปลี่ยนแปลงนโยบายทางเศรษฐกิจที่เข้ามามีส่วนสำคัญในการสร้างและพัฒนาประเทศตามแบบอย่างของรัฐบาลลาว โดยผลักดันให้ผู้หญิงเข้ามามีส่วนในการประกอบอาชีพต่างๆ เพื่อสร้างรายได้ให้แก่รัฐ

ยุคจินตนาการใหม่ ในสังคมลาวตั้งแต่ปี ค.ศ. 1986 ได้เผยให้เห็นความสำคัญของอุดมการณ์ครอบครัวและบทบาทของแม่แบบใหม่ในครอบครัวโดยผ่านนโยบาย 3 ดี 2 หน้าที่คือ พลเมืองดี พัฒนาดี และสร้างครอบครัววัฒนธรรมดี โดยการสร้างครอบครัววัฒนธรรมดี หมายถึง ครอบครัวมีความผาสุก มีความเสมอภาค ชีวิตการเป็นอยู่ที่ดี พร้อมเพรียงกันศึกษาอบรมลูกเต้าให้เป็นผู้สืบทอดที่ดีของครอบครัวและประเทศชาติ (สหพันแม่หญิงลาว, 2001: 33) การศึกษาอบรมเลี้ยงดูลูกให้ดีที่เกี่ยวพันอยู่กับสถานะของผู้หญิงในบทบาทของ "แม่" ซึ่งเป็นหน้าที่หลักของการสร้างครอบครัวที่ดี โดยในช่วงเวลาดังกล่าวได้เสนอภาพของคำว่าแม่ในหลากหลายมิติ ซึ่งสัมพันธ์กับแนวคิดเรื่องของการปลดปล่อยผู้หญิงออกจากครอบครัวมาทำงานนอกบ้าน เพราะการทำงานนอกบ้านจะเป็นช่องทางสำคัญที่จะปลดปล่อยให้ผู้หญิงออกจากระบบชายเป็นใหญ่ที่ถูกกดขี่ โดยมีการเสนออาชีพใหม่ๆ ของผู้หญิง เช่น ครูผู้สอนหนังสือคือ "แม่คนที่สอง" โดยมีการยกย่องอาชีพครูทำหน้าที่ในการสั่งสอนเด็กและเยาวชนเสมือนแม่ผู้อบรมเลี้ยงดูลูก และอาชีพครูจะนำมาซึ่งการพัฒนาพลเมืองของรัฐที่ดี ตามหน้าที่แม่ที่ดีในนโยบายผู้หญิง 3 ดี 2 หน้าที่ ซึ่งในช่วงปี ค.ศ. 1992 มีรายงานการวิจัยว่าอาชีพครูเป็นอาชีพที่เริ่มไม่ได้รับความนิยม โดยมีอัตราการเป็นครูประถมของผู้หญิงลดลงตั้งแต่ปี ค.ศ. 1988 เป็นต้นมา จึงมีการเร่งให้เห็นความสำคัญของอาชีพครูเหมือนเป็นแม่ที่อบรมคนของรัฐ หรือการเสนอภาพของการเป็นหมอของผู้หญิงพบว่ามีการเสนอคำขวัญที่เกี่ยวกับแม่ว่า "แพทย์ผู้ใจดีคือแม่ และแพทย์คือแม่ที่ดี" โดยมีการสนับสนุนให้ผู้หญิงเข้ามาประกอบอาชีพทางด้านการแพทย์มากขึ้น จากรายงานวิจัยได้กล่าวถึงอัตราการเพิ่มของแพทย์ในปี ค.ศ. 1985 – 1995 ได้มีอัตราการเพิ่มขึ้นของแพทย์ผู้หญิง ดังนั้นเป็นการชี้ให้เห็นถึงบทบาทความท้าทายของผู้หญิง ภายใต้การเชื่อมต่ออุดมการณ์ใหม่กับบทบาทของความเป็นแม่ที่มีมาแต่เดิม

คำว่าแม่ในการสร้างอุดมการณ์ในสังคมลาวไม่เพียงแต่สะท้อนบทบาทในฐานะผู้ให้กำเนิดอบรมเลี้ยงดู แต่ยังสะท้านการอธิบายความหมายของแม่ที่มากขึ้น ในฐานะของครูผู้ให้ความรู้ทางด้านศิลปวิทยา เทียบเท่าได้กับครูผู้สั่งสอนเผยแพร่อุดมการณ์รัฐ หรือแพทย์ผู้ให้การรักษาปกป้องดูแล คำว่า "แม่" จึงถูกนำมาใช้เปรียบเทียบเพื่อสร้างความหมายใหม่ให้กับอาชีพต่างๆ พร้อมทั้งตอกย้ำบทบาทและสถานภาพของคำว่าแม่แบบเดิมให้มีคุณค่าและมูลค่ามากกว่าแม่ที่เป็นเพียงผู้ให้กำเนิดหรือผู้อบรมเลี้ยงและคำว่าแม่ที่แต่เดิมเคยผูกพันอยู่กับการเป็นเมียในแบบยุคจารีต

การเปลี่ยนแปลงความหมายของคำว่าแม่ในระบบสังคมนิยม และอุดมการณ์ของครอบครัวใหม่ บทบาทของแม่ไม่ได้ผูกพันกับบทบาทความเป็นเมียแบบสังคมจารีตเดิม ที่เป็นระบบหลายเมียในสังคมลาวที่ให้คุณค่าเมียที่ดีและไม่ดี ผ่านการเป็นแม่ที่ดีที่ทำหน้าที่เลี้ยงดูลูกให้กับสามีเพียงอย่างเดียว ในขณะที่บทบาทของแม่ยุคใหม่ที่แตกต่างไปจากยุคจารีตได้สร้างบทบาทของแม่ที่ผูกพันกับอุดมการณ์ของชาติ ทำตามแนวความคิดในการสร้างครอบครัวที่ดี แม่เป็นผู้ที่มีภารกิจในการอบรมเลี้ยงดูลูกให้เป็นผู้สืบทอดอุดมการณ์ของชาติและพลเมืองของรัฐ ดังปรากฏบทบาทของแม่ในวรรณกรรมมากมายที่ถูกผลิตขึ้นในช่วงหลังปี ค.ศ. 1986 เป็นต้นมา เช่นในเรื่อง ทางสายเปลี่ยวในปี ค.ศ. 1995 ของบุนเสิน แสงมะนี ได้นำเสนอแม่ผู้เป็นหัวหน้าครอบครัวแทนผู้เป็นสามีที่ได้เสียชีวิตไป แม่ต้องเลี้ยงลูกทั้ง 4 คน ซึ่งเป็นหน้าที่ที่หนักหน่วง แม่ต้องทำงานอย่างหนักด้วยการปลูกผักขายเพื่อเก็บหอมรอมริบหาเลี้ยงครอบครัวซึ่งเป็นงานที่ทำมาตั้งแต่สามียังอยู่ว่า *“เมื่อสิ้นบุญพ่อ เวียกแม่ก็ยิ่งหนักหน่วงขึ้น แม่เฮ็ดทุกอย่างเพื่อให้ลูก ๆได้เข้าโรงเรียนหมดทุกคน ถึงจะลำบากยากแค้นปานใดก็ตาม แม่ก็เฮ็ดเพื่อลูก ๆ และครอบครัว แม่เป็นทั้งพ่อและเป็นทั้งแม่”* (บุนเสิน แสงมะนี, 1995: 49)

“แม่” ในกระแสการสร้างสังคมนิยมจึงมีความผูกพันอยู่กับหน้าที่ในการอบรมเลี้ยงดูลูกมากกว่าการเป็นเมียของสามี โดยแม่จะมีบทบาทเป็นทั้งแม่และพ่อให้แก่ลูก แม่ในบริบททางสังคมใหม่ที่ถูกสร้างขึ้นผ่านงานวรรณกรรมจึงเน้นให้ความสำคัญกับการสร้างอนาคตของลูกเพื่อเป็นพลเมืองที่ดีตามแนวทางของรัฐบาล แม้ว่าแม่จะต้องลำบากในการทำงาน เพื่อหาเงินส่งเสียให้ลูกได้เรียนแต่แม่ก็ไม่เคยย่อท้อ ตลอดจนสะท้อนภาพอาชีพของแม่ซึ่งทำงานอื่นๆ มากกว่าการเป็นแม่บ้านหรือทำงานในครอบครัวที่ต้องผูกพันอยู่กับการหารายได้ของสามีแต่เพียงผู้เดียว แม่ในยุคใหม่จึงมีความสามารถในการเลี้ยงดูครอบครัวได้ และความเข้มแข็งของแม่ในบริบททางสังคมใหม่ซึ่งมีความเท่าเทียมกับผู้ชายผ่านการทำงานนอกบ้าน จึงเป็นที่ปรากฏให้เห็นในงานวรรณกรรมเรื่องต่าง ๆ ในช่วงยุคจินตนาการใหม่อย่างต่อเนื่อง เช่นในเรื่องก่อนจะถึงวันนี้ของขันคำ ซึ่งเป็นนักเขียนหญิงที่เขียนขึ้นในปี ค.ศ. 1995 ได้เล่าถึงเรื่องราวของนางสมเพ็ดเมื่อสามีป่วยตาย นางสมเพ็ดเลี้ยงดูลูกทั้งเจ็ดตามลำพัง ความเป็นแม่และอยู่ในฐานะผู้นำครอบครัวทำให้นางต้องขยัน อดทน และไม่แสดงความอ่อนแอออกมาให้ลูกเห็นว่า *“สมเพ็ดต้องเป็นทั้งพ่อและแม่ในเวลาเดียวกัน … ลูกทุกคนจะร้องให้นำเมื่อเห็นน้ำตาแม่ สมเพ็ดทนเห็นลูกร้องบ่ได้ ลูกจะเป็นเด็กอ่อนแอมีปมด้อย”* (ขันคำ, 1995: 61) นอกจากความเป็นแม่ที่ดีแล้ว สมเพ็ดยังมีอาชีพที่ได้รับการยกย่องว่ามีคุณค่าต่อสังคม นางเป็นแม่พิมพ์ของชาติ ขันคำได้บรรยายคุณสมบัติของนางที่ได้รับความชื่นชม รวมทั้งได้รับเกียรติบัตรจากเมืองในฐานะแม่ดีเด่นอันเป็นการผลิตซ้ำคุณสมบัติของแม่ที่น่าชื่นชมว่า *“สมเพ็ดเป็นคนดุหมั่น มีจิตใจเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ เป็นคนอ่อนหวาน แต่เด็ดเดี่ยวเข้มแข็ง สมเพ็ดได้รับการย้องยอและกล่าวเถิงในฐานะแม่ที่ดีแม่หญิงที่เข็มแข็งอยู่บ่ได้ขาด... ถึงแม่นทองพันจากไป สมเพ็ดก็ยังปฏิบัติตนเองคือกับว่ายังมีผัวอยู่ร่วมเรือนตลอดเวลา และนางเองเป็นทั้งพ่อและแม่ของลูกไปพร้อมกัน นางได้ปรึกษาหารือแนะนำสั่งสอนเบิ่งแยงลูกทุกคนด้วยความเอาใจใส่อยู่บ่ขาด”* (ขันคำ, 1995: 63-64)

ในตอนจบผู้เขียนได้แสดงให้เห็นว่า สมเพ็ดประสบความสำเร็จในการเป็นทั้งพ่อและแม่ของลูก ทั้งนี้อาจเนื่องจากนางเป็นคนมีความรู้ ดังนั้นนางจึงไม่ต้องการแสวงหาผู้ที่จะมาทำหน้าที่แทนพ่อในครอบครัว นอกจากนี้สมเพ็ดยังได้รับการสร้างให้มีลักษณะที่เป็นอุดมคติอย่างสมบูรณ์ด้วย

การให้มีคุณสมบัติของผู้หญิงที่เป็นอุดมคติและเป็นแม่ในอุดมคติ รวมทั้งการดำเนินวิชาชีพในอุดมคติ คือ อาชีพครูซึ่งเป็นแม่พิมพ์ของชาติที่ทำหน้าที่สร้างพลเมืองดีของรัฐต่อไป และมีบทบาทของแม่ในฐานะการเป็นผู้ประกอบอาชีพอื่นๆ ที่เป็นประโยชน์ต่อชาตินอกเหนือจากการทำงานบ้านแต่เดิมเพื่อเลี้ยงดูลูกเช่นนางสมเพ็ด โดยไม่มีสามีใหม่ โดยสมเพ็ดให้เหตุผลที่ไม่หาสามีใหม่ว่าไม่อยากให้ลูกมีพ่อหลายคน ลูกคงจะไม่มีความสุขและสามีที่ตายไปก็คงไม่ต้องการให้ทำอย่างนั้น ทางออกของสมเพ็ดจึงไม่ใช่การสร้างครอบครัวกับชายใหม่ แต่เป็นการทำตัวเข้มแข็งเลี้ยงลูกตามลำพังอย่างดีที่สุด บทบาทของแม่ผ่านตัวนางสมเพ็ดเป็นการชี้นำคุณสมบัติที่พึงประสงค์ของผู้หญิงและคุณสมบัติที่ดีของแม่ ซึ่งเป็นการสร้างบรรทัดฐานของผู้หญิงที่อยู่ในสถานะอย่างนางสมเพ็ดที่มีอาชีพทำงานนอกบ้านมีสิทธิและหน้าที่เทียบเท่าผู้ชาย ทำให้ดูแลและเลี้ยงลูกให้ได้ดี โดยไม่ต้องแต่งงานใหม่ นอกจากนี้ตัวของนางสมเพ็ดเองยังดำรงอยู่ในกรอบของขนบจารีตในแบบเดิมคือการที่ไม่คิดหาสามีใหม่ (อุมารินทร์ ตุลารักษ์, 2550: 102) ซึ่งสอดคล้องกับแนวปฏิบัติของสหพันธ์แม่หญิงลาวที่นำเอาฮีตครองแต่เดิมมาเป็นแนวในการกำหนดหน้าที่ของผู้หญิงหม้ายที่จะแต่งงานใหม่ได้หลังจากสามีตายไปแล้ว 3 ปี และการมีสามีใหม่เป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสมในสังคมลาว ผู้เขียนได้แสดงให้เห็นว่าผู้ที่มีคุณสมบัติเช่นนี้ย่อมประสบความสำเร็จในสิ่งที่ทำด้วยการจบเรื่องว่ายี่สิบปีต่อมาลูกของนางทุกคนเป็นคนดี มีอาชีพมั่นคง หาเลี้ยงตัวเองได้ อันถือว่าเป็นความสำเร็จของอุดมการณ์ครอบครัว และเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์ชาติ เพราะความสำเร็จในการสร้างคนที่มีคุณภาพย่อมส่งผลต่อการพัฒนาประเทศตามนโยบายสามดีสองหน้าที่ของรัฐ

นอกจากนี้ยังพบความเสียสละในบทบาทของ “แม่” เช่นเรื่อง “หลวงพะบางที่รัก” ของดวงไซ หลวงพะสี ซึ่งเขียนขึ้นในปี ค.ศ. 2000 โดยกล่าวถึง ท้าวพอนสีและนางพูสี ได้เรียนรู้และทำความรู้จักกันและกัน จนกระทั่งเปลี่ยนแปลงไปเป็นความรัก ทั้งท้าวพอนสีและนางพูสีมีความรู้สึกดีๆ ต่อกัน แม้จะมีอุปสรรคในเรื่องอายุที่ต่างกัน นางพูสีพาท้าวพอนสีไปพบแม่ของตน คือ นางมะนีจัน ก็ได้พบกับความจริงที่ว่า นางมะนีจัน คือ แฟนเก่าที่ครั้งหนึ่งเคยคิดจะแต่งงานกัน ท้าวพอนสีและนางมะนีจันรู้สึกผิดต่อกันทั้งสองฝ่าย ฝ่ายท้าวพอนสีรู้สึกผิดต่อนางมะนีจันที่ได้มารักชอบกับลูกสาวของนาง ดังความว่า *“ถ้ารู้ว่า…นางคือลูกสาวของเจ้า ข้อยสาบานว่า...จะบ่ขอข้องเกี่ยวกับนางเลย เพื่อบ่อยากเขียนหน้าประวัติศาสตร์แห่งตำนานรักให้ซ้ำรอยทั้งยากทั้งหัวแปลกประหลาดคือแนวนี้* (ดวงไซ หลวงพะสี, 2000: 26) ส่วนนางมะนีจันรู้สึกผิดต่อท้าวพอนสีที่ครั้งหนึ่งได้ทรยศต่อความรักที่ท้าวพอนสีมีให้ แต่เมื่อพรหมลิขิตมาเป็นเช่นนี้นางมะนีจันจึงยอมรับในโชคชะตา *“ข้อยมีความยินดีที่เจ้า เจ้า...แทนที่จะเป็นคนรักซ้ำพัดกับมาเป็นลูกเขย นั้นถือการทดแทนที่ข้อยได้เฮ็ดผิดกฎมนเทียนบานแห่งความรักที่มีต่อเจ้า”* (ดวงไซ หลวงพะสี, 2000: 26) ในฐานะของนางมะนีจันซึ่งอยู่ในบทบาทของแม่จึงต้องเสียสละให้แก่ลูกเสมอ เพื่อแสดงความรับผิดชอบต่อหน้าที่และให้แสดงถึงความเป็น “แม่ที่ดี” ต่อลูก ความเสียสละของแม่จึงเกิดทั้งในบริบทของความลำบากในการตัดสินใจเรื่องความรัก โดยเรื่องที่ยกตัวอย่างมานำเสนอล้วนแต่สร้างบรรทัดฐานของวาทกรรม “แม่ที่ดี” ตามแนวทางการสร้างแม่หญิงลาวทั้งสิ้น

พร้อมกันนั้นมีการเสนอภาพแม่ในฐานะที่มีความรักต่อลูกแม้ว่าจะอยู่ห่างไกลกันหรือไม่ได้ทำหน้าที่แม่ ตามแบบแผนแม่ที่ดี คือการเลี้ยงดูลูก งานเขียนในยุคสังคมนิยมไม่ได้ให้ภาพแม่เหมือนเดิมแต่ได้สะท้อนถึงความรักความผูกพันในบทบาทความเป็นแม่ที่มีต่อลูก แม้ไม่ได้เลี้ยงดูแต่

แม่ก็แสดงบทบาทความเป็นแม่ ผ่านการส่งเสียเลี้ยงดูด้วยการให้เงินจากการทำงานนอกบ้านแทนการเลี้ยงดูลูก เช่น งานวรรณกรรมลาวเรื่องดวน ของบุนเสิน แสงมะนี ในปี ค.ศ. 2000 โดยได้นำเสนอตัวละครหญิงลาวที่ทิ้งลูกไปอาศัยอยู่อเมริกากับชายอื่นและในเวลาต่อมาก็เลิกรากันไป แต่แล้วแม่ก็ได้กลับมาเยี่ยมลูกอีกครั้ง จากนโยบายส่งเสริมให้คนลาวในต่างประเทศกลับมาพัฒนาบ้านเมืองในยุคจินตนาการใหม่ โดยนางขิงคำตัวเอกที่มีสถานภาพเป็นแม่ที่กลับมาเยี่ยมลูก โดยผู้เขียนได้ให้มุมมองของนางขิงคำนั้น นางก็รู้สึกผิดต่อการกระทำของตนเองในฐานะที่ไม่ได้เลี้ยงดูลูก โดยมีเหตุผลว่าทั้งสองคนคือนางขิงคำและดวนสามีมีเรื่องโต้เถียงกันเป็นประจำ อย่างไรก็ต้องแยกทางกันอยู่แล้ว แม้ว่าในสถานะเมียนางจะได้รับการตัดสินว่าเป็นเมียที่ไม่ดี แต่นางขิงคำก็ได้แสดงความเป็นแม่ที่ดีที่รักลูกเช่นเดียวกับคนอื่นว่า *“เถิงน้องจะเป็นคนชั่ว เคยเฮ็ดหยังและไปอยู่ไส น้องก็ยังคิดเถิงลูก เงินที่หามาได้ด้วยการขายหยาดเหื่อและแรงงานที่ต่างประเทศ น้องก็แบ่งใช้และฝากมาให้ลูกนำ”* (บุนเสิน แสงมะนี, 2000ก: 87) ความต้องการของนางผนวกกับการที่รัฐยินยอมให้คนลาวที่หนีไปกลับมาช่วยกันพัฒนาประเทศ จึงเป็นโอกาสสำคัญที่นางได้กลับมาหาลูกและทำหน้าที่แม่ตามอุดมคติที่ควรจะเป็น นั่นคือ *“น้องอยากพบลูกและอยากบอกให้ลูกรู้ว่าแม่ของเขายังมีชีวิตอยู่ และยังรักและยังคิดเถิงลูกอยู่ทุกลมหายใจ ... ในเวลาสั้นๆ คือแนวนี้ น้องอยากเฮ็ดหน้าที่แม่ที่มีต่อลูกให้ดีที่สุด”* (บุนเสิน แสงมะนี, 2000ก: 90) แม้ว่าในที่สุดนางขิงคำเลือกกลับไปทำงานในสหรัฐอเมริกาต่อไป นางจึงมาพบลูกที่ลาวเพียงหนึ่งเดือนเท่านั้น เพราะอยู่ที่โน้นแม้ว่าจะเลิกรากับชายชู้ที่หนีกันไปที่อเมริกาแล้ว แต่นางก็มีงานที่มั่นคงที่นางเลือกเป็นช่องทางทำมาหากินพร้อมที่จะหาเงินมาส่งเสียลูกผ่านสามีเก่า โดยผู้เขียนพยายามเสนอภาพแม่ที่มีภารกิจในการเลี้ยงดูลูกแม้ว่าจะไม่ได้อยู่ด้วยกัน โดยแยกภาพความเป็นเมียออกจากความเป็นแม่อย่างชัดเจนขึ้นเรื่อยๆ

นอกจากบทบาทแม่ที่ปรากฏในเรื่องก่อนจะมีวันนี้ซึ่งเน้นการนำเสนอภาพของแม่ที่สามารถเลี้ยงลูกได้ด้วยตัวคนเดียวแล้วผ่านการมีอาชีพการทำงานนอกบ้านซึ่งมีสถานภาพเทียบเท่ากับผู้ชายและเป็นทั้งพ่อและแม่ได้ จากงานเขียนวรรณกรรมเรื่องสั้นยังพบบทบาทแม่ที่แต่งงานใหม่ แต่มิได้ลดบทบาทของความเป็นแม่ลงไป ยังคงแสดงบทบาทความผูกพันกับลูก เช่นเรื่อง “เมื่อแม่เข้าคุก” ของดวงเดือน บุนยาวง ในปี ค.ศ. 1995 เป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับแม่ของผู้เขียน คือนางมาลีที่แต่งงานครั้งแรกเมื่อตอนอายุ 15 กับชายหนุ่มที่เป็นครูสอนที่วิทยาลัยพลศึกษา แต่แล้วก็หย่าร้างกันเมื่อนางอายุ 17 ปี และนางมาลีแต่งงานใหม่กับสิลา วีระวง พ่อของผู้เขียนซึ่งเป็นนักประวัติศาสตร์คนสำคัญของลาว ตัวบทแสดงให้เห็นว่าแม้นางจะแต่งงานใหม่แต่ก็ไม่ได้ลดบทบาทของความเป็นแม่ลดลงไป เมื่อลูกชายที่เกิดกับสามีเก่าเสียชีวิต ดังความว่า *“แม่เสียใจจนจะป่วงบ้า หลายคนว่าแม่บ่น่าจะเสียใจหลายปานนั้น เพราะว่ายังมีลูกชายอีกตั้ง 7 คน แต่ในโลกนี้จะมีหยังมาสามารถชั่งตวงวัดแทรกความรักของแม่ที่มีต่อลูกแต่ละคนได้* (ดอกเกด, 1995: 38)

นอกจากนั้นยังแสดงบทบาทความเป็นแม่ที่ดี ที่มีความรักความเสียสละให้กับลูกทั้งลูกที่เกิดจากสามีเก่าและสามีใหม่ จากเรื่องสั้นที่เขียนจากชีวิตจริงของแม่คือนางมาลี ของดวงเดือน บุนยาวง ได้สะท้อนบทบาทของแม่การอบรมเลี้ยงดูให้ลูกเป็นพลเมืองที่ดีตามแนวทางของรัฐและพรรคภายใต้แนวคิด ผู้หญิง 3 ดี 2 หน้าที่ ในเรื่องบทบาทความเป็นแม่ที่ดี อาจกล่าวได้ว่าเป็นประเด็นสำคัญในการเป็นแม่ที่ดี ภายใต้อุดมการณ์เรื่องครอบครัวที่ดีเป็นหัวใจหลักของวิถีชีวิตครอบครัวใหม่ ได้ดังเห็นจากเรื่องสั้นเรื่องดังกล่าว ที่กล่าวถึงบทบาทแม่ที่ดีในยุคสมัยสังคมนิยมว่า นางมาลี ได้เลี้ยงลูก

ทุกคนทั้ง 14 คน อย่างเต็มความสามารถ และส่งเสริมความสามารถที่ทุกคนมีเป็นสิ่งที่ทำให้ เพราะแม่เป็นผู้ที่สร้างคนที่มีคุณค่าในสังคม ลูกทุกคนได้รับการศึกษาโดยไม่เลือกว่าเป็นหญิงหรือชาย อีกทั้งแม่ยังเป็นแบบอย่างที่ดีทำให้ลูกเติบโตขึ้นและทำประโยชน์แก่สังคมว่า *"เว้าได้ว่าลูกของแม่ได้ประกอบกิจการที่เป็นประโยชน์ต่อสังคม บางคนเป็นอาจารย์สอน นักเขียน นักกวี ... ทั้งหมดนี้แม่มีส่วนสำคัญส่งเสริม และให้กำลังใจ แม่ทั้งให้แบบอย่าง ทั้งให้คำสอนที่ง่ายดาย ปฏิบัติได้"* (ดอกเกด, 1995: 39) นอกจากนี้ความชื่นชมที่มีต่อแม่ยังปรากฏในหลายเรื่องเช่น ความสะอาดในการเลี้ยงลูก เมื่อลูกป่วยแม่ก็ไปหาหมอหลวงแทนการใช้ยาพื้นเมือง นอกจากนี้แม่ยังมีความเมตตาต่อเด็กเล็ก หลายครั้งได้อุปการะเด็กที่พ่อแม่ทิ้งเอาไว้ พร้อมทั้งกล่าวยกย่องแม่ว่าเป็นผู้หญิงที่เฉลียวฉลาด มีไหวพริบปัญญาดี ซึ่งส่งผลดีต่อสามี คือ มหาสิลาด้วยว่า *"ชีวิตและความปลอดภัยของพ่อขึ้นอยู่กับพิกไหวปัญญาของแม่ผู้ซึ่งบ่ได้เข้าโรงเรียนเลยตลอดชีวิต"* (ดอกเกด, 1995: 43–44) *"ความสำเร็จในการเขียนหนังสือของพ่อ ส่วนหนึ่งแม่นย้อนแรงกระตุ้น* ก็คือกำลังใจจากแม่" (ดอกเกด, 1995: 65)

ดวงเดือน บุนยาวง นักประพันธ์เจ้าของรางวัลซีไรต์ปี 2549 (ที่มา: http://www.happyreading.in.th/article/detail.php?id=1400)

จากเรื่องราวเรื่องสั้นที่มาจากชีวประวัติของนางมาลี ภรรยาของสิลา วีระวง พ่อของผู้เขียน ซึ่งเป็นนักประวัติศาสตร์คนสำคัญของลาวได้สะท้อนมุมมองต่อบทบาทของแม่ ในยุคแห่งการเปลี่ยนแปลง ว่าได้ทำหน้าที่สนับสนุนครอบครัว เป็นกำลังใจให้สามี สนับสนุนงานของสามี ช่วยเหลือสามี ดูแลลูกให้การศึกษาส่งเสียลูกจนได้ดี สิ่งที่ผู้เขียนพยายามนำเสนอคือภาพของแม่ที่ต่างออกไปคือการทำงานด้านสังคมสงเคราะห์ "การอุปการะเด็กที่พ่อแม่ทิ้ง" ทั้งที่ตนเองมีลูกถึง 14 คน หรือภาพแม่ที่เป็นตัวอย่างแก่ผู้หญิงยุคใหม่คือมีความรู้ความสามารถจากการสั่งสมประสบการณ์และเป็นมากกว่าแรงผลักดันสามี คือ "การช่วยปกป้องดูแลนำพาชีวิตสามีให้ปลอดภัย" ซึ่งบทบาทแม่ในแบบนี้ไม่เคยมีในยุคจารีตที่สะท้อนความเท่าเทียมในครอบครัว

นอกจากภาพบทบาทของแม่ที่มีต่อลูกยังปรากฏภาพแม่ที่เป็นคู่ตรงกันข้ามกับบทบาทของลูกสะใภ้เพิ่มเข้ามาในบทบาทความเป็นแม่ เพื่อสะท้อนบทบาทความเป็นแม่แบบใหม่ที่ทำหน้าที่เลี้ยงดูลูกตลอดจนการทดแทนบุญคุณของแม่ของลูก ตามแนวทางพุทธศาสนา มักจะกล่าวถึงความสำคัญในการรู้คุณแม่โดยผู้เป็นลูกชายต้องทดแทนค่าน้ำนมของแม่ด้วยการบวชให้แม่ แม่หลายคนเชื่อว่าการบวชของลูกชายคือหลักค้ำประกันให้เขานั้น มีชีวิตที่ดีกว่าในชาติหน้า แม่มักจะกล่าวว่า "ดึงผ้าเหลืองของลูกเพื่อขึ้นสวรรค์" ลูกชายช่วยให้แม่ขึ้นสวรรค์ด้วยการบวชเป็นพระได้ ศัตรูคู่ตรงข้ามในการช่วงชิงพื้นที่ในศาสนาพุทธปรากฏให้เห็นในกรณีระหว่างแม่และลูกสะใภ้ที่พยายามช่วงชิงพื้นที่ของการเกาะผ้าเหลืองของลูกชายและสามีขึ้นสวรรค์ จึงเกิดเป็นการสร้างขนบประเพณีในแบบลาวที่มีความเชื่อว่าเมียสามารถได้บุญโดยผ่านผัวและมีการเชื่อกันว่าเมียอาจจะเกาะผ้าเหลืองของสามีขึ้นสวรรค์เหมือนดังที่แม่ของสามีได้รับ ในกรณีที่สามีจะบวชจึงต้องทำพิธี "หย่าร้าง" ก่อน ต่อหน้าญาติพี่น้องที่มาร่วมและทั้งสองจะต้องขอขมาลาโทษพ่อแม่ในสิ่งที่ได้ล่วงเกินผ่านมา ซึ่งแสดงให้เห็น

รู้ว่าผู้บวชเป็นพระจะต้องโปร่งใสไม่มีหนี้สินและไม่ได้ผูกพันกับลูกเมีย ดังนั้น พ่อแม่ที่มีลูกชายจึงต้องนิยมให้ลูกบวชก่อนแต่งงาน เพื่อจะได้เป็นผู้มีบุญเกาะผ้าเหลืองของลูกชายขึ้นสวรรค์ และการแสดงให้เห็นว่าจะได้บุญมากกว่า ถ้าลูกชายบวชภายหลังมีเมียแล้วครอบครัวจะเชื่อว่าผู้เป็นเมียจะได้บุญมากกว่าพ่อแม่ (มะยุรี เหง้าสีวัทน์, 1993: 28)

หรือในงานวรรณกรรมยุคใหม่ได้สะท้อนความขัดแย้งระหว่างแม่กับลูกสะใภ้ ผ่านภาระหน้าที่ในการอบรมเลี้ยงดูและคาดหวังสิ่งที่ดีให้กับลูกชายจนกลายเป็นภาพความขัดแย้งระหว่างกับลูกสะใภ้ เช่น เรื่องรักชั่วนิรันดรของจันที เดือนสะหวัน ในปี ค.ศ. 2002 ได้เล่าถึงนางเอกชื่อสุนทอนรักกับพระเอกชื่อสินทะวี โดยทั้งสองได้ผ่านความยากลำบากในเรื่องความรักจนในที่สุดได้ครองคู่กัน โดยในเรื่องดังกล่าวได้เล่าถึงที่มาของหญิงสาวว่าเป็นคนยากจน แต่เมื่อพระเอกมาพบก็ได้ให้การศึกษาและปรับปรุงตัวให้เข้าสู่วงสังคมระดับสูงของพระเอก พร้อมทั้งเปลี่ยนแปลงความเป็นมาจากหญิงสาวยากจนให้เป็นคนลาวสัญชาติอเมริกัน จนครอบครัวของสินทะวีให้นางสุนทอนเป็นภรรยา แต่เมื่อสินทะวีได้ประสบอุบัติเหตุทางรถยนต์อาการสาหัส ทำให้เป็นอัมพาตตั้งแต่เอวลงมา และทุกคนรู้ความจริงเกี่ยวกับที่มาของสุนทอน แม่ของเขาก็แสดงอาการรังเกียจและหาว่านางเป็นเหตุให้เกิดความเลวร้าย *“ย้อนนำอีบาปคนนี้เข้าบ้านถ้าเอาผู้ดีมีราศีก็คงบ่เกิดเรื่องอัปรีย์ดังกล่าว”* (จันที เดือนสะหวัน, 2002: 47) แม้ว่านางจะทำหน้าที่ภรรยาเป็นอย่างดี เช่น *“สุนทอนได้กลายเป็นนางพยาบาลเฝ้าดูแลสามีอยู่ทุกบาดก้าว ป้อนข้าว อาบน้ำ ถ่ายหนักถ่ายเบา บำบัดห่างกายคอยเอาอกเอาใจสามีนางทำทุกอย่างเพื่อบ่ให้มีสิ่งกระทบถึงจิตใจของผัว ... ฮอดโมงกินผัวต้องได้กิน ฮอดโมงนอนพันละยาต้องโซมผัวด้วยความระมัดระวังและไปซอกซื้อเอาปึ้มนิยายและนิทานมาอ่านให้ผัวฟังเพื่อฆ่าความเบื่อชีวิต บางครั้งนางก็ร้องเพลงกล่อมผัว”* (จันที เดือนสะหวัน, 2002: 44) สินทะวีเปิดโอกาสให้นางจากไปเพื่อเริ่มต้นชีวิตใหม่ แต่นางก็ปฏิเสธเพราะเขาเป็นสามีที่ประเสริฐ นางถูกแม่สามีไล่ออกจากบ้าน แต่ก็ถูกเรียกตัวกลับมาอีกครั้งเพราะสินทะวีหมดอาลัยตายอยาก เขาทำทุกอย่างเพื่อให้ตนเองเสียชีวิตเมื่อนางจากไป จนแม่สามีสงสารลูกชายจึงยอมให้ลูกสะใภ้กลับมาดูแลสามีเช่นเดิม

จากเรื่องสั้นเรื่องรักชั่วนิรันดรได้สะท้อนภาพบทบาทแม่ที่ต้องการดูแลลูกตามแนวทางของตนกับการแสดงออกของลูกสะใภ้ที่แสดงบทบาทเมียที่ดี ซึ่งเป็นผลมาจากการแยกบทบาทแม่และเมียจากแนวความคิดเรื่อง “3 ดี 2 หน้าที่” ของผู้หญิงได้ทำให้เกิดการสร้างความแตกต่างของบทบาทหน้าที่ผู้หญิงในความเป็นแม่ที่ดีและเมียที่ดีอย่างชัดเจน ส่งผลให้เกิดการแสดงบทบาททางสังคมของผู้หญิงผ่านบทบาทความเป็นแม่และเมียอย่างชัดเจน จนเกิดเป็นคู่ความขัดแย้งและคู่แข่งขันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะสุดท้ายผู้หญิงในสังคมลาว ก็ยังอิงแอบอยู่กับความเชื่อในเรื่องผู้ชายเป็นใหญ่ ส่งผลให้ทั้งการแย่งชิงผลบุญกุศลของลูกชายหรือสามีของผู้หญิงที่แสดงสถานะแม่และเมีย หรือการกำกับชีวิตลูกชายที่พิการจากงานวรรณกรรมข้างต้น ส่งผลให้เกิดคู่ความขัดแย้งของผู้หญิงในบทบาทความเป็นแม่และเมีย ซึ่งความขัดแย้งดังกล่าว ในอดีตไม่เคยมี เนื่องด้วยผู้หญิงในยุคจารีตมีสถานภาพเป็นเพียงผู้ที่ต้องเดินตามผู้ชาย แต่ในปัจจุบันบทบาทสถานภาพผู้หญิงได้เปลี่ยนไป ทำให้บทบาทความเป็นแม่และเมียแยกออกจากกัน พร้อมทั้งเกิดการนิยามความหมายของคำว่าแม่แบบใหม่ที่อาจกล่าวเรียกได้ว่าแม่คือแม่ คือการแสดงอำนาจของผู้หญิงต่อผู้หญิงด้วยกันผ่านบทบาทความเป็นแม่

สรุป

อาจกล่าวได้ว่าการให้ความหมายต่อบทบาทของแม่ ในสังคมลาวได้มีการเปลี่ยนแปลงไปตามบริบททางสังคมและสถานภาพของผู้หญิง ดังเห็นได้ว่าในยุคจารีตการเปลี่ยนแปลงการปกครองปี ค.ศ. 1975 แม่มีบทบาทเป็นผู้ให้กำเนิด ผู้อบรมเลี้ยงดูลูกในครอบครัว โดยบทบาทแม่ที่ดีคือการเลี้ยงดูลูกให้สามี ดังนั้นการที่ผู้หญิงที่เป็นเมียอาจไม่ได้หมายถึงเมียที่ดีถ้าไม่ได้เป็นแม่ที่ดีด้วย การเป็นแม่ที่ดีในการเลี้ยงดูลูกถูกทำให้เป็นมายาคติถึงหน้าที่สำคัญของแม่พร้อมกลายเป็นมาตรฐานในการแยกสถานะผู้หญิงที่ดีว่า “เป็นแม่ที่ดี”

เมื่อเข้าสู่ยุคการเปลี่ยนแปลงการปกครองและระบอบสังคมนิยมตั้งแต่ปี ค.ศ 1975 เป็นต้นมา บทบาทแม่ได้เปลี่ยนไปตามการกำหนดของอุดมการณ์พรรคและรัฐ ตามแนวความคิดเรื่องผู้หญิง 3 ดี 2 หน้าที่ แม่ได้มีการนิยามความหมายใหม่เช่น

1. แม่มีความเสียสละที่จะไม่เลี้ยงดูลูกเพื่อดำเนินการตามอุดมการณ์ของพรรคและรัฐ

2. แม่ที่ทำหน้าที่ของแม่อย่างชัดเจน ตามแนวคำขวัญผู้หญิง 3 ดี 2 หน้าที่ ได้กำหนดภารกิจ “แม่ที่ดีคือการอบรมเลี้ยงดูลูกให้เป็นพลเมืองที่ดี” โดยแม่มีบทบาทในการเลี้ยงดูลูกโดยไม่ผูกพันกับการเป็นเมียตามแบบสังคมจารีต แม่สามารถมีบทบาทของตนเองในการเลี้ยงดูลูก เนื่องจากมีความสามารถในการประกอบอาชีพอื่นๆได้เท่าเทียมกับผู้ชายและพร้อมที่จะอบรมเลี้ยงดูลูก

3. การสร้างภาพความเป็นแม่ในพื้นที่นอกครอบครัว โดยอ้างอิงบทบาทความเป็นแม่ให้กับการรณรงค์ให้ผู้หญิงออกมาทำอาชีพต่างๆ มากกว่าการทำงานในครอบครัว เช่น การเป็นครูคือแม่คนที่สอง แพทย์ผู้ใจดีคือแม่ เป็นตัวอย่างของการให้บทบาทแม่ในสถานะใหม่ บทบาทแม่ที่มากขึ้นในฐานะผู้เสียสละ อดทน เลี้ยงดูบุตร ได้นำไปสู่แนวคิดเรื่องบุญคุณของแม่ จนในที่สุดเกิดพื้นที่แห่งอำนาจของผู้หญิงแบบใหม่ในสังคมลาวคือ พื้นที่บุญคุณระหว่างแม่กับลูกสะใภ้ในฐานะที่ แม่มีหน้าที่ต่อลูกและเมียที่มีหน้าที่ต่อสามี ตามแนวคิด 3 ดี 2 หน้าที่ จึงนำไปสู่การแสดงบทบาทที่ชัดเจนระหว่างแม่กับลูกสะใภ้ที่เป็นเมียในการแยกบุญที่เกิดจากการบวช

อย่างไรก็ตามอาจกล่าวได้ว่า บทบาทแม่ในสังคมลาวปัจจุบันมีบทบาทที่สูงขึ้นกว่าแต่เดิม โดยมีการให้ความหมายถึงแม่คือแม่ที่มีบทบาทหน้าที่อย่างชัดเจนในฐานะผู้สร้างพลเมืองที่ดีของรัฐ จึงจะเป็นแม่ที่ดี

บรรณานุกรม

ขันคำ. “ก่อนจะมีวันนี้”. ใน *ใผก็ซ่าว่าอ้ายรักน้อง*. เวียงจันทน์: หนุ่มลาว, 1995.

จันที เดือนสะหวัน. *รักชั่วนิรันดร*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์ศึกษา, 2002.

ดวงไซ หลวงพะสี. *ท่านนางทองวิน พมวิหาน ชีวิตและเรียกงาน*. เวียงจันทน์: หนุ่มลาว, 1991.

_______________. *หลวงพะบางที่รัก*. เวียงจันทน์: หนุ่มลา, 2000.

_______________. *มนุษยธรรมอยู่ไส?*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์แห่งรัฐ, 2003.

ดอกเกด. “เมื่อแม่เข้าคุก” ใน *ดอกสุดท้ายหรืองาม?*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์ศึกษา, 1995.

ทัศนีย์ ฉ่ำพิรุณ. *บทบาทและหน้าที่ของสตรีในฐานะผู้อยู่เบื้องหลังความสำเร็จของครอบครัวตามแนวพระพุทธศาสนา: ศึกษาเฉพาะกรณีแม่บ้านทหารอากาศ*. ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต (พระพุทธศาสนา) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย. (เอกสารอัดสำเนา), 2554.

บุนทะนอง ชมไชผน. *แอกผัว*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์ศึกษา, 1983.

บุนเสิน แสงมะนี. “ทางสายเปลี่ยว” ใน *ปึ้มบันทึกสีฟ้า*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์ศึกษา, 1995.

_______________. “ดวน” ใน *รวมเรื่องสั้นวันที่รอคอย*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์ศึกษา, 2000.

มะยุรี เหง้าสีวัทน์. *ผู้หญิงลาว ในอดีต และ ปัจจุบัน*. เวียงจันทน์ : โรงพิมพ์แห่งรัฐ, 1993.

สหพันแม่หญิงลาว. *เอกสารกองประชุมใหญ่ผู้แทนแม่หญิงลาวทั่วประเทศ ครั้งที่ 4*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์แห่งรัฐ, 2001.

อุมารินทร์ ตุลารักษ์. *แม่หญิงในวรรณกรรมลาวร่วมสมัย หลังการปฏิวัติชาติประชาธิปไตย ค.ศ. 1975*. วิทยานิพนธ์ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม. (อัดสำเนา), 2550.

บทบาทผู้หญิงมุสลิมมลายู: ในมุมมองทางประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรม ของสามจังหวัดชายแดนภาคใต้

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ
อดีตอาจารย์ประจำคณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

หากเราพิจารณาความหมาย ของคำเรียก “ผู้หญิงมุสลิมมลายู” ในภาษาไทย ซึ่งหมายถึงผู้หญิงที่นับถือศาสนาอิสลามและมีรากฐานวัฒนธรรมมลายู (รวมทั้งภาษา) อาจจะครอบคลุมไปได้ถึงผู้หญิงมุสลิมในมาเลเซียด้วย เพราะว่าต่างก็มีรากฐานวัฒนธรรมมลายูเหมือนกัน แต่ในปัจจุบันด้วยเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ ประกอบกับภาษาและวัฒนธรรมท้องถิ่นและการเมืองที่มีความแตกต่างกัน เช่น สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ได้เข้ามาอยู่เป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทยเป็นเวลาที่นานมากแล้ว การวิเคราะห์แบบเหมารวมไปด้วยกันอาจทำให้สับสนและเข้าใจผิดได้ ในบทความนี้จึงขอจำกัดการวิเคราะห์เฉพาะบทบาทผู้หญิงมุสลิมมลายู ซึ่งในภาษาไทยอาจเรียกตัวเองว่า”ผู้หญิงมุสลิมมลายู” หรือ”ผู้หญิงมลายูมุสลิม” และในบริบทที่ต้องการสื่อความหมายว่ากลุ่มชาติพันธุ์ของตนเป็นใคร ในภาษามลายูถิ่นปตานี เรียกตัวเองว่า “ออแฆนายู” (ในภาษามลายูกลาง/มาตรฐานมีความหมายว่า โอรังมลายู/คนมลายู) และในบางบริบท อาจจะเรียกตัวเองว่า “ไทยมุสลิม” (มุสลิมที่อยู่ในขอบเขตประเทศไทยหรือคนไทยที่นับถือศาสนาอิสลาม) เมื่อสื่อสารกับคนไทยพุทธ

อย่างไรก็ตามผู้เขียนต้องยอมรับว่าภาพที่จะนำเสนออาจจะไม่ครอบคลุมลักษณะความหลากหลายของบทบาทผู้หญิงมลายูมุสลิมในท้องถิ่น ซึ่งหลากหลายในเชิงกลุ่มอาชีพ การศึกษา ชนชั้นทางสังคม และสถานะทางเศรษฐกิจในจังหวัดชายแดนใต้ เพราะงานวิจัยที่มีอยู่ยังมีข้อจำกัดอยู่มาก ในบทความนี้จะพิจารณาการเปลี่ยนแปลงของบทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูในบริบททางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปเป็นหลัก และในการวิเคราะห์บทบาทจะพิจารณาในขอบเขตที่ครอบคลุมมิติต่างๆ หลายระดับด้วยกัน คือ

- ในอาณาบริเวณของครัวเรือน (domestic domain)
- ในอาณาบริเวณของสาธารณะ (public domain) ทั้งที่เป็นศาสนาและการปกครอง ซึ่งอยู่ภายในขอบเขตกลุ่มชาติพันธุ์
- ในอาณาบริเวณที่ต้องเกี่ยวพันกับคนนอก หรือ ที่ต่างกลุ่มชาติพันธุ์กัน อย่างเช่น คนไทยพุทธ เป็นต้น

โดยการนำเสนอการวิเคราะห์และสังเคราะห์ข้อมูลจากรายงานวิจัยทั้งทางประวัติศาสตร์และมานุษยวิทยาที่ศึกษาในต่างพื้นที่ ต่างกาลเวลา และต่างมุมมอง เพื่อฉายภาพการเปลี่ยนแปลงจากบริบทต่างๆ ซึ่งนอกจากจะมีข้อจำกัดข้างต้นแล้ว ยังมีข้อจำกัดที่ไม่อาจมองเห็นภาพการเปลี่ยนแปลงที่ต่อเนื่องในพื้นที่เฉพาะได้

แนวคิดการวิเคราะห์ "บทบาท" ในสังคมศาสตร์โดยสังเขป

"บทบาท" เป็นมโนทัศน์หรือศัพท์ทางวิชาการที่ใช้ในงานศึกษาทางสังคมศาสตร์ ตั้งแต่ทศวรรษของ 2470 เพื่อทำความเข้าใจเกี่ยวกับหน้าที่การงาน ความหมายและความสำคัญของบุคคลประเภทต่าง ๆ ในบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่มี สถานภาพทางสังคม และวัฒนธรรมแตกต่างกันไป (Linton, 1936) อย่างเช่นบุคคลที่มีสถานภาพเป็นบิดา มีบทบาทอย่างไรต่อบุตร หรือต่อภรรยา คนแต่ละคนทั่วไปในสังคมมีความเป็น "บุคคล" ในหลายสถานภาพ (พัทยา สายหู, 2526) เช่น เป็นบิดา บุตร อาจารย์ และลูกศิษย์ ขึ้นอยู่ว่าเป็นคู่สัมพันธ์กับใคร ดังนั้นในการพิจารณาบทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายู จึงมิใช่ว่าพิจารณาว่าเป็นคู่สัมพันธ์กับผู้ชายในมิติเดียว แต่ต้องพิจารณาด้วยว่าเป็นคู่สัมพันธ์ในสถานภาพใด เช่น คู่สัมพันธ์ระหว่างบิดากับบุตรสาวหรือระหว่างสามีกับภรรยา บทบาทก็จะแตกต่างกันไป

นอกจากจะพิจารณาบทบาทผ่านคู่สัมพันธ์ในอาณาบริเวณที่เป็นเรื่องภายใน ครอบครัว หรือ ครัวเรือนและวงศาคณาญาติแล้ว เราอาจจะพิจารณาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงในอาณาบริเวณที่เป็นภายนอกหรือที่เป็นสาธารณะ แต่ยังอยู่ในขอบเขตสังคมที่มีวัฒนธรรมร่วมกัน รวมทั้งพิจารณาบทบาทผู้หญิงที่ต้องไปสัมพันธ์กับบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่ต่างวัฒนธรรมออกไป อย่างเช่น กับคนไทยพุทธที่มีภาษา และ ศาสนา แตกต่างกัน และในการวิเคราะห์อาจจำเป็นต้องพิจารณาบทบาทของผู้ชายมุสลิมมลายูประกอบและเปรียบเทียบพร้อมกันไปด้วย

บทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูในสังคมโบราณ: จากประวัติศาสตร์และตำนานท้องถิ่น

ในสมัยก่อนที่จะมีสาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา ยังไม่มีนักวิชาการสาขาอื่นๆ ให้ความสนใจวิเคราะห์บทบาทของผู้หญิงในลักษณะดังกล่าวข้างต้น รวมทั้งบทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูด้วย ที่จริงสภาวะความเป็นผู้หญิงมุสลิมมลายูน่าจะเกิดขึ้นเมื่อประมาณไม่เกินหกร้อยปีมานี้ เพราะผู้คนในแหลมมลายูซึ่งรวมทั้งสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยต่างก็มีวัฒนธรรมของตนเองแต่ภายใต้อาณาจักรฮินดูและพุทธศาสนานิกายมหายานในยุคสมัยที่แตกต่างกันไป อย่างไรก็ตามอาจกล่าวได้ว่า จากหลักฐานการบันทึกของนักเดินทางต่างชาติ เช่น หลวงจีน และ บันทึกอื่นๆ ในพื้นที่ดังกล่าวผู้คนมีหลากหลายชาติพันธุ์ แต่ที่เป็นส่วนใหญ่ก็คือกลุ่มผู้ที่ใช้ภาษามลายูที่แตกต่างกันไปบ้างตามท้องถิ่น ซึ่งก่อนพุทธศตวรรษ 19 กลุ่มชาติพันธุ์มลายูยังไม่ได้นับถือศาสนาอิสลามเข้ามาเป็นสรณะในชีวิตของตนเอง

พื้นที่ที่เป็นสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในปัจจุบัน มีรากฐานการเมืองการปกครองและวัฒนธรรมมาจากอาณาจักรโบราณที่เรียกกันว่า "ปตานี" (Patani)[1] ที่มีหลักฐานเป็นภาษามลายูเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับพัฒนาการของรัฐปตานีซึ่งมีหลายสำนวน แต่สำนวนที่แพร่หลายมาก คือ "Hikayat Patani" (The Story of Patani หรือ "เรื่องเล่าเมืองปตานี") ที่แปลโดย A. Teeuw และ

---

[1]ทางการไทยเขียนว่า "ปัตตานี" แต่คนท้องถิ่นเขียนและออกเสียงว่า "ปตานี" หรือ "ปาตานี"

D.K.Wyatt เป็นภาษาอังกฤษ (A. Teeuw and D.K.Wyatt, 1970) ประมาณกันว่าในพุทธศตวรรษที่ 19 รัฐปตานีเป็นที่รู้จักแพร่หลาย ในหลักฐานของต่างชาติ มีมัสยิดสำคัญคือ "กรือเซะ" (ศรีศักร วัลลิโภดม และ คณะ, 2550) และจาก "เรื่องเล่าเมืองปตานี" การเปลี่ยนไปนับถือศาสนาอิสลามของอาณาจักรมลายูต่างๆ ในแหลมมลายูและพื้นที่ใกล้เคียง เกิดขึ้นในช่วงเวลาที่แตกต่างไปบ้าง อย่างเช่นในปี พ.ศ 1835 (ค.ศ. 1292) มาโค โปโล (Marco Polo) ได้บันทึกว่าในอาณาจักร Perlak และ Pasai บนเกาะสุมาตรา ได้มีการสถาปนาศาสนาอิสลามอยู่แล้ว และอาจจะขยายมาถึงแหลมมลายูรวมทั้งอาณาจักรปตานีในพุทธศตวรรษที่ 20 ดังปรากฏหลักฐานในหลักศิลาจารึกตรังกานู (Winstedt, 1950: 34)

โดยอาศัยหลักฐาน "เรื่องเล่าเมืองปตานี" การเกิดอาณาจักรปตานีมาพร้อมๆ กับการหันไปนับถือศาสนาอิสลามของเจ้าเมือง และการสร้างปืนใหญ่ "นางพญาปตานี" โดยที่ไม่ได้ระบุเวลาที่ชัดเจน แต่ประมาณว่าอาจจะอยู่ระหว่างกลางพุทธศตวรรษที่ 20 และต้นพุทธศตวรรษที่ 21 ซึ่งเป็นช่วงเวลา ที่มีการขยายการค้าทางทะเลและการขยายอำนาจของอาณาจักรสยามลงมาในบริเวณแหลมมลายูโดยเฉพาะที่รัฐปตานี (A. Teeuw and D.K.Wyatt, 1970) "เรื่องเล่าเมืองปตานี" ไม่ได้พรรณนาเกี่ยวกับชีวิตสังคมของผู้หญิงมุสลิมมลายูที่เป็นชาวบ้านธรรมดามากนัก หากเล่าเกี่ยวกับเหตุการณ์สำคัญๆ ของเมืองปตานีโดยเฉพาะที่เกี่ยวกับการปกครองของเจ้าเมืองปตานีในยุคสมัยต่างๆ ซึ่งมีความขัดแย้งกันภายในเป็นระยะฯ และในที่สุดในปี พ.ศ. 2127 ผู้หญิงได้ขึ้นเป็น "รายา" หรือ เจ้าเมืองคนที่ 6 และต่อมารายาหญิงอีก 3 คนได้ครองราชย์สืบต่อกันยาวนานร่วมร้อยปี และในช่วงเวลาที่ครองราชย์ของสององค์แรก มีหลักฐานจากบันทึกของคนต่างชาติ

ว่ารัฐปตานีมีความรุ่งเรืองเป็นอย่างมากทั้งในมิติทางการค้าและการเมือง อย่างไรก็ตามแม้ว่าจะมีความใกล้ชิดกับอาณาจักรมลายูที่อยู่ใกล้อย่างปะหังและยะโฮร์อันเนื่องจากการแต่งงานที่ผูกพันเกี่ยวดองกันไปมา แต่ยังมีความขัดแย้งในเชิงผลประโยชน์กันด้วย ทำให้ความสัมพันธ์ไม่ราบรื่นนัก จากหลักฐานที่มียังไม่ปรากฏชัดนักว่ารายาหญิงองค์สุดท้ายของปตานีปกครองอาณาจักรจนถึงเมื่อใด แต่ประมาณกันว่า อาจจะเป็น พ.ศ. 2231 (Teeuw and Wyatt, 1970)

ภาพพิมพ์แสดงขบวนเสด็จของรายาฮิเยาประทับบนหลังช้าง (คนหันหน้า) โดยกำลังคุยกับพระขนิษฐา วาดโดยชาวดัทช์ เมื่อ ค.ศ.1602

การที่เมืองปตานีมีรายาหญิงต่อเนื่องกันในสมัยก่อนนั้น เป็นเรื่องที่น่าสนใจว่าผู้หญิงสามารถมีบทบาทสำคัญในการปกครองได้ และชาวยุโรปหลายคนที่ได้มาเยือนปตานีได้ยกย่องชมเชยว่าเป็นการปกครองที่ดีคือมีทั้งความสงบและความรุ่งเรือง แม้ว่าในทศวรรษของ 2220 Nicholas Gervaise ได้อธิบายเรื่องนี้ว่า เป็นเพราะว่าประชาชนเบื่อรายาผู้ชายที่ประพฤติตนไม่ดี จึงเลือกผู้หญิงขึ้นมาแทน แต่ไม่ให้อำนาจในการปกครอง กลับเลือกเสนาบดีที่มีความสามารถขึ้นมาว่าราชการแทน และจัดส่งดอกไม้ทองที่เป็นสัญลักษณ์ของการสวามิภักดิ์กษัตริย์สยามในนามของรายา มิใช่ในนามของเสนาบดี (อ้างใน Teeuw and Wyatt, 1970:12) ในความเห็นของผู้เขียนประเด็นนี้ค่อนข้างซับซ้อนยังไม่มีคำตอบที่สมบูรณ์ เพราะข้อมูลที่มีอยู่ยังไม่ชัดเจนเพียงพอ มีเงื่อนไขหลายอย่างที่ต้องพิจารณาข้อมูลและความเห็นของ Gervaise จึงเป็นเพียงมุมมองหนึ่ง ส่วน แอนโทนี รีด (Reid, 1988) ซึ่งศึกษาประวัติศาสตร์สังคมของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในยุคสมัยการขยายตัวทางการค้าในช่วงเวลาระหว่าง พ.ศ. 1993-2223 ได้ตั้งข้อสังเกตว่านอกจากปตานีแล้วยังมีรายาหญิงอื่นอีกในหลายอาณาจักรของแหลมมลายูและหมู่เกาะ ซึ่งอาจเป็นไปได้ว่าผู้ครองนครที่เป็นหญิงอาจมีบทบาทที่เอื้ออำนวยต่อการขยายตัวทางการค้า เพราะว่าในหลายรัฐ การขึ้นครองเมืองของผู้หญิงตรงกับช่วงเวลาที่มีการขยายตัวทางการค้าอย่างมาก ซึ่งไม่น่าจะเป็นเรื่องบังเอิญ หรือว่าผู้หญิงเป็นเพียงหุ่นเชิดของพวกเสนาบดี เพราะจาก “เรื่องเล่าเมืองปตานี” มีรายาหญิงองค์หนึ่งสั่งไม่ให้เรียกว่า “พระเจ้า” เพราะ เป็นคำที่ทางฝ่ายไทยใช้เรียกรายาองค์ก่อนๆ

นอกจากนี้ Reid (1988) ยังได้นำเสนอภาพของผู้หญิงในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ซึ่งรวมทั้งที่เป็นผู้หญิงมุสลิมมลายูว่า มีความอิสระในทางเศรษฐกิจค่อนข้างมาก และมีแบบแผนการแบ่งแรงงานระหว่างหญิงและชายในการเพาะปลูก แต่ในเรื่องการค้าขายในตลาดแล้ว เป็นอาณาจักรของผู้หญิงทำให้เห็นภาพของผู้หญิงมุสลิมมลายูที่แตกต่างจากผู้หญิงมุสลิมในสังคมอาหรับที่ต้องถูกจำกัดบทบาทเฉพาะในอาณาบริเวณที่เป็นภายในครัวเรือน

บทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในทศวรรษของ 2500: มุมมองของนักมานุษยวิทยาตะวันตกจากการศึกษาชีวิตชุมชนประมง

ในทศวรรษดังกล่าวเริ่มมีนักมานุษยวิทยาสนใจที่จะเข้าใจชีวิตสังคมและวัฒนธรรมในชุมชนขนาดเล็กในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ชุมชนแรกที่มีการศึกษา คือ ชุมชนประมงมุสลิมมลายูที่เฟรเซอร์ (Fraser, 1960) เรียกว่า “รูเสมบิลัน” แปลว่า “สนเก้าต้น” ซึ่งชาวบ้านเรียกกันในภาษาท้องถิ่นว่า “รูสะมิแล” ที่จังหวัดปัตตานี ในงานนี้เฟรเซอร์ได้ให้ความสนใจกับการจัดระเบียบสังคมของชุมชนมุสลิมมลายูขนาดเล็กซึ่งเขาคิดว่าชุมชนนี้อาจจะสะท้อนให้เห็นรูปแบบทั่วไปของการจัดระเบียบสังคมในสังคมและวัฒนธรรมมลายูในชายแดนภาคใต้ของไทย ในงานของเขาผู้อ่านได้เห็นภาพรวมของชีวิตชุมชนประมงมุสลิมมลายูที่เป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย แต่มีวิถีชีวิตในทางสังคมและวัฒนธรรมแตกต่างจากชุมชนไทยพุทธทั่วไปซึ่งสะท้อนให้เห็นรากฐานของชีวิตชุมชนที่มาจากประเพณีมลายูและศาสนาอิสลามเป็นหลักแม้ว่าในชีวิตทางเศรษฐกิจและการใช้ทรัพยากรอาจจะมีส่วนคล้ายกับชุมชนประมงไทยพุทธก็ตาม

หมู่บ้านชาวประมงรูสะมิแล ปัตตานี (ที่มา: http://www.dekguide.com/หมู่บ้านรูสะมิแล-จังหวั/)

มิติอาณาบริเวณครัวเรือน

องค์กรทางสังคมพื้นฐานใน "รูสะมิแล" คือครอบครัว (ครอบครัวเดี่ยว) และครัวเรือนซึ่งอาจจะเป็นพื้นที่อาศัยของครอบครัวเดี่ยว หรือ ครอบครัวขยาย (ครอบครัวเดี่ยวที่มีมากกว่าหนึ่ง และมีความสัมพันธ์ทางสายเลือดได้อาศัยอยู่ร่วมกันภายใต้หลังคาเดียวกัน) ซึ่งประกอบด้วย หญิงและชายที่ต่างสถานภาพทางสังคมอยู่ร่วมกัน มีปฏิสัมพันธ์กัน และมีบทบาทหน้าที่ต่อกัน อย่างเช่น คู่สัมพันธ์ชายหญิงที่อยู่ในระนาบเดียวกันคือ สามีและภรรยา ที่ต่างระนาบกันมีหลายคู่สัมพันธ์ อย่างเช่น บิดากับบุตรสาว หรือมารดากับบุตรชาย หรือ ปู่/ตา กับ หลานสาว ย่า/ยาย กับ หลานชาย และ พี่ชาย/น้องสาว หรือ พี่สาว/น้องชาย เป็นต้น ในคู่สัมพันธ์ที่ต่างกัน บทบาทหน้าที่ก็ต่างกันไปด้วย อย่างไรก็ตามจากประสบการณ์ของนักมานุษยวิทยารวมทั้ง เฟรเซอร์ที่ศึกษารูสะมิแลด้วย พบว่าบรรทัดฐาน (norms) ในวัฒนธรรมที่กำหนดบทบาทของบุคคลประเภทต่างๆ ในสังคมไม่อาจจะปฏิบัติการในชีวิตจริงได้ทั้งหมด จะพบว่ามีข้อยกเว้นเสมอที่ปัจเจกบุคคลบางคน ไม่ปฏิบัติตามบรรทัดฐานที่ควรเป็น ในการศึกษาเรื่องบทบาทของบุคคลในสังคมและวัฒนธรรมต่างๆ นักมานุษยวิทยาจำเป็นต้องใส่ใจศึกษาทั้งบทบาทที่เป็นบรรทัดฐาน และที่ถือปฏิบัติอย่างหลากหลายตามที่เป็นจริง อย่างไรก็ตามในบทความนี้จำเป็นต้องเสนอภาพแบบแผนหรือที่เป็นบรรทัดฐาน ของคนส่วนใหญ่ตามที่เฟรเซอร์ ได้นำเสนอไว้ในงาน และจะเลือกเสนอให้เห็นบทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายู ในคู่สัมพันธ์บางคู่เท่านั้น

ในครอบครัวเดี่ยวที่มีบิดา มารดาและบุตร เป็นเรื่องธรรมดาที่บิดามารดามีหน้าที่ต้องเลี้ยงดูบุตร และมีอำนาจชอบธรรมเหนือบุตรที่ต้องเชื่อฟังคำสั่งสอนของบิดามารดา ในกรณีที่ครัวเรือนนั้นมีครอบครัวของบุตรมาอยู่ด้วย อำนาจชอบธรรมนั้นมักขยายไปถึงเขยหรือสะใภ้ด้วย คนในครัวเรือน

ต้องปรึกษาบิดามารดาก่อน โดยปกติในยามที่บุตรยังเล็กอยู่ไม่ว่าหญิงและชาย มารดามักจะเป็นผู้เลี้ยงดู เช่นให้อาหารและอุ้มชู ดูแล ใกล้ชิด มากกว่าผู้เป็นบิดา ซึ่งต้องออกทะเลยามค่ำคืน แต่ในยามว่างผู้เป็นบิดาก็ช่วยดูแลเช่นกัน เพราะผู้หญิงก็จำเป็นต้องออกไปคัดปลา และขายปลาในบางช่วงเวลา เพราะในการเลี้ยงดูเด็กของมุสลิมมลายู พวกเขาต้องให้เด็กอยู่ในความดูแลของผู้ใหญ่จนอายุถึง 5-6 ขวบ หากในครัวเรือนนั้นมีผู้ใหญ่ที่เป็นญาติหรือเด็กที่โตแล้วอาจช่วยเลี้ยงดูเด็กได้ด้วย หลังจากเด็กอายุเกิน 8 -9 ขวบแล้ว เด็กชายและเด็กหญิงต่างก็เรียนรู้งานในต่างลักษณะกัน เด็กชายช่วยพวกผู้ชาย เช่น พ่อหรือพี่ชายในงานของผู้ชาย ส่วนเด็กผู้หญิงเรียนรู้งานผู้หญิงกับมารดาในเรื่องงานครัวและงานบ้าน ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของการถือปฏิบัติที่ลูกผู้หญิงต้องอยู่ติดบ้าน ในขณะที่การเรียนรู้งานของลูกผู้ชาย ไม่ได้จำกัดให้พวกเขาอยู่แต่ในบ้าน ส่วนผู้หญิงมีอิสระมากขึ้นก็ต่อเมื่อพวกเธอแต่งงานแล้ว

โดยทั่วไปผู้หญิงแต่งงานเมื่ออายุประมาณ 15-16 ปี และ ผู้ชายแต่งงานเมื่ออายุประมาณ 19 -22 ปี ซึ่งเปลี่ยนแปลงสถานภาพของทั้งสองฝ่ายจากชีวิตวันรุ่นให้เป็นผู้ใหญ่ในชุมชน ทำให้บรรทัดฐานและความคาดหวังในแบบแผนพฤติกรรมเปลี่ยนแปลงไป เช่น ต้องมีความรับผิดชอบต่อครอบครัวใหม่ของตนเอง คือช่วยกันทำมาหากิน แต่หากมีอุปสรรคบิดามารดายังมีบทบาทในการช่วยเหลือให้ผ่านพ้นวิกฤตไปได้ ในครอบครัวผู้หญิงที่ทำหน้าที่ภรรยามีบทบาทสำคัญในการทำอาหาร ทำความสะอาดบ้าน เลี้ยงดูบุตร ช่วยเหลือในการหาปลา หรือเพาะปลูก และผู้หญิงหลายๆ คน เป็นแม่ค้าขายของในชุมชน เช่น มีร้านน้ำชา หรือไปขายปลาและผลผลิตทางการเกษตร ในตลาดปัตตานีซึ่งอยู่ห่างออกไปไม่ถึง 10 ก.ม. ส่วนผู้ชายที่เป็นสามีมักทำงานประมงเหมือนบิดาของตนเอง และผู้ชายอื่นๆ ในชุมชน หากมีนาก็ทำนาด้วย งานหลักของผู้ชายคือไถนาและร่วมกับผู้หญิงทำงานอื่นๆ ด้วย เช่น การดำนาและเกี่ยวข้าว นอกจากนี้ ยังมีงานอื่นๆ ที่ผู้ชาย อาจทำได้ในการเลี้ยงครอบครัว เช่น ช่างไม้ และ ขับรถ

มิติอาณาบริเวณสาธารณะ

ผู้หญิงมุสลิมมลายูที่ยังเป็นเด็กและเป็นวัยรุ่นเมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชายแล้วจะถูกจำกัดให้อยู่พื้นที่ที่เป็นครัวเรือน และเกี่ยวข้องกับวงศาคณาญาติเสียเป็นส่วนใหญ่ แต่มีบทบาทมากขึ้นเมื่อแต่งงานและมีสถานภาพเป็นภรรยาและเป็นผู้ใหญ่แล้ว แต่บทบาทที่มีในพื้นที่สาธารณะเป็นบทบาทที่ต่อเนื่องกับบทบาทในครัวเรือนคือการทำมาหากินเพื่อเลี้ยงครอบครัว เช่น เป็นแม่ค้า ซึ่งเป็นงานที่ผู้หญิงมีความถนัด และบทบาทนี้ผู้หญิงมุสลิมมลายูคงได้ทำกันมาช้านานแล้ว ในประวัติศาสตร์ดังที่ได้นำเสนอไปแล้วข้างต้น แต่ผู้หญิงจะไม่ได้ขึ้นเรือหาปลาขนาดใหญ่ปานกลาง (มีความยาวระหว่าง 35-50 ฟุต ซึ่งไปหาปลาในท้องทะเลที่ไกลจากชายฝั่งออกไป) เพราะพื้นที่นี้เป็นพื้นที่สำหรับผู้ชายเท่านั้น

นอกจากนี้ในพื้นที่ที่เป็นกิจกรรมทางการเมือง และการตัดสินใจของชุมชน (กัมปง) ไม่ปรากฏว่าผู้หญิงมีบทบาทในการปกครองซึ่งเป็นไปตามระบบปกครองหมู่บ้านของทางการไทยทั่วไป ในรูสะมิแล ผู้ที่เข้ามาขอความร่วมมือจากชาวบ้านในเรื่องเกี่ยวข้องกับการปกครอง คือ “สารวัตร” (ผู้ช่วยกำนัน) ซึ่งเป็นผู้ชายในหมู่บ้าน เป็นที่ยอมรับนับถือของคนในชุมชน แต่ตัว “กำนัน” ซึ่งเป็นผู้ชายเหมือนกันกลับไม่เป็นที่ยอมรับเพราะชาวบ้านมองว่าเป็นเครื่องมือของนายอำเภอ จนเกินไป ไม่ว่าชาวบ้านจะรู้สึกกับบุคคลที่ทางการไทยแต่งตั้งมาเป็นฝ่ายปกครองในชุมชนอย่างไร ผู้หญิง

ในชุมชนก็ไม่ได้เข้ามามีบทบาทในเรื่องนี้ อย่างเช่นในปี พ.ศ. 2499 ทางอำเภอได้เข้ามาประชาสัมพันธ์ให้มี "สภาตำบล" โดยให้แต่ละหมู่บ้านในตำบลเลือกผู้แทนมา 2 คนให้เป็น กรรมการสภาตำบลเพื่อช่วยกันดูแล หมู่บ้านต่างๆ ในตำบลปรากฏว่าในกระบวนการไม่มีการพิจารณาเลือกผู้หญิงเป็นตัวแทนเลย

ส่วนในเรื่องที่เกี่ยวกับกิจกรรมทางศาสนาซึ่งเป็นเรื่องสำคัญของชุมชน เฟรเซอร์ (Fraser, 1960) ได้ตั้งข้อสังเกตว่าชาวรูสะมิแลรู้สึกเคร่งครัดกับหลักศาสนาของพวกเขามาก และในบริบทที่เกี่ยวข้องกับศาสนานี่เองที่เห็นความแตกต่างในบทบาทของหญิงชายชัดเจนขึ้น เพราะผู้หญิงไม่อาจจะรับตำแหน่งทางศาสนา เช่น กรรมการมัสยิดได้ แม้ว่าอาจจะเป็นครูสอนศาสนาได้ และผู้หญิงไม่จำเป็นต้องไปละหมาดวันศุกร์เหมือนผู้ชาย และในบริบทงานเลี้ยงต่างๆ ซึ่งมักจะมีพิธีทางศาสนาด้วย หญิงชายต้องนั่งแยกจากกัน อาจจะมีม่านกั้นหรืออยู่กันคนละห้อง

บทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในทศวรรษของ 2510: มุมมองของนักมานุษยวิทยาไทยในการศึกษาชีวิตชุมชนสวนยาง

พัทยา สายหู (Saihoo, 1974) ได้นำเสนอภาพของชีวิตชุมชนชาวสวนยางแห่งหนึ่งในจังหวัดยะลา ซึ่งทำให้เห็นบทบาทชายหญิงในมิติต่างๆ ชัดเจนยิ่งขึ้น

มิติครอบครัว ครัวเรือนและวงศาคณาญาติ

ความสัมพันธ์ระหว่างสามีและภรรยา ตามบรรทัดฐานแล้ว สามีและภรรยาควรมีความสัมพันธ์ที่ราบรื่น ไม่ขัดแย้งกัน โดยที่สามีเป็นผู้หาเลี้ยง และผู้หญิงเป็นฝ่ายทำงานบ้าน งานครัว และเลี้ยงลูก โดยทฤษฎีแล้วผู้ชายจึงเป็นหัวหน้าครอบครัว แต่ในทางปฏิบัติแล้วไม่เป็นแบบแผนชัดเจน ในบางครอบครัวผู้หญิงก็เป็นผู้เลี้ยงดูครอบครัวมากกว่าผู้ชาย และในบางครอบครัวผู้หญิงก็เท่าเทียมกับผู้ชาย โดยเฉพาะในชุมชนสวนยางที่ผู้หญิงหลายคนกรีดยางเก่งกว่าผู้ชาย ทำให้ผู้หญิงกลายเป็นหลักในการเลี้ยงดูครอบครัว ในกรณีที่ต่างคนต่างหาเงินได้เอง ต่างก็เก็บเงินไว้กับตัวเอง และร่วมกันออกค่าใช้จ่ายในครัวเรือน แนวปฏิบัติทั่วๆ ไปคือว่าผู้หญิงออกค่าอาหารและของใช้เล็กๆ น้อยๆ ภายในบ้าน ส่วนผู้ชายจ่ายเงินติดกระเป๋าให้ลูก และค่าใช้จ่ายหลักๆ ในบ้าน บางทีให้เงินภรรยาเป็นครั้งคราว ส่วนในกรณีที่ภรรยาไม่มีรายได้ของตนเองเลย ต้องพึ่งสามีแต่ผู้เดียว ก็สุดแล้วแต่สามีจะตัดสินใจว่าจะเก็บเงินเองหรือมอบให้ภรรยาเป็นผู้เก็บไว้ใช้จ่าย

กล่าวโดยสรุปคือว่าสถานภาพของผู้หญิงที่เป็นภรรยาเกี่ยวพันกับความสามารถในการหาเงินและทรัพย์สินดั้งเดิมของผู้หญิง ความสัมพันธ์ชายหญิงในคู่สัมพันธ์สามี/ภรรยา จึงมีลักษณะไม่ตายตัวและมีหลายเงื่อนไข และในขั้นสุดท้ายก็ขึ้นอยู่กับเจตนารมณ์ ของสามี/ภรรยาที่จะอยู่ร่วมกันหรือไม่ เพราะในสังคมมลายูมุสลิมการหย่าร้างไม่ได้เป็นเรื่องยาก หากเป็นตามประเพณีอิสลามอาจจะเป็นฝ่ายชายเท่านั้นที่เป็นผู้แสดงเจตนารมณ์หย่าร้างได้ แต่ในประเพณีมลายูผู้หญิงอาจปฏิบัติการให้มีการหย่าร้างได้เช่นกัน

ความสัมพันธ์บิดามารดาและบุตร กิจกรรมของบิดามารดาที่มีต่อบุตรทั้งหญิงและชาย คือเลี้ยงดูให้เติบโต แต่โดยทั่วไปแล้วเมื่อยังอยู่ในวัยเด็กลูกๆ จะใกล้ชิดกับแม่มากกว่ากับพ่อ แม้ว่าพ่อจะช่วยเลี้ยงดูอย่างใกล้ชิดด้วยก็ตาม แต่พอลูกชายเริ่มโตพอที่จะไปกับเพื่อนๆ ได้ ก็เริ่มที่จะห่างเหินไปโดยเฉพาะต้องไปโรงเรียนตามข้อบังคับของรัฐบาลไทย (อายุประมาณ 8-12 ปี) แต่เด็กผู้หญิงแม้ต้องไปโรงเรียนเหมือนกัน แต่เวลาที่เหลือต้องเก็บตัวอยู่กับบ้านและใกล้ชิดกับแม่ เมื่อผ่านพ้น

การศึกษาภาคบังคับแล้ว เด็กผู้ชายอาจจะไปเรียนในโรงเรียนปอเนาะซึ่งมักอยู่ที่อื่นหรือทำงาน เช่น กรีดยาง และมีชีวิตที่อยู่นอกบ้านมากขึ้น ทำให้พ่อแม่คิดว่าลูกชายไม่ใคร่จะอยู่ในการควบคุม

แต่สำหรับลูกสาวแล้วเป็นอีกกรณีหนึ่ง แม้ว่าเด็กผู้หญิงต้องเรียนการอ่านคัมภีร์โกหร่านแต่พ่อแม่ไม่ได้คาดหวังว่าต้องเรียนศาสนาอิสลามจริงๆ จังๆ อย่างเด็กผู้ชาย คือไม่ต้องไปเรียนที่ปอเนาะ และในที่สุดก็แต่งงานเมื่ออายุยังน้อย ประมาณ 14 ปี ยังคงใกล้ชิดมารดาแม้เมื่อแต่งงานแล้ว

สำหรับลูกชายแล้ว พ่อแม่มีหน้าที่สำคัญที่ต้องทำให้ 2 ประการ คือ จัดพิธี “มาโซะยาวี” (พิธีก้าวเข้าสู่ความเป็นมลายูหรือชวา) การจัดหาสินสอดให้ (สำหรับให้เจ้าสาว) เมื่อตอนแต่งงาน และในตอนบั้นปลายของชีวิต หากมีทรัพย์สินเหลืออยู่ ก็ยกให้กับลูกๆ ต่อไป ซึ่งทำให้เห็นว่าโดยส่วนใหญ่แล้วบิดามารดาจัดสรรให้ลูกหญิงชายเท่าๆ กัน ตามประเพณีมลายู (adat) มากกว่าที่จะจัดสรรให้ลูกชายสองเท่าตามหลักอิสลาม (hukum)

อาณาบริเวณที่เป็นพื้นที่สาธารณะ

พื้นที่สาธารณะทางศาสนา ในความคิดและชีวิตของมุสลิมมลายู พวกเขาแตกต่างจากคนไทยพุทธและคนจีน ทั้งในแง่ภาษาและการแต่งกาย กับหลักศาสนาและการถือปฏิบัติที่อยู่ในชีวิตประจำวัน เช่น การทักทายด้วยการ “ซาลาม” (การจับมือกันพร้อมกล่าวทักทายเป็นภาษาอาหรับแทนที่จะไหว้กัน ซึ่งหากเป็นต่างเพศกัน ฝ่ายหญิงอาจต้องใช้ผ้าคลุมหลังมือไว้เพื่อไม่ให้ถูกเนื้อต้องตัวกัน หญิงชายพึงถือปฏิบัติตัวตามหลักศาสนาอิสลาม (รูกุนอิสลาม) คือ มีความศรัทธาในพระเจ้า (อัลเลาะห์) ละหมาดวันละ 5 ครั้ง บริจาค (ซากัต) ตามสมควรในแต่ละปี ถือบวชในเดือนรามาดาน และไปแสวงบุญที่เมกกะถ้าทำได้ การถือปฏิบัติเหล่านี้เป็นเรื่องของมลายูมุสลิมทั้งหญิงและชายแต่ละคนที่จำเป็นต้องทำโดยเท่าเทียมกัน แต่ในทางปฏิบัติมีหลากหลายกันไป

อย่างไรก็ตามในชุมชนมุสลิมมลายูยังมีองค์กรทางศาสนาที่เป็นเสมือนผู้นำทางศาสนาของชุมชน เช่น “โต๊ะครูู” (ผู้รู้ทางศาสนา) อิหม่าม และกรรมการประจำมัสยิด ซึ่งเป็นตำแหน่งที่มีคนนับถือ ซึ่งปรากฏว่าตำแหน่งเหล่านี้ยังไม่มีผู้หญิงได้เข้าครอบครองเลย จึงอาจกล่าวได้ว่าในพื้นที่สาธารณะดังกล่าวมิใช่กิจกรรมของผู้หญิง ไม่แตกต่างจากผู้หญิงมุสลิมมลายูในชุมชนประมงแต่อย่างใด พอจะอนุมานได้ว่าในพื้นที่สาธารณะทางศาสนาแล้ว บทบาทของผู้หญิงดูจะเป็นรองผู้ชายอย่างสิ้นเชิง

ส่วนในกิจกรรมที่เกี่ยวกับการจัดระเบียบชุมชนนอกเหนือกิจกรรมของครัวเรือนซึ่งมีทั้งกิจกรรมเป็นทางการคือการปกครองท้องถิ่นในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย ที่มีผู้ใหญ่บ้านและกรรมการหมู่บ้านในแต่ละหมู่บ้าน ซึ่งมักมีบทบาทรองลงไปจากผู้นำทางศาสนา เพราะในมุมมองของชาวบ้านแล้ว ผู้ที่ทำกิจกรรมเกี่ยวข้องกับการปกครองเป็นตัวแทนของอำนาจรัฐไทย ไม่ใช่ผู้นำของพวกเขา นอกจากนี้ยังมีกิจกรรมที่ไม่เป็นทางการของหมู่บ้าน เช่น ซ่อมถนน ขุดบ่อน้ำ ซึ่งเป็นกิจกรรมที่ชาวบ้านต้องทำร่วมกันเพื่อความสะดวกของชาวชุมชน กิจกรรมเหล่านี้เป็นของผู้ชายมากกว่าผู้หญิง

บทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในทศวรรษของ 2520: มุมมองของนักมานุษยวิทยาไทยในการศึกษาบทบาทของผู้หญิงกับการรักษาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์และพรมแดนชาติพันธุ์

ในงานนี้ ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ (Prachuabmoh, 1980) ได้ให้ความสนใจเป็นพิเศษกับการทำความเข้าใจบทบาทผู้หญิงโดยเปรียบเทียบกับบทบาทชายในมิติต่างๆ คือ ทั้งในอาณาบริเวณพื้นที่ครัวเรือน พื้นที่สาธารณะในวัฒนธรรม และพื้นที่ที่จะมีปฏิสัมพันธ์กับคนนอกกลุ่มชาติพันธุ์โดยเฉพาะกับคนไทยพุทธที่มีวัฒนธรรมที่แตกต่างออกไป พื้นที่ที่ศึกษาของฉวีวรรณแตกต่างไปจากพื้นที่ที่ เฟรเซอร์และพัทยา ได้ศึกษาไว้ พื้นที่ที่ฉวีวรรณได้ลงไปเก็บข้อมูลครอบคลุมพื้นที่สามชุมชนด้วยกัน สองชุมชนอยู่ในเทศบาลเมืองปัตตานี ซึ่งมีทั้งที่เป็นตลาดและเป็นที่อาศัยกับอีกชุมชนอยู่นอกเมืองมีสภาพกึ่งเมืองและกึ่งชนบท แต่เดิมชุมชนนี้เป็นชุมชนชาวนาแต่เปลี่ยนผ่านไปสู่ชุมชนที่คนส่วนใหญ่เริ่มหันไปประกอบอาชีพที่หลากหลายขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงกลายเป็นแม่ค้าในตลาดนัดต่างๆ ซึ่งอยู่รอบๆ ชุมชนในรัศมีไม่เกิน 80 ก.ม. ซึ่งข้อมูลที่นำมาใช้ในบทความนี้มักจะนำมาจากชุมชนนี้เป็นหลัก เพราะมีลักษณะค่อนข้างเป็นชนบท ที่จะเปรียบเทียบกับสองชุมชนของนักมานุษยวิทยาที่ได้กล่าวถึงแล้วข้างต้น

หากเริ่มพิจารณาชุมชน "ศาลา" ในเชิงประวัติศาสตร์จากความทรงจำของผู้เฒ่าผู้แก่ของชุมชนผู้เขียนพบว่าเมื่อประมาณ 100 ปีมาแล้ว ชุมชนนี้เป็นชุมชนชาวนาที่แม้ไม่ไกลจากตัวเมืองในสมัยนี้นัก แต่นับว่ายังเป็นชุมชนที่ห่างไกลการคมนาคม ไม่มีรถยนต์ ชาวบ้านหญิงและชายช่วยกันทำนา ส่วนในยามว่างหญิงเป็นฝ่ายทอผ้าและชายทำเครื่องจักสาน ผู้หญิงหลายคนที่แต่งงานแล้วไปขายของที่ผลิตเองในเมือง โดยการเดินไปด้วยกัน ส่วนผู้ชายมีน้อยรายที่เป็นพ่อค้าและประมาณครึ่งหนึ่งไม่เคยเห็นเมืองเลยอยู่แต่ในหมู่บ้าน แต่ผู้หญิงที่ยังโสดต้องเก็บตัวอยู่กับบ้าน ตามที่ชาวบ้านจำได้อาจมีไทยพุทธเพียง 2 คน อยู่ในหมู่บ้านในสมัยนั้น ในช่วงเวลาที่ผู้เขียนไปศึกษาอยู่ในหมู่บ้าน (ประมาณ พ.ศ 2520–1) มีคนไทยพุทธที่อยู่ในชุมชนประจำ 2 ครอบครัว (5 คน) และครูไทยพุทธกับครอบครัวรวม 16 คน อาศัยอยู่บริเวณชายขอบของหมู่บ้าน ใกล้โรงเรียนชุมชน และแทบไม่ได้เข้ามามีปฏิสัมพันธ์กับคนในชุมชน

แม่น้ำปัตตานีและชุมชนบางชุมชนในเมือง เมื่อราว 2520

มัสยิดกลางปัตตานี เมื่อราว 2520

มัสยิดบ้านศาลา เมื่อราว 2520

การแต่งกายของหญิงมุสลิมมลายู ในแบบทันสมัย เมื่อราว 2520

มิติครอบครัว ครัวเรือนและวงศาคณาญาติ

ครอบครัวต่างๆ ในชุมชนนี้มีแบบแผนที่แตกต่างไปจากชุมชนประมงและชุมชนสวนยาง ซึ่งมีความหลากหลายทางอาชีพน้อยกว่ามาก และในแต่ละครอบครัวอาจจะมีถึง 2–3 อาชีพ ร่วมกันบ้างและไม่ร่วมกันบ้าง เช่น บิดา มารดา และบุตร ทำนาและสวนผลไม้ (ขนาดเล็ก) ร่วมกัน มารดาเป็นแม่ค้าขายของตลาดนัด ส่วนบุตรชายขับรถแท็กซี่วิ่งประจำทางระหว่างยะลาและปัตตานี หรือบางครอบครัวบุตรชายเป็นครูสอนโรงเรียนชุมชนในท้องถิ่น และมีอย่างน้อย 20 ครัวเรือน (จากประมาณ 236 ครัวเรือน) มีสวนยางอยู่ในจังหวัดใกล้เคียง การแบ่งแรงงานในครอบครัวและครัวเรือนจึงแตกต่างกันไปบ้าง

ในมุมมองของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ (Prachuabmoh, 1980) ในอาณาบริเวณที่เป็นครอบครัวและครัวเรือน รวมทั้งวงศาคณาญาติเป็นพื้นที่ทางสังคมที่ประเพณีมลายูมีอิทธิพลต่อความคิดและพฤติกรรมของมุสลิมมลายูพอๆ กับหรือมากกว่าหลักอิสลามซึ่งครอบคลุมความคิดและพฤติกรรมในชีวิตโดยทั่วๆ ไปของมุสลิมมลายู ในอาณาบริเวณนี้เองที่สถานภาพของผู้หญิงที่เป็นภรรยาแตกต่างจากสภาพของผู้หญิงที่เป็นภรรยาในสังคมมุสลิมอื่น เพราะในสังคมมุสลิมมลายู ภรรยามีสถานภาพที่เท่าเทียมกับสามี ไม่ว่าจะเป็นในสมัยโบราณหรือว่าในสังคมร่วมสมัยอย่างในชุมชนมุสลิมมลายูในมาเลเซีย ดังในงานของ โรสแมรี เฟิรทซ์ (Rosemary Firth, 1966: 26–34) ได้ระบุให้เห็นความสำคัญของผู้หญิงในแง่รายได้ของครัวเรือน หรือในงานของสวิฟท์ (Swift, 1965: 106) แสดงให้เห็นถึงความสำคัญของผู้หญิง (ในบทบาทของภรรยา) ในการตัดสินใจของครอบครัวเพราะว่าผู้ชาย (ในบทบาทของสามี) ไม่อาจจะตัดสินใจในเรื่องของครอบครัวได้โดยไม่ปรึกษากับภรรยาก่อน เพราะที่จริงแล้วภรรยาอาจเป็นฝ่ายที่มีอิทธิพลในการตัดสินใจ ดังที่วินสเตดท์ (Winstedt, 1950: 49) ได้ให้ข้อคิดเห็นไว้เกี่ยวกับสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงมลายูในครอบครัวชนชั้นผู้นำว่าผู้หญิงมุสลิมมลายูมิใช่เพศที่เป็นรองผู้ชายแต่อย่างใด อย่างในกรณีที่รายาอินดีส (ต่อมาได้เป็นสุลต่านของรัฐเปรัก) ได้ปลดปล่อยทาสของพระองค์ และกล่าวคำขอโทษที่ไม่สามารถจัดการปลดปล่อยทาสที่เป็นทรัพย์สินส่วนพระองค์ของพระมเหสีได้

สำหรับในชุมชน “ศาลา” ที่ฉวีวรรณศึกษา มีครอบครัวเดี่ยว 206 ครอบครัว และ ครอบครัวขยาย 30 ครอบครัว (ครัวเรือนที่มีครอบครัวมากกว่าหนึ่งซึ่งส่วนใหญ่เป็นครอบครัวของลูกสาว ที่มาอยู่ร่วมด้วย) จากประสบการณ์ฉวีวรรณพบว่าพวกผู้หญิงที่แต่งงานเป็นฝ่ายที่มีสิทธิในการตัดสินใจว่าจะย้ายไปอยู่ที่ใดหลังการแต่งงาน ผู้ชายส่วนใหญ่ให้ผู้หญิงเป็นฝ่ายตัดสินใจว่าอยากไปอยู่แบบใด เป็นครอบครัวเดี่ยวหรืออยู่กับบิดามารดาฝ่ายหญิง หรือบิดามารดาฝ่ายชาย ผู้หญิงส่วนใหญ่หวังอยากอยู่เป็นครอบครัวเดี่ยว แต่การตัดสินใจมีเงื่อนไขอื่นๆ ประกอบ เช่นความพร้อมที่จะออกไปอยู่ตามลำพังทั้งในแง่จิตใจและวัตถุ เป็นต้น

การแต่งกายของชายมุสลิมมลายู
ในแบบทันสมัย เมื่อราว 2520

การแต่งกายหญิงมุสลิมมลายู
ในแบบดั้งเดิม เมื่อราว 2520

คู่สัมพันธ์สามีและภรรยา ในครอบครัวของคนมลายูมุสลิมความสัมพันธ์มีลักษณะที่หลากหลาย มิใช่เป็นไปตามตัวแบบในทางหลักการของศาสนาอิสลามเสมอไป เช่น ความเชื่อที่ว่าภรรยาต้องเชื่อฟังสามี อยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน จะออกไปข้างนอกเมื่อสามีอนุญาตเท่านั้น และไม่ควรไปทำงานนอกบ้านจะได้ทำหน้าที่สำคัญ คือ เลี้ยงลูก ส่วนสามีต้องทำงานหาเลี้ยงครอบครัวให้ภรรยาได้สุขสบาย หากมีฐานะควรจ้างคนอื่นมาช่วยภรรยาทำงานบ้าน แต่ในชีวิตจริง อาจไม่เป็นไปตามนี้เสียทีเดียว ประเพณีมลายูที่ไม่ได้ห้ามการทำงานนอกบ้านของผู้หญิงมาเป็นเวลาหลายร้อยปีหรือนานกว่านั้น ทำให้ผู้หญิงในชุมชนช่วยสามีทำงานนอกบ้านตัวเป็นเกลียว ยกเว้นคนที่มีลูกเล็กๆ ผู้หญิงหลายคนให้เหตุผลของการทำงานหาเงินช่วยครอบครัวว่า หากไม่ทำงานจะรู้สึกอาย (มาลู) และการอยู่บ้านเฉยๆ เป็นเรื่องน่ารำคาญ การทำงานหาเงินช่วยครอบครัวเป็นเรื่องดีและหากมีการหย่าร้างกัน ก็จะได้ส่วนแบ่งมากกว่าที่ไม่ได้ทำงานช่วยครอบครัว และในหลายๆ ครอบครัว ผู้หญิงเป็นฝ่ายจัดการการเงินของครอบครัวด้วย นอกเหนือจากการเลี้ยงลูก ทำงานบ้านและขายของ ซึ่งในมุมมองของผู้หญิงเป็นอาชีพที่จัดสรรเวลาได้โดยไม่ขัดกับงานอื่นๆ ที่ต้องทำตามหน้าที่อยู่แล้ว ในชีวิตจริงของครอบครัว ลักษณะความสัมพันธ์สามีและภรรยาจึงไม่ได้เป็นไปตามอุดมการณ์ทั้งหมด

เด็กผู้หญิงสาธิตเปลสำหรับน้องนอนเล่น เมื่อราว 2520

ผู้หญิงต่างวัยที่เป็นญาติหรือเพื่อนบ้านกัน มีความใกล้ชิดกัน เมื่อราว 2520

คู่สัมพันธ์บิดามารดาและบุตร จากงานศึกษาของฉวีวรรณ (Prachuabmoh, 1980) พบว่า ลักษณะความสัมพันธ์ของแม่และลูกในวัยเด็กใกล้ชิดกันมากกว่าความสัมพันธ์พ่อกับลูกเหมือนกับในงานอื่นๆที่มีมาก่อนหน้านั้น มีสุภาษิตกล่าวว่า “ลิ้นของแม่ศักดิ์สิทธิ์มากกว่าลิ้นของพ่อ” อย่างไรก็ตามบิดามารดามีเจตนารมณ์ร่วมกันที่จะเลี้ยงลูกให้เป็นมุสลิมมลายู/หรือมลายูมุสลิม/หรือออแฆนายู (ที่ดี) โดยการอบรมสั่งสอนวิถีชีวิตแบบมลายูและแบบอิสลาม ผู้รู้บางคนอธิบายว่าหลักการชีวิตทั้งสองหลักนี้ควบคู่และกลมกลืนกันไป อย่างไรก็ตามหลักอิสลามมีความสำคัญมากกว่าและไม่อาจจะเปลี่ยนแปลงได้ ส่วนประเพณีมลายูหากต้องการให้เปลี่ยนแปลงก็เปลี่ยนได้ เมื่อถึงคราวจำเป็นที่ต้องตัดสินว่าอะไรเป็นมลายูอะไรเป็นอิสลาม ผู้รู้เช่นโต๊ะครู จะปรึกษาหารือและตัดสินใจกัน

อาจกล่าวได้ว่าโดยหลักการแล้วส่วนใหญ่ยึดถือร่วมกันเช่นนั้น แต่ในการปฏิบัติจริงในชีวิตประจำวัน มีรายละเอียดของการเลี้ยงดูลูกแตกต่างกันบ้างตามลักษณะเงื่อนไขของครอบครัวแต่ละครอบครัว เช่นในเรื่องสภาพทางเศรษฐกิจ การศึกษาทางศาสนาและทางไทย บุคลิกภาพของบิดามารดา แบบแผนที่มีอยู่ร่วมกันบ้าง เช่นพ่อช่วยดูแลลูกจนอายุประมาณ 5 ขวบ แต่พอหลังจากนั้นก็จะห่างเหินกับลูกๆ รวมทั้งลูกผู้ชายด้วย แต่ก็มักมีกรณียกเว้นเสมอ ส่วนแม่ยังรักษาความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับลูกสาวจนถึงวัยแต่งงาน แบบแผนที่ว่านี้เป็นแบบแผนที่ร่วมกับชุมชนประมงและสวนยางที่ได้มีการศึกษามาก่อนแล้ว

งานศึกษาชุมชนมุสลิมมลายูทั้งที่ในจังหวัดชายแดนภาคใต้และในมาเลเซียมักมีข้อสังเกตเกี่ยวกับอัตราการหย่าร้างที่ค่อนข้างสูงในสังคมมลายู คำอธิบายมักเน้นไปที่ว่าเป็นเพราะแต่งงานกันเมื่ออายุน้อย โดยไม่รู้จักกันและประเพณีท้องถิ่นก็เปิดโอกาสให้หย่ากันง่าย ซึ่งดูสมเหตุสมผลในเชิงโครงสร้าง แต่ในงานของฉวีวรรณได้ถามเหตุผลของการหย่าร้างใน 25 กรณี ในหมู่บ้าน พบว่าเหตุผลมีหลากหลาย เช่น เป็นปัญหาความขัดแย้งระหว่างสามีภรรยาในเรื่องบุคลิกภาพของอีกฝ่าย (อย่างเช่น เกียจคร้าน หึงหวง) เป็นเรื่องสามีมีภรรยาอีก 1 คน หรือ บิดามารดาคู่สมรสเข้ามาแทรกแซงชีวิตครอบครัว มีความเชื่อในศาสนาอิสลามที่ต่างสำนักคิดกัน และสามีสูงอายุกว่ามาก เมื่อพิจารณาเหตุผลที่หลากหลายแล้ว ฉวีวรรณ ได้พยายามอธิบายว่าอาจจะเกี่ยวข้องกับการที่ผู้หญิงมุสลิมมลายูมีรากฐานอำนาจในครอบครัวมาจากประเพณีมลายู จึงไม่ยอมสยบให้และนำไปสู่การหย่าร้างได้

เมื่อผู้หญิงไม่พอใจกับสถานการณ์ที่เผชิญในครอบครัว ซึ่งก็เป็นอีกมุมมองหนึ่งในเรื่องการหย่าร้างในสังคมมลายู

บทบาทผู้หญิงในพื้นที่สาธารณะ

บทบาททางเศรษฐกิจในครัวเรือนและการปรากฏตัวในพื้นที่สาธารณะ

ผู้หญิงที่เป็นภรรยาในชุมชนนี้มีบทบาททางเศรษฐกิจที่สำคัญในครัวเรือนเหมือนกับในชุมชนอื่นๆ คือมีส่วนร่วมในการหาเลี้ยงครอบครัวในอาชีพต่างๆ และการเป็นแม่ค้าดูจะเป็นทางเลือกที่เหมาะสม อย่างเช่นในชุมชน “รูสะมิแล” บรรดาภรรยาเป็นผู้ขายของทะเลให้กับพ่อค้าคนจีนที่ชายหาด แต่ในชุมชน “ศาลา” มีแม่ค้า (ที่ขายของต่างประเภทกันอยู่นอกพื้นที่) อยู่ในสัดส่วนที่ค่อนข้างมากกว่าชุมชนอื่นๆ และในหลายครอบครัวผู้หญิงเป็นหลักในการหารายได้ในครอบครัว แต่อำนาจทางเศรษฐกิจของผู้หญิงในครอบครัวและการปรากฏตัวของผู้หญิงในที่สาธารณะอย่างตลาดใช่ว่าจะทำให้ผู้หญิงสามารถมีบทบาทในพื้นที่สาธารณะในทางการและศาสนาแต่อย่างใด

การละหมาดมีความสำคัญอย่างมากในชีวิตประจำวัน เมื่อราว 2520

การแต่งงานมีความสำคัญในชีวิตของชายหญิง เมื่อราว 2520

บทบาทผู้หญิงในพื้นที่ทางศาสนาและพื้นที่ทางการเมือง

ในชุมชนนี้ก็เหมือนที่อื่นๆที่ผู้หญิงมีบทบาทน้อยมาก เพราะไม่สามารถจะเป็นหรือมีสิทธิในการเลือกอิหม่าม กรรมการมัสยิด หรือตำแหน่งทางศาสนาอื่นๆ ได้ ที่เป็นได้ก็คือ ครูสอนเด็กๆ อ่านคัมภีร์โกหร่าน แต่ว่าในฐานะที่เป็นพลเมืองไทย ผู้หญิงมีสิทธิในการเลือกตั้งและลงสมัครรับเลือกตั้งตำแหน่งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรได้ ที่น่าสนใจคือว่าในปีที่ฉวีวรรณกำลังเก็บข้อมูลในชุมชนเป็นปีที่มีการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรรวมของจังหวัดปัตตานีด้วย ในบรรดาผู้ลงสมัครรับเลือกตั้งของจังหวัดปัตตานี 11 คน เป็นผู้ชาย 10 คน ซึ่ง 2 คนในนั้นเป็นคนในชุมชน “ศาลา” ส่วนผู้สมัครที่เป็นผู้หญิงมีคนเดียวซึ่งไม่ได้เป็นคนในชุมชน “ศาลา” เป็นครูสอนศาสนาในปอเนาะที่อื่น และสามารถมาเทศน์และหาเสียงในมัสยิดของชุมชน “ศาลา” ได้

ในการหาเสียงเธอได้พูดถึงความไม่เท่าเทียมระหว่างหญิงและชาย ครึ่งหนึ่งของผู้ที่ไปฟังเธอหาเสียงเป็นผู้หญิง มีหลายคนที่ฉวีวรรณได้ไปคุยด้วยบอกว่าสนใจไปฟังเธอ เพราะนี่เป็นครั้งแรกที่ผู้หญิงมุสลิมมลายูแสดงความสนใจในตำแหน่งทางการเมือง และบางคนได้ลงคะแนนให้เธอโดยให้

เหตุผลว่าอยากให้เธอมีโอกาสพิสูจน์ว่าผู้หญิงมีความสามารถ แต่พวกผู้ชายค่อนข้างจะไม่นิยมเธอ โดยให้เหตุผลกันไปต่างๆ นานา เช่นเธอมีการศึกษาทางไทยไม่มากพอ เธอใช้ตำแหน่งทางศาสนาหาเสียงและพวกเขาต้องการลงคะแนนให้กับผู้สมัครที่เป็นคนในชุมชนมากกว่าที่จะเลือกคนอื่น เมื่อดูสถิติหญิง/ชายที่ไปลงคะแนนเลือกตั้ง พบว่ามีสัดส่วนใกล้เคียงกัน ทำให้พอเห็นภาพว่าผู้หญิงเริ่มสนใจกิจกรรมทางการเมืองและผู้หญิงมุสลิมมลายูบางคนเริ่มสนใจตำแหน่งทางการเมืองแล้ว แม้ว่ามิใช่ผู้หญิงในชุมชน แต่ผู้หญิงในชุมชนเริ่มสนใจที่จะสนับสนุนให้ผู้หญิงครองตำแหน่งทางการเมือง นับว่าเริ่มเป็นจุดเล็กๆที่จะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงที่สำคัญในเรื่องบทบาทของผู้หญิงของมุสลิมมลายูต่อไป

บทบาทของผู้หญิงในการธำรงรักษาอัตลักษณ์และพรมแดนชาติพันธุ์

ในงานของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ (Prachuabmoh, 1980) ได้ให้ความสนใจที่จะวิเคราะห์บทบาทของผู้หญิงข้ามวัฒนธรรมด้วย เพราะแม้ว่าสังคมและวัฒนธรรมมุสลิมมลายูเป็นส่วนใหญ่ในสามจังหวัดภาคใต้ แต่ต้องอยู่ท่ามกลางกลุ่มชาติพันธุ์อื่นซึ่งมีวัฒนธรรมที่แตกต่างออกไป อย่างเช่นคนไทยพุทธ และสามารถรักษาความเป็นมุสลิมมลายูไว้ได้ ซึ่งเป็นกระบวนการเรียนรู้ตั้งแต่ในวัยเด็ก กล่าวคือ มุสลิมมลายูแต่ละคน ไม่ว่าหญิงและชาย มีอาชีพอะไร และ อยู่ในวัยใด ต่างก็มีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ร่วมกัน เรียกตัวเองในภาษามลายูถิ่นปตานีว่า "ออแฆนายู" (คนมลายู) ต่างจาก "ออแฆซีแย" (คนไทยพุทธ)

เด็กหญิงและชายมุสลิมมลายูต่างก็เรียนรู้วัฒนธรรมของตนเองในระหว่างที่เติบโตขึ้นมา ในขณะเดียวกันก็เรียนรู้ความแตกต่างของการเป็นหญิงและการเป็นชายด้วย ซึ่งแสดงให้เห็นผ่านการแต่งกายและบรรทัดฐานพฤติกรรม หรือบทบาทในครอบครัวที่แตกต่างกัน หากพิจารณาโดยผิวเผินดูเหมือนว่าอิสลามให้ความสำคัญกับผู้ชาย เพราะเมื่อลูกอายุครบ 1 ปี จะมีงานเลี้ยงขอบคุณพระผู้เป็นเจ้า หากเป็นผู้ชายจะฆ่าแพะ 2 ตัว แต่ถ้าเป็นลูกผู้หญิง ฆ่าแพะเพียงตัวเดียว อย่างไรก็ตามจากมุมมองของบิดามารดาส่วนใหญ่ ไม่ได้เรียกร้องว่าต้องมีลูกชาย ทั้งนี้แล้วแต่พระประสงค์ของพระผู้เป็นเจ้า แต่พวกผู้หญิงมักบอกว่าเป็นผู้หญิงก็ดีเหมือนกันเพราะไม่ต้องห่วงเรื่องจัดหาสินสอด และยังเป็นที่พึ่งได้ในเรื่องงานบ้านหรือเมื่อยามพ่อแม่แก่ตัวลง

แม่ค้ามุสลิมมลายูในตลาดปัตตานี
เมื่อราว 2520

เด็กนักเรียนหญิงในโรงเรียนสอนศาสนา
อิสลาม เมื่อราว 2520

อย่างไรก็ตาม เด็กผู้หญิงและเด็กผู้ชายมุสลิมมลายูทุกคนต้องเข้าโรงเรียนของทางการไทยในระดับการศึกษาภาคบังคับซึ่งทำให้เรียนรู้ภาษาและวัฒนธรรมไทยในระดับหนึ่ง แต่หากเรียนสูงขึ้นไป เช่น ระดับมัธยมศึกษา หรือสูงกว่านั้นก็มีโอกาสที่จะเรียนรู้ภาษาและวัฒนธรรมไทยมากขึ้น และมีโอกาสที่จะมีปฏิสัมพันธ์กับคนไทยพุทธมากขึ้น ในสถานการณ์ที่ต้องใช้ภาษาไทยสื่อสาร "มุสลิมมลายู" อาจจะเรียกตัวเองว่า "ไทยมุสลิม" ตามที่ได้เรียนรู้จากโรงเรียน

สำหรับคนที่ทำงานแล้ว และต้องติดต่อกับคนนอกชุมชนอย่างพวกที่ค้าขาย หรือ รับราชการ อาจจะมีการปฏิสัมพันธ์กับคนไทยพุทธในระดับที่หลากหลายกันไป มากบ้างน้อยบ้าง แต่โดยทั่วๆ ไปแล้ว ชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมมีความแตกต่างกัน ทำให้โอกาสที่จะปฏิสัมพันธ์ใกล้ชิดมีน้อย เพราะในมิติทางศาสนาต่างฝ่ายก็แยกกันปฏิบัติภารกิจ มุสลิมไปทำพิธีที่มัสยิด ส่วนชาวพุทธก็ไปทำบุญที่วัด ในบริเวณที่เป็นสาธารณะ เช่น ตลาดอาจจะมีโอกาสได้ปฏิสัมพันธ์กันบ้าง เช่น เป็นแม่ค้าด้วยกัน หรือเป็นแม่ค้ากับลูกค้า แต่จากการสังเกตพบว่ามีน้อยรายที่จะพัฒนาความสัมพันธ์ไปในทางที่ใกล้ชิด เพราะต่างฝ่ายก็ระวังว่าอาจจะมีข้อห้ามทางศาสนาไม่เหมือนกัน อย่างเช่นคนไทยกินหมู ในขณะที่มุสลิมไม่กินหมู และเมื่อพิจารณาสัดส่วนของประชากรที่เป็นมุสลิมประมาณ 75% แล้ว ความเป็นไปได้ที่จะมีปฏิสัมพันธ์กับคนไทยก็น้อยลงไปด้วย และในสมัยนั้นหากมุสลิมมลายู เรียนเพียงแค่ระดับประถม การจะใช้ภาษาไทยสื่อสารก็นับว่าเป็นเรื่องยากขึ้นไปอีก การอยู่ร่วมพื้นที่กันแม้ว่าจะเป็นในเมือง ก็ไม่ได้ทำให้มีชีวิตสังคมร่วมกัน ทำให้เข้าลักษณะ "ต่างคนต่างอยู่" เสียเป็นส่วนใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงปี พ.ศ. 2518 และหลังจากนั้นที่มีการประท้วงใหญ่ในปัตตานี และจากพื้นฐานความแตกต่างทางอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรม ทำให้พรมแดนชาติพันธุ์มีความชัดเจนเป็นอุปสรรคต่อการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมแม้ว่ามีบุคคลบางกลุ่มเป็นข้อยกเว้นสามารถพัฒนาความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนไปได้ก็มักเป็นส่วนน้อยในงานนี้

ฉวีวรรณ (Prachuabmoh, 1980) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า มุสลิมมลายูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ได้ธำรงรักษาและพัฒนาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่เรียกว่า "ออแฆนายู" ด้วยการเรียนรู้ผ่านภาษา ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ครอบครัว สถาบันทางศาสนา และพิธีกรรม อย่างไรก็ตามในระหว่างการเรียนรู้ดังกล่าว ได้แยกแยะความเป็นหญิงและความเป็นชายด้วย ทำให้อาจจะแสดงออกถึงความเป็นมุสลิมมลายูในรูปลักษณ์ที่แตกต่างกันระหว่างชายและหญิง ซึ่งปรากฏให้เห็นในการแต่งกาย นอกจากนี้มุสลิมมลายูที่ได้รับการศึกษาในสถาบันการศึกษาของไทยในระดับสูง ในบางสถานการณ์ที่ต้องใช้ภาษาไทยสื่อสาร อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ "ไทยมุสลิม" อาจจะมีความสำคัญในการปฏิสัมพันธ์พอๆ กับ "มุสลิมมลายู" ซึ่งในสมัยนั้นไม่ได้ใช้เรียกกันนัก เมื่อพิจารณากลไกทางสังคมในการธำรงรักษาและพัฒนาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์และความเหนียวแน่นของกลุ่ม จะเห็นว่ามีทั้งที่เป็นทางการอย่างเช่นมัสยิดปอเนาะซึ่งผู้หญิงมีบทบาทน้อยกว่าผู้ชาย และที่ไม่เป็นทางการอย่างครอบครัวและเครือญาติซึ่งเป็นพื้นที่ที่ผู้หญิงมีบทบาทสำคัญ "แม่" มีบทบาทสำคัญในการสั่งสอน อบรม เลี้ยงดู ลูกหญิงและชายในวัยเด็กให้เติบโตเป็น "นายู" ที่ดี เมื่อเจริญเติบโตขึ้นไปลูกชายได้เรียนรู้ความเป็นมุสลิมมลายูจากมัสยิด ผู้ใหญ่ในชุมชนและเพื่อน แต่ลูกสาวได้เรียนรู้จากแม่และญาติใกล้ชิด เมื่อมองจากภายนอกผู้หญิงจะแสดงความเป็นมุสลิมมลายูในรูปลักษณ์ทางวัฒนธรรม เช่น การแต่งกายมากกว่าผู้ชายและตัวผู้หญิงเองก็ถูกคาดหวังว่าให้รักษาพรมแดนชาติพันธุ์นี้ไว้ โดยเฉพาะไม่ควรไปมีปฏิสัมพันธ์กับคนนอกกลุ่มถึงขั้นแต่งงาน

บทบาทหนุ่มสาวมุสลิมมลายูในโลกสมัยใหม่: จากมุมมองของหนุ่มสาวมุสลิมในทศวรรษของ 2550

หลังจากการศึกษาบทบาทหญิงชายในชุมชนและสังคมมุสลิมมลายูของฉวีวรรณ (Prachuabmoh, 1980) แล้ว ในทศวรรษของ 2530 ทิศทางการวิจัยในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ได้เปลี่ยนแปลงไป ให้ความสนใจกับประเด็นปัญหาความเคลื่อนไหวของมุสลิมมลายู หรือมลายูมุสลิมกับการแบ่งแยกดินแดนหรือความขัดแย้งและความรุนแรงที่เกิดขึ้น เป็นส่วนใหญ่ และแม้ว่าประเด็นเรื่องครอบครัวและผู้หญิง จะได้รับความสนใจอีกครั้งในทศวรรษของ 2540 แต่มีข้อมูลที่ไม่เพียงพอจะนำมาวิเคราะห์เปรียบเทียบให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของบทบาทผู้หญิงได้

อย่างไรก็ตาม ในทศวรรษของ 2550 เริ่มมีงานวิจัยที่ให้ความสำคัญกับบทบาทหญิงชาย แม้ว่ามีลักษณะแตกต่างไปจากการศึกษาในยุคสมัยก่อนหน้านั้น ที่น่าสนใจคืองานวิจัยเหล่านี้มาจากหนุ่มสาวมุสลิมเอง ซึ่งได้แสดงให้เห็นถึงบทบาทของผู้หญิงในสังคมวงกว้างมิใช่ในครัวเรือนหรือในชุมชนอย่างที่นักมานุษยวิทยาได้ศึกษาไว้ในสมัยก่อน สุไรนี สายนุ้ย (2557) ได้นำเสนอการเคลื่อนไหวของผู้หญิงมลายูมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ท่ามกลางวิกฤตความรุนแรงที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องหลังทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา เธอได้ตั้งข้อสังเกตว่าในขณะที่ตามหลักการอิสลามแล้วหญิงและชายเท่าเทียมกัน แต่ในข้อเท็จจริงทางสังคมปรากฏว่าผู้หญิงต้องเผชิญกับความเหลื่อมล้ำด้วยเงื่อนไขต่างๆ ในทางสังคมและวัฒนธรรม อย่างเช่น ถูกบังคับให้แต่งงานตั้งแต่อายุยังน้อย การขาดโอกาสในการพัฒนาทักษะทางวิชาชีพที่มีประสิทธิภาพและเหมาะสมและต้องทำงานหนักดูแลครอบครัว โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเกิดความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้นับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2547 เป็นต้นมา ซึ่งส่วนใหญ่ผู้เสียชีวิตและบาดเจ็บเป็นชายมากกว่าหญิงเฉพาะในปี 2550 มีผู้ชายเสียชีวิตถึงเกือบพันคน และประมาณได้ว่าทำให้ผู้หญิงเป็นหม้ายจำนวนมากนอกจากนี้สามีหรือลูกอาจต้องถูกคุมขังเพราะตกเป็นผู้ต้องสงสัยในคดีความมั่นคง ซึ่งทำให้ผู้หญิงจำนวนไม่น้อยตกอยู่ในฐานะลำบากในการดำเนินชีวิตประจำวัน

อย่างไรก็ตาม ท่ามกลางความยากลำบากเหล่านี้ ผู้หญิงมุสลิมมลายูจำนวนหนึ่งที่ได้รับผลกระทบจากความรุนแรง ได้พัฒนาพลังเพื่อเยียวยาตัวเองและผู้อื่น ก่อรูปเป็นขบวนการผู้หญิงที่มีวัตถุประสงค์เพื่อการพัฒนาสตรีและปรับคุณภาพชีวิตของสมาชิกในสังคม (อมรา พงศาพิชญ์ อ้างใน สุไรนี สายนุ้ย, 2557) เป็นการใช้พลังสร้างสรรค์ เปลี่ยนแปลงโลกส่วนตัวและสังคมส่วนรวมที่ตนอาศัยอยู่ (สุไรนี สายนุ้ย, 2557) จากการวิเคราะห์ขบวนการผู้หญิงในชายแดนใต้ พบว่าส่วนใหญ่เกิดจากการช่วยเหลือซึ่งกันและกันจากความเดือดร้อนที่เกิดขึ้น และในที่สุดพัฒนาไปสู่การรวมตัวเพื่อช่วยเหลือคนอื่นๆต่อไป (อมรา พงศาพิชญ์ อ้างใน สุไรนี สายนุ้ย, 2557) กรณีตัวอย่างของขบวนการผู้หญิง คือ กลุ่ม “สอซิก” หรือ กลุ่มสตรีสานสัมพันธ์สู่สันติสุข (จากภาคประชาชน) เป็นการรวมตัวของผู้หญิงที่สูญเสียในเหตุการณ์ กรือเซะห์ (28 เมษายน 2547) และเหตุการณ์ตากใบ (25 ตุลาคม 2547) ซึ่งในเบื้องต้นได้รับการเยียวยาจากนักสันติวิธีซึ่งเป็นคนไทยพุทธจากภายนอกคือร่วมกันช่วยเหลือเด็กกำพร้าทุกคน และเมื่อได้ข่าวความสูญเสียของครอบครัวต่างๆ ในพื้นที่ก็พากันรวมตัวไปเยี่ยมและให้กำลังใจกับผู้สูญเสีย จะได้ทำให้ไม่รู้สึกโดดเดี่ยวจนเกินไป นักวิชาการมุสลิมมลายูท่านหนึ่งเห็นประโยชน์จากกิจกรรมดังกล่าวได้สานต่อไปและกลายเป็นแกนนำสำคัญในการตั้งกลุ่มเยียวยาโดยทำงานเชิงระบบร่วมเครือข่ายเยาวชนทั้งในและนอกพื้นที่ สำรวจผู้หญิง

ที่เผชิญหน้ากับความสูญเสียและดำเนินการช่วยเหลือ โดยพัฒนาการประสานงานกับหน่วยงานภายนอกด้วย การรวมตัวของผู้หญิงมีขยายตัวขึ้นทำให้ "เกิดพลังในการขับเคลื่อนสู่สาธารณะ" (สุไรนี สายนุ้ย) ในฐานะของผู้ให้ นับว่าเป็นบทบาททางสังคมที่ชัดเจน ทั้งนี้มีข้อสังเกตว่าการทำงานในระบบเครือญาติที่วางอยู่บนพื้นฐานของความเข้าใจ ระหว่างเพศเดียวกันมีบทบาทสำคัญต่อความสำเร็จของขบวนการผู้หญิง ในการเยียวยาสังคม

ฮาฟิสสา สาและ (2557) เป็นนักวิจัยผู้หญิงมุสลิมมลายูอีกคนที่ได้ให้ข้อสังเกตว่า วิกฤตความรุนแรงในชายแดนภาคใต้ได้เปลี่ยนผ่านผู้หญิงจากการเป็นผู้สูญเสียไปสู่ผู้ให้ความช่วยเหลือ และก้าวไปสู่พื้นที่สาธารณะ มีบทบาทในการสืบหาคนที่หายไป แสวงหาความยุติธรรมต่อรองกับผู้มีอำนาจรัฐ และพยายามยุติความรุนแรงท่ามกลางความขัดแย้งที่เกิดขึ้น ทำให้ชีวิตของเธอเกี่ยวข้องกับโลกภายนอก และมีเวลาน้อยลงสำหรับบ้านและคนในครอบครัว และทำให้เธอต้องพัฒนาความเป็นผู้นำในพื้นที่สาธารณะมากขึ้น ซึ่งเป็นการเปลี่ยนแปลงบทบาทไปจากดั้งเดิม ที่ผู้ชายเป็นผู้นำในพื้นที่สาธารณะ ในมุมมองของผู้หญิงที่ต้องกลับบทบาทดังกล่าว "มันเป็นเรื่องจำเป็นจริงๆ แล้วไม่ควรทำ แต่เมื่อขาดเสาหลัก เราก็ต้องทำเอง" (ฮาฟิสสา สาและ, 2557)

บทสรุป: ความหลากหลาย เอกลักษณ์ และ การเปลี่ยนแปลงบทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูในชายแดนใต้ของไทย

จากการปะติดปะต่อภาพบทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูในกาลเวลาที่แตกต่างกัน ตั้งแต่เมื่อ 500-600 ปีมาแล้ว เมื่อ 60 ปี 40 ปี และ 10 ปีผ่านมาแล้ว เป็นชุมชนที่มีบริบททางเศรษฐกิจแตกต่างกัน และศึกษาด้วยสาขาวิชาและมุมมองที่ต่างกัน จึงไม่น่าแปลกใจนักที่เราจะมองเห็นความหลากหลายของบทบาทผู้หญิงมุสลิมมลายูในชุมชนที่ต่างบริบท ต่างกาลเวลาและต่างมุมมอง แต่ถ้ามองให้ลึกลงไป บทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูมีเอกลักษณ์ร่วมกันบางอย่างที่ยืนหยัด สืบเนื่องแต่อาจจะปรับเปลี่ยนไปบ้างในสภาพสังคมที่เปลี่ยนไป

เมื่อ 500-600 ปีมาแล้วผู้หญิงในแหลมมลายูและพื้นที่ใกล้เคียงมีบทบาทสำคัญมากในทางการค้าในท้องถิ่น และผู้หญิงในตระกูลผู้นำของรัฐปตานีและรัฐอื่นๆ หลายคนก้าวขึ้นมีอำนาจทางการปกครองทำให้เกิดความสันติ เอื้ออำนวยต่อการขยายทางการค้า บทบาทความสามารถทางการค้านี้ส่งต่อมายังผู้หญิงมุสลิมมลายูในรุ่นหลังแม้ในชุมชนที่ทำการประมง ทำสวนยางและทำนา ผู้หญิงได้พัฒนาอาชีพการค้าควบคู่ไปเสมอ เพื่อช่วยเหลือสามีในการเลี้ยงครอบครัว ผู้หญิงจึงดูเหมือนว่ามีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจสำหรับครอบครัวและชุมชนท้องถิ่น แม้ว่าในสภาวะปกติผู้หญิงจะยอมเป็นช้างเท้าหลังในทางศาสนาและการเมืองการปกครอง และรักษาบทบาทหน้าที่ของการเป็นลูกสาว ภรรยา และ มารดา ตามครรลองของประเพณีมลายู และ ศาสนาอิสลาม แต่ในยามวิกฤตที่เกิดความรุนแรง ผู้หญิงในฐานะภรรยา และ แม่ได้อาศัยรากฐานและศักยภาพทางวัฒนธรรมพัฒนาขบวนการผู้หญิงเพื่อสร้างความเข้มแข็งให้ผู้สูญเสีย และชุมชนมีอำนาจต่อรอง เพื่อลดความขัดแย้งที่เกิดขึ้น ในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่า ผู้หญิงได้พัฒนาความเป็นผู้นำในภาวะวิกฤต และทำด้วยความรู้สึกว่าเป็นเรื่องจำเป็น ในประเด็นนี้อาจกล่าวได้ว่าได้เกิดการเปลี่ยนแปลงในเชิงจิตสำนึกว่ากิจกรรมและบทบาททางสังคม นอกจากครอบครัวแล้วก็มีความสำคัญต่อการเป็นผู้หญิงเช่นกัน

นอกจากภาวะวิกฤตที่ทำให้ผู้หญิงต้องพัฒนาความสามารถความเป็นผู้นำในพื้นที่สาธารณะเพิ่มขึ้นแล้ว ในฐานะที่เป็นนักมานุษยวิทยาที่สนใจการเปลี่ยนแปลงบทบาทผู้หญิงในการปรับตัว

กับระบบเศรษฐกิจ การศึกษา และการสื่อสารในยุคใหม่ในลักษณะใดได้บ้าง น่าเสียดายที่คำถามนี้ไม่มีคำตอบที่ชัดเจน เพราะไม่ได้มีการศึกษาชุมชนอย่างต่อเนื่อง อย่างไรก็ตามพอมีคำตอบอยู่บ้างจากการศึกษาชุมชนรูสะมิแล ของ ระวีวรรณ ชอุ่มพฤกษ์ในทศวรรษของ 2530 ทั้งผู้หญิงและผู้ชายถูกกดดันให้ออกจากหมู่บ้านไปทำงานที่อื่น เนื่องจากทรัพยากรทางทะเลลดน้อยลง และการทำนาก็กลายเป็นตำนานของหมู่บ้าน ผู้หญิงส่วนหนึ่งไปทำงานเป็นแรงงานในโรงงานแปรรูปสัตว์น้ำบางส่วนซึ่งมักเป็นคนมีอายุในวัยกลางคนไปซ่อมอวนให้เถ้าแก่แพปลาในเมือง แต่ผู้หญิงบางกลุ่มต้องไปไกลถึงมาเลเซียโดยไปเป็นลูกจ้างในร้านอาหาร และ เมื่อชุมชนอยู่ใกล้ความเจริญมากขึ้นชาวบ้านก็เริ่มขายที่ดินให้กับคนนอก และผู้หญิงก็รับภาระหนักในการเลี้ยงดูครอบครัวมากขึ้น ส่วนครอบครัวผู้หญิงที่ยังทำมาหากินกับทรัพยากรดั้งเดิมคือการประมง ได้รับผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงเทคโนโลยีในการจับปลาที่มีการใช้เครื่องยนต์ติดท้ายเรือในทศวรรษของ 2500 ทำให้เลิกใช้เรือกอและแบ่งปันผลประโยชน์ได้ง่ายขึ้น การจับสัตว์น้ำมีประสิทธิภาพขึ้น แต่ทำให้ ทรัพยากรเสื่อมโทรมอย่างรวดเร็ว และได้มีความพยายามที่ปรับเปลี่ยนเทคโนโลยีในการจับสัตว์น้ำอย่างหลากหลายและในทศวรรษของ 2530 ในชุมชนรูสะมิแลมีพัฒนาการใช้เรือขนาดเล็กแต่ติดเครื่องยนต์ทำให้หน่วยที่จับปลามีขนาดเล็กคือเฉพาะครอบครัว และผู้หญิงก็จำเป็นออกไปจับปลาพร้อมสามีแทนที่จะขายปลาที่สามีหามาได้ตามชายหาดเหมือนเมื่อก่อน เพราะถ้าจับปลามาได้แล้วไม่ต้องแบ่งให้คนอื่น นอกจากนี้เนื่องจากการค้าสัตว์น้ำขยายตัวขึ้น และการใช้เครื่องยนต์ติดท้ายเรือ ทำให้มีการลงทุนสูงขึ้น อาชีพ “คนกลาง” หรือ ที่เรียกกันในชุมชนว่า “เถ้าแก่” จึงเริ่มมีความจำเป็นมากขึ้น ที่น่าสนใจคือว่าเถ้าแก่สำคัญ 2 คน ในหมู่บ้าน เป็น “ผู้หญิง” (มุสลิมมลายู) นี่เอง (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2536)

สำหรับชุมชน “ศาลา” แม้ว่าผู้เขียนได้กลับไปเยี่ยมเยียนชุมชนอยู่หลายครั้ง แต่ไม่ได้ศึกษาติดตาม เพียงแต่ถามข่าวคราวของคนที่รู้จัก จึงไม่อาจระบุได้ว่าได้มีการปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงไปมากน้อยเพียงใด แต่จากการอ้างอิงงานของฉวีวรรณ (Prachuabmoh, 1980) ของสุไรนี สายนุ้ย (2557) ได้ระบุว่าแม้ว่าจะผ่านมาถึงกว่าสามสิบปีแล้ว สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูที่พรรณนาในงานของฉวีววรณยังไม่มีการเปลี่ยนแปลงไปมากนัก ซึ่งหากมีนักวิจัยที่สนใจก็คงต้องศึกษารายละเอียดต่อไปเพื่อความแน่ใจ

นอกจากนี้การพิจารณาบทบาทของผู้หญิงมุสลิมมลายูน่าจะมีมุมมองที่กว้างขึ้นกว่าเดิม คือน่าจะขยายไปพิจารณาบทบาทและสถานภาพของผู้หญิงฯในในสังคมที่กว้างขึ้น ไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะพื้นที่อย่าง เช่น ชุมชนพื้นที่ลักษณะต่างๆ ดังที่ได้ศึกษากันมาในทางมานุษยวิทยาใน 60 ทศวรรษที่ผ่านมา มิติที่น่าสนใจน่าจะเป็นบทบาทในทางการศึกษาและวิจัย ซึ่งจากที่ได้มีประสบการณ์ไปร่วมสัมมนากับนักวิชาการหญิงรุ่นใหม่ทั้งที่เป็นมุสลิมมลายูและเป็นไทยพุทธ (ที่รวมตัวกันทำโครงการวิจัยเพื่อสำรวจสถานภาพองค์ความรู้ เรื่อง “เพศสถานะ” (Gender) ซึ่งครอบคลุมเรื่องบทบาทหญิงชายในมิติทางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง การศึกษา และสาธารณสุขในจังหวัดชายแดนภาคใต้ (อลิสา หะสาเมาะ, หัวหน้าโครงการ 2555) จากการสัมมนาผู้เขียนพบว่ายังมีงานไม่มากนัก และหากนักวิจัยรุ่นใหม่เหล่านี้ลงสนามทำงานวิจัยต่อไป คงจะค้นพบการเปลี่ยนแปลงบทบาทหญิงชายที่จะช่วยให้เราเข้าใจสังคมชายแดนใต้มากขึ้นกว่าเดิม

บรรณานุกรม

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ. *แลใต้สี่ทศวรรษ: ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมและการพัฒนาทางการเมือง (ในช่วงเวลา 2490-2536)*. รายงานวิจัยประกอบการประชุม "ปัญหาท้าทายของสังคมไทย: ใครจะได้อะไร? อย่างไร? โรงแรมแอมบาสเดอร์ จอมเทียนพัทยา: TDRI, 2536.

พัทยา สายหู. *ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับกลไกของสังคม*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์พิฆเนศ, 2526.

ระวีวรรณ ชอุ่มพฤกษ์. *การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมและการเมืองของหมู่บ้านรูสะมีแล*. รายงานวิจัยเสนอต่อ TDRI, 2536.

ศรีศักร วัลลิโภดม และคณะ. *เล่าขานตำนานใต้*. กรุงเทพฯ: บริษัทเคล็ดไทย, 2550.

สุไรนี สายนุ้ย. *ขบวนการสตรีมุสลิมมลายู: การเปิดพื้นที่ทางสังคม, คนหนุ่มสาวมุสลิมกับโลกสมัยใหม่*.กรุงเทพฯ: หจก. ภาพพิมพ์, 2557.

ฮาฟิสสา สาและคณะ. *ผู้หญิงมุสลิมในบริบทความรุนแรงของยุคสมัยใหม่, คนหนุ่มสาวมุสลิมกับโลกสมัยใหม่*.กรุงเทพฯ: หจก.ภาพพิมพ์, 2557.

Firth, Rosemary. *Housekeeping among Malay Peasants*. London: The Atlone Press, 1966.

Fraser, Thomas, Jr. *Rusembilan: A Malay Fishing Village*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1960.

Linton, Ralph. *The Study of Man*. New York: Appleton-Century, 1936.

Prachuabmoh, Chavivun. *The Role of Women in Maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case of Thai-Muslims in Southern Thailand*. A Dissertation Submitted to the Graduate Division of the University of Hawaii in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Anthropology, 1980.

Prachuabmoh, Chavivun. *The Role of Women in Maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case of Thai-Muslims in Southern Thailand, The Muslim of Thailand*. Gaya, India: Center for the South East Asian Studies, 1989.

Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*. Chiangmai: Silkworm Books, 1988.

Saihoo, Patya. *Social Organization of An Inland Malay Village Community in Southern Thailand*. A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy at The University of Oxford, 1974.

Swift, Michael. *Malay Peasant Society in Jelebu*. New York: The Athlone Press, 1965.

Teeuw, A. and Wyatt, D.K.. *Hikaya Patani:The Story of Patani*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

Winstedt, Richard. *The Malays : A Cultural History*. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd, 1950.

สาวน้ำเค็ม: กลิ่นอายความเป็น สาวสมัยใหม่ก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พุทธศักราช 2475

อาชญาสิทธิ์ ศรีสุวรรณ
นักศึกษาปริญญาโท ภาควิชาประวัติศาสตร์ ปรัชญา วรรณคดีอังกฤษ
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ทำความรู้จัก "พวกน้ำเค็ม"

"สาวน้ำเค็ม" ในบทความนี้หมายถึงหญิงไทยที่ได้เดินทางไปยังต่างประเทศ ทั้งในแง่ของการไปเพื่อศึกษาต่อในฐานะนักเรียนนอกโดยทุนรัฐบาล ทุนเอกชน และทุนส่วนตัว รวมถึงการติดตามครอบครัวที่ต้องไปรับราชการหรือใช้ชีวิตในต่างแดน คำว่า "น้ำเค็ม" ตามหนังสือ *อักขราภิธานศรับท์* (Dictionary of the Siamese Language) ซึ่งหมอบรัดเลย์รวบรวมจัดพิมพ์ขึ้นเมื่อพุทธศักราช 2416 ได้ให้ความหมายว่า "น้ำรศเหมือนเกลือมีอยู่ในทเลมหาสมุทนั้น" (แดน บีช บรัดเลย์, 2514: 322) คำดังกล่าวยังถูกใช้เรียกกลุ่มคนที่เคยเดินทางไปเมืองนอกหรือต่างประเทศมาแล้วด้วย โดยเรียกขานกันว่า "พวกน้ำเค็ม" (ลาวัณย์ โชตามระ, 2509: 162) ทั้งนี้เนื่องจากการไปต่างประเทศของคนไทยสมัยแรก จะต้องเดินทางรอนแรมไปในเรือเดินสมุทรกลางท้องทะเลซึ่งเป็นพื้นที่น้ำเค็มอยู่เป็นเวลานับเดือน

แท้แล้ว "พวกน้ำเค็ม" มีความหมายรวมถึงคนไทยที่เคยไปต่างประเทศทั้งผู้ชายและผู้หญิง ทว่าสำหรับบทความนี้ ผู้เขียนมุ่งเน้นความสนใจเจาะจงเฉพาะหญิงไทยที่ถูกเรียกว่า "สาวน้ำเค็ม" เป็นสำคัญ โดยจะพิจารณาถึงการก่อตัวขึ้นของสตรีกลุ่มดังกล่าว พร้อมทั้งพยายามอธิบายบทบาทของพวกเธอที่มีต่อบริบทความเปลี่ยนแปลงทางสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงทศวรรษ 2460 จนถึงต้นทศวรรษ 2470 อันเป็นช่วงก่อนเปลี่ยนแปลงการปกครอง พุทธศักราช 2475 ซึ่งมักถูกมองว่าเป็นห้วงเวลาที่หญิงไทยไม่ค่อยมีบทบาททางสังคมเท่าใดนัก หากกลับปรากฏหลักฐานทางประวัติศาสตร์แสดงให้เห็นถึงความเคลื่อนไหวของกลุ่ม "สาวน้ำเค็ม" อยู่มากพอควร ถึงแม้ว่าบทบาทของพวกเธอจะมิได้สลักสำคัญมากนัก แต่ก็นับว่าเป็นหมุดหมายเล็กๆ ที่ส่งผลต่อความเปลี่ยนแปลงในด้านต่างๆ ของสังคมไทยด้วยเช่นกัน

หญิงไทยเมื่อแรกไปเมืองนอก

หญิงไทยเริ่มเดินทางไปเมืองนอกหรือต่างประเทศตั้งแต่เมื่อใด? เป็นคำถามที่เย้ายวนชวนให้ค้นคว้าหาคำตอบ แม้อาจจะยังไม่พบข้อมูลแน่ชัดในประเด็นดังกล่าว แต่จากหลักฐานเท่าที่มีในปัจจุบัน พอจะกล่าวได้ว่าหญิงไทยที่เดินทางไปต่างประเทศคนแรกคือ "แม่เต๋อ" หรือมีนามเดิมว่า "รอด" บิดาซึ่งมีเชื้อสายพราหมณ์ได้นำเธอมาฝากไว้กับแหม่มแมตตูน (Mrs. Mattoon) มิชชันนารี

ชาวอเมริกัน ทั้งยังเปลี่ยนชื่อใหม่เป็น "เอสเธอร์" (Esther) แต่มักจะถูกเรียกสั้นๆว่า "เต๋อ" จวบจนปีพุทธศักราช 2401 ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 แหม่มแมตตูนเดินทางกลับไปเยี่ยมญาติที่สหรัฐอเมริกา พร้อมทั้งพาแม่เต๋อวัยสิบสี่ขวบไปด้วยกัน แล้วพักอยู่ที่นั่นเป็นเวลาถึง 3 ปี ระหว่างนั้น แม่สาวชาวสยามจึงเข้าเรียนวิชาพยาบาลแบบใหม่ โดยเฉพาะวิชาการผดุงครรภ์ ครั้นเมื่อกลับมาถึงเมืองไทย เธอจึงเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์แทน และได้มาช่วยสอนหนังสือให้กับหญิงไทยในโรงเรียนที่แหม่มแมตตูนก่อตั้งขึ้นมา (เอนก นาวิกมูล, 2541: 107–20) หากจะนับว่า "แม่เต๋อ" เป็นหญิงไทยคนแรกที่ได้ไปเรียนวิชาความรู้จากต่างประเทศก็คงจะไม่ผิดนัก

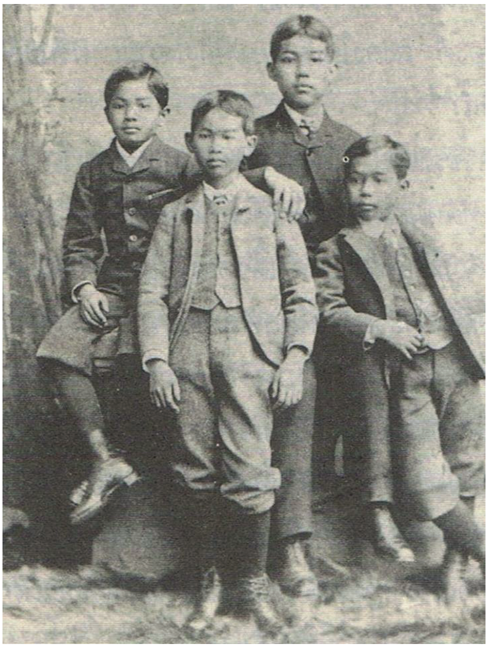
ต่อมาในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 5 อันเป็นช่วงเวลาของการปฏิรูปบ้านเมืองเพื่อพัฒนาให้มีความเจริญและทันสมัยทัดเทียมกับนานาอารยประเทศ เนื่องจากตกอยู่ในสถานการณ์ที่กำลังถูกคุกคามจากลัทธิจักรวรรดินิยมโดยชาติตะวันตก ความพยายามปรับปรุงประเทศทำให้สยามมีความสัมพันธ์ทางการทูตกับชาติตะวันตกมากยิ่งขึ้น โดยเริ่มส่งทูตไปประจำ ณ ดินแดนต่างๆในทวีปยุโรป ด้วยเหตุนี้ แม่ศรีเรือนของท่านทูตทั้งหลายจึงต้องเดินทางติดตามสามีไปรับราชการในต่างประเทศ ภริยาทูตเหล่านี้ถือเป็นตัวแทนที่ต้องแสดงให้ชาวตะวันตกเห็นถึงความสามารถของหญิงไทย พวกเธอจะแต่งกายตามแบบตะวันตก หัดพูดภาษาอังกฤษ และเรียนรู้ขนบธรรมเนียมชาวตะวันตกเป็นอย่างดี เช่นกรณีของคุณหญิงอุ๊นที่เดินทางตามสามีคือพระยามหิบาลบริรักษ์ (สวัสดิ์ ภูมิรัตน์) ไปรับราชการในฐานะอัครราชทูตประจำ ณ กรุงเซนต์ปีเตอร์สเบิร์ก ประเทศรัสเซีย เมื่อปีพุทธศักราช 2442 ซึ่งมีความสามารถพูดภาษาอังกฤษและภาษาฝรั่งเศสอย่างคล่องแคล่ว ทั้งยังเรียนรู้ขนบธรรมเนียมมารยาททางสังคมแบบตะวันตกได้เป็นอย่างดี (ศรีพรหมา กฤดากร, 2522: 137) หรือคุณหญิงเลมียด ภริยาของพระยาประภากรวงศ์ (ว่อง บุนนาค) ที่ติดตามสามีไปรับราชการสถานทูตไทย ณ กรุงโตเกียว ประเทศญี่ปุ่นในปีพุทธศักราช 2445 โดยเธอได้ปฏิบัติตนอย่างเหมาะสมด้วยการแต่งกายที่ทันสมัย สามารถเข้าร่วมสมาคมและช่วยสามีต้อนรับแขกเหรื่อชาวต่างชาติอยู่เสมอๆ คุณหญิงประภากรวงศ์ยังติดตามสามีไปรับราชการในอีกหลายประเทศ ดังในปีพุทธศักราช 2450 ย้ายไปประจำยังกรุงลอนดอน ประเทศอังกฤษ และพอถึงพุทธศักราช 2450 ก็ไปอยู่ ณ กรุงวอชิงตัน สหรัฐอเมริกา (ไทยน้อย, 2504: 113–4)

พระยามหิบาลบริรักษ์ (สวัสดิ์ ภูมิรัตน์) และคุณหญิงอุ๊น
(ที่มา: หนังสืออัตชีวประวัติหม่อมศรีพรหมา กฤดากร)

นอกเหนือจากการเจริญสัมพันธไมตรีทางการทูตแล้ว พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวยังส่งพระเจ้าลูกยาเธอไปทรงศึกษาวิชาความรู้ในประเทศตะวันตกด้วย ในปีพุทธศักราช 2428 พระเจ้าลูกยาเธอชุดแรก 4 พระองค์ได้เสด็จไปศึกษาต่อที่ประเทศอังกฤษประกอบด้วย

1. พระองค์เจ้ากิติยากรวรลักษณ์ กรมพระจันทบุรีนฤนาถ
2. พระองค์เจ้ารพีพัฒนศักดิ์ กรมหลวงราชบุรีดิเรกฤทธิ์
3. พระองค์เจ้าประวิตรวัฒโนดม กรมหลวงปราจิณกิติบดี
4. พระองค์เจ้าจิรประวัติวรเดช กรมหลวงนครไชยศรีสุรเดช

โดยมีเจ้าพระยายมราช (ปั้น สุขุม) ซึ่งขณะนั้นยังเป็นขุนวิจิตรวรสาส์นตามเสด็จไปด้วยในฐานะผู้เป็นพระอภิบาล ต่อมาเมื่อเจ้าพระยายมราชตามเสด็จกลับมาเยี่ยมเมืองไทยชั่วคราว ได้สมรสกับท่านผู้หญิงตลับในปีพุทธศักราช 2431 ครั้นต้องตามเสด็จพระเจ้าลูกยาเธอกลับไปศึกษาต่อยังประเทศอังกฤษอีกครั้ง ท่านผู้หญิงตลับจึงติดตามสามีไปพร้อมกันด้วย กล่าวได้ว่า ท่านผู้หญิงตลับนั้นเป็น "สาวน้ำเค็ม" อย่างแท้จริง เพราะกว่าจะไปถึงอังกฤษ ระหว่างทางได้สัมผัสกลิ่นอายท้องทะเลหลายแห่งเลยทีเดียว นับแต่ "ลงเรือที่สิงคโปร์ไปปีนัง ร่างกุ้ง มัณดเล กันกัตตา อัครา ปนารัส เปลี่ยนเรือที่เมืองบอมเบย์ ไปขึ้นปรินดิซีในเมืองโรม ไปเมืองปารีสแล้วข้ามไปกรุงลอนดอน" ท่านผู้หญิงยมราชท่านนี้ยังเป็นภรรยาข้าราชการคนแรกที่มีโอกาสเข้าเฝ้าสมเด็จพระนางเจ้าวิคตอเรีย พระบรมราชินีแห่งกรุงอังกฤษอีกด้วย (สายไหม จบกลศึก, 2529: 19-20)



จากซ้าย: พระองค์เจ้ารพีพัฒนศักดิ์, พระองค์เจ้าประวิตรวัฒโนดม, พระองค์เจ้ากิติยากรวรลักษณ์ และพระองค์เจ้าจิรประวัติวรเดช
(ที่มา: http://www.oknation.net/blog/capjack/2011/02/26/entry-3)

เจ้าพระยายมราช (ปั้น สุขุม) เมื่อครั้งเป็นพระวิจิตรวรสาส์น อุปทูตสยาม ณ กรุงลอนดอน และท่านผู้หญิงตลับ
(ที่มา: https://th.wikipedia.org.wiki)

ไม่เพียงแต่หญิงไทยที่ติดตามสามีไปรับราชการต่างประเทศเท่านั้น ยังมีหญิงไทยที่ต้องเดินทางติดตามครอบครัวไปใช้ชีวิตอยู่ต่างแดนตั้งแต่เยาว์วัยด้วย คุณหญิงตระกูล อมาตยกุล บุตรีพระปรีชากลการเป็นคนหนึ่งที่มีเหตุจำเป็นให้ต้องออกนอกประเทศตั้งแต่อายุเพียง 10 ขวบ โดยเดินทางไปยังฝรั่งเศสพร้อมกับภรรยาคนใหม่ของบิดาซึ่งเป็นแหม่มฝรั่งคือนางสาวแฟนนี่ น็อกซ์ (Fanny Knox) คุณหญิงตระกูลได้รับการศึกษาทั้งจากที่บ้านและโรงเรียนประจำในฝรั่งเศสจนถึงอายุ 16 ส่งผลให้เชี่ยวชาญภาษาฝรั่งเศส ภาษาอังกฤษ รวมถึงภาษาละตินเป็นอย่างดี ก่อนจะหวนกลับมาเมืองไทยอีกครั้งในปีพุทธศักราช 2430 (ลาวัณย์ โชตามระ, 2525: 118–20)

จากกรณีที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่าเป็นกลุ่มของหญิงไทยที่เดินทางไปต่างประเทศโดยติดตามครอบครัวเพื่อไปปฏิบัติหน้าที่การงานหรือใช้ชีวิตในต่างแดน ทว่ายังมีหญิงไทย อีกกลุ่มหนึ่งที่เดินทางไปเมืองนอกเพื่อศึกษาวิชาความรู้หรือเรียกว่าเป็นพวก "นักเรียนนอก" จวบจนกลายเป็นค่านิยมสำคัญที่ปรากฏขึ้นในช่วงทศวรรษ 2460–2470

นักเรียนนอก และ ความนิยมนักเรียนนอกในสังคมไทย

การส่งคนไปศึกษาต่างประเทศปรากฏหลักฐานว่ามีมาแต่ครั้งสมเด็จพระนารายณ์มหาราชในสมัยกรุงศรีอยุธยา ปรากฏชายไทยถูกส่งไปศึกษาที่ประเทศฝรั่งเศสถึงสามครั้ง (ละออทอง, 2522: 18–20) อย่างไรก็ตาม สำหรับช่วงเวลาที่มีนักเรียนถูกส่งไปเรียนวิชาแบบตะวันตกอย่างเป็นรูปธรรมชัดเจนคือสมัยรัตนโกสินทร์ โดยเฉพาะในแผ่นดินพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่พวก "นักเรียนนอก" ได้ถือกำเนิดขึ้นเป็นกลุ่มก้อนและเริ่มมีบทบาทในสังคมไทยอย่างจริงจัง สืบเนื่องมาจากความพยายามปรับเปลี่ยนนโยบายด้านการศึกษาที่เล็งเห็นประโยชน์ของภาษาต่างประเทศโดยเฉพาะภาษาอังกฤษ รวมถึงความสนใจใคร่รู้ต่อสรรพวิทยาการแบบตะวันตก ด้วยคาดหวังว่าสิ่งเหล่านี้จะนำมาซึ่งความเจริญก้าวหน้าของชาติ ทั้งยังจะทำให้สยามสามารถเรียนรู้เท่าทันพวกฝรั่ง

ดังนั้น ไม่เพียงแค่การจ้างชาวต่างประเทศมาสอนสรรพวิทยาการต่างๆ ในพระบรมมหาราชวังและในโรงเรียนชั้นนำ ต่อมายังมีการส่งนักเรียนไปศึกษาเรียนรู้ในต่างประเทศเพื่อกลับมารับราชการและปฏิบัติงานแทนชาวต่างชาติเหล่านั้น กรมศึกษาธิการเป็นกรมแรกที่ได้ส่งนักเรียนออกไปศึกษาวิชาครูจากต่างแดน เพื่อกลับมาขยายงานด้านการศึกษา (ละออทอง, 2522: 119–26) นับจากนั้นจึงมีการส่งคนไทยให้ไปศึกษาความรู้แขนงต่างๆ จากเมืองนอกเป็นจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ ไม่ว่าจะเป็นวิชาการแพทย์การพยาบาล วิชากฎหมายและการเมืองการปกครอง วิชาการทหาร วิชาการช่าง วิชาวิทยาศาสตร์ วิชาการค้าขาย รวมถึงวิชาด้านวรรณคดี เป็นต้น ปรากฏทั้งพวกนักเรียนที่เดินทางไปโดยการสนับสนุนจากทุนรัฐบาล ทุนเอกชน รวมถึงไปด้วยทุนส่วนตัว

ความนิยมออกไปเรียนวิชาจากต่างประเทศส่งผลให้ "นักเรียนนอก" กลายเป็นกลุ่มคนที่มีความสำคัญทางสังคมและเริ่มมีอัตลักษณ์ชัดเจนนับแต่ช่วงทศวรรษ 2450 เป็นต้นมาจนถึงต้นทศวรรษ 2470 ทั้งนี้เพราะการศึกษาจากต่างประเทศเป็นเครื่องแสดงความทันสมัย ความโก้หรู เป็นที่ยกย่องนับหน้าถือตา สามารถเข้าสมาคมกับชาวตะวันตกได้ ผะอบ โปษะกฤษณะ เล่าถึงญาติผู้พี่ของเธอ นักเรียนนอกที่กลับเมืองไทยมาในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 1 ว่า *"เมื่อเขากลับมานั้นรู้สึกว่าโก้มาก ใครๆ ก็ยินดีต้อนรับหนุ่มน้อยนักเรียนนอกหน้าตาดี ไปบ้านไหนไม่มีใครรังเกียจ สังคมสมัยนั้นก็ยกย่องนักเรียนนอกมาก"* (ผะอบ โปษะกฤษณะ, 2514: 30)

สถานะของ "นักเรียนนอก" ยังเป็นช่องทางสำคัญในการเลื่อนสถานะและชนชั้นทางสังคม พวกที่เคยผ่านการศึกษาจากต่างประเทศแล้ว เมื่อกลับมารับราชการก็จะมีความก้าวหน้าในหน้าที่การงานอย่างรวดเร็วยิ่งกว่าคนอื่นๆ ด้วยเหตุนี้ การมีโอกาสได้ไปเมืองนอกจึงเป็นสิ่งที่พึงปรารถนาสำหรับคนไทยผู้คาดหวังความรุ่งเรืองในชีวิต ถึงกับมีการเปรียบเทียบว่าราวกับเป็นการไปเพื่อ "ชุบตัว" ในสระอโนดาตหรือบ่อเงินบ่อทอง (อากาศดำเกิง, 2537: 72) สำหรับช่วงแรกนั้น นักเรียนไทยนิยมเดินทางไปศึกษาต่อยังประเทศตะวันตกอย่างในทวีปยุโรปหรือสหรัฐอเมริกาเป็นสำคัญ ต่อมาเมื่อกระแสความปรารถนาศึกษาต่างประเทศแพร่หลายมาก ทว่าการเดินทางไปประเทศตะวันตกมีค่าใช้จ่ายสูง คำว่า "เรียนเมืองนอก" จึงหมายรวมถึงการไปศึกษาต่อในประเทศอาณานิคมที่ไม่ไกลไปจากเมืองไทยด้วย ดังความที่ปรากฏในพระนิพนธ์ของหม่อมเจ้าพูนพิศมัย ดิศกุลว่า *"พวกนักเรียนจึงต้องกระวนกระวายไปเรียน–เมืองนอก–ให้จงได้ และคำว่า –เมืองนอก– นี้ แม้เพียงสิงคโปร์, ปีนัง, ฟิลิปปินส์ , ฮ่องกง, ก็เรียกว่า–นอกแล้ว!"* (พูนพิศมัย ดิศกุล, 2557: 115) อย่างไรก็ตามพวก "นักเรียนนอก" ในช่วงแรกส่วนใหญ่มีเพียงผู้ชาย เนื่องจากหญิงไทยไม่ค่อยได้รับการสนับสนุนให้ออกนอกบ้านไปเรียนหนังสือ รวมถึงแทบจะปราศจากโอกาสที่จะไปเรียนเมืองนอก อาจเป็นด้วยค่านิยมแบบจารีตเดิมในสังคมไทยที่มองว่าผู้หญิงไม่จำเป็นต้องมีความรู้อะไรมากนัก เพียงแต่อยู่กับเหย้าเฝ้าบ้านและเตรียมพร้อมเป็นแม่ศรีเรือนที่ดีให้กับสามีเท่านั้น จวบจนช่วงทศวรรษ 2460 จึงเกิดค่านิยมแบบใหม่คือ มีการส่งผู้หญิงไปเรียนต่างประเทศมากขึ้นจนกลายเป็นปรากฏการณ์

หม่อมเจ้าหญิงพูนพิศมัย ดิศกุล
(ที่มา: http://www.prince-damrong.moi.go.th/liblary.htm)

"การเข้าสมาคม" และ ปรากฏการณ์ "สาวน้ำเค็ม"

ล่วงเข้าสู่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 เมืองไทยมีความแพร่หลายของวัฒนธรรมตะวันตกอย่างมาก เกิดการเปลี่ยนแปลงกิจกรรมทางสังคมโดยนำเอาวิถีชีวิตแบบชาวตะวันตกมาใช้ สืบเนื่องจากพวก"นักเรียนนอก"ได้นำแนวความคิด "การเข้าสมาคม" มายังเมืองไทยด้วยภายหลังกลับจากต่างประเทศ ทั้งยังทำให้กลายเป็นวิถีปฏิบัติในสังคมไทยเริ่มต้นจากกลุ่มชนชั้นสูงแล้วส่งผ่านมาจนถึงกลุ่มข้าราชการรุ่นใหม่ๆ (นครินทร์ เมฆไตรรัตน์, 2528: 37) กิจกรรม "การเข้าสมาคม" ยังถือเป็นเครื่องแสดงถึงความหรูหรา ความทันสมัย และบ่งบอกสถานะทางสังคม ผู้ที่จะมาเข้าร่วมสมาคมได้ส่วนใหญ่จะต้องเป็นกลุ่มคนที่ศึกษาจากต่างประเทศ หรือถ้าหากไม่ใช่ "นักเรียนนอก" ก็ต้องเคยผ่านการเรียนรู้มารยาทและธรรมเนียมแบบตะวันตกจากโรงเรียนชั้นนำมาแล้ว กิจกรรมดังกล่าวมีกระแสตอบรับอย่างดี กลายเป็นที่สนใจและพึงปรารถนาเข้าร่วมสำหรับข้าราชการรุ่นใหม่รุ่นเก่าทั้งหลาย เพราะเป็นทั้งความบันเทิงแบบสมัยใหม่

รวมถึงโอกาสในการแสวงหาความก้าวหน้าทางหน้าที่การงาน "การเข้าสมาคม" จึงเสมือนการยกระดับฐานะทางสังคมของตนเองขึ้นมาด้วย แนวความคิดนี้ถูกสะท้อนผ่านตัวละครข้าราชการรุ่นเก่าสมัยรัชกาลที่ 6 อย่าง "คุณเปรม" ในนวนิยายเรื่อง "สี่แผ่นดิน"

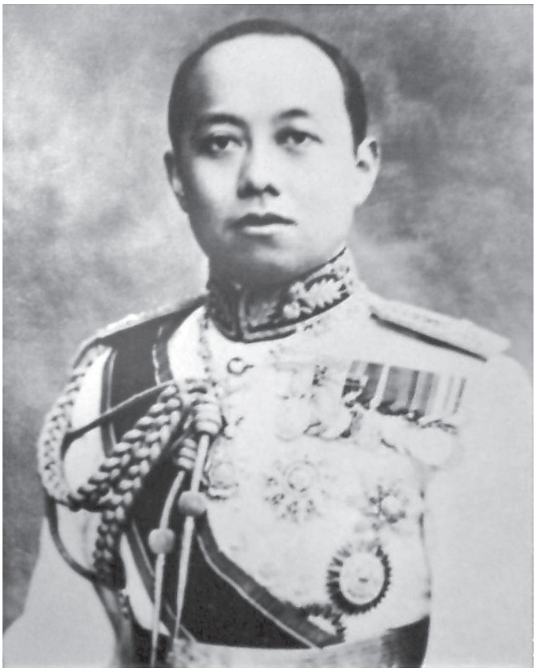
"คุณเปรมก็จะพูดเพียงว่าการที่ต้องใช้ชีวิตนอกบ้านมากกว่าเดิมนั้น เป็นผลจากความจำเป็นที่ต้องเข้า "สมาคม" ซึ่งนับว่าเป็นคำใหม่สำหรับพลอย คุณเปรมอธิบายว่าคนในสมัยนี้ถ้าจะก้าวหน้ารุ่งเรืองต่อไปในชีวิตก็จำเป็นต้องเข้าสมาคมเป็น และการเข้าสมาคมของคุณเปรมเท่าที่พลอยทราบก็คือการกลับบ้านดึก ๆ โดยมีกลิ่นสุรากลิ่นควันบุหรี่ติดมาด้วย หรือมิฉะนั้นก็ไม่กลับเลย การพกเงินออกจากบ้านไปครั้งละมาก ๆ เพื่อเล่นการพนันในสมาคมนั้นแล้วก็กลับมากระเป๋าเปล่า ตลอดจนการบำเพ็ญตนด้วยความหรูหราโอ่อ่าต่าง ๆ" (คึกฤทธิ์ ปราโมช, 2544: 430)

อย่างไรก็ตาม ในช่วงแรกเริ่ม "การเข้าสมาคม" เป็นกิจกรรมที่จำกัดอยู่ในกลุ่มผู้ชายเท่านั้น เพราะมีอิสระในการใช้ชีวิตนอกบ้านมากกว่า ขณะที่ผู้หญิงยังอยู่ในกรอบจารีตดั้งเดิมของไทย กล่าวคือ จะต้องอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน ไม่สามารถไปไหนมาไหนตามลำพังในที่สาธารณะได้ โดยเฉพาะการออกไปพบปะกับเพศตรงข้ามแล้วถือเป็นข้อห้ามสำคัญที่สุด ผู้หญิงจะมีโอกาสเข้าสมาคมได้ก็ต่อเมื่อมีงานพระราชพิธีที่จัดขึ้นโดยราชสำนัก อันเป็นแนวพระราชดำริในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงส่งเสริมให้สตรีได้รู้จักการเข้าสมาคมโดยมีรูปแบบคล้ายกับการสมาคมในประเทศอังกฤษ (เพชรสุภา ทัศนพันธ์, 2542: 52–5)

แท้แล้ว แนวความคิดที่จะยกย่องสถานภาพของผู้หญิงให้มีความเสมอภาคกับผู้ชายเริ่มก่อตัวมาตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2440 มีการเสนอผ่านหน้าหนังสือพิมพ์ต่าง ๆ เพื่อเรียกร้องการเปิดโอกาสให้ผู้หญิงสามารถกระทำสิ่งต่าง ๆ ได้ทัดเทียมกับผู้ชาย โดยเฉพาะการได้เรียนหนังสือ เทียนวรรณ นักคิดนักเขียนคนสำคัญแห่งยุคสมัย ได้สนับสนุนการศึกษาแบบใหม่ของผู้หญิงเพื่อนำความรู้มาช่วยเหลือสามีและสอนบุตรธิดาในขั้นต้น

"...ถ้าแม่หญิงเปนหญิงดีมีความรู้ได้เล่าเรียน แลมีอัทยาไสยสันดานเปนผู้ดี...ได้เปนแม่เรือนช่วยแบ่งเบาภาระอันเปนธุระหนักหรือเบาไปจากบุรุษย์ให้เบาได้บ้างไม่มากก็น้อย ต่ำสุดช่วยทานหนังสือ สูงสุดช่วยเรียงความได้... แลทั้งได้บำรุงเลี้ยงดูบุตรชายหญิง แลได้สั่งสอนบังคับบุตรให้มีกิริยามารยาทรู้วิชาที่ควรรู้ก่อน" (เทียนวรรณ, 2448: ไม่มีเลขหน้า)

ประกอบกับการปฏิรูปประเทศตามแบบตะวันตกนับแต่ช่วงทศวรรษ 2440–2450 ส่งผลให้ค่านิยมที่มีต่อผู้หญิงปรับเปลี่ยนไปด้วย จากเดิมที่หญิงไทยต้องอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน ฝึกหัดการทำครัวและงานบ้านรอเวลาที่จะออกเรือนไปปรนนิบัติสามี ก็เริ่มมีการจัดการศึกษาของผู้หญิงให้เริ่มเรียนรู้วิชาการแบบใหม่ขึ้น กระแสความตื่นตัวดังกล่าวนำไปสู่การตั้งโรงเรียนสตรีเพื่อสร้างวิชาความรู้สมัยใหม่แบบตะวันตก วิชาการเรือนที่ทันสมัย รวมถึงฝึกการต้อนรับแขกเหรื่อและการเข้าสมาคมให้กับหญิงไทย เช่น โรงเรียนราชินีและโรงเรียนสตรีวิทยา เป็นต้น อย่างไรก็ตาม แม้ว่าผู้หญิงจะมีโอกาสได้เข้าโรงเรียนแล้ว แต่เมื่อสำเร็จการศึกษาก็ต้องกลับมาทำงานอยู่ที่บ้านเหมือนเดิมหรือไม่ก็ถูกถวายตัวไปรับใช้ในวัง มิได้เรียนรู้วิชาเพิ่มเติมให้กว้างขวางขึ้น ดังความที่ว่า *"สมัยนั้นลูกขุนนางมักจะได้เรียนเพียง ม. 1 ม.2 แล้วก็นำไปถวายตัวเป็นข้าหลวงในเจ้านายพระองค์ใดพระองค์หนึ่งเพื่อหัดกิริยามารยาทและวิชาความรู้การบ้านการเรือน ถ้าเป็นลูกชาวบ้านก็หัดที่บ้าน ถ้าอัตคัดหน่อยก็ไปฝึกวิชาชีพส่วนมากผู้หญิงไปหัดทำทองเพราะรายได้ดี"* (ผะอบ โปษะกฤษณะ, 2514: 25)



พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6
(ที่มา: วิกิพีเดีย https://th.wikipedia.org.wiki)

จนถึงช่วงกลางทศวรรษ 2450 และต้นทศวรรษ 2460 สังคมไทยเริ่มตระหนักถึงบทบาทของผู้หญิงและให้ความสำคัญกับความเป็นหญิงแบบสมัยใหม่ อันเป็นค่านิยมที่รับอิทธิพลจากชาติตะวันตก โดยพยายามส่งเสริมให้หญิงไทยมีส่วนร่วมกับกิจกรรม “การเข้าสมาคม” อย่างเท่าเทียมกับผู้ชาย สามารถออกนอกบ้านเพื่อไปงานเลี้ยงสังสรรค์ พบปะกับเพศตรงข้าม และปรับตัวตามวัฒนธรรมแบบตะวันตกได้ กิจกรรม “การเข้าสมาคม” ยังเป็นพระราชนิยมในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว พระองค์ทรงสนับสนุนการปล่อยให้ผู้หญิงมีอิสระมากขึ้น มิใช่ถูกขังอยู่แต่ในบ้านอย่างเดียว ทั้งยังทรงแสดงความเห็นว่า การปล่อยให้หญิงชายได้คบหาสมาคมกันยังสามารถแก้ปัญหาผู้หญิงถูกล่อลวงได้อีกด้วย ดังปรากฏในบทความ “เครื่องหมายแห่งความรุ่งเรืองคือสภาพแห่งสตรี” ตอนหนึ่งว่า

“ข้าพเจ้าได้เคยได้ยินผู้ชายบางคนพูดว่า ถ้าขืนปล่อยให้ผู้หญิงได้เป็นอิสระยิ่งกว่าที่เป็นอยู่เดี๋ยวนี้แล้วละก็ น่ากลัวจะต้องเกิดเหตุน่าติเตียนขึ้นเป็นแน่ ข้อนี้ข้าพเจ้าไม่เถียง แต่ขอชี้แจงว่าถ้าเกิดเหตุอันไม่เป็นที่พึงปรารถนาขึ้น เพราะปล่อยให้หญิงเป็นอิสระ ก็จะเป็นเพราะโทษแห่งประเพณีที่กักขังหญิงไว้ไม่ให้พบปะกับชาย หญิงจึ่งไม่รู้จักชายว่าเป็นมนุษย์สามัญอย่างเดียวกับตน เห็นชายเป็นคนอัศจรรย์เกินเหตุไปเท่านั้น ถ้าปล่อยให้ได้มีโอกาสสมาคมกันเสียแล้วก็จะคลายความตื่นเต้นเห็นชายเป็นตัวอะไรที่ประหลาด” (มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2504: 100)

สืบเนื่องจากการส่งเสริมแนวความคิด “การเข้าสมาคม” สำหรับผู้หญิงอย่างสม่ำเสมอ ในที่สุดกระแสดังกล่าวก็มีความแพร่หลายรวมถึงได้ผลตอบรับอย่างดีเกินคาด ครอบครัวข้าราชการและคหบดีต่างๆ เริ่มให้บุตรสาวของตนออกจากบ้านไปเข้าร่วมการสมาคมตามงานเลี้ยงสังสรรค์ งานสโมสรเล่นกีฬา หรือชมมหรสพสถานที่ต่างๆ ทำให้หญิงสาวได้พบปะพูดคุยกับผู้ชาย รวมถึงในบางงานยังมีการเต้นรำด้วยกัน กิจกรรมที่กล่าวมาส่งผลให้ผู้ชายกับผู้หญิงมีความใกล้ชิดกันมากขึ้นกว่าเดิม

ซึ่งเป็นลักษณะของหนุ่มสาวสมัยใหม่ในโลกตะวันตก ช่วงเวลานี้เองผู้ชายจึงเริ่มตระหนักถึงความสำคัญในการเรียนรู้วัฒนธรรมและมารยาทแบบตะวันตกของผู้หญิงมากขึ้น ขณะเดียวกันพวกเธอทั้งหลายก็ได้รับการสนับสนุนให้ฝึกหัดเข้าสมาคม พร้อมทั้งดำเนินชีวิตตามวิถีปฏิบัติแบบสาวตะวันตก สังคมไทยช่วงทศวรรษ 2460–2470 จึงเกิดค่านิยมแบบใหม่ขึ้นมาคือการส่งบุตรสาวไปเรียนในต่างประเทศ โดยมีจุดประสงค์หลักให้ไปเรียนรู้คลุกคลีกับความเป็นสาวสมัยใหม่แบบตะวันตก เพื่อที่เมื่อกลับมาแล้วจะสามารถเข้าสมาคมอย่างเชิดหน้าชูตา เป็นสาวทันสมัยมีรสนิยมหรู และมองเห็นช่องทางในการเลื่อนฐานะทางสังคม ประกอบกับผู้ชายชั้นสูงในสังคมไทยเองก็มีความคาดหวัง รวมถึงปรารถนาจะได้ภรรยาที่มีความรู้เรื่องการสมาคม เปี่ยมด้วยเสน่ห์ในลักษณะแบบสาวตะวันตก การส่งหญิงไทยไปเรียนต่างประเทศจึงเป็นการตอบสนองความต้องการของสังคม ผู้หญิงจำเป็นต้องแสวงหาความรู้เพิ่มมากขึ้นกว่าเดิม มิใช่แค่วิชางานบ้านงานเรือนเท่านั้น แต่จะต้องรู้จักปรับตัวให้ทันกับกระแสโลกสมัยใหม่ที่เปลี่ยนแปลงไป จึงจะสามารถส่งเสริมหน้าตาทางสังคมของสามีได้ การเดินทางไปเรียนต่างประเทศเสมือนเป็นการไป "ชุบตัว" เพื่อกลับมาแล้วจะได้มีคู่ครองที่เหมาะสม ปรากฏการณ์ดังกล่าวถูกสะท้อนผ่านบทความ "ตามสมัย" ของ รามจิตติ ไว้ว่า

ในระหว่างเวลาที่ข้าพเจ้าแรกไปเมืองนอกกับเวลานี้ ปีได้ล่วงมาแล้วถึง 29 ปี และได้มีการเปลี่ยนแปลงมากอย่างน่าอัศจรรย์ในความคิดของชาวเรา แทนที่จะกลัวการไปยุโรป แต่อยากไปจนเหลือเกิน คือจำพวกที่นึกถึงการไปเรียนเมืองนอกหรือการส่งบุตร์ไปเมืองนอกเสียก่อน แล้วจึ่งคิดถึงเหตุที่จะแสดงให้ปรากฏความจำเป็นที่ต้องไป ข้าพเจ้าได้เคยพบมาแล้วหลายรายที่ตอบไม่ถูกเลยว่าตนตั้งใจจะไปศึกษาวิชาใด และบิดาของเด็กบางคนก็บอกไม่ถูกเหมือนกัน ! ใช่แต่เด็กชายเท่านั้นที่ไปเมืองนอก สมัยนี้เด็กหญิงก็มีไปกันหลายรายแล้ว เด็กหญิงนั้นบิดามารดากล่าวว่า จะให้ไปเรียนเปนครูบ้าง เปนนางพยาบาลบ้าง ที่ซื่อตรงที่สุดบอกว่าจะให้ไปเรียนเปนแม่เรือน นี่แหละ ข้าพเจ้าเห็นว่าซื่อจริง จึงควรชม เพราะความจริงนั้นบิดามารดาทุกคนจะต้องปรารถนาให้ลูกสาวของตนมีโอกาสหาสามีได้ดีที่สุดที่จะหาได้ และใครๆ ก็ย่อมเห็นอยู่ว่า ตามสมัยนิยมในปัตยุบันนี้ผู้ชายต้องการหาภรรยาที่พูดภาษาต่างประเทศได้, เข้าสมาคมได้และ–ข้อสำคัญที่สุด–เต้นรำเปน การเรียนเปนแม่เรือนในกรุงสยามที่ไหนจะได้คุณสมบัติเหล่านี้เพียงพอได้

แต่การนึกไปเมืองนอกเสียก่อนแล้วจึ่งนึกเหตุหรือความมุ่งหมายขึ้นทีหลังเช่นนี้ ได้เคยเปนเหตุให้ผิดเพี้ยนไปจากที่กะไว้เดิมหลายราย....ส่วนผู้หญิงที่ได้เคยไปเมืองนอกมาแล้ว โดยมากเมื่อกลับมาแล้วก็ได้มาทำการสมรสแลเปนแม่เรือน แต่หญิงที่ไม่ได้ไปศึกษาที่เมืองนอกก็ได้ทำการสมรสและเปนแม่เรือนเหมือนกัน ฉะนั้นข้าพเจ้าบ้าพอที่จะอยากถามว่าเขาส่งลูกไปเมืองนอกทำไมกัน ? (รามจิตติ, 2465: 79–80)

ตลอดช่วงทศวรรษ 2460 จนถึงต้นทศวรรษ 2470 สังคมไทยตื่นตัวต่อการส่งผู้หญิงไปเรียนต่างประเทศอย่างมาก เมื่อนักเรียนสาวสำเร็จการศึกษาจากโรงเรียนสตรีชั้นนำแล้ว ก็มักจะถูกส่งไปเรียนต่อทั้งในยุโรปและประเทศอาณานิคมใกล้เคียง ดูเหมือนว่า สิ่งที่หญิงไทยส่วนใหญ่นิยมเลือกไปศึกษาจากเมืองนอกคือ วิชาการเรือนและการเข้าสมาคม โดยจะเข้าเรียนในสถานศึกษาประเภทที่เรียกว่า Finishing School อันได้แก่ โรงเรียนคอนแวนต์ต่างๆ ทั้งนี้ก็เพื่อเตรียมตัวกลับมาเป็น "แม่เรือนสมัยใหม่" หรือภรรยาที่มีลักษณะเป็นสาวแบบตะวันตกตามความคาดหวังในอุดมคติของผู้ชายไทยยุคนั้น ช่วงทศวรรษ 2460–2470 จึงเป็นห้วงเวลาที่สังคมไทยอบอวลไปด้วยกลิ่นอายของ "สาวน้ำเค็ม" ฟุ้งกระจายไปทั่วเลยทีเดียว

นางสาวเล็ก คุณะดิลก หรือ คุณหญิงเลขา อภัยวงศ์
(ที่มา: หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพคุณหญิงเลขา อภัยวงศ์)

"สาวน้ำเค็ม" ที่เคยเดินทางไปเรียนวิชาการเรือนในทวีปยุโรปคนหนึ่งที่มีเรื่องราวน่าสนใจยิ่งคือ นางสาวเล็ก คุณะดิลก หรือภายหลังคือ คุณหญิงเลขา อภัยวงศ์ บุตรีพระยาอรรถการประสิทธิ์ (วิลเลียม แอลเฟรด คุณะดิลก) นักกฎหมายเชื้อสายสิงหลผู้เลื่องชื่อ ครั้นเมื่อเธอสำเร็จการศึกษาชั้นมัธยมชั้นปีที่ 8 จากโรงเรียนราชินีในปีพุทธศักราช 2464 แล้ว บิดาปรารถนาจะให้เข้าเรียนต่อในแผนกอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย แต่ด้วยขนบธรรมเนียมสมัยนั้นไม่ยอมให้ชายและหญิงเรียนหนังสือร่วมกัน เธอจึงไม่สามารถเข้าเรียนได้ ต่อมาทางครอบครัวส่งนางสาวเล็กไปเรียนต่อที่ประเทศอังกฤษโดยให้ตัดสินใจเลือกวิชาที่จะศึกษาด้วยตนเอง นางสาวเล็กเลือกเรียนวิชาการเรือนและการดนตรี อย่างไรก็ตาม เมื่อเธอเดินทางถึงอังกฤษกลับถูกกีดกันไม่ให้เข้าเรียนในโรงเรียนสตรีชั้นสูงเพราะมีผิวคล้ำและดวงหน้าละม้ายชาวตะวันออกกลาง ขณะที่ชาวอังกฤษสมัยนั้น ยังเป็นพวกถือผิว *"ดิฉันอยู่ที่อังกฤษ 1 ปี ระหว่างนั้นพยายามหาโรงเรียน Finishing School เข้าเรียนต่อ แต่ไม่มีโรงเรียนไหนรับ บางโรงเรียนบอกจะรับ พอถึงเวลาบอกเต็ม บางเวลาไปถึงแล้วบอกเป็นชาวเอเชียไม่รับอย่างนี้ จนพี่แดงฉุนขึ้นมาเลยพาข้ามมาฝรั่งเศษ เพื่อหาโรงเรียนที่ฝรั่งเศษให้น้องสาวเรียน"* (เลขา อภัยวงศ์,2526: 30) ในที่สุด นางสาวเล็กจึงได้ไปเรียนที่ฝรั่งเศส รวมเวลาที่อยู่ในยุโรป 2 ปี 6 เดือน

อีกดินแดนหนึ่งซึ่งปรากฏหลักฐานว่าได้อ้าแขนต้อนรับ "สาวน้ำเค็ม" จากเมืองไทยไปเรียนวิชาการเรือนกันเป็นจำนวนมากนั่นคือ ปีนัง อันเป็นความนิยมอย่างสูงในกลุ่มข้าราชการและคหบดีที่จะส่งบุตรสาวของพวกตนไป เพราะมีความเจริญรุ่งเรืองในฐานะอาณานิคมของอังกฤษ ทั้งยังมีค่าใช้จ่ายที่ไม่แพงนัก กล่าวได้ว่าที่โรงเรียนคอนแวนต์ของปีนังทุกชั้นปีจะต้องมีนักเรียนหญิงชาวไทยเรียนอยู่ด้วย ดังกรณีของอ้อม จรรยงค์ (บุนนาค) บุตรสาวของพระยาสุรพันธ์เสนี (อิ้น บุนนาค) สมุหเทศาภิบาลมณฑลราชบุรีที่เมื่อเธอเรียนจบจากโรงเรียนในจังหวัดเพชรบุรีแล้ว ได้เดินทางไปเข้าเรียนต่อ ณ โรงเรียนโฮลี่อินเฟนยีซัลคอนแวนต์ โรงเรียนประจำสำหรับสตรีที่ปีนัง *"พ.ศ. 2469 ข้าพเจ้าเรียนสำเร็จจากโรงเรียนพอดี ลูกๆ ของเพื่อนคุณพ่อต่างนิยมไปเรียนหนังสือที่ปีนัง ข้าพเจ้าเป็นผู้หนึ่งที่ไปกับเขาด้วย เพราะสมัยนั้นถ้าใครได้ไปเรียนที่ปีนังก็นับว่าโก้ทีเดียว"* อีกทั้งในโรงเรียนดังกล่าวยังเต็มไปด้วยนักเรียนหญิงที่ถูกส่งไปจากเมืองไทย เห็นได้จากความทรงจำ

อ้อม จรรยงค์ (บุนนาค)
(ที่มา: หนังสือบันทึกของอ้อม จรรยงค์ (บุนนาค))

ของอ้อมที่ว่า *"ที่โรงเรียนปีนังทุกห้องทุกชั้นมีนักเรียนไทยอยู่ประจำชั้นๆ ละหนึ่งคน"* และ *"นักเรียนไทยที่ไปจากกรุงเทพฯ จากภาคเหนือ จากภาคกลาง และภาคใต้รวม 21 คน เป็นคนไทย 16–17 คน เป็นลูกครึ่งฝรั่ง 3–4 คน"* (อ้อม จรรยงค์, 2531: 43–8)

หม่อมหลวงบุญเหลือ เทพยสุวรรณ
(ที่มา: http://www.arts.su.ac.th)

หม่อมหลวงบุญเหลือ เทพยสุวรรณ ก็เป็นหญิงไทยอีกคนที่เคยเดินทางไปเรียนที่ "โฮลี่อินเฟนยีซัลคอนแวนต์" หรือ Convent of the Holy Infant Jesus ณ เมืองปีนัง เมื่อปีพุทธศักราช 2465 โดยหม่อมหลวงบุญเหลือเล่าว่าที่โรงเรียนดังกล่าวนอกจากจะสอนวิชาการสมาคมแล้ว ยังสอนงานศิลปะและการทำดอกไม้แบบใหม่ด้วย (บุญเหลือ เทพยสุวรรณ, 2516: 31)

แม้ว่าค่านิยมการเรียนต่างประเทศจะกำลังเฟื่องฟูในช่วงทศวรรษ 2460–2470 แต่ก็มีเสียงวิพากษ์วิจารณ์ผ่านทัศนะของชนชั้นนำด้วยเช่นกัน โดยแสดงความเห็นว่าการที่ "นักเรียนนอก" พากันสนใจเรียนรู้เรื่องราวจากต่างแดนอย่างไม่ลืมหูลืมตานั้น ทำให้พวกเขาหลงลืมที่จะเอาใจใส่เรื่องราวเกี่ยวกับบ้านเมืองของตนเอง พระวิจารณ์ของหม่อมเจ้าพูนพิศมัย ดิศกุลถือเป็นตัวอย่างหนึ่งในเรื่องนี้

เมื่อความปรารถนาอันแรงกล้าในเรื่องไปเรียนนอกขึ้นถึงขีดสุดแล้ว [...] ความรู้ความนิยมในเรื่องต่างประเทศก็เจริญอย่างหน้ามืด ความเอาใจใส่ที่จะรู้เรื่องบ้านเกิดเมืองนอนของตัวเองก็สูญสนิท ถ้าใครกล้าสะกิดก็แปลว่าเป็นคนเร่อร่าเก่าเกินสมัย (พูนพิศมัย ดิศกุล, 2557: 115)

สำหรับกรณีของนักเรียนหญิงที่ไปเรียนวิชาการเรือนต่างประเทศ ก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์ในเชิงเสียดสีว่ามีจุดมุ่งหมายเพื่อที่กลับมาแล้วจะมีฐานะทางสังคมที่ดีขึ้น หรือสามารถหาสามีชั้นสูงได้จากการเข้าสมาคม ดังที่พบร่องรอยจาก "ดุสิตสมิต" ว่า

จ.ส. – – ...ฉันได้ยินเขาลือกันว่าจะมีคนไปกับเจ้าคุณบุรีมากมาย...การไปเมืองนอกประโยชน์ที่ได้ไปชุบตัวเป็นทองอร่ามมาสำหรับตบตาคน....ฉันต้องการไปเรียนนอกเป็นพ่อเรือนคู่กับแม่เรือนน่ะ, ไม่เข้าใจฤา?

ม.ส. – – ...อุวะ ! เรียนวิชาอย่างนั้นก็ต้องไปเรียนเมืองนอกด้วยฤา ?

จ.ส. – – ...ก็ทีผู้หญิงทำไมเขาไปเรียนเป็นแม่เรือนได้ ฉันจะไปเรียนเป็นพ่อเรือนบ้างไม่ได้ฤา ?

ม.ส. – – ...ผู้หญิงอะไรจะไปเรียนแม่เรือนที่ยุโรป ออกจะชอบกลอยู่

จ.ส. – – ...ทำไมจะไม่มี ผู้หญิงไทยที่ได้ไปศึกษาวิชาแม่เรือนมาจากเมืองนอกมีแล้วเป็นหลายคน

ม.ส. – – ...แล้วได้ประโยชน์อย่างไรบ้างไหม?

จ.ส. – – ...ก็ได้กลับมาใช้วิชาที่ศึกษาแล้วอยู่ทุกคนหรือแทบทุกคน

ม.ส. – – ...ทำไมต้องมีหรือด้วย?

จ.ส. – – ...เพราะบางคนก็ยังไม่มีผัว และบางคนก็เออ ก็เปนแต่มีผัว แต่ไม่ได้เปนแม่เรือน

("ดุสิตสมิต" อ้างถึงใน เพชรสุภา ทัศนพันธ์, 2542: 137–8)

อย่างไรก็ตาม หญิงไทยที่เดินทางไปศึกษาต่างประเทศมิได้มีจุดประสงค์เพื่อเรียนรู้วิชาการเรือนและการเข้าสมาคมเพียงอย่างเดียวเท่านั้น ยังปรากฏความพยายามของหญิงไทยอีกกลุ่มหนึ่งที่เดินทางไปเมืองนอกเพื่อแสวงหาความก้าวหน้าทางวิทยาการหรือนำเอาความรู้พิเศษเฉพาะทางมาใช้ในการประกอบวิชาชีพ หากจะมองว่าเป็นการไปเพื่อชุบตัวแล้ว ก็ถือว่าเป็นชุบตัวให้ตนเองมีความรู้ความสามารถทัดเทียมกับนักเรียนนอกชาย ทั้งยังแสดงให้เห็นว่าหญิงไทยเองก็มีสติปัญญาไม่ด้อยไปกว่าหญิงชาวตะวันตกเลย แต่มิใช่เป็นการไปชุบตัวเพื่อกลับมาตอบสนองความคาดหวังและความต้องการของผู้ชายในสังคมไทยเป็นสำคัญ

"สาวน้ำเค็ม" กับการแสวงหาความรู้สมัยใหม่

หญิงไทยที่ไปแสวงหาวิชาความรู้ในต่างประเทศนั้น ส่วนใหญ่มักจะไปเรียนวิชาชีพโดยมีจุดประสงค์เพื่อมาปฏิบัติงานในส่วนที่สังคมไทยยังขาดแคลนผู้เชี่ยวชาญ วิชาชีพสำคัญซึ่งปรากฏหลักฐานว่ามีการส่งผู้หญิงไปศึกษาที่ต่างประเทศในระยะแรก ๆ ก็อย่างเช่น วิชาการพยาบาล และวิชาครู ทั้งนี้เป็นเพราะเมืองไทยในช่วงแรก ๆ มีสถานศึกษาวิชาชีพอยู่เพียงสองแห่งคือ โรงเรียนพยาบาล และโรงเรียนฝึกหัดครู หากจะต่อยอดวิชาความรู้ดังกล่าวในระดับสูงขึ้นไปก็จำเป็นจะต้องเดินทางไปศึกษาต่อที่เมืองนอก

ในส่วนของวิชาพยาบาลนั้น ดังได้กล่าวไปแล้วถึง "แม่เต๋อ" ว่าเป็นหญิงไทยคนแรกที่เดินทางไปสหรัฐอเมริกา ทั้งยังได้เข้าเรียนวิชาพยาบาลผดุงครรภ์แบบใหม่ รวมถึงกลับมาสอนสิ่งที่ตนร่ำเรียนมาแก่หญิงไทยด้วย หลังจากนั้นอาจมีการส่งหญิงไทยไปเรียนวิชาพยาบาลเพิ่มเติมในเมืองนอกอยู่บ้างเช่นกัน แต่มิได้ปรากฏข้อมูลอย่างชัดเจนนัก จวบจนช่วงปลายทศวรษ 2460 การศึกษาทางด้านพยาบาลของหญิงไทยได้รับการสนับสนุนจากมูลนิธิร็อกกี้เฟลเลอร์ โดยมอบทุนแก่นักเรียนพยาบาลไทยให้เดินทางไปศึกษาต่อยังต่างประเทศ สำหรับนักเรียนพยาบาลรุ่นแรกที่ได้รับทุนมีจำนวน 4 คน ได้แก่

1. นางสาวศรีวิไล สิงหเนตร ได้รับทุนไปศึกษาวิชาการพยาบาลที่ Peking Union Medical College ณ กรุงปักกิ่ง ประเทศจีน
2. นางสาวเจริญ กฤษนัมพัก ได้รับไปศึกษาวิชาโภชนาการที่ฟิลิปปินส์
3. นางสาวสอิ้ง อดิเรกสาร ได้รับทุนไปศึกษาวิชาการพยาบาลที่สหรัฐอเมริกา
4. นางสาวอบ จาตุรงคกุล ได้รับทุนไปศึกษาวิชาการพยาบาลที่สหรัฐอเมริกา

(ณัฏฐวดี ชนะชัย, 2530: 64)

ไม่เพียงแต่วิชาพยาบาลเท่านั้น ยังมีการส่งหญิงไทยไปเรียนวิชาครูในต่างประเทศด้วย ปรากฏหลักฐานว่าโรงเรียนราชินีได้ส่งนักเรียนหญิงจำนวน 4 คนไปศึกษาที่ประเทศญี่ปุ่นเพื่อฝึกหัดวิชาความรู้ด้านการฝีมือแล้วกลับมาเป็นครูสอนในโรงเรียน (เปรมสิรี ชวนไชยสิทธิ์,2539: 22–23) ต่อมาช่วงทศวรรษ 2460–2470 ก็ยังปรากฏว่ามีหญิงไทยสนใจไปเรียนวิชาครูในต่างแดน อย่างเช่นกรณีของนางสาวเกื้อ สาลิคุปต์ บุตรสาวของพระยาภักดีนฤเบศร์ หลังจากสอบไล่ได้ ม.8 จากโรงเรียนวัฒนาวิทยาลัยเมื่อพุทธศักราช 2468 แล้ว เธอได้ออกเดินทางไปศึกษาวิชาครูที่โรงเรียน Silliman ในประเทศฟิลิปปินส์เป็นเวลา 4 ปี (หจช, [2] ศธ. 20.2/76 อ้างถึงใน เปรมสิรี ชวยไชยสิทธิ์, 2539: 86)

นอกเหนือจากวิชาชีพทั้งสองข้างต้นแล้ว หญิงไทยที่เดินทางไปต่างประเทศบางส่วนยังเลือกศึกษาวิชาพิเศษเฉพาะทางที่ไม่สามารถหาเรียนได้ในเมืองไทยช่วงทศวรรษ 2460 นั่นคือวิชาการแพทย์ ผู้ที่สนใจศึกษาแขนงวิชาดังกล่าวจะต้องเดินทางไปต่างประเทศเท่านั้น โดยเฉพาะประเทศในทวีปยุโรปหรือสหรัฐอเมริกา สำหรับหญิงไทยคนแรกที่ได้เรียนวิชาการแพทย์มีชื่อว่านางสาวมากาเร็ต ลิน เซเวียร์ ซึ่งต่อมากลายเป็นคุณหญิงศรีวิศาลวาจาหรือที่เรียกกันว่าคุณหมอลิน เธอเป็นบุตรีของพระยาพิพัฒน์โกษา (เซเลสติโน ซาเวียร์) ซึ่งรับราชการกระทรวงต่างประเทศ เริ่มแรกผู้เป็นบิดาได้ส่งนางสาวมากาเร็ตไปเรียนที่โรงเรียน The Holy Sacred Heart of Jesus Convent ของสิงคโปร์ ต่อมาเมื่อพระยาพิพัฒน์โกษาเดินทางไปรับราชการในฐานะอัครราชทูตประจำประเทศในยุโรปจึงได้ย้ายบุตรสาวไปเรียนที่ Clark's Commercial College ณ กรุงลอนดอน ประเทศอังกฤษ แล้วก็เข้าเรียนต่อ Matriculation Course ซึ่งเป็นหลักสูตรสำหรับเตรียมสอบเข้ามหาวิทยาลัย จากนั้นจึงเข้าเรียนวิชาแพทย์ที่ London School of Medicine for Women และที่โรงพยาบาล Royal Free ตามลำดับ (ลาวัณย์ โชตามระ, 2525: 77-8)

คุณหญิงศรีวิศาลวาจาหรือคุณหมอลิน
(ที่มา: หนังสือ ผู้หญิงระดับยอด)

ไม่เพียงแต่บุตรสาวข้าราชการชั้นพระยาอย่างนางสาวมากาเร็ต ลิน เซเวียร์เท่านั้นที่สนใจวิชาการแพทย์ บุตรสาวคหบดีจากลำปางคนหนึ่งก็ปรารถนาที่จะเรียนวิชาแพทย์เช่นเดียวกัน หากกลับต้องเผชิญอุปสรรคนานาด้วยความที่เธอเป็นผู้หญิง หญิงไทยคนดังกล่าวมีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักกันภายหลังในนามว่าแพทย์หญิง คุณเพียร เวชบุล หรือ "หมอเพียร" เรื่องราวของเธอน่าสนใจในแง่ที่ว่าเป็นความพยายามอุตสาหะอย่างยิ่งที่ต่อสู้เพื่อให้ได้เรียนรู้ในสิ่งที่ตนเองสนใจ นับเป็น "สาวน้ำเค็ม" คนหนึ่งที่ควรยึดเป็นเยี่ยงอย่าง

เมื่อสำเร็จการศึกษาชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 6 จากโรงเรียนเซนต์โยแซฟคอนแวนต์ในปีพุทธศักราช 2458 แล้ว นางสาวเพียรต้องการสมัครเข้าโรงเรียนแพทยาลัยศิริราชพยาบาล แต่ไม่ได้รับการยินยอมให้เข้าศึกษาเพราะเมืองไทยสมัยนั้นยังไม่มีแพทย์เป็นผู้หญิงเลย ด้วยเหตุนี้เธอต้องเบนเข็มไปสมัครเป็นครูสอนที่โรงเรียนอัสสัมชัญคอนแวนต์และโรงเรียนเซนต์โยเซฟคอนแวนต์อยู่เกือบ 2 ปี ต่อมาได้เดินทางไปเรียนภาษาฝรั่งเศสที่โรงเรียนเซนต์ปอลคอนแวนต์ เมืองไซ่ง่อน ประเทศเวียดนาม โดยได้รับความช่วยเหลือจากนางชีคาธอลิก จากนั้นตามเสด็จพระองค์เจ้าหญิงประภาวสิตพระชายาในกรมพระกำแพงเพชรอัครโยธินเดินทางไปยุโรป แล้วเข้าเรียนต่อที่โรงเรียนลีเซบูมาเฟมองต์ ประเทศฝรั่งเศสจนจบชั้นมัธยมปีที่ 8 นางสาวเพียรได้หางานทำพร้อมทั้งสอบชิงทุนการศึกษาต่างๆ เช่น ทุนสมเด็จพระนางเจ้ารำไพพรรณี และทุนมหิดลเพื่อจะได้มีเงินเรียนต่อ กว่าจะได้เข้าเรียนโรงเรียนแพทย์กว่าจะสำเร็จการศึกษาจนได้รับปริญญาและประกาศนียบัตรจากมหาวิทยาลัยปารีส เธอต้องใช้เวลารวมทั้งสิ้น 15 ปี (อุทัยศรี ค้อคงคา, 2529: 49-50)

แพทย์หญิง คุณเพียร เวชบุล
หรือ "หมอเพียร"
(ที่มา: http://pirayanavin.org)

เห็นได้ว่า ช่วงเวลาก่อนเปลี่ยนแปลงการปกครอง พุทธศักราช 2475 นั้น การเดินทางไปศึกษาต่างประเทศของหญิงไทยค่อนข้างมีข้อจำกัดและยังไม่ได้รับการส่งเสริมเท่าที่ควร โดยเฉพาะการไปศึกษาความรู้พิเศษเฉพาะทางแล้ว ดูเหมือนเป็นเรื่องยากและต้องใช้ความพยายามอย่างยิ่ง ดังเช่นกรณีของนางสาวเพียร ส่วนการไปเรียนวิชาชีพ ถึงแม้จะมีการสนับสนุนในส่วนของเงินทุนการศึกษา แต่ก็ถือว่ามีหญิงไทยจำนวนน้อยมากที่ได้ไปเรียนเมืองนอกเพื่อกลับมาประกอบวิชาชีพ แม้ว่าช่วงต้นทศวรรษ 2470 จะมีแนวโน้มของหญิงไทยที่ได้รับการศึกษาจากต่างประเทศมากขึ้น แต่ก็อยู่ในส่วนของแวดวงชั้นสูง อย่างกรณีของหม่อมเจ้าหญิงกัลป์ยางค์สมบัติ กิติยากร ที่ติดตามพระบิดาคือพระองค์เจ้ากิติยากรวรลักษณ์ไปราชการในปีพุทธศักราช 2467 แล้วต่อมาได้เข้าศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ในสำนักซอมเมอร์วิลล์คอลเลจ (Somerville College) ณ มหาวิทยาลัยอ๊อกซฟอร์ดเมื่อพุทธศักราช 2470 จนเป็นหญิงไทยคนแรกที่สำเร็จปริญญาตรีจากมหาวิทยาลัยดังกล่าว (อาริยา สินธุ, 2554: 103–4) ครั้นต่อมาภายหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง พุทธศักราช 2475 ผู้หญิงทั่วไปจึงมีโอกาสในการไปเรียนต่างประเทศมากกว่าเดิมเพราะได้รับการส่งเสริมจากรัฐบาล ดังปรากฏนักเรียนทุนเล่าเรียนหลวงที่เป็นผู้หญิงคนแรกคือ นางสาวสายหยุด เก่งระดมยิง (ลาวัณย์ โชตามระ, 2525: 106–7) ขณะที่กระแสแนวความคิด “การเข้าสมาคม” ซึ่งแพร่หลายในสังคมไทยช่วงทศวรรษ 2460–2470 อาจจะเร่งเร้าให้มีการส่งผู้หญิงออกไปเรียนวิชาการเรือนในต่างประเทศมากขึ้น แต่ก็ยังมีเสียงวิจารณ์ในแง่ลบว่าเป็นการไปชุบตัวเพื่อกลับมาเลื่อนฐานะทางสังคม ส่งผลให้ข้าราชการบางส่วนลังเลใจที่จะส่งบุตรสาวไปต่างประเทศ ด้วยเกรงว่าจะถูกมองในเชิงเสียหาย อย่างไรก็ตาม ปฏิเสธไม่ได้ว่าปรากฏการณ์ “สาวน้ำเค็ม” ที่เกิดขึ้นนับเป็นหมุดหมายสำคัญของความเป็นสาวสมัยใหม่ในสังคมไทย ทั้งในแง่ของการปรับตัวให้เป็นแบบสาวตะวันตกเพื่อ “การเข้าสมาคม” ในกรณีของหญิงไทยที่ออกไปเรียนวิชาการเรือนในต่างประเทศ และความพยายามที่จะศึกษาเรียนรู้วิทยาการสมัยใหม่จากโลกตะวันตกในกรณีของหญิงไทยที่เดินทางไปศึกษาวิชาชีพหรือวิชาพิเศษเฉพาะทาง ดังนั้น การที่ “สาวน้ำเค็ม” เดินทางกลับมายังเมืองไทย พวกเธอยังได้นำเอากลิ่นอายความเป็นสาวสมัยใหม่มาจากโพ้นทะเลมาเผยแพร่ด้วย

บทบาทของ “สาวน้ำเค็ม” ต่อสังคมไทย

แน่นอนว่า “สาวน้ำเค็ม” หรือหญิงไทยที่ได้เดินทางไปต่างประเทศนั้นเป็นผู้นำความเป็นสาวสมัยใหม่มาสู่สังคมไทย หากมองย้อนไปตั้งแต่เมื่อครั้งที่ภริยาติดตามสามีไปรับราชการต่างแดนอย่างกรณีของท่านผู้หญิงตลับ, คุณหญิงอุ๊น, คุณหญิงเลมียด รวมถึงกรณีของคุณตระกูลที่ติดตามครอบครัวออกนอกประเทศตั้งแต่วัยเยาว์ จะเห็นได้ว่าผู้หญิงเหล่านั้นเมื่อกลับมายังเมืองไทยแล้วก็สามารถต้อนรับแขกเมืองรวมถึงเป็นล่ามภาษาเวลาติดต่อกับชาวต่างประเทศได้เป็นอย่างดี อย่างไรก็ตาม แม้ว่าหญิงไทยที่เอ่ยนามมาข้างต้นจะเคยไปสัมผัสคุ้นเคยกับขนบธรรมเนียมแบบหญิงตะวันตก ทว่าเมื่อกลับมาใช้ชีวิตในเมืองไทยแล้วก็จะปฏิบัติตนตามแบบกุลสตรีไทยเดิมที่เคยถูกอบรมมา จวบจนช่วงทศวรรษ 2460–2470 การกลับมาจากเมืองนอกของหญิงไทยจึงเริ่มแสดงให้เห็นลักษณะความเป็นสาวสมัยใหม่ที่ได้รับอิทธิพลมาเมื่อครั้งยังอยู่ในต่างแดนชัดเจนมากขึ้น กลายเป็นบทบาทของการนำเข้าความรู้แบบสากล รสนิยมทันสมัย รวมถึงแนวคิดและค่านิยมแบบใหม่ต่อสังคมไทย

บทบาทหนึ่งที่สำคัญของหญิงไทยที่ไปศึกษาในต่างประเทศคือ การนำเข้าความรู้และวิทยาการแบบสากลมาสู่ในสังคมไทย เห็นได้จากก่อนเปลี่ยนแปลงการปกครอง พุทธศักราช 2475 ผู้หญิงมี

โอกาสประกอบอาชีพทางราชการได้เพียงสามประเภทคือ ครู พยาบาล และแพทย์ สองอาชีพแรกยังพอจะพบเห็นได้ทั่วไปในสังคม แต่อาชีพหลังสุดนั้นแทบจะหาไม่ได้เลย จวบจนเมื่อนักเรียนนอกหญิงอย่างนางสาวมากาเร็ต ลิน เซเวียร์ กลับมาเป็นแพทย์หญิงคนแรกของเมืองไทยในปีพุทธศักราช 2467 โดยรับราชการเป็นสูตินารีแพทย์ในโรงพยาบาลและปฏิบัติงานที่สุขศาลาบางรัก พร้อมทั้งเปิดคลินิกชื่อร้าน "อุณากรรณ" ที่คลินิกแห่งนั้นยังมีเภสัชกรหญิงที่สำเร็จการศึกษาจากอังกฤษอีกคนคือ คุณฉันผู้เป็นพี่สาวของคุณหมอลิน (ลาวัณย์ โชตามระ,2525: 79–80) นับเป็นวิทยาการแพทย์สมัยใหม่ที่ถูกนำเข้ามายังสังคมไทย โดยเฉพาะทางด้านสูตินารีที่ได้พัฒนามากขึ้นจากการผดุงครรภ์แบบเดิม ขณะที่การกลับมาของหญิงไทยซึ่งไปเรียนวิชาพยาบาลและวิชาครูก็เช่นกัน เป็นการนำเอาความรู้แบบใหม่มาถ่ายทอดให้กับนักเรียนพยาบาลและนักเรียนฝึกหัดครูที่เมืองไทย รวมถึงพัฒนาวิชาชีพดังกล่าวให้มีความทันสมัยยิ่งขึ้น

การศึกษาในต่างประเทศนอกจากจะทำให้หญิงไทยเรียนรู้วัฒนธรรมและมารยาทแบบตะวันตกรวมถึงรู้จักการเข้าสมาคมแล้ว ยังหล่อหลอมให้พวกเธอมีรสนิยมทันสมัยคือ รสนิยมแบบสาวสมัยใหม่ในโลกตะวันตก โดยแสดงออกให้เห็นผ่านเรื่องความสวยความงามของพวกเธอ "สาวน้ำเค็ม" จะแต่งกายอย่างล้ำยุค ดูโดดเด่นสะดุดตายิ่งกว่าหญิงไทยทั่วไป ดังที่ท่านผู้หญิงมณี สิริวรสารบันทึกถึงครูของเธอซึ่งเป็นนักเรียนนอกว่า

"...แต่ในบรรดาครูประจำทั้งหมดแล้ว ไม่มีใครสมัยใหม่และเก๋ไก๋ล้ำยุคกว่าครูเล็กซึ่งเพิ่งกลับมาจากประเทศฝรั่งเศสและสอนภาษาฝรั่งเศสและภาษาอังกฤษให้แก่ชั้นมัธยมปลายที่โรงเรียนเซนต์เมรีส์ ครูเล็กเป็นคนท้วมแต่แต่งตัวสวยเสมอ และผิดกับครูอื่นๆคือชอบใส่รองเท้าส้นสูงประมาณ 2 นิ้ว และเป็นเจ้าของรองเท้าหลายสิบคู่สีต่างๆ ใส่สับเปลี่ยนตามวัน เช่น วันพุธใส่รองเท้าสีเขียว วันศุกร์ใส่สีกรมท่า ฯลฯ เป็นต้น" (มณี สิริวรสาร, 2542: 78–79)

ท่านผู้หญิงมณี สิริวรสาร
(ที่มา: https://th.wikipedia.org.wiki)

นอกจากการแต่งกายแล้ว การแต่งหน้าของหญิงไทยก็เป็นสิ่งที่เพิ่งเกิดขึ้นด้วยการริเริ่มของ "สาวน้ำเค็ม" เพราะได้นำเครื่องสำอางติดมือกลับมาจากเมืองนอกด้วย อย่างไรก็ตาม พวกเธอมิได้แต่งหน้ากันเป็นเรื่องปกติ แต่จะแต่งก็ต่อเมื่อมีโอกาสไปงานราตรีสโมสรในวงสังคมชาวต่างประเทศ ทั้งนี้เพราะ "สาวน้ำเค็ม" ส่วนใหญ่ยังเป็นลูกผู้ดีที่ได้รับการอบรมเคร่งครัด การแต่งหน้าของพวกเธอจึงมีเพียง *"ถอนคิ้วนิด ทาปากหน่อย และทาแก้มน้อยๆ ที่สำคัญคือ แต่งในเวลากลางคืนเท่านั้น"* (ลาวัณย์ โชตามระ, 2509: 162–3)

กิจกรรมเพื่อเสริมสวยและบำรุงความงามยังเป็นสิ่งที่ "สาวน้ำเค็ม" นำมาเผยแพร่ต่อสังคม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการรักษาผิว การดัดผม และการย้อมผม รวมถึงการประกอบอาชีพเสริมความงาม หลักฐานหนึ่งที่เป็นเครื่องยืนยันคือโฆษณาหนังสือพิมพ์สมัยรัชกาลที่ 7 เรื่อง ครูมิตรหญิง ซึ่งได้รับประกาศนียบัตรพิเศษสำเร็จวิชาอาชีพเสริมสวยจากวิทยาลัยชั้นสูงในประเทศฟิลิปปินส์ (สุพัตรา กอบกิจสุขสกุล, 2531: 27)

แนวคิดและค่านิยมแบบใหม่เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ "สาวน้ำเค็ม" ให้ความสำคัญมาก และนำมาสู่การดำเนินชีวิตในสังคมไทยด้วย โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องการเลือกคู่ครองด้วยตนเอง พวกเธอไม่เห็นด้วยกับการแต่งงานแบบคลุมถุงชนที่ปรากฏตามจารีตมาแต่ดั้งเดิม จึงเริ่มที่จะเรียกร้องสิทธิในการเลือกผู้ที่จะมาเป็นสามีได้ด้วยตนเอง เฉกเช่นเรื่องราวของหม่อมเจ้าหญิงฤดีวรวรรณ วรวรรณ พระธิดาในพระเจ้าวรวงศ์เธอกรมหมื่นนราธิปประพันธ์พงศ์ ซึ่งทรงได้รับการศึกษามาจากประเทศอังกฤษ และมีค่านิยมการเลือกคู่ครองตามแบบของประเทศที่ตนเคยได้ไปศึกษามา ท่านหญิงปฏิเสธผู้ชายที่ทางผู้ใหญ่จัดหามาให้เสกสมรสด้วย โดยบอกกับพระบิดาว่าไม่เห็นด้วยกับการแต่งงานดังกล่าว (ฤดีวรวรรณ วรวรรณ,2544: 92) สิ่งนี้สะท้อนให้เห็นถึงแนวคิดของสาวสมัยใหม่ที่กล้าตัดสินใจปฏิเสธต่อสิ่งตนไม่เห็นด้วย แม้จะขัดต่อกรอบเกณฑ์ดั้งเดิมในประเทศของตนเอง

สรุป

จากเรื่องราวของ "สาวน้ำเค็ม" ที่นำเสนอมาตลอดทั้งบทความนั้น สะท้อนให้เห็นถึงกลุ่มผู้หญิงประเภทหนึ่งในสังคมที่ดูเหมือนว่าจะมิได้สลักสำคัญนัก รวมถึงยังไม่ค่อยถูกกล่าวถึงและไม่ปรากฏว่ามีใครสนใจศึกษาถึงเรื่องราวของพวกเธอ แต่หากลองพิจารณาให้ดีแล้วจะพบว่าพวก "สาวน้ำเค็ม" มีส่วนร่วมสำคัญต่อบริบทความเปลี่ยนแปลงทางสังคมช่วงทศวรรษ 2460–2470 โดยเฉพาะค่านิยมความเป็นสาวสมัยใหม่ ทั้งในส่วนของ "การเข้าสมาคม" และการปรับเปลี่ยนตนให้ทันกระแสจากโลกตะวันตก รวมถึงแนวความคิดที่ผู้หญิงสามารถมีสิทธิ์ในการตัดสินใจต่อชีวิตของตนเองได้อย่างเสมอภาคกับผู้ชาย

ผู้เขียนบทความพยายามที่จะถ่ายทอดเรื่องราวของผู้หญิงกลุ่มนี้โดยค้นคว้าหาข้อมูลจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์เท่าที่พอมีอยู่ อย่างน้อยที่สุดก็เป็นการเปิดพื้นที่และคงจะเป็นฐานความรู้ให้แก่ผู้ที่สนใจนำไปศึกษาค้นคว้าเพิ่มเติมอย่างลึกซึ้ง อาจเรียกได้ว่า **นี่คือการเริ่มต้นที่จะทำให้กลิ่นอายของ "สาวน้ำเค็ม" ซึ่งจางหายไปนานแล้วได้กลับมาตลบอบอวลอีกครั้งหนึ่ง !**

บรรณานุกรม

คึกฤทธิ์ ปราโมช, หม่อมราชวงศ์. *สี่แผ่นดิน เล่ม 2.* พิมพ์ครั้งที่ 12. กรุงเทพฯ: ดอกหญ้า 2000, 2544.

ไทยน้อย (เสลา เรขะรุจิ). *ชุมนุมยอดหญิงของไทย.* พระนคร: แพร่พิทยา, 2504.

เทียนวรรณ. "ว่าด้วยผู้หญิงทำงานเท่ากับผู้ชาย" ใน *ตุลวิภาคพจนกิจ.* 8 ตุลาคม ร.ศ. 124

บรัดเลย์, แดน บีช. *หนังสืออักขราภิธานศรับท์ (Dictionary of the Siamese Language).* พระนคร: โรงพิมพ์คุรุสภา, 2514.

บุญเหลือ เทพยสุวรรณ, หม่อมหลวง. *ความสำเร็จและความล้มเหลว.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2516.

ผะอบ โปษะกฤษณะ. "สาวชาวกรุง" ใน *อนุสรณ์เนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพนายเกษม โปษะกฤษณะ* ณ เมรุวัดเทพศิรินทราวาส 13 พฤษภาคม 2514.

พูนพิศมัย ดิศกุล, หม่อมเจ้า. *สิ่งที่ข้าพเจ้าพบเห็น (รวมเล่ม).* กรุงเทพฯ: มติชน, 2557.

มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *ประมวลบทพระราชนิพนธ์ (ภาคปกิณกะ).* พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฌาปนกิจศพ คุณหญิงสรรพกิจเกษตรการ (ศวง หุตะสิงห์) ณ เมรุวัดมกุฏกษัตริยาราม 28 มีนาคม 2504

รามจิตติ. "ตามสมัย: 1. ไปเมืองนอก" ใน *ดุสิตสมิต* เล่ม 15 ฉบับที่ 171 (29 เมษายน), 2465.

ฤดีวรวรรณ วรวรรณ, หม่อมเจ้าหญิง. *บันทึกท่านหญิง ม.จ. หญิงฤดีวรวรรณ.* แปลโดย แก้ว สุวรรณ. กรุงเทพฯ: ดับเบิ้ลนายน์, 2544.

ลาวัณย์ โชตามระ. *เล่าเรื่องของไทย.* กรุงเทพฯ: คลังวิทยา, 2509.

ลาวัณย์ โชตามระ. *ผู้หญิงระดับยอด.* กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, 2525.

เลขา อภัยวงศ์. "ชีวิตของเล็ก" ใน *อนุสรณ์เนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพคุณหญิงเลขา อภัยวงศ์* ณ เมรุวัดธาตุทอง วันพฤหัสบดีที่ 3 พฤศจิกายน 2526.

ศรีพรหมา กฤดากร ณ อยุธยา,หม่อม. *อัตชีวประวัติหม่อมศรีพรหมา กฤดากร (พร้อมด้วยคำสัมภาษณ์และเรื่องวิธีถนอมรักษาอาหาร).* กรุงเทพฯ: ศึกษิตสยาม, 2522.

สายไหม จบกลศึก. "ท่านผู้หญิงยมราช." ใน *นารีมีคุณ.* กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภา, 2529.

อ้อม จรรยงค์. *บันทึกของอ้อม จรรยงค์ (บุนนาค).* กรุงเทพฯ: สำนักงานเริงรมย์, 2531.

อากาศดำเกิง รพีพัฒน์, หม่อมเจ้า. *ละครแห่งชีวิต.* กรุงเทพฯ: บางหลวง, 2537.

อาริยา สินธุ. *200 หญิงไทยคนแรก เล่ม 1.* กรุงเทพฯ: ด่านสุทธาการพิมพ์, 2554.

อุทัยศรี ค้อคงคา. "แพทย์หญิง คุณเพียร เวชบุล." ใน *นารีมีคุณ.* กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภา, 2529.

เอนก นาวิกมูล. *แรกมีในสยาม 4.* กรุงเทพฯ : แสงแดด, 2540.

วิทยานิพนธ์

ณัฏฐวดี ชนะชัย. *สตรีในสังคมสมัยใหม่: ศึกษากรณีซึ่งประกอบอาชีพพยาบาล (พ.ศ. 2439-2485).* วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2530.

นครินทร์ เมฆไตรรัตน์. *ประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาของการเปลี่ยนระบอบการปกครองสยาม ระหว่าง พ.ศ.2470-2480*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528.

เปรมสิรี ชวนไชยสิทธิ์. *ผู้หญิงกับอาชีพครูในสังคมไทย พ.ศ. 2456-2479*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.

เพชรสุภา ทัศนพันธ์. *แนวความคิดเรื่อง 'การเข้าสมาคม' และผลกระทบต่อสตรีไทย พ.ศ. 2461-2475*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542.

ละออทอง อัมรินทร์รัตน์. *การส่งนักเรียนไปศึกษาต่อต่างประเทศ ตั้งแต่ พ.ศ. 2411-247*5. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2522.

สุพัตรา กอบกิจสุขสกุล. *การประกวดนางสาวไทย พ.ศ. 2477-2530*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลป ศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530.

ผ้าอนามัย ยาคุมกำเนิด เครื่องยนต์ นวัตกรรมเปลี่ยนบทบาททางสังคมของผู้หญิง

ขนิษฐา คันธะวิชัย
สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทนำ

สิ่งประดิษฐ์ กับ นวัตกรรม ต่างกันอย่างไร? โดยทั่วไป สิ่งประดิษฐ์คือการคิดค้นอุปกรณ์ใหม่ๆ ซึ่งสุดท้ายแล้วสิ่งประดิษฐ์นั้นอาจจะกลายเป็นแค่ของเล่นสนุกๆ ชิ้นหนึ่งก็ได้ แต่ถ้าหากสิ่งประดิษฐ์นั้นตอบโจทย์ความต้องการใช้งาน และก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมในทางที่ดีขึ้น สิ่งประดิษฐ์นั้นจะกลายเป็น “นวัตกรรม”

สิ่งประดิษฐ์ที่เป็นนวัตกรรมเปลี่ยนสังคมมีหลายสิ่ง ไม่ว่าจะเป็น ไฟฟ้า โทรศัพท์ รถยนต์ ฯลฯ แต่นั่นคือนวัตกรรมที่เป็นจุดเด่นและคนให้ความสำคัญ ซึ่งจริงๆ แล้ว ยังมีสิ่งประดิษฐ์ที่คนไม่ได้ให้ความสำคัญอีกหลายชนิด ทั้งๆ ที่ผลของมันมีความสำคัญต่อสังคมไม่แพ้กัน อย่างเช่น จะมีใครเคยคิดว่าการประดิษฐ์ “นาฬิกาปลุก” จะสามารถทำให้การปฏิวัติอุตสาหกรรมนั้นสำเร็จ เนื่องจากการทำงานในระบบอุตสาหกรรมนั้น ต้องมีการ “เข้ากะ” หรือการมาทำงานให้ตรงเวลา ดังนั้น เมื่อมีนาฬิกาปลุกก็ทำให้ผู้คนตื่นมาทำงานตามเวลาได้ (Russo, 2016) ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมไปสู่สังคมอุตสาหกรรมได้ง่ายขึ้น

หากจะเน้นให้แคบลงมา ยังมีสิ่งประดิษฐ์ที่คนไม่ค่อยให้ความสำคัญ หากแต่จริงๆ แล้วมันมีความสำคัญยิ่ง โดยเฉพาะความสำคัญต่อการเปลี่ยนบทบาททางสังคมของผู้หญิง นั่นคือ ผ้าอนามัย ยาคุมกำเนิด และเทคโนโลยีต่างๆ ที่ช่วยให้ผู้หญิงข้ามพ้น “ข้อจำกัดทางร่างกาย” ได้

บทความนี้จะชี้ให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงสถานภาพทางสังคมของผู้หญิง อันเกิดจากนวัตกรรม อาทิ การมีผ้าอนามัย ยาคุมกำเนิด และอาจรวมถึงสิ่งประดิษฐ์อื่นๆ เพื่อเป็นการชวนให้ผู้อ่านคิดเกี่ยวกับบทบาททางสังคมของผู้หญิงที่เปลี่ยนไปเนื่องด้วยนวัตกรรมเหล่านี้ อันเป็นเรื่องใกล้ตัว หากแต่ในบางทีเรากลับไม่ได้คำนึงถึง

สรีระแบบสตรี เป็นตัวจำกัดบทบาทของผู้หญิง?

ก่อนที่จะมีเทคโนโลยี หรือสิ่งประดิษฐ์อันเป็นนวัตกรรมนั้น สรีระทางชีวภาพเป็นตัวกำหนดบทบาททางสังคมของมนุษย์ ปฏิเสธไม่ได้ว่า สรีระแบบสตรี ซึ่งมีมดลูกและเต้านมนั้น ก็เพื่อทำหน้าที่ให้กำเนิดและเลี้ยงดูเผ่าพันธุ์รุ่นต่อไปของมนุษย์ ในขณะที่สรีระแบบบุรุษ ซึ่งมีเซลล์กล้ามเนื้อที่

แข็งแรงกว่า ต้องเป็นผู้ออกไปหาอาหารมาจุนเจือ ผู้ให้กำเนิดและทายาท นี่คือบทบาทพื้นฐานทางชีวภาพแบบหญิง-ชาย แต่ในความเป็นจริงแล้ว เราไม่สามารถบอกได้ว่าหน้าที่ทางสังคมแบบใด มีความสำคัญมากหรือน้อยกว่ากัน เพราะเป็นภาวที่ต้องอาศัยเกื้อกูลกัน หากแต่ในภายหลังกลับดูเหมือนว่า บทบาทของเพศชายได้รับการยอมรับมากกว่า ซึ่งนี่คือปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นเหมือนกันในแทบทุกสังคมของโลก (ปรานี วงษ์เทศ, 2544: 7–13)

ดูเหมือนว่า ข้อจำกัดที่เกิดจากสรีระของผู้หญิงนี้เอง ได้ทำให้ความสามารถของผู้หญิงด้อยกว่าผู้ชาย ในทางศาสนานั้น เคยมีผู้พยายามอธิบายเรื่องความยากง่ายในการบรรลุธรรมระหว่างผู้หญิงกับผู้ชาย โดยใช้หลักการศึกษาทางวิทยาศาสตร์ เช่น ทันตแพทย์สม สุจิรา (2550) ได้อธิบายไว้ในหนังสือ "ทวาร 6 ศาสตร์แห่งการรู้ทันตนเอง" ว่า ระหว่างผู้หญิงกับผู้ชายแล้ว ทวารทั้ง 6 ของผู้หญิง คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ มีประสาทสัมผัสที่ดีมาก และดีกว่าของผู้ชาย เช่น ผู้หญิงสามารถมองเห็นเฉดสีได้ถึง 200 เฉดสี ในขณะที่ผู้ชายมองได้เพียง 70 เฉดสี เป็นต้น และการมีประสาทสัมผัสที่ดีเช่นนี้ย่อมส่งผลต่อจิตใจของผู้หญิง ให้มีความสนใจกับรายละเอียดเล็กๆ น้อยๆ มากกว่าผู้ชาย เหตุนี้จึงทำให้บรรลุธรรมได้ยากขึ้นไปด้วย แม้ว่างานชิ้นนี้ มุ่งอธิบายหลักปฏิบัติส่วนหนึ่งของพุทธศาสนาโดยใช้คำอธิบายทางวิทยาศาสตร์ แต่คำอธิบายดังกล่าว ก็ชี้ให้เห็นถึงข้อจำกัดทางสรีระของแต่ละเพศด้วย และยังเป็นงานที่ชี้ให้เห็นโดยอ้อมอีกว่า เหตุที่ผู้หญิง "ด้อยกว่าผู้ชาย"[1] นั้น เกิดจากปัจจัยทางชีวภาพนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ความคิดเรื่องลักษณะทางชีวภาพเป็นตัวกำหนดบทบาททางเพศ ที่ส่งผลให้เพศหญิงด้อยกว่านั้น ไม่ได้รับการยอมรับในหมู่นักวิชาการสายสตรีศึกษาอีกต่อไป ด้วยข้อถกเถียงหลายประการ โดยเฉพาะการมองว่า ข้อจำกัดด้านกายภาพนั้น ไม่ใช่อุปสรรคในเรื่องความเสมอภาคและสติปัญญา ดังนั้น บทความนี้ จะชี้ให้เห็นว่า เหตุที่ความคิดเรื่องความไม่เท่าเทียมทางสรีรภาพไม่เป็นที่ยอมรับกันแล้วนั้น เป็นเพราะเราอยู่ในสังคมที่มี "นวัตกรรม" อันทำให้ผู้หญิงสามารถข้ามพ้นข้อจำกัดทางสรีรภาพไปได้ จนก้าวขึ้นมามีบทบาททางสังคมใกล้เคียงกับผู้ชาย

ข้อห้ามสำหรับผู้หญิง: อุปสรรคสำคัญคือการมี "เลือดประจำเดือน"

ในหลายๆ สังคม มีการลดคุณค่าและจำกัดสิทธิของผู้หญิง โดยมักกล่าวอ้างว่าผู้หญิงมี "ประจำเดือน" อันเป็นสิ่งที่ไม่บริสุทธิ์ ด้วยค่านิยมเช่นนี้ ผู้หญิงจึงถูกทำให้ด้อยค่าในสังคมที่ผู้ชายถือว่าตนเป็นใหญ่ แม้แต่ในสังคมไทยปัจจุบัน ก็ยังคงเหลือร่องรอยการจำกัดสิทธิของผู้หญิงที่ "ห้าม" ทำสิ่งต่างๆ เนื่องจากจะไม่เป็นมงคล หรือร่องรอยของการมองว่า "ผู้หญิงเป็นเพศที่บาป"

ผู้เขียนเคยไปที่วัดแห่งหนึ่งในจังหวัดเชียงใหม่ มีโอกาสสนทนากับพระลูกวัดและได้รับคำบอกเล่าจากพระรูปนั้นเกี่ยวกับกรรมที่ทำให้เกิดเป็นหญิงว่า ผู้ที่เกิดเป็นหญิงนั้น เป็นเพราะเคยก่อกรรมหนักในชาติก่อน ชาตินี้จึงเกิดเป็นผู้หญิง ซึ่งบวชเป็นพระไม่ได้ นอกจากนี้ ก็ยังมีข้อที่ทำให้ถึงนิพพานได้ยากกว่าผู้ชายอีกด้วย แม้จะไม่สามารถอ้างอิงได้ว่านี่คือหลักคำสอนของพุทธศาสนาแท้ๆ หรือเป็นความคิดของคนล้านนาส่วนใหญ่ แต่เป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นว่า ในสังคมล้านนายังมีความคิดเรื่อง "ผู้หญิงเป็นเพศที่บาป" อยู่

ผู้ที่เติบโตมาในวัฒนธรรมล้านนา อาจคุ้นเคยกับข้อห้ามต่างๆ ที่เรียกว่า "ขึด" ที่จำกัดใช้เฉพาะกับผู้หญิงอยู่หลายประการ เช่น วัดบางแห่งไม่อนุญาตให้ผู้หญิงเข้ามาในบริเวณเจดีย์ หรือ

---

[1] ในที่นี้หมายถึงการที่ผู้หญิงประสบความสำเร็จในการบรรลุธรรมขั้นสูงได้ยากกว่า

ในพื้นที่บางแห่งของวัด เนื่องจากมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือมีการลงคาถาอาคมอยู่ในบริเวณนั้น ถ้าผู้หญิงที่มีประจำเดือนเดินเข้าไป ก็จะทำให้อาคมนั้นเสื่อม ด้วยเชื่อกันว่าเลือดประจำเดือนนั้น เป็นตัวทำลายล้างความขลังของอาคม หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์

ภาพใต้ถุนหอไตรที่วัดแห่งหนึ่งในจังหวัดแพร่ ติดป้ายไว้ว่า "สุภาพสตรีห้ามขึ้นบ่อ ปลากำลังวางไข่ ขอความกรุณาด้วย" คาดว่ามีการลงคาถาไว้ในบริเวณนั้น ถ้าผู้หญิงเข้าไปบริเวณนั้นจะทำให้คาถาเสื่อม เนื่องจากผู้หญิงบางคนอาจมีประจำเดือน หรืออีกกรณีหนึ่งคือ ไม่มีการลงคาถา แต่การที่ผู้หญิงมีประจำเดือนเข้าไปใกล้พืชผัก สัตว์เลี้ยง ก็จะทำให้พืชผักหรือสัตว์เลี้ยงนั้นไม่ออกผล หรืออาจถึงขั้นตาย

ความเชื่อของคนภาคเหนือที่ว่า เลือดประจำเดือนของผู้หญิงนำมาซึ่งความเสื่อมและอัปมงคลนี้ เป็นความเชื่อที่มีมาอย่างยาวนาน ดังมีปรากฏเป็นเรื่องเล่าในตำนานเก่าแก่ของภาคเหนือคือ ตำนานจามเทวีวงศ์ที่เล่าว่า ขุนวิลังคะ ซึ่งมีความเก่งกล้าสามารถถึงขนาดพุ่งเสน้า (หอกชนิดหนึ่ง) จากดอยปุยมาตกใกล้เมืองหริภุญชัยได้ นางจามเทวีเกรงว่าถ้าหากขุนวิลังคะพุ่งหอกมาปักกลางเมืองหริภุญชัยสำเร็จนางก็จะต้องอภิเษกสมรสด้วย พระนางจึงนำผ้าเปื้อนเลือดประจำเดือนมาเย็บใส่ขอบหมวกแล้วส่งไปให้กับขุนวิลังคะ เมื่อขุนวิลังคะสวมหมวกนั้น อาคมจึงเสื่อม เนื่องจากผ้าถุงซับเลือดประจำเดือนนั่นเอง ทำให้ไม่สามารถพุ่งเสน้ามายังกลางเมืองหริภุญชัยได้ ในบางสำนวนยังเล่าด้วยว่า พระนางจามเทวีได้นำปลายพลูมาป้ายเลือดประจำเดือนก่อนจะจีบพลูแล้วส่งไปให้ขุนหลวงวิลังคะ

นอกจากนี้ ในบางท้องถิ่นยังห้ามผู้หญิงที่มีประจำเดือนไปเด็ดผักเด็ดหญ้า เพราะเชื่อว่าจะทำให้ต้นไม้นั้นล้มตาย ความเชื่อนี้สอดคล้องกับความเชื่อในสังคมอินเดียที่ว่า ถ้าหากผู้หญิงที่กำลังมีประจำเดือนไปรดน้ำต้นไม้ ต้นไม้ก็จะตาย เป็นหนึ่งใน menstruation taboo หรือ ข้อห้ามของสตรีมีระดูในสังคมอินเดีย ซึ่งมีอีกหลายประการ เช่น ห้ามเข้าครัว ห้ามนอนบนเตียง และห้ามแตะขวดผักดอง เพราะเชื่อกันว่าผู้หญิงที่กำลังมีประจำเดือนจะทำให้ผักในขวดเน่า เป็นต้น เพื่อเป็นการก้าวสู่

สังคมทันสมัย ในอินเดียจึงมีการทำภาพยนตร์โฆษณา ที่มีแคมเปญว่า "มาแตะผักดองกันเถอะ" โดยผ่านภาพของหญิงสาววัยสดใสใส่กางเกงรัดรูปสีขาว[2] เดินไปที่โต๊ะอาหาร จับขวดผักดองขึ้นมา ก่อนจะยิ้มกว้างๆ ให้ย่าอีกทีแล้วออกไปวิ่งจ๊อกกิ้งต่อด้วยเล่นเทนนิส แถมเมื่อได้รับชัยชนะก็ยังพูดอย่างดีใจว่า "ฉันแตะขวดผักดอง" พร้อมกับฉีกห่อกระดาษหนังสือพิมพ์ที่หุ้มผ้าอนามัยไว้ เพราะในสังคมอินเดียนั้นการซื้อผ้าอนามัยจะไม่ทำอย่างประเจิดประเจ้อ และจะมีการห่อกระดาษให้ก่อนจะนำออกจากร้าน เพื่อไม่ให้คนภายนอกเห็นว่าเราซื้อผ้าอนามัย

ภาพแคมเปญ "แตะผักดองนั่นสิ" ในอินเดีย เป็นการท้าทายความเชื่อเรื่องข้อห้ามในช่วงที่มีประจำเดือน เจ้าของแคมเปญคือผ้าอนามัยยี่ห้อหนึ่ง (ที่มา http://www.bestmediainfo.com/2015/06/cannes-lions-2015-bbdo-indias-touch-the-pickle-bags-grand-prix-in-glass/)

อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่า ในสังคมที่ไม่ซับซ้อนนัก อาทิ สังคมระดับเผ่า ก็มีข้อห้ามเรื่องประจำเดือนด้วยเช่นกัน แต่ไม่หลายประการเท่ากับสังคมที่ซับซ้อนกว่า กรณีชาวเมี่ยน ซึ่งเป็นกลุ่มชนอยู่บนภูเขานั้น มีข้อห้ามเกี่ยวกับประจำเดือนเพียงไม่กี่ประการ เช่นห้ามเข้าไปยุ่งหรือเข้าไปจัดการในบริเวณที่ทำพิธีกรรมเท่านั้น

"สมัยอยู่บนดอยก็ไม่ได้มีข้อห้ามอะไรมาก ผู้หญิงที่มีเมนส์ก็ยังพอไปฟันไร่ ไปเลี้ยงหมูได้ แต่อาจจะไม่สะดวกหน่อย เพิ่งมารู้ข้อห้ามเยอะๆ ก็ตอนลงมาอยู่ในเมืองนี่แหละ เห็นคนเมืองเขาพูดกันว่า ห้ามเก็บผักเก็บหญ้า ห้ามโน่น ห้ามนี่" (ลายฟุ แซ่ตั้ง, ชาวเมี่ยนจากจังหวัดน่าน, สัมภาษณ์)

---

[2] ในมุมมองผู้หญิง การใส่กางเกงหรือกระโปรงสีขาวในช่วงที่มีประจำเดือนนั้นถือว่ามีความมั่นใจมาก

ภาพในพิธีกรรมของชาวเมี่ยน ผู้หญิงที่มีประจำเดือนจะถูกห้ามไม่ให้เข้าไปเกี่ยวข้องบริเวณที่ทำพิธี อย่างไรก็ตามในสังคมเมี่ยน ค่อนข้างจะแบ่งพื้นที่ระหว่างหญิงกับชายชัดเจนอยู่แล้ว ผู้ที่ทำพิธีกรรมสำคัญคือผู้ชาย ในขณะที่ผู้หญิงเป็นผู้จัดเตรียมของเซ่นไหว้อยู่ในครัว

บนเกาะบาหลี ประเทศอินโดนีเซีย ข้อห้ามหรือข้อจำกัดสิทธิของผู้หญิง ในการให้ทำหรือไม่ให้ทำบางอย่าง ก็ยังไม่พ้นเรื่องการมีประจำเดือน เช่น ห้ามผู้หญิงที่กำลังมีประจำเดือนเข้าศาสนสถาน เนื่องจากเชื่อว่าเลือดประจำเดือนนั้น เป็นสิ่งสกปรกและจะนำพามาซึ่งความชั่วร้าย อันเป็นความเชื่อที่คล้ายกับสังคมอื่นๆ ธรรมเนียมปฏิบัตินี้ ในบางครั้งก็ถูกใช้ในการควบคุมสังคมอย่างเคร่งครัด จนทำให้ผู้ที่มาจากต่างสังคมรู้สึกว่าโดนละลาบละล้วง หรืออาจถึงขั้นรู้สึกว่าโดนกระทำการอันเสียมารยาท

"เจ้าหน้าที่ถามว่าฉันอยู่ในช่วงมีประจำเดือนรึเปล่า ฉันรู้สึกว่านี่เป็นคำถามที่ไม่เหมาะสมเอามากๆ"

(Jodie Danaan – Oakwillow นักท่องเที่ยวบนเกาะบาหลี, อินเตอร์เน็ต)

ป้ายห้ามผู้หญิงที่มีประจำเดือนเข้าไปในวัดศักดิ์สิทธิ์ บนเกาะบาหลี
(ที่มา : https://medium.com/@Oakwillowcircle/menstrual-taboos-in-bali-exploring-the-deep-and-wild-within-56b7a4088a4#.eaj0lvl3n)

ข้อห้ามของผู้หญิงที่มีประจำเดือนในสังคมมุสลิม ได้ห้ามการกระทำกิจกรรมทางศาสนาบางอย่างอีก เช่น ห้ามไม่ให้พักที่มัสยิด ห้ามแตะคัมภีร์อัลกุรอานด้วยมือเปล่า ห้ามละหมาดหรือถือศีลอด แต่ต้องไปถือศีลอดชดเชยเมื่อพ้นช่วงมีประจำเดือนไปแล้ว โดยมองว่าประจำเดือนคือสิ่งที่ทำให้ผู้หญิงไม่สะอาด

"และพวกเขา ถามเจ้าเกี่ยวกับการมีรอบเดือน จงกล่าวเถิดว่ามันเป็นอันตราย ดังนั้นพวกเจ้าจงออกห่างจากพวกนางในขณะที่มีรอบเดือน และอย่าได้เข้าใกล้พวกนาง จนกว่าพวกนางจะสะอาดเสียก่อน แล้วเมื่อพวกนางสะอาดแล้ว พวกเจ้าก็จงเข้าหาพวกนางตามที่อัลลอฮฺได้ทรงใช้พวกเจ้า แท้จริงอัลลอฮฺนั้นทรงรักผู้กลับเนื้อกลับตัว และทรงรักบรรดาผู้ที่ทำความสะอาด"(ซูเราะฮฺอัลบากอเราะฮฺ 222)

(มูลนิธิอิสลาม, ม.ป.ป, อินเตอร์เน็ต)

จะเห็นได้ว่า ข้อจำกัดทางสังคมต่างๆ ของผู้หญิงก็มักจะเกิดจากการมีประจำเดือนแทบทั้งสิ้น เรื่องข้อห้ามที่เกี่ยวเนื่องกับการมีประจำเดือน หรือ menstruation taboo นี้ ปรานี วงษ์เทศ (2544) ได้กล่าวไว้ในหนังสือเพศและวัฒนธรรมว่า การมีระดูของผู้หญิง ถือเป็นสิ่งที่น่ากลัว และความกลัวหรือการมองระดูในแง่ลบนี้ ก็เป็น "ความหวาดกลัวที่เป็นสากล" หากดูข้อห้ามต่างๆ ที่นำเสนอมาข้างต้นแล้ว คำกล่าวที่ว่า "ความหวาดกลัวที่เป็นสากล" เป็นคำกล่าวที่มีน้ำหนักมาก เพราะแทบทุกสังคมล้วนมีข้อห้ามในเรื่องนี้

ผู้หญิงไม่ใช่เพศที่สกปรกอีกต่อไป เมื่อมีผ้าอนามัย

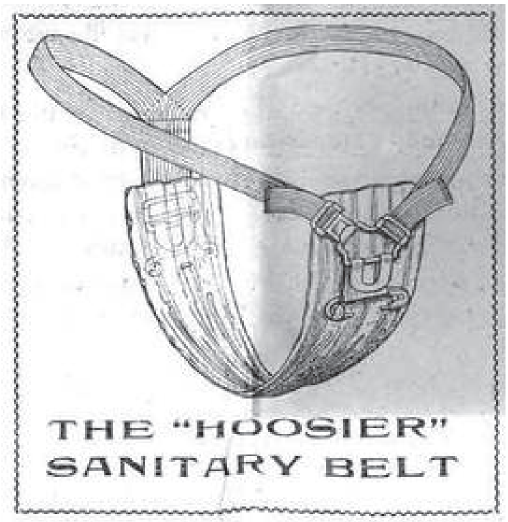
อันที่จริง แม้แต่ผู้หญิงในสังคมปัจจุบันก็ยังคงยอมรับว่า การมีประจำเดือนสร้างความยุ่งยากให้เกิดขึ้นทั้งทางกายและใจในชีวิตประจำวัน เพราะบางคนอาจจะมีอาการปวดท้อง สภาพจิตใจไม่ปกติจากการเปลี่ยนแปลงของฮอร์โมน เกิดการบวมน้ำ นอกจากนี้ การต้องมาคอยระวังไม่ให้เลือดไหลเลอะเปรอะเปื้อน ก็เป็นสิ่งที่คอยรบกวนจิตใจ ผู้หญิงบางคนเมื่อมีรอบเดือน จะขอยกเลิกนัดการทำกิจกรรมนอกบ้าน ด้วยเหตุผลว่า "ไม่สะดวก" ซึ่งผู้ที่เป็นผู้หญิงด้วยกันจะเข้าใจเหตุผลนี้ได้ดี เนื่องจากทุกคนทราบว่า ระหว่างที่ผู้หญิงมีประจำเดือนนั้น จะต้องระมัดระวังเรื่องความสะอาดให้ดี เพราะถ้าหากมีการเปรอะเปื้อนในที่สาธารณะ นอกจากจะเดือดร้อนเจ้าของสถานที่แล้ว ยังสร้างความอับอายให้แก่สตรีผู้นั้นอีกด้วย อย่างไรก็ตาม แม้จะมีความยุ่งยาก แต่ก็เป็นความยุ่งยากที่ "จัดการได้ง่าย" ด้วยสิ่งประดิษฐ์เปลี่ยนโลกอย่าง "ผ้าอนามัย"

แคมเปญ "แตะผักดองนี่สิ" จากผ้าอนามัยยี่ห้อหนึ่งในอินเดียที่กล่าวถึงข้างต้น เป็นหลักฐานของความพยายามที่จะลบล้างความเชื่อเก่าๆ ในแง่ลบ ที่เกี่ยวกับการมีประจำเดือน โดยมีฐานคิดว่าปัจจุบันมีเทคโนโลยี หรือสิ่งประดิษฐ์ที่ทำให้สถานการณ์แห่งความยากลำบากเพราะมีประจำเดือนเปลี่ยนไปแล้ว หากเราดูโฆษณาผ้าอนามัย ไม่ว่าจะของประเทศใด ก็มักจะมีภาพผู้หญิงทำกิจกรรมกลางแจ้งหนักๆ เช่น การเล่นกีฬา หรือ การผจญภัย และแน่นอนว่า สิ่งที่ทำให้ผู้หญิงสามารถทำกิจกรรมเหล่านั้นได้ แม้ในวัน "มามาก" ก็คือ "ผ้าอนามัย" ซึ่งมาช่วยแก้ไขสถานการณ์ด้วยการ "ซึมซับ" ไว้อย่างหมดจด

แล้วสมัยที่ยังไม่มีผ้าอนามัย ผู้หญิง "ซึมซับ" กันอย่างไร? กล่าวได้ว่า ผู้หญิงทั่วโลกใช้วัสดุ "ซึมซับ" เลือดประจำเดือนแตกต่างกันไปตามท้องถิ่น แต่ที่เหมือนๆ กันคือใช้ผ้าเก่า โดยนำมาทบ

เป็นชั้นหนาๆ และผูกไว้กับเอว คล้ายกางเกงในในปัจจุบัน (คนสมัยก่อนเรียกว่า "ขี่ม้า" หรือถ้าเป็นคนที่พูดภาษาอังกฤษจะเรียกว่า on the rag) ส่วนในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้นี้ ก็อาจใช้กาบมะพร้าวห่อด้วยผ้าเพื่อเป็นตัวซับเลือด ในขณะที่ท้องถิ่นอื่น อาจใช้ขนสัตว์ หญ้า สาหร่าย ฯลฯ (ผู้จัดการออนไลน์, 2549) ซึ่งความยากลำบากในการใช้ชีวิตก็ย่อมมีเป็นธรรมดา เพราะเมื่อเลือดเปรอะถึงผ้าแล้ว ย่อมเกิดความอับชื้น ทำให้ต้องเปลี่ยนผ้า ยังให้เกิดความยุ่งยากต่อเนื่องอีกมากมาย ทั้งนี้เนื่องจาก ผ้านั้นก็มีความหนาและใหญ่ หากอยู่บ้านก็ต้องนำผ้าใช้แล้วไปซักทันที และถ้าอยากให้ถูกสุขอนามัย หรือเพื่อประสิทธิภาพในการซับเลือด ก็ต้องมีการเปลี่ยนผ้าในระหว่างวันด้วย นี่จึงทำให้ผู้หญิงหลายๆ คนไม่อยากออกไปไหน ยังไม่นับรวมเรื่องกลิ่นไม่พึงประสงค์ที่เกิดจากเลือดและความอับชื้นอีก สิ่งนี้ก็เป็นอุปสรรคต่อการเข้าสังคมเช่นกัน

ในยุคต่อมาเริ่มมีการประดิษฐ์ผ้าอนามัยโดยปรับปรุงจากผ้าซับเลือดทหารที่บาดเจ็บ แต่ผ้าอนามัยที่ผลิตเพื่อจำหน่ายสำหรับการซับเลือดประจำเดือนเกิดขึ้นเมื่อ ค.ศ. 1888 โดยใช้เยื่อไม้เป็นวัสดุซับเลือด แต่สมัยนั้นผ้าอนามัยยังมีราคาแพงอยู่ ทำให้ผู้หญิงไม่สามารถเข้าถึงผ้าอนามัยได้ทุกคน ต่อมาภายหลัง บริษัทแห่งหนึ่งชื่อว่า "โกเต็กซ์" (Kotex) ได้ผลิตผ้าอนามัยที่ใช้สำลีเป็นวัสดุซึมซับ ทำให้ผ้าอนามัยมีราคาถูกลง แต่ยังคงสวมใส่โดยมีสายรัดเอวคล้ายๆ แบบเดิม ซึ่งไม่กระชับกับสรีระนัก ต่อมาในช่วงปี 1980 จึงมีการพัฒนาเป็นแถบกาวติดกับกางเกงใน มีการพัฒนาวัสดุซึมซับที่บางแต่ซึมซับได้มาก ทำให้ผ้าอนามัยยุคใหม่มีขนาดเล็กและบางลงเหลือเพียงไม่กี่มิลลิเมตร และยังสามารถเก็บกลิ่นของเลือดได้ดีอีกด้วย สิ่งนี้เองที่ทำให้ผู้หญิงเกิดความมั่นใจในการทำกิจกรรมนอกบ้านมากขึ้น โดยไม่รู้สึกว่ามีก้อนหนาๆ อยู่ตรงหว่างขา



ผ้าอนามัยแบบมีห่วงคล้องเอว และมีการพัฒนาวัสดุซึมซับทดแทนวัสดุแบบเดิมๆ
(ที่มา: www.femmeinternational.org)

ล่าสุด มีการแชร์ข่าวกันในสังคมออนไลน์ เพื่อขอบริจาคผ้าอนามัยให้เด็กสาวบนดอย อ.อมก๋อย จ.เชียงใหม่ เนื่องจาก เมื่อเด็กสาวเหล่านั้นมีประจำเดือน ก็ต้องไปนั่งที่ริมห้วย เพราะไม่มีผ้าอนามัย กรณีตัวอย่างนี้ อาจเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นว่า การไม่มีผ้าอนามัยส่งผลเสียต่อโอกาสของผู้หญิง แทนที่เด็กสาวเหล่านี้จะได้ไปโรงเรียนหรือช่วยงานบ้าน แต่กลับต้องนั่งอยู่ริมห้วย ทำให้ขาดโอกาสการทำงานหาเลี้ยงชีวิต ในขณะที่ผู้หญิงในสังคมเมือง หรือสังคมชนบทที่ไม่ห่างไกลมากนัก

ได้ลืมสภาพความยากลำบากนี้ไปแล้ว ผู้หญิงในสมัยนี้ จึงไม่มีประสบการณ์เรื่องข้อจำกัดและความยากลำบาก หรือความสกปรก ที่เกิดขึ้นจากการมีประจำเดือนมากนัก เมื่อมีรอบเดือนผู้หญิงยังสามารถออกไปเรียน ไปทำงานนอกบ้านได้ ยังสามารถใช้ชีวิตทำกิจกรรมต่างๆ ได้เกือบปกติ ยกเว้นการว่ายน้ำและการมีเพศสัมพันธ์ เมื่อสามารถทำงานหาเลี้ยงชีพได้อย่างปกติ โดยไม่มี "วันมามาก" ของประจำเดือนมาเป็นเครื่องกีดขวาง ผลที่ตามมาคือ ผู้หญิงสามารถหาเงินและรายได้อย่างเต็มเม็ดเต็มหน่วย โดยไม่ต้องพึ่งพา "การออกไปหาอาหาร" ของผู้ชายอีกต่อไป และส่งผลต่อเนื่องไปอีกว่าบทบาทของผู้หญิงกับผู้ชายในสังคมสมัยใหม่ ไม่แตกต่างกันมากนัก

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า การประดิษฐ์ผ้าอนามัยจนมีประสิทธิภาพมากขึ้นเรื่อยๆ ทำให้ชีวิตของผู้หญิง ไม่ถูกจำกัดอยู่เฉพาะในพื้นที่ครัวเรือน หรือหมู่บ้านแคบๆ อีกต่อไป หากแต่สามารถที่จะออกไปใช้ชีวิตในพื้นที่สาธารณะที่กว้างมากขึ้น โดยเฉพาะการเดินทางไปเรียน ทำงาน และทำกิจกรรมที่ต้องลุยไปข้างนอก นอกจากนี้ การเกิดขึ้นของ "ผ้าอนามัย" ยังเป็นการ "สลัด" ห่วงโซ่ที่ล่ามประจำเดือนไว้กับ "ความชั่วร้าย และความสกปรก" โดยการอธิบายภายใต้กรอบความคิดทางวิทยาศาสตร์ที่ว่า เลือดประจำเดือนเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติของเพศหญิง เมื่อเป็นเพศหญิง ก็ย่อมมีประจำเดือน และการมีประจำเดือนไม่ใช่สิ่งสกปรก เพราะเราสามารถทำให้การมีประจำเดือน "สะอาด" ได้ด้วย "ผ้าอนามัย"

ยาคุมกำเนิดนั้นสำคัญไฉน

เรื่องที่สืบเนื่องจากการมีเลือดประจำเดือนนั่นคือ "ยาคุมกำเนิด" ซึ่งเป็นอีกนวัตกรรมหนึ่งที่เปลี่ยนแปลงบทบาททางสังคมของผู้หญิง การมีประจำเดือนเป็นเครื่องหมายแสดงว่าผู้หญิงนั้นเข้าสู่วัยเจริญพันธุ์ ซึ่งมีอายุอยู่ระหว่างราว 10 – 50 ปี ซึ่งในสังคมสมัยใหม่ ถือเป็นช่วยเวลาตั้งแต่วัยเรียน จนถึงวัยทำงานเลยทีเดียว หากมีเพศสัมพันธ์ที่ได้จังหวะเหมาะกับการตกไข่ในช่วงอายุดังกล่าว ผู้หญิง ไม่ว่าจะอยู่ในวัยเรียน หรือวัยทำงานก็ดี ก็มีโอกาสท้องได้ ซึ่งใช้เวลาราว 9 เดือนจึงคลอด จากนั้น ยังจำเป็นต้องเลี้ยงดูทารกอย่างใกล้ชิดอีกจนกระทั่งหย่านมได้ ซึ่งอาจใช้เวลาตั้งแต่ 3 – 6 เดือน ที่กล่าวมานี้จะเห็นได้ว่า การตั้งครรภ์จนกระทั่งคลอดและเลี้ยงดูในระยะแรก เป็นสิ่งที่ผู้หญิงที่เป็นแม่นั้น ต้องสละเวลาและกิจกรรมที่เคยทำมาใช้เวลากับการให้กำเนิดบุตร โดยทั่วไป สังคมถือว่าการตั้งครรภ์เป็นเรื่องที่น่ายิ่งดีกับการใช้ชีวิตครอบครัว ด้วยมีสมาชิกใหม่เพิ่มเข้ามา แต่การตั้งครรภ์ก็ไม่ใช่เรื่องที่น่ายินดีเสมอไป เพราะปัญหาสังคมที่มาจากการตั้งครรภ์คือ "ความไม่พร้อมของแม่" หรือที่เรียกว่า การตั้งครรภ์ไม่พึงประสงค์ หรือ ตั้งครรภ์เมื่อฐานะทางครอบครัวยังไม่พร้อมจะมีสมาชิกใหม่ กล่าวคือ หากว่าผู้หญิงเกิดตั้งครรภ์ในช่วงวัยเรียน หรือวัยที่กำลังต้องการทุ่มเทให้กับการทำงานเพื่อความเจริญก้าวหน้าในอาชีพ การตั้งครรภ์เมื่อยังไม่พร้อม จึงถือเป็นอุปสรรคอย่างหนึ่งที่ทำให้ผู้หญิงทำเรื่องต่างๆ เหล่านี้ได้ยากขึ้น

องค์กร Plan Parenthood Federation Of America ได้ศึกษาเกี่ยวกับประโยชน์ทางสังคมในการใช้ยาคุมกำเนิดของผู้หญิงในสหรัฐอเมริกาไว้ว่า ยาคุมกำเนิดเป็นสิ่งที่เปลี่ยนภาคธุรกิจในสหรัฐอเมริกาตั้งแต่ปี 1960 ที่ยาคุมกำเนิดสามารถหาซื้อได้ง่ายในอเมริกา ช่องว่างระหว่างรายได้ของผู้ชายกับผู้หญิงลดลงร้อยละ 10 ในช่วงปี 1980 และลดลงอีกร้อยละ 30 ในช่วงปี 1990 และยังทำให้ผู้หญิงมีโอกาสในการศึกษาที่สูงขึ้น โดยในช่วงปี 1970 – 1990 นั้นพบว่า อัตราการเข้าสู่การศึกษาระดับวิชาชีพขั้นสูงของผู้หญิง เช่น แพทย์ ทันตแพทย์ นักกฎหมาย มีมากขึ้นถึงร้อยละ 30

และอัตราการเรียนจบปริญญาตรีของผู้หญิงก็สูงขึ้นถึง 6 เท่าภายหลังจากการมียาคุมกำเนิดและสามารถเข้าถึงยาคุมกำเนิดได้อย่างถูกกฎหมาย จากข้อมูลดังกล่าว เห็นได้ชัดเจนว่า “ยาคุมกำเนิด” ได้เข้ามามีบทบาทในการลดช่องว่างทางสังคมระหว่างผู้หญิงกับผู้ชาย และเป็นการสร้างโอกาสในการดำเนินชีวิตของผู้หญิง ที่มีผลต่อการสร้างตัวตนในสังคม ให้มากไปกว่าการที่ต้องมาใช้เวลาเกือบ 2 ปี ในการให้กำเนิดและดูแลบุตร ในทำนองเดียวกัน “ยาคุมกำเนิด” ยังเป็นส่วนช่วยในการสร้างความมั่นคงให้แก่ครอบครัวด้วยเช่นกัน คือ เมื่อฐานะยังไม่พร้อมก็ยังไม่ควรมีลูก และ “ยาคุมกำเนิด” ก็เป็นตัวช่วยหนึ่งในเรื่องนี้ และได้กลายเป็นเรื่องมีของรัฐบาลในเรื่อง “การวางแผนครอบครัว” ที่ทำให้ผู้หญิงสามารถวางแผนชีวิตของตนดง่ายขึ้น ในช่วงที่ตนยังไม่พร้อมจะเลี้ยงลูก ไม่ว่าจะเป็นไปด้วยปัญหาสุขภาพ หรือการเรียน การงาน การเงิน

ยาคุมกำเนิด จึงเป็นอีกหนึ่งนวัตกรรมหนึ่ง ที่มีส่วนช่วยในการเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงในสังคมสมัยใหม่ จากการเป็นผู้ตั้งครรภ์โดยธรรมชาติ สู่การเป็นผู้กำหนดเองว่า จะตั้งครรภ์เมื่อใด และในขณะที่วางแผนไม่ตั้งครรภ์นี้ ก็มีแผนชีวิตในการเป็นแรงงานในระบบเศรษฐกิจอย่างเต็มตัว นอกจากนี้ ยังเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าถึงการศึกษาและการทำงานได้ยาวนานขึ้น ผลต่อเนื่องคือ ผู้หญิงในสังคมสมัยใหม่ สามารถทำงานหาเลี้ยงชีพได้ทัดเทียมผู้ชายโดยไม่มีอุปสรรค

เทคโนโลยีการเดินทาง “กุญแจ” ของสตรีสู่บทบาทใหม่ทางสังคม

“เทคโนโลยี” คือหลักฐานของความพยายามของมนุษย์ ที่จะชนะกฎเกณฑ์ตามธรรมชาติ ในที่นี้ ผู้เขียนของยกกรณีของเทคโนโลยีประเภทที่เปลี่ยนรูปแบบสังคมให้เป็นสมัยใหม่ และเกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนบทบาททางสังคมของผู้หญิงที่เดิม “ต้องวิ่งตามธรรมชาติ” แต่ปัจจุบัน “ต้องวิ่งตามเทคโนโลยี” เพื่อให้มีบทบาททางสังคมที่ไม่ด้อยไปกว่าผู้ชาย นั่นคือ คือ การเกิดขึ้นของ “เครื่องยนต์” ที่เปลี่ยนโฉมหน้าการเดินทางมนุษยชาติไปโดยสิ้นเชิง

เกี่ยวกับการเดินทางตามธรรมชาติของมนุษย์นั้น จากสรีระของมนุษย์พบว่า มนุษย์มีเท้าเป็นเครื่องนำพาร่างกายให้เคลื่อนจากที่หนึ่งไปยังอีกทีหนึ่ง โดยการเคลื่อนที่ปกติคือ “เดิน” ถ้าต้องการเคลื่อนที่ให้เร็วกว่าคือ “วิ่ง” แต่ด้วยของจำกัดทางสรีระมนุษย์ การเคลื่อนที่ทำได้ช้ากว่าสัตว์ ดังนั้นในยุคหนึ่งมนุษย์จึงเริ่มจับสัตว์มาเป็นพาหนะ ซึ่งสัตว์ที่มีประสิทธิภาพมากที่สุด “ม้า” จากนั้น มนุษย์จึงเริ่มสร้างเทคโนโลยีด้านการเดินทาง ด้วยการประดิษฐ์ “ล้อ” และส่วนบรรทุกของหรือคนให้เดินทางไปได้ด้วยการเทียมกับ “วัว” หรือ “ม้า” ซึ่งแน่นอนว่า เดินทางไปได้เร็วและมีประสิทธิภาพมากกว่าการเดินด้วยตัวเอง ถ้าเป็นทางน้ำ มนุษย์รู้จักนำเอาไม้มาต่อเป็น “เรือ” และใช้พายทำให้เรือเคลื่อนไปดีขึ้นมาหน่อยก็ใช้ใบเรือ ที่อาศัยแรงลมนำพาให้เคลื่อนไป ตราบจนมีการประดิษฐ์ “เครื่องยนต์” ทำให้พาหนะไม่ว่าจะเป็นบกหรือน้ำ ต่างก็เร่งพัฒนาเทคโนโลยีเครื่องยนต์กับพาหนะเหล่านั้น ทำให้เกิดรถยนต์ และรถไฟ ที่ทำให้การเดินทางทางบกนั้นรวดเร็วอย่างที่ไม่เคยมีมาก่อน ส่วนทางน้ำก็มีการประดิษฐ์ “เรือยนต์” มาเป็นพาหนะหลักในการเดินทางตามแม่น้ำลำคลอง แรกเริ่มก็เป็นลำเล็กความปลอดภัยต่ำ ต่อมาเมื่อเทคโนโลยีทางการสร้างเรือพัฒนายิ่งขึ้น ก็สามารถสร้างเรือที่ใหญ่ขึ้นและวิ่งได้เร็วขึ้น พร้อมกับมีความมั่นใจในความปลอดภัยในการเดินทางมากขึ้นด้วย เดินทางได้แม้ต้องข้ามมหาสมุทร ตราบจนมีการประดิษฐ์เครื่องบิน ซึ่งเป็นยานพาหนะที่เดินทางบนโลกนี้ ได้รวดเร็วที่สุด จนสุดท้าย เทคโนโลยี “เครื่องยนต์” ได้พัฒนาการเดินของมนุษย์ให้ไปได้ถึงนอกโลก นั่นคือ “ยานอวกาศ”

จากที่กล่าวมานี้ ผู้เขียนต้องการแสดงให้เห็นว่า รูปแบบของเทคโนโลยีที่พัฒนาขึ้น ความรวดเร็วในการเดินทางก็มีมากขึ้น ทำให้ความมั่นใจในความปลอดภัยระหว่างการเดิน มีมากขึ้นตามไปด้วย ตัวอย่างที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงนั้น เป็นการอธิบายให้เห็นถึง "การเปลี่ยนมโนคติ" การเดินทางไกลที่เวลานาน เป็นเรื่องอันตรายกับผู้หญิง ด้วยเทคโนโลยีที่พัฒนาขึ้น จนทำให้มโนคติดังกล่าวถูกมองข้ามไปเพราะความรวดเร็วในการเดินทางที่เพิ่มมากขึ้นและปลอดภัยยิ่งขึ้น ผู้เขียนเคยทราบประวัติชีวิตของสุภาพสตรีอายุ 79 ปี ท่านหนึ่ง ซึ่งเป็นชาวเกาะสมุยโดยกำเนิด ชาวเกาะสมุยในยุคก่อนที่จะกลายเป็นแหล่งท่องเที่ยวยอดนิยมนั้น มีวิถีชีวิตแบบชาวสวนและชาวประมง มีโรงเรียนเพียงไม่กี่แห่ง ผู้ที่ต้องการศึกษาต่อในระดับมัธยมจะต้องไปเรียนบนฝั่ง แต่การคมนาคมในสมัยก่อนยังไม่มีเทคโนโลยีที่ดีเช่นในสมัยนี้ การนั่งเรือออกจากเกาะสมุยมายังฝั่งต้องใช้เวลานานเกิน 1 วัน ในสภาพที่ "คืบก็ทะเล ศอกก็ทะเล" เวลาออกจากเกาะยังอาจมีญาติผู้ชายตามไปส่งได้ แต่เวลาจะกลับเข้ามาบนเกาะนั้นต้องเดินทางคนเดียว สตรีผู้นี้ จึงไม่ได้ศึกษาต่อในชั้นที่สูงขึ้น เนื่องจากพ่อแม่เป็นห่วงความปลอดภัยในการเดินทาง เธอจึงยังอยู่บนเกาะในขณะที่พี่น้องผู้ชายได้ออกไปเรียน เมื่อโตขึ้นเธอจึงแต่งงานกับคนบนเกาะและเป็นแม่บ้าน แต่ในภายหลังเมื่อมีเรือติดเครื่องยนต์ซึ่งมีความเร็ว พ่อแม่จึงไม่ห่วงที่จะส่งน้องสาวของเธอมาเรียนยังโรงเรียนบนฝั่งจนจบการศึกษาระดับปริญญาตรี และได้ทำงานในโรงพยาบาล ประวัติชีวิตสุภาพสตรีทั้ง 2 ท่านนี้จึงทำให้เห็นว่า "เทคโนโลยีด้านการเดินทาง" ที่รวดเร็วและปลอดภัย เป็น "กุญแจ" ที่สร้างโอกาสให้ผู้หญิงเข้าถึงรูปแบบการเดินทางนั้น อันเป็นประตูไปสู่การเข้ามามีบทบาททางสังคมสมัยใหม่ของผู้หญิง

มีการศึกษาการใช้รถยนต์ของผู้หญิงโดยนักสังคมวิทยาในฝรั่งเศส พบว่า ในปลายยุค 1950 เป็นยุคที่ ผู้หญิงในฝรั่งเศสเริ่มเข้าถึงการขับรถกันมากขึ้น จนกระทั่งในยุค 1970 ผู้หญิงก็มีรถส่วนตัวกันเป็นปกติใกล้เคียงกับผู้ชาย ซึ่งอัตราการครอบครองรถของผู้หญิงนั้นแปรผันกับการจ้างงาน เพราะการมีรถยนต์ส่วนตัวทำให้ผู้หญิงสามารถขับรถไปทำงานได้สะดวกขึ้น นอกจากนี้รถยนต์ยังสามารถทำให้โลกทางสังคมของผู้หญิงกว้างขึ้น เพราะนอกจากจะขับรถไปทำงานนอกบ้านได้แล้ว ยังสามารถขับรถไปทำธุระต่างๆ ได้เอง หรือหากจะเข้าสังคมก็ทำได้ง่ายขึ้น เนื่องจากมีการเดินทางที่สะดวกสบาย

ทิ้งท้าย

ในสังคมทั่วไป มักมีการกำหนดหน้าที่ของชายและหญิงว่า งานใดเป็นของ "ผู้ชาย" และงานใดเป็นของ "ผู้หญิง" ในกรณีของสังคมไทย มักมีความคิดว่า งานที่เป็นของผู้ชายควรเกี่ยวข้องกับการใช้แรง หรืองานเกี่ยวกับเครื่องจักรกล เครื่องยนต์ ส่วนงานของผู้หญิงคืองานบ้าน งานเย็บปักถักร้อย งานที่ใช้แรงน้อย ผู้หญิงและผู้ชายอาจช่วยกันทำมาหากิน แต่ผู้ที่จะมีบทบาทมากที่สุดนั้น สมควรเป็นผู้ชาย อย่างไรก็ตาม เมื่อสังคมมีความเปลี่ยนแปลงเพราะการมีสิ่งประดิษฐ์หรือนวัตกรรมอะไรบางอย่าง และผู้หญิงสามารถเข้าถึงนวัตกรรมนั้นได้ และทำให้ผู้หญิงเหล่าสามารถก้าวข้ามข้อจำกัดแบบเดิมๆ ที่ว่างานประเภทไหนเหมาะกับคนเพศใด

นวัตกรรมอันเกิดจากเทคโนโลยีที่พัฒนาขึ้นเรื่อยๆ เปรียบได้กับเป็นเครื่องทุ่นแรงของมนุษย์ที่ไม่จำกัดเพศและวัย ในกรณีนี้ ข้อจำกัดด้านกายภาพของผู้หญิง ที่มีความแตกต่างจากผู้ชาย จึงแทบจะหมดไป ทำให้ผู้หญิงมีอิสระในการประกอบอาชีพ ในขณะเดียวกัน ก็ลดการพึ่งพิงผู้ชาย ดังนั้น

ความคิดดั้งเดิมที่ว่า "อะไรคืองานผู้หญิง อะไรคืองานผู้ชาย" จึงเริ่มเปลี่ยนไปเป็นมุมมองใหม่ว่า "ผู้หญิงก็ทำได้ทุกงาน"

สิ่งประดิษฐ์ที่เป็นนวัตกรรม ทั้งที่ถูกสร้างมาเพื่อเฉพาะ "เพศหญิง" และสร้างเพื่อเป็น "เครื่องทุนแรงสำหรับทุกเพศทุกวัย" มีความสำคัญมาก ที่จะทำให้ผู้หญิงก้าวเข้ามามีบทบาทในสังคมสมัยใหม่ ที่เปิดโอกาสให้ทั้งสองเพศมีความเท่าเทียมกันในการประกอบอาชีพและการดำเนินบทบาทในสังคม "ผ้าอนามัย" และ "ยาคุมกำเนิด" ช่วยแก้ปัญหาส่วนตัว ส่วนเทคโนโลยีที่สร้างขึ้นมาเป็นเครื่องทุนแรง ถือได้ว่าเป็นตัวเสริมที่ทำให้ผู้หญิงก้าวข้ามข้อจำกัดเรื่องพละกำลัง ทั้งหมดนี้ส่งผลให้ผู้หญิงในปัจจุบันไม่ได้มองว่าตนเองมีความด้อยกว่าผู้ชาย นอกจากนี้ยังทำให้ความคิดเรื่องความแตกต่างทางร่างกายเป็นตัวกำหนดบทบาททางสังคมเริ่มไม่ได้รับการยอมรับและถูกท้าทาย เมื่อผู้หญิงเห็นว่าตนเองทำงานนอกบ้านได้เหมือนกับผู้ชาย แต่ในสังคมยังมีการปฏิบัติแบบไม่เท่าเทียม ยังคงให้คุณค่าให้ความสำคัญกับเพศชายที่เหนือกว่าเพศหญิง จึงเป็นเหตุผลหนึ่งที่นำมาสู่การเรียกร้องสิทธิสตรีนั่นเอง

บรรณานุกรม

ปรานี วงษ์เทศ. *เพศและวัฒนธรรม.* กรุงเทพฯ: มติชน, 2544.

สม สุจิรา. *ทวาร 6 ศาสตร์แห่งการรู้ทันตนเอง.* กรุงเทพฯ: อมรินทร์, 2550.

อินเตอร์เน็ต

ไทยซ่าดอทคอม. *ข้อห้ามและความเชื่อเมื่อหญิงมีประจำเดือน.* http://horoscope.thaiza.com/ข้อห้ามและความเชื่อเมื่อหญิงมีประจำเดือน/251774: เข้าถึงเมื่อ 3 กรกฎาคม 2559

ผู้จัดการออนไลน์. *ผ้าอนามัยมีใช้กันตั้งแต่เมื่อไหร่.* http://www.manager.co.th/Around/ViewNews.aspx?NewsID=9490000104571: เข้าถึงเมื่อ 3 กรกฎาคม 2559

มูลนิธิมุสลิม. *เลือดของสตรี.* http://www.islammore.com/view/287: เข้าถึงเมื่อ 3 กรกฎาคม 2559

เอ็มไทยดอทคอม. *ขาดแคลนหนัก ไม่รับเงิน แต่รับผ้าอนามัย ช่วยเด็กบนดอย.* http://news.mthai.com/hot-news/social-news/488662.html: เข้าถึงเมื่อ 3 กรกฎาคม 2559

Danaan, Jodie 2015. *Menstrual taboos in Bali; exploring the deep and wild within.* Available at: https://medium.com/@Oakwillowcircle/menstrual-taboos-in-bali-exploring-the-deep-and-wild-within-56b7a4088a4#.eaj0lvl3n. Accessed Jul 2, 2016.

Wentz, Laurel. *P&G's Touch the pickle wins Glass Grand Prix.* Available at: http://adage.com/article/special-report-cannes-lions/p-g-whisper-s-touch-pickle-wins-glass-grand-prix/299182/. Accessed Jul 2, 2016.

Braizaz, Marion (Interviewer), *Women and cars: a long-standing history.* Available at: http://www.womenology.com/sectors/automobile/women-and-cars-a-long-standing-history/. Accessed Jul 27, 2016.

Russo, Naomi 2016. *A 2000 Years History of Alarm Clocks.* Available at: http://www.atlasobscura.com/articles/a-2000year-history-of-alarm-clocks. Accessed Jul 2, 2016.

Planned Parenthood Federation of America. *Birth control has expanded opportunity for women.* Available at: https://www.plannedparenthood.org/files/1614/3275/8659/BC_factsheet _may2015_updated_1.pdf. Accessed Jul 2, 2016.

เทวี: เทวสตรีในอินเดีย

อาจารย์คมกฤช อุ่ยเต็กเค่ง
ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

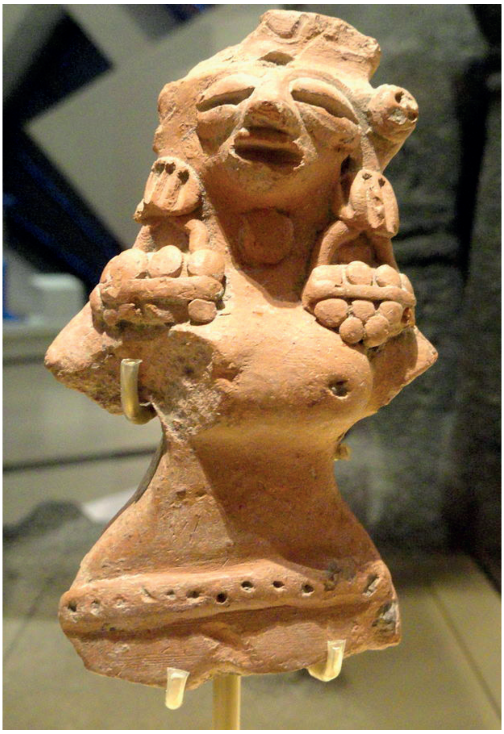
คติการนับถือผู้หญิงเป็นคติที่มีมาโบราณเก่าแก่ก่อนประวัติศาสตร์ และเป็นคติที่มีอยู่ทุกหนแห่งในโลก ผู้หญิงถูกเชื่อมโยงให้เข้ากับความศักดิ์สิทธิ์ในแง่ความอุดมสมบูรณ์ (fertility) เพราะเป็นเพศที่สามารถให้กำเนิดชีวิตและเลี้ยงดูบุตรให้เติบใหญ่ได้ แต่ในเวลาต่อมาเมื่อศาสนาที่มีศาสดาเป็น "มหาบุรุษ" ก่อกำเนิดขึ้น เช่นศาสนากลุ่มเทวนิยมในตะวันออกกลางคือ ยูดาย– คริสต์ – อิสลาม หรือกลุ่มศาสนาในอินเดีย ทำให้บทบาทของเพศหญิงค่อยๆ ลดความสำคัญลง ทั้งผู้หญิงในลักษณะของเทวีหรือเทพเจ้าสตรี รวมทั้งนักบวชหญิงด้วย

ท่ามกลางศาสนาที่ดำรงอยู่ในปัจจุบัน ศาสนาฮินดูมีความน่าสนใจในการพิจารณาเกี่ยวกับเทวีหรือเทพสตรีไม่น้อย ด้วยเหตุที่ว่าศาสนาฮินดูเป็นศาสนาที่มีลักษณะผสมผสานระหว่างศาสนาโบราณกับศาสนาสมัยใหม่ที่มีการพัฒนาแนวคิดทางปรัชญาอย่างลึกซึ้ง แม้อิทธิพลของสังคมแบบเพศชายเป็นใหญ่จะทำให้บทบาทของเทวีและผู้หญิงในศาสนาลดลงไปมาก เช่นเดียวกับศาสนาอื่นๆ แต่ที่ทางของผู้หญิงโดยเฉพาะที่เป็นเทพเจ้ายังคงมีมากพอที่เราจะเข้าไปสำรวจและทำความเข้าใจได้ อีกทั้งการดำรงอยู่ของความเชื่อก่อนประวัติศาสตร์ในศาสนาฮินดูก็ไม่ได้เลือนหายไป ทว่าส่งต่อมายังปัจจุบันในรูปของเทวตำนาน พิธีกรรม และสัญลักษณ์จำนวนมาก หรือแม้แต่การดำรงอยู่ของ "นิกาย" ทางศาสนาที่นับถือเทวสตรีเป็นเทพสูงสุด

จากบุพกาลสู่สมัยประวัติศาสตร์ : พัฒนาการของเทวีในอินเดีย

ทฤษฎีทางโบราณคดีจำนวนมากมักกล่าวถึงการเข้ามาของชนเผ่า "อารยัน (Aryan)" จากตอนเหนือเข้าสู่ที่ราบลุ่มน้ำสินธุ (Sindhu) ในราวสามพันถึงสี่พันปีก่อน ซึ่งนำเอาจินตนาการทางศาสนาและความเจริญมาสู่ชนพื้นเมือง แต่ที่จริงแล้ว การขุดค้นทางโบราณคดีสมัยใหม่แสดงให้เห็นว่า คนพื้นเมืองหรือที่เรียกกันว่าพวก "ฑราวิท" (Dravidian) มีอารยธรรมของตนเองที่ก้าวหน้าและเจริญอยู่ไม่น้อย เช่นมีรูปแบบทางสถาปัตยกรรมที่ซับซ้อน การวางผังเมืองและการชลประทานแล้ว เมื่อชาวอารยันเคลื่อนย้ายเข้ามาคงได้ผสมผสานกับชาวพื้นเมืองอย่างช้าๆ และอยู่ร่วมกันอย่างสันติ ดังนั้นทฤษฎีการรุกรานของชาวอารยันและทำลายอารยธรรมของคนพื้นเมืองดังที่เคยเชื่อถือกันนั้นคงไม่ได้เกิดขึ้นจริง (Goel, n.d. : 3)

ชาวพื้นเมืองเป็นชาวลุ่ม (อยู่ในพื้นที่ราบลุ่ม) ผิดกับชาวอารยันที่เป็นพวกเร่ร่อน จินตนาการและความเชื่อทางศาสนาของสองกลุ่มนี้จึงมีความแตกต่างกันพอสมควร ชาวลุ่มนั้นมีความผูกพันกับผืนดิน แม่น้ำเพราะระบบเกษตรกรรมติดที่ จึงไม่แปลกที่จะให้ความสำคัญกับเพศหญิง เพราะเป็นผู้เป็นใหญ่ในครัวเรือน ซึ่งสะท้อนภาวะการก่อกำเนิดเช่นเดียวกับสิ่งแวดล้อมธรรมชาติที่คนพื้นเมืองใกล้ชิด ไม่ว่าจะเป็นแม่น้ำหรือแผ่นดิน ผิดกับชาวอารยันที่มักสัมพันธ์กับเพศชายและท้องฟ้า ตามลักษณะวิถีชีวิตที่ต้องเคลื่อนย้ายไปหาอาหารในพื้นที่ห่างไกล ดังเช่นจินตนาการของชาวอารยันเกี่ยวกับสถานพำนักของเทพบนท้องฟ้าและสรวงสวรรค์ และการให้ความสำคัญของเทพบุรุษเป็นสำคัญ แต่ในเวลาต่อมาความคิดทั้งสองแบบนี้จะได้ค่อยๆ ผสมผสานกันจนก่อเกิดเป็นศาสนาฮินดูที่เรารู้จักกันในปัจจุบัน



ประติมากรรมดินเผาที่เชื่อว่าเป็นเทพสตรีของวัฒนธรรมลุ่มน้ำสินธุที่แหล่งเมืองฮารัปปา อายุราว 2,500–1,900 ปีก่อนคริสตกาล
(ที่มา: https://en.wikipedia.org/wiki/Indus_Valley_Civilisation)

เทวีพื้นเมืองก่อนประวัติศาสตร์

มีหลักฐานแสดงให้เห็นว่าชาวพื้นเมืองมีการเคารพเทวีหรือเทพสตรีเป็นสำคัญ ดังมีการขุดค้นพบเครื่องปั้นดินเผารูปสตรีเปลือยจำนวนมากในเขตโบราณสถานฮารัปปา ((Harappa) และโมเฮนโจดาโร (Mohenjodaro) ซึ่งรูปปั้นเหล่านี้น่าจะหมายถึงเหล่าเทวสตรีที่ชาวพื้นเมืองนับถือรวมทั้งจิตรกรรมรูปสตรีที่ถ้ำภีมะเบตตา (เนื้ออ่อน ขรัวทองเขียว, 2553 : 6–7) และรูปโยคี–โยคินีที่ได้รับการตีความว่าเป็น อีศ (Isha) และอีศานี (Ishani) อันหมายถึงเทพผู้ชายและเทพผู้หญิง(Swami Swahananda,2012 : 14)

คติความเชื่อเรื่องการนับถือเทวสตรีของคนพื้นเมืองก่อนประวัติศาสตร์หรือที่จริงควรเรียกว่า "ก่อนฮินดู" (Pre–Hinduism) เหล่านั้นมิได้สูญหายไป ทว่ายังคงเหลือรอด แปรเปลี่ยนไปบ้างและ

ยังปรากฏร่องรอยให้เห็นในปัจจุบัน เช่นการเคารพหินธรรมชาติรูปอวัยวะเพศหญิงขนาดใหญ่ที่รัฐอัสสัม ที่เรียกว่า "กามขยเทวี", ความแพร่หลายของรูปเคารพของ "ลัชชาเคารี" เทวีที่สะท้อนการก่อกำเนิดที่ชัดเจนมากรูปหนึ่ง และมีลักษณะใกล้เคียงกับเทวีก่อนประวัติศาสตร์

รูปสลัก "ลัชชาเคารี" จากวิหารนาคนาถ (Naganath) เมืองพีชปุระ รัฐกรรณาฏก(Karnataka) ประเทศอินเดีย อายุราว คริสตศตวรรษที่ 7 ปัจจุบันอยู่ในพิพิธภัณฑ์พทามิ (Badami)
(ที่มา : Shaktisadhana.50megs.com/newhomepage/Shakti/lajjaGauri.html)

ภาพการบูชาหินธรรมชาติรูปอวัยวะเพศหญิง "กามขยเทวี" จากวิหารเทวีปุระ รัฐอันธรประเทศ ซึ่งจำลองมาจาก กามขยเทวีองค์จริง รัฐอัสสัม อินเดีย (ที่มา : www.devipaduka.com)

ความเชื่อเรื่องเทวีโบราณยังปรากฏในศาสนสถานของเจ้าแม่จำนวนมากโดยเฉพาะในภาคใต้ของอินเดีย หรือในพิธีกรรม เช่น พิธีบูชาเทวีกาลี ซึ่งมักต้องบูชายัญด้วยเลือดเนื้อของมนุษย์หรือสัตว์ หรือแม้แต่สัญลักษณ์พื้นๆ อย่างจุดสีแดงบนหน้าผากของศาสนิกชนฮินดูที่พบเห็นได้ทั่วไป อันมีความหมายถึงสิริมงคลตามความเชื่อ แต่ยังซ่อนความหมายเกี่ยวกับโลหิตและการบูชายัญไว้อีกด้วย

นอกจากการเคารพบูชาอวัยวะเพศหญิงโดยตรงแล้ว “เต้านม” ของสตรีก็ถูกถือว่าเป็นสัญลักษณ์ที่ศักดิ์สิทธิ์สูงส่งมาแต่โบราณ เพราะเป็นแหล่งบรรจุ “น้ำอมฤต” ซึ่งสามารถให้ความเจริญเติบโตแก่สรรพสิ่งได้ เต้านมจึงเป็นสัญลักษณ์สำคัญในระบบความเชื่อนี้ เราจึงเห็นได้ว่าในรูปเคารพของเทวีตามประเพณีนิยม มักมีการสร้างให้ประติมากรรมมีเต้านมที่มีขนาดใหญ่ รวมถึงการปล่อยให้เต้านมเปลือยเปล่า แม้แต่สิ่งของเครื่องใช้ในพิธีกรรมทางศาสนา เช่นการใช้หม้อมีนม (เรียกว่าหม้ออุขา) ในพิธีบูชาไฟ “อัคนิจยนะ”หรือ “อติราตฺรมฺ” ที่มีมาตั้งแต่สมัยพระเวทและเก่าแก่ที่สุดเท่าที่ยังมีการประกอบในปัจจุบัน หรือหม้อน้ำ “ กลัศ” ของพิธีบูชาที่ปฏิบัติกันในทุกวันนี้ก็ล้วนเป็นตัวแทนของเต้านมแห่งพระเทวี

ภาพหม้อมีนม หรือหม้ออุขา (Ukha) และอุปกรณ์อื่นๆ เช่นดินปั้นรูปหัวสัตว์ ซึ่งใช้ในพิธี “อัคนิจยนะ”หรือ อติราตรัม ของอินเดีย กับภาพหม้อมีนมซึ่งขุดค้นพบที่หนองหญ้าไซ ประเทศไทย (ที่มา : thapos.in/index.php/page/past_event และ www.suphan.biz/nongrajwat.html)

ความเข้าใจพื้นฐานอย่างหนึ่ง ที่เราอาจต้องมีเป็นเบื้องต้นในการศึกษาเรื่องเทพเจ้าของอินเดีย คือ เทพเจ้าของอินเดียนั้นมีความเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา

ประการแรก คือ เทพองค์หนึ่งอาจค่อย ๆ แปรเปลี่ยนไปเป็นเทพเจ้าอีกองค์หนึ่งในยุคที่ต่างกัน ตัวอย่างเช่น "พระศิวะ" ในแบบที่เรารู้จักกันทุกวันนี้ยังไม่ปรากฏในสมัยพระเวท แต่จะปรากฏขึ้นในภายหลังโดยพัฒนามาจาก " รุทระ" เทพเจ้าองค์หนึ่งในคัมภีร์ฤคเวท หรืออาจผสานรวมกับเทพพื้นเมืองเข้าไปด้วย

ประการที่สอง คือแนวคิดเรื่อง "ปาง" ซึ่งมิได้หมายถึงเพียงแค่ท่าทางและบทบาทหลากหลายของเทพองค์เดียวกันเท่านั้น แต่ยังหมายถึงการนำเทพเจ้าที่มีความสัมพันธ์กันมารวมอยู่ในองค์เดียวกันหรือหมวดเดียวกัน เช่นการมีปางที่สงบหรือปางที่ดุร้ายของเทวีต่าง ๆ ปางที่หลากหลายดังกล่าวนอกจากจะเกี่ยวพันกับการกลืนหรือความพยายามที่จะรวมเทพหลาย ๆ องค์เข้าไว้ด้วยกันแล้ว ยังเกี่ยวข้องกับความคิดความเชื่ออีกมากมายที่อยู่เบื้องหลัง เช่น แนวคิดเรื่อง "ภาวะ" ของเทพหรือจักรวาลที่สามารถสำแดงออกไปได้มากมาย หรือแนวคิดเรื่องสัจธรรมหนึ่งเดียวที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ต่าง ๆ เป็นต้น

นอกจากนี้ "ปาง" ยังสะท้อนการส่งผ่านเทพเจ้าในสองลักษณะ เช่นการนำเทพเจ้าจากพระเวทไปสู่คนพื้นเมือง หรือในทางกลับกัน นักโบราณคดียังมีความเห็นว่าเทพเจ้าของพื้นเมืองก็ได้เข้าไปสู่ความนิยมนับถือของพวกอารยันและต่อมาคือศาสนาฮินดูเช่นเดียวกัน (Swami Swahananda, 2012 : 15)

พัฒนาการและความเปลี่ยนแปลงอันยาวนานนับพันปีนี้ ทำให้เราอาจแบ่งประเภทของพระเทวีตามยุคสมัยและลักษณะสำคัญได้ดังนี้

เทวีในพระเวท

พระเวทเป็นคัมภีร์ทางศาสนาที่สำคัญที่สุดของชาวฮินดู ถือเป็น "ศรุติ" คือฤษีได้ยินได้ฟังมาจากพระเจ้าโดยตรง พระเวทที่เก่าแก่ที่สุดคือ ฤคเวท ซึ่งรวบรวมเอาจินตนาการทางศาสนาของชาวอารยันเอาไว้ เทพเจ้าในพระเวทมีจำนวนมากมายและส่วนมากเป็นเทพบุรุษ

แม้ว่าชาวอารยันจะนิยมนับถือเทพบุรุษมากกว่าชาวพื้นเมือง แต่ก็มีการนับถือเทพสตรีหรือเทวีด้วยเช่นกัน ความแตกต่างระหว่างเทพสตรีของคนสองกลุ่มนี้ คือเทพสตรีของชาวอารยันนั้นแม้จะสะท้อน "ปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ" เป็นส่วนใหญ่ไม่ต่างกับเทวีของชาวพื้นเมือง แต่กลับไม่ค่อยสะท้อนด้านที่น่ากลัวของธรรมชาติ ให้ออกมาในรูปของเทวีที่ดุร้ายอย่างที่คนพื้นเมืองนิยม นอกจากนี้ชาวอารยันมักมีแนวคิดเกี่ยวกับเทวีที่มีลักษณะนามธรรมมากกว่า

ตัวอย่างของเทวีสำคัญที่ปรากฏในคัมภีร์ฤคเวท เช่น

"อุษาเทวี" (Usha) เธอเป็นเทวีแห่งรุ่งอรุณ ซึ่งบทสวดในฤคเวทบรรยายไว้ว่าเธอเยาว์วัยดุจดรุณี งดงามและอ่อนโยน เสด็จมาก่อนหน้าสุริยเทพเพื่อปลุกมนุษย์และสัตว์ให้ตื่นขึ้นในยามเช้า เทวีอุษาจึงหมายถึงความสว่างเรื่อเรืองในยามรุ่งสางก่อนที่ดวงอาทิตย์จะแผดแสงแรงกล้านั่นเอง

"ราตรีเทวี" เธอเป็นเทวีแห่งกลางคืนคู่กับอุษาเทวี แต่เธอมิได้หมายถึงราตรีอันมืดมิดน่ากลัว แต่เป็นกลางคืนที่ส่องสว่างด้วยแสงของดวงดาวระยิบระยับ ที่ช่วยให้คนเดินทางกลับบ้านอย่างปลอดภัย

"ปฤถิวี" หรือพระแม่ธรณี เทวีองค์นี้มักถูกกล่าวถึงคู่กับ เทฺยาสฺ (Dyaus) ซึ่งเป็นเทพบุรุษแห่งท้องฟ้า เป็นบิดาและมารดาของสรรพสิ่ง เช่นเดียวกับเทวตำนานกรีกที่กล่าวถึงพระแม่ธรณีไกอา (Gaia) และเทพบิดรยูเรนัส (Uranus) เทวีปฤถิวีเริ่มสะท้อนให้เห็นการนับถือธรรมชาติในฐานะมารดาของพวกอารยัน

"สรัสวตี" ในคัมภีร์ฤคเวท สรัสวตีเป็นเทวีแห่งแม่น้ำ ซึ่งน่าจะเป็นแม่น้ำสายสำคัญของพวกอารยัน ปัจจุบันเชื่อกันว่าแม่น้ำสายนี้ได้หายสาบสูญไปแล้ว ในเวลาต่อมาสรัสวตีจะหมายถึงเทวีแห่งอักษรศาสตร์และศิลปะวิทยาแทน โดยมีการนำ "วาคเทวี" หรือเทวีแห่งคำพูดมารวมกับเธอ และคติใหม่นี้จะเป็นที่นับถือจนถึงปัจจุบัน

"วาคเทวี" วาค ตรงกับภาษาไทยว่า วาจา เธอคือเทวีแห่งคำพูด เนื่องจากคนในสมัยโบราณเชื่อว่า การที่คำพูดมีความหมายและสามารถสื่อสารกันได้เข้าใจนั้น ก็เพราะมี "พลังอำนาจ" บางอย่างที่อยู่เบื้องหลังเสียงที่เราเปล่งออกไป วาคเทวีคือพลังอำนาจที่ทำให้คำพูดมีความหมาย และถูกยกขึ้นเป็นเทพเจ้า ซึ่งเทวีองค์นี้มีลักษณะเชิงนามธรรมค่อนข้างมากเมื่อเทียบกับเทวีอื่นๆ

"อทิติ" เป็นเทวีที่มีความพิเศษที่สุดองค์หนึ่งในฤคเวท เนื่องจากเทวีอทิติมิได้เกี่ยวพันกับปรากฏการณ์ตามธรรมชาติเฉกเช่นเทพเจ้าและเทวีส่วนใหญ่ของพระเวท แต่อทิติหมายถึง " ความเป็นมารดา" โดยเฉพาะ อันแสดงลักษณะในเชิงนามธรรมมากกว่า ในฤคเวทอทิติเป็นเทพมารดาที่ปราศจากคู่ครอง แต่ในสมัยต่อมาปุราณะจะสร้างเทวตำนานให้อทิติเคียงคู่กับเทพบุรุษ เช่น กัศยปประชาบดี แต่เธอยังรักษาบทบาทที่สำคัญ คือเป็นมารดาของเทพเจ้า อสูรและอมนุษย์หลายประเภท (Kinley, 2005: 9)

"ศรี-ลักษมี" ในฤคเวทคำว่า "ศรี" ถูกใช้มาก่อนชื่อ "ลักษมี" ศรีหมายถึงพลังหรือศักยภาพ ในเวลาต่อมาจึงหมายถึงทั้งความงาม ความยิ่งใหญ่ ความมีโชค เมื่อถูกทำบุคคลาธิษฐานให้กลายเป็นเทวีแห่งความเป็นสิริมงคลแล้ว จึงปรากฏนามลักษมีร่วมกับศรีด้วย และเนื่องจากถูกบรรยายไว้ใน "ศรีสูกตะ" หรือบทสวดถึงพระศรีว่าประทับบนดอกบัวหรือเกี่ยวพันกับดอกบัว จึงมักถูกเรียกว่า "ปัทมา" และ "กมลา" การถูกสถาปนาให้เป็นเทวีแห่งสิริมงคลรวมทั้งการมีบทบาทสำคัญในไวษณพนิกายหรือนิกายที่นับถือพระวิษณุ ศรี-ลักษมี จึงเป็นเทวีในพระเวทที่ยังคงมีความสำคัญมากที่สุดองค์หนึ่งในปัจจุบัน

ในยุคพระเวท เทวีส่วนใหญ่ยังไม่มีคู่ครองเป็นเทพบุรุษ ต่อมาในสมัยปุราณะจึงค่อยๆ มีการสร้างเทวตำนานให้เทวีเหล่านี้จับคู่กับเทวดาอื่นๆ เช่น ปฤถิวี, ศรี-ลักษมี เป็นชายาของพระวิษณุ สรัสวตีเป็นชายาของพระพรหม เป็นต้น (Kinley, 2005: 17) นอกจากนี้ เทวีที่รู้จักกันส่วนมากในปัจจุบัน เช่น ปารวตี อุมาไหมวตี ทุรคา กาลี ราธา ฯลฯ ยังไม่ปรากฏในฤคเวท รวมทั้งแนวคิดเกี่ยวกับ "มหาเทวี" หรือเทวีที่ยิ่งใหญ่สูงสุดเหนือเทพอื่นๆเช่นกัน

เทวีในปุราณะ

ปุราณะ โดยศัพท์แปลว่า "โบราณ" เป็นคัมภีร์ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับเทวตำนานโดยเฉพาะ แม้จะเขียนขึ้นด้วยภาษาสันสกฤตแต่ไม่มีข้อห้ามในการศึกษาเท่าพระเวทจึงแพร่หลายไปในผู้คนทุกชนชั้น อีกทั้งเป็นตำนานนิทานสนุกสนานจึงเป็นที่ชื่นชอบกัน ยุคสมัยปุราณะเริ่มต้นในราว 200 ปีก่อนคริสตกาลถึงราว คริสต์ศตวรรษที่ 500 ปุราณะได้มีการนำเอาเทพเจ้าที่มีอยู่แล้วในพระเวท เทพท้องถิ่น หรือเทพที่เกิดขึ้นใหม่มาผสมผสานสร้างเป็นเทวตำนานจำนวนมาก

ปุราณะอันเป็นที่ยอมรับนับถือว่าเป็นปุราณะหลักหรือมหาปุราณะ มีทั้งสิ้น 18 เล่ม เช่น วิษณุปุราณะ, ศิวปุราณะ, พรหมไววรตปุราณะ, ครุฑปุราณะ ฯลฯ นอกจากนี้ยังมีปุราณะอื่นๆ ที่ถือเป็นปุราณะรองเรียกว่า “อุปปุราณะ” อีกมาก

นอกจากปุราณะสันสกฤตทั้งสองแบบคือมหาปุราณะและอุปปุราณะ ยังมีปุราณะที่มักประพันธ์ขึ้นในภาษาท้องถิ่น เพื่อบอกเล่าตำนานของสถานที่หรือศาสนสถานสำคัญ ปุราณะดังกล่าวเรียกว่า “สถาลปุราณะ” และยังมีปุราณะฉบับชาวบ้านที่เล่าสืบๆ ต่อกันมาอีกมากมาย

เนื้อความในปุราณะทั้งหลายแม้จะกล่าวถึงเทพเจ้าองค์เดียวกัน แต่มักมีเรื่องราวแตกต่างกันมากถึงขั้นขัดกันเองก็มี ขึ้นอยู่กับว่าปุราณะนั้นเน้นความสำคัญของเทพเจ้าองค์ใดเป็นพิเศษ

เทวีต่างๆ ที่ไม่เคยปรากฏในพระเวท เช่น อุมาไหมวตี, ทุรคา, กาลี, ราธา ฯลฯ ได้เริ่มปรากฏขึ้นในสมัยปุราณะนี่เอง ส่วนเทวีบางองค์ที่เคยปรากฏในพระเวท เช่น อทิติ สรัสวตี ศรี-ลักษมี ก็ได้ถูกทำให้มีลักษณะที่แตกต่างไปจากเดิม และเทวีบางองค์ซึ่งเคยสำคัญมากที่สุดในพระเวท เช่น อุษาเทวี กลับหมดความสำคัญลง

นอกจากเรื่องราวของเทวีได้ถูกกล่าวถึงในปุราณะต่างๆ แล้ว ในราวคริสตศตวรรษที่ 5-6 ยังได้เกิด ปุราณะของเทวีเองโดยเฉพาะ คือ “มารกัณเฑยปุราณะ” มีเนื้อหาส่วนที่สำคัญเรียกว่า “เทวีมหาตมยะ” อันหมายถึง “ความยิ่งใหญ่ของพระเทวี” (John Strattonand and Donna Marrie, 1995: 153) เนื้อหาของเทวีมหาตมยะกล่าวถึงการที่พระเทวีปราบอสูรหลายตน เช่น มหิษาสูร รักตพีชะ มธุ และไกตภะ เป็นต้น ตำนานเล่าว่าอสูรเหล่านี้พวกเทพบุรุษผู้ยิ่งใหญ่ทั้งหลายไม่สามารถปราบลงได้ (David Kinley, 2005 :101)

ดังนั้น ด้วยเนื้อหาของปุราณะต่างๆ และมารกัณเฑยปุราณะเอง ทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงความคิดความเชื่อเกี่ยวกับเทวีอยู่หลายประการ คือ

ประการแรก แต่เดิมเทวีในพระเวทมักไม่มีคู่ครอง แต่ในปุราณะได้สร้างให้เทวีทั้งหลายมีสามี การมีคู่ครองของเทวีจะถูกนำไปอธิบายและตีความเชิงปรัชญาเกี่ยวกับพระเทวีในฐานะ “ศักติ” หรือพลังงานของพระเจ้าบุรุษในภายหลัง

ประการที่สอง ในสมัยพระเวท เทวียังไม่มีบทบาทในการปราบปรามอสูรหรือสิ่งชั่วร้าย เพราะหน้าที่เหล่านี้เป็นของเทพบุรุษ เช่นพระอินทร์ปราบวฤตาสูร แต่ในสมัยปุราณะ เทวีกลับได้รับบทบาทนี้แทน เช่น เทวีทุรคาหรือมหิษาสุรมรทินี และจะเป็นกลายเป็นบทบาทที่โดดเด่นมากกว่าเทพบุรุษเสียอีก เพราะเป็นบทบาทที่ศาสนิกชนจดจำได้มากที่สุด (Kinley, 2005: 95)

ประการที่สาม ได้เกิดแนวคิดเกี่ยวกับ “มหาเทวี” ปรากฏขึ้น คือถือว่า พระเทวีทรงเป็นพระเจ้าที่ยิ่งใหญ่ หรือเทพสูงสุด และจากแนวคิดดังกล่าว จะค่อยๆ พัฒนาเป็นรากฐานทางความคิดของนิกายที่นับถือเทวีโดยเฉพาะ เรียกว่านิกาย “ศากตะ” ซึ่งรวมเอาแนวคิดเกี่ยวกับเทวีในเชิงปรัชญาและวิธีการที่ผสานเอาความเชื่อดั้งเดิมของชาวบ้านหรือ แนวคิด “ตันตระ” ไว้ด้วยกัน

ตัวอย่างของเทวีที่สำคัญในสมัยปุราณะ มีดังนี้

“ทุรคา” ทุรคามีความหมายว่า “เข้าถึงได้ยาก” อาจเป็นเพราะรูปลักษณ์ที่ทรงพลังอำนาจของพระองค์เอง ในปุราณะเล่าว่าทรงมีหลายพระกร แต่ละกรมีศาสตราวุธ ทรงพาหนะเป็นเสือหรือสิงห์ที่ดุร้าย ในช่วงคริสตศตวรรษที่ 4 รูปเคารพของทุรคาฆ่าอสูรควายหรือมหิษาสุรมรทินี (แปลว่าเทวีผู้ฆ่าอสูรควาย) ได้แพร่หลายไปทั่วอินเดีย ตามเทวตำนานพระองค์ได้รับการร้องขอจากเหล่าเทพบุรุษให้สังหารอสูรซึ่งพวกเทพบุรุษไม่สามารถปราบลงได้

ภาพวาดเทวีทุรคาได้รับการสักการะจากมหาเทพบุรุษทั้งสาม คือพระพรหมา พระวิษณุ และพระศิวะ
อายุราว ค.ศ.1850–1900 จากกัศมีระ อินเดีย (ที่มา : education.asianart.org)

นอกจากบทบาทในการป้องปราบสิ่งชั่วร้ายแล้ว พระองค์ยังเกี่ยวข้องกับพืชพรรณธัญญาหารและการเกษตรด้วย นี่แสดงถึงความเกี่ยวพันกับคติการนับถือพื้นเมือง เพราะในเทศกาลที่สำคัญที่สุดของเทวีทุรคา คือเทศกาล "นวราตรี" หรือในบางท้องที่เรียกว่า "ทุรคาบูชา" ชาวบ้านจะพากันบูชา "นวทุรคา" หรือพระแม่ทุรคาเก้าปางเพื่อขอความสำเร็จในพืชพรรณธัญญาหาร เนื่องจากในเวลานั้นเป็นเวลาเก็บเกี่ยวหรือการประหัตประหารต้นข้าว ทุรคาจึงมีนัยเกี่ยวพันกับการทำลายและการก้าวข้าม (คือการเก็บเกี่ยวที่ทำให้พืชพันธุ์ต้องตาย แต่มนุษย์จะได้อาหาร และก้าวข้ามจากความตายไปสู่ชีวิตใหม่)

นอกจากพิธีบูชาทั่วๆไปแล้ว พบว่ามีการบูชายัญด้วยชีวิตสัตว์แด่พระองค์ด้วย เช่น การเซ่นสรวงด้วยควายและแพะ ซึ่งเป็นลักษณะของศาสนาแบบพื้นเมือง เพราะควายเป็นสัตว์สำคัญในระบบการเกษตรของชาวลุ่มที่ชาวอารยันไม่คุ้นเคย

"กาลี" กาลี มีความหมายว่า "ดำ" "กลางคืน" หรืออาจตีความว่าหมายถึง "เวลา" ซึ่งเป็นคำนามเพศหญิงของคำว่า "กาล" อันเป็นพระนามของพระศิวะผู้กลืนกินทุกสิ่ง เทวีกาลีมีรูปกายสีดำเปลือยกายสยายผม ประดับประดาร่างกายด้วยอวัยวะมนุษย์ ในพระหัตถ์ถือศีรษะบุรุษ ถ้วยกปาล (ถ้วยกะโหลก) บรรจุโลหิต และอาวุธ มักจะประทับยืนบน "ศพ" พระศิวะ

เรื่องราวของเทวีกาลีเริ่มปรากฏเป็นลายลักษณ์อักษรครั้งแรกในราวคริสต์ศตวรรษที่ 6 ในคัมภีร์อัคนิปุราณะและครุฑปุราณะ โดยมีฐานะเป็นเทวีแห่งสงคราม (David Kinley, 2005 : 116) ในวรรณกรรมสันสกฤตเรื่องกทัมพรี ซึ่งเขียนขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 17 กล่าวถึงพระนาม "จัณฑี" ซึ่งหมายรวมทั้งเทวีทุรคาและกาลี

ภาพวาดเทวีกาลี อายุราวค.ศ.1800–1805 จาก กังครา(Kangra) อินเดีย ปัจจุบันอยู่ในความครอบครองของพิพิธภัณฑ์ Walter Arts Museum สหรัฐอเมริกา
(ที่มา : www.thewalter.org)

กาลีเป็นเทวีที่โดดเด่นที่สุดองค์หนึ่งในสมัยปุราณะ เนื่องด้วยรูปลักษณ์ที่ดุร้ายและดูแปลกประหลาดของพระองค์ เราอาจวิเคราะห์ได้ว่า กาลีเป็นเทวีที่แสดงความคิดเกี่ยวกับเจ้าแม่ท้องถิ่นและศาสนาพื้นบ้านก่อนประวัติศาสตร์ในอินเดียได้ดีที่สุดองค์หนึ่ง อีกทั้งเทวีกาลียังคงได้รับความนิยมนับถือมาจนปัจจุบันทั้งในและนอกอินเดียเช่นในสังคมไทย อาจเพราะกาลีมีลักษณะใกล้เคียงกับเจ้าแม่พื้นเมืองหรือ “ผี” ในศาสนาพื้นเมืองของไทย นอกจากนี้เธอยังมีบทบาทมากในระบบ “ตันตระ” ของฮินดูเอง

“มาตฤกา” คำนี้แปลว่า “มารดา” มาตฤกาไม่ใช่เทวีองค์ใดองค์หนึ่งแต่เป็น “กลุ่มเทวี” ซึ่งมีจำนวนตั้งแต่ 7, 8, และ 16 มาตฤกาเป็นกลุ่มเทวีเกิดจากการที่แปลงเทพบุรุษให้กลายเป็นสตรี เช่น พระพรหมา เป็น เทวีพรหมี, พระวราหะหรืออวตารพระวิษณุในรูปหมูป่า เป็น เทวีวราหี, กุมาร (ขันทกุมาร) เป็น เกามารี เป็นต้น การนับถือมาตฤกาสะท้อนแนวคิดเกี่ยวกับภาวะคู่ คือในจักรวาลมิได้มีเฉพาะพลังเพศชายเท่านั้น แต่ยังมีแง่มุมที่ตรงกันข้าม คือพลังที่อยู่ในแบบอิตถีภาวะในลักษณะเดียวกันด้วย

เทวีพื้นเมือง

เทวีเหล่านี้ส่วนใหญ่มักไม่ได้อยู่ในสาระบบพระเวทและปุราณะ แม้จะมีบางองค์ที่ได้รับการนำเข้าไปสู่ปุราณะบ้างก็ตาม เช่น เทวีกาลี ที่จริงอาจต้องกล่าวว่าเทวีเหล่านี้มีมาก่อนศาสนาฮินดู (Pre-Hinduism) และมีลักษณะเหมือนกับการนับถือ " ผี" ในอุษาคเนย์

เทวีพื้นเมืองมักมีชื่อในภาษาถิ่น และไม่ใช้ระบบการบูชาอย่างพราหมณ์ ผู้ดูแลมัก

ไม่ใช่พราหมณ์ ส่วนมากเป็นการแสดงด้านร้ายของธรรมชาติ เช่น เทวีศีตลา เทวีแห่งโรคระบาด รวมทั้งบรรดา "อัมมา" (แปลว่าแม่) ของชาวอินเดียใต้หลายพระองค์ ในอินเดียศาสนสถานของเทวีเหล่านี้ มักสร้างขึ้นอย่างง่าย ๆ เช่นกองหินตามชายป่าริมหมู่บ้านหรือเนินดิน มักเรียกรวม ๆ กันว่า "ครามเทวี" ซึ่งหมายถึงเทวีประจำหมู่บ้าน การนับถือเทวีเหล่านี้ให้พื้นที่แก่ผู้หญิงค่อนข้างมากในการประกอบพิธีกรรมและมีบทบาทต่าง ๆ รวมทั้งยังมีความเกี่ยวข้องกับการทรงเจ้าเข้าผี ซึ่งมักไม่เป็นที่นิยมในศาสนาฮินดูแบบทางการ

เมื่อศาสนาฮินดูแพร่ไปยังคนพื้นเมือง ก็มักกลืนเทวีเข้าสู่ระบบฮินดูเหล่านี้โดยการสร้างเทวตำนานให้เจ้าแม่พื้นเมืองกลายเป็นภาคส่วนของพระอุมาเทวีหรือปารวตี หรือทำให้เป็นชายาของพระศิวะ

วัดฮินดูที่มีชื่อเสียงที่สุดของไทย คือวัดพระศรีมหาอุมาเทวีหรือวัดแขกสีลม เป็นตัวอย่างที่สำคัญของกรณีข้างต้น วัดแห่งนี้เป็นวัดของชาวทมิฬซึ่งเป็นชนพื้นเมืองอินเดียใต้ที่มีวัฒนธรรมของตนเองและเป็นวัดในนิกายศากตะหรือนิกายที่นับถือเจ้าแม่ ที่จริงวัดนี้มีชื่อในภาษาทมิฬว่า "ติรุมาริอัมมันโกยิล" โกยิลหมายถึงปราสาทหรือมณเฑียร ติรุเป็นคำนำหน้าชื่อ ตรงกับ "ศรี" ในภาษาสันสกฤต และ "มาริอัมมัน" เป็นชื่อของเทวีประธานของวัดหรือเจ้าแม่มาริ

มาริอัมมาเป็นเทวีแห่งโรคระบาดตามคติดั้งเดิมของชาวทมิฬ เป็นเจ้าแม่พื้นเมืองที่ชาวบ้านนิยมนับถือโดยมักสร้างศาลง่าย ๆ ตามจอมปลวกหรือเนินดิน แต่การใช้นามวัดว่า "วัดพระศรีมหาอุมาเทวี" นั้น เพื่อแสดงความคิดที่ว่า พระองค์คือภาคส่วนหนึ่งของพระแม่อุมาเทวีตามความเชื่อของฮินดู และยังง่ายต่อการทำความเข้าใจของคนไทยด้วย

ศักติ – ประกฤติ – มายา : เทวีในมุมมองทางปรัชญา

คำว่า เทวี เป็นคำนามเพศหญิงของคำว่า "เทวะ" ซึ่งมาจากธาตุ ทิวฺ ในภาษาสันสกฤตแปลว่า "ส่องสว่าง" เพราะเชื่อกันว่าเทวดามีภาวะทิพย์ และแสงสว่างยังเกี่ยวข้องกับความดีงามและความรุ่งเรือง คำว่าเทวีนั้นสามารถใช้สำหรับเทวสตรีทั่ว ๆ ไปทุกองค์ และในอีกทางหนึ่งยังหมายถึงแนวคิดเกี่ยวกับเทวีผู้ยิ่งใหญ่ด้วย

จากพัฒนาการหลังยุคพระเวท เมื่อเทวีถูกทำให้มีคู่ครองแล้ว ไศวนิกายที่นับถือพระศิวะและนิกายศากตะที่นับถือเทวีจะพัฒนาแนวคิดทางปรัชญาของตัวเองขึ้นมา โดยเฉพาะแนวคิดเรื่อง "ศักติ" หรือ "พลัง"

คำว่า "ศักติ" แปลว่า "พลัง" (power) แต่มักรับรู้กันว่า คำนี้ใช้เป็นคำเรียกเทพสตรีในศาสนาฮินดูได้ด้วย

สวามีวิเวกกานันท์ นักปราชญ์ฮินดูอธิบายว่า การบูชาเทพมารดรตั้งอยู่บนมโนทัศน์เกี่ยวกับ "พลัง" เพราะมนุษย์มักต้องเผชิญกับความขัดแย้งกันของพลังสองอย่างในชีวิตอยู่เสมอ เช่น ความดี-ความชั่ว ดังนั้นสิ่งนี้จึงผลักดันไปสู่การบูชาเทวี (Swami Vivekananda site in Swami Swahananda, 2012: 92-93)

สวามีศิวานันทะ นักปราชญ์อีกท่านเห็นว่า การนับถือเจ้าแม่ เป็นหนึ่งในศาสนาที่เก่าแก่และแพร่หลายที่สุดในโลก เพราะพลังเป็นสิ่งที่ควบคู่กับมนุษย์และผลักดันให้มนุษย์ทำสิ่งต่างๆ มาตั้งแต่สมัยโบราณ (Swami Sivananda, 2003 : 263)

จากมุมมองทั้งสองนี้ แสดงให้เห็นความเชื่อของอินเดียที่ว่า " พลัง" เป็นรากฐานของสรรพสิ่งและเป็นรากฐานของการก่อกำเนิดสิ่งต่างๆ พลังจึงสัมพันธ์กับภาวะของความเป็นมารดาหรือสตรี เพราะมิใช่บทบาทของเทพบุรุษ หรือบุรุษเพศทั้งในทางชีววิทยาและทางวัฒนธรรม

ไศวนิกาย มีแนวคิดโดยรวมเกี่ยวกับศักติ ว่าเป็นพลังที่สัมพันธ์กับพระเจ้าบุรุษ (คือพระศิวะ) ดังนั้น พลังนี้จึงอยู่ในรูปของเทวีปารวตีหรืออุมาไหมวตีในฐานะคู่ครองที่แนบสนิทกับพระองค์เสมอ เป็นพลังที่พระเจ้าใช้กระทำการต่างๆ

ส่วนพวกศากตะ หรือพวกที่นับถือเทวี มีความคิดว่า พระศิวะหรือเทพบุรุษ เป็น "ตัวรู้" (consciousness) ที่ไม่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง ในขณะที่ "ศักติ" หรือพระเทวี เป็น "พลัง" ที่แปรเปลี่ยน (changing power) และเพราะเป็นพลังที่สามารถแปรเปลี่ยนเคลื่อนไหวได้นี้เองจึงทำให้ จักรวาลและโลกเกิดขึ้น ในขณะเดียวกันก็เป็นพลังของการถนอมรักษาและทำลายหรือหมุนเวียน เพื่อให้มีการก่อกำเนิดใหม่อีกครั้ง ส่วนตัวรู้แม้จะเป็นรากฐานของการรู้คิด(พุทธิ) ซึ่งเป็นพื้นฐานของชีวิต แต่ด้วยความที่ตัวมันเองมิอาจเปลี่ยนแปลงใดๆ และอยู่ในสภาวะเสถียรหรือหยุดนิ่ง สรรพสิ่งจึงมิอาจก่อกำเนิดขึ้นได้ ศักติจึงมีความสำคัญยิ่งกว่าเทพบุรุษ เพราะคือพลังหรือพระเป็นเจ้าผู้ขับเคลื่อนสกลจักรวาลอย่างแท้จริง

ตรีมูรติหรือพระเจ้าสูงสุดสามรูป ได้แก่ผู้สร้าง ผู้รักษา และผู้ทำลาย จึงไม่สำคัญเท่าตรีศักติ หรือพลังสูงสุดสามอย่างในอิตถีภาวะ

แนวคิดนี้คล้ายคลึงกับแนวคิดในปรัชญาสำนัก "สางขยะ" (samkya) ของฮินดู ซึ่งถือว่ามีความจริงอยู่สองประการ ได้แก่ "ปุรุษะ" (purusha) ซึ่งหมายถึงจิตบริสุทธิ์ที่ทำหน้าที่ดุจตัวรู้คิด (คำนี้แปลว่า บุรุษเพศ หรือคนได้เช่นกัน) และ "ปรกฤติ" (prakriti) หมายถึง " ธรรมชาติ " ซึ่งคือสภาวะที่สามารถเกิดการเปลี่ยนแปลงและวิวัฒน์ไปสู่สิ่งต่างๆ ได้ เมื่อปุรุษะเข้ารวมกับประกฤติก็จะเกิดการวิวัฒนาการขึ้น แต่ตัวปุรุษะเองปราศจากศักยะหรือพลังในการสรรค์สร้าง ส่วนประกฤติก็เป็นดุจพลังที่ไร้เจตจำนง ทั้งสองจึงต้องอาศัยกันและกัน เพราะตัวรู้เทียบได้กับปุรุษะ ประกฤติจึงหมายถึงเทวีหรือภาวะคู่ตรงข้ามอันได้แก่สตรี และประกฤติกลายเป็นหนึ่งในพระนามสำคัญของพระเทวีไปในที่สุด

ความคิดเรื่องปุรุษะ–ประกฤติของสางขยะ ต่างกับแนวคิดแบบศากตะอยู่บ้างตรงที่ ในศากตนิกาย พลังงานหรือศักตินั้นทรงอำนาจและสำคัญมากกว่าฝ่ายชายเสมอ มิได้เป็นความจริงที่สำคัญเท่าๆ กันอย่างปุรุษะและประกฤติ คัมภีร์กุพชิกาตันตระกล่าวว่า "มิใช่ พรหมา วิษณุ และรุทระ (ศิวะ) หรอกที่สร้าง รักษา และทำลาย (สกลจักรวาล) แต่คือ พรหมี ไวษณวี และรุทราณี (พระนามเพศหญิงของพระเป็นเจ้าสามองค์) ต่างหาก สวามีของพวกนางเป็นก็แต่เพียงซากศพ" (Swami Swahananda, 2012 : 94)

พระเป็นเจ้าสูงสุดในนิกายศากตะจึงต้องเป็นเทวีหรือสตรีเสมอ แม้จะเป็นเรื่องยากที่ความคิดของนิกายศากตะจะแพร่หลายไปในสังคมที่ชายเป็นใหญ่ แต่ด้วยการที่นิกายศากตะเกี่ยวพันกับ "ตันตระ" อันมีลักษณะเร้นลับ และการซ่อนแนวคิดไว้ในสัญลักษณ์และพิธีกรรม นิกายศากตะจึงยังคงอยู่รอดมาได้

ในทางประติมานวิทยา ความสัมพันธ์ระหว่างพลังเพศชายและหญิง หรือความด้อย–เหนือกว่าของเทวี–เทวะ สะท้อนออกมาในประติมากรรมการเคียงคู่หรือรวมกัน (union) เทพบุรุษและเทวี 3 รูปแบบ คือ

แบบแรก เทพบุรุษเป็นประธานของรูปเคารพ ส่วนเทวีมักมีขนาดเล็กกว่าและประทับที่ตักข้างซ้ายของเทพบุรุษ เช่นเทวรูป ลักษมี–นรสิงห์, สีตา–ราม, อุมา–มเหศวร ฯลฯ ซึ่งแสดงถึงความเป็นรองของเทวีและความสำคัญกว่าของเทพบุรุษ

แบบที่สอง เทวีและเทวะ อยู่ในลักษณะที่เคียงข้างหรือกลมกลืนกัน เช่น เทวรูป ราธา–กฤษณะ หรืออรธนารีศวร ซึ่งมีทั้งเทวีและเทวะรวมอยู่ในองค์เดียวกัน แสดงถึงความเท่าเทียม

แบบที่สาม เทวีประทับยืน (เหยียบ) หรือนั่ง (ทับ) เหนือเทพบุรุษ เช่น เทวรูป กาลี – ศิวะ (กาลีเหยียบพระศิวะ), ราชราเชศวรี (เทวีประทับอาสน์ซึ่งเทพบุรุษค้ำยันไว้) ฯลฯ รูปแบบที่สามแสดงความเหนือกว่าของเทวีอย่างเห็นได้ชัด (John Strattonand Donna Marrie, 1995 : 309) และมักเป็นรูปแบบที่พบมากที่สุดในรูปเคารพของนิกายศากตะ

ในราวคริสต์ศตวรรษที่ 500–700 นักปรัชญาคนสำคัญ คือ อาทิศังกราจารย์ ได้นำเสนอแนวคิด อไทฺวตเวทานตะ หรือหลักปรัชญา "ความจริงหนึ่งเดียว" นอกจากนี้ยังนำเสนอแนวคิดทางปรัชญาที่สำคัญควบคู่กันไป คือแนวคิดเรื่อง "มายา" ซึ่งพอจะสรุปอย่างหยาบ ๆ ได้ว่า ความจริงแท้มีเพียงหนึ่งเดียวคือพรหมัน ซึ่ง "ปรากฏ" ออกมาในสองลักษณะ

ลักษณะแรกเรียกว่า "นิรคุณพรหมัน" หมายถึงสัจธรรมแบบนามธรรมที่มิอาจอธิบายคุณสมบัติใดใดได้หรือใช้ภาษาในการเข้าถึงได้ พรหมันยังปรากฏออกมาในอีกลักษณะหนึ่ง เรียกว่า สคุณพรหมัน คือ พรหมันที่ประกอบด้วยคุณสมบัติต่าง ๆ อาจเรียกอีกอย่างว่า "อีศวร" หมายถึงพระเป็นเจ้าแบบบุคคล (Personal God)

อีศวรนี้เอง ที่มีอำนาจ (ศักติ) ของพระองค์เอง ศักตินี้เรียกอีกอย่างว่า "มายา" เพราะพลังนี้ฉายโลกให้ปรากฏขึ้นเสมือนว่าโลกมีอยู่ โดยที่โลกมิได้เกิดขึ้นหรือมีอยู่จริง ๆ แม้ว่าเราอาจมีประสบการณ์ต่อโลกและใช้ชีวิตประจำวันราวกับว่าโลกนี้มีอยู่ แต่โดยเนื้อแท้มันไม่เคยเกิดขึ้นและมีอยู่เลย

ดังนั้น ศักติจึงมิใช่แค่พลังเฉย ๆ แต่เป็นพลังที่ทำให้โลกฉายปรากฏขึ้นด้วย

แม้ศังกราจารย์จะไม่อธิบายมายาในแง่อิตถีภาวะหรือพลังของเพศหญิงมากนัก คงเพราะความพยายามที่จะยกระดับไปสู่ความคิดทางปรัชญาที่ซับซ้อนขึ้น แต่ในแง่ศาสนา "มายา" มักถูกใช้เป็นพระนามของเทวีด้วยอีกพระนามหนึ่ง ซึ่งบ่งถึงพลังในแง่การก่อกำเนิดอีกแบบ คือไม่ได้เป็นการก่อกำเนิดอย่างตรงไปตรงมาในเชิงรูปธรรมเท่านั้น แต่เป็นการก่อกำเนิด ในลักษณะของการทำให้ "ปรากฏ" ขึ้น โดยมิได้มีอยู่อย่างแท้จริง

ตันตระ : หนทางในการเข้าถึงเทวี

"ตันตระ" หมายความว่า ถักทอ เชื่อมโยง สืบเนื่อง หรือแปลว่า ระบบหรือหลักการก็ได้ ตันตระเริ่มปรากฏขึ้นในราวคริสต์ศตวรรษที่ 5 และแพร่หลายมากในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 8–9

ตันตระมิได้เป็นของศาสนาใดศาสนาหนึ่งโดยเฉพาะ แต่เป็น "วิถีปฏิบัติพื้นบ้าน" ที่ดำรงอยู่ในอินเดียมาตั้งแต่ก่อนสมัยพุทธกาล ตันตระอธิบายถึงธรรมชาติเดิมแท้ อันเป็นพื้นหลังของทุกสภาวะการดำรงอยู่ (วิจักขณ์ พานิช, 2558 :121) ดังนั้น มโนทัศน์และเทคนิควิธีการของตันตระอาจเข้าไปอยู่ในศาสนาใดก็ได้ ในพุทธศาสนา ตันตระฝึกฝนปฏิบัติกันในฝ่ายวัชรยาน ในศาสนาฮินดูฝ่ายไศวนิกาย

เรียกการปฏิบัติตันตระว่า "มนตรมารค" ส่วนในฝ่ายศากตะเรียกการปฏิบัติตันตระว่า "กุลมารคะ" หรือ "เกาละ" อันมีความหมายว่า "หนทางของกุล" กุลในที่นี้หมายถึง "กาลิกุล" แปลว่าการเข้าสู่ครอบครัววงศ์วานของพระแม่กาลี

ด้วยความที่ตันตระเป็นวิถีพื้นบ้านจึงมักถูกเข้าใจว่าเกี่ยวพันกับไสยศาสตร์และสิ่งเร้นลับ และมักจะเป็นที่รังเกียจหรือไม่เข้าใจ เนื่องจากเทคนิควิธีการของตันตระล่อแหลมต่อศีลธรรมและบรรทัดฐานของสังคม เช่นความเกี่ยวข้องกับเพศสัมพันธ์ ตามแนวคิดตันตระ ที่จริงแล้วบรรทัดฐานและศีลธรรมทางสังคมในทางหนึ่งดึงเราออกจากสภาพเดิมแท้ตามธรรมชาติของเราเอง ตันตระจึงพยายามนำมนุษย์กลับไปสู่สภาพตามธรรมชาติผสานรวมกับภาวะอันเป็นทิพย์ที่มีอยู่แล้ว

เทคนิควิธีการของตันตระตั้งอยู่บนพื้นฐานว่าภาวะของเทพ–เทวีหรือความจริงสูงสุดนั้นมิใช่สิ่งไกลตัวหรืออยู่ภายนอก แต่เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่แล้วภายในตัวเรา เทคนิคปฏิบัติของตันตระก็เพื่อให้ "พลัง"เหล่านั้นถูกปลุกขึ้น และเข้าสู่การบรรลุหลุดพ้นโดยปราศจากอุปสรรคและฉับพลัน ผู้บรรลุทางตันตระจึงเรียกว่า "สิทธา" หมายถึงผู้สำเร็จ

คัมภีร์ตันตระจึงกล่าวว่า "ศกฺติ ชฺญานํ วิน เทวี นิรวาณํ ไนว ชายเต" ปราศจากความรู้เรื่องเทวี นิรวาณก็มิอาจรู้ได้ (Swami Sivananda, 2003 : 266)

ในวิถีตันตระ ครูมีความสำคัญอย่างสุงสุดในฐานะเป็นผู้บรรลุถึงความบริบูรณ์แล้ว และค่อยสั่งสอนชี้นำ เพราะตันตระมีความล่อแหลมต่อศีลธรรมและอาจทำให้ผู้ปฏิบัติถึงแก่ความพินาศหรือหลงผิดจนไม่อาจกลับมาในหนทางได้

เทคนิคปฏิบัติในตันตระเรียกว่า "สาธนา" อาทิการสวดมนต์ การเพ่งนิมิต บูชายัญและรูปมณฑลหรือแผนผังของจักรวาล อันมีองค์เทวีประธานอยู่ในใจกลาง มักทำในรูปสามเหลี่ยมคว่ำสะท้อนสัญลักษณ์ที่ถูกทอนลงของอวัยวะเพศหญิง การเพ่งนิมิตและเทคนิคต่างๆ นี้เพื่อกระทำให้ตนเองและเทพเจ้าที่เพ่งถึงผสานรวมเป็นหนึ่งเดียวโดยไม่แบ่งแยก

หลักการของศักติโยคสาธนาในนิกายศากตะ คือการหลอมรวม "ศิวะ" และ "ศักติ" ภายในตัวเราเข้าด้วยกัน คือการบรรสานพลังของกายและจิตให้เป็นหนึ่งเดียว พลังที่ซ่อนเร้นอยู่ในกายนี้เรียกว่า "กุณฑาลินี" เมื่อทำสาธนากุณฑาลินีจะเคลื่อนไปสู่จักระต่างๆ และรวมกับศิวะในที่สุด การแปรเปลี่ยนนี้เรียกว่า การแปรเปลี่ยน "สาธก" หรือผู้ปฏิบัติสาธนาจาก "ปศุภาวะ" (ภาวะอย่างสัตว์) ไปสู่ "ทิพยภาวะ" (ภาวะทิพย์) (SwamiSivananda, 2003: 265-266)

การปฏิบัติสาธนาในตันตระของเทวีมีอยู่สองฝ่าย ฝ่ายแรกเรียกว่า "ทักษิณจาร" หรือฝ่ายขวา ฝ่ายนี้มักมีการปฏิบัติที่ไม่รุนแรงหรือล่อแหลมต่อศีลธรรมมากนัก กับอีกฝ่ายเรียกว่า "วามจาร" แปลว่าฝ่ายซ้าย

ในฝ่ายซ้ายมีการปฏิบัติที่เรียกว่า "ปัญจมการ" หรือ "ม" ทั้ง 5 ได้แก่ 1. มุทรา–การทำท่ามือต่างๆ 2. มนตร์–การพร่ำบ่นสวดมนตร์ 3. มางสะ–การกินเนื้อ/ปลา 4. เมรัย–การดื่มสุรา 5.ไมถุน–การร่วมเพศ ซึ่งผู้ปฏิบัติอาจต้องประกอบปัญจมการะนี้ทั้งหมด และเพ่งนิมิตตนเองกับเทวีโดยถือว่าตนเองกับเทวีมิได้ต่างกัน ดังนั้น การเสพเสวยสิ่งทั้งหมดในฐานะพระเทวีหรือพระศิวะก็เพื่อดึงเอาภาวะทิพย์ของตนหรือที่จริงคือธรรมชาติแท้จริงของตนออกมา

ในระบบศีลธรรมของสังคมฮินดู ปัญจมการในข้อ 3-5 เป็นสิ่งต้องห้าม ดังนั้นวิธีปฏิบัติของวามจารีมักได้รับการตำหนิอย่างรุนแรง แต่ทั้งนี้จะเห็นได้ว่าหลักการของปัญจมการ คือการถ่ายถอน

ผู้ปฏิบัติออกจากกฏเกณฑ์ทางสังคมไปเผชิญหน้ากับเส้นแบ่งทางศีลธรรม เพื่อกลับไปสู่ภาวะตามธรรมชาติ และเข้ารวมกับประสบการณ์แห่งความ "รื่นรมณ์" ซึ่งเป็นประสบการณ์เดียวกันกับภาวะของเทพ แต่ความรื่นรมณ์จากการเสพเสวยทั้งหลาย กลับถูกระบบศีลธรรมผลักไปสู่ฝ่ายของความชั่ว ทั้งนี้ปัญจมการอาจเป็นทั้งอุปสรรคหรือสิ่งที่ช่วยให้รุดหน้าไปสู่การหลุดพ้นก็ได้ หากผู้ปฏิบัติขาดความเข้าใจที่ถูกต้อง ปัญจมการจะเป็นเพียงการเล่นสนุก คุรุหรือครูจึงมีบทบาทอย่างยิ่งในหนทางตันตระที่จะช่วยขัดเกลาการปฏิบัติของศิษย์มิให้ถลำสู่ความหลงผิด

ตันตระโดยเฉพาะฝ่ายวามจาร ได้ยกเทวีกาลี ขึ้นเป็นเทพสูงสุด เหตุผลในการเลือกเทวีองค์นี้ยังมีความคลุมเครือ แต่อาจเป็นไปได้ว่าเพราะผู้ปฏิบัติต้องปฏิบัติปัญจมการ ในขณะที่เทวีกาลีสะท้อนถึงความตาย การทำลายล้างและความกลัว (Kinley, 2005: 124) สามสิ่งนี้เป็นภาวะที่ผู้ปฏิบัติจะต้องทำความเข้าใจและแปรเปลี่ยนไปสู่ประสบการณ์แห่งความรื่นรมณ์ให้ได้ เพราะสามสภาวะนี้คือพลังที่ถูกเก็บงำซ้อนเร้นอยู่ภายในและเป็นพลัง "มืด" ตามธรรมชาติที่ผู้คนไม่กล้าเผชิญ

ผู้เขียนยังมีความเห็นว่า เหตุที่พวกวามจารเลือกเทวีกาลี ก็เพราะเทวีกาลีเองยังมีลักษณะของเทวีพื้นเมืองอยู่มากและเกี่ยวข้องวิถีการนับถือเจ้าแม่แบบโบราณมากที่สุดองค์หนึ่ง ซึ่งสัมพันธ์กับตันตระในฐานะเทคนิควิธีการพื้นบ้านและการปลดปล่อยสู่ธรรมชาติ

หญิงโสด –เมีย – แม่ : ถอดรหัสเทวี

ศาสนาโบราณมักมีลักษณะแบบ "ศาสนาผู้หญิง" (feminine religion) หมายถึงศาสนาที่ให้ความสำคัญกับเพศหญิงเป็นพิเศษ ซึ่งมีลักษณะร่วมกันตรงที่ไม่ได้ปฏิเสธหรือถือว่า กิจกรรมทางเพศเป็นเรื่องเลวร้าย เพราะกิจกรรมทางเพศก่อกำเนิดชีวิตและความอุดมสมบูรณ์ สัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับเพศจึงถูกถือว่า "เป็นสิริมงคล" ตรงข้ามกับศาสนาแบบผู้ชายซึ่งมีลักษณะ "พรตนิยม" (asceticism) คือพยายามสร้างระบบการบำเพ็ญพรตหรือสถาบันนักบวชที่ปฏิเสธกิจกรรมทางเพศ ทั้งสองศาสนาพยายามที่จะสร้างสัญลักษณ์ในลักษณะที่ข่มกันไปมา เช่นรูปเจ้าแม่กาลีเหยียบยืนบนศพพระศิวะ แม้จะมีเทวตำนานเพื่อปกปิดความหมายชั้นนี้ โดยอธิบายว่า พระศิวะให้เจ้าแม่เหยียบยืนเพื่อหยุดความคลุ้มคลั่งของเจ้าแม่เอง แต่หากเราพิจารณาจากกรอบแนวคิดของนิกายศากตะ พระศิวะที่ปรากฏในรูปเคารพเจ้าแม่กาลีก็เป็นแต่ซากศพที่มิอาจสร้างสรรค์สิ่งใดเท่านั้น

ในขณะที่ฝ่ายศาสนาของผู้ชาย ก็ได้สร้างสัญลักษณ์ในลักษณะนี้เช่นกัน เช่นรูป "ศิวนาฏราช" หรือพระศิวะร่ายรำ ซึ่งไมเคิลไรท์ตีความว่า รูปอปัสมาราหรือยักษ์แคระที่พระศิวะเหยียบอยู่นั้น ที่จริงคือรูปเคารพของเจ้าแม่นั่นเอง (ไมเคิล ไรท์, 2550: 19)

นอกจากรูปเคารพสองอย่างนี้ ที่จริง มีความซับซ้อนในการทำความเข้าใจสัญลักษณ์หรือความสัมพันธ์ของเทวีองค์ต่างๆ ซึ่งการถอดรหัสนี้จะช่วยให้เราเข้าใจระบบการนับถือเจ้าแม่และความเชื่อในอินเดียดียิ่งขึ้น

กาลี–ทุรคา– เคารี

มีคำกล่าวว่า "คนป่าบูชากาลี คนเมืองบูชาเคารี" เคารีแปลว่า ขาวหรือทอง เธอเป็นเทวีแห่งพืชพันธุ์ และเมื่อเกี่ยวข้องกับอาหารจะมีนามว่า "อันนปูรณา" แปลว่าอาหารสมบูรณ์ เคารีมีวรกายขาว มักทรงเครื่องทรงขาวหรือเขียวซึ่งเป็นสีของต้นไม้ มัดผม สวมเครื่องประดับ มีความนุ่มนวล บางครั้งประทับบนตักของพระศิวะ และมักนิยมบูชาในครัวเรือน

ที่จริงกาลีและเคารี คือสองด้านของพลังสตรี กาลีคือพลังธรรมชาติที่ไร้กฏเกณฑ์หรืออยู่นอกสังคมครอบครัว (Undomesticated Nature) หรือกฏแห่งป่า กาลีเปลือยกายสยายผม ประดับประดาด้วยอวัยวะมนุษย์ ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของการอยู่นอกอารยธรรม เธอกระหายโลหิต อยู่ในสนามรบหรือป่าช้า เธอจึงเป็น "หญิงโสด" ไม่เป็นทั้งเมียและแม่ ยืนอยู่โดดเดี่ยวบนศพบุรุษเพศ กาลีเกี่ยวพันกับความรุนแรงและเพศในฐานะสภาวะตามธรรมชาติที่มิได้ถูกควบคุม หรือ "กฏแห่งป่า"

กาลีจึงมักเป็นที่นิยมบูชาตามชายป่าริมหมู่บ้านหรือริมป่าช้า ซึ่งแสดงถึง "เส้นแบ่ง" ของอารยธรรมและสังคมมนุษย์ กับ "ป่า" หรือที่ๆ ยังไม่มีอารยธรรมเข้าไปครอบงำ

ส่วนเคารีแสดงถึง "กฏแห่งบ้าน" หรือธรรมชาติที่ถูกทำให้เข้าสู่ความเป็นสังคม (Domesticated Nature) เธอจึงนุ่งห่มมิดชิดและมัดผม เธอไม่กระหายเลือดแต่ประทานนมและธัญพืช เป็นทั้ง "เมียและแม่" ซึ่งเป็นสถานภาพศักดิ์สิทธิ์ในระบบสังคมฮินดู เธอเกี่ยวข้องกับเซ็กส์และความรุนแรงเฉพาะที่จะสัมพันธ์กับครอบครัว (Pattanaika, 2006: 106–108)

ภาพเทวรูปเทวีเคารีทรงอาภรณ์เขียว ซึ่งใช้ในพิธีเคารีบูชาของแคว้นมหาราษฏร์ ในช่วงต้นฤดูเพาะปลูก (ที่มา: viralnetwork.com/image/id/28078/Goddess_gauri_jpeg.html)

ดร.เทวทัตต์ ตีความเทศกาลเกี่ยวกับเทวีที่สัมพันธ์กับฤดูกาลและชีวิตไว้ว่า เมื่อยามถึงหน้าฝนในฤดูเพาะปลูก เคารีในอาภรณ์สีเขียวซึ่งสะท้อนถึงพืชผักและอาหารจะได้รับการบูชาควบคู่กับพระคเณศในเวลานี้ เทวีแสดงถึงความเป็นแม่อย่างเต็มที่ ตั้งท้องเพื่อให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ และประทานอาหารพืชผลตามความปรารถนาแก่มวลมนุษย์

ครั้นถึงฤดูเก็บเกี่ยวในช่วงใบไม้ร่วง ก็จะมีเทศกาลนวราตรี ผู้คนพากันบูชาเทวีทุรคา เธอมาในอาภรณ์สีแดงอันเป็นสัญลักษณ์ของโลหิตหรือเชื้อชีวิตของสตรี มีอาวุธเพื่อแสดงถึงการประหัตประหารหรือเก็บเกี่ยว ในแคว้นเบงกอล ทุรคาจะได้รับการบูชาควบคู่กับเทวีลักษมี สรัสวตี คเณศ และขันทกุมารในฐานะบุตรีและบุตรของพระนาง เธอยังคงรับบทบาทมารดา (ที่ไร้สามี) ผู้ประทานสิ่งต่างๆ ให้กับมนุษย์

ในฤดูหนาวที่พืชพันธุ์ตายลงและเหี่ยวเฉา เทวีเสด็จมาในรูปของกาลี หรือความตายของสิ่งทั้งหลาย เธอมาอย่างโดดเดี่ยวแบบหญิงโสด เธอไม่ประทานนมและอาหารอีกต่อไป แต่มาพร้อมกับความหิวกระหายโลหิตและเชื้อชีวิต เธอเสพเสวยโลหิตเก็บสะสมพลัง เพื่อจะกลายเป็นเคารีที่ประทานนม ธัญพืชและอาหารแก่ชีวิตทั้งหลายในฤดูฝนถัดไป

ครั้นถึงฤดูใบไม้ผลิ ก็จะถึงเทศกาลศิวราตรี อันเป็นการเฉลิมฉลองการสมรสของพระศิวะ ซึ่งแสดงว่าพระศิวะและพระแม่ได้เข้ากลับมาสมสู่กัน การร่วมกันของเทพทั้งสอง จะทำให้เกิดการงอกงามของพืชผลต่อไป (Pattanaika, 2006: 197-198)

ดร.เทวทัตต์สรุปสัญลักษณ์และความสัมพันธ์ของเทวีทั้งสาม เป็นตารางดังนี้

เคารี	ทุรคา	กาลี
สวมอาภรณ์เขียว	สวมอาภรณ์แดง	เปลือยกาย
เป็นแม่	เป็นเจ้าสาว(หรือเมีย)	โสด
มัดผม	สยายผม	สยายผม
เกี่ยวข้องกับวัว	ขี่สิงห์ (หรือเสือ)	ขี่สิงห์ (บางครั้ง)
รับของถวายมังสวิรัติ	รับของถวายทุกอย่าง	ต้องการโลหิตบูชายัญ
สวมสัญลักษณ์ของการแต่งงานแล้ว	สวมเครื่องประดับเจ้าสาว	ปกคลุมร่างด้วยอวัยวะมนุษย์
ไม่ทรงอาวุธ	ทรงอาวุธเพื่อปกป้อง	ทรงอาวุธเพื่อโจมตี
ประทานอาหาร	ไม่ประทานอาหาร	ไม่ประทานอาหาร

(Pattanaika, 2006: 199)

ในวัฏจักรแห่งโลก เทวีจึงเปลี่ยนบทบาทไปมาระหว่างหญิงโสด แม่ เมีย หมุนเวียนไปมาระหว่างภาวะนอกสังคม -ภาวะในสังคม ภาวะแห่งการเกิดและการตาย เป็นทั้งมารดาผู้ให้ชีวิตและหลุมดำมืดอันกลืนกินชีวิต

การทำความเข้าใจและวิเคราะห์บทบาทรวมถึงพัฒนาการของเจ้าแม่หรือเทวีจึงอาจช่วยให้เราเข้าใจพื้นเพของความเชื่อของเราเองยิ่งขึ้น ในขณะเดียวกันก็ช่วยให้เราเข้าใจ “ปม” หรือความขัดแย้งระหว่างเพศ ความขัดแย้งระหว่างอารยธรรมและธรรมชาติ รวมทั้งความเข้าใจที่มีต่อ “พลัง” ทั้งปวงที่มีอยู่ในโลกธรรมชาติและตัวเราเช่นกัน

บรรณานุกรม

ไมเคิล ไรท์. *ฝรั่งคลั่งผี*. กรุงเทพฯ: มติชน, 2550.
เนื้ออ่อน ครัวทองเขียว. *แกะรอยพระลักษมี*. กรุงเทพฯ: มิวเซียมเพลส, 2553.
วิจักขณ์ พานิช. *วัชรยานกับการเผชิญความท้าทายของสังคมสมัยใหม่*. วารสารปรัชญา มหาวิทยาลัยศิลปากร ปีที่1 ฉบับที่ 1(มกราคม –ธันวาคม 2558): 114–152.
Kingley, David. *Hindu Goddesses : Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Traditions*. Delhi: Motilal Banarasidas Publisher, 2005.
Pattanaika, Devdutt. *Myth = mithya : A Handbook of Hindu Mythology*. Delhi: Penguin Books India, 2006.
Hoeley, John Stratton and Wuff,Donna Marrie. *The Divine Consort : Radha and Goddesses of India*. Delhi: Motilal Banarasidas Publisher, 2005.
Goel, Madan Lal. (n.d.) *The Myth of Aryan Invasions of India*. Retrieved from www.uwf.edu/lgoel
Swami Sivananda. *All About Hinduism*. Uttachal: Divine Life Society Publication, 2003.
Swami Swahananda. *Vedanta Sadhana and Shakti Puja*. Kolkata: Advaita Ashram, 2012.

บรรณานุกรม

Chatterjee, Gautam. *Sacred Hindu Symbols*. Delhi: Abhinav Publication, 1996.
Johnson, W.J. *Oxfrod Dictionary of Hinduism*. Newyork: Oxfrod University Press, 2010.
Swami Harshananda. *Devi and her Aspect*. Bangalore: SriRamkrishna Math, 2000.
Swami Harshananda. *Hindu Gods and Godesses*. Chennai: SriRamkrishna Math, 2014.
Swami Jagadiswarananda.(trans). *Devi Mahatmyam*. Madras: SriRamkrishnaMath, 2007.
Swami Swahananda. *Hindu symbols*. Chennai: SriRamkrishna Math, 2012.

คนธรรพวิวาห์และสยุมพร: เสรีภาพในการเลือกคู่ครองของสตรีอินเดียโบราณ?

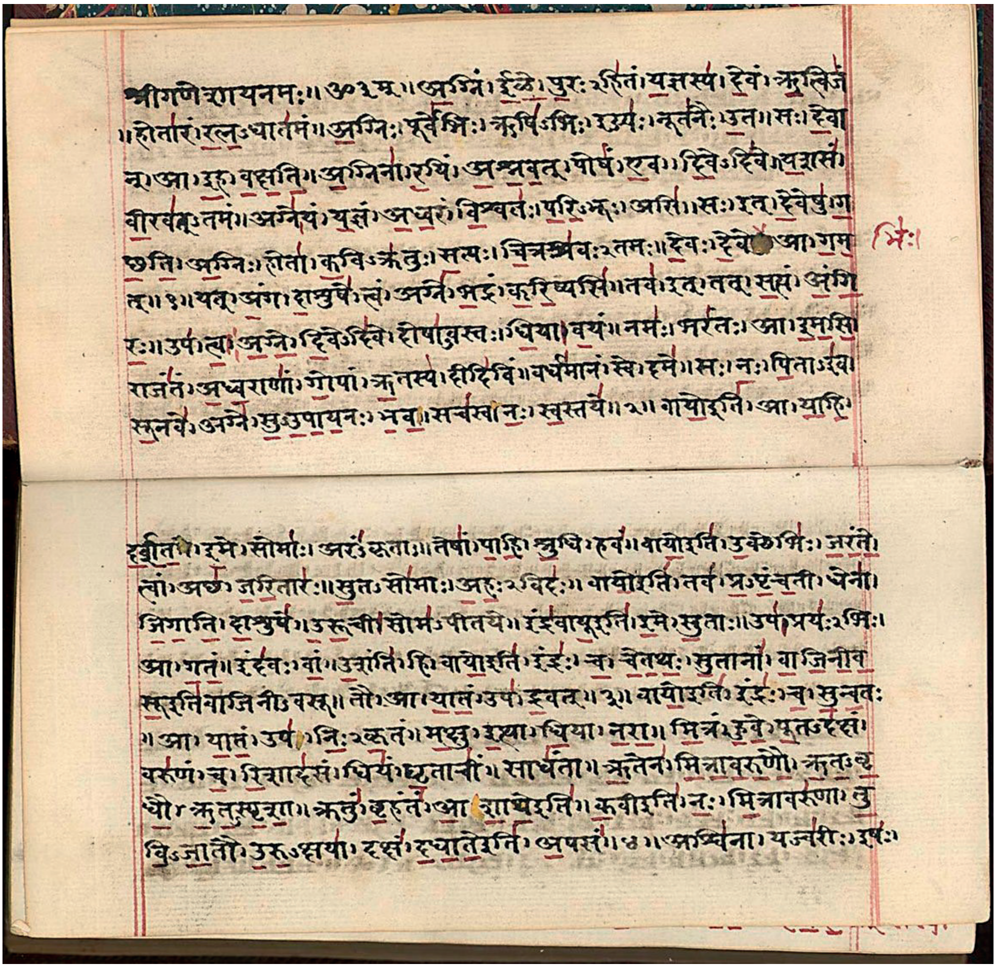
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชานป์วิชช์ ทัดแก้ว
สาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาคภาษาวิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

แม้ว่าในยุคพระเวทและอุปนิษัท[1] สถานะของสตรีจะสูงส่ง และเรียกได้ว่าเกือบจะเท่าเทียมกับบุรุษ ดังเห็นได้จากการที่มีชื่อของสตรีเป็นฤษีผู้รจนาบทสวดในคัมภีร์พระเวท นักคิดนักปรัชญา และบุคคลสำคัญทางศาสนา นอกจากนี้ในพิธีกรรมและการเฉลิมฉลองต่างๆ สตรีมีบทบาทสำคัญอยู่ในพิธีเหล่านั้นไม่ด้อยกว่าบุรุษ (วาสนา ไอยรารัตน์, 2522: 1–4) ก็ตาม แต่จากการศึกษาเปรียบเทียบข้อมูลในวรรณคดี กลับพบว่าสตรี รวมถึงเทวสตรี มีกล่าวถึงน้อยกว่าบุรุษและเหล่าเทวะมาก ในคัมภีร์ฤคเวทมีข้อความเหยียดหยามหรือเวทนา "บุตรีที่ไร้พี่ชาย/น้องชาย" หรือ ข้อความที่บิดาตัดพ้อ คร่ำครวญในการที่ตนได้บุตรีแทนที่จะเป็นบุตร ในพิธีกรรมหลายประเภท สตรีไม่มีบทบาทหลัก เป็นเพียงคู่ทำพิธี เป็นส่วนเติมเต็มพิธีกรรมเท่านั้น หรือแม้กระทั่งในพิธีกรรมทางการเกษตรบางอย่าง หญิงสาวพรหมจรรย์ถูกใช้เป็นเครื่องสังเวย หรือแม้กระทั่งเป็นค่าทักษิณาให้แก่พราหมณ์สำหรับการประกอบพิธีกรรม (Renou and Filliozat, 1947: 376) ในอาถรรพเวทและคัมภีร์พราหมณะ เริ่มปรากฏข้อความที่เหยียดหยามสตรีมากขึ้น ถึงขนาดกล่าวว่านางนำความวิบัติมาสู่ตระกูล (วาสนา ไอยรารัตน์, 2522: 5–7)

ยิ่งในสมัยที่มีการประพันธ์คัมภีร์ซึ่งว่าด้วยกฎเกณฑ์ บทบัญญัติเรื่อง "ธรรม" อันหมายถึง "หน้าที่ของคนในสังคม" หน้าที่ซึ่งปัจเจกบุคคลต้องประพฤติปฏิบัติให้ถูกต้องเหมาะสมตามชนชั้นวรรณะและสถานะทางสังคมอื่นๆ ของตน คัมภีร์เหล่านี้ เรียกว่า คัมภีร์สมฤติ ธรรมสูตร หรือธรรมศาสตร์[2] ตัวอย่างเช่น คัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ คัมภีร์ยาชญวัลกยธรรมสูตร เป็นต้น สิทธิและเสรีภาพของสตรียิ่งถูกจำกัดด้วยกฎเกณฑ์มากมาย และสตรีในสังคมอินเดียไม่มีสิทธิ์ครอบครอง

---

[1]ประมาณ 1,500–1,000ปี ก่อนคริสต์ศักราช เรียกชื่อยุคตามคัมภีร์สำคัญของชาวอารยัน ได้แก่คัมภีร์พระเวททั้ง 4 คือ ฤคเวท ยชุรเวท สามเวท อาถรรพเวท รวมทั้งคัมภีร์ในชั้นหลังที่ขึ้นอยู่กับแต่ละพระเวท เช่น คัมภีร์พราหมณะ อารัณยกะ ส่วนอุปนิษัท เป็นยุคปลายสุดของพระเวท อุปนิษัท เรียกอีกอย่างว่า เวทานตะ มีอายุราว 800 ปี ก่อนคริสต์ศักราช เป็นยุคที่อุดมไปด้วยนักคิดนักปรัชญา หลังจากนั้นก็จะเป็นยุคมหากาพย์ ที่ชาวอารยันได้สร้างอาณาจักรเป็นปึกแผ่นมั่นคงแล้ว มีการทำสงครามระหว่างอาณาจักร ในช่วงรอยต่อนี้เอง ศาสนาต่างๆ ลัทธิความเชื่อต่างๆ เกิดขึ้นมากมายในอินเดีย พระพุทธศาสนา ศาสนาเชน เป็นต้น ก็เกิดขึ้นมาในยุคหลังอุปนิษัทนี้เอง



คัมภีร์ฤคเวท (ที่มา: https://en.wikipedia.org/wiki/Vedas)

ทรัพย์สมบัติของตระกูล ทรัพย์สินที่นางครอบครองได้ส่วนตัวนั้น มีมูลค่าเพียงแค่จำนวนที่คนวรรณศูทรจะมีสิทธิถือครองได้เท่านั้น (Renou and Filliozat, 1947: 376)

มีเฉพาะทรัพย์สินส่วนตัวที่เรียกว่า "สตรีธนะ" เท่านั้น ที่นางมีสิทธิครอบครองและสืบทอดให้แก่ทายาทผู้หญิง แต่หากนางมีทรัพย์มากเกินกว่าที่กฎหมายกำหนดไว้ ทรัพย์ส่วนเกินเหล่านั้นจะตกเป็นของสามี ให้สามีดูแลและจะสืบทอดไปยังทายาทชาย (Basham: 1967, p. 179)

จากข้อความในคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ อัธยายะที่ 9 ความว่า

---

[2]กฎหมายศักดิ์สิทธิ์ พวกฮินดูเห็นว่ามีความศักดิ์สิทธิ์น้อยกว่าคัมภีร์พระเวทเพียงเล็กน้อย และได้รวมกันเป็นร่างแห่งตำรากึ่งคัมภีร์ เรียกว่า "สมฤติ" คือ "ปรัมปราประเพณี" ขึ้น ส่วนใหญ่เชื่อกันว่าคัมภีร์สมฤติมีพื้นฐานจากคัมภีร์ศรุติ (พระเวท) ประมวลกฎหมายยุคหลังที่มีชื่อเสียงมาก เรียกว่า "มนุสมฤติ" หรือ "กฎหมายของมนู" แต่งในสมัยราชวงศ์ศุงคะ และ "ยาชฺยวลฺกยสมฤติ" หรือ "ประมวลกฎหมายของยาชยวัลกยะ" แต่งในสมัยราชวงศ์คุปตะ (จำนงค์ ทองประเสริฐ, 2556: 221)

> ข้าพเจ้าจักกล่าวถึงหน้าที่ทั้งหลายอันเป็นนิรันดร์ของบุรุษและสตรี
> ผู้ตั้งอยู่ในแนวทางอันเป็นหน้าที่ ทั้งในยามอยู่ร่วมกันและในยามพลัดพราก (มานว.9.1)
> บุรุษพึงกระทำให้สตรีไม่เป็นตัวของตัวเอง ตลอดทั้งกลางวันและกลางคืน
> และจงทำให้นาง ผู้ติดข้องในวิสัยทั้งหลาย (= รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส)
> อยู่ในอำนาจของตน (มานว. 9.2)
> ในวัยเยาว์ บิดาย่อมคุ้มครองนาง ในยามสาว สามีย่อมคุ้มครองนาง ในยามชรา
> บุตรทั้งหลายย่อมคุ้มครองนาง สตรีไม่ควรแก่การเป็นตัวของตัวเอง (มานว.9.3)[3]

จะเห็นว่า สตรีนั้นไม่มีเสรีภาพตลอดชีวิตของนาง นางต้องขึ้นอยู่กับบุรุษเสมอ ไม่ว่าอยู่ในช่วงวัยใดก็ตาม บทบาทของสตรีที่สำคัญ คือ การเป็นบุตรี ภรรยา และมารดา สิ่งที่สำคัญที่สุดในชีวิตของสตรี คือ การออกเรือนแต่งงาน ถือเป็นหน้าที่สำคัญยิ่งที่ระบุไว้ตามหลักศาสนา บิดาจึงเป็นผู้มีหน้าที่สำคัญในการหาคู่ครองที่เหมาะสม เพื่อให้นางได้ออกเรือนในวัยอันควร หาไม่แล้ว บิดาผู้นั้นจะถูกตำหนิ (มานว.9.4)[4] การมีบุตรีนั้น นับเป็นภาระของบิดามารดาและไม่เป็นที่ปรารถนานัก ทั้งนี้เพราะบุตรีไม่อาจช่วยบิดามารดาให้มีความสุขได้ทั้งในปรโลกและในการสืบตระกูล เนื่องจากเมื่อแต่งงานออกเรือนไปแล้ว นางจะไปเป็นสมาชิกของตระกูลอื่น การที่บิดามารดามอบนางพร้อมกับสินสอดให้ฝ่ายชายนั้น เป็นการช่วยให้นางเป็นที่ปรารถนายิ่งขึ้น แต่ในสังคมปิตาธิปไตย ที่บุรุษเพศเป็นใหญ่อย่างสังคมอินเดียโบราณ น่าประหลาดใจว่าไม่มีหลักฐานกล่าวถึงการทิ้งหรือฆ่าทารกเพศหญิงแม้แต่น้อยในวรรณคดีโบราณ ในตระกูลที่ดี ถึงแม้ว่าบิดามารดาจะผิดหวังที่บุตรีถือกำเนิดมาก็ตาม แต่นางก็ได้รับการดูแลเป็นอย่างดีเสมือนกับบุตร ถึงแม้ว่าจะไม่มีการกล่าวถึงการศึกษาของเด็กหญิงเลย แต่ก็ไม่ได้หมายความว่านางจะไม่ได้รับการศึกษาใด ๆ วรรณคดียังกล่าวถึงสตรีที่ได้รับการอบรมศึกษาให้เป็นตัวอย่างอยู่ (Basham, 1967: 161–163.)

ถึงแม้ว่าสตรีจะไม่สามารถเป็นตัวของตัวเองได้ ต้องขึ้นอยู่กับบุรุษเสมอ แต่เป็นที่น่าสนใจว่าในวัฒนธรรมอินเดียโบราณ มีการกล่าวถึงรูปแบบของการวิวาห์ ที่สตรีมีเสรีภาพในการเลือกคู่ครองอยู่ รูปแบบดังกล่าว ได้แก่ **คนธรรพวิวาห์**และ**การสยุมพร** บทความนี้จะอธิบายลักษณะการวิวาห์ทั้งสองประเภท พร้อมยกตัวอย่างจากวรรณคดีสันสกฤต เป็นต้น พร้อมวิเคราะห์ว่าสตรีในอินเดียสมัยโบราณนั้นมีเสรีภาพในการเลือกคู่ครองของตนได้จริงหรือไม่ มีข้อจำกัดใด เพื่อให้เข้าใจการสยุมพรและคนธรรพวิวาห์ได้อย่างถ่องแท้ จำเป็นต้องอธิบายลักษณะโครงสร้างสังคมอินเดียโบราณ อุดมคติในการดำเนินชีวิตของชาวฮินดูแต่ละช่วงวัย โดยเน้นเรื่องการวิวาห์เสียก่อน

---

[3]ปุรุษสฺย สฺตฺริยาศฺไจว ธรฺเม วรฺตฺมนิ ติษฺฐโตะ ।
สํโยเค วิปฺรโยเค จ ธรฺมานฺวกฺษฺยามิ ศาสฺวตานฺ ॥9.1॥
อสฺวตนฺตฺราะ สฺตฺริยะ การฺยาะ ปุรุไษะ ไสฺวรฺทิวานิศมฺ ।
วิษเยษุ จ สชฺชนฺตฺยะ สํสฺถาปฺยา อาตฺมโน วเศ ॥9.2॥
ปิตา รกฺษติ เกามาเร ภรฺตา รกฺษติ เยาวเน ।
รกฺษนฺติ สฺถาวิเร ปุตฺรา น สฺตฺรี สฺวาตนฺตฺรฺยมรฺหติ ॥9.3॥

[4]กาเล ‘ทาตา ปิตา ปิตา วาจฺโย .... ॥9.4॥

ลักษณะโครงสร้างสังคมของชาวอารยัน (Aryan): วรรณะกับความบริสุทธิ์ของสายเลือด

ชาวอารยัน เดิมเป็นชนเผ่าเร่ร่อน มีหลายเผ่า สันนิษฐานว่า ชนเผ่าอารยันเดิมมีแหล่งที่อยู่อาศัยในแถบตอนกลางของทวีปยุโรป ต่อมาภายหลังได้อพยพย้ายถิ่นฐาน กระจัดกระจายไปทั้งทางฝั่งตะวันตกและตะวันออก พวกหนึ่งที่เดินทางมาฝั่งตะวันออก ข้ามเทือกเขาฮินดูกูช (Hindu Kush) เข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในแถบตอนบนของชมพูทวีป ตามลุ่มแม่น้ำสำคัญ 5 สาย ที่เรียกว่า ปัญจาบ คือชาวอารยันที่เป็นบรรพบุรุษของคนอินเดียบางส่วนในปัจจุบัน

ต่อมาภายหลัง ชาวอารยันได้แผ่ขยายอำนาจลงมาทางใต้จรดเทือกเขาวินธัยและทางตะวันออกตามลุ่มแม่น้ำคงคาและยมุนา ด้วยความสามารถในการใช้อาวุธ การใช้ม้าและรถศึก รวมถึงกลยุทธ์ในด้านการเมืองการปกครอง ทำให้ชาวอารยันสามารถครอบครองดินแดนได้กว่ากึ่งหนึ่งของชมพูทวีป (Basham, 1967: 29-32)

ในสังคมของชาวอารยันในอนุทวีปแต่เดิมนั้น แบ่งกลุ่มคนในสังคมออกเป็น กลุ่มๆ ที่เรียกว่า “วรรณะ” ถึงแม้ว่าระบบวรรณะในอินเดียจะเข้มงวดและรุนแรงแม้กระทั่งในยุคปัจจุบัน แต่ระบบทางสังคมเช่นนี้ ไม่ใช่สิ่งที่ชาวอารยันในอินเดียคิดขึ้นมา หากแต่เป็นระบบดั้งเดิม ที่เป็นปรากฏการณ์ทางสังคมในกลุ่มชาวอารยันกลุ่มอื่นด้วย คำว่า “วรรณะ” หมายความตามรูปศัพท์ว่า “สี” หรือ “สีผิว” แบ่งเป็น 4 วรรณะหลัก ชื่อของวรรณะต่างๆ พบที่ใช้ในบทสวดของคัมภีร์ฤคเวทรุ่นหลังแล้ว เช่น คำว่า พฺราหฺมณ (พราหมณ์) หมายถึงผู้ประกอบพิธี ราชนฺย (ราชันย์) หมายถึง นักรบ นักปกครอง ส่วนคำว่า กฺษตฺริย (กษัตริย์) พบที่ใช้ตั้งแต่ชั้นคัมภีร์อาถรรพเวทเป็นต้นมา ไวศฺย (แพศย์) หมายถึงชาวบ้านทั่วไป โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เกษตรกรและผู้เลี้ยงปศุสัตว์ พบที่ใช้ในคัมภีร์ยชุรเวท ส่วน ศูทฺร (ศูทร) ซึ่งเดิมน่าจะใช้เรียกพวกที่ไม่ใช่ชนเผ่าอารยัน ต่อมาถูกผนวกเข้ามาในสังคมชาวอารยันด้วยจนกลายเป็นชื่อวรรณะที่ 4

แรกเริ่มเดิมที การห้ามแต่งงานกับเครือญาติก็ดี การแต่งงานระหว่างชาวอารยันและศูทรก็ดี ไม่ได้ถือเป็นเรื่องที่เคร่งครัด หรือเป็นข้อห้ามซึ่งมีพื้นฐานจากแนวคิดเรื่องความบริสุทธิ์ของคน แต่เป็นเรื่องของการรักษาลักษณะเด่นทางพันธุกรรมและเป็นเรื่องการสงวนอาชีพในกลุ่มของตนเสียมากกว่า (Renou and Filliozat, 1947: 374f) ในสมัยหลัง เริ่มมีการผสมผสานระหว่างชาวอารยันกับชนพื้นเมืองมากขึ้น รวมถึงการแต่งงานข้ามวรรณะกัน แนวคิดเรื่องความบริสุทธิ์และไม่บริสุทธิ์ของสายเลือดจึงกลายเป็นแนวคิดหลักในการจัดระเบียบทางสังคมของชาวอารยันไป

นักมานุษยวิทยาชาวฝรั่งเศส Louis Dumont ตั้งข้อสังเกตว่า ในขณะที่สังคมตะวันตกมีแนวโน้มเป็นสังคมปัจเจกบุคคลไปเรื่อยๆ แต่สังคมอินเดียกลับเป็นสังคมองค์รวม กล่าวคือ ชาวอินเดียมองจักรวาลและสรรพสิ่งเป็นหนึ่งเดียว สังคมมนุษย์เป็นเพียงส่วนหนึ่งของระบบทั้งหมด เพราะสังคมดำเนินไปตามกฎสากลจักรวาล มนุษย์จึงมีบทบาทสำคัญในสังคม ไม่ใช่ในลักษณะที่เป็นปัจเจกบุคคล แต่ขึ้นอยู่กับชนชั้นวรรณะ หรือกลุ่มที่ตนสังกัด ตามแนวคิดของ Dumont การจัดลำดับชนชั้นมีพื้นฐานคือแนวคิดเรื่องความบริสุทธิ์และไม่บริสุทธิ์ ดังนั้น จึงมีการจัดลำดับให้ พราหมณ์เป็นส่วนศีรษะของปุรุษะ ในขณะที่ศูทร ซึ่งถือว่าเป็นวรรณะไม่บริสุทธิ์ถูกจัดอยู่ที่เท้าของปุรุษะ (Harland and Courtright, 1995: 5)

เนื่องจากอุดมคติในการรักษาความบริสุทธิ์ของสายเลือดในกลุ่มชาวอารยันนี้เอง ส่งผลให้ชาวอารยันตรากฎเกณฑ์ต่าง ๆ ขึ้นมาเพื่อไม่ให้มีการผสมผสานวรรณะกัน หมวดหมู่หนึ่งที่สำคัญในบรรดากฎเกณฑ์เหล่านี้ คือ ส่วนที่ว่าด้วยการแต่งงาน อันเป็นกลไกทางสังคมที่สำคัญ ที่ช่วยให้เกิดความบริสุทธิ์ขึ้น สตรีเป็นตัวแปรที่สำคัญอย่างยิ่งและถูกคาดหวังจากสังคมว่าจะต้องเป็นผู้ประพฤติถูกต้องตามกฎเกณฑ์อย่างเคร่งครัด

ชาวอินเดียเห็นว่าสถานภาพทางสังคมและศักยภาพของมนุษย์นั้น เป็นสิ่งที่อยู่ในสายเลือด การสืบสายเลือด นับทางฝั่งของบิดาเป็นหลัก สายเลือดเป็นสิ่งที่สืบทอดจากบิดาสู่บุตร โดยมารดาเป็นเพียงสื่อกลางเท่านั้น ความบริสุทธิ์ของวรรณะอยู่ในสายเลือด นอกจากเป็นสารัตถะของชีวิตแล้วยังเชื่อกันว่าบุคลิกและลักษณะของตระกูลก็มีพื้นฐานมาจากความบริสุทธิ์ทางสายเลือดด้วย การแปดเปื้อนมีมลทิน ย่อมเกิดจากการติดต่อสัมพันธ์กับบุคคลที่มีความบริสุทธิ์น้อยกว่า ความสัมพันธ์ระหว่างบิดาวรรณะสูงกว่ากับมารดาวรรณะต่ำกว่า แม้จะถือว่าเป็นความสัมพันธ์แบบ "อนุโลม" คือ เป็นแบบที่พอจะยอมรับได้ แต่บุตรที่เกิดมาก็จะมีสายเลือดบริสุทธิ์น้อยกว่าบิดาของตน ลดหลั่นกันไป ในทางตรงกันข้าม ความสัมพันธ์ระหว่างบิดาวรรณะต่ำกว่ากับมารดาวรรณะสูงกว่า ถือว่าเป็นความสัมพันธ์แบบ "ปฏิโลม" คือเป็นแบบที่สังคมไม่ยอมรับ ส่งผลให้บุตรนั้นถูกกีดกัน ถูกจัดเป็นบุคคลชั้นต่ำ อยู่นอกระบบวรรณะ ดังนั้นในการรักษาความบริสุทธิ์ของสายเลือด มารดาจึงเป็นตัวแปรสำคัญยิ่งในการกำหนดสถานะในครอบครัวและชนชั้นทางสังคม (Harland and Courtright, 1995: 6)

ชาวอินเดียตั้งแต่สมัยโบราณยึดถือเรื่องวรรณะและหน้าที่ที่ต้องกระทำ ที่เรียกว่า "ธรรมะ" ของแต่ละวรรณะอย่างเคร่งครัด หน้าที่เหล่านี้นอกจากสัมพันธ์กับเรื่องของวรรณะแล้วยังสัมพันธ์กับเพศสภาพ และช่วงวัยต่าง ๆ ในชีวิต ลำดับต่อไปจะกล่าวถึงช่วงวัยของชาวอินเดียโบราณ

"จตุราศรม": ช่วงวัยอุดมคติของบุรุษ แต่ไม่ใช่ของสตรี

นอกจากแนวคิดในการแบ่งคนในสังคมชาวอารยันอินเดียออกเป็นวรรณะแล้ว ชาวอินเดียในสมัยโบราณ ยังมีแนวคิดในการกำหนดช่วงวัยและเป้าหมายของชีวิตที่บุคคลพึงบรรลุ[5] พร้อมทั้งระบุหน้าที่ต่าง ๆ ที่จะต้องกระทำในแต่ละช่วงวัยตามความเหมาะสมด้วย ดังที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้นในสังคมมีวรรณะ 4 วรรณะหลัก แต่ละวรรณะก็จะมีหน้าที่แตกต่างกันไป วรรณะ 3 วรรณะแรก ถือว่าเป็นชาวอารยัน จึงมีสิทธิในการเรียนคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ ได้แก่คัมภีร์พระเวท เป็นต้น ชนใน 3 วรรณะนี้ได้ชื่อว่า "ทวิชะ" หรือ "ทวิชาติ" แปลว่า "ผู้เกิดสองหน" กล่าวคือ เกิดจากบิดามารดาครั้งหนึ่ง และเกิดในฐานะสมาชิกของสังคมชาวอารยันอีกครั้งหนึ่ง ด้วยการผ่านพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ ที่เรียกว่า อุปนัยน์ (อุปนยน) กระทำเมื่อเด็กชายถึงวัยอันสมควรที่จะศึกษาเล่าเรียนพระเวทได้แล้ว ส่วนวรรณะศูทรและเด็กหญิงนั้นไม่มีสิทธิดังกล่าว หน้าที่หลักของวรรณะศูทร คือคอยรับใช้คนในวรรณะอื่น ๆ ด้วยความภักดีเท่านั้น แนวคิดเรื่อง "จตุราศรม" หรือ "ช่วงวัยทั้ง 4" นี้ จึงเป็นเรื่องของบุรุษเพศและจำกัดในหมู่คนวรรณะสูงเท่านั้น ตามคัมภีร์ธรรมศาสตร์ ช่วงวัยทั้ง 4 ดังนี้

ก. พรหมจาริน เป็นวัยเรียน ที่เด็กชายจะฝากตัวเป็นศิษย์ของครู เพื่อเล่าเรียนพระเวทและศิลปวิทยาการ ในวัยนี้ เด็กจะต้องถือพรตพรหมจรรย์ ตั้งใจศึกษาเล่าเรียน และคอยรับใช้ครูของตน

---

[5]เป้าหมายของชีวิต หรือ "ปุรุษารถะ" ของชาวฮินดูได้แก่ 1. อรรถะ ได้แก่ ทรัพย์สินและสิ่งมีค่าในโลก 2. ธรรมะ ได้แก่ คุณธรรมประจำใจ 3. กามะ ได้แก่ ความสุขเยี่ยงโลกียวิสัย และ 4. โมกษะ ได้แก่ความหลุดพ้นจากวัฏสงสาร (กรุณา–เรืองอุไร กุศลาศัย, 2534: 7–8; Embree, 1988: 209–212)

เมื่อสำเร็จการศึกษา เด็กจะผ่านพิธี “สนาน” หรือ “การอาบน้ำ” เพื่อแสดงถึงการพ้นช่วงวัยนี้ ผู้ผ่านพิธีนี้เรียกว่า “สนาตกะ” จะกลับคืนสู่ตระกูลของตน และแต่งงานในไม่ช้าเพื่อเริ่มช่วงวัยที่สอง

ข. คฤหัสถ์ เป็นวัยผู้ใหญ่ หนุ่มสาวจะต้องแต่งงานออกเรือน เพื่อสร้างครอบครัว มีทายาทสืบสกุล เพราะการแต่งงานเป็นหน้าที่ทางศาสนา การแต่งงานมีวัตถุประสงค์ 3 ประการ ได้แก่ การส่งเสริมให้ศาสนามีความรุ่งเรืองด้วยการประกอบพิธีกรรมในครัวเรือน การให้กำเนิดผู้สืบสกุล ซึ่งทำให้บิดาและบรรพบุรุษได้รับความสุขในปรโลกและสายสกุลจะไม่ขาดลง ลำดับสุดท้าย คือความสุขในการอภิรมย์รัก (Basham, 1967: 167)

ค. วานปรัสถ์ เป็นวัยกลางคน เมื่อมีบุตรชายเพื่อสืบสกุลและสร้างความมั่นคงให้กับครอบครัวแล้ว บุรุษจะละทิ้งครอบครัวออกไปเป็นนักพรตในอาศรม ประพฤติกิจกรรมทางศาสนา พยายามละทิ้งความติดข้องในวัตถุ เพื่อปลดปล่อยจิตวิญญาณให้เป็นอิสระ

ง. สันยาสิน เป็นวัยชรา บุรุษจะละทิ้งอาศรมออกเดินทางเร่ร่อนไปตามที่ต่าง ๆ เพื่อแสวงหาความหลุดพ้นในที่สุด (Basham, 1967: 159–160; กรุณา–เรืองอุไร กุศลาศัย, 2534: 7)

จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นว่า ช่วงวัยอันเป็นอุดมคตินี้เป็นเรื่องของบุรุษเท่านั้น ในความเป็นจริง มีคนเพียงส่วนน้อยเท่านั้น ที่สามารถดำเนินชีวิตตามอุดมคตินี้ จารีตในการสละเรือนออกบวชนี้ขัดแย้งต่อสารัตถะของการแต่งงาน อันเป็นพันธะตลอดชีพของคู่บ่าวสาว (Harland and Courtright, 1995: 13) ตามจารีตประเพณีแต่โบราณ กำหนดให้สตรีมีบทบาทสำคัญ 2 ประการเท่านั้น กล่าวคือ “บุตรี” และ “ภรรยา” ช่วงชีวิตบุรุษที่มี 4 ช่วงวัยนี้ เป็นอุดมคติมากกว่าที่จะเป็นจริงในทางปฏิบัติ ในขณะที่ช่วงชีวิตของสตรีกลับใกล้เคียงกับอุดมคติ ความคาดหวังทางสังคม ซึ่งกำหนดไว้ในวรรณคดีต่าง ๆ มากกว่า (Harland and Courtright, 1995: 14)

เมื่อพิจารณาช่วงวัยทั้งบุรุษและสตรีที่กล่าวมาแล้วข้างต้น จะเห็นว่า ช่วงวัยที่มีความสำคัญต่อทั้งสองเพศ ก็คือช่วงวัยที่ 2 “คฤหัสถ์” ซึ่งถือเป็นหน้าที่อันศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนา ดังนั้นพิธีกรรมการแต่งงาน ที่เรียกเป็นภาษาบาลีสันสกฤตว่า “วิวาหะ” นั้น จึงเป็นพิธีที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง มีความซับซ้อนมากที่สุด ไม่เพียงแต่เป็นเรื่องของคู่บ่าวสาวเท่านั้น แต่เป็นเรื่องของสองตระกูลที่จะต้องกระทำร่วมกัน ลำดับต่อไปจะกล่าวถึงความสำคัญ และรูปแบบของการแต่งงานของอินเดียสมัยโบราณ โดยสังเขป

วิวาห์: พิธีกรรมสำคัญแห่งชีวิต

อุดมคติ ความเชื่อ การประกอบพิธีกรรมการแต่งงานในสังคมอินเดียมีความซับซ้อน แตกต่างกันไปตามภูมิภาค กลุ่มชน และวรรณะ แต่ทว่า เราสามารถเห็นลักษณะบางประการที่สังคมในวัฒนธรรมฮินดูมีร่วมกัน การจัดแจงพิธีแต่งงานจึงเป็นบริบทสำคัญในการแยกแยะว่าตระกูล โคตรและวงศ์ใดมีความเกี่ยวดองกับตระกูล โคตร วงศ์อื่นอย่างไร ด้วยการแต่งงานนี้เอง สถานภาพของครอบครัวจึงดำรงอยู่ได้ จะเข้มแข็งขึ้นหรืออ่อนแอลง การแต่งงานสามารถส่งผลต่อคนทั้งตระกูล ดังนั้นการมอบหมายให้ปัจเจกบุคคลตัดสินใจเรื่องการเลือกคู่ครองเองจึงเป็นสิ่งที่ล่อแหลม เสี่ยงเกินไป การแต่งงานแบบที่มีการจัดแจงจึงเป็นบรรทัดฐานของสังคมอินเดียมากกว่า (Harland and Courtright, 1995: 5)

การแต่งงาน หรือ “วิวาหะ” (วิวาห์) เป็นพิธีสังสการ[6] เดียวเท่านั้น ที่ผู้หญิงมีส่วนร่วมโดยมีการท่องมนตร์พระเวท ต่างจากพิธีอื่นๆ ที่นางอาจมีส่วนร่วมได้ แต่ไม่มีหน้าที่ในการสาธยายมนตร์ ในสมัยหลังเมื่อการแต่งงานกลายเป็นข้อบังคับสำหรับสตรี ว่าจะต้องออกเรือน การแต่งงานจึงเทียบได้กับพิธีอุปนัยน์ หรือพิธีเริ่มการศึกษาของเด็กชาย (เสาวภา เจริญขวัญ, 2520: 2)

การแต่งงาน เป็นพิธีสังสการที่สำคัญที่สุดในบรรดาพิธีสังสการของฮินดู ในคฤหยสูตร ซึ่งเป็นวรรณคดีสันสกฤตว่าด้วยพิธีกรรมที่ประกอบในครัวเรือน จะกล่าวถึงพิธีวิวาห์เป็นลำดับแรก เพราะถือว่า วิวาห์เป็นทั้งจุดเริ่มต้นและเป็นศูนย์กลางของพิธีกรรมในครัวเรือน สังคมฮินดูคาดหวังว่าสมาชิกในสังคมทุกคนต้องแต่งงานมีครอบครัว เพราะการมีทายาทสืบสกุลนั้น ถือเป็นหน้าที่ทางศาสนาอันศักดิ์สิทธิ์ การแต่งงานนับเป็น “ยัชญพิธี” อย่างหนึ่ง ผู้ที่ไม่ได้แต่งงาน ก็เป็นดั่งผู้ที่ไม่ได้ประกอบยัชญพิธี (อยชฺโญ วา เอษ โย ’ปตฺนีกะ) บุรุษและสตรีเป็นครึ่งหนึ่งของกันและกัน หากไม่ได้แต่งงานแล้วไซร้ ก็นับว่าเป็นคนที่ไม่สมบูรณ์ การแต่งงานจะเป็นหนทางที่จะใช้หนี้หนึ่งในสามประเภท[7] ตามความเชื่อของคนฮินดู นั่นคือ หนี้ต่อบรรพบุรุษ วิธีการก็คือการมีบุตรชายเพื่อสืบสกุล

การแต่งงานตามหลักศาสนาโดยปกติ บิดามารดาของคู่บ่าวสาวจะเป็นผู้จัดแจง หลังจากปรึกษาหารือ และดูฤกษ์ยามที่เป็นมงคลแล้ว รวมไปถึงการดูลักษณะคุณ–โทษของรูปลักษณ์ภายนอกด้วย คู่บ่าวสาวควรร่วมวรรณะเดียวกัน แต่ต้องต่างโคตรและประวระ (หมายถึงสาแหรกของตระกูล) ถึงแม้ว่าหญิงควรจะเป็นสาวรุ่นแล้วจึงสมควรจะแต่งงาน แต่ในคัมภีร์ธรรมศาสตร์กลับระบุว่า เจ้าบ่าวควรมีอายุมากกว่าเจ้าสาวอย่างน้อย 12 ปี และเจ้าสาวควรแต่งงานก่อนที่จะเข้าสู่วัยสาว คือ ก่อนมีระดูเป็นครั้งแรก ส่วนอายุของฝ่ายชายที่เหมาะสมสำหรับการแต่งงาน ไม่มีการระบุ ว่าควรจะกระทำก่อนหรือหลังเข้าสู่วัยรุ่น เพียงแต่เป็นอุดมคติว่า การแต่งงานควรกระทำภายหลังจากผ่านช่วงวัยศึกษา (Basham, 1967: 167–168)

รูปแบบของการแต่งงานที่กำหนดไว้ในคัมภีร์ธรรมศาสตร์ มีทั้งสิ้น 8 แบบได้แก่

1. การแต่งงานแบบพรหม (พฺราหฺม) เป็นการแต่งงาน ที่บิดาของฝ่ายเจ้าสาว ยกบุตรีพร้อมด้วยสินสอดติดตัวฝ่ายหญิงไป ให้แก่ฝ่ายชายที่รู้พระเวท มีการศึกษาและความประพฤติดี โดยไม่เรียกร้องสิ่งใดจากฝ่ายชาย

2. การแต่งงานแบบเทพ (ไทว) เป็นการแต่งงานที่บิดาฝ่ายเจ้าสาว ยกบุตรีของตนให้แก่พราหมณ์ผู้ประกอบพิธีกรรม ถือเป็นค่าทักษิณา หรือ ค่าตอบแทนในการประกอบพิธี

3. การแต่งงานแบบฤษี (อารฺษ) เป็นการแต่งงานที่บิดาฝ่ายเจ้าสาว ยกบุตรีของตนให้แก่ฝ่ายชาย หลังจากที่รับวัวผู้–เมีย อย่างละตัวเป็นของกำนัล แต่ไม่ถือว่าเป็นการขายบุตรี นับเป็นสินน้ำใจและการแสดงความเคารพนับถือ

---

[6]พิธีสังสการ หมายถึง ประเพณีต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับชีวิตนับตั้งแต่เกิดจนถึงตาย เป็นพิธีกรรมทางศาสนาภายนอกอันเป็นสัญลักษณ์บ่งบอกถึงความบริสุทธิ์งดงามภายใน หรือเป็นพิธีกรรมที่ก่อให้เกิดความบริสุทธิ์ทางกายและใจของปัจเจกบุคคล เพื่อตกแต่งกระทำให้บุคคลนั้นมีสมาชิกภาพในสังคมอย่างสมบูรณ์ (Rajbali Pandey, 1987: 15–16)

[7]หนี้ทั้งสามประเภทที่ชาวฮินดูเชื่อกันว่าแต่ละคนมีติดตัวและมีหน้าที่ต้องชดใช้ คือ หนี้ต่อมหาฤษี (มหรฺษิ) หนี้ต่อบรรพบุรุษ (ปิตฤ) และหนี้ต่อเทวดา (เทว) หนี้ทั้งสามนี้มีกล่าวถึงในมานวธรรมศาสตร์ 4.527, 6.35–7, 94, 9.106–7

4. การแต่งงานแบบประชาบดี (ปฺรชาปติ) เป็นการแต่งงานที่บิดาฝ่ายเจ้าสาว ยกบุตรีให้ฝ่ายเจ้าบ่าว โดยไม่มีสินสอดติดตัวให้นางและไม่เรียกร้องสิ่งใดจากฝ่ายเจ้าบ่าว มุ่งให้แต่งงานกันเพื่อปฏิบัติกิจทางศาสนาเป็นหลัก

5. การแต่งงานแบบอสูร (อาสุร) เป็นการแต่งงานที่ฝ่ายชายจ่ายทรัพย์ เพื่อซื้อเจ้าสาว

6. การแต่งงานแบบคนธรรพ์ (คานฺธรฺว) เป็นการแต่งงานด้วยความสมัครใจและตกลงกันเองของฝ่ายเจ้าบ่าวและเจ้าสาว ไม่มีการประกอบพิธีกรรมใด ๆ มีจุดมุ่งหมาย คือ การบรรลุความสุขทางกามารมณ์ (สำหรับการแต่งงานประเภทนี้จะกล่าวอย่างละเอียดในหัวข้อต่อไป)

7. การแต่งงานแบบรากษส (รากฺษส) เป็นการแต่งงาน โดยเจ้าบ่าวจับกุม ฉุดคร่าเจ้าสาว และมีการปะทะ ต่อสู้กับญาติทางฝ่ายเจ้าสาว ถึงขนาดบาดเจ็บล้มตาย การแต่งงานแบบนี้เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า การแต่งงานแบบกษัตริย์ (กฺษาตฺร) เหมาะสมกับวรรณะของพวกนักรบ มีทั้งกรณีที่เจ้าสาวไม่ยินยอมและยินยอม ในกรณีที่เจ้าสาวยินยอมสมัครใจ จะเป็นลักษณะผสมกึ่งระหว่างแบบคนธรรพ์และแบบรากษส

8. การแต่งงานแบบปิศาจ (ไปศาจ) เป็นการลักลอบกระทำการล่วงเกินฝ่ายหญิงในขณะที่หลับใหล หวาดกลัวจนไม่มีสติ หรือมึนเมา (Basham, 1967: 169; Pandey, 1987: 158–170; เสาวภา เจริญขวัญ, 2520: 49–56)

การวิวาห์ 8 แบบนี้ แม้บางประเภทอาจจะเก่าแก่ สืบย้อนไปจนถึงยุคพระเวทได้ก็ตาม แต่ก็ไม่มีหลักฐานปรากฏแน่ชัด ในยุคหลังที่มีคัมภีร์คฤยสูตรเกิดขึ้นแล้ว ในบางคัมภีร์ เช่น มานวคฤหยสูตร และวาราหคฤหยสูตร เอ่ยถึงเพียง 2 แบบ คือ พราหมะ และ ศุลกะ (เทียบได้กับแบบอสูร) มีเพียงอาศวลายนคฤหยสูตรเท่านั้น ที่กล่าวถึงทั้ง 8 แบบ ถึงแม้จะไม่มีการระบุไว้ก็ตาม แต่มิได้หมายความว่าในสังคมจริง ๆ จะไม่มีการวิวาห์หลายประเภทดังกล่าว ในคัมภีร์สมฤติแบ่งการวิวาห์ 8 แบบออกเป็น 2 กลุ่ม กล่าวคือ การวิวาห์ที่เป็นที่สรรเสริญ (ปฺรศสฺต) และ ไม่เป็นที่สรรเสริญ (อปฺรศสฺต) การวิวาห์แบบ 1–4 เป็นแบบที่สรรเสริญ โดยแบบที่ 1 เป็นแบบที่ดีที่สุด (Pandey, 1987: 159)

นอกจากการแต่งงานทั้ง 8 แบบที่กล่าวมาแล้วข้างต้น ยังมีการแต่งงานอีกประเภท ที่เรียกว่า **การสยุมพร (สฺวยมฺวร)** ซึ่งสัมพันธ์กับการแต่งงานแบบคนธรรพ์ เนื่องจากเป็นความสมัครใจและเสรีภาพของสตรี ที่จะเลือกคู่ครองด้วยตนเอง นับว่าเป็นข้อยกเว้นประการหนึ่งของสังคมอินเดียโบราณ ที่อนุญาตให้สตรีเป็นตัวของตัวเอง ต่างจากที่กำหนดไว้ในคัมภีร์ธรรมศาสตร์ข้างต้น ในลำดับต่อไปจะกล่าวถึงการแต่งงานแบบคนธรรพ์และการสยุมพร เพื่ออภิปรายว่า ที่จริงแล้วสตรีอินเดียโบราณมีสิทธิเสรีภาพในการเลือก "บุรุษ" ด้วยตนจริงหรือไม่

คนธรรพวิวาห์และสยุมพร: เสรีภาพของหญิงในการเลือกคู่ครอง?

คนธรรพวิวาห์

ดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้น คนธรรพวิวาห์เป็นการแต่งงานที่ชายหญิงตกลงปลงใจอยู่กินกันฉันสามีภรรยาเอง โดยไม่มีพิธีกรรมและญาติของทั้งสองฝ่ายเข้ามาเกี่ยวข้อง ตามมติของเคาตมและหารีตธรรมสูตร คนธรรพวิวาห์เป็นการแต่งงานที่สตรีเลือกสามีด้วยตนเอง ในขณะที่มานวธรรมศาสตร์กล่าวว่า เป็นการแต่งงานที่คู่บ่าวสาวพบกันตามความสมัครใจ และการตกลงปลงใจครองคู่นั้นเป็นสิ่งที่เกิดจากความรัก (Pandey, 1987: 162)

การแต่งงานแบบคนธรรพ์นี้ ในพระเวทถือว่าเป็นการแต่งงานธรรมดา ไม่ได้ถูกตำหนิหรือไม่เป็นที่ยอมรับแต่อย่างใด แต่กระนั้น ก็ถือว่าเป็นการวิวาห์โดยลักลอบกระทำ ไม่มีพิธีกรรม เป็นเพียงความสัมพันธ์ฉันชู้สาว เพื่อบรรลุความสุขทางกาม ดังนั้นบรรดาคัมภีร์สมฤติต่างๆ จึงจัดการแต่งงานแบบคนธรรพ์ด้อยกว่าการแต่งงานแบบที่ 1–4 (เสาวภา เจริญขวัญ, 2520: 53) คนธรรพวิวาห์นี้ ถึงแม้จะเป็นเพียงความสัมพันธ์ฉันชู้สาวของหญิงชายก็ตาม แต่ก็เป็นที่อนุโลม ยอมรับได้ในสังคม แต่ทว่าก็ยังมีข้อคลางแคลงอยู่ว่าคนในวรรณะพราหมณ์จะได้รับอนุญาตให้กระทำได้หรือไม่ที่แน่ๆ วรรณะกษัตริย์และวรรณะที่ต่ำกว่านั้นสามารถกระทำได้แน่นอน (Basham, 1967: 169) ในบางตำรากล่าวว่า การวิวาห์แบบนี้เหมาะสมกับทุกวรรณะ แม้กระทั่งวรรณะพราหมณ์ และถือว่าเป็นแบบที่ดีที่สุด เนื่องจากเกิดจากความรักของหนุ่มสาวอย่างแท้จริง หนุ่มสาวมีเสรีภาพในการเลือกคู่ครองอย่างเต็มที่ (เสาวภา เจริญขวัญ, 2520: 54)

ภาพสลักคนธรรพ์และนางอัปสรกำลังเหาะ ที่เทวาลัยทุรคา ประเทศอินเดีย (ถ่ายภาพโดย มจ.สุภัทรดิศ ดิศกุล)
(ที่มา: ttp://www.era.su.ac.th/supat/slide/SL1012_0865.jpg)

ในสมัยหลังการแต่งงานแบบคนธรรพ์ นิยมกระทำกันในหมู่ของวรรณะกษัตริย์เท่านั้น ดังตัวอย่างที่เป็นที่รู้จัก เช่น การวิวาห์ของท้าวทุษยันต์กับนางศกุนตลาในมหาภารตะ และในบทละครเรื่องอภิชญานศากุนตละของกวีกาลิทาส

ในมหาภารตะ ฤษีกรรณวะ บิดาเลี้ยงของนางศกุนตลากล่าวว่า “การวิวาห์ของหญิงผู้มีความรักกับชายผู้มีความรักปานกัน ถือว่าเป็นสิ่งที่ประเสริฐที่สุด (แม้จะ) ไร้มันตระก็ตาม (= ไร้พิธีกรรม)”[8] กระนั้นผู้เขียนเห็นว่ากฎเกณฑ์เรื่องวรรณะก็ยังมีความสำคัญอยู่ไม่น้อย แม้ในการวิวาห์แบบคนธรรพ์ การแต่งงานข้ามวรรณะนั้นไม่เป็นที่ยอมรับ ดังเห็นได้จากเรื่องอภิชญานศากุนตละในองก์ที่ 1 ท้าวทุษยันต์ยังลังเลที่จะผูกสมัครรักใคร่กับนางศกุนตลาในตอนแรก เนื่องจากทรงเห็นว่านางเป็นธิดาของฤษี นั่นหมายความว่านางต้องเป็นสตรีในวรรณะพราหมณ์ การแต่งงานแบบปฏิโลมดังที่กล่าวไว้ข้างต้น จึงเป็นสิ่งไม่เหมาะสม แต่เมื่อพระองค์ทรงทราบชาติกำเนิดที่แท้จริงของนาง ว่าเป็นธิดาของฤษีวิศวามิตร ซึ่งเป็นคนในวรรณะกษัตริย์กับนางอัปสรเมนกา นางจึงเป็นคนในวรรณะกษัตริย์

[8]สกามายาะ สกาเมน นิรฺมนฺตฺระ เศฺรษฺฐ อฺจฺยเต I มหาภารต4.94.60 อ้างใน (Rajbali Pandey, 1987: 163note 44)

ด้วย ท้าวทุษยันต์ถึงได้ทรงแสดงพระองค์และทั้งคู่ได้เข้าวิวาห์แบบคนธรรพ์ในที่สุด อาจจะเป็นไปได้ว่า กวีกาลิทาสประพันธ์เรื่องนี้อยู่ในวรรณะพราหมณ์และยึดถือกฏเกณฑ์ตามคัมภีร์ธรรมศาสตร์ ที่ถือเรื่องความบริสุทธิ์ของวรรณะอย่างเคร่งครัด

การสยุมพร

คำว่า "สยุมพร" (สันสกฤต สฺวยํวร, บาลี สยํวร) ตามพจนานุกรมหมายถึง "การเลือกด้วยตนเอง" "การเลือกสวามีของสตรีหรือธิดาของกษัตริย์ท่ามกลางที่ประชุมของผู้มั่นหมาย" (Monier-Williams, 1819-1899: 1278) การสยุมพรเป็นการแต่งงานที่นอกเหนือจาก 8 แบบที่กล่าวมาแล้วข้างต้น มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับการแต่งงานแบบคนธรรพ์ ซึ่งไม่อาจเกิดขึ้นได้หากเจ้าสาวยังไม่เติบโตอยู่ในรุ่นสาว ดังนั้นในสมัยหลัง ที่กำหนดให้เด็กสาวแต่งงานก่อนที่นางจะเข้าสู่วัยรุ่น มีระดูเป็นครั้งแรก ตามคัมภีร์ธรรมศาสตร์ ความนิยมในการแต่งงานแบบสยุมพรจึงหมดไปด้วย (เสาวภา เจริญขวัญ, 2520: 57) จากการศึกษา เสาวภา เจริญขวัญกล่าวว่า การสยุมพรมี 2 ประเภท กล่าวคือ แบบธรรมดาที่สุด คือ เมื่อเด็กหญิงเข้าสู่วัยสาวแล้ว และบิดาของนางยังหาคู่ครองที่เหมาะสมให้นางไม่ได้ภายใน 3 ปี นางมีสิทธิในการเลือกคู่ครองเอง และการสยุมพรที่เจ้าสาวเลือกสามีจากการที่บิดาหรือผู้ปกครองจัดให้มีการประลองฝีมือในการรบ ผู้ที่มีความสามารถมากที่สุด สามารถพิสูจน์ฝีมือให้เป็นที่ประจักษ์ จะได้รับเลือกเป็นคู่ครองของนาง การสยุมพรแบบนี้ปรากฏในวรรณคดีมหากาพย์ ได้แก่ รามายณะและมหาภารตะ ซึ่งเป็นพิธีของราชตระกูลเท่านั้น เนื่องจากเป็นพิธีที่ยิ่งใหญ่ และต้องกระทำอย่างละเอียดรอบคอบ (เสาวภา เจริญขวัญ, 2520: 58)

พิธีการสยุมพรนั้น ไม่ได้เป็นการชุมนุมรื่นเริงทั่วไปและสตรีที่เข้าพิธีสยุมพร ก็ไม่ได้มีเสรีภาพในการคล้องพวงมาลัยแห่งชัยชนะ (ชัยมาลา) ให้แก่ชายหนุ่มผู้ใดก็ตามที่นางมีใจประดิพัทธ์ได้เสมอไป ผู้ที่เข้าร่วมพิธีต้องบรรลุเงื่อนไขในการสยุมพรที่ตั้งไว้จึงจะได้นางมาครอง การสยุมพร เช่น ของนางสีดา เทราปที อัมพา อัมพิกาและอัมพลิกา เรียกว่า "การสยุมพรที่เป็นการประชันความห้าวหาญ" (วีรฺยศุลฺก-สฺวยมฺวร) ซึ่งกำหนดเงื่อนไขที่ยากลำบากยิ่ง เพื่อทดสอบกำลัง ความห้าวหาญ และทักษะต่างๆ ของผู้ที่เข้าร่วมพิธีสยุมพร ในทำนองคล้ายกันนี้ มีการสยุมพรที่เรียกว่า "การสยุมพรที่เป็นการประชันความงาม" (เสานฺทรฺยศุลฺก-สฺวยมฺวร) ซึ่งเจ้าสาวมีเสรีภาพในการเลือกชายหนุ่มรูปงามที่นางพึงใจจากบรรดาผู้ที่มาชุมนุมกันเพื่อเสนอตัวเป็นเจ้าบ่าว ตัวอย่าง การสยุมพรประเภทหลัง เช่น การสยุมพรของนางทมยันตีและนางอินทุมดี

การสยุมพร เป็นวิธีในการเลือกคู่ครองเพื่อวิวาห์ที่ไม่แพร่หลายนัก แม้กระทั่งในสมัยโบราณที่จะเห็นแพร่หลายอยู่ก็เฉพาะในวรรณะกษัตริย์เท่านั้น แต่ทว่า การวิวาห์ของกษัตริย์ก็ไม่ใช่การสยุมพรแต่อย่างเดียว อย่างเช่น การแต่งงานของกนิษฐภคินีของนางสีดาในรามายณะ หรือ ของนางอุตตราในมหาภารตะก็ไม่ใช้วิธีนี้ เป็นการจัดแจงของผู้ปกครองของนาง ยังไม่ปรากฏหลักฐานอื่นใดที่แสดงถึงการสยุมพรของชนวรรณะอื่น ถึงแม้ว่าในพิธีสยุมพรของนางเทราปที อรชุน ซึ่งแปลงมาในรูปพราหมณ์หนุ่มจะสามารถยิงธนูถูกเป้าก็ตาม และมีสิทธิ์ที่จะวิวาห์กับนางเทราปทีอย่างชอบธรรม แต่บรรดากษัตริย์ที่มาชุมนุมกัน ณ สภาแห่งนั้น ต่างก็โห่ร้อง บริภาษถากถาง และกล่าวว่าการสยุมพรนั้นเป็นเรื่องของวรรณะกษัตริย์ เมื่อสถานภาพที่แท้จริงของอรชุนเปิดเผย การพิพาทจึงเป็นอันสงบลง แต่ในบางกรณี ความบาดหมางเป็นศัตรูกันในหมู่กษัตริย์ที่มาชุมนุมในพิธีสยุมพรเป็นผลทำให้เกิดการต่อสู้และการวิวาทอย่างรุนแรง ดังที่ปรากฏในการสยุมพรของนางสีดาและ

เทราปที (Tripathi, 2005: 112) ในหลายกรณี พระราชธิดามิได้ถูกเรียกมาเพื่อให้เลือกสามีที่นางพอใจ แต่ถูกเรียกมาให้เป็นของกำนัลแก่กษัตริย์ ผู้ซึ่งมีฝีมือเหนือคู่แข่งทั้งหมด ในการทดสอบทักษะบางประการที่ยากยิ่ง ด้วยลักษณะเช่นนี้เอง การสยุมพรในสมัยต่อๆ มา จึงเป็นลักษณะการประลองชิงรางวัลกันมากกว่า (Wheeler, 1867: 85)

เมื่อพิจารณาจากวรรณคดีพุทธศาสนา พบว่ามีเรื่องราวการแต่งงานปรากฏอยู่ 3 แบบ คือ

แบบแรก คือ การแต่งงานแบบจัดแจงของบิดามารดา ตรงกับ การแต่งงานแบบประชาบดี ตัวอย่างเช่น การแต่งงานของนางวิสาขา ธิดาของธนัญชัยเศรษฐีกับบุตรชายของมิคารเศรษฐี (DhA.i.390f.) หรือ การวิวาห์ของเจ้าชายสิทธัตถะ ที่พระเจ้าสุทโธทนะเป็นผู้ทรงจัดแจงเลือกเจ้าหญิงยโสธรา (สันสกฤต ยโศธรา) โคปา หรือ ที่เรียกอีกชื่อหนึ่งว่า ราหุลมาตา ให้ตบแต่งกับเจ้าชาย (Buddhacarita ii.26), (แสง มนวิทูร, 2512: 634-640), (JA.i.58) เป็นต้น

แบบที่ 2 การสยุมพร พบในชาดกหลายเรื่อง เช่น กุณาลชาดก (เรื่องที่ 536) กล่าวถึงการที่เจ้าหญิงกัณหาเลือกสวามีตามความพอใจของนางถึง 5 คนในคราวเดียวกัน (เรื่องพ้องกับการสยุมพรของนางเทราปทีในมหาภารตะ) นัจจชาดก (เรื่องที่ 32) เรื่องท้าวสักกะกับนางสุชาดา ที่อสูรเวปจิตติ บิดาของนางจัดพิธีสยุมพรให้นางเลือกคู่ครองจากบรรดาอสูรที่เชื้อเชิญมา ด้วยบุพเพสันนิวาส นางสุชาดาได้เลือกท้าวสักกเทวราช ซึ่งแปลงมาเป็นอสูรเป็นสวามี (DhA.i.278-279)

แบบที่ 3 การแต่งงานแบบคนธรรพ์ เช่น เรื่องกัฏฐหาริชาดก (เรื่องที่ 7) กล่าวถึงพระราชาเสด็จประพาสอุทยานและทรงพบกับหญิงสาว จึงได้อภิรมย์รักกับนาง จนนางตั้งครรภ์ พระราชาจึงพระราชทานแหวนให้นางไว้และสัญญาว่าหากนางคลอดบุตรชาย ให้นางนำแหวนมาแสดงตน จะทรงรับนางและบุตรไว้ในราชสำนัก (พ้องกับเรื่องท้าวทุษยันต์และนางศกุนตลาในมหาภารตะ) เรื่องของพระเจ้าอุเทนกับนางวาสุลทัตตาในอรรถกถาธรรมบท (DhA.i.198f.) ที่พระเจ้าอุเทนและนางวาสุลทัตตาตัดสินใจวิวาห์กันและร่วมใจกันขึ้นช้างทรงหนีพระเจ้าปัชโชตไปเมืองอุชเชนีของพระเจ้าอุเทน เป็นการวิวาห์ก้ำกึ่งกันระหว่างแบบคนธรรพ์และรากษส (Law, 1926: 561-575)

ในวรรณคดีของศาสนาเชน การแต่งงานถือว่าเป็นผลจากกรรมที่เกิดจากราคะ (ความรัก) และ เทวษะ (โทสะ ความเกลียดชัง) ผ่านโยคะ (แรงกระตุ้น) ทางกาย วาจาและใจ หนุ่มสาวถูกลวงล่อให้แต่งงานกันด้วยกรรมเรียกว่า “จาริตโมหนียกรรม” (กรรมซึ่งลวงล่อความประพฤติ) ในบรรดาการแต่งงานทั้งหมด ทั้งแปดแบบ เช่น คานธรรวะ รากษสะ อาสุระ เป็นต้น สวยัมวระ หรือ สยุมพรเป็น “สนาตนมรรค” (วิถีทางดั้งเดิม/โบราณ) ถือว่าเป็นการแต่งงานที่ดีที่สุด จากตัวอย่างการสยุมพรจะเห็นว่าเรื่องของวรรณะไม่ได้มีความเคร่งครัดนัก มีการแต่งงานข้ามวรรณะอยู่หลายกรณี (Jain, 1928: 146-152)

จะเห็นได้ว่า ในกรณีของการสยุมพรนี้ สตรีมีทั้งเสรีภาพและไม่มีเสรีภาพในการเลือกคู่ครองของนางด้วยตนเอง จากตัวอย่างที่ปรากฏ การกำหนดเงื่อนไขเป็นเรื่องของบิดามากกว่า ที่จะเห็นว่าเป็นเสรีภาพของนางโดยแท้จริง ก็เห็นจะเป็นกรณีของนางทมยันตีกับพระนลในมหาภารตะ นางเลือกพระนลจากความรัก โดยไม่มีเงื่อนไขใดๆ

การสยุมพรที่มีการประลองหลายกรณี ผู้ที่ชนะการประลองเป็นผู้ที่นางต้องใจด้วย จึงไม่เกิดการขัดขืนของฝ่ายสตรี เช่น กรณีของนางสีดา และนางเทราปที แต่ในกรณีของนางอัมพา ซึ่งนางหมายจะเลือกราชาศาลวะแห่งเสาภะก่อนแล้วในพิธีสยุมพร แต่ภีษมะได้คัดค้านและท้าประลอง ในที่สุด

ภีษมะฆ่าราชาศาลวะตาย และนำนางอัมพา พร้อมด้วยน้องสาวอีกสองคน คือ อัมพิกา และอัมพลิกา ไปยังราชสำนักของหัสดินาปุระ โดยที่เดิมทีนางอัมพาไม่มีความเต็มใจแต่น้อย แต่เมื่อภีษมะชนะการประลองกำลัง นางจึงถูกยกเป็นของกำนัลให้แก่ภีษมะไป เรื่องวุ่นวายนี้ก่อให้เกิดความขัดแย้งอย่างรุนแรงและเป็นชนวนหนึ่งในการเกิดสงครามมหาภารตะ (Smith, 2009: 36-37)

บทสรุป

บทบาทของสตรีอินเดียสมัยโบราณ มีความสำคัญไม่น้อย เพราะเป็นตัวแปรสำคัญในการรักษาหรือทำลายความบริสุทธิ์ของตระกูล เป็นปัจจัยที่จะทำให้ตระกูลของสามีสืบต่อไปได้ ด้วยเหตุนี้จึงมีกฎเกณฑ์ข้อบังคับมากมายตราขึ้นมา เพื่อรักษาให้สตรีมีความประพฤติที่เรียบร้อย ยิ่งในสมัยหลังกฎเกณฑ์เหล่านั้นมีความซับซ้อนมากยิ่งขึ้น จนกระทั่งเป็นการจำกัด ลิดรอนเสรีภาพของสตรีในที่สุด เมื่อเปรียบเทียบกับสตรีในสมัยพระเวทและสมัยมหากาพย์แล้ว สตรีในสมัยหลังไม่สามารถเป็นตัวของตัวเอง ไม่มีอิสรภาพและเสรีภาพ แม้กระทั่งเรื่องของความรัก แต่เป็นที่น่าสังเกตว่า ในวรรณคดีสันสกฤตก็ดี วรรณคดีพุทธศาสนา หรือ วรรณคดีศาสนาเชนก็ดี วรรณะกษัตริย์เป็นวรรณะยกเว้น เพราะมีรูปแบบความประพฤติ ขนบธรรมเนียมและจารีตประเพณีที่ต่างออกไปจากวรรณะพราหมณ์และวรรณะอื่นๆ สตรีในวรรณะกษัตริย์ โดยเฉพาะในยุคมหากาพย์ มีความกล้าหาญ มีสิทธิและเสรีภาพ ในหลายเรื่องด้วยกัน รวมถึงเรื่องของการเลือกคู่ นางสามารถปลงใจเลือกชายคนรักด้วยการแต่งงานแบบคนธรรพ์และการสยุมพร การแต่งงานทั้งสองลักษณะนี้ แม้จะมีข้อความที่กล่าวว่าเหมาะสมกับทุกวรรณะก็จริง แต่เราจะเห็นว่า คนในวรรณะกษัตริย์เลือกวิธีแต่งงานแบบนี้ไม่น้อย

อย่างไรก็ดี ในกรณีของการสยุมพร สตรีไม่ได้มีเสรีภาพอย่างแท้จริง หากแต่อยู่ในฐานะของรางวัลในการประลอง เนื่องจากการสยุมพรนั้น บิดาของนางเป็นผู้จัดแจงและมักตั้งเงื่อนไขที่ยากลำบาก สันนิษฐานว่า ทั้งนี้ก็เพื่อให้นางได้คู่ครองที่แข็งแกร่งที่สุด มีความสามารถมากที่สุดในบรรดากษัตริย์ ราชาผู้ที่เข้าร่วมการประลอง การที่เป็นเช่นนี้ ก็เพราะบิดาต้องการเลือกผู้ที่เหมาะสม ซึ่งสามารถคุ้มครองดูแลนางได้ต่อจากตนเอง เป็นการเปลี่ยนผู้คุ้มครองนางจากช่วงวัยแรก คือ วัยเยาว์ ไปสู่มือผู้คุ้มครองนางในช่วงวัยที่สอง คือ วัยสาว แต่หากมองในประเด็นของการเมืองการปกครองแล้ว ผู้เขียนเห็นว่า การที่บุตรีของกษัตริย์ผู้หนึ่งได้แต่งงานกับกษัตริย์ผู้ที่แข็งแกร่งที่สุดในการประลองในพิธีสยุมพร ที่มีกษัตริย์มากมายมาชุมนุมกัน ย่อมเป็นการเสริมสร้างความแข็งแกร่งของอาณาจักรของบิดาฝ่ายหญิงเอง เป็นการสร้างพันธมิตรทางการเมืองการปกครอง และการทหาร ทั้งยังเป็นที่ยำเกรงของแว่นแคว้นอื่นด้วยจากการเชื่อมสัมพันธ์ทางการเมืองผ่านการแต่งงาน กรณีนี้สามารถเทียบเคียงได้กับเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์ของไทยหลายกรณี

บรรณานุกรม

กรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย. *อินเดียอนุทวีปที่น่าทึ่ง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศยาม, 2538.

จำนงค์ ทองประเสริฐ (แปล). *บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย เล่ม 1 ภาค 1-4*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2556.

วาสนา ไอยรารัตน์. *สิทธิและหน้าที่ของสตรีในวรรณกรรมสันสกฤตที่ว่าด้วยธรรมศาสตร์*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2522.

แสง มนวิทูร (แปล). *คัมภีร์ลลิตวิสตระ*. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร. 2512.

เสาวภา เจริญขวัญ. *ประเพณีการแต่งงานของอินเดียในสมัยพระเวท*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2520.

Ainslie, T. Embree (ed. & revised) *Sources of Indian Tradition volume I* (second edition). New York: Columbia University Press, 1988.

Basham, A. L. *The Wonder That Was India*. London: Sidwick and Jackson, 1967.

Doniger, Wendy and Smith, B. K. (trans.) *The Laws of Manu*. London: Penguin Books, 1991.

Harland, Lindsey and Courtright, Paul B. (eds.) *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture*. London: Oxford University Press, 1995.

Jain, Kamta Prasad. "Marriage in Jain Literature" in *The Indian Historical Quarterly*, Volume 4 Issue 3-4. Calcutta: Calcutta Oriental Press, 1928.

Johnston, E. H. (ed. & trans.) *The Buddhacarita or Acts of the Buddha* (reprint). Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Law, Bimala Churn. "Marriage in Buddhist Literature" in *The Indian Historical Quarterly*, Volume 2 Issue 3. Calcutta: Calcutta Oriental Press, 1926.

Monier-Williams, Monier, Sir. *Sanskrit-English Dictionary*. London: Oxford Clarendon Press, 1819-1899

Pandey, Rajbali. *Hindusamkāra* (reprint). Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

Renou, Louis, et Filliozat, Jean. *L'Inde Classique* (Manuel des Etudes Indiennes) Tome I. Paris: Payot, 1947.

Shastri, J. L. (ed.) Manusmṛti with the Sanskrit Commentary Manvartha-Muktāvalī (reprint). Delhi: Motilal Banarsidas, 2010.

Smith, John. D, *The Mahābhārata*. London: Penguin Classic, 2009.

Tripathi, Candrabali. *The Evolution of Ideals of Womanhood in Indian Society*. Delhi: Kalpaz Publication, 2005.

Wheeler, James Talboys. *The History of India from the Earliest Ages: The Vedic Period and the Mahabharata*, Vol. one. London: N. Trübner & Co., 1867.

พลังสาวิกาในพระพุทธศาสนา จากมุมมองพระไตรปิฎก

อาจารย์ ดร.สมพรนุช ตันศรีสุข
สาขาวิชาภาษาบาลีและสันสกฤต คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทนำ

คำว่า *สาวิกา* ในพระไตรปิฎก และคัมภีร์พระพุทธศาสนาเป็นคำนามในภาษาบาลีที่ใช้เรียกผู้หญิงที่ประกาศตนเป็นสาวกของพระพุทธเจ้า ทั้งที่เป็นนักบวชซึ่งเรียกว่า ภิกษุณี และไม่เป็นนักบวชซึ่งเรียกว่า อุบาสิกา

คำว่า สาวิกา นี้เป็นคำนามเพศหญิง[1] ของคำว่า สาวก คำนามเพศชาย ซึ่งใช้เรียกผู้ชายที่ประกาศตนเป็นสาวกของพระพุทธเจ้า ตามรูปศัพท์ หมายถึง ผู้ฟังที่เป็นชาย ทั้ง สาวก และสาวิกาเป็นคำนามศัพท์ที่เกิดขึ้นเนื่องมาจากการฟังเป็นวิธีการศึกษาเรียนรู้ในสมัยนั้น บุคคลที่ได้ชื่อว่าเป็นผู้ฟัง คือนักศึกษาผู้ซึ่งแสดงตัวว่าตนเป็นศิษย์ของบุคคลที่เรียกว่า สตฺถา ซึ่งแปลว่า ศาสดา หรือผู้สอน การเป็นนักศึกษาหรือเป็นศิษย์นี้มิใช่การฟังเพื่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจเหมือนการเรียนรู้ในสมัยปัจจุบัน หากแต่เป็นการเรียนรู้ฝึกฝนทั้งกาย ใจ เพื่อเปลี่ยนโลกทัศน์ตามคำสอนของศาสดาของตนนั้นเพื่อให้บรรลุเป้าหมายทางจิตวิญญาณซึ่งศาสดาได้ชี้ทางและวางหลักไว้ (สมพรนุช ตันศรีสุข, 2550: 12)

การที่คัมภีร์สำคัญในพระพุทธศาสนาปรากฏคำว่า สาวิกา เช่นเดียวกับ คำว่า สาวกในฐานะผู้ศึกษาคำสอนของพระพุทธเจ้าย่อมแสดงว่า ผู้หญิงเป็นส่วนหนึ่งของพุทธบริษัท ถึงแม้ว่าวัฒนธรรมในสมัยนั้นจะไม่เอื้ออำนวยให้ผู้หญิงได้แสดงออกทางความคิด หรือเป็นตัวของตัวเองมากนัก แต่เรื่องราวของผู้หญิงในพระพุทธศาสนาในพระไตรปิฎกคัมภีร์สำคัญในพระพุทธศาสนา ซึ่งได้สืบทอดโดยประเพณีของพระภิกษุสงฆ์มาตลอด 2,500 กว่าปี กลับสะท้อนให้เห็นถึงพลังศรัทธาและปัญญาอันแก่กล้าของผู้หญิงที่แสดงออกมาอย่างชัดเจน

---

[1]ภาษาบาลี เป็นภาษาที่คำนามมีเพศ (Gender) คำนามศัพท์คำหนึ่งอาจมีเพศใดเพศหนึ่ง ได้แก่ เพศชาย (Masculine) เพศหญิง (Feminine) และเพศกลาง(Neutral) โดยอาจกำหนดเพศตามเพศของบุคคลสิ่งของนั้นจริงๆ เช่น ภิกฺขุ “พระภิกษุ” สาวก “ผู้ฟังที่เป็นชาย” เพศชาย ภิกฺขุนี “พระภิกษุณี” สาวิกา “ผู้ฟังที่เป็นหญิง” เพศหญิง หรือสมมติเอาตามทัศนะที่ภาษานั้นๆ มีต่อธรรมชาติก็ได้ เช่น สุริย “พระอาทิตย์” เพศชาย จนฺท “พระจันทร์” เพศชาย หรืออาจจะไม่เกี่ยวข้องกับเพศของสิ่งนั้นเลยก็ได้ แต่เพศกำหนดตามเสียงสระท้ายคำ เช่น ทาร “เมีย” เป็นคำนามเพศชาย แต่ เทวตา “หมู่แห่งเทวะ” เป็นคำนามเพศหญิง

เรื่องผู้หญิงกับพระพุทธศาสนาเป็นประเด็นทางวิชาการที่ได้รับความสนใจอย่างกว้างขวาง เนื่องจากปัจจุบันมีข้อถกเถียงเกี่ยวกับสถานะของผู้หญิงในมุมมองของพระพุทธศาสนาจากข้อความที่ขัดแย้งกันหลายแห่งในพระไตรปิฎก จึงเกิดคำถามสำคัญว่าแท้จริงแล้วพระพุทธเจ้าทรงมีท่าทีอย่างไรต่อผู้หญิง คำถามนี้เป็นไปตามแนวคิดของกลุ่มสตรีนิยม (Feminism) ซึ่งสนใจศึกษาเกี่ยวกับสถานะของผู้หญิงในวัฒนธรรมต่างๆ ทั่วโลก ในระดับสากล ดังเช่น Rita Gross ซึ่งเป็นนักวิชาการพระพุทธศาสนาตามแนวทางสตรีนิยมเขียนหนังสือเรื่อง Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism (1993)[2] ในประเทศไทยมีภิกษุณีธรรมนันทาหรือรองศาสตราจารย์ ดร. ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ซึ่งสนใจเรื่องภิกษุณีในพระพุทธศาสนา ท่านเป็นนักวิชาการไทยคนแรกๆ ที่ได้ค้นคว้าวิจัยและเขียนหนังสือเกี่ยวกับประเด็นดังกล่าวไว้จำนวนมาก นอกจากนี้ยังมีลักษณ์วัต ปาละรัตน์ ได้นำวิทยานิพนธ์เมื่อปีการศึกษา 2523 นำมาจัดพิมพ์เป็นหนังสือเรื่องสตรีในมุมมองของพุทธปรัชญา (2545) พระภิกษุและนักวิชาการอื่นๆ เช่น สมภาร พรมทา เขียนบทความวิชาการเรื่อง สตรีในทัศนะพุทธศาสนา (2537) พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ให้สัมภาษณ์เรื่อง ทัศนะของพระพุทธศาสนาต่อสตรีและการบวชเป็นภิกษุณี ในปี 2541) และแสดงธรรมกถาเรื่องปัญหาภิกษุณี บททดสอบสังคมไทย ในปี 2544 ต่อมาได้ตีพิมพ์เผยแพร่เป็นหนังสือ พระศรีปริยัติโมลี (สมชัย กุศลจิตฺโต) หนังสือเรื่อง สตรีในพระพุทธศาสนา (2541) ซึ่งรวบรวมข้อคิดเกี่ยวกับปัญหาสตรีในพระพุทธศาสนาในแง่มุมต่างๆ มนตรี สิระโรจนานันท์ เป็นอีกคนที่ค้นคว้าข้อมูลและเขียนเป็นตำราเรื่อง สตรีในพระพุทธศาสนา (2557)

นอกจากงานวิจัยแล้ว ยังมีนักวิชาการและผู้รู้อีกหลายท่านถ่ายทอดเรื่องราวของพุทธสาวิกาเพื่อเป็นแบบอย่างแก่ชาวพุทธรุ่นหลัง เช่น ลีลากรรมของสตรีสมัยพุทธกาล (2525) ของ วศิน อินทสระ, สตรีในวรรณคดีพุทธศาสนา (2535) ของเรืองอุไร กุศลาสัย, ภิกษุณี: พุทธสาวิกาครั้งพุทธกาล (2539) ของ บรรจบ บรรณรุจิ, สตรีในพุทธกาล (2539) และหญิงเก่งในดงขมิ้น (2545) ของภิกษุณี ธรรมนันทา เป็นต้น

ภิกษุณีธรรมนันทา ชื่อเดิมของท่านคือ ดร.ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ภิกษุณีชาวไทย สังกัดสยามนิกาย ประเทศศรีลังกา (ที่มา: https://th.wikipedia.org/wiki/ภิกษุณีธรรมนันทา)

[2]แปลเป็นไทยว่า พระพุทธศาสนาหลังปิตาธิปไตย: ประวัติศาสตร์ผู้หญิง การวิเคราะห์ และการทบทวนพระพุทธศาสนา (แปลชื่อโดยหนังสือโดยบรรณาธิการ)

จากที่กล่าวมาทั้งหมด บทความนี้มิได้มุ่งเน้นการค้นคว้าเพื่อตอบคำถามเกี่ยวกับสถานะหรือเล่าเรื่องราวของสตรีในพระพุทธศาสนาเหมือนงานวิชาการอื่นๆ หากแต่ต้องการแสดงให้เห็นพลังศรัทธาและปัญญาของผู้หญิงจากเรื่องราวของพุทธสาวิกาที่บันทึกไว้ในพระไตรปิฎก ผู้เขียนเริ่มต้นโดยกล่าวถึงวัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ซึ่งมีผลกระทบต่อประเพณีการศึกษาสืบทอดคำสอนในพระพุทธศาสนา จากนั้น จะวิเคราะห์บทบาทสำคัญของผู้หญิงในพระพุทธศาสนาที่สะท้อนผ่านพระไตรปิฎก

วัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ในประเพณีการศึกษาสืบทอดพระไตรปิฎก

พระพุทธศาสนาอุบัติขึ้นในสังคมอินเดียโบราณ ซึ่งในสมัยนั้นถือว่าชายเป็นเพศที่สำคัญกว่าเพศหญิงในทุกๆ ด้าน คัมภีร์สำคัญในลัทธิศาสนาต่างๆ วางหลักจริยธรรมของสตรีไปในทิศทางเดียวกัน กล่าวคือ ผู้หญิงเปรียบเสมือนเป็นสิ่งของที่ผู้ชายครอบครอง เป็นผู้ทำหน้าที่เลี้ยงดูบุตรหลานดูแลบ้านและการปรนนิบัติสามี จนมีคำกล่าวว่า ผู้หญิง เมื่อเป็นวัยรุ่นต้องอยู่ในความปกครองของบิดา เมื่อออกจากเรือนแต่งงานต้องอยู่ในโอวาทของสามี เมื่อสามีตาย อยู่กับบุตร ก็อยู่ในความดูแลของบุตร (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์, 2539: 36) การศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับผู้หญิงในอินเดียโบราณจึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องเผชิญกับอคติต่างๆที่ผู้ชายมีต่อผู้หญิง

พระไตรปิฎกของไทยบันทึกไว้บนใบลาน (ที่มา: http://www.bugforex.com/วิธีสวดยอดพระกัณฑ์พระไ/)

พระไตรปิฎกบาลี เป็นผลผลิตหนึ่งจากประเพณีการศึกษาสืบทอดคำสอนของพระภิกษุสงฆ์กลุ่มต่างๆ ทั้งนี้เนื่องมาจากบทบาทของผู้ชายในฐานะเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณและการให้ความรู้สำคัญ โดยเริ่มต้นจากการที่ชายหนุ่มโดยทั่วไปได้รับการศึกษาพระเวทตามประเพณีของครอบครัว เมื่อเข้ามาบวชเป็นพระภิกษุ ได้ศึกษาคำสอนและปฏิบัติธรรมกับพระพุทธเจ้าและอาจารย์ของตนจนกระทั่งบรรลุธรรม จึงมีความสามารถในการทรงจำและถ่ายทอดคำสอนโดยใช้วิธีการที่คุ้นเคย ด้วยเหตุนี้พระภิกษุหลายรูปที่มีพื้นเพมาจากวรรณะพราหมณ์หลายท่านได้เป็นพระอุปัชฌาย์ หัวหน้าคณะพระภิกษุ ตัวอย่างเช่น พระสารีบุตร พระโมคคัลลานะ พระมหากัจจายนะ ผลงานการสอนธรรมของท่านที่กล่าวถึงนี้มีบันทึกอยู่ในพระสุตตันตปิฎกด้วย แสดงให้เห็นว่า ท่านน่าจะมีบทบาทสำคัญในการสอนพระภิกษุจำนวนมากซึ่งต่อมาได้เป็นอุปัชฌาย์อาจารย์สอนพระภิกษุรุ่นต่อๆ ไป

นอกจากการสอนในคณะพระภิกษุสงฆ์แล้ว พระภิกษุที่มีความสามารถบางท่านยังได้รับมอบหมายให้แสดงพระปาฏิโมกข์และคำสอนต่างๆแก่พระภิกษุณีด้วย ตามครุธรรมข้อหนึ่งที่กำหนด

ให้พระภิกษุณีถามอุโบสถและรับโอวาทจากพระภิกษุสงฆ์ทุกๆ กึ่งเดือน คำสอนต่างๆ ที่เป็นทั้งใจความและพลความที่รวบรวมอยู่ในพระไตรปิฎกจึงมีหลากหลาย ทั้งที่มีลักษณะดูหมิ่นผู้หญิง ยกย่องผู้หญิง และแสดงความเท่าเทียมกันระหว่างผู้ชายผู้หญิง (มนตรี สิระโรจนานันท์, 2557: 3–11) ขึ้นอยู่กับบริบทของคำสอนนั้นๆ ว่าเป็นคำสอนที่แสดงแก่ใคร ถ้าเป็นคำสอนที่แสดงแก่ภิกษุอาจมีสำเนียงดูหมิ่นผู้หญิง เพื่อให้เกิดความสังเวชและสละออกจากราคะ แต่ถ้าเป็นคำสอนที่แสดงแก่อุบาสกอุบาสิกาอาจมีน้ำเสียงยกย่อง ให้กำลังใจ สนับสนุนผู้หญิงที่ทำหน้าที่ของตนตามครรลองธรรม เป็นต้น (มนตรี สิระโรจนานันท์, 2557: 20)

นักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาพยายามวิเคราะห์จุดยืนของพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับสตรีจากคำสอนที่หลากหลายในคัมภีร์สำคัญนั้น และอธิบายสาเหตุ โดยทั่วไป เรามักเข้าใจว่า คำสอนต่างๆ ในคัมภีร์ทางศาสนาควรเป็นไปในทิศทางเดียวกัน เพราะเป็นสิ่งที่สร้างสรรค์โดยคนๆเดียวกันคือพระศาสดา หรืออย่างน้อยที่สุดต้องมีที่มาจากแหล่งความคิดเดียวกันคือเหล่าลูกศิษย์ในสำนักที่เรียนรู้คำสอนของพระศาสดา ฉะนั้น ท่าทีดูหมิ่นต่อผู้หญิงน่าจะมีสาเหตุ เช่น มีการแทรกข้อความใหม่ๆ ในระหว่างการสืบทอดคำสอน เนื่องมาจากต้องการกำจัดภิกษุณีสงฆ์ (เมตตานนฺโทภิกฺขุ, 2545: 147 อ้างใน มนตรี สิระโรจนานันท์, 2557: 12) เป็นคำสอนที่อิงวิถีชีวิตในยุคนั้นซึ่งให้ความสำคัญกับผู้ชาย (ข้อความประจักษ์) หรือ เป็นข้อความสมมติทางโลก (โลกิยะ) (สมภาร พรมทา, 2537: 45–46, ภิกษุณีธัมมนันทา 2547: 15 อ้างใน มนตรี สิระโรจนานันท์ 2557: 13) หรืออาจจะมาจากอคติที่แตกต่างกันของผู้รวบรวมและสืบทอดคำสอนซึ่งเป็นพระภิกษุ (ภิกษุณีธัมมนันทา, 2541, 2547: 15, 14 อ้างใน มนตรี สิระโรจนานันท์, 2557: 15)

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการส่วนใหญ่ยังไม่สามารถแสดงความเห็นในทิศทางเดียวกันได้ เนื่องจากมุมมองของแต่ละท่านที่มีต่อการเกิดขึ้นของพระไตรปิฎกแตกต่างกัน นักวิชาการหัวก้าวหน้ามักจะกล้าแสดงความคิดว่าคัมภีร์บางส่วนในพระไตรปิฎกไม่ใช่ผลงานของพระพุทธเจ้าโดยตรง ข้อความที่มีท่าทีแตกต่างจากคำสอนโลกุตตระหรือสัจธรรมน่าจะมาจากการสอดแทรกไปในภายหลังโดยบุคคลอื่นที่มีอคติต่อผู้หญิง ในขณะที่นักวิชาการหัวอนุรักษ์นิยมแม้จะไม่เห็นด้วยกับท่าทีของนักวิชาการหัวก้าวหน้าแต่ก็ไม่สรุปถึงสาเหตุที่ทำให้เกิดความแตกต่างนั้น

ผู้เขียนเห็นว่าข้อสรุปเกี่ยวกับผู้หญิงของนักวิชาการที่ยกมาข้างต้นส่วนใหญ่ยังไม่หนักแน่นเพียงพอประกอบด้วยอคติบางประการของนักวิชาการเอง แม้ไม่มีส่วนได้ส่วนเสียในข้อสรุป ก็ยังพบว่ายากที่จะตัดสินท่าทีที่แท้จริงของพระพุทธศาสนาต่อผู้หญิงได้ (สมภาร พรมทา, 2537: 43) อย่างไรก็ตาม ข้อเท็จจริงที่นักวิชาการจำต้องยอมรับ คือ พระไตรปิฎกเป็นผลงานของพระภิกษุสงฆ์ เรื่องราวของภิกษุณีและอุบาสิกาที่ปรากฏอยู่ในส่วนต่างๆ ของพระไตรปิฎกจึงแสดงถึงการยอมรับความสามารถของผู้หญิง ซึ่งจะต้องมีความโดดเด่น ควรค่าแก่การเล่าเรียนทรงจำในพระพุทธศาสนาสืบต่อมาถึงปัจจุบัน

แหล่งค้นคว้าเรื่องของสาวิกาในพระไตรปิฎก

หากเทียบกับขนาดของพระไตรปิฎก[3] ฉบับพิมพ์ในประเทศไทยซึ่งมีจำนวน 45 เล่ม กล่าวได้ว่าคำสอนที่กล่าวถึงผู้หญิงมีไม่มากนัก แหล่งข้อมูลเกี่ยวกับผู้หญิงในพระไตรปิฎกมาจากส่วนต่างๆ

[3]พระไตรปิฎกแบ่งเป็น 3 หมวดตามลักษณะของเนื้อหาได้แก่ พระวินัยปิฎก ว่าด้วยสิกขาบทของพระสงฆ์ พระสุตตันตปิฎก ว่าด้วยบทสนทนาและคำสอนของพระพุทธเจ้า พระสาวก และคาถาธรรมต่างๆ พระอภิธรรมปิฎก ว่าด้วยธรรมที่จำแนกเป็นนัยต่างๆ

ของพระไตรปิฎก ได้แก่ ภิกขุนีวินัยและภิกขุนีขันธกะ ว่าด้วยสิกขาบทและระเบียบปฏิบัติสำหรับภิกษุณีในพระวินัยปิฎก พระสูตรจำนวนหนึ่ง เถรีคาถา และวิมานวัตถุในพระสุตตันตปิฎก ดังนี้

ภิกขุนีวินัย และภิกขุนีขันธกะ

คัมภีร์กลุ่มนี้เป็นส่วนหนึ่งของพระวินัยปิฎกในพระไตรปิฎกเล่ม 3 และ 7 ตามลำดับ ว่าด้วยสิกขาบทและวัตรปฏิบัติของภิกษุณี สิกขาบทของพระภิกษุณีในเล่ม 3 ลำดับต่อจากสิกขาบทของพระภิกษุในเล่ม 1 และ 2 เนื่องจากสิกขาบทของภิกษุณีประกอบด้วยพระวินัยที่พระพุทธเจ้าบัญญัติแก่พระภิกษุสงฆ์ และพระวินัยที่ทรงบัญญัติขึ้นเป็นพิเศษสำหรับภิกษุณีสงฆ์ด้วย ส่วนภิกขุนีขันธกะแสดงประวัติการเกิดขึ้นของภิกษุณี ระเบียบปฏิบัติอื่นๆที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติเพิ่มเติมสำหรับภิกษุณี

นอกเหนือจากสิกขาบทแล้ว เรื่องราวในภิกขุนีวินัยและภิกขุนีขันธกะทำให้เห็นสภาพชีวิตความเป็นอยู่ของผู้หญิงในฐานะนักบวชฝ่ายหนึ่งในคณะสงฆ์ของพระพุทธเจ้า ซึ่งสะท้อนความมุ่งมั่นตั้งใจของผู้หญิงที่จะอุทิศชีวิตเพื่อการศึกษาปฏิบัติธรรม ในขณะเดียวกันก็ต้องผจญกับอุปสรรคทางวัฒนธรรม ได้แก่ สังคมซึ่งไม่คุ้นเคยและต่อต้านนักบวชผู้หญิง หรือแม้แต่ความอ่อนแอจากความเป็นหญิงที่ถูกกล่อมเกลาในวัฒนธรรมชายเป็นใหญ่นั้น ทำให้บางท่านต้องพ่ายแพ้ต่อสิ่งยั่วยุต่างๆ สิกขาบทและระเบียบปฏิบัติของภิกษุณีจึงหนักและปฏิบัติได้ยากกว่าของพระภิกษุเพื่อทดสอบจิตใจของภิกษุณีที่ต้องเข้มแข็งและอดทน หากต้องการดำรงชีวิตอยู่ในสภาพนักบวชต่อไป

เถรีคาถา

เถรีคาถา รวบรวมคาถา หรือบทกวีในภาษาบาลีที่บรรยายประวัติ เหตุการณ์ หรือพรรณนาความรู้สึกในช่วงเวลาของชีวิตพระภิกษุณี จากมุมมองของพระภิกษุณีเอง หรือจากการบรรยายของบุคคลที่สาม สะท้อนความเข้าใจธรรมชาติของโลกและชีวิตมนุษย์ในทัศนะแบบผู้หญิง เช่นความไม่เที่ยงแท้ของรูปกายที่เคยสวยงามในวัยสาว ความลำบากของผู้หญิงในฐานะภรรยา ความสลดใจในกามราคะของผู้ชายที่ต้องการเสพกามกับผู้หญิงแม้อยู่ในสภาพของนักบวช เป็นต้น

การลำดับเถรีคาถาหลังเถรคาถาของพระภิกษุเถระ แสดงให้เห็นว่า ประวัติ คำสอน และทัศนะของพระภิกษุณีได้รับการยอมรับให้มีการศึกษา สืบทอด และรวบรวมไว้ในพระไตรปิฎกเช่นเดียวกับพระภิกษุ

ภิกษุณีระหว่างการทำงานก่อสร้างที่วัดทรงธรรมกัลยาณี (ที่มา: http://www.aljazeera.com/indepth/inpiures/2013/06/20136295128230163.html)

พระสูตร

พระสูตรเป็นคำสอน หรือบทสนทนาของพระพุทธเจ้าหรือพระสาวกในบริบทสถานการณ์หนึ่งอยู่ในพระสุตตันตปิฎก คำสอนหรือบทสนทนาของพุทธสาวิกาเป็นพระสูตรสำคัญได้แก่ จูฬเวทัลลสูตร โดยภิกษุณีธัมมทินนาเถรี เขมาเถรีสูตร โดยภิกษุณีเขมาเถรี มาตาสูตร กล่าวถึง การกล่าวต้อนรับท้าวเวสสุวรรณของนันทมาตาด้วยคาถาพุทธวจนะในสุตตนิบาต และคุณสมบัติทางธรรมของนาง

กล่าวได้ว่า การปรากฏคำสอนของพระเถรีหรือการทรงจำคาถาพุทธวจนะนี้แสดงให้เห็นว่าภูมิธรรม ความรู้ความสามารถของผู้หญิงได้รับการยอมรับในคณะสงฆ์ในระดับหนึ่ง ในเอตทัคคปาลิพระพุทธเจ้าทรงยกย่องพุทธบริษัทฝ่ายหญิงเช่นเดียวกับพุทธบริษัทฝ่ายชาย เช่น ภิกษุณีที่เลิศกว่าผู้อื่นในด้านปัญญา การเจริญฌาน การแสดงธรรม การถวายทาน การถวายรสอันประณีต เป็นต้น

วิมานวัตถุ

วิมานวัตถุ อยู่ในเล่มที่ 26 เป็นคัมภีร์หนึ่งในขุททกนิกาย รวบรวมคาถาซึ่งมีเนื้อหาเป็นเรื่องราวการชมทิพยวิมานของบรรดาเทพบุตรเทพธิดาต่างๆ ของพระโมคคัลลานะ หรือพระเถระอื่นๆ ที่มีอิทธิฤทธิ์สามารถพบเห็นพูดคุยกับผู้ที่ใช้ชีวิตอยู่ในสวรรคพิภพได้ พระเถระได้สนทนาถามไถ่บรรดาชาวสวรรค์เหล่านั้นถึงบุญกุศลที่ได้บำเพ็ญเมื่อครั้งเป็นมนุษย์

ที่น่าสนใจในวิมานวัตถุ มีเทพธิดาหลายองค์ได้เคยถวายทานต่างๆ แด่พระภิกษุสงฆ์เมื่อครั้งที่ตนเกิดเป็นมนุษย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การถวายอาหารอันประณีต เครื่องนุ่งห่ม ของใช้ต่างๆ ซึ่งเป็นสิ่งที่ซึ่งผู้หญิงในสมัยนั้นต้องตระเตรียมเพื่อสามี บุคคลในครอบครัว หรือเพื่อนายที่ตนทำงานเป็นทาส ความรู้สึกสละ ไม่ตระหนี่ หวงแหน หรือยึดติดในข้าวของที่ถวายเป็นบุญกุศลในพระพุทธศาสนาซึ่งส่งผลให้ผู้ถวายทานมีชีวิตความเป็นอยู่ที่สุขสบายในสุคติภูมิ

พลังพุทธสาวิกาในพระพุทธศาสนา

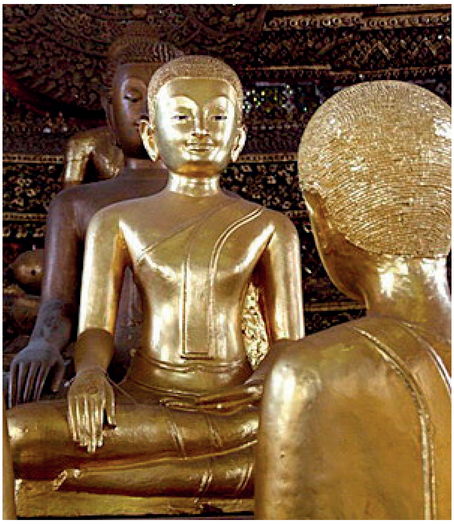
ในทัศนะของพระพุทธศาสนา นอกเหนือจากเพศที่แสดงรูปร่างที่มาตั้งแต่กำเนิด ตลอดอุปนิสัยใจคออันเป็นผลจากการขัดเกลาทางสังคม ผู้หญิงก็ไม่แตกต่างจากผู้ชายในแง่ของความเป็นมนุษย์ที่ตกอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติต่างๆ เช่น การต้องเผชิญกับไตรลักษณ์ ได้แก่ร่างกาย การรับรู้อารมณ์ทางตาหูจมูกลิ้นกายใจที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา การอยู่ภายใต้กฎแห่งกรรม ตลอดจนศักยภาพที่จะพัฒนาตนเองให้พ้นจากสภาพที่เป็นไตรลักษณ์นั้น (ลักษณ์วัต ปาละรัตน์, 2545: 57–83) ผู้หญิงจึงสามารถศึกษาปฏิบัติธรรมและบรรลุมรรคผลตามคำสอนของพระพุทธเจ้าไม่ต่างจากผู้ชาย ถึงกระนั้น ความเป็นหญิงที่มีอยู่โดยสัญชาตญาณ โดยการเรียนรู้ อีกทั้งสภาพแวดล้อมทางสังคมและวัฒนธรรมที่กดขี่ผู้หญิง ไม่เอื้ออำนวยต่ออิสรภาพทางจิตวิญญาณ ช่วยกล่อมเกลาพุทธสาวิกามีคุณลักษณะพิเศษบางประการ ดังนี้

การบรรลุมรรคผลและเข้าถึงธรรมเหนือธรรมดา

ในพระไตรปิฎกกล่าวถึงผู้หญิงจำนวนมากที่ประสบความสำเร็จในการศึกษาปฏิบัติธรรมในพระพุทธศาสนา ผู้หญิงที่เข้ามาบวชเป็นภิกษุณีหลายท่านสำเร็จเป็นพระอรหันต์ ส่วนผู้หญิงที่เป็นอุบาสิกาครองเรือนสำเร็จเป็นพระอริยะชั้นอนาคามี สกทาคามีและโสดาบัน เหล่านี้เป็นผลจากความสามารถในการพัฒนาทางจิตวิญญาณซึ่งไม่ได้ถูกกำหนดโดยเพศสภาพ และด้วยความสามารถนี้ของผู้หญิงเส้นทางอริยะของพุทธสาวิกาจึงไม่ถูกปิดตายตลอดกาล ผู้หญิงสามารถเพียรพัฒนาตนเองทางศีล

สมาธิปัญญาเพื่อความพ้นทุกข์ ตราบเท่าที่คำสอนในพระพุทธศาสนายังคงดำรงอยู่ เช่นเดียวกับผู้ชาย การที่พระพุทธเจ้าทรงยอมให้ผู้หญิงบวชได้จึงนับว่าเป็นโอกาสของผู้หญิงที่จะได้เข้ามาใช้ชีวิตในคณะสงฆ์ ใกล้ชิดกับพระองค์ และพระอุปัชฌาย์อาจารย์ เพื่อพัฒนาตนตามคำสอนของพระพุทธเจ้า

ในเถรีคาถา ภิกษุณีหลายรูปได้รับพระกรุณาจากพระพุทธเจ้าซึ่งทรงส่งพระญาณเตือนสติ ให้พิจารณาสภาพธรรม หากภิกษุณีนั้นมีความสามารถที่จะบรรลุธรรมได้ พระพุทธเจ้าทรงสอน พระติสสาเถรีให้ศึกษาในไตรสิกขา อย่าได้ปล่อยเวลาแต่ละขณะล่วงไปโดยเปล่าประโยชน์ ทรงสอน พระติสสาเถรี (อีกรูปหนึ่ง) ให้เจริญธรรมคือสมถะ วิปัสสนาและโพธิปักขิยธรรมให้มาก ทรงสอน พระสุมนาเถรีให้พิจารณาเห็นธาตุทั้งหลายเป็นทุกข์ เพื่อคลายความพอใจในสิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้น จากการประชุมของธาตุเหล่านั้น ทรงสอนพระธีราเถรีให้เข้าใจความหมายของการดับทุกข์ ให้ท่าน มีกำลังใจในการปฏิบัติธรรม ทรงสอนให้พระมิตตาเถรีไม่ประมาท เพราะได้อุตส่าห์สละชีวิตฆราวาส ออกบวชเป็นพระภิกษุณีแล้ว การอยู่กับกัลยาณมิตรจะช่วยส่งเสริมให้การปฏิบัติธรรมก้าวหน้า ทรงสอนพระสุนทรีนันทาเถรีที่มีความฝักใฝ่ในรูปกายสตรีที่สวยงามด้วยการแสดงนิมิตรูปสตรี ในวัยต่างๆ จากวัยแรกสาวจนถึงวัยชราตามลำดับ ทำให้ท่านเข้าใจธรรมชาติของชีวิตตามความเป็นจริง ละคลายจากราคะในรูปและตั้งใจศึกษาปฏิบัติธรรมด้วยความพากเพียร (บรรจบ บรรณรุจิ, 2539: 24–29) ตัวอย่างที่ยกมานี้แสดงให้เห็นว่า พุทธสาวิกาต้องอาศัยคำแนะนำที่เหมาะสมจากพระพุทธเจ้า ที่จะให้ผ่านจุดที่เป็นอุปสรรคนั้นไปได้ ซึ่งพระองค์ก็ทรงพระกรุณาโดยไม่เลือกว่าเป็นเพศหญิงหรือชาย



รูปหล่อพระนางมหาปชาบดีโคตมีเถรี วัดเทพธิดาราม
สร้างสมัยรัชกาลที่ 3
(ที่มา:https://th.wikipedia.org/wiki/ภิกษุณี)

พุทธสาวิกาที่ไม่ใช่นักบวชก็มีเรื่องราวปรากฏในพระไตรปิฎกในทำนองเดียวกัน แสดงให้ เห็นว่าพระพุทธศาสนาไม่เคยปิดกั้นเพศหญิงในการเข้าถึงความรู้ทางธรรมเลย ผู้ที่เด่นที่สุดในเรื่องนี้ เห็นจะเป็นนางนันทมาตา ชาวเมืองเวฬุกัณฑกะ เป็นผู้ที่สามารถสวดปารยนสูตร พระสูตรหนึ่งใน สุตตนิบาต แสดงให้เห็นว่า ท่านสามารถทรงจำคำสอนของพระพุทธเจ้าได้เช่นเดียวกับพระภิกษุสงฆ์ ที่ทำหน้าที่นี้อยู่แล้ว นางนันทมาตาเป็นผู้มีฌาน สามารถเข้าฌานได้อย่างคล่องแคล่วตั้งแต่ปฐมฌาน ถึงจตุตถฌาน ท่านบรรลุธรรมชั้นอนาคามีโดยที่ไม่ได้บวชซึ่งทำให้ท่านเป็นผู้ไม่โกรธ แม้จะประสบ กับความสูญเสียบุคคลในครอบครัว และไม่มีความกำหนัดหวั่นไหวในบุรุษเพศ (มนตรี สิรโรจนานันท์,

2557: 96–97) เรื่องของนางนันทมาตาแสดงให้เห็นว่า อุบาสิกาที่มีความสามารถทางธรรมเป็นพระอริยบุคคลชั้นสูงนั้นมีอยู่ สอดคล้องกับพุทธพจน์ที่แสดงว่า สาวกสาวิกาของพระองค์ที่เป็นผู้เฉียบแหลม มีความรู้ความสามารถในทางธรรม บรรลุพระสัทธรรม สามารถกล่าวพระสัทธรรมโดยชอบ สามารถแสดงธรรมให้มีปาฏิหาริย์ เป็นที่ยอมรับนับถือของผู้ฟังอื่นๆ และข่มขี่ลัทธิคำสอนอื่นซึ่งแสดงถึงความตั้งมั่นของพระศาสนา

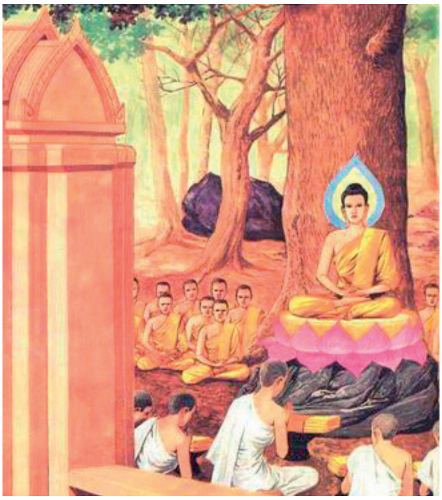
ความสามารถของหญิงในการบรรลุอริยธรรมเหนือธรรมดาปรากฏชัดเจนในเอตทัคคะปาลิ ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงยกย่องพระสาวก หรือพระสาวิกาผู้เลิศในด้านต่างๆ มีภิกษุณีที่ได้รับการยกย่องว่าเลิศกว่าภิกษุณีอื่น เช่น พระเขมาเถรีในด้านปัญญา พระอุบลวรรณาเถรีในด้านเป็นผู้มีฤทธิ์ พระปฏาจาราในด้านเป็นผู้ทรงวินัย พระโสณาภิกษุณีในด้านเป็นผู้ปรารภความเพียร พระสกุลาเถรีในด้านเป็นผู้มีจักษุทิพย์ พระภัททากุณฑลเกสาในด้านเป็นผู้ตรัสรู้เร็วพลัน พระภัททากปิลานีในด้านเป็นผู้ระลึกชาติก่อนได้ พระภัททากัจจานาในด้านเป็นผู้ได้บรรลุอภิญญาใหญ่ ในทำนองเดียวกันก็มีอุบาสิกาบางท่านที่ได้รับการยกย่องว่าเลิศกว่าอุบาสิกาอื่น เช่น นางอุตตรานันทมาตา ในด้านเป็นผู้ยินดีในฌาน เหล่านี้แสดงให้เห็นว่า ความรู้แจ้งในธรรมก็ดี การบำเพ็ญฌานสมาธิก็ดี ผู้หญิงสามารถเจริญขึ้นได้ กล่าวได้ว่า วัฒนธรรมการศึกษาปฏิบัติธรรมในพระพุทธศาสนาไม่จำกัดเพศชายหรือหญิง แม้จะเป็นอุบาสิกา ถ้าสนใจใฝ่ฌานก็สามารถเรียนรู้กับพระอริยสงฆ์ และปฏิบัติให้สำเร็จได้

ความอดทนในการใช้ชีวิตเพศนักบวช

การที่ผู้หญิงออกจากครอบครัวเพื่อมาบวชเป็นภิกษุณีถือว่าเป็นการตัดสินใจที่เด็ดเดี่ยว เพราะจะต้องออกมาใช้ชีวิตที่ยากลำบากตามลำพัง และเสี่ยงอันตราย แต่เดิมประเพณีการสละโลกออกบวชเป็นสมณะเป็นเรื่องของชายหนุ่มที่เห็นความทุกข์ในชีวิตและปรารถนาที่จะแสวงหาทางออกด้วยการบำเพ็ญเพียรทางจิต ชาวบ้านที่ยังอยู่ในทางโลกแม้จะไม่เข้าใจความคิดของบรรดาสมณะทั้งหลายนัก แต่ก็อนุโมทนากับความคิดในการใช้ชีวิตเช่นนั้นด้วยการสนับสนุนปัจจัยสี่ ดังนั้น จึงเป็นเรื่องปกติที่ผู้คนในชุมชนจะถวายอาหาร ของใช้ ผ้านุ่งห่ม ตลอดจนอนุญาตให้สมณะเข้ามาพักอาศัยชั่วคราวในโรง โถง ศาลาเพื่อคุ้มแดดคุ้มฝน ป้องกันอันตรายต่างๆ ในยามค่ำคืน อย่างไรก็ตาม ผู้หญิงที่ใช้ชีวิตนักบวชอาจไม่ได้รับความสนับสนุนเหล่านี้เท่าที่ควร เพราะการบวชเป็นสมณะของผู้หญิงเป็นความคิดที่ก้าวหน้ามาก ซึ่งผู้คนในสมัยนั้นอาจตามไม่ทัน หรือยังคงยึดติดกับความคิดเดิมๆ ที่คาดหวังว่าผู้หญิงควรอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน เป็นผู้ตามที่ดีของบิดา สามี และบุตร ชาวบ้านชาวเมืองบางส่วนอาจจะมีทัศนคติที่ไม่ดีต่อพระภิกษุณี ไม่ให้ความสนับสนุนปัจจัยสี่ ไปจนถึงกลั่นแกล้งเกี้ยวพาราสี หรือทำร้ายพระภิกษุณีที่เดินทางไปในที่ต่างๆ ตามลำพัง ภิกษุณีจึงต้องอดทนอย่างยิ่งในสิ่งแวดล้อมเช่นนั้น

ภิกขุนีขันธกะเล่าประวัติของภิกษุณีเมื่อพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้มีภิกษุณีขึ้นในคณะสงฆ์ครั้งแรก ดูเหมือนว่าพระพุทธเจ้าจะทรงไม่ต้องการให้มีภิกษุณีสงฆ์ในศาสนาของพระองค์เลย ทรงปฏิเสธพระอานนท์ซึ่งทูลขอให้ทรงอนุญาตถึงสามครั้ง ก่อนที่จะทรงยินยอมเพราะทรงไม่ปฏิเสธความสามารถของผู้หญิงในการบรรลุธรรมที่พระอานนท์ยกขึ้นกล่าวอ้าง หลังจากที่ทรงอนุญาตแล้ว ทรงกล่าวถึงสภาพของคณะสงฆ์ที่ประกอบด้วยภิกษุและภิกษุณีว่าเปรียบเหมือนหนอนขยอกในนาข้าวที่สมบูรณ์ เพลี้ยในไร่อ้อย ซึ่งเป็นสภาพที่อ่อนแอที่ไม่ปรากฏภายนอก ป้องกันแก้ไขได้ยาก กว่าจะรู้ว่าเสียหายก็สายเกินกว่าที่จะป้องกันหรือแก้ไขได้เสียแล้ว เพราะความเป็นมลทินของพรหมจรรย์แก่กันและกัน

ซึ่งอาจเป็นเหตุให้เกิดความเสียหายในการใช้ชีวิต ความประพฤติการปฏิบัติของนักบวช (มนตรี สิรโรจนานันท์, 2557: 144–145) แต่ในที่สุดแล้ว พระพุทธเจ้าก็ทรงอนุญาตให้มีภิกษุณีเป็นส่วนหนึ่งของสงฆ์ ทำให้เห็นว่าแท้จริงแล้ว การที่ทรงไม่อนุญาตในทันที แต่ให้มีผู้ร้องขอและโต้แย้งถึงความสามารถในการบรรลุธรรมของผู้หญิง น่าจะเพราะทรงทดสอบความตั้งใจจริงของผู้หญิงในการเป็นนักบวช และกำหนดเป้าหมายของการมีภิกษุณีสงฆ์ไปที่ความสามารถในการบรรลุธรรมเป็นสำคัญ (พระธรรมปิฎก 2544: 8) ในขณะเดียวกันก็ช่วยลดทอนความไม่พอใจของสังคมที่มีอคติต่อผู้หญิงซึ่งอาจตำหนิพระองค์ได้ หากทราบว่าทรงอนุญาตการอุปสมบทของภิกษุณีง่ายๆ (ณัชปภา วาสิงหน 2555: 53)



ภาพวาดพระพุทธประวัติตอน พระนางปชาบดีโคตรมี ทูลขอบวชเป็นพระภิกษุณีรูปแรกของโลก (ที่มา:https://th.wikipedia.org/wiki/ภิกษุณี)

พระภิกษุณีในระยะแรกถูกมองด้วยสายตาเย้ยหยันว่าเป็นภรรยาของพระภิกษุ การสอนธรรม ปวารณา หรือกิจกรรมของสมณะอื่นๆที่ภิกษุและภิกษุณีต้องกระทำต่อกันและกันถูกมองด้วยความสงสัยไปในทางชู้สาวจนกระทั่งพระพุทธเจ้าทรงกำหนดระเบียบปฏิบัติที่สมควร สิกขาบทของภิกษุณีหลายข้อมีที่มาจากอันตรายของภิกษุณีซึ่งจำพรรษาในป่า หรือเดินทางตามลำพัง ถูกรังแก ถูกลวงไปขืนใจ หรือโดนคำครหาเรื่องชู้สาว ทำให้พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติให้ภิกษุณีจำพรรษาอยู่ในวัดที่มีภิกษุจำพรรษาด้วย อคติที่ชาวบ้านชาวเมืองมีต่อผู้หญิงยังทำให้ภิกษุณีประสบปัญหาในการบิณฑบาต ได้รับภิกษาน้อยหรือไม่เพียงพอในแต่ละวัน ชีวิตของภิกษุณีจึงลำบาก เพราะอาหาร ปัจจัยสี่ต่างๆ ไม่ค่อยบริบูรณ์เมื่อเทียบกับพระภิกษุ

นอกจากนี้ ผู้หญิงยังวางตัวได้ลำบากในวิถีชีวิตนักบวชซึ่งแตกต่างจากวิถีชีวิตแบบคฤหัสถ์ เช่น การนุ่งห่มซึ่งต้องปิดบังร่างกายที่มีสัดส่วนโค้งเว้าอันยั่วยุกามารมณ์ การชำระล้างร่างกาย และการใช้ของบางอย่างอันเนื่องมาจากการมีเต้านม ระดู และอวัยวะเพศซึ่งเป็นช่องลึก ภิกษุณีบางรูปยังเคยชินกับการแต่งกาย การใช้ชีวิตแบบเดิมซึ่งไม่เหมาะสมกับเพศนักบวช ในสังคมสมัยนั้น ไม่มีการกำหนดท่าน้ำสำหรับนักบวชผู้หญิง ภิกษุณีต้องใช้ท่าน้ำร่วมกับหญิงคฤหัสถ์และหญิงคณิกา ประสบกับคำพูดเย้ยหยันของผู้หญิงบางคนในที่นั้น[4] นอกจากนี้ ความเคยชินของผู้หญิงในฐานะผู้รับใช้ผู้ชายในบ้านยังคงติดตัวภิกษุณีในคณะสงฆ์ เป็นเหตุให้ภิกษุบางรูปที่ไม่มีความละอายใช้ให้พระภิกษุณีซักผ้าจีวร ทำความสะอาด ปรนนิบัติ เป็นบริวารรับใช้ของตน โดยที่ภิกษุณีนั้นก็ไม่ปริปากบ่น เพราะ

[4]ดูคำกราบทูลของนางวิสาขาที่ยกมาประกอบในบทความนี้

มองว่าเป็นหน้าที่ ทั้งๆ ที่การบวชเป็นภิกษุณีคือการสละบทบาทหน้าที่ของตนเองในครอบครัวเพื่อเข้ามาเป็นสาวกผู้ศึกษาปฏิบัติของพระพุทธเจ้าเช่นเดียวกับพระภิกษุ พระพุทธเจ้าจึงต้องทรงบัญญัติห้ามภิกษุที่ไม่ใช่ญาติของภิกษุณีใช้ภิกษุณีนั้นให้ซักผ้าหรืออื่นๆ เพื่อคุ้มครองภิกษุณี ให้ภิกษุณีได้เป็นอิสระ มีเวลาหลีกเร้นส่วนตัวมากขึ้น

สิกขาบทของพระภิกษุณีที่มีจำนวนมากถึง 310 ข้อ และครุธรรมอีก 8 ประการเป็นเครื่องยืนยันถึงความพยายามในการปรับความเป็นอยู่ของผู้หญิงเข้ากับวิถีชีวิตนักบวชในสมัยนั้น ถึงแม้ว่าจะเป็นกฎกติกายิบย่อยทำได้ยากลำบาก แต่ภิกษุณีในพระพุทธศาสนาก็สามารถอดทนกับระเบียบปฏิบัติที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติ เพื่อรักษาสถานะของภิกษุณีให้เป็นชุมชนนักบวชสตรีที่น่าเลื่อมใสในสายตาของบุคคลภายนอก และเป็นสถานที่อันสงบสำหรับผู้หญิงที่เลื่อมใสในพระธรรมคำสอนได้เข้ามาใช้ชีวิตในคณะสงฆ์เพื่อศึกษาปฏิบัติธรรมของพระองค์ ถือได้ว่า ภิกษุณีในพุทธกาลและในยุคต่อๆมาได้พยายามรักษาประเพณีไว้ด้วยความเข้าใจและอดทน จนกระทั่งประเพณีของภิกษุณีสาบสูญไปอันเนื่องมาจากความยากลำบากในการปฏิบัติ และความไม่เหมาะสมของวัตรปฏิบัติบางอย่างในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมใหม่

ความมุ่งมั่นในการศึกษาปฏิบัติธรรม

ในพระไตรปิฎก มีเรื่องราวของภิกษุณีหลายท่านที่บรรลุอริยธรรมชั้นสูง ซึ่งเป็นผลจากการศึกษาปฏิบัติธรรมที่มีแรงผลักดันจากเคราะห์กรรมในชีวิตที่น่าสงสาร ความทุกข์โศกอย่างรุนแรงจากการยึดติดกับความสวยงามทางกาย ความวุ่นวายในการเลือกคู่ครอง การยึดติดในความสุขในชีวิตครอบครัวในฐานะภรรยาของสามี ในฐานะแม่ของบุตร อาจกล่าวได้ว่า ผลจากความเป็นหญิงที่ถูกกล่อมเกลาในวัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ในอินเดียโบราณนั้นทำให้พุทธสาวิกาบางท่านตระหนักในความไม่แน่นอนของชีวิต ผลักดันให้มีความมุ่งมั่นและประสบความสำเร็จในการศึกษาปฏิบัติธรรมในที่สุด

ในเถรีคาถา มีภิกษุณีหลายท่านที่เข้ามาบวชเพราะประสบกับความทุกข์แสนสาหัส ที่เป็นที่รู้จักทั่วไป คือ พระปฏาจาราเถรีซึ่งเคยประสบกับความสูญเสียบุคคลอันเป็นที่รักในเวลาไล่เลี่ยกันทำให้ท่านถึงกับเป็นบ้า เดินเปลือยกายคร่ำครวญไปในที่ต่างๆ ก่อนที่จะมาเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้า พระจันทาเถรี ผู้ซึ่งครอบครัวของท่านค่อยๆ ยากจน จนกระทั่งสูญสิ้นทรัพย์สมบัติ หลังจากแต่งงานมีครอบครัว เกิดภัยอหิวาตกโรคมาพรากสมาชิกในครอบครัวของท่านไปหมด เหลือท่านเพียงคนเดียวต้องเดินเร่ขออาหารกินก่อนที่จะได้มาพึ่งพิงพระพุทธศาสนา (บรรจบ บรรณรุจิ, 2539: 197)

นอกจากนี้ ยังมีสตรีสูงศักดิ์ซึ่งแม้จะไม่ได้ประสบกับความยากไร้ แต่ก็ได้สูญเสียบุตรธิดาอันเป็นที่รักของตน รู้สึกว่าตัวเองไม่มีความสำคัญในครอบครัว หมดกำลังใจที่จะมีชีวิตอยู่ในโลกนี้อีกต่อไป เช่น พระอุพพิรีเถรี ผู้ซึ่งแม้จะมีรูปกายสวยงาม เป็นที่รักของพระเจ้าปเสนทิโกศลผู้เป็นสามีแต่ท่านก็หมดอาลัยในชีวิตหลังจากได้สูญเสียธิดาอันเป็นที่รักยิ่ง (บรรจบ บรรณรุจิ, 2539: 62–65) พระกีสาโคตมีเถรีผู้ซึ่งสูญเสียบุตรในวัยกำลังน่ารัก อุ้มศพบุตรเดินทางไปในที่ต่างๆเพื่อวิงวอนร้องขอให้ผู้วิเศษได้ชุบชีวิตบุตรให้ฟื้นขึ้น (บรรจบ บรรณรุจิ, 2539: 65) การได้เข้ามาบวชเป็นภิกษุณีทำให้ท่านเหล่านี้มีกำลังใจที่จะมีชีวิตอยู่ในโลกมากขึ้น อย่างน้อยท่านก็มีอาหาร เครื่องนุ่งห่ม มีพระอุปัชฌาย์ อาจารย์ เพื่อนร่วมสำนักเป็นที่ปรึกษา มีพระธรรมเป็นเครื่องปลอบใจที่ทำให้เห็นว่าชีวิตของท่านยังมีจุดหมายปลายทางให้ก้าวต่อไป หลังจากที่ได้ประสบมาแล้วว่าชีวิตในโลกนี้มีความผันแปรและเศร้าโศกเพียงใด

พุทธสาวิกาบางท่านมีความยินดีในรูปกายและบุคลิกสง่างามของพระเถระ ติดตามไปยั่วยวนท่านด้วยความหลงใหลใฝ่ฝันด้วยความเคยชินในอาการของหญิงซึ่งถูกฝึกฝนให้ยั่วยวนบุรุษ เมื่อได้รับคำเตือนจากพระเถระ พิจารณาเหตุผลตามถ้อยคำของพระเถระทำให้เกิดสติ รู้สึกละอายในการกระทำของตัวเอง และเกิดศรัทธาปัญญาในพระพุทธศาสนา พระวิมลาเถรีได้กล่าวถึงเมื่อครั้งที่ตนได้รู้จักพระรัตนตรัยครั้งแรกเพราะความสังเวชใจที่ได้ฟังพระโมคคัลลานะกล่าวตำหนิท่าน ก่อนออกบวชท่านเป็นหญิงโสเภณีตามตระกูลของมารดาในแคว้นวัชชี วันหนึ่งท่านได้พบพระโมคคัลลานะ เกิดความรู้สึกปฏิพัทธ์จึงติดตามไปถึงที่อยู่ เมื่อเห็นพระเถระอยู่รูปเดียว จึงพูดจาและแสดงท่าทียั่วยวน พระเถระรู้ความประสงค์ของท่าน จึงแสดงสภาพธรรมของร่างกายที่ประกอบขึ้นจากกระดูกฉาบด้วยเนื้อ ร้อยรัดด้วยเส้นเอ็น เต็มไปด้วยของไม่สะอาด มีกลิ่นเหม็น เป็นของที่น่ารังเกียจ เหมือนถุงใส่สิ่งปฏิกูล ต้องหลีกเลี่ยงให้ไกล ดังนั้น จิตใจของพระเถระนั้นจึงว่างเปล่าเหมือนอากาศต่อร่างกายอันน่ารังเกียจนี้ ไม่ควรที่หญิงใดจะมาคาดหวังความรักจากจิตใจอันว่างเปล่านั้นซึ่งมีแต่จะทำให้เจ็บปวดเหมือนแมงเม่าที่บินเข้ากองไฟ ท่านจึงได้สติเกิดศรัทธาในพระพุทธศาสนา และได้ออกบวชในวัยชรา (บรรจบ บรรณรุจิ, 2539: 164-166)

สังคมอินเดียโบราณมักสบประมาทผู้หญิงที่ไม่สามารถทำอะไรอื่นที่มีคุณค่าด้วยตัวเองได้ ในขณะที่ความทุกข์จากการไม่มีที่พึ่งพิงในชีวิตบีบคั้นผู้หญิงรอบด้าน ภิกษุณีจึงเป็นขบวนการทางสังคมที่รองรับชีวิตของผู้หญิงในบทบาทหน้าที่ใหม่ ซึ่งทำให้ภิกษุณีต้องมีวิริยะอุตสาหะอย่างเต็มที่ที่จะลบคำสบประมาทเหล่านั้น

ความสามารถในการเผยแผ่ธรรม

ความสามารถในการเผยแผ่ธรรมเป็นคุณสมบัติพิเศษที่ไม่มีในทุกบุคคลที่บรรลุอริยธรรม แสดงถึงความแตกฉานซึ่งในพระพุทธศาสนาเรียกว่าปฏิสัมภิทา ซึ่งมีอยู่ 4 ด้าน ได้แก่

1. อัตถปฏิสัมภิทา ความแตกฉานในความหมาย วิเคราะห์ประเด็นหนึ่งๆ ได้โดยพิศดาร

2. ธัมมปฏิสัมภิทา ความแตกฉานในหลักเหตุผล หรืออรรถาธิบายอย่างหนึ่งก็สามารถอธิบายสืบสาวกลับไปหาเหตุ หลัก หรือหัวข้อได้

3. นิรุตติปฏิสัมภิทา ความแตกฉานในภาษา รู้ศัพท์ และภาษาต่างๆ มีความสามารถใช้ภาษาต่างๆ ในการชี้แจงให้ผู้อื่นเข้าใจได้

4. ปฏิภาณปฏิสัมภิทา ความแตกฉานในปฏิภาณ เข้าใจความรู้ที่มีอยู่ และสามารถเชื่อมโยงสร้างชุดความคิดและเหตุผลขึ้นใหม่ได้อย่างมีไหวพริบ เหมาะกับสถานการณ์

ปฏิสัมภิทา 4 นี้ ในคัมภีร์ชั้นหลังถือว่าเป็นสิ่งเกิดขึ้นพร้อมๆ กับการบรรลุอรหัตผล ทำให้ท่านผู้นั้นนอกจากจะรู้แจ้งเห็นจริงแล้ว ยังสามารถสอนหรืออธิบายให้แก่ผู้อื่นได้ (สมพรนุช ตันศรีสุข, 2550: 119-120) หากไม่ได้คิดว่าปฏิสัมภิทา 4 มีที่มาจากการสั่งสมบารมีเก่าอย่างเดียว ก็ควรนับว่าเป็นความสามารถส่วนบุคคลที่แต่ละท่านเคยสั่งสมเมื่อครั้งที่เป็นฆราวาส เช่น การเป็นผู้ฉลาดเรียนรู้ได้รวดเร็ว รู้หลายภาษา มีความสามารถในการใช้ถ้อยคำเพื่ออธิบายให้คนเข้าใจหรือคล้อยตาม เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ พระภิกษุที่มาจากวรรณะพราหมณ์หลายท่านที่มีปฏิสัมภิทาจึงได้รับยกย่องเป็นอาจารย์ของคณะสงฆ์ เช่น พระสารีบุตร พระโมคคัลลานะ พระมหากัจจายนะ โดยเฉพาะพระสารีบุตรและพระมหากัจจายนะซึ่งได้รับยกย่องเป็นผู้เลิศกว่าภิกษุอื่นในด้านปัญญา และการอธิบายธรรมโดยพิศดาร ในพระไตรปิฎก มีคำสอนของท่านทั้งสองหลายแห่ง

คุณสมบัติดังกล่าวก็มีกล่าวถึงในพุทธสาวิกาเช่นเดียวกัน ถึงแม้จะไม่ปรากฏในพระไตรปิฎกว่าท่านเหล่านี้จะได้รับการฝึกฝนในเรื่องปัญญาและการใช้ภาษามากเพียงใด แต่การที่พระพุทธเจ้าทรงยกย่องพุทธสาวิกาบางท่านเป็นผู้เลิศกว่าพุทธสาวิกาอื่นในด้านปัญญา การแสดงธรรม พหูสูต ก็แสดงว่าบทบาทของพุทธสาวิกาในพระพุทธศาสนาไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะการเป็นผู้มีศรัทธามาก เป็นผู้เลื่อมใสอย่างแน่นแฟ้น หรือเป็นผู้ถวายทานที่ยิ่งใหญ่เท่านั้น เช่น พระเขมาเถรีซึ่งเป็นอัครสาวิกาเบื้องขวา เป็นภิกษุณีผู้เลิศกว่าภิกษุณีอื่นด้านปัญญา พระธรรมทินนาเถรี เป็นภิกษุณีผู้เลิศกว่าภิกษุณีอื่นในด้านการแสดงธรรม ในพระไตรปิฎกมีจูฬเวทัลลสูตร ซึ่งแสดงการสนทนาธรรมระหว่างพระธรรมทินนาเถรีกับวิสาขาอุบาสก เขมาเถรีสูตร การสนทนาระหว่างพระเขมาเถรีกับพระเจ้าปเสนทิโกศล ความสามารถในด้านปัญญาและการแสดงธรรมของพุทธสาวิกาที่เทียบเคียงได้กับพุทธสาวกทำให้เห็นว่า ไม่ว่าจะชายหรือหญิงก็สามารถเป็นผู้สืบทอดคำสอนของพระพุทธเจ้าได้เหมือนๆ กัน แต่ที่พระพุทธเจ้าทรงยกบทบาทของพระภิกษุให้เป็นผู้สืบทอดและผู้สอนธรรมหลักของพุทธบริษัทเพราะบริบทของสังคมเอื้อแก่บทบาทของผู้ชายในด้านนี้มากกว่าบทบาทของผู้หญิง จึงทรงบัญญัติครุธรรมห้ามภิกษุณีเป็นอาจารย์สอนธรรมและรับความเคารพของพระภิกษุเนื่องมาจากวัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ในยุคนั้นซึ่งไม่ยอมรับความสามารถทางสติปัญญาของผู้หญิง ดังนั้น เว้นแต่ภิกษุ ภิกษุณีสามารถสอนธรรมแก่ภิกษุณีด้วยกันเอง หรือแก่อุบาสกอุบาสิกา

การเป็นผู้เชี่ยวชาญในการแสดงธรรมต้องใช้ความสามารถหลายอย่าง ตั้งแต่ความสามารถในการเข้าใจความหมายจากการฟัง การทรงจำสิ่งที่ได้ฟัง การเชื่อมโยงกับธรรมอื่นๆที่เคยฟัง หรือความเปรียบซึ่งสอดคล้องกัน การใช้คำศัพท์ที่ตรงความหมาย การพูดที่ทำให้ผู้ฟังเข้าใจ ถึงกระนั้นถ้าผู้ศึกษามีความตั้งใจ ขยันหมั่นเพียรในการศึกษา การท่องจำ และใฝ่หาความรู้กับท่านผู้รู้ ก็จะทำให้ผู้นั้นสามารถเรียนและทรงจำพุทธวจนะ และบรรลุธรรมได้ โดยไม่จำเป็นว่าจะต้องฉลาดหรือเรียนรู้ได้รวดเร็ว(สมพรนุช ตันศรีสุข, 2550: 43) ภิกษุณี หรืออุบาสิกาอาจจะใส่ใจเรียนรู้หลักธรรมคำสอนด้วยความศรัทธา ซึ่งทำให้ท่านเข้าใจคำสอนอย่างแตกฉาน สามารถถ่ายทอดหรืออธิบายคำสอนแก่ผู้อื่นได้

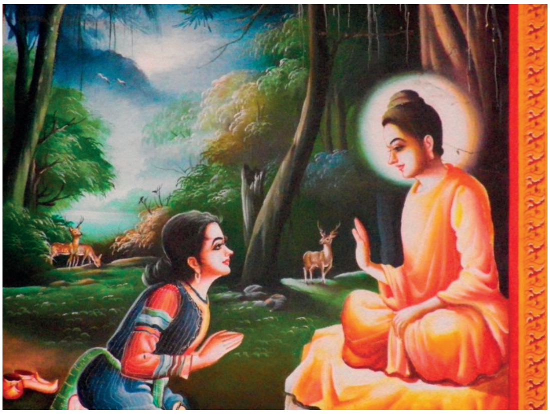
งานชั้นอรรถกถากล่าวถึงความสามารถของนางขุชุตตรา พุทธสาวิกาผู้เป็นเลิศกว่าผู้อื่นในด้านพหูสูตซึ่งทรงจำคำสอนของพระพุทธเจ้ามาแสดงแก่พระนางสามาวดีและบริวาร 500 คน จนทำให้พระนางและบริวารบรรลุอริยธรรมชั้นพระโสดาบัน หลักฐานที่อรรถกถายืนยันความสามารถของนางคือคัมภีร์อิติวุตตกะ ซึ่งเป็นคัมภีร์เล่มหนึ่งในขุททกนิกาย รวบรวมคำสอนของพระพุทธเจ้าโดยเก็บเป็นประเด็นธรรมสั้นๆ ไม่มีบริบทสถานการณ์เหมือนพระสูตรอื่นๆ โดยให้เหตุผลว่า พระสูตรในอิติวุตตกะแตกต่างจากพระสูตรอื่นๆ ซึ่งเป็นผลงานของพระอานนท์ ตรงที่พระสูตรในอิติวุตตกะขึ้นต้นด้วยประโยคว่า วุตฺตํ เหตํ ภควตา วุตฺตมรหตาติ เม สุตํ “จริงอยู่ พระสูตรนี้พระผู้มีพระภาคตรัสแล้ว พระสูตรนี้พระผู้มีพระภาคผู้เป็นพระอรหันต์ตรัสแล้ว เพราะเหตุนั้น ข้าพเจ้าได้สดับมาแล้วว่า” ในขณะที่พระสูตรทั่วไปซึ่งถือว่าเป็นผลงานของพระอานนท์ขึ้นต้นด้วย เอวํ เม สุตํ “ข้าพเจ้าได้สดับมาแล้วดังนี้” (พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปลไทย เล่ม 45: 52)

หากเรื่องเล่านี้เป็นจริงนับว่า ประเพณีการศึกษาสืบทอดคำสอนในพระพุทธศาสนาให้เกียรติสตรีโดยการยอมรับความสามารถของสตรีในเรื่องการรวบรวมทรงจำคำสอน เพราะอิติวุตตกะถือว่าเป็นคัมภีร์เก่าแก่ในกลุ่มนวังคสัตถุศาสน์ คำสอนของพระพุทธเจ้าดั้งเดิมซึ่งจำแนกออกเป็น 9 ประเภท

แสดงว่าผลงานของนางขุชชุตราเป็นที่ยอมรับในคณะสงฆ์และในการสังคายนา เช่นเดียวกันกับพุทธวจนะอื่นๆ ที่พระสงฆ์ทรงจำต่อกันมา

ความละเอียดถี่ถ้วนในการอุปถัมภ์บำรุงสงฆ์

ผู้หญิงมีสัญชาตญาณความเป็นแม่ที่จะโอบอุ้ม ดูแลความเป็นอยู่ของบุตรตั้งแต่ยังช่วยตัวเองไม่ได้ด้วยความรักและความเสียสละ ในทางพระพุทธศาสนาถือว่าคุณลักษณะนี้ของผู้หญิงโดดเด่นกว่าผู้ชาย (ลักษณ์วัต ปาละรัตน์, 2547: 299) อีกทั้งผู้หญิงยังทำหน้าที่เป็นผู้ดูแลบ้านและครอบครัว อาจเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้งานดูแลอุปัฏฐากพระสงฆ์ของพุทธสาวิกาเด่นกว่าของพุทธสาวก ถึงแม้จะมีอุบาสกจะได้รับการยกย่องเป็นเอตทัคคะในด้านการถวายทาน-ดูแลอุปัฏฐากสงฆ์ ที่เด่นๆ คือเรื่องของนางสุปปิยาผู้ซึ่งเอาใจใส่ในการบำรุงอุปัฏฐากพระสงฆ์ จากกรณีที่เกิดขึ้น พระภิกษุอาพาธรูปหนึ่งปรารถนาน้ำต้มเนื้อเพื่อนำมาผสมเป็นยาถ่าย นางสุปปิยาซึ่งเป็นโยมอุปัฏฐากไม่สามารถหาซื้อเนื้อได้ในวันนั้น ท่านจึงเฉือนเนื้อของตนเองเพื่อทำน้ำต้มเนื้อถวาย (พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปลไทย เล่ม 7: 94) จะเห็นได้ว่า นางมีความตั้งใจทำงานที่นางได้ปวารณาไว้ อีกทั้งมีเมตตากรุณาต่อพระภิกษุ ปรารถนาให้พระภิกษุหายจากอาการเจ็บป่วยโดยเร็ว



จิตรกรรมวาดภาพนางวิสาขาเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้า (ที่มา: http://rerngnow04.blogspot.com/2014/05/blog-post_1238.html)

อีกตัวอย่างที่โดดเด่น เป็นแบบอย่างของอุบาสิกาในพระพุทธศาสนา คือ นางวิสาขา ผู้ซึ่งเป็นอุบาสิกาผู้เลิศกว่าอุบาสิกาอื่นในด้านการถวายทาน ในคัมภีร์ชั้นหลังกล่าวถึงประวัติของนางวิสาขาว่าท่านเกิดในตระกูลมั่งคั่งของแคว้นมคธ เป็นผู้มีรูปกายสวยงาม มีกำลังกายมาก มีปัญญามาก นางบรรลุธรรมเป็นพระโสดาบันตั้งแต่อายุได้ 7 ปี และฝักใฝ่ในการทำบุญถวายทานแด่พระภิกษุสงฆ์นับแต่นั้น เมื่อท่านเติบโตเป็นสาว ได้แต่งงานออกเรือนไปในตระกูลเศรษฐีอีกตระกูลหนึ่ง และยังคงศรัทธาในพระพุทธศาสนาไม่เปลี่ยนแปลง เป็นเหตุให้ขัดแย้งกับพ่อสามีซึ่งนับถือนักบวชสมณะอีกสำนักหนึ่ง และด้วยปัญญาของนาง สามารถทำให้พ่อสามีเข้าใจคำสอนในพระพุทธศาสนาและศรัทธาในพระรัตนตรัยได้ ท่านเป็นผู้มั่งคั่ง เป็นเจ้าของเครื่องประดับอันล้ำค่าที่เรียกว่ามหาลดาปสาธน์ ซึ่งต่อมาท่านได้ขายเครื่องประดับนี้เพื่อนำเงินมาสร้างวัดนามว่าวัดบุพพาราม ในเมืองสาวัตถี (พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปลไทย เล่ม 41: 73-100)

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่สะท้อนความละเอียดถี่ถ้วนของความเป็นหญิงในการถวายทาน ไม่ใช่การถวายทานจำนวนมากหรือสารพัดอย่างของท่าน แต่คือความเอาใจใส่ชีวิตความเป็นอยู่ของ

พระภิกษุพระภิกษุณีในสภาพการณ์ต่างๆ ดังจะเห็นได้จากเหตุผลที่นางวิสาขากราบทูลพระพุทธเจ้าประทานอนุญาตให้พระสงฆ์ยอมรับผ้าอาบน้ำฝน และทานอื่นๆ ที่นางจะถวายทาน 8 ประการ ดังนี้

พระพุทธเจ้าข้า วันนี้หม่อมฉันสั่งทาสีว่า ไปเถิด แม่ทาสี เจ้าจงไปอาราม แล้วบอกภัตรกาลว่า ภัตตาหารเสร็จแล้ว เจ้าข้า และนางก็ไปวัด ได้เห็นภิกษุทั้งหลายเปลื้องผ้าสรงสนานกายอยู่ เข้าใจผิดคิดว่า ไม่มีภิกษุในอาราม มีแต่พวกอาชีวกสรงสนานกายอยู่ จึงกลับมาบ้าน แล้วรายงานแก่หม่อมฉันว่า คุณนาย ไม่มีภิกษุในอาราม มีแต่พวกอาชีวกสรงสนานกายอยู่ พระพุทธเจ้าข้า ความเปลือยกายไม่งาม น่าเกลียด น่าชัง หม่อมฉันเห็นอำนาจประโยชน์นี้ จึงปรารถนาจะถวายผ้าวัสสิกสาฏกแก่พระสงฆ์ จนตลอดชีพ (1)

อนึ่ง ข้ออื่นยังมีอีก พระพุทธเจ้าข้า พระอาคันตุกะไม่ชำนาญหนทาง ไม่รู้จักที่โคจร ย่อมเที่ยวบิณฑบาตลำบาก ท่านฉันอาคันตุกภัตรของหม่อมฉันพอชำนาญหนทาง รู้จักที่โคจร จักเที่ยวบิณฑบาตได้ไม่ลำบาก หม่อมฉันเห็นอำนาจประโยชน์นี้ จึงปรารถนาจะถวายอาคันตุกภัตรแก่พระสงฆ์ จนตลอดชีพ (2)

อนึ่ง ข้ออื่นยังมีอีก พระพุทธเจ้าข้า พระผู้เตรียมตัวจะไปมัวแสวงหาภัตตาหารเพื่อตนอยู่ จักพลาดจากหมู่เกวียน หรือจักถึงสถานที่ที่ตนต้องการจะไปอยู่เมื่อพลบค่ำ จักเดินทางลำบาก ท่านฉันคมิกภัตรของหม่อมฉันแล้ว จักไม่พลาดจากหมู่เกวียน หรือจักถึงสถานที่ที่ตนต้องการจะไปอยู่ไม่พลบค่ำ จักเดินทางไม่ลำบาก หม่อมฉันเห็นอำนาจประโยชน์นี้จึงปรารถนาจะถวายคมิกภัตรแก่พระสงฆ์ จนตลอดชีพ (3)

อนึ่ง ข้ออื่นยังมีอีก พระพุทธเจ้าข้า เมื่อพระอาพาธไม่ได้โภชนาหารที่เป็นสัปปายะอาพาธกำเริบ หรือท่านจักถึงมรณภาพ เมื่อท่านฉันคิลานภัตรของหม่อมฉันแล้ว อาพาธจักทุเลาท่านจักไม่ถึงมรณภาพ หม่อมฉันเห็นอำนาจประโยชน์นี้ จึงปรารถนาจะถวายคิลานภัตรแก่สงฆ์ จนตลอดชีพ (4)

อนึ่ง ข้ออื่นยังมีอีก พระพุทธเจ้าข้า พระผู้พยาบาลพระอาพาธ มัวแสวงหาภัตตาหารเพื่อตน จักนำภัตตาหารไปถวายพระอาพาธจนสาย ตนเองจักอดอาหาร ท่านได้ฉันคิลานุปัฏฐากภัตรของหม่อมฉันแล้ว จักนำภัตตาหารไปถวายพระอาพาธตามเวลา ตนเองก็จักไม่อดอาหาร หม่อมฉันเห็นอำนาจประโยชน์นี้ จึงปรารถนาจะถวายคิลานุปัฏฐากภัตรแก่พระสงฆ์ จนตลอดชีพ (5)

อนึ่ง ข้ออื่นยังมีอีก พระพุทธเจ้าข้า เมื่อพระอาพาธไม่ได้เภสัชที่เป็นสัปปายะอาพาธจักกำเริบ หรือจักถึงมรณภาพ เมื่อท่านฉันคิลานเภสัชของหม่อมฉันแล้ว อาพาธจักทุเลา ท่านจักไม่ถึงมรณภาพ หม่อมฉันเห็นอำนาจประโยชน์นี้ จึงปรารถนาจะถวายคิลานเภสัชแก่พระสงฆ์ จนตลอดชีพ (6)

อนึ่ง ข้ออื่นยังมีอีก พระพุทธเจ้าข้า พระองค์ทรงเห็นอานิสงส์ 10 ประการ ได้ทรงอนุญาตยาคูไว้แล้ว ที่เมืองอันธกวินทะ หม่อมฉันเห็นอานิสงส์ตามที่พระองค์ตรัสนั้น จึงปรารถนาจะถวายยาคูประจำแก่สงฆ์ จนตลอดชีพ (7)

พระพุทธเจ้าข้า ภิกษุณีทั้งหลายเปลือยกายอาบน้ำร่วมท่ากับหญิงแพศยา ณ แม่น้ำอจิรวดีนี้ หญิงแพศยาเหล่านั้นพากันเย้ยหยันภิกษุณีว่า แม่เจ้าเอ่ยพวกท่านกำลังสาวประพฤติพรหมจรรย์จะได้ประโยชน์อะไร ควรบริโภคกามมิใช่หรือ ประพฤติพรหมจรรย์ต่อเมื่อแก่เฒ่าอย่างนี้ จักเป็นอันพวกท่านยึดส่วนทั้งสองไว้ได้ ภิกษุณีเหล่านั้นถูกพวกหญิงแพศยาเย้ยหยันอยู่ ได้เป็นผู้เก้อ ความเปลือยกายของมาตุคามไม่งาม น่าเกลียด น่าชัง หม่อมฉันเห็นอำนาจประโยชน์นี้ จึงปรารถนาจะถวายผ้าอุทกสาฏก แก่ภิกษุณีสงฆ์ จนตลอดชีพ (8)

(พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปลไทย เล่ม 7: 284-286)

แต่ละข้อแสดงให้เห็นปัญญาของนางวิสาขาในเรื่องต่าง ๆ ข้อ 2–6 แสดงความละเอียดถี่ถ้วนในการอำนวยความสะดวกแก่พระสงฆ์ ทำให้พระสงฆ์ที่ประสบกับปัญหา หรือมีภาระหน้าที่ ไม่ต้องกังวลกับการแสวงหาภัตตาหาร เภสัช ภิกษุอาพาธสามารถฟื้นตัวได้เร็ว พระภิกษุที่ทำหน้าที่พยาบาลภิกษุอาพาธตลอดเวลาก็สามารถทำหน้าที่พยาบาลได้เต็มที่ ภิกษุอาคันตุกะซึ่งยังไม่คุ้นชินกับสถานที่ใหม่ ๆ ก็สามารถรับภัตตาหารได้โดยไม่ต้องเรียนรู้สถานที่ที่จะบิณฑบาต ภิกษุผู้ต้องการเดินทางก็จะสามารถรับภัตตาหารและออกเดินทางได้ทันที ในข้อ 7 นางวิสาขายังเสนอให้พระสงฆ์รับน้ำข้าวยาคูอันเป็นเภสัช ซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสถึงประโยชน์ต่อสุขภาพไว้[5]

ส่วนในข้อ 1 และ ข้อ 8 มีหลักคล้ายกันคือเพื่อรักษาความน่าเคารพนับถือในฐานะผู้ทรงศีลในสายตาของคนทั่วไป โดยท่านได้พิจารณาเห็นว่า พระภิกษุและพระภิกษุณีมีจีวรจำกัดตามบัญญัติในพระวินัย เวลาอาบน้ำในที่สาธารณะ เช่น ขณะที่ฝนตก พระภิกษุจะต้องเปลือยกายอาบน้ำฝนซึ่งเป็นสภาพที่ดูไม่เหมาะสมแก่ผู้พบเห็น พระสงฆ์จึงควรมีผ้าอาบน้ำฝนเป็นบริขารเพิ่มเติมอีกชิ้นหนึ่ง เพื่อปกปิดอวัยวะเพศที่น่าละอาย เช่นเดียวกันกับพระภิกษุณีซึ่งต้องเปลือยกายอาบน้ำร่วมกับหญิงคฤหัสถ์อื่น ๆ ควรจะมีผ้าอีกผืนหนึ่งสำหรับนุ่งอาบน้ำ นับได้ว่านางวิสาขาเป็นพุทธสาวิกาทำคุณประโยชน์ให้แก่คณะสงฆ์ในฐานะที่เป็นคฤหัสถ์ผู้เลื่อมใสในพระพุทธศาสนาต้องการพัฒนาคุณภาพชีวิต ส่งเสริมฐานะของพระภิกษุภิกษุณีสงฆ์ให้ดีขึ้นกว่าที่เป็นอยู่ ตลอดจนป้องกันครหาหรือปัญหาใด ๆ ที่อาจเกิดขึ้น เป็นการสร้างความศรัทธาแก่ผู้พบเห็น

สรุป

เรื่องราวของพุทธสาวิกาในพระไตรปิฎกสะท้อนพลังของผู้หญิงในพระพุทธศาสนาซึ่งเป็นที่ยอมรับในคณะสงฆ์ที่ศึกษาสืบทอดคำสอนจากพุทธกาลมาถึงปัจจุบัน การศึกษาเรื่องราวเหล่านี้ ทำให้เห็นว่า พุทธสาวิกาได้รับการกล่าวถึงในด้านความสามารถทางธรรมไม่ต่างจากพุทธสาวก แต่ด้วยความกดดันทางสังคมและวัฒนธรรม ภาพลักษณ์ของพุทธสาวิกาที่ปรากฏจึงมีจำนวนไม่มากเมื่อเทียบกับเรื่องราวของพุทธสาวก โดยเฉพาะพระภิกษุสงฆ์

ถึงกระนั้น ก็เห็นได้ว่า ภายใต้ความไม่เท่าเทียมนั้น ภาพของพุทธสาวิกาปรากฏเป็นอิสระจากพุทธสาวกอย่างเด่นชัด พุทธสาวิกาที่เป็นภิกษุณีมีความอดทนในการใช้ชีวิตภายใต้สิกขาบทที่เข้มงวด ในสังคมวัฒนธรรมที่ยังไม่ยอมรับนักบวชผู้หญิง ด้วยความเข้าใจเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังการบัญญัติสิกขาบทและกฎระเบียบต่าง ๆ บางท่านมุ่งมั่นในการศึกษาปฏิบัติธรรมโดยใช้ประสบการณ์ชีวิตเป็นแรงผลักดันในการพัฒนาตนเองและใช้ประสบการณ์นั้นในการสอนตนเองและผู้อื่นให้เห็นแจ้ง บางท่านมีความสามารถในการแสดงธรรม โดยมีพระสูตรที่บันทึกเรื่องราวการสนทนาธรรมของพุทธสาวิกาเป็นหลักฐานว่าพระพุทธศาสนายอมรับความสามารถของผู้หญิงในการสืบทอดพระพุทธศาสนา และสุดท้าย พุทธสาวิกาบางท่านที่เป็นอุบาสิกามีความละเอียดถี่ถ้วนในการบำรุงอุปัฏฐากพระสงฆ์ ให้ได้รับความสะดวก สนับสนุนคุณภาพชีวิตของพระภิกษุสงฆ์ให้ดีขึ้น เป็นกำลังให้ศึกษาปฏิบัติธรรม

ทั้งหมดนี้จึงกล่าวได้ว่า พระไตรปิฎกได้แสดงบทบาทของผู้หญิงไว้อย่างชัดเจนว่ามีส่วนสำคัญในการสร้างสรรค์จรรโลงพระพุทธศาสนา

บรรณานุกรม

พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปลไทย เล่ม 7, 36, 41, 45 ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย พ.ศ. 2555.

ณัชปภา วาสิงหน. "ความเข้าใจเกี่ยวกับพุทธประสงค์ในการประดิษฐานภิกษุณีสงฆ์" *วารสารพุทธศาสน์ศึกษา 19* (ก.ย.-ธ.ค.), 45-63, 2555.

ธรรมปิฎก, พระ (ป.อ. ปยุตฺโต). *ทัศนะของพระพุทธศาสนาต่อสตรีและการบวชเป็นภิกษุณี*. กรุงเทพ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2544.

บรรจบ บรรณรุจิ. *ภิกษุณี: พุทธสาวิกาครั้งพุทธกาล*. กรุงเทพ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.

มนตรี สิระโรจนานันท์. *สตรีในพระพุทธศาสนา*. กรุงเทพ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2557.

ลักษณ์วัต ปาละรัตน์. *สตรีในมุมมองของพุทธปรัชญา*. กรุงเทพ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545.

สมพรนุช ตันศรีสุข. *งานนิพนธ์พระสารีบุตรในพระไตรปิฎกบาลี*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาบาลีและสันสกฤต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2550.

สมภาร พรมทา. "สตรีในทัศนะของพุทธศาสนา" *วารสารพุทธศาสน์ศึกษา 3* (ก.ย.-ธ.ค.), 38-52, 2537.

ผู้หญิงในพระพุทธศาสนา

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มนตรี สิระโรจนานันท์
ภาควิชาประวัติศาสตร์ ปรัชญา วรรณคดีอังกฤษ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

บทนำ

เรื่องผู้หญิงในพระพุทธศาสนาถือเป็นเรื่องที่ควรให้ความสนใจ เพราะผู้หญิงมีสถานภาพและบทบาทในพระพุทธศาสนาในฐานะพุทธบริษัท 4 คือ ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก และอุบาสิกา ในพุทธบริษัททั้งสี่นี้ ผู้หญิงมีส่วนร่วมอยู่ครึ่งหนึ่งในฐานะภิกษุณีและอุบาสิกา แม้ในพระพุทธศาสนาจะมีการกล่าวถึงผู้หญิงในสถานะดังกล่าว ถึงกระนั้น เมื่อพุทธศาสนิกชนเปิดค้นข้อมูลเกี่ยวกับผู้หญิงในคัมภีร์หลักของพระพุทธศาสนา คือ พระไตรปิฎก และคัมภีร์รอง คือ อรรถกถา จะพบเรื่องราวและคำสอนเกี่ยวกับผู้หญิงทั้งที่ดีและไม่ดีปะปนกัน เรื่องที่ดีดูเหมือนจะไม่มีข้อสงสัยและไม่ยากที่จะทำความเข้าใจนัก แต่เรื่องที่ไม่ดี อาจก่อให้เกิดความเคลือบแคลงได้ว่า คำสอนเหล่านั้นเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้าจริงหรือไม่ หรือมีใครบางคนแอบปลอมปนเข้ามา

นอกจากนี้ เรื่องราวเกี่ยวกับผู้หญิงในฐานะอุบาสิกาและภิกษุณี ยังมีแง่มุมและประเด็นที่น่าสนใจศึกษาทำความเข้าใจให้กระจ่าง ผู้หญิงในฐานะอุบาสิกามีข้อมูลหลักฐานตามคัมภีร์อธิบายเรื่องและบทบาทไว้อย่างไรบ้าง เพื่อจะเป็นฐานข้อมูลนำมาประกอบการทำความเข้าใจผู้หญิงในยุคปัจจุบัน สำหรับผู้หญิงในฐานะภิกษุณีนั้น มีเรื่องที่ควรทำความเข้าใจคือ เพราะเหตุใด พระพุทธเจ้าจึงกำหนดให้ผู้หญิงต้องบวชเป็นภิกษุณีจากสงฆ์ 2 ฝ่าย

ฉะนั้น ในบทความนี้ ผู้เขียนจะขอเล่าเรื่องราวต่าง ๆ เกี่ยวกับผู้หญิง โดยได้กำหนดขอบข่ายไว้ 3 ประการ คือ 1) เรื่องคำสอนเกี่ยวกับผู้หญิง 2) ผู้หญิงในอดีตสมัยพุทธกาล 3) ผู้หญิงในพระพุทธศาสนาในสังคมไทย

คำสอนเกี่ยวกับผู้หญิง

ในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนานั้น มีคำสอนเกี่ยวกับผู้หญิงทั้งที่ดีและไม่ดีปะปนกันไป เรื่องที่ดีเช่น ผู้หญิงสามารถศึกษาธรรม ปฏิบัติธรรมและบรรลุธรรมได้ ไม่มีการกีดกันหรือสงวนไว้เฉพาะผู้ชาย ชายหรือหญิงก็สามารถที่จะกระทำดีและชั่วได้เสมอเหมือนกัน ไม่ว่าเพศใดใครทำดีย่อมได้ดี ใครทำชั่วย่อมได้ชั่ว ไม่มีการเลือกเพศ หรือชนชั้น และวรรณะ เรื่องผู้หญิงในพระพุทธศาสนาด้านดีเหล่านี้ พุทธศาสนิกชนที่ได้อ่านแล้ว อาจไม่มีข้อสงสัยหรือแปลกใจใด ๆ

แต่ในทางตรงกันข้าม ยังมีเรื่องราวเกี่ยวกับผู้หญิงที่ปรากฏในคัมภีร์ในด้านไม่ดีอยู่หลายคัมภีร์ด้วยกัน พุทธศาสนิกชนบางคนเมื่อได้อ่านพระไตรปิฎกในเล่มที่ 27 หรือ 28 จะมีเรื่องราวเกี่ยวกับผู้หญิงที่ไม่ดีอยู่หลายเรื่อง ตัวอย่างเช่นคำกล่าวว่า "หญิงทั้งหลายยั่วยวนให้ลุ่มหลงมีมายามากทำพรหมจรรย์ให้กำเริบย่อมทำให้ล่มจมเสียหาย ชายรู้แจ้งชัดแล้วพึงเว้นเสียให้ห่างไกล" (ขุ.ชา (ไทย) 28/349/154)

ในพระไตรปิฎกเล่มที่ 27 และ 28 นี้ เป็นเล่มที่พระเถระผู้สังคายนาพระธรรมวินัยรวบรวมจัดหมวดหมู่ไว้ โดยจัดหมวดหมู่ทั้งสองเล่มนี้ให้เป็นเรื่องเกี่ยวกับชาดกทั้งหมด เมื่อกล่าวถึงชาดกชาวพุทธส่วนใหญ่จะนึกถึงนิทานชาดก ดังนั้น เรื่องเกี่ยวกับผู้หญิงในชาดกเหล่านี้ จึงเป็นลักษณะเรื่องเล่า หรือเป็นนิทานประกอบการสอนของพระพุทธเจ้า หลายคนอาจตั้งข้อสังเกตว่า นิทานเหล่านี้ไม่น่าที่จะเป็นเรื่องที่พระพุทธเจ้าตรัสสอนจริง แต่ผู้เขียนเห็นว่า พระพุทธเจ้าได้ทรงยกนิทานเหล่านี้มาประกอบการสอนคนในยุคนั้น พระองค์จึงทรงเล่าเรื่องที่มีอยู่ในสมัยนั้นและเป็นที่เข้าใจง่ายแก่ยุคสมัย ด้วยเหตุนี้จึงอาจมีเรื่องเกี่ยวกับผู้หญิงที่ดูเหมือนเป็นลักษณะตำหนิ ดูหมิ่น ประกอบอยู่ด้วยในความเป็นจริงแล้ว ในชาดกเหล่านั้น ยังมีเรื่องอื่นๆ อีกมาก และรวมถึงเรื่องเกี่ยวกับผู้หญิงในด้านดีก็มีอยู่ด้วย เช่น ใน**สุลสาชาดก** มีข้อความที่กล่าวถึงผู้หญิงว่ามีปัญญา มีความสามารถ ทัดเทียมผู้ชายว่า *"ใช่ว่าชายจะเป็นบัณฑิตในที่ทุกสถานก็หาไม่ แม้หญิงมีปัญญาเห็นประจักษ์ในเรื่องนั้นๆ ก็เป็นบัณฑิตได้ ใช่ว่าชายจะเป็นบัณฑิตในที่ทุกสถานก็หาไม่ แม้หญิงมีปัญญาคิดเนื้อความได้ฉับพลันก็เป็นบัณฑิตได้"* (ขุ.ชา. (ไทย) 27/22-23/288)

จากเรื่องเกี่ยวกับชาดกดังที่ได้กล่าวมาข้างต้นนี้ ผู้เขียนเคยได้เขียนสรุปไว้ในหนังสือ สตรีในพระพุทธศาสนา ว่าเป็นเพราะเหตุปัจจัย 5 ประการ (มนตรี สิระโรจนานันท์, 2557: 20) ได้แก่ 1) เป็นการสอนเฉพาะคนหรือเฉพาะกรณี ในชาดกที่มีเรื่องเกี่ยวกับผู้หญิงที่ไม่ดีปรากฏอยู่นั้นพระพุทธเจ้ามุ่งสอนพระภิกษุบวชใหม่ให้คลายจากความกำหนัดยินดีในเพศตรงข้าม ซึ่งปัญหาใหญ่ของพระภิกษุที่บวชใหม่ ซึ่งยังเป็นหนุ่มส่วนมากและเกือบทั้งหมดคือมีคนรักอยู่แล้วก่อนบวช เมื่อบวชมาแล้วจึงยังไม่สามารถที่จะตัดใจจากคนที่ตนรักเพื่อมุ่งมั่นในการปฏิบัติธรรมได้อย่างเต็มที่ ฉะนั้นพระพุทธเจ้าจึงต้องพยายามหากุศโลบายในการสอนและชาดกเกี่ยวกับผู้หญิงก็เป็นวิธีการอย่างหนึ่งที่พระพุทธองค์ทรงใช้ และชาดกเรื่องนั้นๆ ก็เป็นการสอนเฉพาะกรณี มิได้หมายถึง ใช้ประกอบการสอนในทุกกรณี

2) ผู้ฟังส่วนใหญ่เป็นพระภิกษุ ข้อที่สองก็ต่อเนื่องจากข้อแรก เรื่องเล่าในชาดกนั้น พระพุทธเจ้าใช้เป็นกุศโลบายเพื่อสอนพระภิกษุเป็นหลัก หลายเรื่องในชาดกทั้งที่เกี่ยวกับผู้หญิง เมื่อพระพุทธเจ้าประสงค์จะตรัสสอนพระภิกษุ พระองค์จึงใช้ทั้งคำสั่งสอน ทั้งปฏิบัติให้ดู และสอนด้วยเรื่องเล่า หรือสภาพแวดล้อมรอบข้าง เพื่อให้พระภิกษุสาวกของพระองค์มีความตั้งใจปฏิบัติตามธรรมวินัย มีกำลังใจ และไม่เบื่อหน่ายในการประพฤติพรหมจรรย์

3) ให้คุณค่าแก่ความเป็นบรรพชิต (พระภิกษุ) ข้อนี้ก็เช่นเดียวกันเป็นเรื่องต่อเนื่องจากสองข้อแรก เมื่อบุคคลใดตัดสินใจออกบวชเป็นพระภิกษุในพระพุทธศาสนาแล้ว จะต้องมีภาระหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติตามทั้งข้อห้ามมิให้กระทำ(คือพระวินัย) และหลักปฏิบัติที่ควรปฏิบัติตาม (คือพระธรรม) ซึ่งหลักการทั้งสองอย่างนี้ จะมีเรื่องที่มาขัดขวางหรืออาจทำให้พระภิกษุปฏิบัติได้ไม่เต็มที่ คือ ผู้หญิงซึ่งเป็นเพศตรงข้าม ดังนั้น พระพุทธเจ้าจึงได้แนะนำพร่ำสอนให้พระภิกษุเรียนรู้และสังวรระวัง

อยู่เสมอ เมื่อพระพุทธศาสนาให้คุณค่าแก่ความเป็นบรรพชิต ผู้ที่ออกบวชมาจึงต้องปฏิบัติตนและสำรวมใจให้สมกับความเป็นบรรพชิต โดยเฉพาะต้องงดเว้นเรื่องต่าง ๆ อันเป็นอุปสรรคต่อพรหมจรรย์

4) เพื่อเป้าหมาย คือ ความหลุดพ้นจากกิเลส การสอนพระภิกษุของพระพุทธเจ้านั้นมีเป้าหมายหลัก คือ เพื่อความหลุดพ้นจากกิเลส การหลุดพ้นจากกิเลสนี้เป็นการทวนกระแสความต้องการของชีวิต ที่มักอยากได้ อยากมีในเรื่องที่สุข สะดวก สบาย ตามกิเลส เพื่อให้บรรลุถึงเป้าหมายพ้นจากกิเลสนี้ พระพุทธเจ้าจึงพยายามสอนพระภิกษุให้ปฏิบัติตาม เรื่องใดที่จะมาเป็นอุปสรรคขัดขวางพระองค์จะหากุศโลบายวิธีมาช่วยสอนเพื่อให้พระภิกษุปฏิบัติตามได้อย่างเต็มใจ และเป้าหมายเพื่อการหลุดพ้นนี้ เป็นเรื่องที่ยาก หากภิกษุยังไม่สามารถตัดใจให้ห่างจากเพศตรงข้ามได้ ดังนั้นในชาดกหลายเรื่อง พระพุทธเจ้าจึงสอนเรื่องผู้หญิงที่ไม่ดีเพื่อให้พระภิกษุตัดใจได้

5) ปัจจัยจากวัฒนธรรมและสังคมในยุคนั้น สังคมอินเดียในสมัยพุทธกาลเป็นสังคมแห่งชนชั้นและวรรณะ เพราะมีประวัติความเป็นมาของเชื้อชาติที่ต่างกัน โดยแยกเป็นชนพื้นเมืองกับชนเผ่าอารยันที่เข้ามายึดครอง จากนั้นมา ชาวอารยันได้กำหนดวรรณะ 4 ขึ้น เพื่อกีดกันชนพื้นเมืองมิให้มีบทบาทและอำนาจเสมอพวกตน รวมถึงได้กีดกันผู้หญิงออกไปจากบทบาทหลักของสังคมโดยเฉพาะเรื่องศาสนา ซึ่งเป็นเรื่องพิธีกรรม จิตวิญญาณและสิ่งเหนือธรรมชาติ ปัจจัยสำคัญอีกประการหนึ่งที่ทำให้ผู้หญิงในยุคนี้ตกต่ำลง คือ ผู้หญิงในยุคนั้นมิได้มีโอกาสเข้ารับการศึกษาและต้องแต่งงานเมื่ออายุยังน้อย ปัจจัยจากวัฒนธรรมและสังคมเหล่านี้ ทำให้พระพุทธเจ้าเมื่อจะกล่าวถึงเรื่องผู้หญิง จำเป็นที่พระองค์ต้องกล่าวถึงตามบริบทสังคมที่ผู้หญิงเหล่านั้นปรากฏอยู่จึงมีปรากฏเรื่องผู้หญิงที่ไม่ดีขึ้นในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนาด้วย

ผู้หญิงในสมัยพุทธกาล

การศึกษาเรื่องผู้หญิงในพระพุทธศาสนาให้เข้าใจชัด ควรที่จะศึกษาเรื่องราวจากผู้หญิงในสมัยพุทธกาล (จากคัมภีร์) อันจะทำให้เข้าใจถึงสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงได้ดีขึ้น จากการศึกษาข้อมูลจากคัมภีร์ในทางพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับผู้หญิงในพระพุทธศาสนาในฐานะพุทธบริษัทกึ่งหนึ่งนั้น ในสมัยพุทธกาล จะกล่าวถึงผู้หญิงใน 2 สถานะ คือ ในฐานะอุบาสิกา (ผู้หญิงชาวบ้านที่ไม่ได้ออกบวช) แต่คำที่ใช้เรียกผู้หญิงฆราวาส (ผู้ครองเรือน)ว่า อุบาสิกานี้ จะหมายถึงผู้หญิงที่มีลักษณะต่างไปจากฆราวาสทั่วไปในด้านพระพุทธศาสนา คือ จะมีความใกล้ชิดพระศาสนามากกว่าการปฏิบัติตัวที่บ่งบอกถึงความเป็นผู้นับถือพระรัตนตรัย คือ พระพุทธ พระธรรมและพระสงฆ์เป็นสรณะที่พึ่ง การถวายทาน รักษาศีล พร้อมทั้งฟังธรรมในระดับที่มากกว่าผู้หญิงชาวบ้านทั่วไป อีกสถานะหนึ่งของผู้หญิงในสมัยพุทธกาล คือ ผู้หญิงในฐานะนักบวชที่เรียกว่า ภิกษุณี

ผู้หญิงในฐานะอุบาสิกา

อุบาสิกา คือ ผู้หญิงผู้ที่นับถือพระพุทธ พระธรรมและพระสงฆ์ เป็นสรณะ เป็นผู้มีความใกล้ชิดพระศาสนามากกว่าผู้หญิงทั่วไป มีหน้าที่และแนวปฏิบัติตามพระดำรัสที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า 1) เป็นผู้มีศรัทธา 2) เป็นผู้มีศีล 3) เป็นผู้ไม่ถือมงคลตื่นข่าว เชื่อกรรม ไม่เชื่อมงคล 4) ไม่แสวงหาผู้รับทักษิณานอกศาสนานี้ 5) ทำอุปการะในศาสนานี้ก่อน (องฺ.ปญฺจก. (ไทย) 22/175/293) ลักษณะทั้ง 5 ประการนี้ อาจไม่ใช่ข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงอุบาสิกาโดยตรง แต่เป็นพระดำรัสที่ตรัสถึงลักษณะของอุบาสก

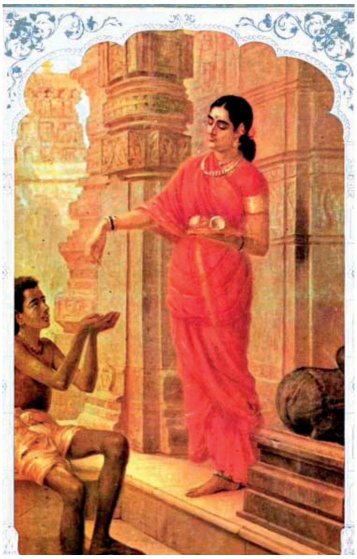
ผู้เขียนเห็นว่า ทั้งอุบาสกและอุบาสิกา มีลักษณะและหน้าที่ในการทำนุบำรุงพระศาสนาไม่ต่างกัน พระดำรัสนี้จึงใช้ได้ทั้งอุบาสก (ชาย) และอุบาสิกา (หญิง) จากพระดำรัสข้างต้นนั้น ทำให้เข้าใจได้ว่า อุบาสิกามีลักษณะและหน้าที่เป็นอย่างไร เบื้องต้น อุบาสิกานั้นจะต้องเป็นผู้มีศรัทธาเชื่อมั่นและนับถือพระรัตนตรัย ไม่เชื่อเรื่องแปลกประหลาดว่าเป็นเรื่องอภินิหาร ถ้าจะเทียบกับในยุคนี้อาจหมายถึงไม่เชื่อตื่นข่าวไปกับสัตว์แปลกประหลาด เช่น งูสีทอง ปลาสีทอง แล้วกราบไหว้ขอเลขกันไป อุบาสิกาต้องเป็นผู้มีศีลอย่างน้อย คือ ศีล 5 หรือศีล 8 สำหรับอุบาสิกาที่ต้องการปฏิบัติอย่างเคร่งครัด และประการสุดท้าย อุบาสิกาจะต้องทำนุบำรุงพระศาสนา ทำบุญถวายทานแก่พระภิกษุสามเณรในพระพุทธศาสนาเป็นหลัก

นอกจากหน้าที่ของอุบาสิกาดังกล่าวแล้ว อุบาสิกาควรไปฟังธรรม รวมถึงการปฏิบัติธรรมด้วย ลักษณะที่เด่นประการหนึ่งของผู้หญิงในพระพุทธศาสนาในสมัยพุทธกาล คือ ผู้หญิงหลายคนได้ศึกษาธรรม ปฏิบัติธรรมและได้รับผลของการปฏิบัติ อันได้แก่ บรรลุธรรม การได้รับสิทธิและโอกาสต่างๆ ของผู้หญิงในฐานะอุบาสิกานั้น แสดงให้เห็นว่า พระพุทธศาสนาเปิดโอกาสให้แก่ผู้หญิงได้ศึกษาและปฏิบัติได้อย่างเต็มที่ หากผู้หญิงคนใดมีความตั้งใจมีความมุ่งมั่น เธอย่อมมีสิทธิที่จะได้ปฏิบัติตามคำสั่งสอนและบรรลุธรรมได้อย่างไม่มีข้อจำกัด หลักฐานสำคัญอย่างหนึ่งที่เป็นเครื่องยืนยันว่าพระพุทธศาสนาให้ความสำคัญแก่ผู้หญิงในฐานะอุบาสิกา คือ มีอุบาสิกาที่ได้รับยกย่องว่าเป็นผู้เลิศกว่าอุบาสิกาคนอื่น (เป็นเอตทัคคะ) ดังปรากฏในพระไตรปิฎกเล่มที่ 20 ว่าอุบาสิกาที่ได้รับยกย่องว่าเป็นเอตทัคคะมีจำนวน 10 คน คือ

1. สุชาดา ธิดาของเสนานีกุฎุมพีเลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้ถึงสรณะก่อน
2. วิสาขา มิคารมาตา เลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้ยินดียิ่งในการถวายทาน
3. ขุชชุตตรา เลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้เป็นพหูสูต
4. สามาวดี เลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้มีปกติอยู่ด้วยเมตตา
5. อุตตรา นันทมาตา เลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้ยินดีในฌาน
6. สุปปวาสา โกลิยธิดา เลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้ถวายรสอันประณีต
7. สุปปิยา อุบาสิกา เลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้บำรุงภิกษุอาพาธ
8. กาติยานี เลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้เลื่อมใสอย่างแน่นแฟ้น
9. นกุลมาตา คหปตานี เลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้กล่าวถ้อยคำที่ทำให้เกิดความคุ้นเคย
10. กาลี อุบาสิกาชาวเมืองกุรรฆระ เลิศกว่าอุบาสิกาสาวิกาทั้งหลาย ผู้เลื่อมใสเพราะได้ยินได้ฟังตามๆ กันมา

(องฺ.เอกก. (ไทย) 20/258-267/32-33)

สำหรับอุบาสิกาที่ได้รับยกย่องว่าเป็นเอตทัคคะเหล่านี้ ผู้เขียนขอยกตัวอย่างอุบาสิกาที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักกันมาก คือ นางวิสาขา ได้ชื่อว่าเป็นผู้ที่มีชื่อเสียงและโดดเด่นในด้านการถวายทานมากกว่าคนอื่น และพุทธศาสนิกชนมักจะได้ยินได้ฟังเรื่องราวเกี่ยวกับนางวิสาขาอยู่เสมอ การถวายทานครั้งที่สำคัญของนางก็คือ การสร้างวัดชื่อว่าบุพพารามถวายไว้ในพระพุทธศาสนา ด้วยการสละทรัพย์จำนวน 9 โกฏิ



ภาพพุทธประวัตินางสามาวดี เอตทัคคะด้านเมตตา
(ที่มา: http://board.palungjit.org/)

นางวิสาขากำลังถวายภัตตาหารแด่พระพุทธเจ้า
(ที่มา: http://www.kunkroo.com/catalog.php?idp=110)

นอกจากนี้ นางวิสาขาได้ทูลขอพร 8 ประการเพื่อขอให้พระพุทธเจ้าเปิดโอกาสให้เป็นผู้ถวายผ้าและทานต่างๆ รวมแล้วได้ 8 อย่าง คือ ผ้าวัสสิกสาฎก (ผ้าอาบน้ำฝน) อาคันตุกภัต (อาหารสำหรับภิกษุที่มาขอพักอาศัย) คมิกภัต (อาหารสำหรับภิกษุที่เตรียมจะเดินทางไป) คิลานภัต (อาหารสำหรับภิกษุไข้) คิลานุปัฏฐากภัต (อาหารสำหรับภิกษุผู้พยาบาลภิกษุไข้) คิลานเภสัช (ยาสำหรับภิกษุไข้) ธุวยาคู (ข้าวต้มที่ถวายเป็นประจำ) แก่พระสงฆ์ และถวายผ้าอาบน้ำแก่ภิกษุณีสงฆ์จนตลอดชีวิต(วิ.มหา.(ไทย) 5/350/221)

อุบาสิกาเป็นผู้หญิงผู้ใกล้ชิดพระศาสนาแม้ไม่ได้บวชเป็นภิกษุณี ก็สามารถที่จะปฏิบัติธรรมได้ ในอดีตมีผู้หญิงที่ได้ปฏิบัติธรรมในฐานะอุบาสิกาเป็นตัวอย่างไว้มากมาย และตัวอย่างของผู้หญิงในด้านนี้สามารถค้นหาได้จากอุบาสิกาที่พระพุทธเจ้าทรงยกย่องไว้ในตำแหน่งเอตทัคคะทางด้านที่เกี่ยวเนื่องกับการปฏิบัติธรรม คือ นางสามาวดี เป็นผู้เลิศกว่าอุบาสิกาทั้งหลายในด้านเป็นผู้มีปรกติอยู่ด้วยเมตตาและนางอุตตรา นันทมาตาเป็นผู้เลิศกว่าอุบาสิกาทั้งหลายในด้านเป็นผู้ยินดีในฌาน (องฺ.เอกก.(ไทย)20/261-262/32) และอุบาสิกาอีกคนที่สามารถปฏิบัติธรรมและได้บรรลุถึงขั้นอนาคามี คือ นางนันทมาตา ชาวเมืองเวฬุกัณฏกี (องฺ.สตฺตก.(ไทย) 23/53/92-96) อุบาสิกาคนนี้ปฏิบัติธรรมอย่างจริงจัง แม้ไม่ได้ออกบวชแต่วิถีชีวิตมีความเคร่งครัดระดับเดียวกับนักบวช การปฏิบัติธรรมของนางปรากฏชัดในหลายๆ กรณี เช่น ในขณะที่ลูกชายของตนถูกพระราชาตัดสินประหารชีวิต นางก็มิได้รู้สึกโกรธเคืองแต่อย่างใด ตั้งแต่ได้แต่งงานมาก็ได้ทำหน้าที่ของภรรยาอย่างดีไม่เคยคิดนอกใจ นางสามารถเข้าฌานได้อย่างคล่องแคล่วตั้งแต่ปฐมฌานจนถึงจตุตถฌาน และนางได้สำเร็จเป็นพระอนาคามีทั้งๆ ที่ยังเป็นฆราวาสอยู่

ตัวอย่างของอุบาสิกาที่ยกมานี้ พอเป็นแนวทางให้ผู้สนใจได้ทราบถึงสถานะและบทบาทของผู้หญิงในสมัยพุทธกาลว่า ผู้หญิงเหล่านี้ได้ปฏิบัติตนตามความเหมาะสมแก่ฐานะและได้แสดงความสามารถของตนในทางศาสนาด้วยการปฏิบัติธรรมและบรรลุธรรมให้เป็นที่ประจักษ์ได้ แม้ไม่ได้ออกบวชเป็นภิกษุณีก็ตาม

ผู้หญิงในฐานะภิกษุณี

ภิกษุณี คือ ผู้หญิงที่ออกบวชเพื่อศึกษาและปฏิบัติธรรมในพระพุทธศาสนาเช่นเดียวกันกับภิกษุ การบวชเป็นภิกษุณีในคัมภีร์พระพุทธศาสนามีรายละเอียดและขั้นตอนต่างๆ อย่างชัดเจนว่าผู้ที่จะบวชเป็นภิกษุณีจะต้องบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย (ฝ่ายภิกษุณีสงฆ์และฝ่ายภิกษุสงฆ์) และกระบวนการบวชนั้นเสร็จสมบูรณ์ในฝ่ายภิกษุณีสงฆ์ก่อน หลังจากนั้นจึงจะไปทำสังฆกรรมซ้ำในฝ่ายภิกษุสงฆ์อีกครั้งหนึ่ง จะเห็นว่าขั้นตอนที่สำคัญนั้นอยู่ในฝ่ายภิกษุณีสงฆ์ ส่วนในฝ่ายภิกษุสงฆ์เป็นเพียงการรับรองเท่านั้น

ภิกษุณีที่วัดทรงธรรมกัลยาณี
(ที่มา: http://www.aljazeera.com/indepth/inpictures/2013/06/20136295128230163.html)

ในการอุปสมบทเป็นภิกษุณีนั้น สมัยที่พระพุทธเจ้ายังทรงพระชนม์ชีพอยู่ ในช่วงแรกทรงอนุญาตให้ภิกษุบวชผู้หญิงให้เป็นภิกษุณีแต่เพียงฝ่ายเดียวด้วยญัตติจตุตถกรรมวาจา (วิ.จู.(ไทย) 7/404/321) ต่อมาเมื่อมีภิกษุณีสงฆ์และมีภิกษุณีผู้มีความรู้ความสามารถที่จะเป็นปวัตตินีได้ (บวชมา 12 พรรษาขึ้นไป และได้รับการแต่งตั้งจากภิกษุณีสงฆ์แล้ว) พระพุทธองค์จึงทรงอนุญาตให้มีการบวชเป็นภิกษุณีจากสงฆ์ 2 ฝ่าย โดยขอบวชในฝ่ายภิกษุณีสงฆ์ก่อน และการอุปสมบทในภิกษุณีสงฆ์นั้นมีรูปแบบที่ชัดเจนว่าเป็นสังฆกรรมโดยพิจารณาจากคำสวดญัตติจตุตถกรรมวาจา เมื่อทำพิธีอุปสมบทในฝ่ายภิกษุณีเสร็จแล้ว ภิกษุณีจึงนำผู้ที่จะบวชไปขออุปสมบทจากภิกษุสงฆ์

อีกครั้งหนึ่ง และพระภิกษุสงฆ์ก็จะสวดญัตติจตุตถกรรมวาจาคล้ายกันนี้อีกครั้งหนึ่ง ผู้เขียนขอสรุปขั้นตอนลำดับการบวชเป็นภิกษุณี ดังนี้

ก. คุณสมบัติของผู้ที่จะบวชให้ (ปวัตตินี)

ต้องมีภิกษุณีเป็นผู้ปวัตตินี (อุปัชฌาย์) ที่ถูกต้อง คือ มีพรรษา 12 ขึ้นไป และได้รับแต่งตั้งจากภิกษุณีสงฆ์แล้ว ปวัตตินีแต่ละรูปบวชนางสิกขมานาให้เป็นภิกษุณีได้ 2 ปีต่อ 1 รูปเท่านั้น

ข. คุณสมบัติของผู้หญิงที่จะบวช

ผู้หญิงที่จะบวชจะต้องมีอายุตั้งแต่ 12 ปีขึ้นไป(กรณีที่เคยมีสามีแล้ว คนอินเดียในสมัยนั้นมีประเพณีการแต่งงานตั้งแต่อายุยังน้อย ผู้หญิงบางคนอาจแต่งงานตั้งแต่อายุ 10 ปี) และต้องได้รับอนุญาตจากบิดา มารดา หรือจากสามีก่อน หากไม่เคยแต่งงานมาก่อนจะต้องมีอายุ 20 ปีขึ้นไป (วิ.ปริ. (ไทย) 8/238/304-306)

ค. ขั้นตอนและวิธีการบวช

1) ในกรณีที่ผู้จะบวชมีอายุต่ำกว่า 20 ปี (กรณีที่ไม่เคยแต่งงานมาก่อน) ต้องขอบวชเป็นสามเณรีถือศีล 10 ปีก่อน จากนั้นเมื่อมีอายุครบ 18 ปี ต้องขอมติต่อภิกษุณีสงฆ์เพื่อเป็นสิกขมานา (คล้ายสามเณรี) แต่ถือศีลเพียง 6 ข้อ (ศีล 6 ข้อแรกในศีล 10 ของสามเณรี) โดยไม่ล่วงละเมิดตลอดเวลา 2 ปี ถ้าล่วงละเมิดข้อใดข้อหนึ่งต้องตั้งต้นสมาทานใหม่อีก 2 ปี (วิ.ภิกฺขุนี. (ไทย) 3/1077-1080/296-298.)

- เมื่อครบ 2 ปี และภิกษุณีสงฆ์ให้การรับรองแล้ว จึงทำพิธีอุปสมบทเป็นภิกษุณีในภิกษุณีสงฆ์ก่อน แล้วภิกษุณีสงฆ์นำไปขออุปสมบทในภิกษุสงฆ์อีกครั้งหนึ่ง

2) ในกรณีที่ผู้หญิงที่จะบวชมีอายุครบ 20 ปี หรือเคยแต่งงานแล้วมีอายุ 12 ปี เป็นต้นไป ต้องบรรพชาและรับสมมติเป็นสิกขมานาในภิกษุณีสงฆ์ก่อน เมื่อสมาทานสิกขาบท 6 ข้อได้บริบูรณ์ตลอด 2 ปี และภิกษุณีสงฆ์ได้ให้การรับรองแล้ว จึงทำพิธีอุปสมบทเป็นภิกษุณีในภิกษุณีสงฆ์ และภิกษุสงฆ์ตามลำดับ

ผู้หญิงในอินเดียสมัยนั้นแม้จะได้บวชเป็นภิกษุณีแล้วยังต้องปฏิบัติตามวินัยจำนวนที่มากกว่าภิกษุ คือภิกษุณีต้องถือศีลจำนวน 311 ข้อ และต้องปฏิบัติตามครุธรรม 8 อย่างเคร่งครัด พระภิกษุณียังต้องอยู่ภายใต้การดูแลของพระภิกษุเพื่อความปลอดภัยและสะดวกในการศึกษาพระธรรมวินัย เพราะยุคสมัยและบริบททางสังคมของอินเดียที่ยึดมั่นอย่างแน่นหนา ทำให้ที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงอนุญาตให้พระภิกษุกับพระภิกษุณีไหว้กันตามลำดับพรรษา ทรงกำหนดให้ภิกษุณีแม้จะบวชมานานแล้วจะต้องไหว้ภิกษุเสมอหรือห้ามไม่ให้พระภิกษุณีสอนธรรมแก่พระภิกษุ แต่ให้พระภิกษุเท่านั้นสอนพระภิกษุณีได้ (มนตรี สืบด้วง, 2550 : 101-127) ข้อห้ามและข้อกำหนดต่างๆ เหล่านี้ สะท้อนให้เห็นถึงบริบทของสังคมในยุคนั้น ที่ผู้หญิงถูกกดขี่จากสังคมของพราหมณ์เป็นอย่างมาก เพราะเหตุว่า ผู้หญิงในยุคนั้นและก่อนหน้านั้น ถูกกีดกันไม่ให้ได้รับการศึกษาเล่าเรียน จึงทำให้พวกเธอไม่มีความรู้ในเรื่องต่างๆ ด้วยเหตุนี้จึงทำให้มีคำสอนบางอย่างในพระพุทธศาสนาต้องอนุโลมตามสังคมที่เชื่อถือกันอย่างนั้น

ถึงแม้ภิกษุณีจะอยู่ในสถานะภาพที่ไม่เสมอทัดเทียมภิกษุ แต่ภิกษุณีในสมัยนั้นได้พิสูจน์ตนเองให้เป็นประจักษ์ว่า สามารถศึกษาและปฏิบัติธรรมได้ รวมถึงสามารถเผยแผ่สั่งสอนธรรมแก่ประชาชนได้ไม่ต่างจากภิกษุ หลักฐานที่เป็นเครื่องยืนยันในเรื่องนี้ คือ ข้อมูลจากคัมภีร์ที่พระพุทธเจ้า

ตรัสยกย่องภิกษุณีว่าเป็นผู้เลิศกว่าภิกษุณีรูปอื่นในด้านต่างๆ คือ เป็นเอตทัคคะ มีจำนวน 13 รูป ได้แก่

1) พระมหาปชาบดีโคตมีภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้รู้ราตรีนาน
2) พระเขมาภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้มีปัญญามาก
3) พระอุบลวัณณาภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้มีฤทธิ์
4) พระปฏาจาราภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้ทรงวินัย
5) พระธัมมทินนาภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้เป็นธรรมกถึก
6) พระนันทาภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้ยินดีในฌาน
7) พระโสณาภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้ปรารภความเพียร
8) พระสกุลาภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้มีจักษุทิพย์
9) พระภัททากุณฑลเกสาภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณี ในด้านผู้ตรัสรู้ได้เร็วพลัน
10) พระภัททากปิลานีภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้ระลึกชาติก่อนๆ ได้
11) พระภัททากัจจานาภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้ได้บรรลุอภิญญาใหญ่
12) พระกีสาโคตมีภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้ทรงจีวรเศร้าหมอง
13) พระสิคาลมาตาภิกษุณี เลิศกว่าภิกษุณีทั้งหลาย ในด้านผู้พ้นจากกิเลสได้ด้วยศรัทธา

(องฺ.เอกก.(ไทย) 20/235-247/30-31)

พระภิกษุณีทั้ง 13 รูปที่ได้รับยกย่องว่าเป็นเลิศกว่าภิกษุณีรูปอื่นๆ นี้ถือได้ว่าเป็นตัวอย่างของภิกษุณีและแสดงให้เห็นถึงความที่พระพุทธเจ้าทรงยอมรับศักยภาพของผู้หญิงทัดเทียมกับผู้ชายที่เป็นภิกษุ เมื่อได้ออกบวชเป็นภิกษุณีแล้วก็ได้รับการยอมรับในด้านต่างๆ ตัวอย่างเช่น พระธรรมทินนาเถรีที่สามารถปฏิบัติธรรมจนได้บรรลุแล้วและสามารถเผยแผ่แก่คนทั่วไปได้ รวมถึงได้สอนธรรมที่ลึกซึ้งแก่อดีตสามีของตนด้วย พระธรรมทินนาเถรีได้ตอบปัญหาแก่นายวิสาขะ(อดีตสามี)ที่ถามเรื่องต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเกี่ยวกับสักกายทิฐิ คืออะไร เกิดขึ้นอย่างไร ควรจะดับอย่างไร ถามเรื่องอุปาทานกับอุปาทานขันธ์ 5 เรื่องอริยมรรคมีองค์ 8 กับไตรสิกขา พระธรรมทินนาเถรีนี้เองที่เป็นผู้อธิบายและสรุปอริยมรรคนี้ลงในไตรสิกขาจนเป็นแบบอย่างให้พุทธศาสนิกชนรุ่นหลังในยุคปัจจุบันนี้ใช้เป็นแนวทาง นอกจากนี้ยังมีเรื่องสมาธิและสังขาร เรื่องการเข้าและออกจากสัญญาเวทยิตนิโรธ และเรื่องเวทนา 3 ทั้งหมดนี้มีปรากฏในจูฬเวทัลลสูตร (ม.มู. (ไทย) 12/460-467/500-508)

ผู้หญิงในพระพุทธศาสนาในสมัยพุทธกาลได้รับโอกาสในการศึกษาและปฏิบัติธรรมเป็นอย่างดี และพวกเธอก็ได้พิสูจน์ให้เห็นว่า สามารถที่จะปฏิบัติหน้าที่และบทบาทในด้านศาสนาได้ เห็นได้จากมีผู้หญิงที่เป็นอุบาสิกาและภิกษุณีได้รับการยกย่องว่าเป็นเอตทัคคะเป็นจำนวนมาก หลายๆ เรื่องเกี่ยวกับผู้หญิงที่มีปรากฏอยู่ในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนาเป็นเครื่องยืนยันว่า ผู้หญิงมีสถานะและบทบาทในพระพุทธศาสนาในระดับที่ใกล้เคียงกับผู้ชาย แม้จะไม่เสมอภาคกันในทุกด้าน แต่ในด้านที่สำคัญตามภาระหน้าที่ของพุทธศาสนิกชนในแต่ละบทบาท ผู้หญิงได้รับโอกาสที่จะศึกษาพระธรรม ปฏิบัติธรรม และได้รับผลของการปฏิบัติธรรมในระดับชั้นต่างๆ ได้ไม่ต่างจากผู้ชาย ผู้หญิงทั้งในฐานะอุบาสิกาและภิกษุณี ได้แสดงให้เห็นถึงบทบาทและความสามารถของตนให้เป็นที่ประจักษ์ได้เป็นอย่างดี

ผู้หญิงในพระพุทธศาสนาในสังคมไทย

อุบาสิกาในสังคมไทย

อุบาสิกาชาวไทยยังมีบทบาทในทางพระพุทธศาสนาไม่ต่างไปจากอุบาสิกาในอดีต ทั้งบทบาทในด้านการให้ความอุปถัมภ์บำรุงพระพุทธศาสนา บทบาทในด้านการศึกษาพระธรรมคำสอน บทบาทในด้านการปฏิบัติธรรมทั้งสมถะและวิปัสสนา พร้อมทั้งบทบาทในการเผยแผ่พระธรรมคำสอนและเป็นผู้สอนการปฏิบัติสมถะและวิปัสสนาด้วย สำหรับบทบาทในด้านการอุปถัมภ์พระศาสนานี้ อุบาสิกาชาวไทยปัจจุบัน ยังคงปฏิบัติอย่างสม่ำเสมอมิได้ขาด วัดและพระภิกษุสามเณรในประเทศไทยได้รับความอุปถัมภ์บำรุงจากอุบาสิกาเป็นอย่างมากจนสามารถที่จะกล่าวได้ว่าพระพุทธศาสนาในประเทศไทยได้รับความอุปถัมภ์จากผู้หญิงเป็นหลักก็ว่าได้ มิใช่เพียงเป็นผู้ให้ความอุปถัมภ์ถวายทานและถวายสิ่งอำนวยความสะดวกในการปฏิบัติหน้าที่ของพระภิกษุสามเณรเท่านั้น

นอกจากนี้ อุบาสิกาในยุคปัจจุบันนี้ ยังคงขวนขวายศึกษาพระธรรมคำสอนกันเป็นอย่างดี ตัวอย่างของการศึกษาธรรมวินัยอย่างเป็นทางการที่มีการจัดการศึกษาและการจัดสอบ ที่เรียกว่า สอบธรรมศึกษา ซึ่งทางคณะสงฆ์ไทยได้จัดไว้ให้สำหรับอุบาสกและอุบาสิกา ฆราวาสทั่วไปสามารถเข้ามาศึกษาและสอบวัดผลได้นั้น ในปีการศึกษา 2558 เฉพาะจังหวัดปทุมธานี จังหวัดเดียว ผู้ฆราวาสสอบผ่านนักธรรมศึกษาชั้นเอก จำนวน 1,182 คน (www.gongtham.net) เท่าที่ผู้เขียนประเมินคร่าวๆ ได้ว่า ในจำนวนผู้สอบผ่านเหล่านั้น มากกว่า 80 % เป็นผู้หญิง ตัวอย่างนี้เป็นเพียงหนึ่งตัวอย่างของการศึกษาที่คณะสงฆ์ไทยเปิดโอกาสให้ผู้หญิงสามารถเข้าศึกษาได้ ยังไม่นับรวมการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี ที่คณะสงฆ์ก็เปิดโอกาสให้ผู้หญิงและฆราวาสทั่วไปเข้าศึกษาได้เช่นเดียวกันกับพระภิกษุสามเณร

ผู้หญิงไทยในปัจจุบัน ยังสามารถที่จะเข้าไปศึกษาหลักธรรมคำสอนในพระพุทธศาสนาผ่านองค์กรและหน่วยงานทั้งของคณะสงฆ์เองและของเอกชนที่จัดขึ้นอีกเป็นจำนวนมาก ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาที่จัดเป็นหลักสูตร ได้แก่ การศึกษาอภิธรรม ตามสำนักและวัดต่างๆ ที่เปิดสอนอย่างเป็นระบบ การศึกษาระดับอุดมศึกษาในมหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้ง 2 แห่ง คือ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย ที่ผู้หญิงหรืออุบาสิกาสามารถเข้าไปศึกษาหาความรู้ได้เช่นเดียวกันกับพระภิกษุและสามเณร หรือการศึกษาที่ไม่ได้กำหนดเป็นหลักสูตร เช่น การศึกษาพระธรรมและปฏิบัติธรรม ตามวัดและสำนักต่างๆ อีกเป็นจำนวนมาก

การศึกษาธรรมและการปฏิบัติธรรมที่สำคัญ คือ การศึกษาด้านสมถะและวิปัสสนา ซึ่งถือเป็นการศึกษาที่สำคัญ เพราะพระพุทธศาสนาจะดำรงอยู่ไม่ได้นาน ถ้าหากพุทธบริษัทไม่ขวนขวายศึกษาและปฏิบัติสมถะวิปัสสนา ฉะนั้น การศึกษาและปฏิบัติธรรมในแบบสมถะและวิปัสสนานี้ จึงเป็นการศึกษาภาคปฏิบัติจริง มิใช่ศึกษาเพียงทฤษฎี ในเรื่องการปฏิบัติธรรมนี้ ผู้หญิงไทยก็เข้ารับการฝึกอบรมเพื่อปฏิบัติสมถะและวิปัสสนากันเป็นจำนวนมาก อุบาสิกาหลายคนได้พัฒนาตนเองในด้านการปฏิบัติธรรมจนสามารถที่จะเป็นครูสอนสมาธิให้แก่คนอื่นๆ ได้ และครูสอนสมาธิที่เป็นผู้หญิงก็ได้รับการยอมรับจากสังคมไทยเป็นอย่างดี

ในปัจจุบันนี้ มีผู้หญิงในฐานะอุบาสิกาเป็นผู้มีความรู้ความสามารถในด้านนี้เป็นจำนวนมาก เช่น คุณแม่สิริ กรินชัย เป็นผู้สอนกรรมฐานเป็นยอมรับทั้งของพระภิกษุสามเณรและประชาชนทั่วไปต่างสนใจมาปฏิบัติธรรมด้วยเป็นจำนวนมาก คุณแม่สิริ กรินชัย ได้เปิดสอนสมาธิในหน่วยงานและ

องค์กรต่างๆ หลายแห่ง องค์กรที่ได้นำหลักสูตรการสอนของคุณแม่สิริ มาเปิดสอนเป็นประจำ ได้แก่ ยุวพุทธิกสมาคมแห่งประเทศไทย ในการสอนการปฏิบัติวิปัสสนา ณ ที่นี้ ใช้ชื่อว่า หลักสูตรพัฒนาจิตให้เกิดปัญญาและสันติสุข โดย คุณแม่สิริ กรินชัย มีคณะวิทยากรประจำศูนย์จำนวน 41 คน (ผู้หญิง 37 คน ผู้ชาย 4 คน) วิทยากรเหล่านี้มากกว่า 90 % เป็นผู้หญิง จำนวนวิทยากรที่เป็นผู้หญิงเหล่านี้สะท้อนถึงผู้หญิงในฐานะอุบาสิกาเป็นผู้สนใจศึกษาและปฏิบัติธรรม และสามารถที่จะสอนธรรมได้เป็นอย่างดี (ยุวพุทธิกสมาคมแห่งประเทศไทย, 2559)

ภาพการสอนวิปัสสนา ณ ยุวพุทธิกสมาคม (ที่มา: ณัชดวง วัชรสารทรัพย์)

เรื่องการยอมรับผู้หญิงแม้จะไม่ใช่นักบวชให้เป็นผู้สอนสมาธิวิปัสสนานั้น มีบทความทางวิชาการที่กล่าวถึงเรื่องนี้ เช่น บทความเรื่อง Women Meditation Teachers in Thailand ของ จอห์น แวน เอสเตอริค (John Van Esterik อ้างใน ปราณี วงษ์เทศ, 2549 : 184) ได้ชี้ให้เห็นแนวโน้มของบทบาทผู้หญิงกับพุทธศาสนาในกรุงเทพมหานคร จำนวนหนึ่งที่มีชื่อเสียงได้รับการยอมรับเรื่องการสั่งสอนอบรมการปฏิบัติธรรมไม่เพียงในหมู่ชาวบ้านทั้งชายและหญิงเท่านั้น แต่ยังรวมถึงพระภิกษุสงฆ์จำนวนหนึ่งอีกด้วย ซึ่งถือเป็นการเปลี่ยนแปลงทางค่านิยมและบทบาททางพระพุทธศาสนาของผู้หญิงอย่างสำคัญ ผู้หญิงเหล่านี้มิได้มองตนเองว่าเป็นเพียงผู้หญิงธรรมดา แต่เป็นบุคคลที่อยู่เหนือความแตกต่างของความเป็นหญิงหรือชายที่สามารถแสวงหาความหลุดพ้นตามวิถีของพระพุทธศาสนาได้

นอกจากนี้ ปราณี วงษ์เทศ ยังได้อ้างถึงงานวิจัยของ เพนนี แวน เอสเตอริค ที่ได้ศึกษาวิจัยภาคสนามกับหญิงชาวบ้าน 3 คน ถึงวิถีชีวิตและการปฏิบัติธรรมของผู้หญิงชาวบ้านทั้ง 3 คนนั้น ซึ่งอาศัยอยู่ในหมู่บ้านจระเข้สามพัน อ.อู่ทอง จ.สุพรรณบุรี จากการศึกษาวิจัยพบว่า พระพุทธศาสนาไม่ได้ลดคุณค่าของความเป็นผู้หญิงลง ชาวบ้านทั้งชายและหญิงไม่ต่างกันมากในเรื่องการทำบุญ

ต่างก็สามารถเป็นกรรมการวัดช่วยเหลือกิจกรรมในวัดได้ ความต่างของชายและหญิงยิ่งลดน้อยลงเมื่อแก่ตัวลงและละเว้นจากกิจกรรมทางเพศต่างๆ การสละโลก คือ อุดมคติของพระพุทธศาสนา ชีวิตของหญิงทั้ง 3 คนได้แสดงให้เห็นว่า ความเชื่อนี้ไม่ได้มีความหมายว่าผู้หญิงด้อยกว่าผู้ชาย แต่กลับช่วยส่งเสริมให้ผู้หญิงสามารถสนับสนุนสถาบันที่มีความเชื่อดังกล่าวพร้อมกับการมีชีวิตตามธุรกิจของตนเองได้ (ปราณี วงษ์เทศ, 2549 : 186-202)

แม่ชีไทย

ในปัจจุบันนี้ แม้ผู้หญิงไทยจะไม่มีสถานภาพทางศาสนาที่เป็นนักบวช คือ ภิกษุณี เหมือนในสมัยพุทธกาลก็ตาม ถึงกระนั้น ผู้หญิงไทยได้รับสถานภาพคล้ายนักบวชในอดีต คือ ความเป็นแม่ชี คำว่า ชี หรือ แม่ชี นี้ มีความเป็นมาอย่างไร ยังหาคำตอบที่เป็นที่ตกลงตรงกันไม่ได้ ได้แต่เพียงอธิบายความน่าจะเป็น ในคัมภีร์เก่าของไทยเล่มหนึ่ง ชื่อ พุทธสาสนสุวัณณภูมิปกรณ ราชบุรีวัตถุกถา ตำนานเมืองขุนไทย เป็นบันทึกตำนานเมืองราชบุรีและประวัติพระพุทธศาสนาในเมืองไทย เรียบเรียงโดย พระราชกวี (อ่ำ ธมฺมทตฺโต) วัดโสมนัสวิหาร ในตำนานเล่มนี้ กล่าวถึงเรื่องกำเนิดแม่ชีเอาไว้ว่า ในคราวที่พระโสณะและพระอุตตระได้เดินทางมาจากอินเดีย เพื่อเผยแผ่พระพุทธศาสนายังดินแดนสุวรรณภูมินี้ เมื่อประมาณ พ.ศ. 236 คราวนั้น ได้มีคนท้องถิ่นแถบนี้ ศรัทธาเลื่อมใสต่อพระเถระทั้งสองและคณะเป็นอย่างมากถึงกับขอบวชกันเป็นจำนวนมากทั้งชายและหญิง ผู้ชายสามารถบวชเป็นภิกษุได้ เพราะมีพระอุปัชฌาย์และคณะสงฆ์มาพร้อม แต่ผู้หญิงไม่สามารถบวชเป็นภิกษุณีได้ เพราะไม่มีปวัตตินีและคณะภิกษุณีสงฆ์มาด้วย จึงทำให้ผู้หญิงชาวสุวรรณภูมิเหล่านั้น ได้เพียงนุ่งขาวห่มขาว และได้เป็นต้นกำเนิดของแม่ชีไทยมาตั้งแต่นั้น ดังข้อความที่ว่า

"โลกกนลว้า สุวัณณภูมิ พบโสณุตตร (พระโสณ พระอุตตร พระฌานีย พระภูริย พระมูนีย) ผู้ไปถึงเมืองช้างค่อม เรือเดินทางถึงเมืองทอง เมื่อเดือนอ้าย ขึ้น 14 ค่ำ ปีพุทธกาลลุล่วง (แล้ว) 235 ปีไทยฉลู เชิญท่านอยู่วัดปุณณาราม ดำรงอริยสงฆ์พร้อมกัน เช้าเทสน พรหมชาลสูตต คนลุมัคผลถึงสรณ บวชชายเป็นภิกขุพันคน หญิงชีร้อยคน"

(พระราชกวี (อ่ำ ธมฺมทตฺโต), 2535 : 439)

คำอธิบายคำว่า "ชี" อีกแหล่งหนึ่งของไทยที่น่าจะเก่าแก่มาก คือ คำอธิบายใน วารสารวชิรญาณวิเศษ เล่ม 7 อธิบาย คำว่า "ชี" ไว้ว่า เป็นนักบวช เช่นเดียวกับพระภิกษุสามเณร ดังข้อความที่ว่า

"แลผู้ซึ่งเรียกว่า ชี ก็คือประสงค์หมายเอาหมู่พระสงฆ์ทั้งปวง ซึ่งเปนผู้เว้นจากการบาปแลกามคุณทั้ง 5 บางทีมักใช้เรียกจำเภาะชนิดสัตรีที่ถือบวชคือใช้นุ่งขาว ดังที่เรียกว่านางชีแลยายชี ซึ่งเปนผู้เที่ยวอยู่ตามวัดโดยชุกชุม ในบัญญัติคำพูดว่า ชี เช่นนี้ ก็หมายเอาคุณวิเศษของผู้ถือบวชได้ประพฤติแล้วมีศีลห้าเปนต้น จึ่งต้องเรียกว่านางชี แลยายชี"

(วชิรญาณวิเศษ 7/28, 2335: 308)

คำอธิบายเรื่องแม่ชีจากทั้งสองแหล่งข้อมูลนี้ พอที่จะทำให้เข้าใจได้ว่า ชี หรือ แม่ชี นั้น มีสถานะเป็นนักบวชอย่างหนึ่งในสังคมไทย ที่คณะสงฆ์ไทยอนุโลมให้ผู้หญิงถือปฏิบัติรูปแบบนี้ เพื่อทดแทนภิกษุณี ลักษณะของแม่ชีนี้ มีรูปแบบและวิถีชีวิตซึ่งสอดคล้องกับรูปแบบและวิถีชีวิตของอุบาสิกาในสมัยพุทธกาลที่มีความเคร่งครัดเหมือนนักบวชด้วยการนุ่งขาวห่มขาวและประพฤติพรหมจรรย์ดังปรากฏข้อความในพระไตรปิฎกที่ว่า

"บัดนี้ มีอุบาสิกาสาวิกา ผู้เป็นคฤหัสถ์ นุ่งขาวห่มขาว ประพฤติพรหมจรรย์ ของเราเป็นผู้เฉียบแหลม ได้รับการ แนะนำ แกล้วกล้า บรรลุธรรมอันเกษมจากโยคะ อาจกล่าวพระสัทธรรมได้โดยชอบ อาจแสดงธรรมให้มีปาฏิหาริย์ ปราบปรัปวาทที่เกิดขึ้นให้เรียบร้อยโดยชอบธรรมได้ บัดนี้ มีอุบาสิกาสาวิกา ผู้เป็นคฤหัสถ์ นุ่งขาวห่มขาว บริโภคกาม ของเรา เป็นผู้เฉียบแหลม... ปราบปรัปวาทที่เกิดขึ้นให้เรียบร้อยโดยชอบธรรมได้"

(ที.ปา.(ไทย) 11/175/136)

พุทธพจน์นี้แสดงให้เห็นว่าในคัมภีร์มีเรื่องราวเกี่ยวกับผู้หญิงที่นุ่งขาวห่มขาว อันบ่งบอกถึงความเป็นผู้มุ่งมั่นในการปฏิบัติตามคำสอนของพระพุทธเจ้า และสำหรับอุบาสิกาที่นุ่งขาวห่มขาวนั้นยังสามารถจำแนกออกได้เป็น 2 ประเภท คือ

1) อุบาสิกาที่นุ่งขาวห่มขาว พร้อมประพฤติพรหมจรรย์ (งดเว้นการอยู่ร่วมกับคู่ครองของตน)

2) อุบาสิกาที่นุ่งขาวห่มขาว แต่มิได้ประพฤติพรหมจรรย์ (ไม่งดเว้นการอยู่กับคู่ครองของตน)

อุบาสิกาที่นุ่งขาวห่มขาวและประพฤติพรหมจรรย์นั้นอาจเป็นต้นแบบให้แก่ผู้ดำริครั้งแรกที่จะกำหนดรูปแบบการแต่งกายให้แก่ผู้หญิงเพื่อเป็นนักบวชและพัฒนาเป็นแม่ชีขึ้นมา เพราะแม่ชีนั้นมีลักษณะคล้ายอุบาสิกาแต่นุ่งขาวห่มขาวและประพฤติพรหมจรรย์ ไม่มีคู่ครอง

อนึ่ง ถึงแม้ว่า แม่ชีไทยจะมีความเป็นมาอย่างยาวนาน แต่เมื่อพิจารณาถึงสถานภาพทางกฎหมายอย่างจริงจัง กลับพบว่า แม่ชีมีสถานะที่ไม่ชัดเจน บางกระทรวงระบุสถานะว่าเป็นนักบวชเช่นเดียวกับพระภิกษุสามเณรถูกห้ามยุ่งเกี่ยวกับกิจกรรมทางการเมือง แต่บางกระทรวงระบุสถานะว่าไม่ใช่นักนวช ไม่มีสิทธิและสวัสดิการที่พึงจะได้รับเช่นเดียวกับพระภิกษุสามเณร

โดยสรุปแล้ว แม่ชีไทยไม่มีสถานะทางกฎหมายว่าเป็นนักบวช แต่วิถีชีวิตและแนวปฏิบัตินั้นเท่ากับเป็นนักบวช ดังนั้น การปฏิบัติธรรมในทางพระพุทธศาสนา สถานะทางกฎหมายอาจไม่สำคัญเท่ากับสถานะทางการปฏิบัติตน

การที่แม่ชีไม่มีสถานภาพเป็นนักบวชนั้น ถ้าพิจารณาอีกด้านหนึ่งอาจเป็นข้อดีที่แม่ชีไม่ต้องอยู่ในกรอบของคณะสงฆ์ไทยและไม่ต้องอยู่ในกรอบของพระวินัยมากนัก ไม่ต้องสังกัดวัดใดวัดหนึ่งก็ได้ ถ้ามีความสามารถที่จะอยู่ได้ด้วยตัวเอง มีความคล่องตัวมากกว่าพระภิกษุที่เป็นนักบวช แม่ชีสามารถสร้างสถานที่หรือสำนักปฏิบัติธรรมของตนเองได้ สามารถแสดงบทบาทได้อย่างที่ตนต้องการหากไม่ขัดกับกฎหมายบ้านเมืองและไม่ขัดกับพระธรรมวินัยของคณะสงฆ์ไทย เมื่อเป็นเช่นนี้ แม่ชีไทยจึงพัฒนาตนเองในด้านต่าง ๆ กันอย่างต่อเนื่อง ปัจจุบันนี้ แม่ชีสามารถศึกษาปริยัติธรรมทั้งแผนกธรรมและแผนกบาลีได้เช่นเดียวกันพระภิกษุสามเณร โดยเฉพาะการศึกษาภาษาบาลี มีแม่ชีสำเร็จการศึกษาชั้นสูงสุด คือ บาลีศึกษา 9 (บ.ศ.9) โดยประมาณ 20 คน จบการศึกษาอภิธรรมบัณฑิตไม่น้อยกว่า 200 คน นอกจากนี้ แม่ชียังสามารถเข้าศึกษาในระดับอุดมศึกษาในมหาวิทยาลัยต่าง ๆ ทั้งของคณะสงฆ์ทั้งสองแห่งและมหาวิทยาลัยของรัฐและเอกชนอื่น ๆ อีกเป็นจำนวนมาก เพราะแม่ชีไม่ถูกกำหนดให้ต้องแสดงตนว่าเป็นนักบวช บางคนจึงสามารถไปสมัครเข้าเรียนต่อในมหาวิทยาลัยเปิดได้

ดังนั้น แม่ชีไทยสามารถที่จะพัฒนาตนเองได้ในหลายช่องทาง สามารถศึกษาได้ทั้งพระธรรมวินัย หลักปฏิบัติสมาธิภาวนา และศึกษาศาสตร์ต่าง ๆ ทั้งทางโลกและทางธรรม เมื่อมีช่องทาง

เช่นนี้ ผู้ที่สละบ้านเรือนมาอยู่สำนักหรือวัดในสถานะแม่ชี จึงควรที่จะพัฒนาตนเองให้มีความรู้ความสามารถ เพื่อประโยชน์แก่ตนเองและเพื่อเผยแผ่ อบรม สั่งสอน ผู้อื่นต่อไปได้

เมื่อแม่ชี มีความรู้ ความสามารถแล้ว ต่อไปหากคิดจะไปช่วยเหลือสังคม ย่อมกระทำได้ง่าย และการแสดงบทบาทของตนออกไปให้เป็นประจักษ์แก่สังคมนั้น ย่อมจะก่อให้เกิดคุณค่าแก่ตนเอง และการยอมรับของผู้คนในสังคมได้เป็นอย่างดี ปัจจุบันนี้ คณะแม่ชีกลุ่มต่างๆ ได้พยายามออกไปช่วยเหลือสังคมกันมากขึ้น โดยปรากฏโครงการต่างๆ ที่คณะแม่ชีทำอยู่ ดังนี้

1) โครงการส่งเสริมการศึกษา
2) โครงการอบรมแม่ชี
3) โครงการอบรมค่ายจริยธรรม
4) โครงการอบรมเยาวชน “ค่ายพัฒนาคุณภาพชีวิต” ต้านภัยยาเสพติด
5) โครงการอบรมเยาวชน “ค่ายพัฒนาผู้นำเยาวชนในสถานศึกษา”
6) โครงการอบรม “ครอบครัวสุขสันต์”
7) โครงการอบรมเยาวชน “ค่ายพุทธบุตร” (บวชภาคฤดูร้อน)
8) โครงการผู้สูงอายุ
9) โครงการพัฒนาอาชีพสู่ชุมชน (อาชีพเสริมรายได้ในครอบครัว)
10) โครงการจัดกิจกรรมและนิทรรศการ ณ มณฑลพิธีท้องสนามหลวง
11) โครงการสงเคราะห์แม่ชี

(สุขสันต์ จันทะโชโต, 2547 : 64)

โครงการของแม่ชีเหล่านี้ เป็นโครงการที่จัดโดยแม่ชีที่อยู่ในสังกัดของสถาบันแม่ชีไทย อาจไม่ใช่ทั้งหมด แต่แสดงให้เห็นว่า แม่ชีมิได้นิ่งดูดายอยู่ภายในวัดหรือสำนักของตนเท่านั้น แม่ชีที่ออกไปช่วยเหลือสังคมนั้น ย่อมได้ผ่านการฝึกฝนตนเองมาระดับหนึ่งแล้ว และเมื่อได้ออกสู่สังคมภายนอกทุกขณะที่ทำงานเพื่อสังคมนี้ ย่อมก่อให้เกิดการเรียนรู้และฝึกตนอยู่เสมอ การฝึกตนนำไปสู่การพัฒนาตนและเกิดการยอมรับในบทบาทของแม่ชีมากขึ้นเรื่อยๆ

แม่ชีศันสนีย์ เสถียรสุต
ผู้ก่อตั้งสำนักปฏิบัติธรรมเสถียรธรรมสถาน
(ที่มา: https://th.wikipedia.org/wiki/
ศันสนีย์_เสถียรสุต)

นอกจากแม่ชีที่อยู่ในสังกัดของสถาบันแม่ชีไทยแล้ว ยังมีแม่ชีที่ไม่ได้เข้าสังกัดของสถาบันแม่ชีไทย ซึ่งสามารถก่อตั้งสำนักปฏิบัติธรรมเป็นของตนเองอีกเป็นจำนวนมาก และแม่ชีเหล่านี้ก็มีบทบาทในด้านต่าง ๆ เช่นเดียวกันกับแม่ชีในสถาบันแม่ชีไทย ทั้งบทบาทในด้านการสอนสมาธิภาวนา และการทำกิจกรรมเพื่อสังคมสำหรับผู้หญิง ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดและเป็นที่ยอมรับในสังคม คือ แม่ชีศันสนีย์ เสถียรสุต ผู้ก่อตั้งสำนักปฏิบัติธรรมเสถียรธรรมสถาน เป็นแม่ชีคนหนึ่งที่มีบทบาทในเชิงพัฒนาสังคมโดยเฉพาะแก่ผู้หญิงและเด็กเป็นอย่างมาก สำนักแห่งนี้มีโครงการต่าง ๆ เพื่อสังคมอย่างต่อเนื่องทุกเดือน ทุกสัปดาห์ โครงการหลัก เช่น โครงการศิลปะการพัฒนาชีวิตด้วยอานาปานสติภาวนา เป็นการฝึกอบรมจิตใจให้เกิดความเป็นอิสระ ด้วยการใคร่ครวญธรรมเพื่อความเข้าใจในชีวิต โครงการนี้จัดขึ้นทุกวันศุกร์ เสาร์ อาทิตย์ 3 วัน โครงการจิตประภัสสรตั้งแต่นอนในครรภ์ เป็นโครงการที่เตรียมความพร้อมให้แก่คุณแม่ที่ตั้งครรภ์อยู่ได้มีจิตใจที่สงบ เบิกบาน เพื่อเตรียมความพร้อมให้แก่ลูกที่จะคลอดออกมา (เสถียรธรรมสถาน, 2559)

บทสรุป

เรื่องผู้หญิงในพระพุทธศาสนา เป็นเรื่องที่มีคนให้ความสนใจมากขึ้นเรื่อย ๆ โดยเฉพาะผู้หญิงกับการปฏิบัติธรรมและเป็นผู้สอนสมถะและวิปัสสนา ถึงแม้ว่าในบางครั้ง พุทธศาสนิกชนที่เปิดอ่านพระไตรปิฎกจะพบข้อความที่ดูเหมือนจะไม่ให้เกียรติผู้หญิง แต่ข้อความเหล่านั้นไม่ควรประเมินว่าเป็นตัวแทนของพระพุทธศาสนาที่มีลักษณะดูหมิ่นผู้หญิง เพราะเมื่อได้พิจารณาข้อความในเรื่องอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงกลับมีข้อความที่ต่างออกไป ผู้หญิงในพระพุทธศาสนาเมื่ออดีตในฐานะอุบาสิกาและภิกษุณี ได้รับโอกาสให้เข้ามาศึกษาพระธรรมคำสอนและปฏิบัติตามคำสอนได้อย่างเต็มที่ พร้อมกันนี้ ผู้หญิงในทั้งสองสถานะนั้นได้แสดงให้เห็นถึงความสามารถในการพัฒนาตนทั้งในเรื่องการปฏิบัติธรรม การได้บรรลุธรรมและการมีส่วนร่วมในการเผยแผ่พระธรรมคำสอนเรื่อยมา

แม้ในปัจจุบันนี้ ผู้หญิงไทยจะไม่ได้รับอนุญาตให้บวชเป็นภิกษุณี เนื่องด้วยปัจจัยข้อจำกัดทางด้านการสืบสายตามหลักการของพระพุทธศาสนาเถรวาท แต่ผู้หญิงไทยมิได้ลดถอยบทบาทในด้านพระพุทธศาสนาลงแต่ประการใด เมื่อมีช่องทางให้ผู้หญิงไทยสามารถเข้ามาศึกษาและปฏิบัติธรรม เหล่าผู้หญิงไทยทั้งในฐานะอุบาสิกาและแม่ชี ได้แสดงให้เห็นถึงความสามารถในทางพระศาสนาจนเป็นที่ยอมรับของคนทั่วไป ปัจจุบันนี้ มีผู้หญิงทั้งในฐานะอุบาสิกาและแม่ชีเป็นผู้สอนธรรมในฐานะครูสมาธิหรือวิปัสสนาจารย์อยู่เป็นจำนวนมากและจะเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ เพราะผู้หญิงไทยสนใจในการปฏิบัติธรรมกันมากขึ้น

บรรณานุกรม

มหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.* กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.

ปราณี วงษ์เทศ. *เพศภาวะในสุวรรณภูมิ (อุษาคเนย์).* กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มติชน, 2549.

พระราชกวี (อ่ำ ธมฺมทตฺโต). *พุทธสาสนสุวัณณภูมิปรณ ราชบุรีวัตถุกถา ตำนานเมืองขุนไทย,* พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2535.

มนตรี สิระโรจนานันท์ (สืบด้วง). *สตรีในพระพุทธศาสนา.* กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2557.

มนตรี สืบด้วง. "ครุธรรม 8 : ปัญหาสิทธิสตรีในพระพุทธศาสนา," *วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์.* มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ปีที่ 3 ฉบับที่ 2 (เมษายน – มิถุนายน 2550), 2550.

สุขสันต์ จันทะโชโต. *การศึกษาเชิงวิเคราะห์ร่างพระราชบัญญัติคณะแม่ชีไทย : กรณีศึกษาการพัฒนาองค์การและการพัฒนาสถานภาพแม่ชีไทยในมิติของพระพุทธศาสนาเถรวาท.* วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2549.

สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง. Available at: www.gongtham.net (เข้าถึงข้อมูลเมื่อวันที่ 1 กรกฎาคม 2559)

เสถียรธรรมสถาน. Available at: www.sdsweb.org (เข้าถึงข้อมูลเมื่อวันที่ 1 กรกฎาคม 2559)

ยุวพุทธิกสมาคมแห่งประเทศไทย ในพระบรมราชูปถัมภ์. Available at: http://web.ybatnet.org/th/home/ (เข้าถึงข้อมูลเมื่อวันที่ 1 กรกฎาคม 2559)

วชิรญาณวิเศษ. Available at: www.stks.or.th/siamrarebooks (เข้าถึงข้อมูลเมื่อวันที่ 1 กรกฎาคม 2559)

“มิราบาอี” และ “มหาเทวี วรมา” กวีสตรีภารตะผู้ชนะใจผองชน

อาจารย์กิตติพงศ์ บุญเกิด

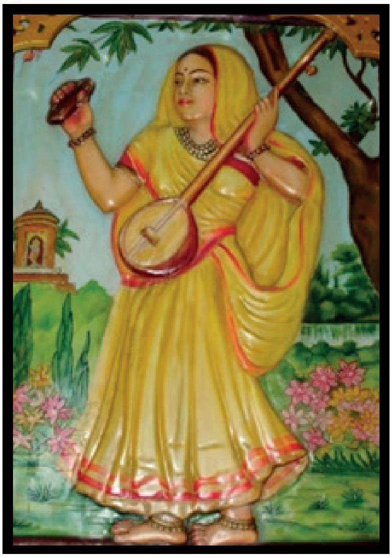
สาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทนำ

เรื่องของบทบาท สถานะ และสิทธิสตรีในสังคมอินเดียที่ติดอยู่ในห้วงความคิดคำนึงของคนไทยมาเสมอมักมีแต่ประเด็นในแง่ลบเป็นส่วนใหญ่ ซึ่งก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าสภาพการณ์ได้ปรากฏเช่นนั้นจริง ทั้งชุดความรู้เดิมที่เรามีตลอดจนข่าวสารที่เผยแพร่ออกมาอย่างต่อเนื่องในปัจจุบันทำให้คนไทยมองเห็นภาพด้านลบนั้นชัดเจนกว่าด้านอื่น

ด้วยเหตุนี้ เพื่อให้เกิดความเข้าใจอย่างกว้างขวางต่อสังคมวัฒนธรรมอินเดียซึ่งเต็มไปด้วยความหลากหลายและสลับซับซ้อน ผู้เขียนจึงประสงค์ให้บทความฉบับนี้เป็นโอกาสที่จะนำเสนอข้อมูลอีกด้านหนึ่งซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นเรื่องที่ไม่ค่อยแพร่หลายในวงวิชาการไทยเท่าใดนัก กล่าวคือ ในขณะที่สตรีอินเดียถูกสังคมซึ่งถือบุรุษเป็นใหญ่กดและเก็บเธอไว้อย่างเข้มงวดนานาประการด้วยขนบธรรมเนียม ประเพณี ค่านิยมที่สังคมสร้างขึ้น ก็ได้ปรากฏแรงต้านทานสะท้อนกลับออกมาโดยสตรีบางคนผู้ไม่ยอมจำนนต่อโชคชะตา ไม่ยอมให้ชีวิตดำเนินไปตามที่สังคมกำหนด แรงต้านทานดังกล่าวจะเสนอในบทความนี้ผ่านประวัติชีวิตและผลงานของสตรีชาวอินเดียสองคนได้แก่ “มีราบาอี” และ “มหาเทวี วรมา” กวีสตรีผู้ยืนเด่นอยู่ท่ามกลางบุรุษทั้งหลายในโลกวรรณกรรมฮินดี ผู้กล้าหาญไม่ยอมพ่ายแพ้ต่อกระแสหลักในสังคมที่ยึดถือธรรมเนียมประเพณีโบราณบางประการอันไม่เคารพต่อเกียรติศักดิ์ศรีของสตรี แม้ว่ามีราบาอี และมหาเทวี วรมาจะอยู่กันคนละยุคสมัย ทั้งคู่เกิดห่างกันถึง 400 ปี โดยมีราบาอีมีชีวิตอยู่ในครึ่งแรกของศตวรรษที่ 16 ในขณะที่มหาเทวี วรมา เกิดในต้นศตวรรษที่ 20 แต่แล้วชื่อเสียงของกวีทั้งสองก็ยังคงเป็นอมตะอยู่คู่กันในสังคมอินเดียปัจจุบันทั้งในวงการวรรณกรรมและวงวิชาการสตรีศึกษา เป็นขวัญใจตลอดกาลที่นักเคลื่อนไหวด้านสตรีนิยมชาวอินเดียต้องนำมากล่าวอ้างถึง

สภาพความเป็นไปของสังคมในช่วงเวลาที่กวีทั้งสองดำเนินชีวิตอยู่นั้นเป็นอย่างไร สิ่งนั้นปรากฏผลกระทบต่อชีวิตของกวีอย่างไร และทั้งคู่ได้แสดงบทบาทตอบสนองต่อผลกระทบนั้นอย่างไร ประเด็นเหล่านี้คือสาระสำคัญที่จะเสนอในบทความ



ซ้าย : ภาพสลักหินอ่อนรูปมีราบาอี บนผนังโบสถ์เทพมณเฑียร สมาคมฮินดูสมาช กรุงเทพฯ (ที่มา: กิตติพงศ์ บุญเกิด)
ขวา : หนึ่งในภาพถ่ายที่มีอยู่เพียงไม่กี่ภาพของ มหาเทวี วรมา (ที่มา www.bharatmatamandir.in)

มีราบาอีคือใคร

มีราบาอี[1] เป็น "สันตกวี" หรือกวีนักบุญแห่งไวษณพนิกาย "สายกฤษณะภักติ" ผู้มีชื่อเสียงมากในยุคที่เรียกว่า "ภักติกาล" ตามการแบ่งยุคสมัยทางวรรณกรรมฮินดี ผลงานกวีนิพนธ์ของเธอได้รับความนิยมแพร่หลายไปทั่วภูมิภาคโดยเฉพาะอย่างยิ่งในทางตอนเหนือของอินเดีย ประวัติชีวิตของเธอจึงไปปรากฏในลักษณะของตำนานมุขปาฐะจำนวนมากที่บอกเล่าสืบต่อกันมา ในบรรดาสำนักนิกายย่อยทั้งหลายในสายกฤษณะภักติ ซึ่งเน้นนับถือพระกฤษณะเป็นศูนย์กลางของความศรัทธาหรือบูชาเป็นเทพเจ้าประธาน แม้แต่ในยุคหลังมีราบาอีลงมา กวีจำนวนไม่น้อยก็ยังกล่าวอ้างอิงถึงเธอในงานวรรณกรรมของตนในลักษณะชื่นชมสรรเสริญ ประวัติที่แท้จริงของมีราบาอีนั้นค้นคว้าได้ยาก เพราะมีเรื่องราวเสริมต่อในลักษณะตำนานบอกเล่าปะปนอยู่อย่างมากมาย ยกตัวอย่างเช่นเรื่องปีเกิดของมีราบาอี เท่าที่ผ่านมานักวิชาการได้เสนอปีเกิดของเธอเอาไว้แตกต่างกันหลายชุดข้อมูลซึ่งอยู่ระหว่าง ค.ศ. 1403–1516 แต่อย่างไรก็ตามจากเอกสารของ Sahitya Akademi หรือสถาบันหนังสือแห่งชาติของประเทศอินเดียได้เสนอข้อสันนิษฐานล่าสุดจากการศึกษาของนักวิชาการและได้เผยแพร่ออกมาในหนังสือภาษาฮินดีชื่อ हिन्दी साहित्य का इतिहास (Hindi sahitya ka itihas ประวัติวรรณกรรมฮินดี) ทำให้สามารถสรุปประวัติของมีราบาอีที่น่าเชื่อถือได้มากที่สุด ดังนี้ (ดูรายละเอียดใน विजयेन्द्र स्नातक, 2015: 116–117)

มีราบาอี กำเนิดในปี ค.ศ. 1504 เป็นธิดาของ ราวรัตนสิงห์ แห่งราชวงศ์ราฐอระ สายสกุลเมรติยา ปัจจุบันนิวาสสถานเดิมของเธอตั้งอยู่ในหมู่บ้านกุรกี เมืองเมรตา รัฐราชสถาน มารดาของเธอเสียชีวิตตั้งแต่อายุได้ 2 ขวบ และบิดาก็วุ่นวายอยู่กับการสู้รบ ราวดูดา ปู่ของมีราบาอีผู้เป็นต้นสายสกุลเมรติยาจึงรับเธอมาเลี้ยงในวังเมืองเมรตา ราวดูดา นอกจากเป็นนักรบที่เก่งกล้าสามารถแล้วยังเป็น "ไวษณวภักตะ" หรือสาวกผู้ศรัทธาต่อไวษณพนิกายผู้เยี่ยมยอด ในวังเมืองเมรติยา

[1]ในภาษาไทยบ้างสะกดว่า มีราไบ และ มีราพาอี ตลอดทั้งบทความนี้ผู้เขียนสะกดว่า มีราบาอี เพราะถ่ายอักษรตามเสียงจากต้นฉบับในภาษาฮินดีว่า मीराबाई อนึ่ง ในอินเดียนิยมขานชื่อกวีสตรีผู้นี้สั้นๆ ว่า มีรา

จึงมีนักบวช–นักบุญกลุ่มแล้วกลุ่มเล่าเดินทางเข้ามาเสมอ ความสนใจในเรื่องปรัชญาศาสนา ความศรัทธาต่อพระเจ้าในสายไวษณพนิกายจึงได้ค่อยๆ ปรากฏขึ้นในใจของมีราบาอี ประกอบกับในวันเวลานั้นบ้านเมืองกำลังวุ่นวายอยู่กับการสู้รบป้องกันข้าศึกอยู่ ระบบการศึกษาแม้แต่ในราชสำนักเองจึงไม่อาจดำเนินไปได้ด้วยดี เนื้อหาในบทเพลงที่พรรณนาถึงทัศนะทางปรัชญาและความศรัทธาต่อพระเจ้าที่บรรดานักบวช–นักบุญเหล่านั้นเผยแผ่สู่สังคมด้วยการขับร้อง จึงเป็นเสมือนตำราเรียนหลักของมีราบาอีไปโดยปริยาย และมีอิทธิพลต่อความคิดของเธอตั้งแต่ในวัยเยาว์ ซึ่งทั้งหมดนี้อาจร่วมเป็นปัจจัยสนับสนุนให้มีราบาอีได้นิพนธ์และขับร้องบทกวีสรรเสริญพระกฤษณะในเวลาต่อมา

มีราบาอี ถูกจัดให้เข้าพิธีวิวาห์กับเจ้าชายโภชราช ราชบุตรองค์ใหญ่ของราณาสางคาแห่งราชวงศ์เมวาระ เมืองจิตตอระในปี ค.ศ. 1516 ขณะนั้นเธออายุเพียง 12 ปีเท่านั้น การแต่งงานแบบคลุมถุงชน และการจัดให้ลูกหลานแต่งงานตั้งแต่ในวัยเด็กถือเป็นธรรมเนียมประเพณีปกติของสังคมสมัยนั้น แม้มีราบาอีจะไม่เต็มใจแต่งงานแต่ก็ไม่สามารถทัดทานความประสงค์ของผู้ใหญ่ได้ แต่แล้วในอีก 7 ปีต่อมา เจ้าชายโภชราชก็สิ้น สังคมราชสถานในสมัยโบราณถือธรรมเนียมปฏิบัติว่าหากสามีตาย ภรรยาจะต้องเข้าพิธีสตีคือถูกเผาให้ตายตามสามีไปด้วย ทว่า มีราบาอีกลับปฏิเสธไม่ยอมรับพิธีสตีโดยแสดงเหตุผลว่า ตนมิได้เข้าพิธีวิวาห์กับโภชราชโดยเต็มใจ เธอมีผู้ที่สมัครใจรักอยู่ก่อนแล้วตั้งแต่ในวัยเด็ก ผู้นั้นก็คือ “พระกฤษณะ” พระองค์เป็นอมตะ ไม่มีชรา ไม่มีความตาย มีราบาอีถือว่าพระกฤษณะเป็นเจ้าบ่าวของตนก่อนที่จะถูกจับให้แต่งงานกับโภชราช และในเมื่อคนรักของเธอยังไม่ตายย่อมถือว่าเธอเป็นหม้ายมิได้

ภาพวาดแสดงพิธีสตีในอินเดีย สตีแปลว่าภรรรยาผู้ซื่อสัตย์ การจบชีวิตตนเองด้วยการตายในกองไฟเมื่อสามีเสียชีวิตจึงเป็นพิธีที่แสดงความซื่อสัตย์ต่อสามีอย่างสูงสุด ภาพนี้วาดโดย Thomas Rowlandson เมื่อ ค.ศ.1815
(ที่มา: http://www.victorianweb.org/history/empire/india/images/suttee1c.jpg)

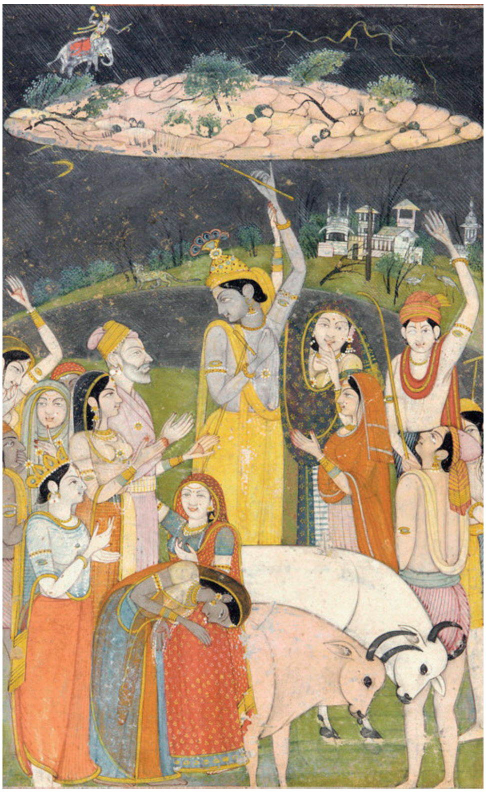
ดังกล่าวแล้วข้างต้นว่าประวัติชีวิตของมีราบาอีมีความคลุมเครือ เนื่องจากขาดหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่แน่นอน แต่ปรากฏหลักฐานประเภทตำนานบอกเล่าเป็นจำนวนมาก ซึ่งแต่ละตำนานแม้จะให้รายละเอียดเรื่องราวแตกต่างกันบ้าง แต่ทุกตำนานเหล่านั้นล้วนเล่าเหตุการณ์ภายหลังจากสามีเสียชีวิตไปในทางเดียวกันกล่าวคือ มีราบาอีไม่เป็นที่ต้องการของฝ่ายครอบครัวสามีอีกต่อไป ญาติ ๆ ฝ่ายสามีถือว่าเธอเป็นหญิงหม้าย เป็นสิ่งอัปมงคลในบ้านจึงพยายามหาวิธีกำจัดเธอ ทั้งด้วยยาพิษและงูพิษ แต่มีราบาอีกลับรอดมาได้อย่างปาฏิหาริย์ ดังปรากฏในบทกวีของเธอซึ่งจะนำตัวอย่างมาแสดงต่อไปข้างหน้า บิดาของเธอก็เสียชีวิตแล้วในสงคราม การจะกลับไปอาศัยบ้านเดิม ณ นิวาสสถานบ้านเกิดก็ทำไม่ได้เพราะขัดกับธรรมเนียมประเพณีของสังคมในสมัยนั้นที่ถือว่า สตรีเมื่อแต่งงานออกเรือนไปแล้วก็กลายเป็นสมบัติของครอบครัวฝ่ายสามีไป แต่แล้วต่อมาไม่นาน มีราบาอีก็หลบหนีออกมาจากครอบครัวสามีได้สำเร็จ

หลังจากนั้นจึงได้ออกเดินทางรอนแรมไปยังเทวาลัย สถานที่แสวงบุญในเมืองศักดิ์สิทธิ์หลายแห่ง เพื่อขับร้องเพลงสรรเสริญพระกฤษณะร่วมกับเหล่านักบวชสาธุ และกวีนักบุญกลุ่มต่าง ๆ ในที่สุดก็เดินทางถึงเมืองวฤนดาวัน ศูนย์กลางของนิกายกฤษณะภักติซึ่งตั้งอยู่ริมฝั่งแม่น้ำยมุนา ในรัฐอุตตรประเทศทางตอนเหนือของอินเดีย เธออาศัยอยู่ที่นั่นระยะเวลาหนึ่งแล้วจึงเดินทางต่อไปยังเมืองทวารกา ศูนย์กลางสำคัญของการบูชาพระกฤษณะที่สำคัญอีกเมืองหนึ่งบนฝั่งทะเลด้านตะวันตกในรัฐคุชราต และอาศัยอยู่ที่นั่นจนสิ้นอายุในปีใดปีหนึ่งระหว่าง ค.ศ. 1558–1563 (विजयेन्द्र स्नातक, 2015: 116) นักวิชาการบางคนก็อ้างว่ามีหลักฐานที่น่าเชื่อถือระบุว่ามีราบาอีเสียชีวิตในปี ค.ศ. 1547 (नन्द चतुर्वेदी, 2006 : 19) อย่างไรก็ตาม ตำนานบอกเล่าที่เชื่อกันแพร่หลายได้เล่าไว้ในเชิงปาฏิหาริย์ว่า มีราบาอี ขับร้องเพลงสรรเสริญอยู่เบื้องหน้าเทวรูปพระกฤษณะ ณ เทวาลัยรณโฉระ เมืองทวารกา แล้วกลืนหายเข้าไปในเทวรูปนั้นเอง

ความรักของมีราบาอีกับพระกฤษณะ : กระแสนิยมวรรณกรรมกฤษณะภักติ

การที่มีราบาอีเชื่อว่าตนมีพระกฤษณะเป็นคู่รักอยู่แล้วนั้น มิใช่เป็นเรื่องความเพ้อฝันของเด็กสาวที่หลงรักชายในฝัน แต่เป็นการแสดงออกซึ่งลักษณะประการหนึ่งของภักติโยคะ หรือแนวทางปฏิบัติเพื่อให้บรรลุโมกษะหรือความหลุดพ้น โดยการกลับไปหลอมรวมกับพระเจ้าตามพื้นฐานปรัชญาฮินดูที่เชื่อเรื่องอาตมันกลับคืนสู่ปรมาตมัน แนวทางภักติโยคะเน้นเรื่องความรักภักดีอย่างซื่อตรงจากใจของศาสนิกต่อพระเจ้าที่ตนศรัทธาในรูปอวตารรูปใดรูปหนึ่ง ซึ่งแสดงออกได้ในหลายวิธีเช่นด้วยการร้องเพลงสรรเสริญคุณ การเต้นรำ การขับบทกวีรำพันความรู้สึกในใจตนที่มีต่อพระเจ้า เป็นต้น ถือว่าภักติโยคะเป็นวิธีปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้นที่ง่ายที่สุด

ภักติโยคะได้รับการส่งเสริมความสำคัญอย่างมากโดยขบวนการภักติ ขบวนการปฏิรูปศาสนาครั้งสำคัญในสังคมฮินดู ซึ่งแรกเริ่มทีเดียวได้ก่อตัวขึ้นในอินเดียภาคใต้ในราวศตวรรษที่ 7–8 แล้วแนวคิดดังกล่าวก็ค่อย ๆ เผยแพร่มาสู่อินเดียภาคเหนือตลอดจนทั่วทั้งอนุทวีปอินเดียตั้งแต่ศตวรรษที่ 11 เป็นต้นมา จนกระทั่งไปปรากฏอิทธิพลในวรรณกรรมฮินดีแล้วเกิดเป็นกระแสนิยมทางวรรณกรรมที่สำคัญแห่งยุคในระหว่างศตวรรษที่ 14–17 หรือเรียกว่า ยุคภักติกาล กระแสนิยมทางวรรณกรรมที่เกิดขึ้นในยุคนี้สามารถแบ่งย่อยลงไปได้อีกหลายสายซึ่งจะไม่ขอกล่าวถึงในที่นี้เพราะมิใช่ประเด็นสำคัญที่จะนำเสนอ อย่างไรก็ตาม วรรณกรรมสายกฤษณะภักติก็ได้รุ่งเรืองขึ้นมาในยุคดังกล่าวนี้เอง



พระกฤษณะยกเขาโควรรธนะ
(ที่มา: https://en.wikipedia.org/wiki/Krishna#/media/File:Krishna_Holding_Mount_Govardhan_-_Crop.jpg)

วรรณกรรมสายกฤษณะภักติเน้นการนิพนธ์บทกวีสรรเสริญเกียรติคุณของพระกฤษณะ พรรณนาความรักความศรัทธา ความรู้สึกในใจที่กวีมีต่อพระองค์ บรรยายความน่ารักและความซุกซนของพระกฤษณะในวัยเด็กตลอดจนเรื่องราวความรักระหว่างพระกฤษณะกับนางราธา และบรรดานางโคปี หรือสาวเลี้ยงวัวทั้งหลายแห่งหมู่บ้านวฤนดาวัน เป็นต้น โดยทั้งหมดนั้นตั้งอยู่บนฐานแนวคิดความเชื่อที่ว่าพระกฤษณะคือองค์อวตารที่สมบูรณ์ของพระวิษณุ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งว่า พระกฤษณะนั่นเองคือพระผู้เป็นเจ้า

หากพิจารณาว่า มีราบาอี อยู่ท่ามกลางกระแสวรรณกรรมกฤษณะภักติ โดยเป็นกวีสตรีเพียงผู้เดียวโดดเด่นอยู่ท่ามกลางกวีบุรุษทั้งหลายที่ต่างก็พรรณนาบทกวีแห่งความรักความศรัทธาของตนที่มีต่อพระกฤษณะเช่นกัน ก็จะทำให้เข้าใจได้อย่างชัดเจนว่า ความรักของมีราบาอีต่อพระกฤษณะ มิใช่เรื่องเพ้อฝันของหญิงสาว และความรักนั้นเป็นยิ่งกว่าโวหารทางวรรณกรรม เพราะบทกวีของมีราบาอีล้วนเป็นการแสดงออกของตัวตน ความคิด ความศรัทธาในจิตใจ และความรู้สึกของเธอเองโดยเฉพาะ และมีเป้าหมายสูงสุดคือการกลับไปหลอมรวมกับพระผู้เป็นเจ้า

กวีนิพนธ์ของมีราบาอี

กวีนิพนธ์ของมีราบาอีมีลักษณะของคีติกาวยะ คือบทกวีที่ใช้ขับร้องเป็นท่วงทำนอง เธอมีชื่อเสียงในเรื่องการใช้ภาษาเรียบง่าย สื่อความหมายอย่างซื่อๆ ตรงไปตรงมา เน้นแสดงอารมณ์ความรู้สึก ความรักและความอาลัยอาวรณ์ที่มีต่อพระกฤษณะ หากพิจารณาด้วยทฤษฎีทางวรรณคดีก็จะพบว่าบทกวีของมีราบาอีเน้นศฤงคารรส คือเรื่องความรักและความงาม และศานตรส คือความสงบสุขในจิตใจ นักวิชาการกล่าวว่ามีราบาอีใช้อลังการน้อยมาก “ไม่มีประโยชน์อะไรที่จะมัวศึกษาการใช้อลังการในบทกวีของมีราบาอี” (नन्द चतुर्वेदी, 2006: 30) ความเรียบง่ายต่างหากคือวรรณศิลป์ในบทกวีของเธอ “วรรณศิลป์ของมีราบาอีถึงความเป็นที่สุดของศิลปะนั่นคือความไร้ศิลปะ” (नन्द चतुर्वेदी, 2006: 25) เธอมิได้รับการศึกษาหรือฝึกฝนทางการนิพนธ์บทกวี และทางดนตรีมาอย่างพิเศษอะไร แก่นแท้ในผลงานกวีนิพนธ์ของเธอคือความศรัทธา ความรักภักดีจากใจตนเองที่มุ่งถวายตรงแด่พระกฤษณะ โดยมิพักต้องสมมุติตนเป็นนางราธา หรือเป็นสาวโคปีเลี้ยงวัวแห่งหมู่บ้านวฤนดาวัน ผู้หลงใหลพระกฤษณะ ดังที่ปรากฏความนิยมในผลงานของกวีคนอื่นๆ เลย จะแสดงตัวอย่างกวีนิพนธ์บางบทของมีราบาอี โดยแปลสรุปความเป็นภาษาไทยดังต่อไปนี้

"เพื่อนเอย...ความรักต่อโคปาละ (หมายถึงพระกฤษณะ) ฉันมีอยู่แล้วในใจ อย่าให้ฉันต้องวิวาห์ ไฉนต้องผูกกับดัก" (नन्द चतुर्वेदी, 2006 : 9)

"จะแต่งงานทำไมกับเจ้าบ่าวที่เกิดแล้วก็ต้องตายไป โคปาละ (หมายถึงพระกฤษณะ) คือเจ้าบ่าวของฉันผู้ไม่มีเกิดไม่มีตาย" (नन्द चतुर्वेदी, 2006 : 9)

"ข้าพเจ้ามีเพียงพระคิรธรโคปาละ (หมายถึงพระกฤษณะ) ไม่มีผู้ใดอื่นอีก พระผู้มีมงกุฎขนนกยูงผู้นั้นคือนาย (หรือสามี) ของข้าพเจ้า " (केन्द्रीय हिन्दी संस्थान,2006: 75)

บทกวีตัวอย่างข้างต้นทั้ง 3 บทแสดงความหมายว่า มีราบาอียืนยันว่าตนมีคนรักอยู่แล้วคือพระกฤษณะ จึงไม่ต้องการแต่งงานกับชายทั่วไปที่มีเกิดแล้วต้องมีตาย พระกฤษณะผู้เป็นอมตะคือเจ้าบ่าวของเธอ คือนายหรือสามีของเธอ ไม่มีผู้ใดอื่นอีก และมีราบาอีก็ได้พรรณนาความงดงามความมีเสน่ห์ของพระกฤษณะไว้ในบทกวีบทหนึ่งว่า

"พระนันทลาล (หมายถึงพระกฤษณะ) ผู้งดงามมีเสน่ห์สถิตอยู่ในดวงตาของฉันเสมอ ผู้มีขลุ่ยดั่งน้ำอมฤตบนริมฝีปาก มีมาลัยดอกไม้ประดับบนอก เสียงกระดิ่งในกำไลข้อมือและที่เอวแสนไพเราะ พระโคปาละ (หมายถึงพระกฤษณะ) พระผู้เป็นเจ้าของมีราบาอี ผู้ประทานความสุขแก่เหล่าผู้ศรัทธา" (केन्द्रीय हिन्दी संस्थान, 2006: 73)

ภาพสลักหินพระกฤษณะยกเขาโควรรธนะที่หน้าบันปราสาทหินพิมาย นครราชสีมา
(ที่มา: http://sedthapong.blogspot.co.uk/2013/09/4.html)

หลังจากสามีเสียชีวิตแล้ว ทางครอบครัวฝ่ายสามีได้พยายามหาวิธีกำจัดมีราบาอี ทั้งให้ตายด้วยงูพิษและยาพิษ แต่เธอก็ไม่กลัวและโชคดีที่รอดปลอดภัยมาได้ทุกครั้ง ดังที่เธอได้พรรณนาเอาไว้ในบทกวีบางบทว่า

“พระราชาส่งงูมาให้ถึงมือ มีราหัวเราะแล้วรับสวมศอ งูกลับกลายเป็นสร้อยคอประดับ” (नन्द चतुर्वेदी, 2006: 13) และอีกแห่งหนึ่งกล่าวว่า

“เมื่อเปิดตะกร้าออกดูงูก็กลายเป็นสาลิคราม[2] พี่น้องนักบุญพากันไชโยกึกก้องร้องสรรเสริญพระฆนศยาม (หมายถึงพระกฤษณะ)” (नन्द चतुर्वेदी, 2006: 13)

บทกวีอีกบทหนึ่งของมีราบาอีที่ได้รับความนิยมอย่างมาก แม้แต่ศิลปินอินเดียในปัจจุบันก็นำมาร้องเผยแพร่จนทำให้เป็นที่รู้จักแพร่หลายยิ่งขึ้น คือบทที่กวีพรรณนาความสุขที่ตนได้รับพระกรุณาจากพระเจ้า เสมือนได้รับทรัพย์สมบัติอันหาค่ามิได้ มีเนื้อความดังนี้

“ข้าฯ ได้รับแล้วซึ่งทรัพย์สินของพระเจ้า
เป็นสิ่งอันหาค่ามิได้ที่ครูผู้ประเสริฐประทานให้ พระองค์กรุณารับข้าฯ ไว้แล้ว
จึงได้กองสมบัติของทุกภพชาติ ที่ทั้งหมดนั้นเคยหายไปในโลก
ทรัพย์นี้ไม่อาจสิ้นไป โจรมิอาจปล้นไป แต่กลับพอกพูนขึ้นทุกวัน
ครูผู้ประเสริฐพายเรือแห่งสัจจะพาข้ามแล้วซึ่งสาครภพชาติ
มีรา ปลาบปลื้มใจจึงร้องเพลงสรรเสริญพระคิรธรนาคร (หมายถึงพระกฤษณะ)
(नन्द चतुर्वेदी, 2006: 49)

กวีสตรีผู้ชนะใจผองชน

มีราบาอี “กวีสตรีผู้ยืนอยู่ลำพังเดียวดายโดยที่เบื้องหน้าของเธอมีทั้งครอบครัวตลอดจนสังคมศักดินาในยุคกลางที่ถือบุรุษเป็นใหญ่ขวางหน้าอยู่” (के.एम.मालती, 2010 : 21) แม้เธอต้องกลายเป็นหม้ายตั้งแต่อายุ 19 และธรรมเนียมประเพณีที่เชื่อสืบๆ กันมาในยุคนั้นถือว่าหญิงหม้ายคือสิ่งอัปมงคลในบ้าน การที่สตรีสูงศักดิ์ในยุคกลางผู้หนึ่งปฏิเสธไม่ยอมเข้าพิธีสตี ที่ภรรยาจะต้องตายไปในกองไฟพร้อมกับร่างของสามีผู้ล่วงลับหรือไม่ยอมมีชีวิตอยู่อย่างทุกข์ทรมาน ในบริเวณที่กักเอาไว้ภายในกำแพงล้อมสี่ด้าน มีราบาอีเลือกที่จะหนีออกมาหาอิสรภาพนอกกรอบกำแพง เธอรอนแรมไปยังสถานที่แสวงบุญในเมืองต่างๆ สมาคมกับเหล่าบรรดานักบวชสันตกวี อุทิศชีวิตและจิตวิญญาณที่เหลือของตนไปในการนิพนธ์และขับร้อง “ภักติภชัน” หรือบทกวีสรรเสริญพระเจ้าโดยมีพระกฤษณะเป็นเทพประธานที่เธอเลือกบูชา

ทั้งหมดนี้ไม่ใช่ของง่ายที่จะเกิดขึ้นได้เลยสำหรับสตรีผู้หนึ่งท่ามกลางสภาพสังคมยุคนั้น นักสตรีนิยมชาวอินเดียจึงถือว่า มีราบาอีเป็นนักปฏิวัติสังคมผู้ไม่ธรรมดา ความกล้าหาญของเธอที่ไม่ยอมตกเป็นทาส ไม่ยอมพ่ายแพ้ กล้าทำลายกรอบที่ล้อมครอบชีวิตเอาไว้ ถือว่านี่คือหมุดหมายสำคัญในประวัติศาสตร์สตรีนิยมในอินเดีย นอกจากบทกวีที่มีความไพเราะงดงามและมีความหมายลึกซึ้งแล้ว ชีวิตของมีราบาอีเองที่ถือว่าเป็นแบบอย่างของการต่อสู้เพื่อศักดิ์ศรีของสตรีแห่งยุค ด้วยเหตุนี้เธอจึงชนะใจผองชน ชื่อเสียงและผลงานบทกวีของมีราบาอีจึงได้รับการเผยแพร่และสืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน

---

[2] สาลิคราม คือฟอสซิลของสัตว์ดึกดำบรรพ์มีรูปร่างคล้ายเปลือกหอยทาก ชาวไวษณพนิกายนับถือเป็นวัตถุมงคลใช้บูชาพระวิษณุ

มหาเทวี วรมา : หรือเธอคือมีราบาอีกลับมาเกิดใหม่

มีราบาอีแห่งยุคใหม่ คือสมญานามที่มหาเทวี วรมาได้รับ สำหรับโลกวรรณกรรมฮินดีซึ่งมีจำนวนกวีและนักเขียนสตรีอยู่น้อยมากหากเทียบกับฝ่ายบุรุษ มหาเทวี วรมา นับว่าเป็นผู้ที่โดดเด่นที่สุดไม่เพียงแค่ในศตวรรษที่ 20 ที่เธอมีชีวิตอยู่เท่านั้น แต่ตลอดทั้งประวัติศาสตร์วรรณกรรมฮินดีเลยก็ว่าได้ เธอยังเป็นสตรีคนเดียวในกวีกลุ่มจตุสดมภ์ หรือกวีผู้ยิ่งใหญ่ทั้งสี่[3] แห่งวรรณกรรมสาย "ฉายาวาท" หรือวรรณกรรมชวนฝัน ซึ่งเป็นกระแสนิยมทางวรรณกรรมที่รุ่งเรืองอยู่ในอินเดียราว ค.ศ. 1920–1940 อย่างไรก็ตาม สมญานาม "มีราบาอีแห่งยุคใหม่" หาใช่ว่าได้มาเพราะความมีชื่อเสียงที่โด่งดังสูสีพอๆ กับมีราบาอี หรือว่าต้องประสบชะตาชีวิตคล้ายคลึงกับมีราบาอีไม่ แต่เพราะลีลาการประพันธ์บทกวีของเธอทั้งสองมีลักษณะที่คล้ายคลึงกันหลายประการ เช่นเน้นการแสดงอารมณ์ความรู้สึกอ่อนไหว ความอาลัยอาวรณ์ในความรัก การรอคอย และการพลัดพรากจากคนรัก[4] การใช้ถ้อยคำอ่อนหวาน สละสลวย และมีลักษณะเป็นท่วงทำนองเพลง เป็นต้น ความคล้ายคลึงกันในระหว่างกวีทั้งสองที่สำคัญอีกประการหนึ่งก็คือ ความเป็นนักสตรีนิยม มีราบาอีใช้ชีวิตของเธอเองเป็นแบบอย่างของการไม่ยอมพ่ายแพ้ต่ออำนาจสังคมที่ถือบุรุษเป็นใหญ่ตามธรรมเนียมประเพณีโบราณ ส่วนมหาเทวี วรมา ใช้งานวรรณกรรมร้อยแก้วประเภทบทความ ถ่ายทอดความรู้และความคิดของตนออกเผยแพร่เพื่อเป็นแรงบันดาลใจให้สังคมฉุกคิดทบทวนเรื่องสิทธิและฐานะของสตรี ดังจะกล่าวในรายละเอียดต่อไปข้างหน้า

มหาเทวี วรมา มีชีวิตอยู่ในศตวรรษที่แล้วซึ่งจัดเป็นยุคใหม่ตามการแบ่งยุคของวรรณกรรมฮินดี[5] แม้จะมิใช่อดีตอันไกลโพ้นประกอบกับความเป็นบุคคลที่มีชื่อเสียง ชีวประวัติของเธอจึงมิใช่สิ่งที่ค้นคว้าได้ยากนัก แม้กระนั้นก็ตามชีวิตส่วนตัวของเธอก็ไม่ค่อยมีข้อมูลให้ค้นคว้าได้เท่าไรชีวประวัติของ มหาเทวี วรมา กล่าวโดยสังเขปได้ดังนี้ (ดูรายละเอียดใน विजयेन्द्र स्नातक, 2015: 262–263; जगदीश गुप्त, 2013: 160–163)

มหาเทวี วรมา เกิดปี ค.ศ.1907 ในเมืองฟัรรุขบาด รัฐอุตตรประเทศ เป็นบุตรสาวคนโตของโควินท์ ประสาท วรมา และนางเฮมา รานี มีน้องชาย 2 คน และน้องสาว 1 คน บิดาเป็นนักกฎหมาย มารดาเป็นแม่บ้าน

นามสกุล "วรมา" จัดอยู่ในกลุ่ม "กายัสถะ" ซึ่งเป็นสาขาหนึ่งของวรรณะกษัตริย์ จึงถือได้ว่าครอบครัวของเธออยู่ในระดับชนชั้นกลางที่มีฐานะค่อนข้างดี พออายุได้ 5 ขวบต้องย้ายตามบิดาที่ไปทำงานในเมืองอินดอระ รัฐมัธยประเทศ เธอจึงเรียนหนังสือและเติบโตอยู่ที่นั่นท่ามกลางบรรยากาศในบ้านที่มีมารดาเป็นผู้เคร่งครัดศาสนา มีความรู้ทั้งทางด้านภาษาสันสกฤตและฮินดีมารดามักอ่านคัมภีร์รามายณะให้เธอฟังเป็นประจำ มีครูทั้งที่นับถือศาสนาฮินดูและอิสลามเข้ามาสอนพิเศษในบ้าน เธอได้เรียนทั้งการวาดภาพและวิชาดนตรีด้วย ครอบครัวจัดให้เธอแต่งงาน

---

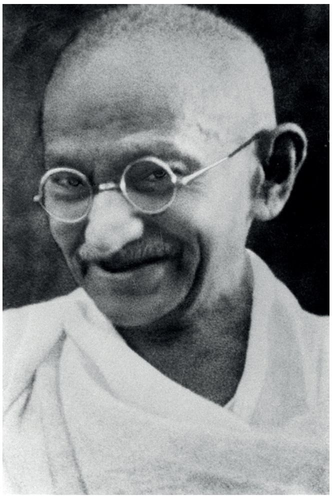
[3]ได้แก่ ชัยศังกระ ประสาท, สูรยกานต์ ตริปาฐี นิราลา, สุมิตรานันทัน ปันต์ และมหาเทวี วรมา

[4]ในขณะที่ศูนย์กลางความรักของมีราบาอีคือพระกฤษณะ แต่มหาเทวี วรมากล่าวถึง "คนรักผู้ลึกลับ" กวีไม่ระบุชัดเจนว่ากำลังกล่าวถึงใคร บทกวีของมหาเทวีมีลักษณะเป็นปรัชญานามธรรมซึ่งเป็นลักษณะพื้นฐานของวรรณกรรมสายฉายาวาท

[5]ยุคใหม่ในวรรณกรรมฮินดีเริ่มนับที่กลางศตวรรษที่ 19 โดยถือเอาการสิ้นสุดอำนาจของราชวงศ์โมกุลและการเข้าปกครองเบ็ดเสร็จอย่างเป็นทางการของรัฐบาลอังกฤษในฐานะเจ้าอาณานิคมในอินเดีย

ในปี ค.ศ. 1916 ซึ่งเธอยังเป็นเพียงเด็กหญิงอายุ 9 ขวบเท่านั้น ฝ่ายเจ้าบ่าวมีอายุ 14 แต่อย่างไรก็ตาม การแต่งงานในวัยเด็กที่ครอบครัวสองฝ่ายตกลงกันนั้น มิได้หมายความว่าต้องมาใช้ชีวิตร่วมกันแบบสามีภรรยาในทันที เด็กทั้งสองยังต้องกลับไปเรียนหนังสือหรือใช้ชีวิตตามปกติที่บ้านบิดามารดาก่อน เมื่อถึงวัยอันสมควรจึงจะอนุญาตให้อยู่ร่วมกันได้ หลังจากแต่งงานแล้ว สวรูป นารายัณ วรมา สามีของเธอก็กลับไปเรียนหนังสือต่อในเมืองลัขเนา มหาเทวี วรมา ต้องแต่งงานตามความต้องการของครอบครัวเท่านั้น ในใจมิได้ปรารถนาชีวิตแบบผู้ครองเรือนอย่างปกติ เธอจึงดำรงชีวิตเสมือนนักบวชและไม่มีลูก นับว่ามหาเทวี วรมา โชคดีที่สามีของเธอเข้าใจ ทั้งสองจึงเป็นสามีภรรยากันโดยทางนิตินัย แต่โดยพฤตินัยเป็นกัลยาณมิตรที่ดีต่อกัน สวรูป นารายัณ วรมา ไม่ยอมเลิกราแล้วไปแต่งงานใหม่ แม้ว่ามหาเทวี วรมาจะเป็นผู้เอ่ยปากอนุญาตเองก็ตาม เขาเสียชีวิตในปี ค.ศ. 1966

ในปี ค.ศ.1919 มหาเทวี วรมาย้ายไปเรียนในเมืองอิลาฮาบาด รัฐอุตตรประเทศ เธอเรียนหนังสือเก่ง จึงสอบได้ที่หนึ่งและได้รับทุนการศึกษาของรัฐบาล ในที่สุดก็สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาตรีในปี ค.ศ. 1929 เธอสนใจพุทธศาสนาถึงกับคิดจะออกบวชเป็นภิกษุณี แต่ต่อมากลับเปลี่ยนใจเพราะไม่ชอบใจในความประพฤติส่วนตัวบางอย่างของนักบวชที่เธอพบ



มหาตมะคานธี ผู้นำในการกู้เอกราชของอินเดีย
(ที่มา: https://en.wikipedia.org/wiki/Mahatma_Gandhi)

ในบรรยากาศที่สังคมอินเดียกำลังต่อสู้เรียกร้องเอกราช มหาเทวี วรมา ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากมหาตมะคานธีในเรื่องการพัฒนาสังคมเพื่อปฏิรูปประเทศ เธอจึงสนใจด้านการศึกษาของเด็กๆ ในชนบท จึงริเริ่มอาสาสอนหนังสือตามหมู่บ้านต่างๆ รอบเมืองอิลาฮาบาด และในปี ค.ศ.1932 เธอสำเร็จปริญญาโทสาขาวิชาภาษาสันสกฤตจากมหาวิทยาลัยประยาค[6] และได้เข้าเป็นประธานคณาจารย์ในวิทยาลัยสตรีแห่งเมืองประยาค[7] ในปีเดียวกัน และอีก 28 ปีต่อมาเธอก็ได้รับเลือกให้เป็นอธิการบดีของวิทยาลัยดังกล่าวในปี ค.ศ. 1960

มหาเทวี วรมา เริ่มงานทางด้านวรรณกรรมอย่างจริงจังในกองบรรณาธิการนิตยสารรายเดือน "จานท์" (ดวงจันทร์) ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1932 แต่ได้เริ่มแต่งบทกวีแล้วส่งไปพิมพ์ในนิตยสารหลายฉบับ

[6]ประยาค คือชื่อเดิมของเมืองอิลาฮาบาด ในรัฐอุตตรประเทศ

[7] प्रयाग महिला विद्यापीठ Prayag Mahila Vidyapeeth

ก่อนหน้านั้นจนกระทั่งหนังสือรวมบทกวีชื่อ "นีรชา" (ดอกบัว) ของเธอได้รับรางวัลจากงานชุมนุมวรรณกรรมในปี ค.ศ. 1933 นับแต่นั้นมา นอกจากจะได้สร้างสรรค์ผลงานวรรณกรรมทั้งร้อยแก้วและร้อยกรองเป็นจำนวนมากแล้ว มหาเทวี วรมายังได้อุทิศตนทำงานด้านวรรณกรรมเพื่อรับใช้สังคมตลอดมา อาทิเช่น การก่อตั้งสภานักเขียน การจัดงานชุมนุมนักเขียนทั่วประเทศ ริเริ่มจัดงานเฉลิมฉลองเพื่อระลึกถึงกวีและนักเขียนคนสำคัญผู้ล่วงลับ ส่งผลให้ มหาเทวี วรมา ได้รับปริญญาดุษฎีบัณฑิตกิตติมศักดิ์ทางด้านวรรณกรรมจากมหาวิทยาลัยที่มีชื่อเสียงหลายแห่งในอินเดีย ในปี ค.ศ. 1956 เธอได้รับรางวัลปัทมภูษัณในสาขาวรรณกรรมและการศึกษา รางวัลนี้ถือเป็นรางวัลอันทรงเกียรติอันดับที่ 3 ที่รัฐบาลอินเดียจะมอบให้แก่พลเมืองผู้อุทิศตนสร้างคุณูปการให้แก่ประเทศชาติด้านต่างๆ ในปี ค.ศ. 1982 มหาเทวี วรมาได้รับเลือกเป็นสมาชิกเกียรติยศของสถาบันหนังสือแห่งชาติ (Sahitya Akademi) และในปีเดียวกันนั้นเองก็ได้รับรางวัลชญานปีฐ ซึ่งถือเป็นรางวัลเกียรติยศสูงสุดที่รัฐบาลอินเดียมอบให้แก่นักเขียนปีละหนึ่งรางวัล มหาเทวี วรมา เสียชีวิตเสียก่อน เมื่อวันที่ 11 กันยาน 1987 ในเมืองอิลาฮาบาด สิริอายุ 80 ปี เธอจึงไม่ได้เข้ารับรางวัลปัทมวิภูษัณ รางวัลอันทรงเกียรติยศยิ่งอันดับ 2 ที่รัฐบาลอินเดียมอบให้แก่พลเมืองผู้สร้างคุณงามความดี แต่ยังถือว่ามหาเทวี วรมาเป็นเจ้าของรางวัลดังกล่าวประจำปี ค.ศ. 1988

สังคมและวงวรรณกรรมอินเดียในยุคของมหาเทวี วรมา

เมื่อมาถึงยุคของ มหาเทวี วรมา แน่นอนว่าโลกวรรณกรรมอินเดียในศตวรรษที่ 20 มิได้มีเพียงบทกวีนิพนธ์ที่แสดงออกซึ่งความรักความศรัทธาต่อพระเจ้า พรรณนาความงดงามของนางในวรรณคดีผู้เลอโฉม สรรเสริญวีรกรรมหรือยอพระเกียรติกษัตริย์ ด้วยวรรณกรรมประเภทร้อยกรองอีกต่อไปแล้ว แต่วรรณกรรมประเภทร้อยแก้วรูปแบบใหม่ๆ ซึ่งมีหลายแนวคิดและวิธีการนำเสนอได้พัฒนาและรุ่งเรืองขึ้นนับตั้งแต่ที่ประวัติศาสตร์อินเดียก้าวเข้าสู่ยุคใหม่ตั้งแต่กลางศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา เพราะได้รับอิทธิพลจากอังกฤษและชาติตะวันตกอื่นๆ ที่ค่อยๆ แผ่อิทธิพลทางการค้า การปกครองและทางสังคมวัฒนธรรมเข้ามาในอินเดีย ด้วยเหตุนี้ แนวคิด รูปแบบวิถีชีวิต และสภาพสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปย่อมทำให้วิธีแสดงออกและเผยแพร่ความคิดของนักเขียนในอินเดียยุคใหม่เปลี่ยนแปลงตามไปด้วย วรรณกรรมร้อยแก้วอันมีบทละคร นิยาย เรื่องสั้น บทความ เป็นต้น จึงได้รับความนิยมในสังคมและเจริญรุ่งเรืองขึ้นพร้อมๆ กันไปกับความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีการพิมพ์ เกิดสำนักพิมพ์ นิตยสาร และหนังสือพิมพ์มากมายอีกด้วย

กวีในยุคใหม่ไม่มีเป็นเฉพาะกวีเท่านั้น แต่ยังเป็นนักเขียนบทละคร นักเขียนเรื่องสั้น นักหนังสือพิมพ์ คู่กันไปกับการแต่งบทกวี ขณะที่นักเขียนบางคนก็อาจเขียนงานประเภทร้อยแก้วอย่างเดียวเพราะไม่ถนัดการนิพนธ์บทกวี โดยทั่วไปแล้วกวีและนักเขียนมักมีผลงานโดดเด่นด้านใดด้านหนึ่งเท่านั้น แต่สำหรับ มหาเทวี วรมาแล้ว เธอได้รับเกียรติทั้งสองด้าน กล่าวคือ เธอเป็นกวีสตรีผู้เยี่ยมยอดและเป็นนักเขียนบทความผู้มีปัญญาลุ่มลึก มีทัศนะที่เฉียบคม แนวคิดทางด้านสตรีนิยมมิได้ปรากฏในผลงานกวีนิพนธ์ของเธออย่างมีนัยสำคัญที่น่าศึกษาเท่าใดนัก เพราะเธอใช้วรรณกรรมร้อยแก้วประเภทบทความต่างหาก ที่ถ่ายทอดความคิด ทัศนะและให้ความรู้ กระตุ้นแรงบันดาลใจเพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงที่ดีขึ้นในสังคม อันเป็นสิ่งจำเป็นในช่วงเวลานั้นที่อินเดียกำลังอยู่ในยุคหัวเลี้ยวหัวต่อ กำลังมุ่งไปสู่การได้รับเอกราชจากอังกฤษ

หากพิจาณาในมิติของเวลาก็จะพบว่า ตลอดช่วงชีวิต 80 ปีของ มหาเทวี วรมา นั้น ชีวิตครึ่งแรกอยู่ในระยะที่อินเดียกำลังตื่นตัวกับกระบวนการต่อสู้เรียกร้องเอกราช จนกระทั่งอังกฤษยอมปลดปล่อยอินเดียให้เป็นอิสระในปี ค.ศ. 1947 และชีวิตอีกครึ่งหลังของ มหาเทวี วรมา อยู่ในช่วงที่สังคมอินเดียต้องเผชิญกับความท้าทายใหม่ๆ หลังจากได้รับอำนาจปกครองตนเองแล้วอย่างสมบูรณ์ เรื่องสถานะ บทบาทและสิทธิสตรีจึงเป็นปัญหาใหญ่ของสังคมที่ปัญญาชนหลายฝ่ายเริ่มตระหนักแล้วว่า อินเดียจะพัฒนาให้ก้าวหน้าไปไม่ได้หากปัญหาเรื่องสิทธิสตรีไม่ได้รับการเหลียวแลแก้ไข แม้ว่าในยุคนี้ความเชื่องมงายในธรรมเนียมประเพณีที่ล้าหลังอย่างเช่น พิธีสติ หรือการบูชายัญมนุษย์จะทำไม่ได้อีกเพราะอังกฤษได้ออกกฎหมายห้ามแล้วก็ตาม[8] และอิทธิพลจากแนวคิดและค่านิยมแบบสังคมตะวันตกก็ทำให้สภาพสังคมเปลี่ยนแปลงไป สตรีบางส่วนเริ่มได้รับโอกาสที่ดีขึ้น ได้รับการศึกษา มีอิสรภาพมากขึ้น สามารถออกไปทำงานนอกบ้านได้ แต่นั่นก็เป็นเพียงส่วนเล็กน้อยเท่านั้น แก่นปัญหาที่แท้จริงๆ ยังไม่ได้รับพินิจพิจารณาและเยียวยาแก้ไข สตรีส่วนใหญ่ในสังคมยังไม่มีอิสรภาพที่แท้จริง ไม่มีความสำคัญ ไม่มีตัวตนทั้งในบ้านของตัวเองและในสังคม *“แม้อินเดียได้รับอิสรภาพแล้ว แต่สตรีอินเดียยังเป็นทาสในสังคมอยู่”* (जगदीश गुप्त, 2013 : 89) มหาเทวี วรมา นักปฏิรูปและนักรับใช้สังคมตามแนวทางของมหาตมะคานธี ได้ตระหนักถึงสภาพการณ์ของปัญหาและต้นเหตุของปัญหาเหล่านั้น จึงแสดงบทบาทด้วยการเป็นนักคิดนักเขียนแนวสตรีนิยมผ่านผลงานวรรณกรรมร้อยแก้วประเภทบทความออกมาหลายเรื่อง ผลงานที่โดดเด่นที่สุดสำหรับเรื่องปัญหาสิทธิสตรีนั้นปรากฏอยู่ในหนังสือรวมบทความแนวสตรีนิยม 18 เรื่องชื่อ “ข้อทั้งหลายของสายสร้อย”[9] ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีค.ศ.1942 มีสาระสำคัญอันน่าศึกษาดังนี้

แนวคิดสตรีนิยมของ มหาเทวี วรมา

ท่ามกลางกระแสตื่นตัวของขบวนการเรียกร้องเอกราชที่กำลังเคลื่อนไหวอยู่ทั่วไปในสังคมอินเดียสมัยนั้น มหาเทวี วรมาเสนอความคิดเชิงเปรียบเทียบว่า สตรีนั่นเองคือสัญลักษณ์ของประเทศ ในเมื่อชาวอินเดียเรียกประเทศของตนว่า “ภารตะมาตา” หรือ “แม่อินเดีย” ดังนั้นการจะปลดปล่อยให้แม่อินเดียได้รับอิสรภาพต้องปลดปล่อยสตรีอินเดียให้ได้มีสิทธิเสรีภาพด้วย

มหาเทวี วรมา มองเห็นว่า สถานะของสตรีในสังคมอินเดียมีความย้อนแย้งกันอยู่ในตัวเอง “สตรีเป็นทั้งพระเทวีประธานในเทวาลัยศักดิ์สิทธิ์ และเป็นผู้ที่ถูกจองจำไว้ในมุมสกปรกของบ้านตัวเองด้วย” (อ้างอิงใน राजेन्द्र सिंघवी. महादेवी वर्मा की दृष्टि में भारतीय नारी : ออนไลน์) เธอเสนอว่าสังคมจะเป็นหนึ่งเดียวกันและก้าวหน้าไปได้ก็ต่อเมื่อมีความเข้าใจธรรมชาติของสองฝ่าย “บุรุษคือความเที่ยงธรรม สตรีคือความกรุณา บุรุษคือความโกรธแค้น สตรีคือการให้อภัย บุรุษคือการรักษาหน้าที่อย่างยิ่งยวด สตรีคือความเห็นอกเห็นใจ บุรุษคือพละกำลัง สตรีคือแรงบันดาลใจ” (อ้างอิงใน राजेन्द्र सिंघवी. महादेवी वर्मा की दृष्टि में भारतीय नारी : ออนไลน์)

ด้วยเชื่อว่าเมื่อมีความเข้าใจในธรรมชาติของสตรีแล้วความเคารพ และสำนึกให้เกียรติสตรีก็จะตามมา มหาเทวี วรมา จึงพยายามกระตุกเตือนสังคมให้มองเห็นและตระหนักถึงความสามารถของสตรี ไม่มีงานใดที่สตรีทำไม่ได้ไม่ว่าเรื่องการศึกษา กฎหมาย วิทยาศาสตร์ การรับใช้สังคม หมอ

---

[8]แม้มีกฎหมายห้ามแต่ก็ยังแอบทำกันอยู่บ้างตามชนบทต่าง ๆ

[9]ต้นฉบับในภาษาฮินดีชื่อ शृंखला की कड़ियाँ shrinkhala ki kariyan

ช่างฝีมือ หรือนักเขียน เธอกล่าวว่า "ทุกวันนี้บุรุษยังไม่เห็นตัวตนที่แท้จริงของสตรีและไม่อาจจินตนาการถึงได้ ในความคิดของพวกเขาจะมีอะไรมากไปกว่ามองเห็นผู้หญิงเป็นแค่เมียของใครคนหนึ่งเท่านั้น" (อ้างอิงใน के.एम.मालती, 2010 : 62)

มหาเทวี วรมาเสนอต่อไปว่า อิสรภาพที่แท้จริงของสตรีคือการทำให้สตรีได้มีตัวตนในสังคมให้มีคุณค่าภายในตัวตน อย่างไรก็ตามเธอเข้าใจดีว่าการให้สิทธิเสรีภาพแก่สตรีมิได้แปลว่าต้องทำลายธรรมเนียมประเพณีในเรื่องเกี่ยวกับครอบครัว และการแต่งงาน แต่ควรทำความเข้าใจให้ถูกต้องต่อเรื่องเหล่านั้นว่า การแต่งงานคือบุรุษ สตรีมีสถานะเท่าเทียมกัน เพราะในที่สุดแล้วสตรีก็เป็นคนคนหนึ่ง เป็นผู้มีสิทธิอันชอบธรรมทางสังคม เศรษฐกิจ การปกครอง สามารถทำงานนอกบ้านได้ มีสิทธิอำนาจพิเศษบางประการได้ และมีความจำเป็นต้องได้รับสวัสดิการต่าง ๆ เช่นเดียวกัน

มหาเทวี วรมา แสดงทัศนะเพิ่มเติมในเรื่องความเท่าเทียมกันของบุรุษสตรีว่า "ขนบธรรมเนียมโบราณได้ฝังอยู่เป็นสำนึกในใจของสตรีมาเสมอว่าบุรุษมีความคิด มีความเฉลียวฉลาด และพละกำลังมากกว่าตน ขณะที่อีกด้านหนึ่งก็มักคิดกันว่าจิตใจของสตรีมีปกติโน้มเอียงไปในความอ่อนไหวไม่มั่นคง จุดตรงกลางระหว่างความคิดทั้งสองด้านก็คือต้องพิจารณาว่าความสามารถอันมหัศจรรย์อย่างนั้นก็มีในตัวสตรีด้วย บุรุษและสตรีเสมอภาคกัน... สตรีต้องเท่าเทียมกันกับบุรุษก่อน จึงจะจัดระเบียบให้แก่ชีวิตและสร้างความพร้อมให้แก่การทำงานของตนได้ ความเป็นแม่หรือความเป็นเมียไม่อาจขัดขวางวิถีแห่งการค้นหาลักษณะพิเศษในตนเอง และไม่อาจซุกซ่อนชีวิตของเธอไว้ภายในขอบเขตที่จำกัดในบ้าน"(อ้างอิงใน के.एम.मालती, 2010 : 62)

มหาเทวี วรมา ไม่ใช่นักประท้วงหัวรุนแรง เธอเชื่อในสันติวิธี การประนีประนอม ความสุภาพแก้ไขปัญหาทั้งหลายของอินเดียด้วยแนวทางสร้างสรรค์ ไม่สนับสนุนการใช้กำลัง ความรุนแรง หรือความก้าวร้าวใดๆ เชื่อในการสร้างสรรค์สิ่งใหม่บนพื้นฐานของอดีต เธอกล่าวว่า "การเคารพบูชาอดีตไม่ใช่สิ่งเลวร้าย การตั้งวางสิ่งใหม่ไว้บนฐานอันมั่นคงของอดีตนั้นนับว่าเป็นเรื่องสิริมงคล" (อ้างอิงใน के.एम.मालती, 2010 : 60) และเธอได้แสดงทัศนะเพิ่มเติมอีกแห่งหนึ่งว่า

กฎเกณฑ์และอุดมคติใดๆ ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นสำหรับทุกยุคสมัยและทุกสถานการณ์ และใช่ว่ามันอาจเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาได้เท่านั้น แต่มันจำเป็นต้องเปลี่ยนแปลงต่างหากล่ะ เราสามารถดำเนินชีวิตอยู่ได้ด้วยการสร้างสรรค์ใหม่ในปัจจุบันให้ชีวิตของตนเข้มแข็งขึ้นบนฐานของอดีต โดยไม่ต้องทำลายอดีตทิ้ง หาไม่แล้วความก้าวหน้าใดๆ จะเกิดขึ้นมิได้ (อ้างอิงใน के.एम.मालती,2010 : 63)

จึงเห็นได้ว่า มหาเทวี วรมา มีความเข้าใจวิธีแก้ไขปัญหาสังคมในทางสร้างสรรค์ เธอเชื่ออดีตมีไว้ให้เรียนรู้เพื่อให้เข้าใจความเป็นมาของปัจจุบัน การเข้าใจปัญหาและหาหนทางแก้ไขคือสาระสำคัญของชีวิต

มหาเทวี วรมา เชื่อว่าสถานะของสตรีในวัฒนธรรมโบราณเคยมีความสำคัญและสูงส่ง เพราะสตรีมีพลังเร้นลับบางอย่าง ในวัฒนธรรมโบราณนั้นสตรีได้รับเกียรติมิใช่ด้วยรูปกายของตนเท่านั้น แต่ด้วยจิตวิญญาณอันประเสริฐของตนต่างหาก สตรีอินเดียในวรรณคดีโบราณล้วนเป็นผู้ร่วมสุขร่วมทุกข์กับสามี ไม่ได้เป็นเพียงผู้ที่คอยติดตามสามีไปแบบเงาตามตัวเท่านั้น มหาเทวี วรมา อธิบายว่าเงากับคู่ชีวิตนั้นแตกต่างกัน เธอกล่าวว่า "หน้าที่ของเงาที่มีต่อตัวเองโดยพื้นฐานแล้วก็เพียงแค่สะท้อนตัวเองเท่านั้น แต่ว่าคู่ชีวิตคือผู้ที่คอยเติมทุกๆ สิ่งที่บกพร่องให้เต็ม ทำให้ชีวิตของพวกเขาสมบูรณ์ให้มากที่สุดเท่าที่จะมากได้" (อ้างอิงใน के.एम.मालती,2010 : 60) อย่างไรก็ตาม มหาเทวียังได้ยก

ตัวอย่างด้านลบจากวรรณคดีโบราณอันแสดงถึงความไม่ยุติธรรมด้วย และถือเป็นคำสาปสำหรับสตรีอินเดียเช่น ในเรื่องรามายณะ นางสีดาผู้ซื่อสัตย์ต่อสามี แต่ต้องเข้าไปนั่งในกองไฟเพื่อพิสูจน์ความซื่อสัตย์ของตนเอง และกลายเป็นผู้ถูกสามีทิ้งในท้ายที่สุด

อย่างไรก็ตาม มหาเทวี วรมา ก็ย้ำว่าเพื่อให้สตรีได้มีสิทธิเสรีภาพอย่างแท้จริงนั้นมิได้หมายความว่าต้องมีฐานะเหนือกว่าบุรุษ เธอได้แสดงทัศนะไว้ว่า สตรีควรมีสถานะของตน ได้เป็นตัวของตัวเอง สังคมต้องทำให้เธอสามารถมองเห็นความมีตัวตนของตนได้ "พวกเราไม่ต้องการชนะใคร ไม่ต้องการแพ้ใคร ไม่ต้องการเป็นใหญ่เหนือใคร ไม่ต้องการมีอำนาจเหนือใครและไม่ต้องการขึ้นอยู่กับใคร ต้องการเพียงการมีสถานะของตน ให้ได้เป็นตัวของตัวเอง... เป็นส่วนหนึ่งที่มีคุณค่าต่อสังคม" (อ้างอิงใน के.एम.मालती, 2010 : 61)

อาจพิจารณาได้ว่า มหาเทวี วรมา มองภาพรวมของสังคม พิจารณาปัญหาตามความเป็นจริงปราศจากอคติเลือกข้าง เธอจึงไม่โทษความผิดว่ามาจากฝ่ายบุรุษเท่านั้น สตรีเองก็มีหน้าที่ต้องรับผิดชอบต่อปัญหาเหล่านี้ของตนเท่าๆ กันกับบุรุษด้วย สำหรับฝ่ายสตรีด้วยกันแล้ว มหาเทวี วรมา จึงพยายามเรียกร้องและปลุกจิตสำนึกให้สตรีตื่นขึ้นมารักษาสิทธิของตนโดยไม่ต้องเกรงกลัวสิ่งใด สตรีไม่ได้เป็นแค่วัตถุดังที่สังคมทั่วไปที่ถือบุรุษเป็นใหญ่มักเข้าใจกันมาเสมอ สตรีคือผู้รู้จักแยกแยะ มีสติปัญญาและมีความสามารถ มีพลังทางใจและจิตวิญญาณที่ไม่อาจมองข้ามได้ อย่างไรก็ตาม ประเด็นสำคัญที่จะปลุกจิตสำนึกให้แก่สตรีได้นั้นก็คือสตรีต้องมีความรู้ ต้องได้รับการศึกษา เรื่องการให้การศึกษาแก่สตรีนั้น มหาเทวี วรมา ไม่เพียงแต่ผลักดันส่งเสริมอย่างแข็งขันเท่านั้น เธอได้ลงมือทำด้วยตนเองอย่างเป็นรูปธรรมด้วย เธอกล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ว่า

"เมื่อไรที่เริ่มพูดกันเรื่องการจัดการศึกษาให้สตรีได้มีโอกาสเป็นผู้มีความรู้ คนส่วนใหญ่ก็วิ่งรี่ไปเป็นผู้นำในเรื่องนั้น แต่ก็เป็นเรื่องที่พูดยากว่าในความพยายามเหล่านั้นมีกี่ส่วนกันแน่ที่เป็นเรื่องความต้องการเกียรติยศหน้าตาของตนเอง และมีกี่ส่วนที่เป็นความเห็นอกเห็นใจสตรีจริงๆ " (อ้างอิงใน के.एम.मालती, 2010 : 62) อีกแห่งหนึ่งกล่าวว่า "เบื้องต้น บิดามารดาเองก็ไม่ต้องการสิ้นเปลืองไปกับเรื่องการศึกษาของลูกสาว หรือถ้าจะทำก็เพื่อเพิ่มราคาในตลาดแห่งการแต่งงานเท่านั้น มิได้เป็นไปเพื่อความก้าวหน้าของลูกสาวอย่างแท้จริง" (อ้างอิงใน राजेन्द्र सिंघवी. महादेवी वर्मा की दृष्टि में भारतीय नारी : ออนไลน์) มหาเทวี วรมา พยายามเผยแพร่ความคิดนี้มาตลอดว่า แทนที่จะมัวแสดงความเห็นอกเห็นใจหรือสงสารสตรีผู้ด้อยโอกาส ควรให้โอกาสแก่พวกเขาจริงๆ จะดีกว่า

ในท้ายที่สุดมหาเทวี วรมา ยังเรียกร้องให้สังคมเข้าใจสถานะของสตรีในปัจจุบันด้วยว่า "สภาพสังคมในวันนี้ไม่เหมือนเดิมอีกแล้ว สตรีไม่ใช่เครื่องประดับเรือนที่ต้องการมีชีวิตลมหายใจเท่านั้น แต่สตรีกำลังท้าทายบุรุษในทุกๆ ด้านให้ลองทดสอบพลังอำนาจของพวกเธอ ซึ่งเธอเข้าใจว่าการผ่านการทดสอบคือความสำเร็จอย่างสูงของชีวิต... อันที่จริงสตรีมิใช่เป็นเพียงแค่นางงามหรือภรรยาในบ้าน เธอเป็นพลเมืองสำคัญของประเทศ เป็นส่วนพิเศษส่วนหนึ่งในสังคม ฉะนั้นหน้าที่ของเธอจึงมีมากมาย ซึ่งในการรักษาหน้าที่นั้น ก็อาจมีความยากลำบากสำหรับเธอบ้างในบางโอกาส ทำให้เธอสับสนทำตัวไม่ถูกบ้างในบางที" (อ้างอิงใน राजेन्द्र सिंघवी. महादेवी वर्मा की दृष्टि में भारतीय नारी : ออนไลน์)

ย้อนพิจารณา เปรียบเทียบบทบาทของกวีสตรีทั้งสอง

ทั้งหมดที่ได้แสดงเนื้อหามานี้อาจพิจารณาได้ว่า มหาเทวี วรมา โชคดีกว่า มีราบาอี เป็นหลายเท่า ที่เธอเกิดมาช้ากว่าห่างกันถึง 400 ปี สภาพสังคมวัฒนธรรมจึงแตกต่างกันไปแล้ว ขนบธรรมเนียมเก่าๆ เริ่มคลี่คลายไปบ้าง อย่างเห็นได้ชัดที่สุดก็คือ มหาเทวี วรมาไม่ต้องถูกบังคับให้เข้ากองไฟตายตามสามีเมื่อต้องกลายเป็นหญิงหม้าย เธอมีอิสรภาพ สามารถเลือกใช้ชีวิตในแบบที่ปรารถนาเองได้ มีโอกาสได้เรียนหนังสือสูงๆ จนสำเร็จปริญญาโท ซึ่งทางครอบครัวของเธอก็สนับสนุนด้วย เธอได้ทำงานอย่างมีเกียรติในสังคม มีโอกาสได้สร้างสรรค์ผลงานวรรณกรรม และก่อคุณงามความดีเป็นที่ประจักษ์ จนได้รับรางวัลเกียรติยศระดับชาติมากมายหลายรางวัล

แต่หากพิจารณาดูอีกด้านหนึ่งก็อาจมองได้ว่า สถานะของสตรีทั่วไปในสังคมในยุคของมีราบาอีและมหาเทวี วรมา นั้น อาจไม่ได้แตกต่างกันมากนักก็ได้ ที่แท้แล้วความไม่เท่าเทียมกันยังมีอยู่แต่แสดงออกในลักษณะการแตกต่างกันต่างหาก เพราะอย่างไรก็ตามเธอทั้งสองยังคงต้องแต่งงานตั้งแต่ยังเป็นเด็กหญิงตามที่บิดามารดาจัดการให้ และจากข้อเขียนในบทความของมหาเทวี วรมา ก็ได้สะท้อนให้เห็นว่า สถานะสตรีในสังคมอินเดียยุคนั้นยังคงมีปัญหาอยู่อีกนานาประการ อย่าว่าแต่ยุคสมัยของมหาเทวี วรมาในศตวรรษที่แล้วเลย แม้แต่ในทุกวันนี้ ในประเทศที่เคารพบูชาเทวสตรี ประเทศที่เคยมีนายกรัฐมนตรี ประธานาธิบดี หัวหน้าพรรคการเมืองเป็นผู้หญิงมาแล้ว แต่ข่าวสารที่เผยแพร่ออกมาก็ยังปรากฏให้เห็นว่า สตรีอินเดียยังไม่ได้รับความเป็นธรรม ยังมีสถานะต่ำต้อยกว่าบุรุษ การเกิดเป็นสตรีเท่ากับมีคำสาปติดตัวมาแต่กำเนิด การทำแท้งทารกเพศหญิงในครรภ์ การไม่สนับสนุนให้ลูกสาวได้รับการศึกษาขั้นสูง การแอบจัดงานแต่งให้ลูกสาวเข้าพิธีวิวาห์ตั้งแต่ยังเป็นเด็กหญิงซึ่งจริงๆ ทำไม่ได้เพราะมีกฎหมายห้าม เป็นต้น จึงยังปรากฏเป็นข่าวให้เห็นอยู่เรื่อยมา

ผู้เขียนมองว่าที่เป็นอย่างนั้นก็เพราะ “สำนึก” คือตัวต้นเหตุของปัญหาที่แท้จริงมันยังอยู่ สำนึกซึ่งได้ฝังรากแน่นเหนียวอยู่ในความคิด ความเชื่อ ในจิตใจของผู้คน สำนึกที่แฝงตัวอยู่ในขนบธรรมเนียมประเพณีบางอย่างที่ล้าหลังที่ถือสืบๆ กันมาในสังคม เมื่อมันได้กลายเป็นเรื่องปกติธรรมดาไปเสียแล้ว ใครกันที่จะมองเห็นว่ามันเป็นปัญหา

บทสรุป

มีราบาอี ใช้ชีวิตของตัวเองเป็นเดิมพันเข้าแลก กล้าขัดขืนไม่ยอมรับชะตากรรมอยุติธรรมที่ถูกยัดเยียดให้ เรื่องราวของเธอจึงได้กลายเป็นอุดมคติที่สังคมยกย่องสรรเสริญ ส่วนมหาเทวี วรมานั้น ใช้งานเขียนของตนเผยแพร่ความรู้ความคิด ปลุกจิตสำนึกและกระตุ้นเตือนสังคมให้พิจารณาถึงปัญหาและลงมือปฏิบัติแก้ไขด้วยความเข้าใจและใช้วิธีการที่สร้างสรรค์ ชีวิตและผลงานของกวีสตรีภารตะทั้งสองจึงชนะใจและอยู่ในใจผองชนตลอดมา

อย่างไรก็ตาม เรื่องราวของมีราบาอี และมหาเทวี วรมาที่ได้นำเสนอมาในบทความฉบับนี้เป็นแค่เพียงตัวอย่างเล็กน้อยของแรงต้านสะท้อนกลับจากสตรีในสังคมอินเดียเท่านั้น ยังมีนักต่อสู้เพื่อสิทธิสตรี และนักสตรีนิยมชาวอินเดียอีกจำนวนมากที่สังคมไทยควรศึกษาเรียนรู้ ทั้งนี้เพื่อจะได้มีความเข้าใจในเชิงกว้างและเชิงลึกต่อสังคมวัฒนธรรมอินเดีย และอาจจะนำมาประยุกต์ใช้เป็นกรณีศึกษาเปรียบเทียบสำหรับการศึกษาวิเคราะห์และแก้ไขปัญหาของสตรีในสังคมไทยก็ได้

บรรณานุกรม

หนังสือภาษาฮินดี

के.एम.मालती. स्त्री विमर्श : भारतीय परिप्रेक्ष्य. दिल्ली : वाणी प्रकाशन, 2010

केन्द्रीय हिन्दी संस्थान. हिन्दी काव्य संग्रह. आगरा : केन्द्रीय हिन्दी संस्थान, 2001

जगदीश गुप्त. महादेवी वर्मा. दिल्ली : साहित्य अकादेमी, 2013

नन्द चतुर्वेदी. मीराँ संचयन. दिल्ली : वाणी प्रकाशन, 2006

विजयेन्द्र स्नातक. हिन्दी साहित्य का इतिहास. दिल्ली : साहित्य अकादमी, 2015

เอกสารออนไลน์

राजेन्द्र सिंघवी. महादेवी वर्मा की दृष्टि में भारतीय नारी.
สืบค้นจาก: http://www.drrajendrasinghvi.blogspot.com (สืบค้นเมื่อวันที่ 27 มิถุนายน 2559)

เทพสตรีจีนในสังคมไทย: ว่าด้วยเรื่องชื่อของเจ้าแม่มาจู่

รองศาสตราจารย์ ดร.สุรสิทธิ์ อมรวณิชศักดิ์
สาขาวิชาภาษาจีน ภาควิชาภาษาไทยและภาษาวัฒนธรรมตะวันออก
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

คนไทยรู้จักและบูชาเจ้าแม่มาจู่มานานแล้วแต่เรียกกันในนามเจ้าแม่สวรรค์ หรือเจ้าแม่ทับทิม ดังสามารถพบเห็นศาลเจ้าได้หลายจังหวัดที่เป็นชุมชนของชาวจีนโดยเฉพาะชุมชนใกล้กับทะเลหรือแม่น้ำ แต่ที่น่าสนใจก็คือเจ้าแม่ของจีนนี้เมื่อเข้ามาสู่สังคมไทยแล้วได้ค่อยๆ มีการปรับเปลี่ยนจนกลายเป็นเจ้าแม่ไทย ซึ่งบางที่เรียกว่าเจ้าแม่ประดู่ เป็นต้น บทความนี้จะเป็นการอธิบายความเชื่อในการบูชาเทพเจ้าของจีน และความเชื่อเกี่ยวกับเจ้าแม่มาจู่ ที่สำคัญคือกระบวนการแปลงเจ้าแม่จีนไปเป็นเจ้าแม่ไทย

ศาลเจ้าแม่จุ๊ยบ๋วยเนี้ย (เจ้าแม่ทับทิม) ที่ตำบลท่าฉลอม จังหวัดสมุทรสาคร
(ที่มา: http://travel.mthai.com/wp-content/uploads/2015/10/DSC_2636.jpg)

ความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับเทพเจ้าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของจีน

ชาวจีนมีความเชื่อเรื่องการกราบไหว้บูชาเทพเจ้าทั้งหลายมาเป็นเวลาช้านานแล้ว และความเชื่อนี้ยังคงดำรงอยู่ตราบจนถึงปัจจุบัน โดยมีจุดประสงค์มุ่งหวังให้เกิดความสัมฤทธิ์ผลในสิ่งที่มุ่งมาดปรารถนา อยู่รอดปลอดภัยและเป็นกำลังใจในการดำเนินชีวิตประจำวัน

ชาวจีนมีความเชื่อในเรื่องเทพเจ้า อำนาจเหนือธรรมชาติและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ด้วยกัน 3 ระดับ กล่าวคือ

1. ความเชื่อในเรื่องอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของสิ่งต่างๆ ในธรรมชาติ เช่น สัตว์ ต้นไม้ ภูเขา แม่น้ำ ฯลฯ โดยชาวจีนเชื่อว่าสรรพสิ่งมีจิตวิญญาณสถิตย์อยู่ ดังนั้นจึงทำให้เกิดการจินตนาการเรื่องการมีอยู่ของเทพเจ้าในธรรมชาติ เช่น สุริยเทพ จันทรเทพ เทพเจ้าแห่งขุนเขา เทพเจ้าสายฟ้า เทพเจ้าแห่งลม เทพม้า เทพวัว ต่างๆ มากมาย ปัจจุบันเทพเจ้าเหล่านี้ได้รับการบูชาน้อยลง เว้นเสียแต่ผู้ประกอบอาชีพที่ต้องเกี่ยวข้องกับธรรมชาติเหล่านั้น

2. ความเชื่อในเรื่องจิตวิญญาณและชีวิตหลังความตายของมนุษย์ ซึ่งมีพัฒนาการมาจากความเชื่อในเรื่องอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่แฝงอยู่ในสรรพสิ่งต่างๆ ในธรรมชาติ ซึ่งมนุษย์ก็เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติเช่นกัน กล่าวคือ เมื่อมนุษย์ได้สิ้นลมหายใจลง จิตวิญญาณยังคงเวียนว่าย รอการชดใช้หนี้สินเวรกรรม และรอการไปเกิดในภพภูมิใหม่ ผู้ที่กระทำกรรมดีไว้มากก็ได้รับการสรรเสริญเคารพยกย่องฐานะเป็นเทพเจ้า ส่วนคนที่กระทำกรรมชั่วไว้เยอะก็จะกลายเป็นภูตผีปีศาจ โดยชาวจีนได้ยึดถือความเชื่อนี้มาแต่ครั้งโบราณกาล จะเห็นได้จากแนวความคิดการบูชาบรรพบุรุษที่สืบต่อมานานนับพันๆ ปี

นอกจากนี้แล้ว บุคคลที่ได้ทำคุณประโยชน์ให้แก่ประเทศชาติ เมื่อสิ้นชีพไปแล้วก็ได้รับการสรรเสริญบูชาให้เป็นเทพเจ้าเช่นกัน ซึ่งแรกเริ่มอาจจะเป็นเทพเจ้าประจำกลุ่มแซ่หรือกลุ่มอาชีพการงาน แต่ต่อมาได้เป็นที่ยอมรับกันอย่างแพร่หลาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อได้รับการยอมรับจากทางราชสำนักแล้ว ก็จะกลายเป็นเทพเจ้าของชาวจีนทุกหมู่เหล่า อาทิ กวนอู (关公)ขงจื๊อ (孔子) เป็นต้น

3. ความเชื่อในเรื่องหลักธรรมคำสอนของศาสดาที่เป็นสากล ซึ่งชาวจีนในอดีตจะเลื่อมใสในศาสนาพุทธนิกายมหายาน นับถือพระพุทธเจ้าและพระโพธิสัตว์หลายพระองค์ เช่น พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ พระกษิติครรภโพธิสัตว์ เป็นต้น นอกจากความศรัทธาในพุทธศาสนาแล้วชาวจีนยังนับถือเทพในลัทธิเต๋าอีกด้วย ซึ่งเทพเจ้าจีนส่วนใหญ่ก็เกิดขึ้นมาจากลัทธินี้ โดยมีมหาเทพหยวนสื่อเทียนจุน (元始天尊 หลิงเป่าเทียนจุน(灵宝天尊) และเต้าเต๋อเทียนจุน(道德天尊) เป็นใหญ่ที่สุดในลัทธิความเชื่อดังกล่าว (สุวี่ ลี่ฮุ่ย และ โหว หลินหลิน, 2546: 18) และยังมีเทพเจ้าอีกหลายองค์ที่ผู้ศรัทธาในลัทธิดังกล่าว รวมถึงประชาชนให้ความเคารพนับถืออย่างสูง อาทิ เง็กเซียงฮ่องเต้ (玉皇上帝) เจ้าแม่ซีหวังหมู่ (西王母) หรือเทพมารดรแห่งตะวันตก เทพเจ้าเสวี่ยนอู่ต้าตี้ (玄武大帝) หรือที่คนไทยรู้จักในนามเจ้าพ่อเสือ โป๊ยเซียน (八仙) หรือแปดเซียน ไฉ่ซิงเอี๊ย (财神爷) หรือเทพเจ้าแห่งโชคลาภ เทพเจ้าไท่ซุ่ย (太岁) หรือที่คนไทยรู้จักในนามไท้ส่วย เทพเจ้านาจา (哪吒) เป็นต้น

ความเชื่อทั้ง 3 ระดับที่กล่าวมาแล้วข้างต้นถือเป็นความเชื่อที่ชาวจีนฮั่นหรือชาวจีนที่นับถือในความเชื่อดังกล่าวทั่วทุกภาคส่วนของประเทศจีนต่างรับรู้และเคารพศรัทธาเป็นอย่างสูง หากพิจารณาจะพบว่า ความเชื่อในเรื่องเทพเจ้า อำนาจเหนือธรรมชาติและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวจีนเคารพนับถือ

ทั้ง 3 ระดับนี้ เป็นการรวมเอาความเชื่อทั้งของศาสนาพุทธ ลัทธิเต๋าและขงจื๊อเข้าไว้ด้วยกัน ซึ่งศาสนาและลัทธิความเชื่อดังกล่าวเป็นเสมือนต้นธารแห่งความเชื่อ ประเพณีและวัฒนธรรมของชาวจีน

ชาวจีนยังได้จัดแบ่งแยกเพศสภาพให้กับองค์เทพเจ้าที่ตนเองนับถือด้วยระบบความคิดหรือวิธีการดังต่อไปนี้

1. แบ่งตามระบบความคิดหยินหยาง (阴阳) ของเต๋า ซึ่งเป็นระบบแนวคิดความเชื่อที่มุ่งให้มนุษย์เคารพในกฎแห่งธรรมชาติ อันเป็นรากฐานความเชื่อดั้งเดิมของปรัชญาเต๋าในยุคแรกเริ่ม ที่ต่อมาได้พัฒนากลายเป็นลัทธิความเชื่อ หากแต่สัญลักษณ์หยินหยางก็ยังคงถูกใช้เป็นสัญลักษณ์ของลัทธิดังกล่าวต่อมา

สัญลักษณ์หยินหยางแสดงถึงคู่พลัง ขั้วอำนาจของสองสิ่ง อันหมายถึงธรรมชาติที่เป็นสิ่งของคู่ตรงกันข้าม เป็นกฎระเบียบของเอกภพ นำมาซึ่งความสมดุลของจักรวาล เช่น ขาว–ดำ ชาย–หญิง ฟ้า–ดิน พระอาทิตย์–พระจันทร์ กลางวัน–กลางคืน เป็นต้น ซึ่งพลังหยินจะหมายถึงเพศหญิง ดิน พระจันทร์ ส่วนพลังหยางจะหมายถึงเพศชาย ฟ้า พระอาทิตย์ ดังนั้นเจ้าแม่หรือเทพสตรีจีนได้ถูกพัฒนาขึ้นมาจากกรอบความคิดของพลังหยินนั่นเอง เทพเจ้าเหล่านี้ได้แก่ จันทราเทวี (ไท่อินเหนียงเหนียง 太阴娘娘, ไท่อินซิงจวิน 太阴星君) แม่ธรณี (ตี้หมู่ 地母) เป็นต้น ส่วนเจ้าพ่อหรือเทพบุรุษก็ถูกพัฒนาขึ้นจากกรอบความคิดของพลังหยาง เช่น สุริยเทพ (ไท่หยังกง 太阳公, ไท่หยังซิงจวิน 太阳星君) เทพแห่งฟ้า (เทียนกง 天公) เป็นต้น

เทพเจ้าที่เกิดขึ้นในระบบหยินหยางถือว่าเป็นคติความเชื่อในเรื่องการบูชาธรรมชาติอย่างหนึ่งของชาวจีน ที่แสดงออกถึงการเคารพกฎแห่งจักรวาลและการเกรงกลัวในธรรมชาติ ซึ่งเทพเจ้าเหล่านี้ถือเป็นเทพเจ้าที่ได้รับการบูชาในกลุ่มแรก ๆ และมักปรากฏตำนานเรื่องเล่าอยู่ในตำนานเทพปกรณัมของจีน

2. แบ่งตามหน้าที่ที่ผู้ศรัทธามุ่งหวัง เช่น ทัศนคติเกี่ยวกับการมีบุตรนั้นถือเป็นภาระหน้าที่ที่สำคัญของสตรีจีน การตั้งครรภ์ การบำรุงครรภ์ จนกระทั่งการคลอดบุตรเป็นเรื่องที่สำคัญยิ่งของสตรีจีนในอดีต ทั้งนี้เพราะสังคมจีนมองว่าหญิงใดไม่สามารถให้กำเนิดบุตร โดยเฉพาะบุตรชายได้ หญิงผู้นั้นถือว่าไม่ได้ทำหน้าที่ภรรยาและลูกสะใภ้ที่สมบูรณ์ สามีมีสิทธิ์ที่จะแต่งหญิงอื่นเข้าบ้านได้ เพื่อหวังให้หญิงที่แต่งเข้ามาใหม่นั้นให้กำเนิดบุตรชายเพื่อสืบสายโลหิตแห่งวงศ์สกุล ทั้งนี้สตรีที่ไม่สามารถให้กำเนิดบุตรได้นั้นอาจจะถูกขับไล่ออกจากบ้าน และเมื่อสิ้นบุญไป ดวงวิญญาณก็จะเป็นสัมภเวสี ผีเร่ร่อน ไม่มีทายาทอุทิศส่วนกุศลไปให้ ด้วยเหตุนี้เองการไม่มีบุตรจึงเป็นภาวะกดดันอย่างหนึ่งของสตรีจีนในอดีต ดังนั้นชาวจีนจึงได้เกิดความเชื่อในเรื่องเจ้าแม่ประทานบุตร (จู้เซิงเหนียงเหนียง 注生娘娘) ขึ้น เพื่อให้สตรีได้คลายความทุกข์และสมหวังในเรื่องดังกล่าว ซึ่งเทพเจ้าที่ดูแลหรือให้พรด้านนี้จึงควรมีเพศสภาพเช่นเดียวกันกับผู้ร้องขอ ประหนึ่งจะได้เข้าใจหัวอกสตรีด้วยกัน เช่นเดียวกันกับการมีความรู้ สติปัญญาอันชาญฉลาด กระทั่งสามารถสอบเข้ารับราชการได้ ถือเป็นความหวังอันสูงสุดของชายจีนในอดีต เพราะการสอบเข้ารับราชการได้สำเร็จนำมาซึ่งเกียรติภูมิให้แก่วงศ์ตระกูล มากด้วยลาภยศ มีผู้คนเคารพยกย่องทั่ว ด้วยเหตุนี้เองจึงได้เกิดเทพเจ้าที่ประทานพรด้านความรู้และปัญญาหลายองค์ เช่น เหวินชางตี้จวิน (文昌帝君) ขงจื๊อ ขุยซิง (魁星) เป็นต้น ซึ่งเทพเจ้าเหล่านี้ล้วนเป็นเพศชายทั้งสิ้น

ดังนั้นพอสรุปได้ว่า การแบ่งเพศสภาพให้กับเทพเจ้าในประเด็นภาระหน้าที่ที่ผู้ศรัทธากำหนดขึ้นนั้น เป็นไปเพื่อตอบสนองความต้องการของผู้ร้องขอ ซึ่งเพศสภาพของเทพเจ้ากลุ่มนี้ก็อิงตาม

ผู้ร้องขอเป็นสำคัญ การปรากฏขึ้นของเทพเจ้าเหล่านี้ก็เพื่อก่อให้เกิดความหวังและกำลังใจ เป็นการลดทอนภาวะแรงกดดันตามภาระหน้าที่ที่สังคมกำหนดหรือคาดหวังนั่นเอง

3. อิงตามตำนานเรื่องเล่าหรือเอกสารทางประวัติศาสตร์ ซึ่งการเกิดขึ้นของคติความเชื่อในเรื่องเทพเจ้าจีนส่วนใหญ่มักมีตำนานเรื่องเล่าหรือวรรณกรรมลายลักษณ์ ที่ได้กล่าวถึงบุคคลทั้งที่มีอยู่จริงในประวัติศาสตร์หรือเป็นบุคคลที่ถูกจินตนาการขึ้นมาเพื่อเป็นสัญลักษณ์ของความดีงามต่างๆ ตามแบบแผนคติจีน กล่าวคือ บุคคลเหล่านี้ต้องมีคุณสมบัติที่เพียบพร้อมและถูกต้องตามแนวคิดขงจื๊อ เช่น ซื่อสัตย์รักชาติ กตัญญูรู้คุณ เมตตากรุณา เป็นต้น ซึ่งล้วนแต่เป็นพฤติกรรมที่สังคมคาดหวัง ถูกต้องและอยู่ในกรอบจารีตประเพณีอันดีงามของจีนนั่นเอง

บุคคลที่มีการกล่าวอ้างถึงความสามารถ มีความรู้ความชำนาญในศาสตร์ต่างๆ รวมถึงการแสดงออกถึงการรับใช้สังคม ฯลฯ บุคคลเหล่านี้ส่วนหนึ่งถูกยกย่องให้เป็นเทพเจ้าในคติความเชื่อของชาวจีน จากการเอกสารทางประวัติศาสตร์จีน มีบุคคลที่เพียบพร้อมด้วยคุณสมบัติดังกล่าวหลายคน เช่น กวนอู เปาบุ้นจิ้น (包公) หานอี้ว์ (韩愈) งักฮุย (岳飞) เสี่ยนฝูเหริน (冼夫人) เป็นต้น ส่วนหนึ่งได้มาจากเกร็ดเรื่องเล่าในประวัติศาสตร์หรือตำนานเทพปกรณัม ซึ่งบุคคลในตำนานหรือเกร็ดเรื่องเล่าเหล่านี้ ไม่จำเป็นต้องเป็นบุคคลที่มีตัวจริงในประวัติศาสตร์ และเรื่องที่ถูกเล่าขานหรือผูกเป็นตำนานนั้นอาจจะเป็นเรื่องจริงหรือเท็จก็ได้ บางครั้งอาจมีทั้งเรื่องจริงและเท็จปะปนกันไปเพื่อเสริมอรรถรสก็มี เช่น ตำนานของเจ้าแม่สุขา เป็นต้น

อีกส่วนหนึ่งเป็นเรื่องที่ถูกแต่งขึ้นเพื่อความบันเทิง แต่ต่อมาบุคคลในวรรณกรรมดังกล่าวได้รับการบูชาในฐานะเทพเจ้า เช่น หงอคง (孙悟空) นาจา เป็นต้น ซึ่งเพศสภาพของเทพเจ้ากลุ่มนี้ส่วนใหญ่ยังคงอิงอยู่กับตำนานเรื่องเล่าที่สืบทอดกันมา ยกเว้นก็แต่พระอวโลกิเตศวร ซึ่งเมื่อตอนพุทธศาสนาเผยแพร่เข้าในยุคแรกๆ ของจีน รูปเคารพของพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ยังเป็นเพศชายกล่าวคือยังมีหนวด แต่ต่อมาได้ถูกทำให้กลายเป็นสตรีเพศ ซึ่งเชื่อได้ว่ามีมาตั้งแต่สมัยราชวงศ์เหนือใต้แล้ว (南北朝, ค.ศ.420–589) (英豪, 1998:6) และสิ้นสุดในสมัยราชวงศ์หมิงที่มีการนำเรื่องราวต่างๆ ที่ถูกเล่าขานในสังคมจีนมาเรียงร้อยเป็นวรรณกรรมจีนเรื่อง “เจ้าแม่กวนอิมแห่งทะเลจีนใต้” (南海观音全传) บุตรสาวคนเล็กของเมี่ยวจวง (妙庄王) กษัตริย์แห่งรัฐซิงหลิน (兴林国) พระนามเดิมเมี่ยวซั่น (妙善) ทั้งนี้เหตุที่ทำให้เพศสภาพของพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์จากบุรุษเพศกลายมาเป็นสตรีเพศก็คือ ชาวจีนต่างเชื่อกันว่าเมื่อพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์เปลี่ยนสภาพกลายเป็นสตรีจะเพิ่มความเมตตาคุณและกรุณาคุณมากกว่าเพศชาย การเปลี่ยนแปลงเพศสภาพของเทพเจ้าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในจีนไม่ได้เกิดขึ้นบ่อยครั้ง ทั้งนี้เพราะมีตำนานความเชื่อที่เล่าขานสืบต่อกันมาเว้นเสียแต่จงใจปรับเปลี่ยนเพื่อเป็นไปตามวัตถุประสงค์ตามที่ตนเองต้องการ อเช่น พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ เป็นต้น

ความเชื่อเกี่ยวกับเทพเจ้าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในคติความเชื่อของชาวจีนเป็นเสมือนภาพจำลองระบบการปกครองสังคมจีนส่วนหนึ่ง กล่าวคือ มีองค์เง็กเซียงฮ่องเต้เป็นใหญ่บนสรวงสวรรค์ ปกครองเหล่าทวยเทพทั้งหมด และมีเจ้าแม่หวังหมู่ (王母娘娘) เป็นสตรีเทพผู้เป็นใหญ่ในฝ่ายหญิง นอกจากนั้นแล้วยังได้แบ่งหน้าที่ความรับผิดชอบต่างๆ ของเทพเจ้าตามความต้องการของเหล่ามวลมนุษย์ เช่น เจ้าพ่อหลักเมืองเป็นผู้ดูแลและปกปักรักษาพื้นที่ระดับเมือง ส่วนการดูแลปกปักรักษาผู้คนภายในที่พักอาศัยก็มีเทพ “เจ้าที่” ระดับครัวเรือน หรือตี่จู่เอี๊ยะ (地主爷) เป็นผู้ดูแล หากป่วยไม่สบายก็

สามารถกราบไหว้ขอพรจากเทพเจ้าเสินหนง (神农) ซึ่งเป็นเทพเจ้าที่ดูแลด้านยา หรือไม่ก็กราบไหว้ขอพรจากเทพเจ้าหัวถัว (华佗) ซึ่งเชี่ยวชาญในการแพทย์ก็ได้ นักเดินเรือหรือผู้ที่หากินทางน้ำก็จะบูชาเจ้าแม่มาจู่ (妈祖) ส่วนผู้ประกอบอาชีพทำสุราก็กราบไหว้เทพแห่งสุรา ส่วนผู้ประกอบกิจการค้าขายทั่วไปก็บูชาเทพเจ้าแห่งโชคลาภ

ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าชาวจีนมีความเชื่อเรื่องเทพเจ้าอย่างสุดหัวใจ ซึ่งไม่ว่าสถานที่ใดๆ หรือจะทำการใดๆ ต่างล้วนมีเทพเจ้าที่ดูแลด้านนั้นๆ ค่อยให้ความช่วยเหลือหรืออุปถัมภ์แด่ผู้ศรัทธาท่านด้วยความจริงใจ

เจ้าแม่ทับทิมที่ศาลเจ้าแม่จุ๊ยบ๋วยเนี้ย ตำบลท่าฉลอม จังหวัดสมุทรสาคร
(ที่มา: http://pantip.com/topic/31052115)

ตำนานและความเชื่อของเจ้าแม่มาจู่

เจ้าแม่หรือเทพสตรีอยู่คู่กับสังคมจีนมาช้านาน และถือเป็นส่วนหนึ่งของระบบความคิดและคติความเชื่อของชาวจีนอีกด้วย เมื่อชาวจีนออกจากมาตุภูมิไปตั้งหลักปักฐานในดินแดนอื่นๆ ก็ยังคงนำเอาความเชื่อดังกล่าวติดตัวไปด้วย และเมื่อตั้งหลักปักฐานรวมตัวเป็นชุมชนได้แล้ว ก็มักจะสร้างศาลเจ้าและรูปเคารพของเทพเจ้าที่ตนเองนับถือ เพื่อใช้ประกอบพิธีกรรมตามระบบความเชื่อที่ตนเคยยึดถือมาแต่ครั้งอาศัยบนแผ่นดินเกิดหรือเพื่อกราบไหว้เพื่อบูชาขอพรในเทศกาลต่างๆ ตามประเพณีและธรรมเนียมปฏิบัติ ซึ่งความเชื่อเกี่ยวกับเทพสตรีจีนก็ได้เข้ามาไทยพร้อมกับการอพยพของชาวจีน

ชาวจีนที่อพยพเข้ามาในไทยสมัยอยุธยาจนถึงกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้นส่วนใหญ่มาจากทางตอนใต้ของจีน ซึ่งจำแนกชาวจีนอพยพจากกลุ่มวัฒนธรรมทางภาษาและภูมิลำเนาได้ดังนี้

กลุ่มจีนแต้จิ๋ว	มาจากตะวันออกเฉียงเหนือของมณฑลกวางตุ้ง
กลุ่มจีนฮกเกี้ยน	มาจากตอนใต้ของมณฑลฮกเกี้ยน

กลุ่มจีนไหหลำ	มาจากตะวันออกเฉียงเหนือของเกาะไหหลำ มณฑลไหหลำ
กลุ่มจีนกวางตุ้ง	มาจากตอนกลางของมณฑลกวางตุ้ง
กลุ่มจีนแคะ	มาจากตอนเหนือของมณฑลกวางตุ้ง

(สุภางค์ จันทวานิชและคณะ, 2534:1)

ซึ่งชาวจีนทั้ง 5 กลุ่มที่มีวัฒนธรรมทางภาษาแตกต่างกันเหล่านี้ถือเป็นบรรพชนของชาวจีนในสังคมไทยในยุคแรกๆ และยังมีบทบาททั้งด้านเศรษฐกิจ สังคม การเมืองและวัฒนธรรม ซึ่งวัฒนธรรมความเชื่อในเรื่องเทพเจ้าก็เป็นส่วนสำคัญอย่างหนึ่งที่แสดงถึงอัตลักษณ์ของกลุ่มชาวจีนทั้ง 5 วัฒนธรรมทางภาษาที่กล่าวมาแล้วข้างต้น ที่ยังคงอยู่ก็ได้รับการสืบสานมาจนถึงสมัยปัจจุบัน

ชาวจีนในสังคมไทยมีการบูชาเทพสตรีจีนอยู่หลายองค์ หากแต่ที่ได้รับการบูชาอย่างแพร่หลายเป็นพิเศษ ก็คือ “มาจู่” ที่ปรากฏพระนามมากมาย อาทิ เทียนเฟย (天妃) เทียนโฮ่ว (天后) เทียนโฮ่วเซิ่งหมู่ (天后圣母) หรือที่คนไทยรู้จักในนามเจ้าแม่สวรรค์ เจ้าแม่ทับทิม เป็นต้น ตำนานเรื่องเล่าเกี่ยวกับเจ้าแม่มีดังต่อไปนี้ (ต้วน ลี่เซิงและบุญยิ่ง ไร่สุขสิริ, 2543:20–22 ; สุวี่ ลี่ฮุ่ยและโหว หลินหลิน, 2546:125 ; 林进源, 2005: 294–297; 马书田, 1996:201–202)

เจ้าแม่เป็นบุตรสาวคนเล็กในครอบครัวตระกูลหลิน (แซ่ลิ้ม) บิดาชื่อหลินย่วน (林愿) *เป็นผู้ตรวจราชการแผ่นดินจังหวัดซิงฮว่า เมืองผู่เถียง (ปัจจุบันคือเมืองผู่เถียง ในมณฑลฮกเกี้ยน* 福建莆田*) สมัยราชวงศ์ซ่ง ส่วนมารดาเป็นคนในตระกูลหวัง*

บิดาและมารดาของท่านนั้นเป็นผู้มีจิตใจโอบอ้อมอารีย์ เคร่งในพระพุทธศาสนามาก นับถือเจ้าแม่กวนอิม วันหนึ่งทั้งสองได้สวดอ้อนวอนขอพรจากพระโพธิสัตว์กวนอิมให้พระองค์ทรงช่วยประทานบุตรให้ จากนั้นจึงเกิดนิมิตอัศจรรย์ขึ้นเมื่อย่างเข้าเดือน 6 บิดาท่านได้ฝันว่าพระโพธิสัตว์กวนอิม ได้ประทานยาวิเศษให้กับภรรยา และในเวลาต่อมาภรรยาท่านก็ตั้งครรภ์ ก่อนที่จะคลอดได้เกิดปาฏิหาริย์มีแสงสว่างส่องเข้ามาในบ้าน มีกลิ่นหอมฟุ้งกระจายไปทั่วเมืองนานนับเดือน และเมื่อวันที่ 23 เดือน 3 ตามจันทรคติ ซึ่งเป็นวันเกิดของท่าน แผ่นดินกลายเป็นสีม่วงระเรื่อทั่ว ชาวบ้านต่างพูดเป็นเสียงเดียวกันว่า จะมีผู้มีบุญลงมาจุติในโลกมนุษย์

*เมื่อท่านคลอดออกมานั้น เป็นเด็กน่ารัก ผิวพรรณสวยงาม ผิดจากเด็กทั่วไป อายุได้ 1 เดือน ไม่ร้องไห้ ไม่กวนบิดา มารดา บิดาท่านจึงตั้งชื่อว่า มั่ว (*默*) ที่แปลว่าเงียบขรึม เมื่อเจ้าแม่อายุได้ 5 ขวบ สามารถท่องบทสวดพระโพธิสัตว์กวนอิม เมื่ออายุได้ 8 ขวบ เข้าเรียนหนังสือ เจ้าแม่ก็สามารถอ่านเขียนได้อย่างคล่องแคล่วและจดจำในสิ่งที่ครูสอนได้หมด จนกระทั่งเมื่ออายุได้ 11 ขวบ สามารถร่ายรำ เพื่อบูชาเทพเจ้า และเมื่ออายุได้ 13 ขวบ ได้พบกับเทวดาองค์หนึ่งซึ่งเป็นผู้ถ่ายทอดวิชากระแสจิต และความรู้เรื่องราวต่างๆ ของสวรรค์ให้เจ้าแม่ได้รับรู้ เมื่อโตเป็นสาว สามารถล่วงรู้ถึงความเป็นไปในอนาคต และสามารถถอดดวงจิตเพื่อช่วยเหลือลูกเรือประมง ขณะเกิดมรสุม ทั้งยังสามารถรักษาโรคร้ายให้หายอย่างน่าอัศจรรย์ใจอีกด้วย ทั้งนี้ก็เพราะสวรรค์ได้มอบของวิเศษให้กับเจ้าแม่นั่นเอง ชาวบ้านจึงเรียกขานว่าเป็นเทพธิดาหรือธิดามังกร*

กล่าวกันว่า วันหนึ่งบิดาและพี่ชายทั้ง 4 คนของท่านแยกนั่งเรือไปคนละลำเพื่อทำธุระที่เมืองฝูโจว มีเพียงท่านและมารดาอยู่เฝ้าบ้าน พอกลางดึก เจ้าแม่กำลังทอผ้าได้เกิดสังหรณ์ใจขึ้นมาว่าบิดาและพี่ชายของท่านจะได้รับอันตราย เจ้าแม่จึงได้นั่งหลับตา ขณะนั้นมือทั้งสองกำกระสวย

จนแน่น เท้าก็เหยียบกี่ทอผ้าไว้ไม่ให้เคลื่อนไหว ขณะนั้นมารดาของท่านเข้ามาเห็นเข้าก็ตกใจจึงได้ร้องเรียกเสียงดังๆ เจ้าแม่เมื่อได้ยินเสียงของมารดาท่านร้องเรียกก็สะดุ้งตื่น เมื่อเจ้าแม่ตื่นขึ้นมาก็พูดกับมารดาว่า แย่แล้ว บิดาและพี่ชายของตนได้รับอันตรายจากลมพายุ มารดาตกใจจนหน้าเปลี่ยนสี เจ้าแม่จึงบอกกับมารดาว่า มือและเท้าทั้งสองกำลังลากเรือไว้ 4 ลำ และปากยังคาบเรืออีก 1 ลำ ซึ่งกำลังสู้กับพายุร้าย แต่ท่านแม่มาปลุกเสียก่อนจึงทำให้เรือที่ใช้ปากคาบไว้ถูกพัดจนจม พี่ชายคนโตแย่แล้ว จากนั้นท่านก็ร้องไห้เสียใจ เมื่อวันที่บิดาและพี่ชายกลับถึงบ้านก็ได้เล่าถึงเหตุการณ์วันนั้นว่า ขณะที่ลมพายุกำลังพัดแรง ได้เห็นสตรีผู้หนึ่งช่วยจูงเรือให้เข้าฝั่ง เมื่อทุกคนได้ฟังก็รู้ว่า สตรีผู้นั้นก็คือเจ้าแม่ที่กำลังถอดดวงจิตไปช่วยประคองเรือไว้ไม่ให้ล่มและนำเรือเข้าฝั่งนั่นเอง

จนกระทั่งเมื่ออายุได้ 27 ปี ขณะที่ท่านกำลังช่วยเหลือชาวประมงที่กำลังถูกพายุไต้ฝุ่นพัดกระหน่ำ ลอยลำอยู่กลางทะเล แต่เนื่องจากคลื่นสูง ลมแรง ร่างของท่านได้ถูกพายุพัดหายไป หากแต่ชาวบ้านเชื่อกันว่าท่านได้เสด็จกลับสู่สวรรค์ทิพย์วิมาน ได้รับพระบัญชาแต่งตั้งเป็นเทพเจ้าไปแล้ว

จากตำนานข้างต้นจึงทำให้เทพสตรีองค์นี้ได้รับการบูชาอย่างสูง โดยเฉพาะกับผู้ที่หากินกับทะเลหรือแม่น้ำ ทั้งนี้เพราะผู้ศรัทธาเชื่อว่าเจ้าแม่มาจู่จะช่วยให้การเดินทางเป็นไปอย่างราบรื่นปลอดภัย และหากพิจารณาถึงแหล่งกำเนิดของตำนานความเชื่อของเทพสตรีองค์นี้จะพบว่าอยู่บริเวณมณฑลฮกเกี้ยนตอนใต้หรือภาษาจีนกลางเรียกว่า “หมิ่นหนาน” ซึ่งเป็นฐานที่มั่นของกลุ่มวัฒนธรรมจีนฮกเกี้ยน หากแต่อาณาบริเวณของพื้นที่หมิ่นหนานก็อยู่ติดกับมณฑลกวางตุ้ง อันเป็นที่อยู่อาศัยและรากเหง้าของวัฒนธรรมจีนกวางตุ้ง แคะ และแต้จิ๋ว นอกจากนั้นแล้ว ในอดีตเกาะไหหลำก็ยังถือเป็นส่วนหนึ่งของมณฑลกวางตุ้งอีกด้วย ดังนั้นจึงเชื่อได้ว่า ในอดีตต้องมีการเดินทางไปมาหาสู่กันระหว่างผู้คนทั้ง 5 กลุ่มวัฒนธรรมทางภาษาเหล่านี้ จึงทำให้เทพสตรีองค์นี้ได้รับการบูชาจากผู้คนทุกกลุ่มวัฒนธรรมทางภาษาทั้ง 5 ได้แก่ แคะ กวางตุ้ง แต้จิ๋ว ไหหลำ และฮกเกี้ยน นอกจากนั้นแล้ว การดำรงชีพของผู้คน 4 ใน 5 กลุ่มวัฒนธรรมทางภาษามีพื้นที่ติดกับทะเล ประชาชนส่วนใหญ่ก็หากินกับน้ำ ชำนาญการเดินเรือ เว้นแต่ชาวจีนแคะที่หากินกับป่าเขาเป็นหลัก และเมื่อชาวจีนต้องเดินทางมายังสยามประเทศ ไม่ว่าจะด้วยการติดต่อค้าขาย หนีภัยธรรมชาติและภัยสงคราม รวมถึงการแสวงหาถิ่นที่อยู่ใหม่ในการดำรงชีพ หรือวัตถุประสงค์ใดๆ ก็ตาม ซึ่งชาวจีนเหล่านี้ก็ต้องโดยสารเรือเป็นหลักในการเดินทางมายังดินแดนสุวรรณภูมิ จึงทำให้เชื่อได้ว่า กลุ่มคนเหล่านี้ต่างรับรู้กิตติศัพท์แห่งเจ้าแม่องค์นี้เป็นแน่แท้

เอกสารโบราณของจีนได้กล่าวถึง การเดินทางมายังดินแดนต่างๆ ของคณะทูตจีนจากราชสำนักหมิงคนสำคัญนามว่า เจิ้งเหอ (郑和ค.ศ.1371–1433) หรือที่คนไทยรู้จักในนาม “ซำปอกง” (三宝公) ก็เคยได้รับการช่วยเหลือจากเจ้าแม่องค์นี้ กล่าวคือ เมื่อครั้งก่อนออกเดินทางสมุทรยาตราครั้งที่ 7 ในสมัยจักรพรรดิเซวียนจง ปีรัชศกเซวียนเต๋อที่ 6 (ค.ศ.1431) เจิ้งเหอได้สร้างแผ่นป้ายจารึกสดุดีองค์เจ้าแม่เทียนเฟย ซึ่งแปลว่า พระสนมแห่งท้องนภา ที่ท่านเมตตาช่วยให้การเดินทางเป็นไปอย่างราบรื่นปลอดภัย ดังนั้นเจิ้งเหอในฐานะผู้บัญชาการกองเรือจึงได้เป็นผู้นำในการสักการะขอพรต่อเจ้าแม่เทียนเฟยที่ประดิษฐานอยู่บนเนินเขาก่อนออกมุ่งหน้าสู่ทะเลตะวันตกอีกด้วย (ปริวัฒน์ จันทร, 2546:96–98) ดังจะเห็นได้ว่า สตรีเทพองค์นี้ได้รับการนับถือบูชาจากชาวเรือและผู้ที่อาศัยเรือเป็นยานพาหนะในการเดินทาง เพื่อการโดยสารหรือเชื่อมติดต่อกับสังคมภายนอก

เทพสตรีองค์นี้ได้รับการบูชาจากทั้งประชาชนและจากทางราชสำนัก กล่าวคือ ตั้งแต่มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับตำนานอันศักดิ์สิทธิ์แห่งองค์เจ้าแม่แล้ว ราชสำนักจีนก็ให้ความสำคัญกับเทพสตรีองค์นี้มา

โดยตลอด โดยราชสำนักซ่งได้สถาปนาเทพสตรีองค์นี้ขึ้นเป็นครั้งแรกในสมัยจักรพรรดิซ่งเกาจง ปีรัชศกเซ่าซิงที่ 26 (ค.ศ.1156) และสิ้นสุดในสมัยจักรพรรดิชิงหมู่จง ปีรัชศกถงจื้อที่ 11 (ค.ศ. 1872) ตลอดระยะเวลา 716 ปี แผ่นดินจีนผลัดเปลี่ยนกว่า 4 ราชวงศ์ ประกอบด้วย ซ่ง หยวน หมิงและชิง ซึ่งในแต่ละราชวงศ์ก็ได้สถาปนาเทพสตรีองค์นี้ คำนวณรวมแล้วไม่ต่ำกว่า 30 ครั้ง (魏叔贞, 1994: 13–21) การที่เจ้าแม่ได้รับการสถาปนาจากราชสำนักในทุกยุคสมัยและจำนวนมากครั้งนั้น ไม่ว่าผู้ปกครองนั้นจะมาจากกลุ่มชนใดๆ ก็ตาม เช่น ราชวงศ์หยวนคือชาวมองโกล ราชวงศ์ชิงคือชาวแมนจู ส่วนราชวงศ์ซ่งและหมิงคือชาวจีนฮั่น แต่ผู้ปกครองทุกราชวงศ์ต่างก็ศรัทธายิ่งต่อเทพเจ้าองค์นี้ ซึ่งได้สะท้อนถึงสตรีเทพองค์นี้อยู่ในตำแหน่งที่มีความสำคัญของระบบคิดและวิถีจีนมาโดยตลอด

ชื่อพระนามที่จักรพรรดิจีนได้สถาปนาให้กับเจ้าแม่นั้น ส่วนใหญ่อิงอยู่กับยศบรรดาศักดิ์ของสตรีจีนในยุคโบราณ ซึ่งลำดับชั้นของแต่ละยุคสมัยก็ใช้แตกต่างกันไป แรกเริ่มเจ้าแม่มาจู่ได้รับการสถาปนาในสมัยราชวงศ์ซ่ง ตำแหน่ง “ฝูเหริน” (夫人) อาจแปลความได้ว่า “ท่านผู้หญิง” ต่อมาได้เลื่อนชั้นเป็น “เฟย” (妃) อาจแปลความได้ว่า “พระสนม” ส่วนในราชวงศ์หยวนได้สถาปนาในตำแหน่ง “เทียนเฟย” (天妃) ซึ่งแปลความว่า “พระสนมแห่งท้องนภา” ในราชสำนักหมิงก็ยังใช้คงใช้ตำแหน่งดังกล่าว เมื่อถึงราชวงศ์ชิง สมัยจักรพรรดิชิงเซิ่งจู่ ปีรัชศกคังซีที่ 19 (ค.ศ.1680) ได้สถาปนาตำแหน่ง “เทียนซั่งเสิ่นหมู่” (天上圣母) ซึ่งคำว่า “เทียนซั่ง” แปลว่าบนสวรรค์ “เสิ่นหมู่” แปลว่าพระมารดา เมื่อรวมกันแล้วก็คือ พระมารดาแห่งสวรรค์ และต่อมาในปีรัชศกคังซีที่ 23 (ค.ศ. 1684) ได้เลื่อนชั้นเป็น “เทียนโฮ่ว” (天后) โดยแปลความได้ว่า “พระนางเจ้าแห่งสวรรค์” ลำดับขั้นต่างๆ ที่ได้รับการสถาปนานี้ได้บ่งบอกถึงตำแหน่งยศที่สูงศักดิ์ขึ้น และมีความสำคัญยิ่งต่อการเรียกขานเจ้าแม่ในเวลาต่อมา เป็นเหตุให้อักษรจีนอยู่หน้าศาสนสถานที่มีองค์เจ้าแม่เป็นเทพประธาน สามารถเขียนศาลเจ้าได้หลายอย่าง อาทิ “เทียนเฟยเมี่ยว” (天妃庙) หรือศาลพระสนมแห่งท้องนภา “เทียนซั่งเสิ่นหมู่เมี่ยว” (天上圣母庙) หรือศาลพระมารดาแห่งสวรรค์ “เทียนโฮ่วกง” (天后宫) หรือตำหนักพระนางเจ้าแห่งสวรรค์ เป็นต้น

รูปเคารพของเจ้าแม่มาจู่ ภายในศาลเจ้าแม่ทับทิม วัดเลียบ

พระนามของเจ้าแม่มาจู่ในสังคมไทย

1. พระนามแบบจีน

พระนามแบบจีนของเจ้าแม่มีด้วยกันหลายอย่างดังที่ได้กล่าวไว้แล้ว และเมื่อคติความเชื่อแห่งองค์เจ้าแม่ได้เดินทางมาพร้อมกับกลุ่มผู้ศรัทธามาประดิษฐานในสังคมไทยอย่างมั่นคงแล้วนั้น พระนามแห่งองค์เจ้าแม่ที่ปรากฏอยู่ภายในศาสนสถานต่างๆ ของชาวจีนในไทยส่วนใหญ่จะจารึกและเรียกขานท่านว่า “เทียนโฮ่วเสิ่นหมู่” พระนามนี้น่าจะเป็นการประสมคำระหว่างตำแหน่ง “เทียนโฮ่ว” กับ “เทียนซั่งเสิ่นหมู่” เข้าไว้ด้วยกัน หากแต่ความหมายยังคงเหมือนกับคำว่า “เทียนโฮ่ว” ที่มีความหมายว่า พระนางเจ้าแห่งสวรรค์ ซึ่งเป็นยศตำแหน่งสูงสุดของเจ้าแม่ที่ได้รับการสถาปนา

จากจักรพรรดิจีน พระนามดังกล่าวก็ใช้กันอย่างแพร่หลายในศาสนสถานทั้งในประเทศจีน ไต้หวัน ฮ่องกง มาเก๊า รวมถึงประเทศต่าง ๆ ในอุษาคเนย์ ซึ่งศาสนสถานที่ใช้ชื่อดังกล่าวโดยส่วนมากจะเป็นศาลเจ้าที่สร้างขึ้นหลังจากปี ค.ศ. 1684 กล่าวคือ หลังจากที่ได้รับการสถาปนาในยศตำแหน่ง ดังกล่าวแล้ว ความน่าสนใจอยู่ที่ศาลเจ้าแม่ม่าจ้อโป๋ บนถนนบริรักษ์บำรุง อำเภอเมืองพังงา ซึ่งเป็นศาสนสถานที่บูชาเทพสตรีองค์นี้ในฐานะเทพประธาน ร่วมกับเจ้าพ่อกวนอู เทพ "เจ้าที่" และสิ่งศักดิ์สิทธิ์องค์อื่นๆ อีกมากมายตามคติความเชื่อของชาวจีน หากแต่ศาลเจ้าดังกล่าวยังคงเรียกเทพสตรีองค์นี้ว่า "เทียนซั่งเสิ่นหมู่" ดังปรากฏอักษรจีนดังกล่าวอยู่บนแผ่นป้ายไม้ที่ประดับอยู่ด้านหน้าของศาลเจ้า และที่บนเก๋งจีนที่ใช้ประดิษฐานรูปเคารพแห่งองค์เจ้าแม่ รวมถึงแผ่นป้ายไม้ที่ตั้งไว้หน้ารูปเคารพ การที่ศาลเจ้าดังกล่าวไม่ได้ปรับเปลี่ยนชื่อเป็น "เทียนโฮ่วเสิ่นหมู่" ทั้งนี้อาจจะเป็นการยึดตามแบบเรียกเดิมที่ท่านได้รับการสถาปนาจากจักรพรรดิคังซีในปีที่ 19 (ค.ศ. 1680) หากแต่ก็อาจจะใช้สะท้อนถึงความเก่าแก่ของศาสนสถานดังกล่าวก็เป็นได้ เนื่องจากศาลเจ้าแห่งนี้อยู่ไม่ไกลจากคลองพังงาที่สามารถเชื่อมลงทะเลฝั่งอันดามันได้ จึงอาจจะเป็นชุมชนเก่าของชาวจีนฮกเกี้ยนที่อพยพมาตั้งถิ่นฐานในบริเวณดังกล่าว และมีการสร้างศาลเจ้าแห่งนี้ขึ้นช่วงปี ค.ศ. 1680–1684 ก่อนได้รับสถาปนาจากจักรพรรดิคังซีในครั้งที่ 2 ซึ่งต่อมากลุ่มผู้ศรัทธาก็ยังใช้พระนามดังกล่าวสืบต่อ กันมาจนถึงปัจจุบัน ซึ่งศาสนสถานจีนในไทยที่ใช้พระนาม "เทียนซั่งเสิ่นหมู่" มีอยู่ไม่มากนัก

ศาลเจ้าแม่ม่าจ้อโป๋ บนถนนบริรักษ์บำรุง อำเภอเมืองพังงา
(ที่มา: https://www.facebook.com/ศาลเจ้าแม่ม่าจ้อโป๋-จังหวัดพังงา-325803097465929/

นอกจากนั้นแล้ว ความสำคัญของศาลเจ้าดังกล่าวคือ เป็นศาลเจ้าที่ได้รับพระราชทานกระถางธูปจากพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 ตรงกลางมีพระปรมาภิไธยย่อ จปร. ด้านบนพระปรมาภิไธยย่อ จปร. มีจารึกอักษรจีน 4 ตัวคือ "ฮู่หวั่วต้าสิง" (护我大行) "ฮู่" แปลว่า คุ้มครอง "หวั่ว" แปลว่า ข้าพเจ้า "ต้าสิง" ในที่นี้น่าจะหมายถึงพระมหากษัตริย์ที่พึ่งเสด็จสวรรคต ซึ่งหมายถึง

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 นั่นเอง ดังนั้นคำว่า "ฮู่หวั่วต้าสิง" จึงแปลความได้ว่า โปรดคุ้มครองพระราชบิดาของข้าพเจ้า ซึ่งเป็นคำวิงวอนขอสิ่งศักดิ์สิทธิ์ให้ช่วยคุ้มครองดวงพระวิญญาณของล้นเกล้าฯ รัชกาลที่ 5 เสด็จสู่สรวงสวรรค์แดนทิพย์วิมาน และยังมีจารึกอักษรจีนอีก 2 แถว แถวด้านขวาจารึกว่า "หวงเสียนเล่อตันน่าเกาเฉิงอี้ไป่เอ้อร์สือจิ่วเหนียนกู่ตั้น" (皇暹叻丹那高成壹百贰拾玖年穀旦) ซึ่ง "หวง" หมายถึง พระมหากษัตริย์ "เสียน" หมายถึงสยาม "เล่อตันน่าเกาเฉิง" หมายถึง รัตนโกสินทร์ "อี้ไป่เอ้อร์สือจิ่วเหนียน" หมายถึง ปีที่ 129 "กู่ตั้น" หมายถึง วันมงคล เมื่อรวมแล้วจะได้ความว่า วันมงคลในปีรัตนโกสินทร์ศก 129 แห่งพระมหากษัตริย์สยาม ส่วนอักษรจีนแถวซ้ายจารึกว่า "ตี้ลิ่วไต้อี้ว์เจิง" (第六代御赠) อักษรจีน "ตี้ลิ่วไต้" หมายถึง ลำดับที่ 6 ส่วนอักษร "อี้ว์เจิง" แปลว่า พระราชทาน ดังนั้นอักษรแถวซ้ายจึงมีความหมายว่า พระมหากษัตริย์ลำดับที่ 6 ทรงพระราชทาน เมื่อรวมความของอักษรจีนทั้ง 2 แถว จะได้ความหมายว่า วันมงคลในปีรัตนโกสินทร์ศก 129 พระมหากษัตริย์ในลำดับที่ 6 แห่งสยามทรงพระราชทาน เพื่อเป็นการอุทิศถวายแก่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 ทั้งนี้ยังมีศาลเจ้าแม่มาจู่ที่ได้รับพระราชทานธูปจากพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 เช่น ศาลเจ้ามาโจ๊ว ถนนราชดำเนิน อำเภอเมืองนครศรีธรรมราช ศาลเจ้าแม่ทับทิม (สะพานเหลือง) ซอยจุฬาฯ 7 แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ เป็นต้น จากการได้รับพระราชทานกระถางธูปจากล้นเกล้าฯ รัชกาลที่ 6 จึงทำให้เชื่อได้ว่า เทพสตรีจีนองค์นี้ไม่เพียงแต่ได้รับความเคารพและศรัทธายิ่งทั้งจากชาวจีนในสังคมไทย และยังได้รับการยกย่องจากราชสำนักสยามอีกด้วย

ทั้งนี้การเรียกขานในพระนาม "เทียนซั่งเสิ่นหมู่" อาจจะไม่นิยมนำมาตั้งเป็นชื่อของศาสนสถานแห่งองค์เจ้าแม่ก็ได้ แต่นิยมนำมาทำเพียงป้ายชื่อที่ประดับไว้อยู่หน้ารูปเคารพแห่งองค์เทพเจ้าเพื่อให้ผู้ศรัทธาได้รับรู้และเรียกขานพระนามได้อย่างถูกต้อง เช่นที่ ศาลเจ้าซัมส้านเที่ยนเฮวกึ๋ง ถนนกระบี่ ตำบลตลาดใหญ่ อำเภอเมือง จังหวัดภูเก็ต นอกจากนั้นแล้ว ศาลเจ้าแม่มาจู่ในไต้หวันก็นิยมเรียกขานในพระนาม "เทียนซั่งเสิ่นหมู่" เช่นกัน

ศาลเจ้าที่บูชาเทพสตรีองค์นี้ในสังคมไทย นอกจากจะมีพระนามที่ได้รับการสถาปนาจากจักรดิพรรดิจีนแล้ว แต่ชาวบ้านทั่วไปมักเรียกท่านว่า "มาจู่" ซึ่งแปลความได้ว่า แม่ย่า การออกเสียง "มาจู่" เป็นการออกเสียงแบบภาษาจีนกลาง ส่วน "มาโจ๊ว" หรือ "ม่าจ้อ" เป็นการออกเสียงตามภาษาจีนถิ่นต่างๆ เช่น "มาโจ๊ว" เป็นสำเนียงจีนแต้จิ๋ว ส่วน "ม่าจ้อ" เป็นสำเนียงจีนฮกเกี้ยน เป็นต้น ศาสนสถานจีนในประเทศไทยที่มีการนำคำว่า "มาจู่" จารึกไว้ภายในศาลเจ้ามีอยู่ไม่มาก อาทิ ศาลเจ้าปุ้นเถ้ากงม่า ตลาดเจ็ดเสมียน ตำบลเจ็ดเสมียน อำเภอโพธาราม จังหวัดราชบุรี ที่ป้ายหน้าศาลเจ้าเขียนว่า "เปิ่นโถวมาจู่เมี่ยว" (本头妈祖庙) คำว่า "เปิ่นโถว" หมายถึง เทพเจ้าปุนเถ้ากง ส่วนคำว่า "มาจู่" หมายถึงเทพสตรีองค์นี้ และ "เมี่ยว" หมายถึง ศาลเจ้า ดังนั้น ศาลดังกล่าวคือที่สถิตแห่งเทพเจ้าปุนเถ้ากงและเจ้าแม่มาจู่ นั่นเอง ซึ่งภายในศาลเจ้าดังกล่าว ประดิษฐานรูปเคารพองค์เจ้าแม่มาจู่อยู่ตรงกลาง ส่วนด้านซ้ายคือ องค์เทพเจ้าปุนเถ้ากง ส่วนด้านขวามือคือ องค์เทพเจ้าปุนเถ้าม่า ในส่วนของศาลเจ้าซัมส้านเที่ยนเฮวกึ๋ง ในจังหวัดภูเก็ต ซึ่งเป็นศาลเจ้าของชาวจีนฮกเกี้ยน ป้ายอักษรจีนหน้าศาลเจ้าแห่งนี้ใช้คำว่า "เทียนโฮ่วกง" แต่ความน่าสนใจอยู่ที่ป้ายอักษรไทยของศาลเจ้าดังกล่าวใช้คำว่า ศาลเจ้าแม่ย่านาง ซึ่งคำว่า "แม่ย่านาง" ก็คือชื่อ "มาจู่" ที่ถูกแปลเป็นไทย

นั่นเอง เนื่องจากพระนามของเทพสตรีองค์นี้ยังสามารถเรียกได้อีกอย่างว่า "มาจู่เหนียงเหนียง" (妈祖娘娘) คำนี้สามารถแยกให้ความหมายดังนี้ "มา" แปลว่า แม่ "จู่" แปลว่า บรรพชน ถ้าต่อท้ายด้วยคำว่า บิดาหรือมารดา จะหมายถึง ปู่หรือย่า ส่วนคำว่า "เหนียงเหนียง" แปลว่า นางหรือพระนาง ดังนั้นคำว่า "มาจู่" จึงหมายถึง "แม่ย่า" หรือ "แม่ย่านาง" ก็ได้

ชาวจีนเชื่อว่า เทพสตรีองค์นี้เป็นเทพเจ้าแห่งการเดินเรือและการประมง ดังนั้นก่อนที่ชาวเรือจะออกเดินทางจะต้องไปสักการะขอพรจากองค์เจ้าแม่มาจู่ทุกครั้งไป และด้วยความเกรงกลัวต่อการเดินทางทางน้ำ ซึ่งอันตรายมีอยู่รอบด้าน ไม่ว่าจะเรื่องฟ้าฝน คลื่นลม และโจรสลัด ต่างทำให้ชาวเรือหวาดผวาทั้งสิ้น ด้วยเหตุนี้เองชาวเรือจึงได้จัดทำป้ายพระนามหรือรูปเคารพแห่งองค์เจ้าแม่มาประดิษฐานไว้อยู่บนเรือ เพื่อใช้เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจ และกราบไหว้บูชาตลอดการเดินทางขออำนาจบารมีท่านคุ้มครองให้ปลอดภัย (李乔, 1999: 391–395) ความเชื่อดังกล่าวและชื่อเรียกแห่งเทพสตรีที่ติดปากชาวบ้านว่า "มาจู่" ซึ่งแปลเป็นไทยว่า "แม่ย่านาง" นั้นมีความคล้ายกับความเชื่อในเรื่องแม่ย่านางเรือของไทยอย่างมาก ชาวจีนมีบูชาสตรีเทพองค์นี้ตั้งแต่สมัยราชวงศ์ซ่งหรือตั้งแต่สมัยสุโขทัยของไทย การเดินทางมาไทยของชาวจีนก็คงมีตั้งแต่สมัยสุโขทัยเป็นต้นมาเช่นกัน แต่ที่มีหลักฐานปรากฏเด่นชัดมากที่สุดและเกี่ยวข้องกับคติความเชื่อในเรื่องเจ้าแม่มาจู่ก็คือ การเดินทางมาเยือนแผ่นดินสยามของกองเรือมหาสมบัติภายใต้การนำของขันทีเจิ้งเหอในสมัยราชวงศ์หมิง ซึ่งเจิ้งเหอเองก็มีความเชื่อในเรื่องดังกล่าวอย่างมาก ดังนั้นความเชื่อในเรื่องแม่ย่านางของไทยอาจเป็นไปได้ว่ามีการรับทอดคติความเชื่อมาจากจีนก็เป็นได้ และที่สำคัญศาลเจ้าที่บูชาเทพสตรีองค์นี้มักสร้างอยู่ริมน้ำแทบทั้งสิ้น โดยเฉพาะศาลเจ้าที่มีอายุ 100 ปีขึ้นไป ไม่ว่าจะในไทยหรือประเทศอื่นๆ จึงเชื่อได้ว่าท่านเป็นเทพเจ้าที่ชาวเรือให้ความเคารพนับถืออย่างสูง ปัจจุบันยังพบเห็นศาลเจ้ามาจู่ในตลาดสดที่สร้างขึ้นใหม่ ทั้งนี้เพราะเชื่อกันว่าเทพสตรีองค์นี้สามารถบันดาลให้การค้าขายเจริญรุ่งเรืองอีกด้วย (พรพรรณ จันทโรนานนท์, 2546: 43)

หลักฐานการบูชาเทพสตรีองค์นี้ของชาวเรือในไทยปรากฏอย่างช้าตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรี กล่าวคือ ในนิราศพระยามหานุภาพไปเมืองจีนหรือนิราศกวางตุ้ง ซึ่งประพันธ์ขึ้นราวปี พ.ศ. 2324 ความตอนหนึ่งกล่าวว่า "เย็นเช้าไหว้เจ้าด้วยม้าพ่อ พระหมาจอฟังอึงคนึงเนื่อง" (กรมศิลปากร, 2532: 374) ซึ่งพระหมาจอในที่นี้ก็คือเทพธิดามาจู่หรือเจ้าแม่มาจู่นั่นเอง การเดินทางไปจีนครั้งนั้นประกอบด้วยเรือทั้งสิ้น 11 ลำ ไม่ทราบแน่ชัดว่าเรือทุกลำได้ทำการบูชาเจ้าแม่มาจู่บนเรือหรือไม่ แต่เรือของพระยามหานุภาพได้ทำการบูชาเทพสตรีองค์นี้อย่างสม่ำเสมอ จากข้อความในนิราศนี้ยังทำให้ทราบว่าชาวเรือของไทยได้มีการบูชาเจ้าแม่มาจู่บนเรือมาตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรี ซึ่งการบูชาเจ้าแม่มาจู่บนเรืออาจจะมีการตั้งข้อสงสัยว่า การเดินเรือไปจีนครั้งนั้นอาจใช้ลูกเรือจีนเป็นหลัก ซึ่งมีความชำนาญเรื่องเส้นทางการเดินเรือจากไทยไปจีนและจากจีนกลับมายังไทย ซึ่งการบูชาเทพสตรีองค์นี้ก็เป็นเรื่องเฉพาะของลูกเรือชาวจีน แต่ทั้งนี้ก็ไม่อาจปฏิเสธได้ว่าการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำเรือที่แล่นอยู่ในท้องน้ำของไทยได้มีการบูชาเจ้าแม่มาจู่มานานแล้ว และคนไทยก็เห็นการบูชาเจ้าแม่มาจู่ของชาวจีนมานานแล้วด้วยเช่นกัน ซึ่งไม่ว่าเรือนั้นจะเป็นเรือของคนไทยหรือของคนจีนก็ตาม พระนามแห่ง "หมาจอ" ที่ปรากฏในนิราศนี้เป็นเครื่องยืนยันว่าชื่อของเทพสตรีจีนองค์นี้เป็นที่รู้จักของคนไทย นอกจากนั้นแล้วยังต้องไม่ลืมว่าสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวการทำการค้าขายกับชาวจีนถือเป็นรายได้สำคัญ

ของท้องพระคลัง ย่อมแสดงถึงความถี่ของการเดินเรือจากไทยไปจีนและจากจีนมาไทย ซึ่งการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์บนเรือถือเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดความมั่นใจในการเดินทาง การบูชาเพื่อเป็นขวัญกำลังใจถือว่าเป็นสิ่งจำเป็น

ตำนานความเชื่อเกี่ยวกับแม่ย่านางของไทย ที่ปรากฏในเรื่องนารายณ์สิบปาง (ฉบับคุณหญิงเลื่อนฤทธิ์ ที่ตีพิมพ์ในปี พ.ศ. 2466) ก็ได้กล่าวถึงเทพสตรีองค์หนึ่งที่ได้ช่วยเหลือลูกเรือประมงชาวจีนที่ถูกกุ้งใช้อาวุธติดตัวเจาะท้องเรือสำเภาให้จม เมื่อคนไหนว่ายน้ำไม่เป็นก็ถูกกุ้งกินเป็นอาหาร เดือนร้อนมากจนต้องขอความช่วยเหลือจาก "เจ้าหมาจ่อ" (เสถียรโกเศศและนาคะประทีป, 2481: 1–8) ซึ่งคำว่า "เจ้าหมาจ่อ" นี้ก็คือเจ้าแม่มาจู่นั่นเอง ตำนานแม่ย่าของไทยก็เป็นอีกหลักฐานยืนยันถึงความศรัทธาของเจ้าแม่มาจู่ของชาวจีน จนกระทั่งความเชื่อดังกล่าวได้แพร่หลายและส่งอิทธิพลสู่สังคมไทย จนกระทั่งได้กลายเป็นแม่ย่านางของไทย

ชาวจีนในไทยยังเรียกเทพสตรีองค์นี้ว่า "กูหมู่" (姑母) หรือออกเสียงภาษาจีนท้องถิ่นว่า "โกบ๊อ" ซึ่งคำนี้มีความหมายว่า คุณป้า ได้ด้วย เช่นที่ศาลเจ้าโกบ๊อ ถนนสมเด็จพระเจ้าตากสิน แขวงดาวคะนอง เขตธนบุรี กรุงเทพฯ ซึ่งอักษรจีนหน้าศาลเจ้าเขียนอักษรจีนว่า "เทียนโฮ่วเซิ่งหมู่" แต่ชาวจีนที่อาศัยในบริเวณดังกล่าวกลับเรียกศาลเจ้าแห่งนี้ว่า ศาลเจ้าโกบ๊อ ซึ่งต่อมาคำว่า "โกบ๊อ" ที่มีความหมายว่า คุณป้า ได้กลายมาเป็นชื่อของชุมชนแห่งนี้ ซึ่งก็คือ ชุมชนโกบ๊อ นั่นเอง ความเชื่อที่เรียกสตรีเทพองค์นี้ว่า "กูหมู่" หรือคุณป้านั้น น่าจะมาจากการนับถือเจ้าแม่ตามสายวงศ์ตระกูล กล่าวคือ ลูกหลานแซ่ลิ้มหรือหลิน (林氏) จะนับถือท่านในฐานะญาติผู้ใหญ่นั่นเอง หรือบางแห่งยังอาจจะเรียกท่านว่า "อาม่า" (阿嬷) ที่แปลว่า คุณย่าหรือคุณยายได้ด้วย เช่นที่ศาลเจ้าแม่ทับทิม ถนนเจริญกรุง แขวงยานนาวา เขตสาทร กรุงเทพฯ ศาลเจ้าอาม่า ตำบลแม่กลอง อำเภอเมือง จังหวัดสมุทรสาคร เป็นต้น และบางแห่งยังสามารถเรียกท่านว่า "อาม้า" (阿妈) ที่แปลว่า คุณแม่ เช่นที่ศาลเจ้าอาม้า ตำบลแหลมใหญ่ อำเภอเมือง จังหวัดสมุทรสงคราม เป็นต้น

นอกจากพระนามข้างต้นแล้ว ยังพบว่าชาวจีนในสังคมไทยยังเรียกเทพเจ้าองค์นี้ ในอีกหลายชื่อ เช่นที่ศาลเจ้าแม่เขาสามมุข ตำบลแสนสุข อำเภอเมืองชลบุรี จังหวัดชลบุรี ได้เขียนอักษรจีนตรงประตูทางเข้า "เทียนโฮ่วเสิ่นหมู่" แต่ยันต์ (ฮู้) และเหรียญบูชาบางรุ่น รวมถึงการเรียกขานของผู้ศรัทธาชาวจีนทั่วไปจะเรียกว่า "ไห่ตงมา" (东海妈) ซึ่งแปลความว่า เจ้าแม่แห่งทะเลตะวันออก การเรียกขานเจ้าแม่องค์นี้ว่า "ไห่ตงมา" คงสืบเนื่องมาจากตำนานของเทพสตรีองค์นี้ที่อยู่ทางทะเลตะวันออกของจีน นอกจากนั้นแล้วชาวจีนยังเชื่อว่าทิศตะวันออกเป็นทิศมงคลอีกด้วย จึงอาจจะเป็นที่มาของการเรียกขานพระนางว่า เจ้าแม่แห่งทะเลตะวันออก ก็เป็นได้

พระนามภาษาจีนของสตรีเทพองค์นี้ที่ปรากฏอยู่ในสังคมไทยยังมีอยู่อีกมาก ข้างต้นเป็นเพียงส่วนหนึ่งที่ทำให้เชื่อได้ว่าชาวจีนในสังคมให้ความเคารพนับถือเทพสตรีองค์นี้เป็นอย่างสูง

2.พระนามแบบไทย

เมื่อกลุ่มผู้ศรัทธาได้ขยายวงกว้างมากขึ้น คงปฏิเสธไม่ได้ว่ามีชาวไทยจำนวนไม่น้อยที่ให้ความเคารพและศรัทธาต่อเทพสตรีองค์นี้ การเรียกขานพระนามของเทพสตรีองค์นี้ในภาษาจีนไม่ว่าจะเป็นสำเนียงจากภาษาจีนถิ่นใดๆ ก็ตามล้วนเป็นเรื่องยากสำหรับคนไทยทั้งสิ้น เนื่องด้วยความไม่คุ้นชินในภาษาดังกล่าว นอกจากนั้นแล้วการเรียกแบบจีน อาจทำให้เกิดความรู้สึกห่างเหินระหว่างเทพเจ้ากับผู้ศรัทธาที่เป็นคนไทย และอาจเกิดการสับสนได้ด้วย ทั้งนี้เพราะชื่อเรียก

ของเทพเจ้าองค์นี้มีความหลากหลายนั่นเอง จึงเป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้มีการตั้งพระนามหรือการเรียกขานในพระนามใหม่ที่เป็นภาษาไทยที่ทุกคนในสังคมเข้าใจ

จากการสำรวจเบื้องต้นพบว่า พระนามของเจ้าแม่มาจู่ที่เป็นภาษาไทยที่พบมากสุดคือ เจ้าแม่ทับทิม ศาสนสถานจีนที่มีการบูชาเจ้าแม่มาจู่กระจายอยู่หลายจังหวัดของไทย เช่น ศาลเจ้าแม่ทับทิม (พาหุรัด) ถนนจักรเพชร แขวงบูรพาภิรมย์ เขตพระนคร กรุงเทพฯ, ศาลเจ้าแม่ทับทิม (สะพานเหลือง) ซอย จุฬาฯ 7 แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ, ศาลเจ้าแม่ทับทิม ตลาดเก้าห้อง อำเภอบางปลาม้า จังหวัดสุพรรณบุรี, ศาลเจ้าแม่ทับทิม อำเภอคลองใหญ่ จังหวัดตราด, ศาลเจ้าแม่ทับทิม ตำบลหน้าเมือง อำเภอเมือง จังหวัดปราจีนบุรี เป็นต้น

ความเป็นมาของชื่อพระนามของเจ้าแม่มาจู่ที่เป็นภาษาไทยว่า “เจ้าแม่ทับทิม” มีประวัติความเป็นมาอย่างไร ปัจจุบันอาจจะยังไม่มีข้อสรุปที่แน่ชัดได้ แต่พระนามนี้ไม่ใช่พระนามเฉพาะของเจ้าแม่มาจู่เพียงองค์เดียว กล่าวคือ ยังมีเทพสตรีจีนองค์อื่นที่ใช้พระนามว่าเจ้าแม่ทับทิมร่วมอยู่ด้วย จากการสำรวจพบว่า การใช้พระนามร่วมว่าเจ้าแม่ทับทิมมากที่สุดก็คือ เทพเจ้า”สุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียง” (水尾圣娘) ซึ่งแปลความได้ว่า เจ้าแม่ปลายน้ำ เจ้าแม่ท้ายน้ำหรือเจ้าแม่ชายน้ำ ชาวจีนไหหลำเรียกเจ้าแม่องค์นี้ว่า “ตุ้ยบ่วยเต่งเหนี่ยง” เทพสตรีองค์นี้เป็นที่เคารพนับถืออย่างมากของชาวจีนกลุ่มวัฒนธรรมไหหลำ ซึ่งศาสนสถานใดที่มีการบูชาเทพสตรีองค์นี้ย่อมอุปมาได้ว่าศาสนสถานดังกล่าวได้รับการอุปถัมภ์จากชาวจีนไหหลำ ด้วยเหตุนี้เองศาสนสถานบางแห่งจึงเรียกเจ้าแม่องค์นี้ว่า เจ้าแม่ทับทิม (ไหหลำ) ทั้งนี้ก็เพื่อไม่ให้เกิดความสับสนระหว่างการบูชาเจ้าแม่มาจู่ในฐานะเจ้าแม่ทับทิมกับองค์เจ้าแม่สุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียง และยังสามารถทำให้ทราบด้วยว่าศาสนสถานดังกล่าวเป็นของกลุ่มวัฒนธรรมทางภาษาใดได้ด้วย

ตำนานของเจ้าแม่ทับทิม (ไหหลำ) มีอยู่ว่า (ต้วน ลี่เซิงและบุญยิ่ง ไร่สุขสิริ, 2543: 22–23; แผ่นป้ายประวัติเจ้าแม่ภายในศาลเจ้าแม่ทับทิมเชียงใหม่)

ในสมัยโบราณ มีชาวประมงคนหนึ่งแซ่พาน (潘) *อาศัยอยู่ชานเมืองอำเภอเหวินฉาง* (文昌) *บนเกาะไหหลำ ได้ออกไปจับปลาโดยทอดแหอยู่หลายครั้งก็ไม่ได้ปลาแม้แต่ตัวเดียว ขณะกำลังสิ้นหวังเขาพบว่าในแหของเขาเหมือนมีปลาตัวใหญ่ติดขึ้นมา แต่เมื่อดึงแหขึ้นจากน้ำเขาพบเพียงขอนไม้ท่อนหนึ่งเท่านั้น เขาจึงนำขอนไม้นั้นทิ้งลงน้ำไป และลองทอดแหใหม่ แต่ก็ได้ขอนไม้ท่อนเดิมขึ้นมาอีก เขาก็ทิ้งลงน้ำเช่นเคย แต่เมื่อทอดแหลงไปก็ได้ขอนไม้นั้นขึ้นมาอีก ชาวประมงรู้สึกประหลาดใจอย่างยิ่ง เขาจึงไหว้และอธิษฐานในใจว่า ถ้าขอนไม้นี้ศักดิ์สิทธิ์จริง ขอให้ได้ปลามากๆ และจะนำขอนไม้นี้ไปแกะสลักเป็นรูปเทพเจ้าเพื่อกราบไหว้บูชา เมื่อสิ้นคำอธิษฐานลง ไม่ว่าลงแหที่ใดก็ได้ปลาเต็มแหทุกครั้งไป สรุปเขาได้ปลาเต็มลำเรือกลับบ้าน ดังนั้นจึงนำขอนไม้ดังกล่าวไปแกะสลักเป็นรูปเทพเจ้าและสร้างศาลเจ้าไว้ที่ชานเมืองด้านตะวันออกของอำเภอเหวินฉาง*

ความเชื่อแห่งเทพสตรีสุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียงหรือเจ้าแม่ทับทิม (ไหหลำ) มาพร้อมกับการอพยพของชาวจีนไหหลำมายังไทย เทพสตรีองค์นี้ความคล้ายกับเจ้าแม่มาจู่ กล่าวคือเป็นเทพสตรีที่ชาวจีนไหหลำเชื่อว่าคือเทพธิดาแห่งท้องทะเลที่คุ้มครองผู้เดินทางทางเรือเช่นกัน แต่ไม่ใช่องค์เดียวกัน นอกจากนั้นแล้วกลุ่มวัฒนธรรมไหหลำก็ยังมีความศรัทธาในองค์เจ้าแม่มาจู่อีกด้วย ดังนั้นศาสนสถานของกลุ่มชาวจีนไหหลำจำนวนมากก็ได้บูชาเจ้าแม่มาจู่พร้อมกับเจ้าแม่สุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียง เช่นที่ ศาลเจ้าแม่ทับทิมบางจาก แขวงบางจาก เขตพระโขนง กรุงเทพฯ, ศาลเจ้าแม่ทับทิมดำเนินสะดวก ตำบล

ดำเนินสะดวก อำเภอดำเนินสะดวก จังหวัดราชบุรี, ศาลเจ้าแม่ทับทิมอุทัยธานี ตำบลอุทัยธานี อำเภอเมืองอุทัยธานี จังหวัดอุทัยธานี, ศาลเจ้าแม่ทับทิมพิษณุโลก ตำบลในเมือง อำเภอเมืองพิษณุโลก จังหวัดพิษณุโลก, ศาลเจ้าแม่ทับทิมลำปาง ตำบลสวนดอก อำเภอเมืองลำปาง จังหวัดลำปาง, ศาลเจ้าไหหลำระนอง ตำบลบางนอน อำเภอเมืองระนอง จังหวัดระนอง เป็นต้น ดังนั้นจึงอาจเกิดการสับสนก็เป็นได้

คำว่า "ทับทิม" ในบริบทสังคมไทยมีด้วยกันหลายความหมาย เช่น ผลทับทิม พลอยทับทิม เป็นต้น ซึ่งความหมายของการมีชื่อเรียกว่า "ทับทิม" นั้นก็เพราะมีลักษณะเป็นสีแดงทับทิมนั่นเอง ดังนั้นการที่สังคมไทยเรียกขานพระนามของเจ้าแม่มาจู่และเจ้าแม่สุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียงในแบบภาษาไทยว่าเจ้าแม่ทับทิมก็คงเนื่องด้วยรูปเคารพของเจ้าแม่ทั้ง 2 องค์ มีสีผิวหรือเครื่องทรงทาด้วยสีแดงทับทิมนั่นเอง เช่น ศาลเจ้าแม่ทับทิม ลำปาง เป็นต้น ซึ่งการเรียกขานชื่อพระนามแบบไทยของเจ้าแม่ในลักษณะดังกล่าวถือเป็นการเรียกขานตามลักษณะกายภาพของรูปเคารพ โดยดูจากสีของรูปเคารพเป็นสำคัญ

ความน่าสนใจอยู่ที่ตำนานเรื่องเล่าเกี่ยวกับคติความเชื่อของการสร้างรูปเคารพเจ้าแม่ทับทิม (ไหหลำ) ด้วยสีแดงนั้น เป็นการสร้างตามที่เจ้าแม่ได้ปรากฏขึ้นให้เห็นในฝัน (จำนงศรี รัตนิน (หาญเจนลักษณ์), 2541: 81–82) จนเป็นที่เล่าขานและสืบทอดต่อๆ กันมา ด้วยเหตุนี้เองจึงทำให้เครื่องทรงและเครื่องประดับต่างๆ แห่งองค์เจ้าแม่ทับทิม (ไหหลำ) หรือเจ้าแม่สุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียงนั้นจักต้องเป็นสีแดง นอกจากนั้นแล้วในธรรมเนียมปฏิบัติของชาวจีนไหหลำยังมีพิธีกรรมความเชื่อในเรื่องการเปลี่ยนเครื่องทรงให้กับองค์เจ้าแม่และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ประดิษฐานอยู่ในศาสนสถานของกลุ่มวัฒนธรรมจีนไหหลำอีกด้วย ซึ่งพิธีกรรมดังกล่าวของกลุ่มชาวจีนวัฒนธรรมไหหลำไม่ใช่แค่เพียงเปลี่ยนชุดเสื้อผ้าที่นำมาสวมทับให้กับองค์รูปเคารพเท่านั้น แต่เป็นการลอกสีที่ทาอยู่บนองค์เทวรูปออกให้หมด จึงค่อยทาทับด้วยสีใหม่ จากนั้นจึงได้หาฤกษ์มงคลในการประกอบพิธีเบิกเนตรและลุยไฟขึ้น เพื่อแสดงถึงดวงจิตแห่งองค์เจ้าแม่และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ได้กลับสู่รูปเคารพเรียบร้อยแล้ว ซึ่งในแต่ละศาสนสถานไม่จำเป็นต้องประกอบพิธีเปลี่ยนเครื่องทรงทุกปี และการเปลี่ยนเครื่องทรงขึ้นอยู่กับความพร้อมของศาสนสถานนั้นๆ เป็นสำคัญ ตัวอย่างเช่น ศาลเจ้าแม่ทับทิม จังหวัดอุทัยธานี เดิมทีจัดงานพิธีเปลี่ยนเครื่องทรงเจ้าแม่ทับทิมทุกๆ 12 ปี และกำลังพิจารณาจะให้มีการเปลี่ยนเครื่องทรงทุกปี แต่ยังไม่ได้ตกลงแน่นอน (ชิตพงษ์ เลาหวิโรจน์, 2542: 1594) ด้วยเหตุเพราะการดำรงอยู่ซึ่งวัฒนธรรมการเปลี่ยนเครื่องให้กับเทพเจ้าของกลุ่มชาวจีนไหหลำ และยังมีตำนานความเชื่อเกี่ยวกับสีของเครื่องแต่งกายและเครื่องประดับต่างๆ แห่งองค์เจ้าแม่สุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียงจึงทำให้เชื่อได้ว่าการเรียกชื่อพระนามว่า เจ้าแม่ทับทิม น่าจะมาจากสีแดงทับทิมของรูปเคารพแห่งองค์เจ้าแม่สุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียงเป็นสำคัญ แต่ก็มาได้กลายมาเป็นชื่อเรียกกลางของเทพสตรีจีนทั้ง 2 องค์ กล่าวคือ เจ้าแม่มาจู่และเจ้าแม่สุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียง

พระนามเจ้าแม่สวรรค์เป็นอีกชื่อเรียกหนึ่งของเจ้าแม่มาจู่ ซึ่งที่มาของพระนามนี้เกิดขึ้นจากการแปลความคำว่า "เทียนซั่งเส้นหมู่" หรือ "เทียนโฮ่วเส้นหมู่" ซึ่งเป็นนามพระยศในภาษาจีนของเทพสตรีองค์นี้นั่นเอง การแปลพระนามของเจ้าแม่มาจู่ที่มาจากยศตำแหน่งนั้นยังพบในตำนานแม่ย่านางของไทย เรื่องนารายณ์สิบปาง ฉบับคุณหญิงเลื่อนฤทธิ์เช่นกัน ดังที่กล่าวไว้ว่า พระผู้เป็นเจ้าตั้งให้เจ้าหมาจ่อเป็น "เจ้ายอดสวรรค์" (เสถียรโกเศศและนาคะประทีป, 2481: 3) อนึ่งตำนานพูดถึง พระผู้เป็นเจ้าก็คือพระอิศวรเป็นการสถาปนายศให้กับเจ้าแม่มาจู่ แต่ในทางประวัติศาสตร์จีน

เกี่ยวกับการสถาปนายศให้กับองค์เจ้าแม่นั้น เป็นเรื่องของมนุษย์โลก กล่าวคือ ผู้ปกครองจีนในแต่ละยุคสมัยได้ให้ความสำคัญกับเทพสตรีองค์นี้เป็นอย่างสูง จนกระทั่งนำมาซึ่งการสถาปนายศศักดิ์ต่างๆ รวมทั้งสิ้น 30 ครั้ง ดังที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น และคำว่า "เจ้ายอดสวรรค์" ก็น่ามีที่มาจากคำว่า "เทียนซั่งเสิ่นหมู่" โดยคำว่า "เทียน" หมายถึง สวรรค์ ส่วนคำว่า "ซั่ง" แปลว่า บน ซึ่งอาจจะตีความเป็น สูงหรือยอดก็ได้

ตำนานเรื่องแม่ย่านางยังทำให้รับรู้ในประเด็นการผูกโยงหรือสร้างตำนานเกี่ยวกับเรื่องเจ้าแม่ของจีนให้เข้ากับบริบทสังคมไทยอีกด้วย แต่เนื่องด้วยกาลเวลาและการเล่าขานที่มีการปรับเปลี่ยนไป จนกระทั่งทำให้ผู้คนในยุคหลังหลงลืมไปว่าความเชื่อในเรื่องแม่ย่านางของคนไทยในอดีตส่วนหนึ่งได้รับมาจากความเชื่อของเทพสตรีจีน นามว่า "มาจู่" ปัจจุบันความเชื่อเรื่องแม่ย่านางได้ขยายวงกว้างสู่พาหนะต่างๆ อีกมากมาย เช่น แม่ย่านางรถ แม่ย่านางเครื่องบิน เป็นต้น พิธีกรรมความเชื่อและรูปเคารพกลายเป็นไทยอย่างสิ้นเชิง (อภิลักษณ์ เกษมผลกูล, 2559: 166–229)

ศาลเจ้าแม่อากาศ ตำบลบางยี่รงค์ อำเภอบางคนที จังหวัดสมุทรสงคราม เรียกเจ้าแม่มาจู่ว่า เจ้าแม่อากาศ เชื่อว่าชื่อนี้ก็คงมาจากคำว่า "เทียนซั่งเสิ่นหมู่" หรือ "เทียนโฮ่วเสิ่นหมู่" เช่นกัน น่าจะเป็นการตีความของคำว่า "เทียน" ที่หมายถึง ฟ้า จนกลายมาเป็นคำว่า อากาศ ก็ได้ นอกจากนั้นแล้วยังพบพระนามอื่นๆ อีกมากมาย เช่นในจังหวัดราชบุรีและนครปฐม ที่ศาลเจ้าแม่มาจู่ได้เขียนป้ายชื่อภาษาไทยว่า "เจ้าแม่เบิกไพร" เช่น ศาลเจ้าแม่เบิกไพร ตำบลเบิกไพร อำเภอบ้านโป่ง จังหวัดราชบุรี, ศาลเจ้าแม่เบิกไพร ตำบลนครชัยศรี อำเภอนครชัยศรี จังหวัดนครปฐม เป็นต้น ศาลเจ้าแม่เบิกไพร ในตำบลเบิกไพร จังหวัดราชบุรี อาจจะเป็นการตั้งชื่อของเจ้าแม่ตามชื่อของชุมชน ดังตัวอย่างเช่นการตั้งชื่อของศาลเจ้าแม่มาจู่ที่อยู่ในอำเภอเมืองบ้านโป่งว่า เจ้าแม่บ้านโป่ง เป็นต้น เนื่องด้วยความศักดิ์สิทธิ์ของเจ้าแม่เบิกไพรจึงทำให้กลุ่มผู้ศรัทธาได้ขยายวงกว้างมากขึ้น และกลายเป็นชื่อเรียกของเจ้าแม่มาจู่ที่แพร่หลายมากในพื้นที่ที่ติดกับจังหวัดราชบุรี

ราชบุรีเป็นเมืองท่าค้าขายสำคัญ ทั้งนี้อยู่บนเส้นทางน้ำจุดผ่านไปมาระหว่างลุ่มน้ำเจ้าพระยา ลุ่มน้ำท่าจีนและลุ่มน้ำแม่กลอง ซึ่งพื้นที่ดังกล่าวมีชาวจีนเข้ามาตั้งรกรากอาศัยมานานแล้ว เชื่อกันว่ามีมาตั้งแต่สมัยอยุธยาหรืออย่างช้าก็ตั้งแต่สมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้น พื้นที่บริเวณฝั่งตะวันตกของแม่น้ำแม่กลองมีศาลเจ้าเบิกไพรเป็นศูนย์กลาง ต่อมาเส้นทางคมนาคมทางรถไฟมีความสำคัญมากยิ่งขึ้น ชาวจีนจากฝั่งบ้านเบิกไพรจึงได้อพยพย้ายถิ่นมาตั้งแหล่งทำกินใหม่ที่ตลาดบ้านโป่ง เมื่อตั้งเป็นชุมชนได้แล้วก็ร่วมใจกันสร้างศาลเจ้าขึ้นในตลาด บริเวณริมฝั่งแม่น้ำแม่กลอง แต่ด้วยความศรัทธาในองค์เจ้าแม่เบิกไพรจึงอันเชิญมาสถิตยังศาลเจ้าแห่งนี้ แต่เมื่อถึงเทศกาลสำคัญๆ ชาวบ้านโป่งก็ยังเดินทางไปกราบไหว้เจ้าแม่ที่บ้านเบิกไพรอยู่เสมอๆ (สุภาภรณ์ จินดามณีโรจน์, 2554: 42–50) ดังนั้นความเชื่อของชาวจีนยังผูกพันกับเจ้าแม่เบิกไพรซึ่งถือว่าเป็นศูนย์กลางของความเชื่อของชาวจีนที่อาศัยในย่านนี้ และเมื่อเมืองได้ขยายไปยังพื้นที่รอบๆ ชาวจีนได้นำความเชื่อของเจ้าแม่เบิกไพรไปด้วยและได้สร้างศาลเจ้าขึ้นในพื้นที่ที่ตนเองเข้าไปอาศัยอยู่ใหม่ก็เป็นได้ แต่อีกส่วนหนึ่งอาจจะยังหมายถึงสิ่งศักดิ์สิทธิ์ดั้งเดิมที่อยู่คู่ชุมชนดังกล่าวมาช้านานแล้ว ทั้งนี้พบว่ารูปเคารพของเจ้าแม่เบิกไพรภายในศาลเจ้าแม่เบิกไพร ตำบลวังขนาย อำเภอท่าม่วง จังหวัดกาญจนบุรี ที่ยังใช้เจว็ดเป็นตัวแทนขององค์เจ้าแม่ ที่มีลวดลายแบบไทยประเพณีงดงามยิ่ง เมื่อพิจารณาถึงความเก่าแก่ของศาสนสถานแห่งนี้ พบเพียงป้ายชื่อที่ทำขึ้นในปี พ.ศ. 2514 เขียนอักษรจีนว่า "กัวไพ่มามาเมี่ยว" (郭派妈妈庙)

คำว่า “กัวไพ่” คงมาจากคำว่าเบิกไพร ส่วนคำว่า “มามา” แปลได้ว่า แม่ และคำว่า “เมี่ยว” ก็คือ ศาลเจ้า เมื่อรวมกันแล้วจะได้ความว่า ศาลเจ้าแม่เบิกไพร นั่นเอง แม้ว่าแผ่นป้ายหน้าศาสนสถานแห่งนี้ จะบอกว่าสร้างขึ้นในปี พ.ศ. 2514 หากแต่พิจารณาจากกระถางธูปศิลา แท่นบูชาไม้จารึกอักษรภาษา จีนและฟันปลาฉนาก จึงน่าทำให้เชื่อได้ว่าศาลเจ้านี้มีมานานแล้ว อาจเป็นไปได้ว่าชื่อเจ้าแม่เบิกไพร อาจจะยังหมายรวมถึงชื่อของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มีมาแต่โบราณตามคติความเชื่อของคนไทยก็ได้เช่นกัน หรือไม่ก็ก่อนที่ศาลเจ้าแม่เบิกไพร ตำบลเบิกไพร อำเภอบ้านโป่ง จังหวัดราชบุรี ที่จะกลายมาเป็น จีน กล่าวคือ ก่อนที่ชาวจีนจะออกทุนในการบูรณะศาสนสถาน รูปเคารพของเจ้าแม่องค์นี้เคยเป็น เจว็ดมาก่อนก็ได้ เช่นเดียวกันกับศาลเจ้าแม่เบิกไพร ตำบลวังขนาย อำเภอท่าม่วง จังหวัดกาญจนบุรี ดังภาพตัวอย่าง

รูปเคารพของเจ้าแม่เบิกไพรในแบบไทย

อนึ่ง การกลายสภาพของศาสนสถานที่เคยเป็นแบบไทยให้กลายเป็นจีนมีตัวอย่างให้เห็นอยู่ทั่วไป เช่น ศาลเจ้าพ่อองครักษ์ ตำบลสันทรายมูน อำเภอองครักษ์ จังหวัดนครนายก, ศาลเจ้าพ่อทัพ ตำบลสำโรงเหนือ อำเภอเมืองสมุทรปราการ จังหวัดสมุทรปราการ, ศาลเจ้าแม่พลับพลึง แขวงพระโขนง เขตคลองเตย กรุงเทพฯ, ศาลเจ้าแม่หินเขา ตำบลอ่างศิลา อำเภอบางละมุง จังหวัดชลบุรี เป็นต้น

ความน่าสนใจอยู่ที่การเรียกขานชื่อเจ้าแม่มาจู่แบบไทยคือ นำชื่อของชุมชนมาตั้งเป็นตัวแทนชื่อของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ย่อมหมายความว่า เจ้าแม่องค์นี้คือศูนย์รวมใจของชุมชนหรือเทพเจ้าที่เป็นประดุจขวัญของชุมชนดังกล่าว

นามว่า เจ้าแม่เขาสามมุข ก็เป็นอีกชื่อเรียกหนึ่งที่ใช้เรียกองค์เจ้าแม่มาจู่ ซึ่งเป็นชื่อเรียกที่ได้รับอิทธิพลมาจากตำนานประจำถิ่น พื้นที่บริเวณเนินเขาขนาดเล็กตำบลอ่างศิลากับพื้นที่บริเวณหาดบางแสน ตำบลแสนสุข อำเภอเมืองชลบุรี จังหวัดชลบุรี มีตำนานเล่าว่า

ครั้งหนึ่งที่บ้านอ่างหิน (ตำบลอ่างศิลา อำเภอเมืองชลบุรี จังหวัดชลบุรี) เป็นที่อาศัยของครอบครัวยายกับหลานคู่หนึ่ง หลานสาวมีชื่อว่า "มุก" หรือ "สาวมุก" มุกเป็นเด็กกำพร้า เดิมอยู่ที่บ้านบางปลาสร้อย (ตัวเมืองจังหวัดชลบุรีในปัจจุบัน) เมื่อพ่อแม่ตาย ยายจึงนำมุกมาเลี้ยงจนโตเป็นสาว มุกมักมานั่งเล่นที่เชิงเขาเตี้ย ๆ ที่อ่างศิลาเป็นประจำ วันหนึ่งพบว่าวตัวหนึ่งขาดลอยมาตกอยู่ ภายหลังเจ้าของว่าว คือ นายแสน ลูกชายของกำนันประจำตำบลนี้ วิ่งตามว่าวมาจึงทำให้มาพบกับมุก ทั้งสองจึงได้พบกันและแสนได้มอบว่าวตัวนั้นให้แก่มุกเป็นสิ่งแทนตัว ภายหลังทั้งสองได้นัดพบกันอีกหลายครั้งจนเกิดเป็นความรัก กระทั่งทั้งสองได้ให้สัตย์สาบานที่หน้าเชิงเขานี้ว่าจะรักกันชั่วนิรันดร์ หากผิดคำสาบานจะกระโดดหน้าผาแห่งนี้ตายตามกัน

ต่อมาเมื่อพ่อของแสนทราบเรื่องจึงไม่พอใจมาก กีดกันไม่ให้ทั้งสองพบกัน และได้ตกลงให้แสนแต่งงานกับลูกสาวคนทำโป๊ะที่ได้สู่ขอไว้ ภายหลังเมื่อมุกทราบเรื่องและเห็นว่าเป็นเรื่องจริงจึงวิ่งไปที่หน้าผาเพื่อกระโดดหน้าผาตายตามคำสัตย์สาบาน เมื่อแสนเห็นดังนั้นจึงวิ่งตามไปและกระโดดหน้าผาตายตามคำสัตย์สาบานเช่นกัน ส่วนกำนันภายหลังรู้สึกสำนึกผิดจึงนำเครื่องถ้วยชามต่าง ๆ มาไว้ในถ้ำบริเวณเชิงเขา เพื่อเป็นที่ระลึกถึงความรัก

ต่อมาชาวบ้านจึงเรียกภูเขาที่มุกกระโดดหน้าผาตายว่า "เขาสาวมุก" เพื่อระลึกถึงมุกผู้มั่นคงต่อความรัก ภายหลังจึงเพี้ยนเป็น "สามมุก" ในที่สุด และบริเวณถ้ำนั้นเชื่อว่าเป็นถ้ำลับแลมีเครื่องถ้วยชามต่าง ๆ ที่กำนันบิดาของแสนนำมาไว้ เมื่อชาวบ้านมีงานบุญสามารถหยิบยืมไปใช้ได้ ซึ่งภายหลังถ้ำนี้ได้ปิดปากถ้ำไปแล้วเมื่อคราวก่อสร้างถนน สมัยรัฐบาล จอมพล ป. พิบูลสงคราม ส่วนหาดที่พบศพหญิงชายทั้งสองหลังจากกระโดดหน้าผาตายนั้น ชาวบ้านเรียกกันว่า "หาดบางแสน" เพื่อระลึกถึงนายแสน

ตำนานเจ้าแม่เขาสามมุก เป็นตำนานที่แพร่หลายอยู่ทั้งในจังหวัดชลบุรี และบริเวณชุมชนชายฝั่งทะเลตะวันออกของไทย เชื่อกันว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์สำคัญของชาวประมงและผู้เดินทางทางทะเลในภาคตะวันออกมานับแต่สมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ดังปรากฏหลักฐานในนิราศเมืองแกลงที่แต่งเมื่อราว พ.ศ. 2349 ของสุนทรภู่ ที่กล่าวถึงเจ้าแม่เขาสามมุกไว้ด้วย และเมื่อถึงเทศกาลสำคัญต่าง ๆ อาทิ ตรุษจีน สารทจีน ชาวบ้านที่นับถือก็จะนำเครื่องเซ่นไหว้และว่าว มาเป็นเครื่องบูชากราบไหว้ที่ศาลเจ้าแม่เขาสามมุกด้วย นอกจากนี้ก่อนที่ชาวประมงจะออกเดินเรือชาวบ้านจะนำประทัดมาจุดบูชาเพื่อขอให้ช่วยในการทำมาหากินและแคล้วคลาดจากลมพายุ

ปัจจุบัน ตำนานเจ้าแม่เขาสามมุก ดำรงอยู่อย่างเข้มแข็ง เนื่องจากมีศาลสำหรับเป็นที่สักการะบูชา ศาลเจ้าแม่เขาสามมุกนั้น ปัจจุบันแบ่งออกเป็น 2 ศาลคือ ศาลเจ้าแม่เขาสามมุก (ไทย) และ ศาลเจ้าแม่เขาสามมุก (จีน) ทั้งนี้ศาลไทยเป็นศาลเก่าแก่ที่ใช้ตำนานประจำถิ่นที่เล่าเรื่องความรักของสาวมุกกับนายแสนในการเผยแพร่ประวัติเจ้าแม่เขาสามมุก ส่วนศาลจีนเป็นศาลเก่าแก่ของชุมชนคนจีนที่ใช้เรื่อง "เจ้าแม่ทับทิม" ในการเผยแพร่ประวัติเจ้าแม่เขาสามมุก เนื่องจากชาวจีนที่อ่างศิลาได้อัญเชิญกระถางธูปไฮตังม่าติดเรือมาจากเมืองจีน เมื่อมาตั้งรกรากใหม่ที่ชลบุรี จึงได้ตั้งศาลไฮตังม่าข้างศาลเจ้าแม่เขาสามมุกเดิม และใช้ชื่อศาลว่า ศาลเจ้าแม่เขาสามมุก (จีน) มาจนถึงทุกวันนี้ (http://ich.culture.go.th/index.php/th/ich/folk-literature/252-folk/458--m-s, เข้าถึงเมื่อวันที่ 25 มิถุนายน 2559)

ตำนานข้างต้นชี้ชัดว่า พื้นที่จังหวัดชลบุรีมีตำนานเรื่องเล่าเกี่ยวกับความรักของหนุ่มสาวคู่หนึ่งนามว่า สาวมุขและหนุ่มแสน ที่กระโดดหน้าผาตายตามกัน ด้วยความรักอันบริสุทธิ์นี้ จึงทำให้สาวมุข ได้รับการบูชาในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ที่ชื่อว่า เจ้าแม่เขาสามมุข โดยศาลของเจ้าแม่เขาสามมุขตั้งอยู่ ณ สถานที่ที่เชื่อกันว่าเป็นสถานที่ที่บุคคลทั้งสองได้กระโดดลงทะเลเพื่อแสดงถึงความรักที่มีให้แก่กันและกัน ภูเขาลูกนั้นก็คือ เขาสามมุขในปัจจุบัน ส่วนตอนท้ายได้มีการอธิบายความแตกต่างระหว่างศาสนสถานที่บูชาเจ้าแม่เขาสามมุขทั้งแบบไทยและจีนนั้น ทำให้ทราบถึงคติความเชื่อที่แตกต่างกันระหว่างตำนานเจ้าแม่เขาสามมุขของไทยและของจีน ไม่ได้ถูกทับซ้อนด้วยตำนานในเรื่องเดียวกัน อันเกิดมาจากความรักของหนุ่มสาวคู่หนึ่งนามว่า สาวมุขและหนุ่มแสน ซึ่งเจ้าแม่เขาสามมุขในประดิษฐานอยู่ในศาลจีน เป็นเรื่องการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์นามว่า “มาจู่” ดังนั้นการเรียกขานเจ้าแม่มาจู่ในแบบไทยว่าเจ้าแม่เขาสามมุขนั้นไม่ได้อิงอยู่กับตำนานความรักของหนุ่มสาว แต่อิงกับชื่อสถานที่ตั้งของศาสนสถานดังกล่าวเป็นหลัก คล้ายกับการเรียกชื่อเจ้าแม่ในพื้นที่อื่นๆ เช่น เจ้าแม่เบิกไพร เจ้าแม่บ้านโป่ง เป็นต้น

ปัจจุบันผู้ที่ศรัทธาเจ้าแม่มักจะนำสร้อยมุกมาถวาย ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นเครื่องประดับที่เจ้าแม่โปรดปราน ว่ากันว่าหากถวายสร้อยสีชมพูจะให้คุณทางด้านสวยงาม โชคลาภ สีทองความมั่งมีเงินทองมั่นคง สีเงินเสริมมงคง เงินไหลมา สีขาวเป็นการเสริมพลังจิตให้ใสสะอาด (กุลศิริ อรุณภาคย์, 2553: 85-86) ซึ่งความเชื่อดังกล่าวน่าจะเกิดจากการตีความจากสีของไข่มุก แต่การเริ่มต้นของการบูชาสร้อยมุกนั้น คงเป็นความเชื่อเกี่ยวกับเทพสตรีกับเครื่องบูชาที่มีความเหมาะสม กล่าวคือ สตรีกับเครื่องประดับ ซึ่งไข่มุกถือเป็นเครื่องประดับที่สูงค่า และได้มาจากท้องทะเลอีกด้วย จึงคู่ควรที่จะนำมาบูชาเป็นเครื่องบูชาเทพสตรีองค์นี้ นอกจากนั้นแล้ว อาจเป็นเพราะพระนามหนึ่งขององค์เจ้าแม่ที่มีชื่อว่า เจ้าแม่เขาสามมุข จึงเป็นที่นิยมชมชอบและกลายมาเป็นความเชื่อที่ว่าพระองค์ทรงโปรดปรานไข่มุกเป็นพิเศษ

พระนามแบบไทยของเจ้าแม่มาจู่ที่ปรากฏอยู่ในสังคมไทยยังมีอีกมาก พระนามเหล่านี้ได้สะท้อนถึงบทบาทและความเชื่อที่ผู้ศรัทธาใช้เรียกขานท่านมานานนับร้อยปีโดยไม่ได้เปลี่ยนแปลง ซึ่งชื่อภาษาไทยของแต่ละสถานที่ แต่ละชุมชนอาจจะเรียกขานไม่เหมือนกัน แล้วแต่ความเข้าใจและข้อตกลงของกลุ่ม เช่น ศาลเจ้าแม่ประดู่ แขวงสัมพันธวงศ์ เขตสัมพันธวงศ์ กรุงเทพฯ ที่มีองค์เจ้าแม่มาจู่เป็นเทพประธานภายในศาล การที่ศาสนสถานแห่งนี้เรียกชื่อศาลเจ้าและองค์เจ้าแม่ว่า “เจ้าแม่ประดู่” ก็เพราะเนื่องด้วยมีตำนานเกี่ยวกับรูปเคารพของเจ้าแม่ได้ลอยน้ำมา เมื่ออัญเชิญขึ้นจากน้ำแล้วพบว่า รูปเคารพของเจ้าแม่ทำขึ้นจากไม้ประดู่ ดังนั้นจึงเรียกเจ้าแม่ว่า “เจ้าแม่ประดู่” แต่ป้ายอักษรจีนที่อยู่หน้าศาลเจ้าแห่งนี้ยังเรียกท่านว่า “ซินเปิ่นโถวมา” (新本头妈) หรือ ปุนเถ้าม่าใหม่ ซึ่งเป็นชื่อเรียกอีกอย่างของเจ้าแม่มาจู่ที่ปรากฏในสังคมไทยเท่านั้น ความน่าสนใจอยู่ที่การบูชาเทพสตรีองค์นี้ในฐานะปุนเถ้าม่า ก็เป็นอีกหนึ่งหลักฐานที่ยืนยันได้ว่า เจ้าแม่มาจู่ได้รับการบูชาในฐานะขวัญของชุมชน คือศูนย์รวมใจของชุมชน ทั้งนี้เนื่องจากคติความเชื่อของชาวจีนในไทยต่างยกย่องเทพเจ้าปุนเถ้ากงในฐานะขวัญแห่งชุมชม (เสี่ยวจิว, 2554 :127) ดังนั้นพระนาม “ปุนเถ้าม่า” นี้ยอมแสดงถึงความเป็นขวัญแห่งชุมชนเช่นกัน คำว่า “ปุน” หรือ “เปิ่น” ในภาษาจีนกลางที่มีความหมายว่า ดั้งเดิม ซึ่งก็อาจตีความได้ว่า “เปิ่นตี้” (本地) หรือ “เปิ้นจิ้ง” (本境) ที่แปลความได้ว่า สถานที่แห่งนี้ ส่วนคำว่า “เถ้า” หรือ “โถว” ในภาษาจีนกลาง ที่มีความหมายว่า หัว ศรีษะ

ซึ่งก็อาจตีความได้ว่า “โถวมู่” (头目) ที่หมายความว่า ผู้นำ ส่วนคำว่า “ม่า” หรือ “มา” ในภาษาจีนกลาง ที่มีความหมายว่า แม่ เป็นคำที่ใช้แบ่งแยกเพศสภาพของเทพเจ้าจีน ซึ่งเมื่อรวมความหมายของอักษรทั้ง 3 ตัว จะได้ว่า เจ้าแม่ผู้เป็นใหญ่ในพื้นที่แห่งนี้ ดังนั้นจึงเชื่อได้ว่า การคติความเชื่อของการบูชาเจ้าแม่มาจู่ในสังคม ก็คือการบูชาท่านในฐานะขวัญของชุมชนนั่นเอง จากการสำรวจพบว่า ศาลเจ้าแม่ทับทิม ถนนทรงวาด บริเวณก่อนถึงวัดปทุมคงคาราชวรวิหาร แขวงสัมพันธวงศ์ เขตสัมพันธวงศ์ กรุงเทพฯ ศาลเจ้าฮกเลี่ยนเก็ง (ศาลเจ้าแม่ทับทิม) ซอยเจริญพานิชย์ ถนนทรงวาด แขวงสัมพันธวงศ์ เขตสัมพันธวงศ์ กรุงเทพฯ ได้บูชาเจ้าแม่มาจู่ในฐานะปุนเถ้าม่าหรือขวัญของชุมชน

สรุป

เทพสตรีถือเป็นส่วนหนึ่งของระบบความคิดและคติความเชื่อของชาวจีน ซึ่งอยู่คู่กับสังคมจีนมาช้านานแล้ว เมื่อชาวจีนได้อพยพไปยังดินแดนต่าง ๆ ก็ได้นำประเพณี วัฒนธรรม รวมถึงคติความเชื่อต่าง ๆ ที่ตนนับถือไปแพร่กระจายหรือส่งทอดให้กับผู้คนในดินแดนนั้นด้วย อย่างเช่นความเชื่อเกี่ยวกับเจ้าแม่มาจู่ที่แพร่หลายอย่างมากในประเทศไทย มักพบเห็นศาสนสถานที่บูชาองค์เจ้าแม่มาจู่ตั้งอยู่ที่ริมน้ำหรือริมทะเลทั้งทางฝั่งทะเลไทยและอันดามัน

ด้วยตำนานแห่งความศักดิ์สิทธิ์แห่งองค์เจ้าแม่จึงทำให้ชาวเรือเคารพบูชาท่านในฐานะเทพเจ้าแห่งการเดินเรือ ชาวจีนในอดีตตั้งรูปเคารพหรือแท่นบูชาท่านที่กระโดงเรือ เพื่ออธิษฐานขอพรให้การเดินทางราบรื่นปลอดภัย ต่อมาความเชื่อดังกล่าวได้ส่งอิทธิพลต่อคติความเชื่อของคนไทย โดยมีตำนานเรื่องเล่าเกี่ยวกับเจ้าแม่มาจู่ในลักษณะที่เป็นแบบไทย ซึ่งเป็นตำนานที่เล่าขานเกี่ยวกับแม่ย่านางเรือ เทพสตรีผู้ที่คอยช่วยเหลือดูแลเกี่ยวกับการเดินทางทางน้ำ จึงเชื่อได้ว่าคติความเชื่อในเรื่องแม่ย่านางเรือของไทยได้รับอิทธิพลจากคติความเชื่อในองค์เจ้าแม่มาจู่ของจีน

ชื่อพระนามของเจ้าแม่มาจู่ที่ปรากฏในสังคมไทยมีด้วยกันหลากหลาย ซึ่งชื่อแบบจีนนั้นส่วนใหญ่มาจากชื่อตามพระยศแห่งองค์เจ้าแม่ที่ได้รับการสถาปนาจากจักรพรรดิจีนตลอดหลายร้อยปีที่ผ่านมา นอกจากนั้นแล้ว ส่วนหนึ่งเป็นการเรียกขานท่านในฐานะญาติผู้ใหญ่ได้ด้วย ส่วนชื่อแบบไทยของเจ้าแม่นั้น เชื่อว่าส่วนหนึ่งเป็นการสับสนระหว่างการเรียกพระนามของเจ้าแม่มาจู่และเจ้าแม่สุ่ยเว่ยเซิ่งเหนียง เพราะพบว่าทั้งสององค์ต่างใช้ชื่อที่เหมือนกัน นั่นคือ เจ้าแม่ทับทิม ซึ่งการเรียกขานเทพสตรีทั้งสองว่าเจ้าแม่ทับทิมคงมาจากสีแดงทับทิมของเครื่องแต่งกายและเครื่องประดับขององค์เจ้าแม่ ดังที่ตำนานเกี่ยวกับเจ้าแม่ทับทิม (ไหหลำ) มีการกล่าวไว้อย่างชัดเจน ทั้งนี้ชื่อ**พระนามขององค์เจ้าแม่มาจู่ยังสามารถใช้ชื่อของท้องถิ่นต่าง ๆ มาตั้งเป็นชื่อของเจ้าแม่ได้ด้วย ซึ่งสะท้อนถึงความเชื่อที่ผู้คนบูชาท่านในฐานะเทพเจ้าที่เป็นดังขวัญแห่งชุมชน โดยเฉพาะชุมชนที่ตั้งอยู่ริมน้ำในสังคมไทย**

บรรณานุกรม

กุลศิริ อรุณภาคย์. *ศาลเจ้า ศาลจีนในกรุงเทพฯ*. กรุงเทพฯ : มิวเซียมเพรส, 2553.

จำนงศรี รัตนิน (หาญเจนลักษณ์). *ดุจนาวากลางมหาสมุทร*. กรุงเทพฯ : นานมีบุกส์, 2541.

ชิตพงษ์ เลาหวิโรจน์. "จุ๊ยบ๊วยเนี้ย : ศาลเจ้า". *สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคกลาง*. กรุงเทพฯ : มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542.

ต้วน ลี่เซิงและบุญยิ่ง ไร่สุขสิริ. *ความเป็นมาของวัดจีนและศาลเจ้าจีนในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ : คณะกรรมการศาสนาเพื่อการพัฒนา, 2543.

ปริวัฒน์ จันทร. *เจิ้งเหอ แม่ทัพขันที "ซำปอกง"*. กรุงเทพฯ : มติชน, 2546.

พรพรรณ จันทโรนานนท์. *วิถีจีน*. กรุงเทพฯ : ประพันธ์สาส์น, 2546:43

ศิลปากร, กรม. *วรรณกรรมสมัยธนบุรี เล่ม 1*. กรุงเทพฯ : กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์, 2532.

สุวี่ ลี่ฮุ่ย และ โหว หลินหลิน, สุรสิทธิ์ อมรวณิชศักดิ์ แปลและเรียบเรียง, *เทพมงคลของจีน*. กรุงเทพฯ: เต๋าประยุกต์, 2546.

สุภางค์ จันทวานิช และคณะ. *ชาวแต้จิ๋วในประเทศไทยและในภูมิลำเนาเดิมที่เฉาซ่าน : สมัยที่หนึ่ง ท่าเรือจางหลิน (2310-2393)*. กรุงเทพฯ : สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2534.

สุภาภรณ์ จินดามณีโรจน์. *ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นลุ่มน้ำแม่กลอง ความหลากหลายของผู้คน ชุมชน และวัฒนธรรม บ้านโป่ง-บ้านเจ็ดเสมียน*. ราชบุรี : พิพิธภัณฑ์พื้นบ้านวัดม่วง, 2554.

เสถียรโกเศศและนาคะประทีป. *แม่ยานาง วรรณคดีและราชาวดี*. พิมพ์แจกในงานพระราชทานเพลิงศพ อ.ท.พระอุปกรศิลปศาสตร์ (เจริญ อากาศวรรธนะ) ณ วัดจักรวรรดิราชาวาส วันที่ 6 พฤศจิกายน 2481.

เสี่ยวจิว. *ตัวตนคน "แต้จิ๋ว"*. กรุงเทพฯ : มติชน, 2554.

อภิลักษณ์ เกษมผลกูล. *"วัตถุมงคล เครื่องราง แม่ย่านาง และเลขทะเบียนสวย : ว่าด้วยคติชนของคนมีรถ"*. ทีทรรศ์ภาษา วรรณกรรม วัฒนธรรมและการสื่อสาร ครั้งที่ 1. นครปฐม : คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล, 2559.

แผ่นป้ายประวัติเจ้าแม่ภายในศาลเจ้าแม่ทับทิมเชียงใหม่ สำรวจเมื่อวันที่ 14 พฤษภาคม 2559

"ตำนานเจ้าแม่เขาสามมุก" http://ich.culture.go.th/index.php/th/ich/folk-literature/252-folk/458--m-s, เข้าถึงเมื่อวันที่ 25 มิถุนายน 2559

李乔：《行业神崇拜：中国民众造神运动研究》，北京：中国文联出版社，1999年。

林进源：《台湾民间信仰神明大图鉴》，台北：进源书局，2005年。

马书田：《中国道教诸神》，北京：团结出版社，1996年。

魏叔贞：《天上圣母》，台北：自立晚报社文化出版部，1994年。

英豪：《观音菩萨：中国第一佛》，北京：学苑出版社，1998年。

“แม่และเมีย” บทบาทของผู้หญิงในสังคมจีน

อาจารย์ ดร.ศิริวรรณ วรชัยยุทธ
สาขาวิชาภาษาจีน ภาควิชาภาษาไทยและภาษาวัฒนธรรมตะวันออก
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ถ้าหากมองสังคมจีนด้วยมุมมองจากคนภายนอก จะเห็นได้ว่าบทบาทของชายหญิงในสังคมจีนนับแต่ยุคสังคมศักดินาเป็นต้นมา คือการให้ความสำคัญกับผู้ชายมากกว่าผู้หญิง (重男轻女 zhòngnánqīngnǚ จ้งหนันชิงหนี่ว์) ซึ่งส่งผลให้บทบาทหรือสิทธิทางสังคมของผู้หญิงไม่เท่าเทียมกับผู้ชาย สังคมได้กำหนดให้ผู้หญิงมีบทบาทในฐานะผู้สนับสนุนความเจริญก้าวหน้าของผู้ชาย อย่างไรก็ดี บทความนี้จะนำเสนอแนวคิดที่ส่งผลต่อผู้หญิง คือ “แม่และเมีย” ในสังคมจีน พร้อมทั้งนำเสนอข้อมูลของบทบาทผู้หญิงที่สังคมรังเกียจ โดนสังคมตีตราว่าเป็นผู้หญิงที่ไม่ดี เพื่อตอกย้ำว่า “ผู้หญิงที่ดี” หมายถึงการทำหน้าที่แม่และเมียที่ดีตามแนวคิดจารีตของสังคมจีนมาแต่ยุคโบราณ

สังคมจีน สังคมครอบครัว: ชายหญิงแตกต่าง

สังคมชนบทของจีนเป็นสังคมที่สัมพันธภาพระหว่างผู้ชายผู้หญิงได้รับการกำหนดไว้แล้ว ซึ่งทำให้ภาวะทางอารมณ์ของพวกเขาจะไม่เบี่ยงเบน นั่นคือหลักปฏิบัติที่ว่า “ระหว่างบุรุษและสตรีย่อมมีความแตกต่าง” (男女有别 nánnǚyǒubéi หนันหนี่ว์โหย่วเปี๋ย) มนุษย์ไม่จำเป็นต้องค้นหาความเหมือนกันระหว่างผู้ชายและผู้หญิง ระหว่างพวกเขาจะต้องมีระยะห่าง การมีระยะห่างนั้นปรากฏอย่างชัดเจนอยู่ในบทบัญญัติที่ว่า จะต้องไม่มีความสนิทสนมภายใต้สัมพันธภาพระหว่างบุรุษและสตรี การมีระยะห่างเช่นนี้ไม่ใช่เพียงในทางกายภาพเท่านั้น แต่ยังเป็นทางจิตวิทยาด้วย แม้ว่าพวกเขาจะมีการกระทำที่สอดคล้องพร้อมเพรียงกัน แต่ผู้ชายและผู้หญิงจะต้องดำเนินกิจกรรมทางเศรษฐกิจและการสืบสกุลโดยทำตามหลักปฏิบัติที่กำหนดไว้อย่างเคร่งครัด พวกเขาจะต้องไม่หวังที่จะบรรลุถึงความกลมกลืนอย่างลึกซึ้งทางอารมณ์และจิตใจของอีกฝ่ายหนึ่ง (เฟ่ยเซี่ยวทง เขียน, พรชัย ตระกูลวรานนท์ แปล, 2551:105-106)

สังคมจีนในอดีตปกครองด้วยกลไกครอบครัวมากกว่าการใช้ความเป็นปัจเจกชน แนวคิดของครอบครัวจีนมี 2 ระดับ คือครอบครัวทั่วไป และครอบครัวระดับประเทศที่มีจักรพรรดิเป็นหัวหน้าของประเทศ ประชาชนนับถือและเชื่อฟังองค์จักรพรรดิเหมือนกับที่สมาชิกเชื่อฟังหัวหน้าครอบครัว ความสัมพันธ์ของคนในครอบครัว พ่อแม่มีอำนาจสิทธิขาดเหนือลูก สังคมจะเข้ามาช่วยจัดการก็ต่อเมื่อพ่อแม่บังคับลูกมากจนเกินไป พ่อแม่จะต้องอบรมลูกให้ปฏิบัติตัวให้ถูกต้องตามทำนองคลองธรรม

ตามแบบอย่างจารีตในสังคมจีน คนแต่ละรุ่น แต่ละอายุ ทั้งสองเพศจะได้รับการสอนสั่งถึงแบบแผนของความประพฤติที่เป็นที่ยอมรับในสังคม อาทิ เด็กๆ จะต้องเรียนรู้หน้าที่ในอนาคต เด็กชายในครอบครัวชั้นผู้ดีจะถูกส่งไปในโรงเรียน และอยู่ภายใต้การควบคุมของครู เด็กชายในครอบครัวชาวนาจะได้รับการสอนงานที่เกี่ยวกับอาชีพของพ่อแม่คืองานในทุ่งนาตั้งแต่อายุยังน้อย เด็กชายทั้งลูกผู้ดีและลูกชาวนาจะได้เรียนรู้การบูชาบรรพบุรุษ ส่วนเด็กผู้หญิงทั้งลูกผู้ดีและลูกชาวนาจะต้องเรียนรู้หน้าที่ของผู้หญิงในบ้าน เช่น การเย็บปักถักร้อย การทำครัว การซักล้าง การทำความสะอาด เป็นต้น ในฤดูการเพาะปลูกและในฤดูการเก็บเกี่ยวเด็กสาวชาวนาจะต้องช่วยกันทำงานในทุ่งนา

โครงสร้างสังคมจีนในอดีตเป็นสังคมที่ถืออำนาจแม่เป็นใหญ่ (母系社会 Matrilineal society) เป็นสังคมเกษตรกรรม ที่เน้นให้ผู้หญิงเป็นผู้นำ การทำงานหาเลี้ยงครอบครัว และหน้าที่แม่ก็ยังเป็นผู้กำหนดบทบาทและสถานะของสมาชิกในสังคม หรืออาจเรียกได้ว่าผู้หญิงคือศูนย์กลางทางสังคม ก่อนที่จะเปลี่ยนไปสู่โครงสร้างสังคมที่ถืออำนาจพ่อเป็นใหญ่ (父系社会 Patriarchal society) อำนาจในกำหนดบทบาททางสังคมจึงเปลี่ยนแปลงไปสู่ผู้ชาย

ภาพวาดสะท้อนชายหญิงในสังคมศักดินาของจีน (ที่มา: http://www.01hn.com/meitudaquan/enngr4wxw8bm6mkya6gn67622.html)

เพื่อให้เรามองเห็นความแตกต่างระหว่างบทบาททางสังคมของชายและหญิงได้ชัดเจนยิ่งขึ้น เราอาจพิจารณาได้จากโอกาสทางการศึกษาที่ได้รับต่างกันระหว่างสองเพศดังในสังคมจีนสมัยจารีต เด็กชาวจีนทุกคนเมื่อเกิดมาจะต้องได้รับการศึกษาจากครอบครัวจนกระทั่งอายุได้ 10 ปี จึงจะได้รับการศึกษาที่แตกต่างกันตามเพศสภาพ สำหรับครอบครัวที่เห็นคุณค่าของการศึกษาและมีฐานะดี บิดาจะพาบุตรชายไปฝากตัวกับครูบาอาจารย์เพื่อเรียนหนังสือ ซึ่งเด็กชายจะได้เรียนรู้ "ศิลปะหกประการ" อันประกอบด้วยความรู้เรื่องจารีต การดนตรี การยิงธนู การขี่ม้า การประพันธ์ และการคำนวณ โดยมีจุดมุ่งหมาย 4 ประการ คือ 1) เพื่ออบรมตน 2) ให้รู้จักบริหารครอบครัว 3) รู้หลักปกครองประเทศ 4) สร้างศานติภพ จะเห็นได้ว่า ระบบการศึกษาสมัยจารีตของจีนมีสารัตถะวัตถุประสงค์และการกำหนดผู้เรียนที่ชัดเจน อีกทั้งเป็นนโยบายการศึกษาที่มี "ผู้ชาย" เป็นศูนย์กลาง ซึ่งกำหนดบทบาทสาธารณะในอนาคตผ่านการเรียนหนังสือ (พัชนี ตั้งยืนยง, 2553: 219)

สำหรับเด็กผู้หญิงการได้รับการศึกษาจะเป็นการศึกษาในครอบครัวโดยได้รับการสั่งสอนถ่ายทอดกันจากมารดาสู่ลูกสาว หรือระหว่างผู้หญิงในครอบครัว โดยได้รับการสั่งสอนในแต่ละช่วงอายุดังนี้ 6 ขวบ สอนให้นับเลข รู้จักทิศทาง, 7 ขวบ สอนให้รู้ความแตกต่างระหว่างชายหญิง ไม่ให้ใกล้ชิดกัน, 8 ขวบ สอนการปฏิบัติตนเมื่อออกไปนอกบ้าน, 9 ขวบ สอนการคำนวณ การนับวันเดือนปี และหลังจาก 10 ขวบจะสั่งสอนความเหมาะสมในการปฏิบัติตนเมื่อเข้าออกนอกบ้าน พร้อมสั่งสอนคุณธรรม รวมถึงงานบ้านงานเรือนต่างๆ โดยเมื่อถึงคราวออกเรือน ก่อนแต่งงาน 3 เดือนจะได้รับการอบรมเรื่องการปฏิบัติตนเมื่อออกเรือนไปมีบทบาทเป็นสะใภ้ และภรรยาที่ดี (熊贤君, 2009: 11–12) โดยการศึกษาที่ผู้หญิงได้รับนั้นจะดำเนินไปตามกรอบจารีตปฏิบัติ "สามคล้อยตาม สี่คุณธรรม" (三从四德 sāncóngsìdé ซานฉงซื่อเต๋อ) อันปรากฏอยู่ในคัมภีร์จารีต (礼记lǐjì หลี่จี้) เป็นตำราที่สำคัญของสำนักปรัชญาขงจื่อ ซึ่งจะอธิบายในหัวข้อต่อไป

"สามคล้อยตาม สี่คุณธรรม" และ "พรหมจรรย์" กับความเป็นแม่และเมีย

จากที่ได้กล่าวข้างต้นไปแล้วว่าผู้หญิงจีนได้รับการศึกษาเพื่อเตรียมตัวในการรับบทบาทในอนาคต คือ "เมีย" และ "แม่" ซึ่งแตกต่างจากผู้ชายซึ่งถูกกำหนดให้ได้รับการศึกษาเพื่อเข้าสู่อำนาจทางการปกครอง และเป็นโอกาสในการก้าวหน้าทางการงาน ทั้งนี้การกำหนดบทบาทในสังคมจีนศักดินาเช่นนี้ได้รับอิทธิพลมาจากแนวคิดจากสำนักคิดขงจื้อเป็นหลัก กล่าวคือ หลักความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล "3 หลัก 5 จรรยา" (三纲五常 sāngāngwǔcháng ซานกังอู่ฉาง) 3 หลัก คือ ประมุขเป็นหลักของขุนนาง, สามีเป็นหลักของภรรยา, บิดาเป็นหลักของลูก ซึ่งเป็นหลักในการปฏิบัติต่อกันซึ่งจะทำให้ไม่เกิดความยุ่งยากที่เกิดขึ้นในสังคม ก็เพราะทุกคนต่างทำหน้าที่ของตนให้สมบูรณ์ และ 5 จรรยา ได้แก่ เมตตา (仁rén เหริน) กตัญญู (义yì อี้) มรรยาท (礼lǐ หลี่) สติปัญญา (智zhī จือ) สัจจะ (信xìn ซิ่น) เป็นหลักปฏิบัติของคนในสังคม เมื่อทุกคนปฏิบัติดังนี้ก็จะทำให้สังคมสงบสุข ซึ่งเป็นกรอบแนวคิดหลักของสังคมจีนตลอดมา

สำหรับผู้หญิงการได้รับการศึกษาถึงแม้จะเป็นการศึกษานอกระบบ และเมื่อมีการศึกษาสามารถอ่านออกเขียนได้แล้ว ก็ไม่ได้หมายความว่าจะได้รับโอกาสในการเข้าสู่อำนาจบริหารเข้ารับราชการ การที่สังคมได้รับการซึมซับแนวคิดตามหลักความสัมพันธ์ตามหลักปรัชญาขงจื้อนี้เองจึงทำให้การให้การศึกษา หรือการอบรมสั่งสอนผู้หญิงจึงปรากฏแนวคิดเพื่อกดทับผู้หญิงอยู่กับหน้าที่ "แม่" และ "เมีย" ที่พึงปฏิบัติมาโดยตลอด แนวคิดนั้นก็คือ "สามคล้อยตาม สี่คุณธรรม" และ "การถือพรหมจรรย์"

สามคล้อยตาม (三从) อธิบายได้ดังนี้ ผู้หญิงหากยังไม่ออกเรือนต้องเชื่อฟังบิดา (未嫁从父 wèijiàcóngfù เว่ยเจี้ยฉงฟู่) เมื่อออกเรือนแล้วต้องเชื่อฟังสามี (既嫁从夫 jìjiàcóngfū จี้เจี้ยฉงฟู) และเมื่อสามีถึงแก่กรรมต้องเชื่อฟังลูก (夫死从子 fūsǐcóngzi ฟูสื่อฉงจือ)

ในส่วนคุณธรรม 4 ประการ (四德) อธิบายได้ดังนี้

1. คุณธรรมของสตรี (妇德 fùdé ฟู่เต๋อ) รักษากิริยา สงบเสงี่ยม จะทำสิ่งใดระมัดระวังตน
2. วาจาของสตรี (妇言 fùyán ฟู่เหยียน) สงบปากสงบคำ ไม่แสดงวาจาที่ไม่สุภาพ
3. รูปลักษณ์ของสตรี (妇容 fùróng ฟู่หรง) ดูแลตนเอง แต่งหน้าแต่งกายเรียบร้อยเหมาะสม
4. การงานของสตรี (妇功 fùgōng ฟู่กง) เก่งงานบ้านงานเรือน ดูแลงานครัว รู้จักการต้อนรับ

จะเห็นได้ว่าแนวคิดนี้มีเป้าหมายเพื่อสร้างให้สตรีเป็นลูกสาวที่กตัญญู (孝女 xiàonǚ เซี่ยวหนี่ว์) เป็นภรรยาที่ฉลาด (贤妻 xiánqī เสียนชี) และเป็นมารดาที่ประเสริฐ (良母 liángmǔ เหลียงหมู่)

แนวคิด “สามคล้อยตาม สี่คุณธรรม” เริ่มก่อร่างสร้างตัวตั้งแต่ยุคชุนชิวจั้นกว๋อ ยุคราชวงศ์โจว ก่อนยุคสมัยราชวงศ์ฉินของพระเจ้าจิ๋นซี แต่ในขณะนั้นลักษณะการปกครองในประวัติศาสตร์จีนยังไม่เป็นการปกครองแบบรวมศูนย์อำนาจ ยังไม่มีการรวบแผ่นดินเป็นปึกแผ่น ดังนั้นอิทธิพลของแนวคิดดังกล่าวจึงยังไม่อาจส่งผลกระทบต่อผู้หญิงไปได้ทั่วแผ่นดินจีน จนกระทั่งเข้าสู่ยุคสมัยราชวงศ์ฮั่น ในช่วงปลายราชวงศ์ฉินต้นราชวงศ์ฮั่นตะวันตก (西汉 206 ปีก่อนคริสตกาล- ค.ศ. 25) จำนวนของปัญญาชนมีเพิ่มมากขึ้น ส่งผลให้สถานะและบทบาทของปัญญาชนในสังคมเปลี่ยนแปลงไป เมื่อราชวงศ์ฮั่นตะวันตกได้เริ่มสถาปนาอำนาจขึ้นนั้นปัญญาชนก็ยังมิได้มีความสำคัญใดชัดเจน หากแต่พระเจ้าฮั่นเกาจู่ (汉高祖 256-195 ปีก่อนคริสตกาล) ก็มีปัญญาชนผู้ศึกษาคัมภีร์สำนักหรูเจียเป็นนักคิดข้างกายอยู่หลายคน ย้อนกลับไปในสมัยจั้นกว๋อปัญญาชนเหล่านี้ต่างก็เป็นปัญญาชนพเนจรเดินทางไปยังแคว้นต่างๆ เป็นผู้มีความรู้หากแต่ไม่มีหลักแหล่งที่แน่นอน เมื่อถึงปลายราชวงศ์ฮั่นตะวันออก (东汉 ค.ศ. 25-220) ปัญญาชนก็ไม่ได้เป็นปัญญาชนพเนจรไร้หลักแหล่งอีกต่อไป แต่ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของรากฐานสังคมจีน (ศิริวรรณ วรชัยยุทธ, 2558: 48) ปัญญาชนเหล่านี้เป็นผู้นำแนวคิดจากสำนักหรูเจียของขงจื่อมาเผยแพร่ จนกระทั่งเป็นที่ยอมรับไปทั่ว ส่งผลให้ผู้คนได้รับการศึกษาตามหลักแนวคิดนี้มากขึ้นตามไปด้วย เป็นผลให้แนวคิด “สามคล้อยตาม สี่คุณธรรม” ได้แทรกซึมเข้ามามีบทบาทสำคัญในสังคมจีนนับแต่นั้นเป็นต้นมา

สมัยราชวงศ์ฮั่นนอกจากแนวคิด “สามคล้อยตาม สี่คุณธรรม” ที่แพร่หลายแล้วนั้น สำหรับผู้หญิงยังมีแนวคิดการถือ “พรหมจรรย์” ภาษาจีนเรียกว่า “เจินเจี๋ย “ (贞节 zhēnjíe เจินเจี๋ย) คำว่า “พรหมจรรย์” พจนานุกรมภาษาจีนสมัยใหม่ 《现代汉语词典》ให้ความหมายไว้ว่า 1. ความประพฤติอันบริสุทธิ์ 2. คุณธรรมในสังคมยุคศักดินาที่ส่งเสริมให้ผู้หญิงรักนวลสงวนตัว และไม่แต่งงานใหม่เมื่อหย่าร้าง หรือสามีตาย (《现代汉语词典》, 2005: 1728) เพื่อเป็นการแสดงความภักดีซื่อสัตย์ต่อผู้ชายเพียงคนเดียวตราบสิ้นชีวิต ถือเป็นคุณธรรมข้อหนึ่งที่สังคมจารีตของจีนกำหนดให้ทั้งหญิงสาวและหญิงที่แต่งงานแล้วปฏิบัติตาม สำหรับผู้หญิงที่แต่งงานแล้วนั้น แม้พันธะการแต่งงานจะสิ้นสุดลงด้วยการหย่าร้างหรือการตายของสามีก็ตาม ก็ไม่สามารถทำให้ผู้หญิงหลุดพ้นจากพันธนาการที่เกิดจากการแต่งงาน ผู้หญิงที่เป็นภรรยายังคงต้องรักษาตนให้อยู่ในพรหมจรรย์เพื่อแสดงถึงความภักดีต่อสามีตราบตนเองสิ้นชีวิต (นัยน์พัศ ประเสริฐเมฆากุล: 2555, 109-110)

การถือพรหมจรรย์ของผู้หญิงจีนมีหลายลักษณะ 1. สาวพรหมจรรย์ หญิงสาวที่ถือพรหมจรรย์โดยไม่แต่งงานตลอดชีวิต อาจด้วยต้องการอยู่เป็นโสด หรือมีอุบัติเหตุทำให้ไม่สามารถแต่งงานได้ตามที่ตกลงกันไว้ 2. หม้ายพรหมจรรย์ ผู้หญิงที่สามีเสียชีวิตแล้วไม่แต่งงานใหม่ชั่วชีวิต โดยมีวิธีการครองพรหมจรรย์ที่แตกต่างกันคือ การครองพรหมจรรย์โดยแสดงความจงรักภักดีต่อคู่หมั้น หรือสามีโดยการไม่แต่งงานใหม่อีกชั่วชีวิต อีกรูปแบบคือ การสังเวยพรหมจรรย์ คือการฆ่าตัวตายเพื่อแสดงความบริสุทธิ์ของตนเอง อาจจะหลังที่สามีตายภายใน 3-7 วัน หรืออยู่ดูแลจนลูกหลานเติบโตมีครอบครัวของตนเองหมดห่วงแล้วจึงฆ่าตัวตาย การสังเวยพรหมจรรย์รวมถึงการทำลายโฉมของตนเองเพื่อแสดงเจตนารมณ์อันแน่วแน่ที่จะอยู่ครองพรหมจรรย์ ดั่งที่เราเคยได้รับฟังเรื่องเล่าว่าในบางกรณีเมื่อสามีตาย ผู้ที่เป็นภรรยาก็จะต้องให้ฆ่าตัวตายตามกันไป ซึ่งหากผู้หญิงสามารถถือครองพรหมจรรย์ได้ดีก็จะมีการเชิดชูเกียรติให้ทราบโดยทั่วเช่นกัน

แนวคิดเรื่องการถือพรหมจรรย์เป็นแนวคิดที่ปฏิบัติกันสืบต่อนับแต่ราชวงศ์ซ่งเป็นต้นมา "พรหมจรรย์" ถูกใช้เป็นเกณฑ์วัดการเป็น "ผู้หญิงดี" ของสังคมจีน และได้รับการปลูกฝัง และถือปฏิบัติอย่างเคร่งครัดมากขึ้นนับแต่ราชวงศ์หมิงจนถึงราชวงศ์ชิง

ภาพหลี่หวันตัวละครผู้หญิงจากวรรณกรรมความฝันในหอแดงของจีนกำลังสอนหนังสือแก่ลูก
(ที่มา: http://www.360doc.com/content/10/1225/21/4240596_81314172.shtml)

"แม่" และ "เมีย" กับบทบาทส่งเสริมผู้ชายในสังคมจารีตจีน

อย่างที่กล่าวไปแล้วว่าสังคมศักดินาของจีนเป็นสังคมที่ผู้ชายเป็นใหญ่ เป็นสังคมที่ผู้ชายมีบทบาทขับเคลื่อนสังคม สังคมจีนเป็นสังคมที่ผู้ชายอยู่นอกบ้าน ผู้หญิงอยู่ในบ้าน (女正位乎内，男正位乎外) ผู้ชายได้รับสิทธิ์ในการออกไปศึกษาหาความรู้ยังสถานศึกษานอกบ้าน การเป็นผู้ชายถือเป็นคุณสมบัติในการสมัครเข้าสอบคัดเลือกเข้ารับราชการ (科举kējǔ เคอจี่ว์) หรือที่เราคุ้นเคยกันว่า การสอบ "จอหงวน" เพื่อเข้าไปบริหารบ้านเมือง หรือได้รับการยอมรับในแวดวงปรัชญา หรือวิชาชีพต่าง ๆ

นับแต่สมัยราชวงศ์ซ่งการสมัครเข้าสอบคัดเลือกเข้ารับราชการ ได้เปิดกว้างให้บุคคลมีสิทธิ์สมัครเข้ารับการคัดเลือกโดยไม่มีข้อกำหนดเรื่องชาติกำเนิด และสำนักการศึกษา ทำให้ผู้ชายที่ได้รับการศึกษา มีความรู้ความสามารถทุกชนชั้นต่างมุ่งเป้าที่จะโอกาสในการเข้ารับราชการ มาเป็นช่องทางสำคัญในการได้เลื่อนชนชั้น จากชาวบ้านสามัญชนขึ้นเป็นปัญญาชน การสอบเข้ารับราชการจึงได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตของประชาชน และยังส่งผลต่อผู้หญิงที่เป็นแม่ และเมียของผู้ชายอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ถึงแม้ว่าในประวัติศาสตร์จีนจะไม่ปรากฏรายชื่อจอหงวนที่เป็นผู้หญิง เนื่องจากระบบสอบไม่อนุญาตให้ผู้หญิงได้รับสิทธิ์เข้าร่วมสอบคัดเลือก หากผู้หญิงก็มีบทบาทสำคัญในการสนับสนุนทั้งยังเป็นบทบาทสำคัญในการส่งเสริมให้ลูกชาย หรือสามีของตนได้กระทำในสิ่งที่จะสร้างชื่อเสียงและเกียรติยศให้กับวงศ์ตระกูลหากสอบผ่านได้รับคัดเลือกเป็นข้าราชการ

แม่ของเย่ว์เฟย (งักฮุย) ยอดขุนพลสมัยซ่ง สักประโยคสอนให้รักชาติที่หลังของลูกชาย
(ที่มา: http://lianhuanhua.mom001.com/ps/2008/0912/1832.html)

สำหรับผู้เป็นแม่นับแต่ลูกชายยังเล็กก็ต้องบ่มเพาะอบรมให้ลูกชายได้รับการศึกษาที่ดี เมื่อถึงวัยแต่งงานก็ต้องเป็นผู้คัดเลือกเมียที่เหมาะสม คู่ควรกับลูกชายของตนเอง ในครอบครัวตระกูลชนชั้นสูงนั้นการเลือกคู่ครองก็ต้องให้มีความเหมาะสมทัดเทียมกัน ทั้งชาติตระกูลและการศึกษา หากครอบครัวของตนเป็นครอบครัวที่มีการศึกษาหรือมีผู้ที่สอบจอหงวนได้ คู่ครองของลูกชายก็อาจจะต้องมาจากตระกูลที่มีจอหงวนเช่นเดียวกัน ทั้งนี้เป็นการคัดกรองมาแล้วว่าลูกสาวของตระกูลที่จะมาดองกันนั้นได้รับการศึกษา และอบรมมาอย่างดี อันพึงมีคุณธรรมจรรยาจารีตที่ดี ในบางกรณีที่ลูกชายของตนเองอาจจะไม่ได้เป็นคนที่เพียบพร้อม หรือไม่ได้มีความสามารถมากเท่าใดนัก การเลือกลูกสะใภ้ที่มีความรู้ความสามารถ มีการปฏิบัติตนที่ดีก็จะเป็นการส่งเสริมลูกชายของตน และเป็นผู้ดูแลบ้านแทนตนเองในอนาคตได้อย่างดีเช่นกัน

หากเป็นครอบครัวชนชั้นกลาง หรือชาวบ้านผู้เป็นแม่จะต้องเป็นเสาหลักในการดูแลเรื่องทุกอย่างภายในบ้าน ไม่ว่าจะเป็นงานบ้านงานเรือน การดูแลลูกหลาน รวมถึงเป็นแรงงานหลักในสังคมเกษตรกรรม ซึ่งจะพบมากโดยทั่วไปในสังคมจีน ดังนั้นนอกจากจะเลือกผู้หญิงที่จะเป็นคู่ครองให้ลูก ยังเป็นการเลือกลูกสะใภ้ที่จะเป็นกำลังหลักอีกแรงในการประกอบสัมมาอาชีพหาเลี้ยงครอบครัวด้วยหากลูกชายของตนต้องเตรียมตัวเพื่อเข้าสอบรับราชการ

สำหรับผู้หญิงนั้น หากมีชาติตระกูลดี หรือสูงส่งก็จะได้รับการอบรมสั่งสอน และได้รับการส่งเสริมทางด้านการศึกษา และมีโอกาสได้ศึกษาร่ำเรียนในเนื้อหาที่ผู้ชายร่ำเรียนเพื่อเป็นความรู้ติดตัวไปเมื่อออกเรือนด้วย ผู้หญิงชนชั้นกลาง และสาวชาวบ้านก็พึงได้รับความรู้ในครอบครัว โดยการถ่ายทอดวิชาการฝีมือ รวมถึงการประกอบวิชาชีพของครอบครัว มีความรู้ติดตัวเพื่อเตรียมพร้อมสำหรับการออกเรือน ชะตาชีวิตของผู้หญิงไม่ว่าจะเกิดในชาติตระกูลใดต่างก็ถูกจำกัดสิทธิ์โดยพ่อแม่เหมือนกันหมด

เมื่อออกเรือนแล้วชะตาชีวิตของผู้หญิงจีนก็จะต้องติดตามสามีไปจนสิ้นชีวิต ในอดีตนั้นฝ่ายหญิงกับฝ่ายชายอาจไม่เคยพบหน้ากันมาก่อน การติดต่อทาบทามเรื่องคู่ครองเป็นเรื่องของแม่ฝ่ายชายและแม่สื่อติดต่อประสานกับครอบครัวฝ่ายหญิง ดังนั้นการแต่งงานของผู้หญิงจึงเป็นเรื่องที่เปลี่ยนแปลงชะตาชีวิตอย่างใหญ่หลวง บทบาทของผู้หญิงเมื่อแต่งงานเข้าเป็นสมาชิกหนึ่งของครอบครัวฝ่ายชายแล้ว หากแต่งงานกับครอบครัวที่ฝ่ายชายร่ำเรียนหนังสือเป็นปัญญาชน ภาระหน้าที่ในการดูแลบ้านทั้งหมดจึงตกเป็นภาระหนักแก่ผู้หญิง ดังนั้น การปฏิบัติตนให้ดีให้แม่สามีและสามีรักจึงเป็นเรื่องที่สำคัญมาก

ภาพผู้หญิงจีนดูแลลูกในสมัยราชวงศ์ซ่ง
(ที่มา: http://www.chinesetimeschool.com/zh-cn/articles/song-dynasty/)

ดังนั้นการปฏิบัติตนตามแนวคิด “สามคล้อยตาม สี่คุณธรรม” และการถือ “พรหมจรรย์” จึงเป็นเรื่องสำคัญมากเพราะหากปฏิบัติตนบกพร่องสามีสามารถขอหย่าขาดได้ (休妻 xīuqī ซิวชี) ทั้งนี้ในยุคสังคมศักดินาผู้หญิงจีนไม่มีสิทธิ์ขอหย่า หรือแต่งงานใหม่

ตามหลักปฏิบัติของจีนยุคจารีตผู้ชายสามารถขอหย่าขาดจากภรรยาได้หากว่าผู้เป็นภรรยาประพฤติตนไม่ถูกต้องตามจารีตข้อใดข้อหนึ่งในเงื่อนไขการหย่าร้าง โดยสังคมจีนในยุคจารีตได้บัญญัติกติกาการหย่าร้างที่ชาวจีนรู้จักกันว่า “7 ขับ 3 ไม่หย่า” (七出三不去 qīchūsānbúqù ชีชูซันปู๋ชวี่) สามารถอธิบายได้ดังนี้

ความผิดให้หย่าร้าง 7 ข้อ ภาษาจีนเรียกว่า “ชีชู” ดังต่อไปนี้ 1.ไม่เชื่อฟังพ่อแม่ (不顺父母 búshùnfùmǔ ปู๋ซุ่นฟู่หมู่) 2.ไม่มีบุตรชาย (无子 wúzi อู๋จื่อ) 3. มีชู้ (淫 yín อิ๋น) 4. ขี้อิจฉา (妒 dù ตู้) 5. ป่วยหนัก (有恶疾 yǒu èjí โหย่วเอ้อจี๋) 6.พูดมาก (口多言 kǒuduōyán โข่วตัวเหยียน) 7. ขโมยสิ่งของ (窃盗 qièdào เซี่ยเต้า)

อย่างไรก็ตาม ก็มีข้อห้ามไม่ให้หย่าร้างที่ถูกกำหนดขึ้นควบคู่มากับความผิดตามจารีตข้างต้นคือ หลัก 3 ข้อที่ไม่สามารถหย่าได้ ภาษาจีนเรียกว่า "ซันปู๋ชวี่" (三不去) ได้แก่ 1. ถ้าสามีแต่งภรรยาใหม่ แล้วภรรยาเดิมไม่มีที่ไป เนื่องด้วยผู้หญิงจีนเมื่อแต่งงานออกจากบ้านพ่อแม่แล้วก็จะกลายเป็นคนนอก หากภรรยาไม่สามารถกลับไปบ้านพ่อแม่ตนเองก็ไม่สามารถหย่าขาดได้ 2. ไว้ทุกข์ให้พ่อแม่สามีครบสามปีตามธรรมเนียมปฏิบัติ ซึ่งถือเป็นการแสดงความกตัญญู สังคมจารีตของจีนให้คุณค่ากับความกตัญญูอย่างมากและถือเป็นการประพฤติตนที่ดีไม่มีความบกพร่องต่อหน้าที่ลูกสะใภ้ ไม่สามารถหย่าขาดได้ และ 3. อดีตฐานะยากจน ปัจจุบันร่ำรวยเงินทอง ภรรยาที่ร่วมฝ่าฟันความยากลำบากมาตั้งแต่ตอนที่ยากจน ถือว่าเป็นผู้ที่ร่วมทุกข์ร่วมสุขกันมาจึงไม่สามารถขอหย่าได้

ทั้งนี้ หากผู้เป็นภรรยาตกอยู่ในสภาวะ 3 ข้อข้างต้นผู้ชายก็ไม่สามารถหาข้ออ้างขอหย่าขาดได้ จะเห็นได้ว่าสังคมเองได้กำหนดหลักเกณฑ์ไว้เพื่อป้องกันไม่ให้เกิดการหย่าร้างได้ตามอำเภอใจ ถึงแม้ภรรยาจะถูกกล่าวหาว่าปฏิบัติตนบกพร่องตามเงื่อนไขหย่าร้าง แต่ทว่าหากภรรยาได้ปฏิบัติตามหลัก 3 ข้อพึงปฏิบัติข้อใดข้อหนึ่งในนั้น สามีก็ไม่สามารถหย่าขาดได้ นี่ถือเป็นเงื่อนไขที่ช่วยพยุงความสัมพันธ์ในครอบครัวของสังคมจีนโดยใช้หลักคุณธรรมจริยธรรมเป็นตัวกำหนด

สามารถกล่าวได้ว่าหากผู้หญิงสามารถปฏิบัติตนได้ตามแนวคิด "สามคล้อยตาม สี่คุณธรรม" ก็จะมีหลักประกันของชีวิต และสถานะในครอบครัวภายใต้สังคมจารีตได้อย่างมั่นคง

บทบาทต้องห้ามของผู้หญิงในสังคมจารีตจีน

สำหรับสังคมจีนผู้หญิงที่ดีคือผู้หญิงที่ได้ปฏิบัติตนตามหลักคุณธรรมจารีตที่สังคมยอมรับ เราสามารถตั้งข้อสังเกตได้จากผู้หญิงที่มีชื่อเสียง หรือผู้หญิงที่มีบทบาททางอำนาจการปกครองแผ่นดินมักจะมีคำครหาว่าเป็นผู้ที่มีอุปนิสัยที่ร้ายกาจ เช่น "หลี่ว์โฮ่ว" กษัตรีย์องค์แรกในประวัติศาสตร์จีนแห่งราชวงศ์ฮั่น "พระนางบูเช็กเทียน" (อู่เจ๋อเทียน) องค์จักรพรรดินีแห่งราชวงศ์ถัง และ "พระนางซูสีไท่เฮา" แห่งราชวงศ์ชิง ต่างเป็นผู้หญิงที่มีความสามารถ อย่างที่เราทราบกันดีว่าสังคมจีนได้กำหนดบทบาทระหว่างชายหญิงไว้ตั้งแต่แรกเริ่มแล้ว ผู้ชายเป็นเพศที่ได้รับสิทธิ์ในการปกครองทั้งยังเชื่อว่าเรื่องการบ้านการเมืองหากปล่อยให้ผู้หญิงปกครองจักมีแต่ความวุ่นวาย ดังนั้นจึงเป็นเหตุที่มาในการให้คำนิยามของผู้หญิงที่มีความสามารถว่าเป็นผู้หญิงที่ร้ายกาจ หรือไม่ใช่ผู้หญิงที่ดี

ในสังคมจารีตจีนยังมีกลุ่มผู้หญิงอีกจำนวนหนึ่งที่ไม่ได้ปฏิบัติตามจารีต หรือประกอบสัมมาชีพนอกบ้านซึ่งขัดกับแนวคิดหลักทางสังคม ผู้หญิงเหล่านี้ก็จะถูกตีตราว่าเป็นผู้หญิงที่ไม่ดี ได้มีการเรียกรวมกลุ่มผู้หญิงเหล่านี้ว่า ซันกูลิ่วผัว (三姑六婆 sāngūlìupó ซันกูลิ่วผัว) หากจะคบหาหรือสนิทชิดเชื้อกับผู้หญิงในกลุ่มเหล่านี้จักต้องพึงระวังมากเป็นพิเศษ

"ซันกู" (三姑sāngū ซันกู) หมายถึงหญิงที่ออกบวช ได้แก่ 1. ภิกษุณีเป็นผู้ออกบวชในศาสนาพุทธ เรียกว่า "หนีกู" (尼姑 nígū หนีกู) 2. แม่ชีผู้ออกบวชในลัทธิเต๋า เรียกว่า "เต้ากู" (道姑 dàogū เต้ากู) และ 3. หญิงที่ประกอบอาชีพเสี่ยงทาย หรือทำนายดวงชะตา "กว้ากู" (卦姑 guàgū กว้ากู)

"ลิ่วผัว" (六婆 lìupó ลิ่วผัว) เป็นลักษณะบทบาทที่ปฏิบัติ และอาชีพของผู้หญิงในสังคมจีนได้แก่ 1. แม่ชัก "หยาผัว" (牙婆 yápó หยาผัว) เป็นแม่ค้าหรือตัวกลางที่ประกอบอาชีพค้าขายมนุษย์โดยเฉพาะอย่างยิ่งทาส และสาวปรนนิบัติรับใช้ 2. แม่สื่อ "เหมยผัว" (媒婆 méipó เหมยผัว) คือหญิงที่ทำหน้าที่เป็นแม่สื่อแนะนำคู่ครอง 3. แม่มด "ซือผัว" (师婆 shīpó ซือผัว) คือ หญิงที่มีเวทมนตร์

คาถา เป็นแม่มดหมอผีสอบถามโชคชะตากับทวยเทพ 4. แม่เล้า “เฉียนผัว” (虔婆 qiánpó เฉียนผัว) คือ แม่เล้าที่อยู่ในหอนางโลม 5. แม่หมอยา “เย่าผัว” (药婆 yàopó เย่าผัว) คือ หญิงที่ทำหน้าที่จัดยาโดยเฉพาะ และ 6. หมอตำแย “เหวิ่นผัว” (稳婆 wěnpó เหวิ่นผัว) คือ หญิงที่ทำคลอด

ภาพแม่สื่อในงานแต่งงานแบบโบราณที่จัดขึ้นในสมัยปัจจุบัน (ที่มา: http://liyi.91ddcc.com/c_10770.html)

ในสังคมจารีตจีนซันกูลิ่วผัวเป็นกลุ่มผู้หญิงที่มีภาพลักษณ์ไม่ค่อยดี เนื่องจากหากนำไปเปรียบเทียบกับผู้หญิงที่เป็นแม่บ้านแม่เรือนที่ดีตามจารีตแล้วนั้น วิถีชีวิตของผู้หญิงสองกลุ่มมีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง ชีวิตของผู้หญิงจารีตจะใช้ชีวิตอยู่ภายในบ้านไม่ค่อยได้ออกไปไหน และมีฐานะดีไม่มีความเดือนร้อนด้านเศรษฐกิจ จึงอยู่บ้านปฏิบัติตนตามแนวคิดสามคล้อยตาม ก่อนออกเรือนอยู่บ้านเชื่อฟังบิดา ออกเรือนแล้วอยู่บ้านเชื่อฟังสามี และเมื่อชราก็เชื่อฟังลูกชาย ไม่เหมือนซันกูลิ่วผัวซึ่งเดินทาง เข้าบ้านโน้นออกบ้านนี้ตลอดเวลา เป็นกลุ่มผู้หญิงที่มีหูตากว้างขวาง รู้เรื่องชาวบ้านมากมาย ยิ่งในสมัยราชวงศ์หมิงที่สังคมกดดันผู้หญิงอย่างมาก หากผู้หญิงใดติดต่อพบปะพูดคุยกับซันกูลิ่วโผ่วก็อาจจะโดนกล่าวหาว่าเป็นผู้หญิงไม่ดี แปดเปื้อนสิ่งชั่วร้ายไปด้วยเช่นกัน ทั้งที่ผู้หญิงที่ประกอบสัมมาอาชีพเหล่านี้ต่างก็ต้องมีการพบปะไปมาหาสู่กับผู้หญิงในตระกูลต่างๆ อยู่เสมอ ซันกูลิ่วผัวมักจะได้รับความไว้วางใจจากผู้หญิงชนชั้นสูงเหล่านี้อย่างมาก บ่อยครั้งที่เป็นที่ปรึกษาปัญหาส่วนตัว เมื่อพวกเธอไม่รู้จะหันไปพึ่งพาใครก็ได้ปรับทุกข์ และขอความช่วยเหลือจากซันกูลิ่วผัว ด้วยเหตุนี้หากพบกับคนที่ไม่ดีก็อาจจะถูกหลอกลวงได้

หากจะวิเคราะห์ตามลักษณะอาชีพของผู้หญิงเหล่านี้ ต้องยอมรับว่าต่างเป็นผู้ที่มีความรู้ความสามารถ มีความเป็นตัวของตัวเอง ผู้ที่เป็นแม่ชีนั้นไม่ว่าจะเข้าบวชตามลัทธิความเชื่อหรือศาสนาใดก็ตาม ต่างก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าต้องเป็นผู้รู้หนังสือ อ่านออกเขียนได้ เพราะต้องสวดมนต์ท่องคัมภีร์ และมีความรู้คำนวณดวงชะตาได้ เช่นเดียวกับอาชีพต่างๆ อีก 6 อาชีพซึ่งต่างก็ต้องพึ่งพาความสามารถส่วนตัวในการเจรจาการค้า หรือต้องมีวาทศิลป์ในการเจรจาต่อรอง เช่น แม่ชัก แม่สื่อ แม่เล้า หรือความเชี่ยวชาญในทางศาสนาความเชื่อ เช่น แม่มดและความเชี่ยวชาญในทางการแพทย์ เช่น แม่หมอยา หมอตำแย

จากความสามารถ สติปัญญา และความเชี่ยวชาญข้างต้นทำให้ผู้หญิงกลุ่มนี้สามารถประกอบอาชีพที่ตนถนัดและเลี้ยงดูตนเองได้ ไม่จำเป็นต้องพึ่งพาผู้ชาย และเป็นไปได้ว่าจะไม่ยอมอยู่ภายใต้

การชี้นำของผู้ชาย ไม่สามารถควบคุมชี้นำทางความคิดได้จึงทำให้สังคมกำหนดภาพของความสามารถ ความเก่งกาจเป็นสิ่งที่ไม่พึงปรารถนา และผู้หญิงที่ดีที่สังคมต้องการจะต้องมีลักษณะดังคำกล่าวที่ว่า "สตรีที่ไร้ความสามารถ คือสตรีที่มีจรรยา" (女子无才便是德)

บทสรุป

การกำหนดบทบาทของสตรีจีนมีมาอย่างเข้มข้นตั้งแต่ยุคที่สังคมเปลี่ยนมาให้ผู้ชายเป็นใหญ่ โดยใช้การศึกษาในครัวเรือนเป็นช่องทางส่งผ่านข้อความที่สังคมต้องการจะบอกกับผู้หญิงว่า ผู้หญิงที่ดีควรจะเป็นเช่นไร และยังใช้คุณธรรมจรรยามารยาทต่างๆ ตามคำสอนในลัทธิขงจื๊อมากำหนดความเป็นผู้หญิงที่น่ายกย่องและมีคุณสมบัติดีงามในบทบาทต่างๆ อาทิ ลูกสาว ภรรยาและแม่ ซึ่งคุณธรรมจรรยาเหล่านั้นล้วนเกี่ยวพันโดยตรงกับกิจกรรมและพฤติกรรมที่ผู้หญิงพึงกระทำต่อผู้ชายทั้งสิ้น โดยผู้หญิงต้องปฏิบัติต่อผู้ชายในฐานะที่เป็นบิดา สามี และบุตรนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ผู้หญิงที่มีความรู้ความสามารถในยุคโบราณยังถูกสังคมตีตราว่าไม่ดี ซึ่งเป็นที่น่าสังเกตว่า เพราะผู้หญิงเหล่านี้มีปัญญาความรู้หาเลี้ยงพึ่งตนเองได้โดยที่ไม่ต้องพึ่งผู้ชายและเป็นไปได้ว่าจะไม่เชื่อฟังผู้ชาย จึงถูกมองว่า ขัดกับความว่านอนสอนง่ายตามที่สั่งสอนกันมา

บรรณานุกรม

นัยน์พัศ ประเสริฐเมฆากุล. *พรหมจรรย์ : กรงเกียรติยศสตรีในสมัยราชวงศ์ชิง. เหตุเกิดในราชวงศ์ชิง.* พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ : ชวนอ่าน, 2555.

พัชนี ตั้งยืนยง. *มรรคแห่งปัญญา : สตรีจีนกับการเข้าสู่การศึกษาสมัยใหม่.*อักษรศาสตร์. ปีที่ 39 ฉบับที่ 1 (มกราคม–มิถุนายน) กรุงเทพฯ :ฝ่ายวิจัย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

เฟ่ยเซี่ยวทง เขียน, พรชัย ตระกูลวรานนท์ แปล. *พื้นถิ่นแผ่นดินจีน : สังคมวิทยาจีนชนบทจีน.* พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2553.

ศิริวรรณ วรชัยยุทธ.*ระบบสอบเข้ารับราชการกับชนชั้นปัญญาชนสมัยราชวงศ์ซ่ง.*หนังสือรวมบทความวิชาการ การประชุมทางวิชาการจีนศึกษาระดับนานาชาติ ครั้งที่ 2 “ไข่มุกหล่นบนจานหยก : จีนศึกษา ภาษา วรรณกรรม และวัฒนธรรม”.กรุงเทพฯ : ภาควิชาภาษาจีน คณะศิลปศาสตร์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ร่วมกับ สาขาภาษาจีน คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย, 2558.

熊贤君，《中国女子教育史》 (ประวัติศาสตร์การศึกษาสตรีจีน) :山西:山西出版社 2009.

张昂霄，明清三姑六婆群体研究 (การศึกษาวิจัยซันกูลิ่วผัวสมัยราชวงศ์หมิงชิง) :东北师范大学: 2012.

杨建伟，试论中国古代” 七出三不去” 法律制度 (การวิเคราะห์ “ 7 ขับ 3 ไม่หย่า” ในระบบกฎหมายจีนสมัยโบราณ) :西南政法大学:2010.

中国社会科学院语言研究所词典编辑室编，《现代汉语词典》第5版 (พจนานุกรมจีนสมัยใหม่) : 北京:商务印书馆 2005.

ซูสีไทเฮา: พลังผู้หญิงในราชสำนักจีน

ทวิรัฐ สองเมือง
นักศึกษาปริญญาเอกสาขาประวัติศาสตร์ วิทยาลัยโรยัล ฮอลโลเวย์
มหาวิทยาลัยลอนดอน

บทนำ

ในหน้าประวัติศาสตร์โลกไม่ใช่จะมีแต่ผู้ชายที่มีอำนาจในฐานะของจักรพรรดิ แต่ผู้หญิงบางคนก็ก้าวขึ้นมามีอำนาจทางการเมืองสูงดังเช่น ซูสีไทเฮา (慈禧太后) หรือที่เป็นที่รู้จักกันในโลกตะวันตกว่า Empress Dowager Cixi (ค.ศ. 1835–1908) เป็นผู้กุมอำนาจการปกครองในปลายสมัยราชวงศ์ชิงถึงกว่าครึ่งศตวรรษ จากการมีตำแหน่งเป็นเพียงพระสนมเล็กๆ ของจักรพรรดิเสียนเฟิง (咸豐帝) (1831–1861) ในการคัดเลือกปี ค.ศ.1852 ชื่อของนางปรากฏในบันทึกของราชสำนักแค่ "สตรีแห่งสกุลน่าลา" เพราะ ชื่อผู้หญิงไม่มีความสำคัญเพียงพอที่จะจดบันทึก (Jung Chang, 2013; 3)[1] แต่ซูสีก้าวขึ้นสู่ศูนย์กลางของราชสำนักผ่านพลังของความปรารถนาสู่อำนาจและสถานะความเป็น "แม่" จักรพรรดิถงจื้อ (同治帝) (1856–1875) อีกทั้งยังมีสถานะเสมือน "แม่ของแผ่นดิน" (國母) เมื่ออายุเข้าสู่ช่วงบั้นปลายชีวิต ในท้ายศตวรรษที่ 19

ในช่วงครึ่งหลังศตวรรษที่ 19 จนถึงต้นศตวรรษที่ 20 เป็นช่วงเวลาสำคัญในการศึกษาประวัติศาสตร์จีนสมัยใหม่ เป็นยุคที่มีเหตุการณ์ซึ่งนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงมากมายของจีนรวมถึงตัวพระนางซูสีไทเฮา ตั้งแต่สงครามฝิ่นครั้งที่ 2 (1856–1860) ซึ่งนำไปสู่การลี้ภัยของราชสำนักจากกรุงปักกิ่งเป็นระยะทาง 200 กิโลเมตร สู่พระราชวังในเมืองเฉิงเต๋อ ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของจีน นำมาสู่การเผาทำลายพระราชวังหยวนหมิงหยวน (圓明園) หรือพระราชวังฤดูร้อนเดิมโดยกองกำลังร่วมอังกฤษและฝรั่งเศส การสวรรคตของพระสวามี และกบฏไท่ผิง (太平天國運動 Taiping Rebellion) (1850–1864) ตลอดจนการร่วมมือของซูสีกับพระจักรพรรดินีเจินหรือซูอันไทเฮา (慈安太后) (1861–1881) เพื่อทำการรัฐประหารซินโหย่ว (1861) และว่าราชการแผ่นดินร่วมกัน

หลังจากการปลดเกษียณจากการเป็นผู้สำเร็จราชการแทนพระเจ้ากวางสู (光緒帝) (1875–1908) ในวันที่ 4 มีนาคม 1889[2] ซูสีไทเฮาเริ่มเข้ามามีบทบาททางการเมืองอีกครั้งหนึ่งหลังจาก จีนแพ้สงคราม

---

[1]มีการสันนิษฐานว่าชื่อก่อนเข้าวังของซูสีคือ "หลาน" (蘭) ซึ่งมีความหมายว่า ดอกแมกโนเลีย หรือกล้วยไม้ แต่ในความเป็นจริงนางได้รับชื่อนี้หลังจากเข้าวัง "ซิ่ง" (杏) ซึ่งเป็นคำพ้องเสียงของคำว่า 幸 ซึ่งแปลว่า โชคดี คือชื่อที่ผู้สืบสกุลเห็นพ้องกัน

[2]วันนี้ยังเป็นวันอภิเษกสมรสและเถลิงราชสมบัติของพระเจ้ากวางสูในวัย 17 ปี

ให้กับญี่ปุ่น ในสงครามจีนญี่ปุ่นครั้งที่ 1 (First Sino-Japanese War) (1894-1895) จนทำให้เกิดการปฏิรูปขึ้นโดยพระเจ้ากวางสู หรือที่รู้จักกันโดยทั่วไปว่าการปฏิรูปร้อยวัน (One Hundred's Reform) (1898) เนื่องจากซูสีไทเฮาได้ทราบถึงแผนการลอบสังหารตัวเธอเองก่อนหน้านั้น ซึ่งวางแผนโดยคังโหย่วเหวย (康有為) นักปฏิรูปผู้สนับสนุนจักรพรรดิและพวก[3] จึงหยุดการปฏิรูปโดยการจับฮ่องเต้ไปขังคุกแล้วออกว่าราชการอีกครั้งหนึ่ง ในปี 1898-1901 ได้เกิดการเคลื่อนไหวของกลุ่มนักมวยขึ้น (義和團運動 Boxer Rebellion หรือ Boxer Movement) โดยมีสโลแกนคือ "สนับสนุนราชวงศ์ชิงขับไล่ต่างชาติ" (扶清滅洋)

นอกจากนี้ ปีนี้ยังจัดได้ว่าเป็นปีที่เป็น "จุดเปลี่ยนครั้งสำคัญทางประวัติศาสตร์จีนสมัยใหม่" (Mary Clabaugh Wright, 1968) ซึ่งชาวจีนและต่างชาติจำนวนมากกล่าวโทษซูสีไทเฮา ในเหตุการณ์นี้ และทำให้ภาพลักษณ์ของเธอถูกเผยแพร่ไปในทางที่ลบในสื่อชาติตะวันตกหลายชาติและทำให้กองกำลังพันธมิตรแปดชาติยึดกรุงปักกิ่งและทำให้ซูสีไทเฮาเดินทางลี้ภัยอีกครั้ง หลังจากเดินทางกลับมายังวังต้องห้าม ท่าทีของซูสีไทเฮาต่อชาติตะวันตกเปลี่ยนแปลงไปอย่างชัดเจน จนกระทั่งมีงานเลี้ยงต้อนรับภรรยาคณะทูตต่างชาติขึ้นในวังขึ้น โดยมีวิธีทางการทูตที่เป็นเอกลักษณ์ และเกิดการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่โดยมีการปฏิรูปประเทศครั้งที่ 2 ซึ่งซูสีไทเฮาเป็นตัวหลักในการซูโรง และออกราชกฤษฎีกา ออกมาในวันที่ 29 มกราคม 1901 โดยปรับปรุงจ๋งหลี่หย่าเหมิน (總理衙門) ซึ่งดูแลด้านการต่างประเทศของราชวงศ์ชิงแต่ยังขาดเอกภาพเป็นกระทรวงการต่างประเทศ (Bureau of Foreign Affairs) อีกทั้งยังออกกฎหมายที่ส่งผลต่อสิทธิเสรีภาพของประชาชนและสตรี โดยเฉพาะการยกเลิกการรัดเท้าของหญิงสาวชาวฮั่นสนับสนุนการศึกษาของผู้หญิงโดยการตั้งโรงเรียนสำหรับสตรีชั้นสูง เป็นต้น รวมทั้งยังแต่งตั้งคณะกรรมการเพื่อการปฏิรูปรัฐบาล (Government Reform Commission) ในปี 1905 ไปยังประเทศญี่ปุ่น อเมริกา และหลายประเทศในยุโรปเพื่อจะสร้างระบบรัฐธรรมนูญในจีนขึ้นและมีการเปลี่ยนโครงสร้างรัฐบาลกลางในปีถัดมา (Richard S. Horowitz, 2003) พระนางยังได้ลงชื่อของเธอเองในพระราชกฤษฎีกาประกาศเจตนารมณ์ที่จะก่อตั้งระบบราชาธิปไตยภายใต้รัฐธรรมนูญโดยมีรัฐสภาที่มาจากการเลือกตั้ง (an elected parliament) เป็นต้น

การศึกษาบทบาททางการเมืองซึ่งขัดกับกฎมณเฑียรบาลและอัตชีวประวัติของพระนางซูสีไทเฮาในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 19 เปรียบเสมือนหน้าต่างที่ทำให้เห็นถึงภาพยุคแห่งความวุ่นวายและเสื่อมถอยของราชวงศ์ชิง ตลอดจนความพยายามของจีนที่จะปรับตัวให้เข้ากับโลกยุคสมัยใหม่ผ่านช่วงเวลาสำคัญทางประวัติศาสตร์จีน ดังนั้น บทบาทและชีวิตของเธอในฐานะผู้หญิงทรงพลัง ผู้ก้าวขึ้นสู่อำนาจจากการเป็น "แม่" ของฮ่องเต้ถงจื้อและ "เมีย" ของจักรพรรดิเสียนเฟิง ตลอดจนมีสถานะเป็นแม่เลี้ยงของพระเจ้ากวางสู โดยเฉพาะช่วงเวลาสงครามจีน-ญี่ปุ่นครั้งที่ 1 การปฏิรูปหนึ่งร้อยวัน กบฏนักมวย และการปฏิรูปประเทศครั้งที่ 2 ของพระนาง จนมีคนเปรียบพระนางเป็น"กว๋อหมู่" หรือ "แม่ของแผ่นดิน" และอีกทั้งนางยังเปรียบตัวเองว่ามีความสามารถเหนือกว่าพระนางเจ้าวิกตอเรีย (1819-1901) กษัตริย์หญิงแห่งสหราชอาณาจักรผู้ร่วมสมัยเดียวกันอีกด้วย ดังนั้น บทบาทและชีวิตดั่งเทพนิยายของพระนางซูสีไทเฮาจึงควรค่าแก่การค้นหายิ่ง เพื่อนำไปสู่บทสรุปและเชื่อมโยงว่าพลังผู้หญิงของซูสีไทเฮาในช่วงปลายศตวรรษนี้ ส่งผลอย่างไรต่อสยามประเทศ

---

[3]แผนการลอบสังหารถูกค้นพบโดยนักประวัติศาสตร์จีนที่หอจดหมายเหตุแห่งในญี่ปุ่น (Jung Chang, 2013: 290) คังโหย่วเหวย และเหลียงฉี่เชา (梁啟超) ผู้ทำหน้าที่คนสำคัญในการให้คำปรึกษาฮ่องเต้ในการปฏิรูปสามารถลี้ภัยไปยังญี่ปุ่นสำเร็จ หลังจากนั้นจึงได้เขียนโจมตีซูสีไทเฮาลงสื่อในประเทศญี่ปุ่นหลายฉบับ

สงครามจีน–ญี่ปุ่นครั้งที่ 1

หลังจากญี่ปุ่นปฏิรูปประเทศเป็นรัฐอุตสาหกรรมสมัยใหม่ภายใต้จักรพรรดิเมจิ ซึ่งรวบรวมอำนาจกลับคืนสู่จักรพรรดิญี่ปุ่นอีกครั้งหนึ่งในปี ค.ศ. 1867 และผงาดอำนาจขึ้นมา ญี่ปุ่นเริ่มสนใจเกาหลีซึ่งตกอยู่ในอาณัติของจีน ดินแดนตรงนี้มีความสำคัญทางยุทธศาสตร์ดั่งที่พันตรี Klemens Meckel ผู้ให้คำปรึกษากองทัพญี่ปุ่นในสมัยนั้นกล่าวไว้ว่า เกาหลีเป็น “a dagger pointed at the heart of Japan” หรือ “มีดที่จี้อยู่ที่หัวใจของญี่ปุ่น” (Peter Duus, 1976: 125) ประกอบกับญี่ปุ่นต้องการทรัพยากรธรรมชาติในเกาหลีเพื่อรองรับการเติบโตของประเทศ ทำให้จีนเกิดความกังวลเนื่องจากเกรงว่าจะเสียผลประโยชน์จากเกาหลี เมื่อเกิดการจลาจลในกรุงโซลปี 1882 จีนจึงส่งกองกำลังทหารไปควบคุมสถานการณ์และคุมเชิงกองกำลังจากญี่ปุ่นซึ่งถูกส่งไปเพื่อปกป้องผลประโยชน์ก่อนหน้านั้นแล้ว ทำให้เกิดสนธิสัญญาเทียนจินระหว่างจีนกับญี่ปุ่น (Convention of Tianjin) (1885) เพื่อป้องปรามการปะทะระหว่างสองชาติและเกาหลีอยู่ในความคุ้มครองของทั้งสอง

อย่างไรก็ตาม การสังหารคิม โอ คยุน หนึ่งในหัวหน้ารัฐประหารในปี 1884 ผู้สนับสนุนญี่ปุ่นถูกสังหารในเซี่ยงไฮ้ ในปี 1894 ซึ่งเป็นตัวเร่งให้เกิดสงครามและถูกใช้เป็นข้ออ้างในการสนับสนุนสงครามในญี่ปุ่น (Sterling Seagrave, 1992) หลังจากนั้นไม่นานก็เกิดกบฏตงฮัก (Tonghak Rebellion) ทำให้ทั้งสองชาติส่งกองกำลังไปอีกครั้ง แต่เมื่อเหตุการณ์สงบญี่ปุ่นกลับไม่ยอมถอยกองกำลังทหารกลับ และต้องการปฏิรูปเกาหลี ซึ่งจีนไม่ยอม ญี่ปุ่นจึงถือว่าหากจีนส่งกำลังมาเพิ่มจะเป็นการท้าทายให้เกิดสงคราม ในวันที่ 25 กรกฎาคม 1894 ญี่ปุ่นจมเรือเกาชิง (S.S. Kowshing) ซึ่งเป็นเรือของอังกฤษบรรทุกทหารจีนและลูกกระสุนไปสมทบที่เกาหลี ทำให้จีนตระหนักว่าสงครามหลีกเลี่ยงไม่ได้ และญี่ปุ่นประกาศสงครามกับจีน ในวันที่ 1 สิงหาคม 1894 ในช่วงต้นสงคราม ซูสีไทเฮาไม่ค่อยมีบทบาทมากนักเนื่องจากเธอปลดเกษียณจากการเป็นผู้สำเร็จราชการแทนพระเจ้ากวางสู จอห์นสตันกล่าวไว้ว่า ช่วงปี 1889–1898 พระเจ้ากวางสูมีอำนาจปกครองอย่างแท้จริง โดยถูกแทรกแซงโดยซูสีไทเฮาบ้างเป็นครั้งคราว (Reginald Fleming Johnston, 2008; 57)

ก่อนเริ่มประกาศสงครามพระเจ้ากวางสูเพียงแค่เสด็จไปหาซูสีไทเฮาและแจ้งเพียงสงครามหลีกเลี่ยงไม่ได้และถามเธอเพื่อความมั่นใจเท่านั้น อย่างไรก็ตามซูสีไทเฮาพยายามที่จะให้องคมนตรีสองสามคนส่งข้อมูลเกี่ยวกับสงครามผ่านองค์ชายชิ่ง (慶親王 Prince Qing/Ching) เมื่อฮ่องเต้รู้ภายหลังจึงต่อว่า เพราะอยากให้เธอเลิกยุ่งการเมือง (Jung Chang, 2013: 225) พระองค์ไม่ชอบอิทธิพลของผู้หญิงและเกลียดพฤติกรรมของขันที ดังที่มีข่าวรายงานว่า “จักรพรรดิหนุ่มรำคาญคนของพระนางซูสีไทเฮา...พระองค์ยังครุกรุ่นด้วยอารมณ์วัยรุ่นและทำลายข้าวของ วันหนึ่งทรงลงโทษหัวหน้าขันทีของซูสีไทเฮา แล้วพูดว่า “ครั้งนี้เพียงแค่โบย ครั้งหน้าประหาร”[4] เป็นไปได้ว่าเพื่อที่จะได้มาซึ่งข้อมูลส่งขันทีไปสังเกตการณ์พระจักรพรรดิ

ข่าวสงครามในหนังสือพิมพ์เป็นอีกช่องทางหนึ่งที่ซูสีไทเฮาอาจใช้ในการหาข้อมูล อย่างไรก็ตามข่าวที่ปรากฏในสื่อใช่ว่าจะเป็นความจริงเสมอไป ในสงครามกลางเมืองอเมริกัน (American Civil War) (1861–1865) สำนักข่าวได้ขายข่าวสงครามได้เป็นกอบเป็นกำ ดังนั้น Wilbur F. Storey

---

[4]“The Young Emperor of China,” *New York Times*, 26 August 1894 (ที่มา: http://search.proquest.com/hnpnewyorktimes/docview/95142962/fulltextPDF/5BB31187F6FA41DAPQ/1?accountid=11455 (accessed May. 17, 2016).

บรรณาธิการชิคาโกไทม์ (Chicago Times) สั่งให้นักข่าวภาคสนามส่งข่าวมาให้เร็วที่สุด และถ้าไม่มีข่าวให้ส่งข่าวลือ นอกจากนั้นเหล่าบรรณาธิการยังเสนอข่าวอย่างลำเอียง ซึ่งในกรณีข่าวสงครามจีนกับญี่ปุ่น ประชาชนทั่วไปพร้อมที่จะจ่ายเงินเพื่อเสพย์ข่าว ซึ่งมีผลกับการรายงานข่าวในจีน ภาพข่าวสงครามถูกเผยแพร่ในรูปของภาพพิมพ์แกะไม้ (Woodblock print) เพราะมีราคาไม่แพงเกินไปสำหรับประชาชนที่จะซื้อหาได้ ภาพพิมพ์เหล่านี้สื่อถึงแนวคิดของจีนต่อญี่ปุ่น เรือรบและทหารญี่ปุ่นมักถูกทำให้มีขนาดเล็กและดูด้อยประสิทธิภาพกว่า เพื่อให้ผู้อ่านเห็นภาพถึงความเหนือกว่าของจีน คำว่า “แคระ” หรือ “เล็ก” มักพบในข่าว เช่น หนังสือพิมพ์ซินเหวินเป้า（新聞報）ฉบับวันที่ 21 พฤษภาคม 1895 เรียกกองเรือของญี่ปุ่นว่า “เรือคนแคระ” และรายงานถึงความล้มเหลวของญี่ปุ่นในการรบกับจีน ในการรบที่แม่น้ำยาลู่ (黄海海戰 Battle of the Yalu River) (Weipin Tsai, 2014: 145-163)

ภาพแกะไม้แสดงชัยชนะของจีนต่อยุทธนาวีที่เกาหลี（朝鮮水戰得勝捷図）
(ที่มา: http://www.jacar.go.jp/jacarbl-fsjwar-j/gallery/images/zoom/16126.d.3/16126.d.3_(6)_B20106-78.jpg)

ซูสีไทเฮาในช่วงแรกของสงครามไม่ได้แทรกแซงการบริหารงานของฮ่องเต้มากนัก เพราะเธอยังคงอาจมั่นใจว่าจีนจะชนะสงครามกับ “คนแคระ” ญี่ปุ่นอย่างที่คนจีนทั่วไปรู้สึก อย่างไรก็ดีเธอเป็นคนที่เกลียดการมีอคติกับผู้หญิงมาก ซูสีไทเฮามักกล่าวถึงว่าเธอเกลียดการรัดเท้าเพราะรับรู้ถึงความทรมานของการรัดเท้าของผู้หญิงชาวฮั่น เธอกล่าวว่าเธอมักทนไม่ได้กับการเห็นเท้าอันเล็กเรียวของเมี้ยวเจียฮุ้ย (繆嘉惠 Lady Miao) ผู้เป็นอาจารย์สอนวาดรูปของซูสีไทเฮา (Katharine Augusta Carl, 1906: 48) อย่างไรก็ตาม ซูสีไทเฮาไทเฮาน่าจะปลาบปลื้มและยินดีที่เห็นผู้หญิงมีส่วนร่วมในสงครามในครั้งนี้ จากภาพแกะไม้จากฝั่งจีน แสดงให้เห็นถึงความกลัวของทหารญี่ปุ่นจนต้องแตกทัพเมื่อสตรีจีนเข้าร่วมต่อสู้ในสงคราม

ภาพแกะไม้ที่มีหัวเรื่องว่า "ผู้หญิงก็เข้าร่วมสงคราม" (巾幗從戎)
(ที่มา: http://www.jacar.go.jp/jacarbl-fsjwar-j/gallery/images/zoom/16126.d.4/16126.d.4_(10)_B20102-33.jpg)

เมื่อซูสีไทเฮาเห็นหรือฟังเรื่องราวจากภาพข่าวแกะไม้ว่าผู้หญิงเข้าร่วมสงครามอาจเป็นแรงบันดาลใจให้เธอมีส่วนร่วมในการเขียนนิยายเรื่องขุนศึกตระกูลหยาง (The Warriors of the Yang Family) ซึ่งเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับผู้หญิงตระกูลหยางออกรบป้องกันจีนจากการรุกรานของข้าศึก ในศตวรรษที่ 10-11 ตามตำนานพื้นบ้าน ซึ่งเธอเป็นบรรณาธิการหลักของเรื่องนี้ (Jung Chang, 2013: 179; Ding Ruqin, 1999: 267-268)

ในวันที่ 17 กันยายน 1894 หลังจีนแพ้ในการรบที่แม่น้ำยาลู่ เธอจึงได้เริ่มตระหนักถึงสถานการณ์ที่ย่ำแย่ของจีนและเข้าใจสถานการณ์สงครามที่แท้จริงชัดเจนขึ้น เมื่อข่าวมาถึงกรุงปักกิ่ง เธอรู้สึกตกใจอย่างมาก เพราะไม่มีใครแจ้งข่าวใดๆ กับเธอเลย (Sterling Seagrave, 1992: 182-183) และเริ่มมีข่าวลือออกมาจากวังว่าพระเจ้ากวางสูไม่พอพระทัยมาก และต้องการไปควบคุมการรบที่เกาหลีด้วยตัวพระองค์เอง แต่บรรดาขุนนางห้ามไว้ และขู่ที่จะลดอำนาจของจิ๋งหลี่หย่ำเหมิน[5] ซูสีไทเฮาจึงตัดสินใจลดขนาดงานวันเกิดในโอกาสครบรอบ 60 ปี และบริจาคเงินให้กับกองทัพ รวมทั้งปลดหลี่หงจาง (李鴻章) ออกจากตำแหน่งผู้บัญชาการกองทัพในวันเดียวกัน และแต่งตั้งองค์ชายกง (恭親王)[6] ขึ้นแทน วันที่ 8 ตุลาคม จีนเริ่มตระหนักถึงความอ่อนแอและองค์ชายกงมีความคิดจะยอมแพ้และจ่ายค่าปฏิกรรมสงครามหากไม่มากจนเกินไปนัก[7]

อย่างไรก็ตาม ซูสีไทเฮาเข้าถึงข้อมูลเกี่ยวกับสงครามได้ทั้งหมดในวันที่ 27 พฤศจิกายน โดยพระเจ้ากวางสูสั่งให้นำรายงานเรื่องนี้ทั้งหมดส่งไปที่พระนางเหตุเนื่องมาจากเธอจับได้ว่าพระสนมเจินและสนมจิ่นอ้อนวอนให้จักรพรรดิรับคนที่เธอแนะนำเข้าทำงาน (Jung Chang, 2013: 194) และมีข่าวลือในเดือนธันวาคมว่าเธอมีบทบาทสำคัญในการกำหนดทิศทางของประเทศ[8] และเริ่มกำจัดคนที่พยายามกันเธอให้ออกห่างจากการเมือง[9] หลังจากการเจรจากับญี่ปุ่นไม่สำเร็จ เธอต้องการให้จีนสู้ต่อ แต่ฮ่องเต้ องค์ชายกงและเหล่าข้าราชการไม่เห็นด้วยและต้องการยอมแพ้ ท้ายที่สุดจีนยอมเซ็นสนธิสัญญาชิโมะโนะเซะกิ (Treaty of Shimonoseki) เมื่อวันที่ 17 เมษายน ค.ศ. 1895[10]

ซูสีไทเฮากับควีนวิกตอเรีย แห่งสหราชอาณาจักร

ถ้าเปรียบเทียบกับสามัญชน ควีนวิกตอเรียเป็นสัญลักษณ์ของ “แม่” และ “เมีย” ที่ทุ่มเทให้กับชีวิตครอบครัว สำหรับวัฒนธรรมของชนชั้นกลางยุควิกตอเรียนผ่านบทบาททางเพศและการนำเสนอภาพลักษณ์ของตัวเธอเอง ในขณะเดียวกันผลกระทบของระบบจักรวรรดินิยมอังกฤษทำให้เกิดการเดินทางไปทั่วโลกของผู้หญิงจำนวนมาก โดยเฉพาะบรรดาภรรยาของมิชชันนารีข้าราชการที่ไปประจำในอาณานิคมต่างๆ รวมถึงมิชชันนารีผู้หญิง นักเดินทางที่เป็นสตรีเพศได้พบเจอกับชีวิตที่เป็นอิสระเพราะเธอสามารถก้าวข้ามขีดจำกัดทางเพศต่างๆ ในประเทศแม่ได้และได้สร้างอัตลักษณ์ซ้อนในโลกใบใหม่ (Lydia H. Liu, 2004: 140)

ขณะที่ทางราชสำนักได้เตรียมงานเฉลิมฉลองวันเกิดครบรอบ 60 ปี ของซูสีไทเฮา ในวันที่ 7 พฤศจิกายน 1894 นั้น เหล่าบรรดามิชชันนารีหญิงในจีนได้เสนอแนวคิดที่จะถวายคัมภีร์ไบเบิลภาคภาษาจีนเป็นของขวัญวันเกิดแด่พระนางซูสีไทเฮาในงานประชุมมิชชันนารีที่เซี่ยงไฮ้ (the Shanghai Missionary Conference) ในเดือนกุมภาพันธ์ ปีเดียวกันนั้น โดยมีการระดมทุนจากบรรดาสตรีจีนที่เข้ารีตเป็นคริสเตียนทั่วประเทศ โดยหวังว่าจะใช้โอกาสนี้แสดงความจงรักภักดีและความชื่นชมในความสามารถของพระนางในบทบาทผู้สำเร็จราชการแผ่นดินของหญิงจีนเข้ารีตทั้งหลายด้วย แม้เงินของพวกนางจะเป็นเงินจำนวนน้อยนิดเมื่อเทียบกับค่าใช้จ่ายทั้งหมด (Lydia H. Liu, 2004: 141–144)

---

[5]“Mail News of the Oriental War,” *New York Times*, 25 September 1894 ที่มา http://search.proquest.com/hnpnewyorktimes/docview/95150642/25CADE0C934B4589PQ/1?accountid=11455 (accessed May 22, 2016).

[6]TNA, FO 881/6665, Mr. O’Conor to the Earl of Kimberley, letter dated 21/1/1895, f. 34.

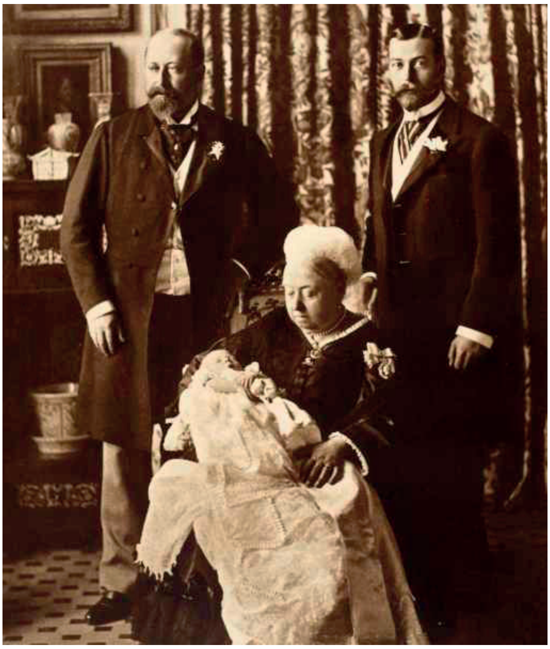
[7]TNA, FO 881/6605, Mr. Phipps to the Earl of Kimberley, letter dated 8/10/1894, f. 21

[8]“The Empress Dowager of China,” *New York Times*, 26 December 1894 ที่มา http://search.proquest.com.ezproxy01.rhul.ac.uk/hnpnewyorktimes/docview/95149346/D0826F5A1743420EPQ/1?accountid=11455 (accessed May 22, 2016).

[9]มีพระราชกฤษฎีกาลงโทษ An Wei-chun ในวันที่ 30 ธันวาคม 1894 ผู้ตรวจการเนื่องจากโจมตีซูสีไทเฮาเนื่องจากเธอพยายามที่จะแทรกแซงทางการเมืองโดยการขัดขวางความตั้งใจของพระจักรพรรดิ ที่มา “The Empress Dowager’s Power,” North China Herald, 4 January 1895

[10]โดยมีเงื่อนไขให้จีนมอบเกาะฟอร์โมซา (Formosa) หรือไต้หวัน รวมถึงหมู่เกาะ Pescadores และคาบสมุทรเหลียวตงตลอดกาลให้ญี่ปุ่น ให้จีนเปิดเมืองท่าเจ็ดเมืองเพื่อค้าขายกับญี่ปุ่น ให้ญี่ปุ่นเข้าครอบครองท่าเวยไห่เว้ย (威海衛) จนกว่าจีนจะจ่ายค่าปฏิกรรมสงครามกว่า 200 ล้านตำลึงครบถ้วน และให้เกาหลีเป็นอิสรภาพ

ภาพวาดควีนวิกตอเรียและครอบครัว (ค.ศ. 1846) (ที่มา: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a1/Franz_Xaver_Winterhalter_Family_of_Queen_Victoria.jpg)



จากภาพซ้ายคือ พระเจ้าเอ็ดเวิร์ดที่ 7 โอรสของควีนวิกตอเรีย ขวาคือ พระเจ้าจอร์จที่ 5 โอรสของคิงส์เอ็ดเวิร์ดที่ 7 และตรงกลาง คือ ควีนวิกตอเรียทรงอุ้มพระเจ้าเอ็ดเวิร์ดที่ 8 โอรสของพระเจ้าจอร์จที่ 5 ภาพนี้ผู้เขียนถ่ายที่พระราชวังเค็นซิงตัน (Kensington Palace)

เซอร์นิโคลัส โรเดอร์ริก โอคอนเนอร์ (Sir Nicholas Roderick O'Conor) และชารลส์ เดนบี้ (Charles Denby) รัฐมนตรีอังกฤษและอเมริกาเป็นคนนำไปส่งมอบแก่ข้าราชการของจ๋งหลี่หย๋าเหมินให้นำไปถวายแด่ซูสีไทเฮาตามพิธีทางการทูต โดยเลือกใช้พันธะสัญญาใหม่ (New Testament) ซึ่งเป็นภาคที่สองของคัมภีร์ไบเบิล โดยได้แนบสารแสดงความยินดีร่างโดยนางแมรี่ ริชาร์ด (Mary Richard) ภรรยาของทิโมธี ริชาร์ด (Timothy Richard) มิชชันนารีชาวเวลส์ ในนามของผู้หญิงเข้ารีตนิกายโปรเตสแตนต์ในจีน โดยมีใจความสรุปที่น่าสนใจว่าการมอบพันธะสัญญาใหม่แด่บรรดาจักรพรรดินี ราชินีและองค์หญิง ในโอกาสวันสำคัญต่างๆ เป็นธรรมเนียมปฏิบัติของชาติตะวันตก (Lydia H. Liu, 2004: 145-146)

ถึงแม้ว่าธรรมเนียมปฏิบัติดังกล่าว ริชาร์ดจะไม่ได้ระบุชี้ชัดว่าเป็นธรรมเนียมไหน แต่โดยความเป็นจริงแล้วเขาได้รับอิทธิพลจากภาพวาดของที โจนส์ บาร์เกอร์ (T. Jones Barker) ในต้นปี ค.ศ. 1860 ที่มีชื่อว่า "The Secret of England's Greatness" หมายถึง "เคล็ดลับความยิ่งใหญ่ของอังกฤษ" หรือมีชื่อเรียกอีกอย่างว่าควีนวิกตอเรียมอบคัมภีร์ไบเบิลแก่ผู้นำแอฟริกัน "Queen Victoria Presenting a Bible to an African Chief" และรูปภาพนี้เคยถูกนำแสดงที่งานนิทรรศการในเวลส์ในปี ค.ศ. 1864 รูปภาพสีน้ำมันนี้ W.T. Stead ได้ให้คำบรรยายเป็นครั้งแรกในปี ค.ศ. 1887 ถึงอำนาจของจักรวรรดิอังกฤษ โดยเป็นรูปภาพที่ผู้นำจากทวีปแอฟริกาเข้าพบควีนวิกตอเรียเพื่อที่จะสอบถามถึงเคล็ดลับที่ทำให้อังกฤษยิ่งใหญ่ และควีนได้คัมภีร์ไบเบิลเพื่อตอบคำถาม (Lydia H. Liu, 2004: 146–147)[11]

"The Secret of England's Greatness" ภาพวาดของโทมัส โจนส์ บาร์เกอร์ (ราวปี 1863) ปัจจุบันภาพนี้ได้ถูกจัดนำแสดงไว้ที่ The National Portrait Gallery ณ กรุงลอนดอน (ที่มา: http://artuk.org/discover/)

ถึงแม้ว่าจะไม่มีเหตุการณ์ดังกล่าวที่ปรากฏในรูปวาดถูกบันทึกไว้ในรูปแบบเอกสาร แต่เหตุการณ์ที่ใกล้เคียงรูปวาดนี้มากที่สุด ปรากฏในบันทึกของมารี มอลเล็ต (Marie Mallet) วันที่ 20 พฤศจิกายน 1896 ในพระราชวังวินเซอร์ (Windsor Castle) ว่า ผู้นำชาวแอฟริกันได้เข้าพบควีนวิกตอเรียและได้ถวายเสื้อคุมหนังสัตว์ พรมที่ทำมาจากของเสือดาว และควีนวิกตอเรียได้ให้คำมั่นสัญญาว่าจะให้ดินแดนเหล่านั้นตกอยู่ภายใต้ปกครองและคุ้มครองจากควีน รวมทั้งควีนยังมอบพันธะสัญญาใหม่ที่เขียนในภาษาท้องถิ่นของผู้นำที่ขอเข้าพบ และรูปภาพขนาดใหญ่ รวมทั้งผ้าคลุมไหล่จากอินเดีย และถอนตัวถอยหลังไปอย่างสงบเสงี่ยม อย่างไรก็ตามบรรดาสิ่งของที่ควีนมอบให้มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ กล่าวคือ ไบเบิลหมายถึงศาสนจักร รูปภาพคือเทคโนโลยี และ ผ้าคลุมไหล่คือการครอบครองอาณานิคม[12] (Lydia H. Liu, 2004: 186–149)

[11]ดูเพิ่มเติมใน W.T. Stead, *Her Majesty the Queen: Studies of the Sovereign and the Reign* (London, 1887).

[12]ควีนมักจะนิยมมอบผ้าคลุมไหล่จากอินเดียแก่บรรดาแขกต่างชาติ หลังจากการสถาปนาเป็นจักรพรรดินีแห่งอินเดีย (Empress of India) ในปี ค.ศ. 1876

ในฤดูใบไม้ร่วง ปี ค.ศ. 1894 ได้เกิดโรคระบาดขึ้นที่ภาคใต้ของจีน คนส่งข้อความและหนังสือเกี่ยวกับบทความจากคัมภีร์ไบเบิลจากชมรมไบเบิลอเมริกัน (American Bible Society) ถูกทำร้ายอย่างหนัก เนื่องจากชาวบ้านกล่าวหามิชชันนารีต่างชาติเป็นต้นเหตุของโรคระบาด แม้บรรดามิชชันนารีและชาวต่างชาติจะได้รับการคุ้มครองตามสนธิสัญญาเทียนจิน (Treaty of Tianjin, 1858) หลังจากจีนแพ้สงครามฝิ่นครั้งที่ 2 กระแสการเกลียดชังและรุมทำร้ายเริ่มก่อตัวขึ้นในช่วงเวลานี้ ดังนั้นการมอบคัมภีร์ไบเบิลสามารถสื่อความถึงการเรียกร้องให้จีนทำตามสนธิสัญญาปกป้องชาวต่างชาติและคริสเตียน ในขณะเดียวกันซูสีไทเฮาก็รู้สึกเห็นใจกระแสการต่อต้านคริสเตียนของประชาชน (Lydia H. Liu, 2004: 142–150)

แม้ซูสีไทเฮาจะขึ้นสู่อำนาจจากการเป็น “แม่” และ “เมีย” ของพระจักรพรรดิ แต่การมอบคัมภีร์ไบเบิลของเหล่าบรรดามิชชันนารีต่างชาติโดยพยายามเปรียบพระนางเหมือนควีนวิกตอเรียและพยายามเชื่อมสัมพันธ์ในฐานะของความเป็นผู้หญิงระหว่างเหล่ามิชชันนารีและซูสีไทเฮานั้น ซูสีไทเฮากลับปฏิเสธความคิดเหล่านี้และตอบกลับด้วยการมอบของขวัญกลับ ซึ่งล้วนแต่มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ เต๋อหลิงนางสนองพระโอษฐ์ผู้เคยรับใช้ซูสีไทเฮาในวังต้องห้ามกล่าวไว้ว่า “พระนางซูสีไทเฮามีความปรารถนาที่จะเป็นบุรุษอยู่ตลอดเวลาและสั่งให้ทุกคนกล่าวกับเธอเหมือนเธอเป็นผู้ชาย” (Lydia H. Liu, 2004: 151) นางมักจะให้ทุกคนเรียกเธอว่า “เหล่า ฝัว เหย่” (老佛爺) ซึ่งมีความหมายว่าพระโพธิสัตว์เฒ่า หรือรู้จักกันในภาษาอังกฤษว่า “Old Buddha” คำว่า “เหย่” (爺) คือ ส่วนประกอบหลังคำหลักที่แสดงถึงความเป็นผู้ชาย สิ่งเหล่านี้ทำให้เข้าใจได้ว่าเธอเข้าใจว่าอำนาจการปกครองรัฐนั้น เป็นของเพศชายและทำให้ตัวเองมีอำนาจนี้ ผ่านการทำให้จักรพรรดิอ่อนแอกว่าโดยการเลือกจักรพรรดิด้วยตัวของเธอและเป็นผู้สำเร็จราชการแทน โดยเฉพาะกับพระเจ้ากวางสูซึ่งเธอเป็นคนเลือกเข้ามาครองราชย์แทนฮ่องเต้ถงจื้อ ตั้งแต่ยังอายุ 3 ขวบและสอนจักรพรรดิให้เรียกเธอว่า “親爸爸” หรือ “Papa Dearest” หมายถึง พ่อผู้เป็นที่รัก และเมื่อโตขึ้นฮ่องเต้เรียกว่า “皇爸爸” หรือ “My Royal Father” หมายถึง พ่อหลวง (Jung Chang, 2013: 145) จะเห็นได้ชัดว่าเธอผ่านกระบวนการที่ทำให้ตัวเธอเป็นเพศชายผ่านคำที่มีความหมายระบุถึงเพศชายให้มีสถานะสูงกว่าพระจักรพรรดิเพื่อได้มาซึ่งอาณัตินี้

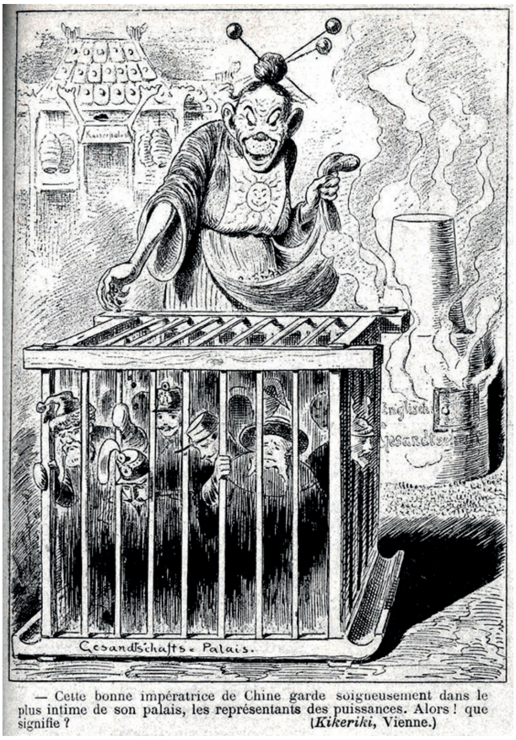
เมื่อเธอได้รับไบเบิลเธอรับอย่างยินดีและถามถึงรายชื่อของผู้มอบให้ ซึ่งไม่ได้รวมหญิงเข้ารีตชาวจีนเข้าไปด้วย เธอจึงให้จ๋งหลี่หย่าเหมินส่งของขวัญตอบแทนกลับไปยังบรรดาสตรีที่ปรากฏอยู่ในรายชื่อ ซึ่งของขวัญที่ส่งไปประกอบไปด้วยผ้าไหมจากเมืองนานกิงหนึ่งม้วน ม้วนผ้าซาตินขนาดหนา และกล่องอุปกรณ์การถักเย็บ รวมถึงผ้าเช็ดหน้าสองกล่องให้ตัวแทนหลัก คือ นางริชาร์ดและนางฟิตซ์ (Mrs. Fitch) จะเห็นได้ว่าสิ่งของเหล่านี้เป็นสิ่งของที่แสดงความหมายถึงเพศหญิงและเธอมอบให้โดยคิดว่าเธอนั้นมีอำนาจการปกครองแบบผู้ชาย มีความหมายเชิงสัญลักษณ์หมายถึงการให้บรรดาเหล่ามิชชันนารีกลับไปอยู่ในพื้นที่ของผู้หญิง คือ การอยู่ในบ้าน และเตือนพวกเธอให้กลับไปทำบทบาทหน้าที่ของสตรี ดังนั้นจึงค่อนข้างแย้งกับสิ่งที่มิชชันนารีทำและคาดหวังคือการที่ผู้หญิงสามารถทำหน้าที่ได้มากกว่าการอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือนและก้าวข้ามการกีดกันทางเพศ (Lydia H. Liu, 2004: 151–168) และเมื่อพูดถึงควีนวิกตอเรียเธอคิดว่าเธอมีสถานะและบทบาทที่เหนือกว่าควีนโดยกล่าวว่า “อังกฤษแม้จะเป็นประเทศมหาอำนาจหนึ่งในโลกแต่ควีนวิกตอเรียก็หาได้มีอำนาจเบ็ดเสร็จ เธอมีบุรุษผู้เก่งกาจจากรัฐสภาคอยสนับสนุนและให้คำแนะนำตลอดเวลา” แต่ในจีน “ผู้คน 400,000,000 คน ล้วนตกอยู่ในอำนาจการตัดสินใจของเรา ถึงแม้จะมีองคมนตรีให้คำปรึกษา แต่เมื่อมาถึงสิ่งที่สำคัญเราล้วนตัดสินใจด้วยตัวเอง” (Der Ling, 2004: 277)

ความเคลื่อนไหวของกลุ่มนักมวยและการทูตซูสีไทเฮา

หลังจากสิ้นสุดสงครามจีนญี่ปุ่นครั้งที่ 1 จีนได้รับความอับอายจากการแพ้สงครามให้กับญี่ปุ่น มีข่าวลือแพร่สะพัดว่าชาติมหาอำนาจตะวันตกก็มีส่วนร่วมในการช่วยญี่ปุ่นโจมตีจีน จนทำให้จีนกลายเป็นประเทศกึ่งอาณานิคม (Semi-colonised country) ในมุมมองของชาวจีนประเทศจีนถูกแบ่งแยกโดยชาวต่างชาติ ดังนั้นกระแสการเกลียดชาวต่างชาติจึงเพิ่มสูงขึ้นอย่างรวดเร็ว ดังนั้นช่วงปลายศตวรรษที่ 19 นี้ จึงเกิดการเคลื่อนไหวของนักมวยขึ้น (Boxer Movement) (1898–1901) จนพัฒนาเป็นความขัดแย้งระหว่างราชสำนักชิงกับชาติมหาอำนาจ ในบันทึกของเมืองฉือผิง (茌平縣志) ได้บันทึกไว้ว่า “หลังจากสงครามจีนญี่ปุ่น ประชาชนเริ่มเกลียดชังชาวต่างชาติ เพราะรู้สึกว่าเขาชนะด้วยเพราะมีปืนและปืนใหญ่ แต่ต้องมีบางอย่างที่สามารถสู้กับสิ่งเหล่านี้ได้ นั่นคือตำนานพลังวิเศษของเกราะระฆังทอง (Amour of the Golden Bell) ที่ปกป้องผู้คนที่อยู่ในอาณาบริเวณนั้นโดยครั้งแรกมีการท่องบทสวดของระฆังทองเพียงแค่ที่สองที่ จากนั้นก็ขยายไปหลายหมู่บ้าน ซึ่งเป็นรากฐานของกลุ่มนักมวยในเวลาต่อมา” (Li Jikui, 1987: 99)

การเคลื่อนไหวของนักมวยนั้น มีลักษณะเป็นสมาคมลับซึ่งมีเป้าหมายเพื่อขับไล่ชาวต่างชาติ โดยมีสโลแกนคือ “สนับสนุนราชวงศ์ชิง ขับไล่ต่างชาติ” และมีสมาคมอี้เหอถวน (義和團運動) หรือสมาคมเพื่อการรวมกลุ่มของผู้ผดุงคุณธรรม คำว่า “ต่างชาติ” (洋) ที่ปรากฏในสโลแกนมีความหมายหลายชั้น นั่นคือหมายรวมถึง ชาวต่างชาติ (洋人) สิ่งของต่างชาติ (洋物) สินค้าต่างชาติ (洋貨) และศาสนาต่างชาติ (洋教) โดยหลังจากเกิดเหตุการณ์การลุกฮือของกลุ่มนักมวยนั้น ซูสีไทเฮาถูกกล่าวหาว่าชักใยอยู่เบื้องหลัง ซึ่งมีความเป็นไปได้เพราะซูสีไทเฮามีประสบการณ์ชีวิตไม่ดีกับต่างชาติ กล่าวคือตัวเธอต้องหนีตายออกจากปักกิ่งช่วงสมัยสงครามฝิ่น ในปี 1860 การอยากได้สัมปทานของต่างชาติ ความเห็นอกเห็นใจต่อพระเจ้ากวางสูในการปฏิรูปร้อยวัน และยังช่วยให้ คังโหย่วเหวยหลบหนีไปญี่ปุ่นได้สำเร็จ (John K. Fairbank และ Kwang-Ching Liu, 1980: 115–117) การกล่าวหาของชาติตะวันตกทำให้ภาพลักษณ์ของซูสีไทเฮาแย่ในสายตาชาวโลก ดังจะเห็นได้จากภาพจากสื่อตะวันตกด้านล่าง โดยภาพแรกสื่อฝรั่งเศสให้เห็นถึงภาพการเป็นทรราช แม่มด และ ฆาตกรหน้าตาบูดเบี้ยวในมือถือมีด และภาพที่สองมีรูปร่างเหมือนปีศาจยักษ์จับคนไปขังไว้ในกรง

เลอ รีร์แมกกาซีน (Le Rire Magazine) พาดหัวว่า “พระนางซูสีไทเฮา” (Empress Dowager Cixi) ฉบับวันที่ 14 กรกฎาคม 1900 (ที่มา: http://ocw.mit.edu/ans7870/21f/21f.027/empress_dowager/gallery/pages/cx222_Rire.htm)



ภาพซูสีไทเฮาในหนังสือพิมพ์ที่ประเทศออสเตรีย ฉบับวันที่ 22 มิถุนายน 1900 (ที่มา: http://ocw.mit.edu/ans7870/21f/21f.027/empress_dowager/gallery/pages/cx235_kikeriki.htm)

เพื่อเปลี่ยนภาพลักษณ์และพัฒนาความสัมพันธ์ทางการทูตกับชาติตะวันตก เธอเชิญบรรดาบุคคลในสถานทูตต่างๆ โดยเฉพาะภริยาทูตมายังพระราชวังต้องห้ามเพื่อรับประทานอาหารเที่ยงร่วมกัน รูปถัดมาสื่อให้เห็นถึงความตั้งใจของซูสีไทเฮาในการที่จะสร้างความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงด้วยกัน จะเห็นได้ว่าแนวความคิดของเธอเปลี่ยนไปจากการเห็นพวกบรรดาเหล่ามิชชันนารีหญิงสาวตะวันตกควรจะอยู่ทำหน้าที่ในบ้าน มาให้ความสำคัญกับพวกเธอในฐานะไม่ต่างจากนักการทูตคนสำคัญ โดยเฉพาะกับนางซาร่า ไปค์ คอนเจอร์ (Sarah Pike Conger) ภริยานักการทูตชาวอเมริกันที่มาประจำ ณ กรุงปักกิ่ง ซึ่งในรูปซูสีไทเฮาจับมือของเธอทำให้ชื่อเสียงของพระนางมีภาพบวกในระดับนานาชาติ

ภาพถ่ายซูสีไทเฮากับนางซาร่าและสตรีสามนางจากสถานทูตอเมริกา (1903-1905) หญิงสาวตัวเล็กในภาพเป็นลูกสาวของช่างถ่ายภาพ ซุนหลิง (勛齡) พี่ชายของเต๋อหลิง ซึ่งมีถ่ายภาพเป็นงานอดิเรกสมัยตอนอยู่ที่โตเกียวและปารีส เนื่องจากมีพ่อเป็นนักการทูตจีน รูปภาพของซูสีไทเฮาส่วนใหญ่เก็บไว้ที่สถาบันสมิธโซเนียน (Smithsonian Institution) (ที่มา: http://collections.si.edu/search/results.htm?view=&tag.cstype=all&date.slider=&q=%22FSA+A.13% 22&dsort=&start=20)

นี่ไม่ใช่เป็นการเผชิญหน้าครั้งแรกระหว่างซูสีไทเฮากับหญิงชาวตะวันตกผู้อาศัยอยู่ในพื้นที่ของสถานทูต แต่แท้จริงแล้วแนวคิดนี้ ริเริ่มขึ้นจากเลดี้ แมคโดนัลด์ (Lady MacDonald) ภริยารัฐมนตรีจากสหราชอาณาจักร ในปี 1898 ซึ่งอยากขอเข้าเฝ้าพระนางซูสี ซึ่งใช้เวลาถึงสองเดือนในการติดต่อระหว่างคณะทูตานุทูตกับวังต้องห้าม (Susanna Hoe, 2000: 1) เมื่อเวลามาถึงซูสีกลับไม่เอ่ยคำใดเลยและหายตัวไปอย่างรวดเร็ว (Ethel MacDonald, 1901: 252) อย่างไรก็ตามพระนางซูสีไทเฮากลับยอมให้เหล่าบรรดาสตรีต่างชาติเข้าพบอันเป็นสาเหตุมาจากหลังจากปฏิรูปร้อยวัน บรรดาชาวต่างชาติที่อาศัยอยู่ในสถานทูตต่างเห็นใจพระเจ้ากวางสู และมองเธอเป็นคนต่อต้านการปฏิรูปเพื่อแสดงให้เห็นว่าเธอเป็นมิตรกับต่างชาติและสร้างความประทับใจกับตะวันตก จึงเชิญพวกนางเข้าพบเป็นครั้งแรก เนื่องในโอกาสวันเกิดครบรอบ 64 ปี และมอบแหวนให้พวกนางเป็นของขวัญ ซึ่งแหวนนี้สื่อถึงมิตรภาพของความเป็นพี่น้องกันระหว่างหญิงสาว (sisterhood) (Jung Chang, 2013: 301-303) ในขณะที่เลดี้ แมคโดนัลด์ สังเกตความเศร้าหมองจากใบหน้าของพระเจ้ากวางสูได้อย่างเด่นชัด ซูสีไทเฮากลับเป็นคนที่เก็บอารมณ์ได้เก่ง ดังที่ซาร่า คอนเจอร์ บันทึกไว้ว่า “ไม่เห็นร่องรอยของความโหดร้ายในใบหน้าเลย พระนางต้อนรับเราอย่างอบอุ่น โดยยืนขึ้นและอวยพรให้เรา โดยจับมือกับทุกคนและพูดว่า “ครอบครัวเดียวกัน เป็นครอบครัวเดียวกัน” (Jung Chang, 2013: 302-303)

เป็นไปได้ว่าซูสีไทเฮาใช้ความเป็นผู้หญิงตบตาศัตรูได้เก่ง ในการทำรัฐประหารซินโหย่ว (1861) เพื่อยึดอำนาจจากซู่ซุ่น (肅順) ผู้สำเร็จราชการแทนที่พระเจ้าเสียนเฟิงแต่งตั้ง ได้กล่าวไว้ระหว่างการนำตัวไปประหารว่า เขารู้สึกเสียใจที่มองข้ามคนที่เป็นเพียง “ผู้หญิง” (Jung Chang, 2013: 58) อย่างไรก็ตาม จากการวิเคราะห์รูปถ่ายและพระนามพระโพธิสัตว์เฒ่า (老佛爺) เป็นไปได้ว่านางเป็นคนมีสองบุคลิก คือมีความเป็นผู้ชายและผู้หญิงในคนเดียวกัน ดังที่นางชอบแต่งตัวเป็นเจ้าแม่กวนอิมหรือพระอวโลกิเตศวร หลังจากเกิดการเคลื่อนไหวของกลุ่มนักมวยแล้ว ซึ่งมีขันทีคนสนิทอย่างหลี่เหลียนอิง (李蓮英) ขนาบข้างซ้ายและขันทีอีกคนแต่งตัวเป็นสาวก รูปปั้นพระอวโลกิเตศวรในสมัยราชวงศ์ถังเป็นลักษณะเพศชายและผ่านกระบวนการให้เป็นเพศหญิง (Process of feminisation) ในสมัยราชวงศ์หมิง (Lydia H. Liu, 2004: 163-164)

ซูสีไทเฮาแต่งตัวเป็นเจ้าแม่กวนอิม (1903-1905) ภาพนี้ถ่ายโดนซุนหลิง
รหัสรูปภาพ FSA A.13 SC-GR-245
(ที่มา: http://collections.si.edu/search/results.htm?q=%22FSA+A.13%22&dsort=&view=&date.slider= &tag.cstype=all&start=20)

นักเขียนชาวตะวันตกเชื่อเป็นจำนวนมากว่าหลังจากเกิดเหตุการณ์การลุกฮือของกลุ่มนักมวยและการกลับมายังกรุงปักกิ่งอีกครั้งหลังจากลี้ภัย ซูสีไทเฮาได้เปลี่ยนไปจริงๆ จากก้นบึ้งหัวใจและความพยายามที่จะเชื่อมความสัมพันธ์กับชาติตะวันตกหลังเกิดเหตุการณ์และการปฏิรูปครั้งที่ 2 นั้นเป็นไปอย่างจริงใจ (Reginald Fleming Johnston, 2008: 46-47) อย่างไรก็ตามซูสีไทเฮาก็มีภาพลักษณ์ที่ดีขึ้น ส่วนหนึ่งมาจากการดำเนินวิธีทางการทูตของเธอโดยการปรับใช้ความเป็นผู้หญิงเข้าสานสัมพันธ์กับบรรดาภริยาทูตจากชาติมหาอำนาจ

พระนางซูสีไทเฮากับการปฏิรูปครั้งที่ 2 (1901-1908)

หลังจากเกิดการลุกฮือของกลุ่มนักมวย (1898-1901) ซูสีไทเฮาได้ปฏิรูปประเทศขนานใหญ่ให้ทันสมัยแบบตะวันตก โดยเธอเป็นตัวหลักและออกราชกฤษฎีกาแรก ในวันที่ 29 มกราคม 1901 เพื่อปรับปรุงจ๋งหลี่หย๋าเหมิน เป็นกระทรวงการต่างประเทศ และออกกฎหมายหลายฉบับที่ส่งผลดีต่อสิทธิเสรีภาพของประชาชนและผู้หญิง อีกทั้งยังส่งคนไปยังประเทศมหาอำนาจเพื่อดูงานเปลี่ยนโครงสร้างรัฐบาลกลาง และส่วนที่สำคัญที่สุดคือการมีเจตนารมณ์ที่จะก่อตั้งระบบราชาธิปไตยภายใต้รัฐธรรมนูญโดยมีรัฐสภาที่มาจากการเลือกตั้ง

ในวันที่ 1 กุมภาพันธ์ 1902 มีพระราชกฤษฎีกาที่ลงนามโดยซูสีไทเฮา ซึ่งส่งผลดีต่อสตรีจีนทั่วประเทศ นั่นก็คือ การยกเลิกการห้ามการแต่งงานระหว่างชาวฮั่นกับชาวแมนจู และยกเลิกการรัดเท้า การห้ามการแต่งงานระหว่างฮั่นและแมนจู นั่นหมายถึงว่าสองชนเผ่านี้แทบจะไม่มีโอกาสได้ปฏิสัมพันธ์กันทางสังคม แม้แต่ครอบครัวของข้าราชการที่สนิทและเป็นเพื่อนร่วมงานกัน ก็แทบไม่มีโอกาสรู้จักกัน มีบันทึกของชาวตะวันตกว่าเวลาองค์หญิงซึ่งเป็นแมนจูพบปะกับชาวฮั่นซึ่งเป็นลูกหลานขององคมนตรี พวกเขามีความเก้ๆ กังๆ ในการสร้างความบทสนทนา ส่วนการยกเลิกการรัดเท้านั้นดังที่ทราบกันในข้างต้นว่า พระนางซูสีไทเฮาทรงชิงชังการรัดเท้าของผู้หญิงชาวฮั่นมากและเธอมักจะทนไม่ได้ที่จะมองไปยังเท้าอันเล็กเรียวของอาจารย์สอนวาดรูปในวังซึ่งเป็นชาวฮั่นดังที่กล่าวไปในข้างต้น นอกจากนั้นแล้วเธอยังยกเลิกข้อห้ามของการห้ามพบปะกันระหว่างหญิงชาย ซึ่งเป็นวัฒนธรรมที่ได้รับอิทธิพลมาจากหลักคำสอนเบื้องต้นของขงจื้อ (Jung Chang, 2013: 389-390)

ในด้านการศึกษาสำหรับสตรีจีน ซูสีไทเฮายังสนับสนุนเงินเพื่อสร้างโรงเรียนสำหรับสตรีชั้นสูงโดยให้องค์หญิงหรงโช้ว（榮壽固倫公主）ลูกสาวขององค์ชายกงซึ่งซูสีไทเฮารับมาเป็นลูกเลี้ยงเป็นครูใหญ่ นอกจากนั้นเธอยังมีแผนการที่จะเปิดสถาบันการศึกษาขั้นสูงหรือระดับอุดมศึกษา โดยสร้างแรงจูงใจสำหรับผู้สมัครด้วยการประกาศว่าผู้สำเร็จการศึกษาจะได้รับเกียรติด้วยการมีสถานะเป็นลูกศิษย์ส่วนตัวของพระนางเจ้าซูสีไทเฮา ได้มีการแสดงงิ้วขึ้นในปี ค.ศ. 1905 ซึ่งเขียนมาจากเรื่องราวของมาดามฮุ้ยซิง（惠興女士）ผู้สนับสนุนโรงเรียนสตรีจีนซึ่งเผาตัวเองจนตายเพื่อเรียกร้องความสนใจต่อสังคมเพื่อให้มีการหาทุนสนับสนุนการก่อตั้งโรงเรียนขึ้น โดยสื่อหนังสือพิมพ์ยกย่องเธอเป็นวีรสตรีและมีการให้นำงิ้วมาแสดงที่พระราชวังฤดูร้อนโดยซูสีไทเฮาเป็นคนสนับสนุนการให้เลือกนักแสดงในที่สาธารณะเพื่อให้คนมาสมัครเพื่อเล่นงิ้วเรื่องนี้ ในโอกาสเดียวกันเธอได้เลือกงิ้วเรื่อง "สตรีก็สามารถเป็นผู้รักชาติ" เพื่อให้ผู้หญิงจีนตื่นตัวทางการเมือง จนในที่สุดได้มีการตรากฎหมายสำหรับการศึกษาสตรีขึ้นในปี 1907 ซึ่งให้ผู้หญิงควรจะได้รับการศึกษา เรื่องราวของผู้ว่าการตวนฟาง（端方）ก็เป็นที่น่าสนใจไม่แพ้กัน แนวคิดการปฏิรูปและความสามารถของเขาเข้าตาซูสีไทเฮาช่วงที่เธอลี้ภัยหลังจากชาติตะวันตกยึดปักกิ่งจากการลุกฮือของกลุ่มนักมวย โดยในปี 1905 มีการให้ทุนการศึกษา

กับผู้หญิงไปเรียน ณ ต่างประเทศครั้งแรก โดยหนึ่งในจำนวนนั้นมี ซ่งชิ่งหลิง(宋慶齡) หรือมาดามซุนยัดเซ็น และซ่งเหม่ยหลิง (宋美齡) หรือมาดามเจียง ไคเชก

ในช่วงสิบทศวรรษแรกของศตวรรษที่ 20 สิทธิสตรี (女權) กำลังได้รับความนิยมในจีน จนกล่าวกันว่าศตวรรษนี้จะเป็นยุคที่สิทธิสตรีเฟื่องฟูมากที่สุด การศึกษาแบบตะวันตกเข้ามาแทนที่การศึกษาแบบเก่า โดยยังคงวิชาการศึกษาจีนโบราณไว้ ในปี 1903 ครอบครัวชนชั้นนำจีน มีการส่งลูกหลานไปเรียนยังต่างประเทศโดยเฉพาะประเทศญี่ปุ่น ซึ่งมีจำนวนนักเรียนนักศึกษาถึงกว่า 10,000 คน ผลของการส่งนักเรียนนักศึกษาไปยังต่างประเทศคือ เริ่มมีกระแสต่อต้านแมนจูมากขึ้น และวิจารณ์ซูสีไทเฮาออกสื่อต่างๆ โดยมีบางคนเสนอให้เธอปราบปรามสื่อ และให้เลิกส่งนักเรียนไปยังต่างประเทศ แต่เธอกลับเลือกที่จะปรับปรุงกฎหมายสื่อโดยมีชาติตะวันตกและประเทศญี่ปุ่นเป็นแบบแผน ในด้านการค้าการลงุทนมีการตั้งกระทรวงพาณิชย์ขึ้นในปี 1903 ซึ่งสนับสนุนให้นักลงทุนเปิดบริษัทโดยจดทะเบียนกับหน่วยงานท้องถิ่น และยังมีการส่งเสริมให้พ่อค้าไปเข้าร่วมการประมูลที่เมืองนอกเพื่อศึกษาสินค้าใหม่สำหรับการส่งออก ทางด้านการธนาคารมีการตั้งธนาคารระหว่างประเทศขึ้นในปี 1905 ซึ่งเกิดเงินตราสกุลเงินหยวนขึ้น และยังใช้มาจนถึงทุกวันนี้ (Jung Chang, 2013: 389-395)

ในปี ค.ศ. 1903 แนวคิดราชาธิปไตยภายใต้รัฐธรรมนูญ (Constitutional Monarchy) กำลังเป็นที่พูดถึงกันในสื่อหนังสือพิมพ์จีนต่างๆ และมีหลายสำนักพิมพ์สนับสนุนแนวความคิดนี้ เช่น หนังสือพิมพ์ต้ากงเป้า (大公報) ซึ่งซูสีไทเฮามีทางเลือกสองทางเพื่อความอยู่รอดของราชวงศ์ หนึ่งคือหยุดแนวความคิดปฏิรูปประเทศและหมุนนาฬิกากลับไปที่เดิม หรือเดินหน้าต่ออย่างไรก็ตามเธอได้เลือกที่จะเดินหน้าต่อไป ในวันที่ 16 กรกฎาคม 1905 ซูสีไทเฮาได้ประกาศจะแต่งตั้งคณะกรรมการเพื่อการปฏิรูปรัฐบาล เพื่อเดินทางไปยังประเทศญี่ปุ่น อเมริกาและหลายประเทศในยุโรปเพื่อศึกษาโครงสร้างการปกครองของแต่ละประเทศและนำมาปรับใช้ในประเทศจีน (Jung Chang, 2013: 405-406) อย่างไรก็ตาม ส่วนหนึ่งของแรงผลักดันจากการส่งคณะเดินทางไปยังชาติตะวันตกนั้น สาเหตุหนึ่งที่สำคัญไม่แพ้กันคือ บทเรียนจากสงครามรัสเซีย-ญี่ปุ่น (Russo-Japanese War) (1904-1905) ซึ่งญี่ปุ่นชนะสงครามและเห็นได้ชัดว่าโครงสร้างรัฐธรรมนูญของญี่ปุ่นเหนือกว่าการปกครองแบบอัตตาธิปไตย (autocracy) ของรัสเซีย หลังจากกลับมาคณะเดินทางได้เขียนรายงานนำเสนอและเข้าพบพระนางซูสีไทเฮา คณะเดินทางซึ่งถูกแบ่งเป็นสองกลุ่มไปยังประเทศต่างๆ ในยุโรปและญี่ปุ่นกลับมากลับเห็นตรงกัน คือการสร้างระบบรัฐธรรมนูญ ในที่สุดพระราชกฤษฎีกาซึ่งลงนามโดยพระนางซูสีไทเฮาในวันที่ 1 กันยายน 1906 ประกาศเจตนารมณ์ที่จะแต่งตั้งระบบรัฐสภา โดยถึงแม้ว่าแนวคิดบางส่วนจะคล้ายคลึงกับแนวคิดที่เสนอโดยคังโหย่วเหวย แต่ก็ได้รับการพัฒนาไปค่อนข้างมาก และมีการวิเคราะห์โครงสร้างต่างๆ ได้อย่างแม่นยำ (Richard S. Horowitz, 2003: 775-795)

สองปีถัดมา ในวันที่ 27 สิงหาคม 1908 ซูสีไทเฮาได้ลงนามในฉบับร่างรัฐธรรมนูญซึ่งร่างนี้ประกอบไปด้วยโครงสร้างทางการเมืองทั้งแบบตะวันตกและตะวันออกรวมกัน กล่าวคือ กษัตริย์ยังคงเป็นผู้นำรัฐบาลและเป็นผู้ตัดสินใจครั้งสุดท้าย รัฐสภาจะเป็นฝ่ายร่างกฎหมายและข้อเสนอซึ่งยังคงลงนามโดยกษัตริย์ และราชวงศ์ชิงจะยังคงปกครองประเทศจีนตลอดไป ส่วนแนวความคิดแบบตะวันตก คือประชาชนจะได้รับสิทธิขั้นพื้นฐาน นั่นคือ เสรีภาพในการพูด (freedom of speech) ในการเขียน ตีพิมพ์ชุมนุมและเสรีภาพของสมาคม และสิทธิในการเป็นสมาชิกของรัฐสภาภายใต้กฎหมายกำหนด ระบบรัฐสภาจะถูกสร้างขึ้นโดยจะมีผู้แทนที่ได้รับการเลือกตั้งจากประชาชน สภาจือเจิ้งหยวน (資政院)

ซึ่งเป็นสภาเริ่มแรกถูกตั้งขึ้น ในปี 1907 ในช่วงการเปลี่ยนผ่านรัฐสภา ในวันที่ 8 กรกฎาคม 1908 ร่างกฎหมายสำหรับการก่อตั้งรัฐสภาในอนาคตซึ่งประกอบไปด้วยเนื้อความของสมาชิกรัฐสภาได้ถูกอนุมัติโดยซูสีไทเฮา ซึ่งประกอบไปด้วยสภาสูง (Upper House) และสภาล่าง (Lower House) ซึ่งประกอบไปด้วยชนชาติต่างๆ ส่วน กฎระเบียบเกี่ยวกับการเลือกตั้งสำหรับสภาจังหวัดได้ถูกลงนามอนุมัติในวันที่ 22 กรกฎาคม ปีเดียวกัน โดยเกณฑ์ของผู้ลงคะแนนเสียงเลือกตั้งมีความคล้ายคลึงกับประเทศอังกฤษ คือ ต้องเป็นเพศชายที่บรรลุภาวะแล้ว และมีทรัพย์สินตามที่กฎหมายกำหนดเป็นต้น

แต่สิ่งที่น่าสนใจมากที่สุด คือ มีกลุ่มคนที่ห้ามไปเลือกตั้งซึ่งได้แก่ ครูระดับชั้นประถม ข้าราชการระดับจังหวัด และทหารเพราะว่ากองทัพจะต้องปราศจากความเกี่ยวข้องกับการเมือง อย่างไรก็ตามร่างนี้มีข้าราชการและองค์ชายระดับสูงต่อต้าน เพราะเกรงว่าจะมีคนไม่ดีมายึดอำนาจและประชาชนยังขาดการศึกษาอยู่ ซูสีไทเฮาเลยกำหนดระยะเวลาขึ้นมาโดยใช้เวลาเก้าปีในการดำเนินการเพื่อเตรียมตัวในการเลือกตั้ง เพื่อให้บรรลุเป้าหมายซูสีไทเฮาจึงทำป้ายตารางขึ้นมาแขวนที่ทำการรัฐบาล และในร่างกฤษฎีกาเธอวิงวอนให้อำนาจของสวรรค์ลงโทษข้าราชการที่ทำงานเชื่องช้า เพื่อให้บรรลุวัตถุประสงค์ตามเป้า (Jung Chang, 2013: 405–411)

จะเห็นได้ว่าซูสีไทเฮามีความตั้งใจในการที่จะปฏิรูปประเทศ โดยปฏิเสธไม่ได้ว่าการปฏิรูปของเธอนั้นทำให้ประชาชนจีนมีเสรีภาพในการแสดงออกทางความคิดเพิ่มมากขึ้น โดยเฉพาะสิทธิของสตรี อย่างไรก็ตามซูสีไทเฮาได้สิ้นลมไปเสียก่อนในวันที่ 15 พฤศจิกายน 1908 ที่จะได้เห็นการปฏิรูปของเธอสำเร็จตามวัตถุประสงค์ โดยเฉพาะการเลือกตั้งที่จะมีขึ้นในปี 1916 ตามแผนที่วางไว้ และก่อนที่เธอจะรู้ตัวว่าจะสิ้นใจ ด้วยเกรงว่าประเทศจะตกไปอยู่ในมือของญี่ปุ่นซึ่งสนับสนุนพระเจ้ากวางสูตั้งแต่ครั้งการปฏิรูปหนึ่งร้อยวันและเป็นที่พักพิงให้กับคังโหย่วเหวย เธอจึงใส่ยาพิษประทานให้พระเจ้ากวางสู ในวันที่ 14 เวลา 6 โมงเย็น 33 นาที ฮ่องเต้ก็เสด็จสวรรคต ก่อนที่เธอจะสิ้นลมเพียง 1 วัน (Jung Chang, 2013: 438–439) นักประวัติศาสตร์หลายคนมีความเห็นว่าการปฏิรูปประเทศของเธอนั้นสายเกินไป อย่างไรก็ตามคุณูปการของเธอได้ส่งผลประโยชน์แก่สาธารณรัฐจีน (1912–1949) หลายประการ (Richard S. Horowitz, 2003)

ทัศนะของกู่หงหมิงต่อแม่ของแผ่นดิน

หากจะกล่าวถึงชาวจีนโพ้นทะเลแล้ว คงมีภาพจำว่าครั้งหนึ่งชาวจีนโพ้นทะเลโดยเฉพาะในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เคยส่งเงินสนับสนุนซุนยัดเซ็นในการล้มราชวงศ์ชิง จนสำเร็จในปี 1912 แต่ยังมีชาวจีนโพ้นทะเลผู้โด่งดังโดยเฉพาะในด้านภาษาและวรรณคดี และความภักดีต่อพระนางซูสีไทเฮา ผู้นั้นคือ กู่หงหมิง (辜鴻銘) ชาวจีนโพ้นทะเลที่เกิดในประเทศมาเลเซีย และได้รับการศึกษาจากยุโรป จนครั้งหนึ่งโซเมอร์เซต มอห์ม (Somerset Maugham) นักวรรณคดีชาวอังกฤษประทับใจในบทความของเขาและเดินทางไปเยือนเป็นการส่วนตัวที่ปักกิ่งในปี 1921 โดยซูสีไทเฮาถูกยกย่องให้เป็นแม่ของแผ่นดิน หรือ กว๋อหมู่ (國母)

หลังจากได้รับการศึกษาจากยุโรป กู่หงหมิงเดินทางกลับมายังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และเริ่มงานในส่วนงานของการบริหารอาณานิคมในประเทศสิงคโปร์ ในปี 1880 และทำงานได้ไม่นานได้พบกับหม่าเจี้ยนจง (馬建忠) นักวิชาการจีนและนักการทูตอาวุโส ซึ่งเป็นผู้ทำให้กู่หงหมิงเปลี่ยนแนวความคิดและละทิ้งอัตลักษณ์แบบตะวันตก ไม่นานเขาก็เดินทางกลับบ้านเกิดที่ปีนัง

และประกาศที่จะไว้ผมเปียและแต่งกายเยี่ยงชาวจีน ลงทุนทุ่มเทเรียนภาษาจีนเพื่อที่จะเป็นคนจีน ในปี 1885 กูห่งหมิงนั่งเรือไปยังจีนและได้รับแต่งตั้งเป็นล่ามระดับสูงให้กับจางจือตัง (張之洞) ประสบการณ์การใช้ชีวิตและศึกษาต่อที่ประเทศอังกฤษและยุโรปทำให้กูห่งหมิงมีแนวความคิดเปรียบพระนางซูสีไทเฮาเป็นแม่ของแผ่นดิน เฉกเช่นเดียวกับควีนวิกตอเรีย ซึ่งได้รับการนับถือเป็นแม่ของชาติสำหรับสหราชอาณาจักรโดยเฉพาะเขาเขียนปกป้องราชวงศ์ชิงและซูสีไทเฮา เมื่อเกิดเหตุการณ์การลุกฮือของกลุ่มนักมวยในปี 1900 โดยกูห่งหมิงเปรียบเทียบการต่อสู้ของกลุ่มนักมวยซึ่งมีความเชื่อในเครื่องรางของขลังและไม่ได้ใช้อาวุธร้ายแรง แต่กลับต่อสู้อย่างบ้าคลั่งว่า เป็นการต่อสู้เพื่อปกป้องพระนางซูสีไทเฮา ซึ่งเป็นที่เทิดทูนและเคารพสำหรับพวกเขา และเขียนไปหาสถานทูตอังกฤษเพื่อให้ความเชื่อมั่นในความปลอดภัยของพระนางซูสีไทเฮา เมื่อกองทัพนานาชาติต้องการแก้แค้นเธอ กูห่งหมิงพยายามอธิบายในบทความเพื่อแก้ต่างให้พระนางซูสีไทเฮาในฐานะผู้นำสูงสุดของประเทศ ว่าการที่กลุ่มนักมวยสามารถวิ่งไปหาลูกกระสุนของกองทัพนานาชาติได้เพราะว่าพวกเขามีความรักชาติ (Patriotism) และความภักดี (Loyalty) โดยได้ให้คำจำกัดความของความภักดีว่าเป็นความภักดีของทาสที่มีต่อนาย ลูกที่มีต่อแม่ ภรรยาที่มีต่อสามี และประชาชนที่มีต่อกษัตริย์

อย่างไรก็ตาม กูห่งหมิงน่าจะมีความเชื่อว่าสำหรับพระนางซูสีไทเฮาแล้ว มีสถานะความเป็นแม่ของแผ่นดินเท่ากับควีนวิกตอเรีย โดยกูห่งหมิงได้กล่าวว่าการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งระหว่างอังกฤษกับจีนต้องให้หัวหน้าสตรีของรัฐทั้งสองได้พูดคุยกันโดยตรง โดยใช้ความเห็นอกเห็นใจในฐานะ "ผู้หญิง" พูดคุยกัน ถึงแม้ว่าราชวงศ์ชิงจะล่มสลายในปี 1912 กูห่งหมิงก็ยังไว้เปียต่อไป และเข้าสอนวิชาวรรณคดีอังกฤษที่มหาวิทยาลัยปักกิ่ง โดยเขาบอกกล่าวว่าเป็นสัญลักษณ์ของความภักดี และเป็นตัวแทนคนสุดท้ายของจีนยุคเก่า (Lydia H. Liu, 2004: 168-180)

บทสรุป พลังซูสีไทเฮากับสยามประเทศ

ซูสีไทเฮาขึ้นสู่อำนาจด้วยความเป็น "แม่" และ "เมีย" เธอเป็น "สตรี" ผู้ทรงพลังสามารถกุมอำนาจเหนือพระราชวังต้องห้าม อีกทั้งเธอยังใช้ความเป็นผู้หญิง เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างจีนกับโลกตะวันตกให้ดีขึ้น หลังเกิดเหตุการณ์การลุกฮือของกลุ่มนักมวย การปฏิรูปประเทศครั้งที่ 2 ของเธอ ส่งผลต่อคุณภาพชีวิตของประชาชนจีนหลายประการ โดยเฉพาะต่อสตรีจีน โดยเฉพาะการยกเลิกการรัดเท้าและการห้ามการแต่งงานระหว่างชาวฮั่นกับแมนจู ทำให้สตรีจีนมีเสรีภาพมากขึ้นและเธอยังสนับสนุนการศึกษาของสตรี รวมทั้งแนวความคิดที่ยอมให้ประชาชนเลือกตั้งและเปิดให้ประชาชนมีส่วนร่วมทางการเมืองมากขึ้น รวมถึงการให้เสรีภาพสื่อ เธอรู้ดีว่าเธอไม่สามารถหยุดการเดินหน้าของประเทศและหมุนนาฬิกาให้ทุกอย่างกลับไปเป็นเหมือนเดิมได้ เธอจึงเปิดกว้างและให้สิทธิ์ต่างๆ กับประชาชนมากขึ้น โดยมีการให้ทุนกับสตรีและประชาชนทั่วไปเดินทางไปศึกษาแนวความคิดของตะวันตก และสนับสนุนการเลือกตั้งโดยให้ประชาชนมีส่วนร่วมมากขึ้น และมีแนวคิดที่ไม่ให้ทหารเกี่ยวข้องกับการเมือง แม้ว่าการปฏิรูปส่วนหนึ่งอาจเกิดจากความกดดันของต่างประเทศ แต่เธอก็รู้ดีว่าประเทศจีนไม่สามารถอยู่โดดเดี่ยวในโลกได้ เธอจึงเชื่อมความสัมพันธ์กับตะวันตกมากขึ้น และเดินหน้าปฏิรูปประเทศ โดยจะเห็นการเปลี่ยนแปลงของเธอได้ชัด รถไฟสายปักกิ่ง-อู่ฮั่น (Beijing-Wuhan Railway) ที่เชื่อมต่อระหว่างภาคเหนือและใต้ยังสร้างเสร็จในสมัยของเธอในปี 1906

การให้เสรีภาพต่อสตรีจีนของเธอยังส่งผลต่อสยามประเทศ โดยในช่วงท้ายศตวรรษที่ 19 หญิงแทบที่จะไม่อพยพเลย ผู้หญิงจีนที่อพยพมีอัตราส่วนเพียงสองหรือสามเปอร์เซ็นต์จากอัตราส่วนผู้อพยพทั้งหมด (Skinner, 1957: 126) ช่วงท้ายศตวรรษนี้และต้นศตวรรษที่ 20 มีการอพยพของผู้หญิงจีนเพิ่มมากขึ้น รวมถึงการอพยพมาประเทศไทย ก่อนหน้านั้นเหล่าสาวจีนพวกนี้มักจะถูกทิ้งให้อยู่เลี้ยงลูกที่จีน และผู้ชายมักจะแต่งงานกับเมียคนไทยเมื่อตั้งหลักแหล่งใหม่ ดังนั้น**การเข้ามาของผู้หญิงจีน ทำให้ชายจีนไม่จำเป็นที่จะต้องแต่งงานกับหญิงไทยอีกต่อไป และทำให้มีการปฏิสัมพันธ์กับสังคมไทยน้อยลง ลูกที่เกิดมาก็เป็นจีนล้วน พูดภาษาจีน และมีการเจริญเติบโตของย่านชุมชนชาวจีนขึ้น จนทำให้ย่านชุมชมชาวจีนกลายเป็นย่านแปลกตาสำหรับคนไทย จนนำมานโยบายต่าง ๆ ที่หมายทำให้คนจีนกลายเป็นคนไทยต่อมา** หากการไว้เปียเพื่อจงรักภักดีของกูห่งหมิงต่อราชสำนักแมนจู การตัดเปียของท่านคอซิมบี้หรือพระยารัษฎาฯ บุคคลจากตระกูลจีนชื่อดังเมืองระนอง ในปี 1901 ที่กรุงเทพ คงจะเป็นสัญลักษณ์ของความภักดีต่อราชวงศ์จักรี และเปลี่ยนสัญชาติจากจีนเป็นสยามอย่างเป็นทางการ

บรรณานุกรม

ก. เอกสารชั้นต้น

หอจดหมายเหตุแห่งชาติอังกฤษ (The National Archives)

TNA, FO 881/6665, Mr. O'Conor to the Earl of Kimberley, letter dated 21/1/1895, f. 34.

TNA, FO 881/6605, Mr. Phipps to the Earl of Kimberley, letter dated 8/10/1894, f. 21

หนังสือพิมพ์

"The Young Emperor of China," *New York Times*, 26 August 1894
ที่มา http://search.proquest.com/hnpnewyorktimes/docview/95142962/fulltextPDF/5BB31187F6FA41DAPQ/1?accountid=11455 (accessed May. 17, 2016).

"Mail News of the Oriental War," *New York Times*, 25 September 1894
ที่มา http://search.proquest.com/hnpnewyorktimes/docview/95150642/25CADE0C934B4589PQ/1?accountid=11455 (accessed May 22, 2016).

"The Empress Dowager of China," *New York Times*, 26 December 1894
ที่มา http://search.proquest.com.ezproxy01.rhul.ac.uk/hnpnewyorktimes/docview/95149346/D0826F5A1743420EPQ/1?accountid=11455 (accessed May 22, 2016).

"The Empress Dowager's Power," *North China Herald*, 4 January 1895

หนังสือ

Der Ling, Princess. *Two Years in the Forbidden City*. Iowa, 2004.

Ethel MacDonald. *"My visits to the Dowager-Empress of China"*, 1901.

Katharine Augusta Carl. *With the Empress Dowager of China*. London, 1906.

Susanna Hoe. *Women at the siege, Peking 1900*. Oxford, 2000.

W.T. Stead, *Her Majesty the Queen: Studies of the Sovereign and the Reign.* London, 1887.

รูปภาพ

http://www.jacar.go.jp/jacarbl-fsjwar-j/gallery/images/zoom/16126.d.3/16126.d.3_(6)_B20106-78.jpg (accessed May. 20, 2016).

http://www.jacar.go.jp/jacarblfsjwarj/gallery/images/zoom/16126.d.4/16126.d.4_(10)_B20102-33.jpg (accessed May 21, 2016).

http://artuk.org/discover/artworks/the-secret-of-englands-greatness-queen-victoria-presenting-a-bible-in-the-audience-chamber-at-windsor-155152# (accessed May 23, 2016).

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a1/Franz_Xaver_Winterhalter_Family_of_Queen_Victoria.jpg (May 23, 2016).

http://ocw.mit.edu/ans7870/21f/21f.027/empress_dowager/gallery/pages/cx222_Rire.htm (accessed May 25, 2016).

http://ocw.mit.edu/ans7870/21f/21f.027/empress_dowager/gallery/pages/cx235_kikeriki.htm (accessed May 25, 2016).

FSA A.13 SC-GR-249

http://collections.si.edu/search/results.htm?view=&tag.cstype=all&date.slider=&q=%22FSA+A.13%22&dsort=&start=20 (accessed May 27, 2016).

http://collections.si.edu/search/results.htm?q=%22FSA+A.13%22&dsort=&view=&date.slider=&tag.cstype=all&start=20 (accessed June 3, 2016).

ข. เอกสารชั้นรอง

Ding Ruqin. *Qingdai neiting yanxi shihua* (A History of Opera Performing in the Qing Court). Beijing, 1999.

Mary Clabaugh Wright, ed. *China in Revolution: The First Phrase*, 1900-1913. New Haven, 1968.

John K. Fairbank and Kwang-Ching Liu , eds. *The Cambridge History of China: Volume 11, Late Ch'ing, 1800-1911*, Part 2. New York, 1980.

Jung Chang. *Empress Dowager Cixi: The Concubine Who Launched Modern China*. 2013.

Peter Duus. The Rise of Modern Japan. Boston, 1976.

Li Jikui, "How to view the Boxer's religious superstitions," in *Recent Chinese Studies of the Boxer Movement*, ed. David D. Buck. New York, 1987.

Lydia H. Liu. 'The Secret of Her Greatness'. In *The Clash of Empires*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004. 140-80.

Reginald Fleming Johnston. *Twilight in the Forbidden City*. Vancouver, 2008.

Richard S. Horowitz. "Breaking the Bonds of Precedent: The 1905-6 Government Reform Commission and the Remaking of the Qing Central State," *Modern Asian Studies* 37, no. 4, 2003.

Sterling Seagrave. *Dragon Lady, The Life and Legend of the Last Empress of China.* London, 1992.

William Skinner. *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*. New York, 1957.

Weipin Tsai. "The First Casualty: Truth, Lies and Commercial Opportunism in Chinese Newspapers during the First Sino-Japanese War," *The Royal Asiatic Society* 24, no. 1, 2014.

ผู้หญิงในมุมมองสตรีนิยม

อาจารย์ ดร.ชเนตตี ทินนาม
ศูนย์จิตตปัญญาศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล

บทนำ

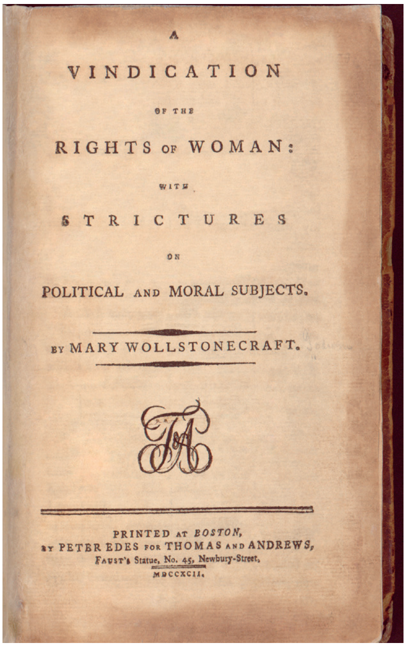
สตรีนิยม (Feminism) คือแนวคิดที่สนใจในประเด็นอิสรภาพของผู้หญิงในฐานะปัจเจกบุคคล ภายใต้โครงสร้างสังคมที่มีการจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายไว้อย่างไม่เท่าเทียมกัน นักสตรีนิยม (Feminist) คือผู้ที่ตั้งคำถามถึงความไม่เท่าเทียมดังกล่าว การให้นิยามความหมายของ “ผู้หญิง” ในมุมมองนี้จึงผูกติดกับความเป็นหญิงและความเป็นชายซึ่งถูกประกอบสร้างโดยสังคมวัฒนธรรม สะท้อนให้เห็นนัยยะของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชายที่ถูกจัดวางไว้อย่างไม่เท่าเทียม

การให้นิยามความหมายของคำว่า “ผู้หญิง” นั้น แนวคิดสตรีนิยมใช้การอธิบายจาก หน่วยวิเคราะห์ “เพศสภาวะ (gender)”[1] โดยมองว่า เรื่องของความเป็นหญิงและความเป็นชายไม่ได้ถูกกำหนดจากปัจจัยทางชีววิทยาหรือปัจจัยทางธรรมชาติ ทว่ามาจากปัจจัยทางสังคมและวัฒนธรรม ที่ทำให้สังคมคาดหวังต่อบทบาทความเป็นหญิงและความเป็นชายในลักษณะที่มีความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียม ผ่านการกำหนด ความเชื่อ ทัศนคติ มายาคติ แบบแผนประเพณีปฏิบัติ บรรทัดฐานต่าง ๆ เช่น ผู้หญิงไม่ใช่ผู้นำแต่เป็นผู้ตาม ผู้หญิงทุกคนต้องเป็นแม่ ผู้หญิงไม่ควรแสดงความปรารถนาในเรื่องเพศ ผู้หญิงเป็นเพศที่ใช้อารมณ์มากกว่าเหตุผล ฯลฯ ขณะที่ความเป็นชายอยู่นอกเหนือกติกาดังกล่าว นักสตรีนิยมรุ่นบุกเบิกต่างมีความเชื่อว่า ความเป็นหญิงและความเป็นชาย ถูกสร้างขึ้นจากมุมมองเชิงสังคมวัฒนธรรม จุดเริ่มต้นของความเชื่อเช่นนี้เริ่มจากงานเขียนของแมรี่ โวลล์สโตนคราฟต์ (Mary Wollstonecraft) นักสตรีนิยมชาวอังกฤษ ซึ่งมีชีวิตในช่วงศตวรรษที่ 18 เขียน *A Vindication*

---

[1]โดยทั่วไปการวิเคราะห์ความเป็นหญิงความเป็นชาย จากหน่วยวิเคราะห์เพศภาวะ (gender) จะวิเคราะห์ร่วมกับคำว่า เพศ (sex) และ เพศวิถี (sexuality) โดย เพศ (sex) หมายถึง เพศในเชิงสรีระของบุคคลซึ่งติดตัวมาตั้งแต่กำเนิด ส่วนเพศวิถี (sexuality) ซึ่งหมายถึง วิถีชีวิตทางเพศ รสนิยมทางเพศ ความปรารถนา ความพึงพอใจในเรื่องเพศ จินตนาการในเรื่องเพศ ความงาม การแต่งกาย การแสดงออกทางเพศ ตลอดจน กรอบกติกาบรรทัดฐานทางสังคมที่คอยควบคุมกำกับดูแลเรื่องเพศของคนในสังคม ในบางครั้งกรอบกติกาเหล่านี้ได้สร้างความชอบธรรมกับเพศวิถีที่กำหนดขึ้น และกดทับเพศวิถีบางรูปแบบให้กลายเป็นปัญหาหรือเบี่ยงเบนจากบรรทัดฐานสังคม เพศสภาวะของความเป็นหญิงซึ่งถูกสร้างขึ้นโดยสังคม ถูกกำหนดให้มีเพศวิถีตามบรรทัดฐานของสังคม ขณะเดียวกันเพศวิถีนอกบรรทัดฐานก็จะถูกจับตาตรวจสอบควบคุมจากสังคมเช่นกัน

of the Rights of Women (1792)[2] เป็นหนังสือเล่มแรกที่ท้าทายความเหนือกว่าของระบบชายเป็นใหญ่[3] (patriarchy) โดยเสนอว่า "ความแตกต่างระหว่างผู้หญิงและผู้ชายเป็นผลมาจากสภาพทางสังคม มิใช่เป็นความแตกต่างตามธรรมชาติ" ผลของข้อเขียนนี้ได้ทำให้เธอถูกโจมตีและสร้างความไม่พอใจอย่างมากจากสังคมในขณะนั้น เนื่องจากเป็นยุคสมัยที่นักปรัชญาตะวันตกซึ่งมีอิทธิพลต่อวงวิชาการและสังคม มีมุมมองเชิงสังคมเกี่ยวกับผู้หญิงในฐานะที่เป็นผู้อยู่ใต้ปกครองมากกว่าผู้มีอำนาจ ผู้หญิงมีความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์น้อยกว่าผู้ชาย[4]



ภาพวาดของแมรี่ โวลล์สโตนคราฟท์ (Mary Wollstonecraft) วาดโดยจอห์น โอปี (John Opie) (1797)
ผู้เขียนหนังสือ A Vindication of the Rights of Women (1792)
(ที่มา: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/36/
Mary_Wollstonecraft_by_John_Opie_(c._1797).jpg)

---

[2]การป้องกันสิทธิของผู้หญิง – บรรณาธิการ

[3]ระบบชายเป็นใหญ่ ในมุมมองสตรีนิยมไม่ได้หมายถึง "ผู้ชาย" ที่มีสรีระร่างกายเป็นชาย รวมทั้งไม่ได้หมายถึงผู้ชายในฐานะปัจเจกบุคคล แต่หมายถึงระบบคิด ความเชื่อทางสังคมวัฒนธรรมที่จัดวางบทบาทให้เพศชายมีอำนาจเหนือเพศหญิง ระบบชายเป็นใหญ่เป็นวิธีคิดที่อาจฝังติดในความเชื่อของทั้งชายและหญิงและนำมาสู่ภาคปฏิบัติการที่สะท้อนการเอารัดเอาเปรียบทางเพศ โดยผู้หญิงตกอยู่ในสถานะที่เป็นรอง

[4]นักปรัชญาซึ่งมีอิทธิพลต่อยุคสมัย ต่างมีทัศนะเกี่ยวกับผู้หญิงไปในทิศทางเดียวกัน คือ ความด้อยคุณค่ากว่าผู้ชาย เช่น Aristotle : ผู้ชายคือผู้ปกครอง ผู้หญิงเป็นผู้ถูกปกครอง ผู้หญิงมีความอิจฉาริษยา ขณะที่ผู้ชายมีเหตุผล ความกล้าหาญ ผู้ชายมีความสมบูรณ์ในความเป็นมนุษย์มากกว่าผู้หญิง Plato: ผู้หญิงมีหน้าที่อยู่ในครัวเรือน เหมาะที่จะอยู่บ้าน เลี้ยงลูก Kant: จุดมุ่งหมายของผู้หญิงคือการเป็นภรรยา แต่สำหรับผู้ชายคือการเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ ตามธรรมชาติความดีงามของผู้หญิงอยู่ที่ความสวยงาม ส่วนผู้ชายอยู่ที่ความมี? Hegel: ชีวิตทั้งหมดของผู้หญิงอยู่ที่ครอบครัว แต่สาระของผู้ชายอยู่ที่รัฐและอาชีพ ครอบครัวเป็นเพียงส่วนหนึ่งของชีวิตผู้ชายเท่านั้น ผู้หญิงขาดความสามารถในเรื่องเหตุผล และมีพฤติกรรมอยู่บนพื้นฐานของความรู้สึกและความคิดเห็น (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545)

การจุดประกายของนักสตรีนิยมรุ่นบุกเบิกอย่างโวลล์สโตนคราฟต์ได้ทำให้ต้นธารของแนวคิดสตรีนิยมก่อกำเนิดขึ้นกลายเป็นสายธารสตรีนิยมที่มีความหลากหลาย เป็นสกุลแนวคิดหลักในการนิยามความหมายของความเป็นหญิง และการต่อสู้เพื่อสร้างสังคมที่พร้อมหยิบยื่นโอกาสความเท่าเทียมให้กับทั้งหญิงชาย[5] สกุลแนวคิดที่สำคัญที่ใช้อธิบายความเป็นผู้หญิงที่สำคัญ ได้แก่ สตรีนิยมสายเสรีนิยม สตรีนิยมสายถอนรากถอนโคน สตรีนิยมสายสังคมนิยม และสตรีนิยมสายยุคหลังสมัยใหม่ ดังจะนำเสนอในส่วนของเนื้อหาต่อไป

ผู้หญิงในแบบสตรีนิยมสายเสรีนิยม

"ผู้หญิงแบบเสรีนิยม" อยู่ภายใต้แนวคิดสตรีนิยมสายเสรีนิยม (Liberal feminism) มีที่มาจากปรัชญาเสรีนิยมการเมืองที่มีจุดยืนในการอธิบายปรากฏการณ์ด้วยเหตุผลตามกฎสากลของกายภาพ สิ่งที่อยู่นอกเหนือชุดคำอธิบายของเหตุผลจะกลายเป็นสิ่งอื่นที่ไม่สำคัญ ดังเช่นความเป็นผู้หญิง (other category) (Donovan, 1985 in Saulnier, 1996: 8)

ปรัชญาเสรีนิยมมีพื้นฐานมาจากวิธีคิดแบบทวิลักษณ์[6] ซึ่งแบ่งร่างกายของมนุษย์ออกเป็นสรีระส่วนหนึ่งและจิตใจอีกส่วนหนึ่ง สิ่งที่ทำให้ชีวิตมีความเป็นมนุษย์คือความสามารถในการใช้เหตุผล ไม่ใช่รูปร่างทางสรีระ แม้ปรัชญาเสรีนิยมถือว่าความสามารถทางสติปัญญาเป็นเรื่องที่ไม่ผูกพันกับเพศ แต่ก็เป็นที่เข้าใจว่า ความสามารถทางสติปัญญาเป็นคุณสมบัติของผู้ชาย ไม่มีใครเถียงว่าผู้หญิงไม่มีความสามารถในการใช้เหตุผล แต่แย้งว่าผู้หญิงมีความสามารถในการใช้เหตุผลน้อยกว่าผู้ชายและความสามารถของผู้หญิงเป็นความสามารถทางสรีระซึ่งเกี่ยวข้องกับให้กำเนิดบุตร (ชาร์ค, 2526: 29, 36 ใน กรวิภา บุญซื่อ, 2538: 20)

นักคิดคนสำคัญของแนวคิดเสรีนิยมได้แก่ จอห์น ล็อก (John Locke) (1632–1704) และ ฌอง ฌาค รุสโซ (Jean-Jacques Rousseau) (1712–1778) ให้ความสำคัญต่อประเด็น "สิทธิ" ที่เป็นมุมมองของผู้ชาย ล็อกกล่าวว่า สิ่งที่ทำให้เป็นผู้ชายก็คือความสามารถในการใช้เหตุผลมากกว่าลักษณะทางกายภาพ นอกจากนี้แนวคิดเสรีนิยมยังตั้งอยู่บนพื้นฐานของสังคมซึ่งมีความต้องการที่จะเข้าถึงการแบ่งปันทรัพยากรที่เท่าเทียมกัน (Jaggar, 1983 in Saulnier, 1996: 8)

แนวคิดเสรีนิยมมีความเชื่อว่าปัจเจกบุคคลจะต้องสามารถใช้อำนาจของตัวเองในการเติมเต็มความต้องการที่มีอยู่ให้สมบูรณ์และต้องการปลดปล่อยรวมทั้งจำกัดอำนาจของรัฐ แนวคิดเสรีนิยม

---

[5]ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเสริมพลังของผู้หญิง เริ่มตั้งแต่ทศวรรษ 1900s สตรีนิยมคลื่นลูกที่ 1 เกี่ยวข้องกับการเรียกร้องสิทธิในการเลือกตั้งของผู้หญิง ซึ่งเริ่มต้นในสหรัฐอเมริกา ในปี 1845 และขยายอาณาบริเวณไปยังหลายประเทศ สตรีนิยมคลื่นลูกที่ 2 เป็นขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อปลดปล่อยผู้หญิงให้เป็นอิสระ ซึ่งเป็นการต่อสู้ที่มากไปกว่าการเรียกร้องสิทธิในการเลือกตั้ง เริ่มในประเทศอังกฤษ สหรัฐอเมริกา และอีกหลายประเทศในทศวรรษ 1960s สตรีนิยมคลื่นลูกที่ 2 ขยายพื้นที่ของการปลดปล่อยผู้หญิงไปสู่มิติทางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งรวมถึงการสร้างภาพที่ผิดเพี้ยนไปจากความเป็นจริงเกี่ยวกับผู้หญิงในงานโฆษณาและสื่อมวลชน ค่าตอบแทนที่ไม่เป็นธรรม การเข้าถึงโอกาสในอาชีพของผู้หญิง ส่วนสตรีนิยมคลื่นลูกที่ 3 เป็นการทำงานเชิงลึกโดยตั้งคำถามถึง บทบาทตามเพศ (gender roles) ของผู้คนในสังคม การเรียกร้องที่สำคัญของสตรีนิยมคลื่นลูกที่ 3 คือ การมีบทบาทตามเพศที่ตายตัวมีส่วนสร้างความไม่เท่าเทียมในสังคมและเป็นการจำกัดทางเลือกและอิสรภาพในการแสดงความคิดเห็นของปัจเจกบุคคล (ชเนตตี ทินนาม, 2559:2)

[6]ทวิลักษณ์ (Dualism) หมายถึง วิธีคิดในการแยกปรากฏการณ์ออกเป็น 2 ขั้วตรงข้าม ซึ่งมีคุณลักษณะเหนือกว่าและด้อยกว่า สะท้อนความไม่เท่าเทียมและปฏิเสธความหลากหลายนอกเหนือจากคู่ตรงข้าม เช่น เหตุผล/อารมณ์ หญิง/ชาย รูปธรรม/นามธรรม ตะวันตก/ตะวันออก ร่างกาย/จิตใจ ส่วนตัว/สาธารณะ

มีจุดเน้นที่การเรียกร้องให้รัฐปกป้องสิทธิของพลเมืองในด้านทรัพย์สิน สิทธิในการเลือกตั้ง เสรีภาพในการพูด และการให้โอกาสที่เท่าเทียมกันของปัจเจกบุคคลโดยปราศจากการแทรกแซงของตลาดเสรี รวมทั้งคาดหวังให้รัฐเข้ามาดูแลจัดการบริการด้านกฎหมาย การศึกษา ที่อยู่อาศัย กองทุนเพื่อสุขภาพ เพื่อให้ประชาชนได้มีโอกาสเข้าถึงสวัสดิการเหล่านี้อย่างเป็นธรรม (Saulnier, 1996: 9)

หัวใจสำคัญของแนวคิดเสรีนิยมคือการให้คุณค่าต่อความเป็นอิสระ โอกาสที่เท่าเทียมและความเป็นปัจเจกบุคคลดังกล่าวข้างต้นได้กลายมาเป็นรากฐานที่พัฒนามาสู่แนวความคิดของสตรีนิยมสายเสรีนิยม ซึ่งถูกเรียกว่าเป็นแนวคิดกระแสหลัก มีจุดยืนทางความคิดในการอธิบายสถานะทางสังคมของผู้หญิงในสังคม "ผู้หญิงแบบเสรีนิยม" ให้ความสำคัญในเรื่องสิทธิ โดยเฉพาะอย่างยิ่งสิทธิที่ไม่เท่าเทียมกลายเป็นอุปสรรคที่ขวางกั้นมิให้ผู้หญิงเข้าไปมีส่วนร่วมในพื้นที่สาธารณะรวมทั้งพื้นที่ในบ้านและครัวเรือน "ผู้หญิงแบบเสรีนิยม" มีจุดเน้นที่พื้นที่สาธารณะในประเด็นกฎหมาย การเมือง เศรษฐกิจ และการต่อสู้เพื่อสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคลอันเกิดจากความไม่ยุติธรรมในประเด็นต่างๆ ที่เป็นผลจาก รัฐ ประเพณี รวมทั้งอคติต่างๆในสังคม (Beasley, 1999: 51) ข้อสันนิษฐานของความเหมือนกันระหว่างหญิงชายเป็นความคิดหนึ่งของ "ผู้หญิงแบบเสรีนิยม" เช่นกัน ยุทธวิธีทางการเมืองของแนวคิดนี้สะท้อนมุมมองที่ว่า "ธรรมชาติที่แท้จริงของมนุษย์นั้นไม่มีความแตกต่างในเรื่องเพศ กล่าวคือผู้หญิงสามารถเป็นได้เหมือนกับผู้ชาย ผู้ชายทำได้ผู้หญิงก็ทำได้" (Tapper, 1986 in Beasley, 1999: 52) ดังนั้นการได้รับสิทธิที่เท่าเทียมกับผู้ชายจึงถือเป็นหัวใจที่สำคัญของแนวคิดนี้ "ผู้หญิงแบบเสรีนิยม" จึงเข้าไปเกี่ยวข้องกับการปฏิรูปสังคมมากกว่าที่จะเป็นการปฏิวัติแบบถอนรากถอนโคน

ตัวอย่างงานของนักคิดกลุ่มนี้ เช่น แมรี่ โวลล์สโตนคราฟต์ (1759–1797) หนังสือเล่มสำคัญของเธอซึ่งถือเป็นคำประกาศจุดยืนของขบวนการเรียกร้องสิทธิสตรีในประเทศอังกฤษและสหรัฐอเมริกาในศตวรรษที่ 19 คือ *A Vindication of the Rights of Women* (1792) สะท้อนให้เห็นถึงอุดมการณ์เสรีนิยมที่ให้ความสำคัญต่ออิสรภาพส่วนบุคคล เสรีภาพ และความเท่าเทียม รวมถึงอิทธิพลของยุครู้แจ้ง (enlightenment) ที่ให้คุณค่าอย่างสูงต่อเหตุผล เธอเรียกร้องให้ผู้หญิงที่อยู่ในสภาพพึ่งพาสามีและยอมจำนนเปลี่ยนเป็นผู้หญิงที่มีความอิสระ เป็นตัวของตัวเองและมีเหตุผลเพราะลักษณะเหล่านี้เป็นคุณสมบัติของความเป็นมนุษย์ที่แท้จริง นอกจากนี้อิทธิพลดังกล่าวยังทำให้เธอปฏิเสธอารมณ์ความรู้สึกเพราะเป็นสิ่งที่ไม่มีเหตุผล นวนิยาย ดนตรี คำกลอน และการเข้ามาจีบของผู้ชายทำให้ผู้หญิงกลายเป็นมนุษย์อารมณ์ ซึ่งไม่ใช่สิ่งที่พึงประสงค์ ความรัก ความรู้สึกทางเพศ เป็นสิ่งที่ผู้หญิงควรหลีกเลี่ยง เพราะเป็นสิ่งที่ไม่ยั่งยืน สิ่งที่มีคุณค่ายิ่งกว่าความรักคือมิตรภาพ (Bryson, 2003; วารุณี, 2545)

จอห์น สเตราต์ มิลล์ (John Stuart Mill) เขียนผลงานเรื่อง *The Subjection of Women*[7] (1869) เสนอว่า ไม่มีความแตกต่างทางเพศตามธรรมชาติระหว่างหญิงชาย สิ่งที่เรียกกันว่าผู้หญิงเป็นสิ่งถูกสร้างขึ้นอย่างชาญฉลาด เช่น ผู้หญิงต้องทำงานบ้านก็จะถูกบอกว่าเป็นการทำเพื่อให้ชีวิตครอบครัวสมบูรณ์แบบ ความเป็นรองของผู้หญิงไม่เคยชอบด้วยเหตุผลแต่ถูกยัดเยียดโดยสังคม ผู้หญิงมักถูกพร่ำสอนว่ามีสรีระที่อ่อนแอกว่า เธอจึงต้องพึ่งพิงผู้ชาย คำสอนต่างๆ เหล่านี้มักได้รับการรับรองความชอบธรรมโดยกฎหมายของรัฐ ดังนั้น การแก้ไขสภาพที่เป็นรองของผู้หญิงจึงควร

---

[7] อัตวิสัยของผู้หญิง – บรรณาธิการ

เริ่มที่การแก้ไขกฎหมายก่อน นอกจากนี้ในพื้นที่สาธารณะที่คนทั้งสองเพศควรจะมีส่วนร่วมอย่างเท่าเทียม เช่นพื้นที่ทางการศึกษาและโอกาสในทางเศรษฐกิจก็ยังไม่เพียงพอสำหรับผู้หญิง ขณะที่ปริมณฑลส่วนตัว ความสัมพันธ์ระหว่างสามี ภรรยาก็ดูไม่ต่างไปจากความสัมพันธ์ระหว่างนายกับทาส การแต่งงานทำให้สถานะของผู้หญิงยิ่งเลวร้ายเนื่องจากกฎหมายมักให้สิทธิที่เหนือกว่าแก่ผู้ชายผู้เป็นสามีเสมอ (Bryson ,2003; วารุณี, 2545)

เบตตี ฟรีดาน (Betty Friedan) นำเสนอผลงาน The Feminine Mystique[8] (1963) สะท้อนภาพผู้หญิงแต่งงานชนชั้นกลางที่อาศัยบริเวณชานเมืองของสังคมอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1960 ก่อนหน้านี้ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ผู้หญิงจำนวนมากได้เข้าสู่ตลาดแรงงานเพื่อทดแทนแรงงานผู้ชายที่เข้าร่วมสงคราม แต่เมื่อสงครามสงบผู้หญิงเหล่านี้ถูกเลิกจ้างเพื่อให้ผู้ชายได้กลับมามีงานทำ ทำให้ผู้หญิงต้องกลับมาเป็นแม่บ้านและพึ่งพาทางเศรษฐกิจกับผู้ชาย ไม่สามารถพัฒนาความเป็นตัวเอง มีแต่ความว่างเปล่าและไร้ตัวตน ฟรีดานเรียกร้องให้ผู้หญิงกลับเข้าไปอยู่ในโลกสาธารณะและทำทุกอย่างให้ได้เหมือนผู้ชาย การศึกษาเป็นเงื่อนไขสำคัญที่จะนำพวกเธอไปสู่เป้าหมาย การแก้กฎหมายเป็นการเปลี่ยนแปลงสภาพของผู้หญิงในสังคม อย่างไรก็ตาม เธอเห็นว่าครอบครัวยังคงเป็นสิ่งสำคัญสำหรับผู้หญิง และผู้หญิงก็ไม่ควรทิ้งโลกส่วนตัวและร่วมมือกับผู้ชายในการเปลี่ยนแปลงค่านิยมของสังคมเพื่อเอื้อให้ทุกคนสามารถเติมเต็มความต้องการของตนเองได้ (Bryson, 2003;วารุณี, 2545)

โดยสรุป ผู้หญิงในแบบเสรีนิยมได้จุดประกายความเชื่อในความเป็นมนุษย์ที่เหมือนกันระหว่างหญิงชาย เชื่อมั่นว่าการเปลี่ยนความคิดของปัจเจกบุคคลเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้การกดขี่ผู้หญิงหมดไป ย้ำเตือนให้ผู้หญิงใฝ่หาอิสรภาพจากบทบาทการถูกกดขี่โดยใช้ยุทธวิธีต่อสู้ด้วยการเปลี่ยนแปลงในลักษณะปฏิรูปผลักดันการแก้ไขกฎหมายเพื่อให้สถานะของผู้หญิงในสังคมดีขึ้น ดังที่ได้มีการผลักดันและเห็นผลสำเร็จในหลายประเทศในการแก้ไขประเด็นการแบ่งแยกกีดกันทางเพศในกฎหมาย การอนาจารทางเพศ สิทธิการลาคลอด สิทธิในการทำแท้ง การข่มขืนในชีวิตสมรส การเลือกใช้นามสกุลหลังการแต่งงาน ฯลฯ รวมไปถึงแนวทางการแก้ไขปัญหาด้วยการสังคมสงเคราะห์ เช่น การจัดให้มีสถานเลี้ยงดูเด็กเพื่อลดภาระผู้หญิงที่ต้องทำงานนอกบ้าน นอกจากนี้ผู้หญิงแบบเสรีนิยมยังสนับสนุนการปฏิรูปการศึกษาสำหรับผู้หญิง เพื่อผลักดันให้พวกเธอมีพื้นที่ทางการศึกษาซึ่งจะนำไปสู่การมีอาชีพและพื้นที่ในทางเศรษฐกิจที่เท่าเทียมกับผู้ชาย การส่งเสริมสิทธิทางการเมือง สิทธิการเลือกตั้งของผู้หญิง ดังนั้นจึงอาจสรุปได้ว่าคุณลักษณะที่สำคัญของผู้หญิงแบบเสรีนิยมนี้มุ่งเน้นการเปลี่ยนแปลงที่การปฏิรูปเชิงกฎหมายและสังคมมากกว่าการปฏิวัติล้มล้างโครงสร้างสังคมใหม่ทั้งหมด (Saulnier, 1996; Beasley, 1999; Bryson, 2003; วารุณี, 2545)

สำหรับผู้ซึ่งมิใช่นักสิทธิสตรี แนวคิดสตรีนิยมสายเสรีนิยมถือว่าเป็นแนวคิดสิทธิสตรีที่ชัดเจนที่สุด เพราะมีทั้งภาคแนวคิดและกิจกรรมทางการเมืองที่มุ่งรณรงค์เพื่อความเสมอภาคในสิทธิรวมทั้งโอกาสของสตรีมาเป็นเวลานานจนแผ่อิทธิพลไปทั่วโลก และดูเหมือนจะทำให้ผู้คนในประเทศที่มีนโยบายอนุรักษ์นิยมรู้สึกถูกคุกคาม แต่เนื่องจากแนวคิดสตรีนิยมสายเสรีนิยมได้ท้าทายอำนาจของผู้ชายหรือจัดการกับสาเหตุการกดขี่ผู้หญิง ทำให้นักสิทธิสตรีบางกลุ่มไม่แน่ใจว่าควรจะถือว่าแนวคิดสตรีนิยมเสรีนิยมเป็นแนวคิดสิทธิสตรีหรือไม่ (กรวิภา บุญซื่อ 2538: 19) จูเลีย คริสเตวา (Julia Kristeva) นักสตรีนิยมสายจิตวิเคราะห์ เคยเสนอว่า การต่อสู้ของผู้หญิงเปลี่ยนไปแล้ว จาก

[8]พลังลึกลับแห่งเพศหญิง – บรรณาธิการ

การเรียกร้องสิทธิความเท่าเทียมในด้านต่างๆ มาสู่การต่อสู้เพื่อความต้องการความแตกต่างและความเป็นลักษณะเฉพาะของผู้หญิง

ความสำเร็จในการบุกเบิกการต่อสู้ในเชิงสถาบันด้วยการแก้กฎหมาย การปรับปรุงนโยบายสังคม รวมทั้งการเพิ่มปริมาณผู้หญิงในพื้นที่อาชีพและการศึกษาของสตรีนิยมสายเสรีนิยมยังมิได้เป็นหลักประกันว่าสิ่งเหล่านี้จะสามารถลดอคติทางเพศในจิตใจของผู้คนในสังคมได้ทั้งหมด การให้ความสำคัญต่อเสรีภาพของปัจเจกชนตามแนวคิดนี้ยังมิอาจทำให้มองเห็นความเชื่อมโยงระหว่างชีวิตของปัจเจกแต่ละคนได้อย่างชัดเจน หนำซ้ำยังเป็นการมองแบบแยกส่วนคู่ตรงข้ามระหว่างโลกของผู้หญิงและโลกของผู้ชาย โลกส่วนตัวและโลกสาธารณะ ทั้งยังไม่ต้องการให้รัฐและสังคมเข้าไปเกี่ยวข้องกับโลกส่วนตัว จึงทำให้ผู้หญิงแบบเสรีนิยมไม่เคยเรียกร้องให้มีการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมในครอบครัว ไม่เคยตั้งคำถามต่อประเด็นการเมืองของรัฐในฐานะที่เป็นการเมืองบนฐานคิดแบบผู้ชาย ยิ่งกว่านั้นการผูกพันอยู่กับระบบทุนนิยมทำให้แนวคิดนี้ไม่กล้าที่จะท้าทายต่อการเปลี่ยนแปลงในระดับโครงสร้างสังคม รวมทั้งสถาบันต่างๆ การแก้ปัญหาความไม่เท่าเทียมจึงไม่อาจลงลึกไปที่ระดับรากเหง้าของปัญหาได้ ท้ายที่สุดผู้หญิงยังคงต้องรับภาระทั้งในและนอกบ้าน ผู้หญิงสามารถเข้าไปมีส่วนร่วมในพื้นที่สาธารณะได้ แต่จิตสำนึกและบทบาทของผู้ชายในเรื่องความเสมอภาคเท่าเทียมระหว่างเพศไม่เคยเปลี่ยนแปลง

ผู้หญิงในแบบสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคน

แนวคิดสตรีนิยมสายปฏิวัติถอนรากถอนโคน (Radical Feminism) เกิดขึ้นจากผลของการเคลื่อนไหวเพื่อเปลี่ยนแปลงทางสังคมในประเด็นสิทธิพลเมืองตะวันตกในช่วงทศวรรษ 1950 และ 1960 (Saulnier, 1996: 29) หากจะย้อนกลับไปในช่วงเวลาดังกล่าวก็คงต้องยอมรับว่าแนวคิดสตรีนิยมสายปฏิวัติถอนรากถอนโคนได้รับอิทธิพลอย่างมากจากนักคิดนักเคลื่อนไหวอย่าง แมรี่ โวลล์สโตนคราฟท์ ผู้เรียกร้องอิสรภาพทางเศรษฐกิจสำหรับผู้หญิง โจมตีอุดมการณ์ความงาม และเปิดประเด็นการถูกกดขี่ของผู้หญิงว่ามิใช่ในฐานะที่พวกเธอเป็นปัจเจกบุคคลหากแต่ในฐานะที่เป็นกลุ่มคนในสังคม นอกจากนี้ยังมีมาเรีย สจ๊วร์ต (Maria W. Stewart) นักสตรีนิยมผิวสีคนแรกๆ ในช่วงทศวรรษ 1830 ที่ได้อุทิศตนในการสร้างความเข้มแข็งให้กับการสร้างความสัมพันธ์ของสตรีผิวสีกับคนอื่นๆ ในสังคม เธอยืนยันว่าการกดขี่ทางเพศ ผิวสีและชาติพันธุ์เป็นสาเหตุสำคัญของความทุกข์ยากของผู้หญิง (Collins, 1990 in Saulnier,1996: 29) ในช่วงเวลาถัดมา ราวทศวรรษ 1880 เอลิซาเบธ แคดี้ สแตนตัน (Elizabeth Cady Stanton) เป็นนักสตรีนิยมอีกคนที่โจมตีการกดขี่ผู้หญิงในพื้นที่ศาสนา การต่อสู้ของเธอได้กลายเป็นแบบอย่างให้นักสตรีนิยมสายปฏิวัติถอนรากถอนโคนรุ่นต่อมาให้ประยุกต์แนวทางในการต่อสู้ต่อการกดขี่เพื่อปลดปล่อยสตรีเช่นกัน

การก่อตัวของแนวคิดสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนจึงเกี่ยวข้องกับการเข้าร่วมในองค์กรสิทธิพลเมือง (Civil Rights Organization) ในทศวรรษ 1950 และ 1960 จุดเริ่มแรกของทฤษฎีก็ยังคงไม่อาจหลีกเลี่ยงความคิดเห็นที่ต่อต้านแนวคิดสตรีนิยมทั้งจากฝ่ายซ้ายและขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิพลเมืองในสหรัฐอเมริกา (Saulnier, 1996: 30) นักสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนส่วนหนึ่งกล่าวว่า การเน้นที่ประเด็นเพศสภาวะในฐานะที่เป็นรากที่มาของการกดขี่เป็นสิ่งที่จำเป็นต่อการปะทะกับแนวคิดของพวกฝ่ายซ้ายที่พยายามทำให้ประเด็นดังกล่าวเป็นเรื่องเล็กน้อยที่ไม่สำคัญและนอกจากประเด็นเรื่องอคติทางเพศแล้ว ปัญหาอคติทางชาติพันธุ์ก็จะต้องเป็นส่วนหนึ่งในการเคลื่อนไหวของสตรีนิยมเช่นกัน

แนวคิดที่สตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนหยิบยืมมาจากฝ่ายซ้ายและขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิพลเมือง ได้แก่ ความแปลกแยกและการไร้อำนาจ (Alienation and Powerlessness) ที่ถือเป็นจุดเริ่มต้นทางการเมืองและการเปลี่ยนแปลงปัจเจกบุคคลด้วยวิธีการถอนรากถอนโคน (Echols, 1989 in Saulnier, 1996: 30) จากแนวทางนี้จึงทำให้ผู้หญิงในแบบสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนปฏิเสธแนวคิดสตรีนิยมสายเสรีนิยมในประเด็นสิทธิที่เท่าเทียมกันของผู้หญิงรวมทั้งยุทธวิธีในการต่อสู้แบบเน้นการปฏิรูปสังคมที่ยังไม่กล้าวิพากษ์วิจารณ์เพื่อรื้อถอนบทบาทของผู้ชายอย่างสิ้นเชิง

ผู้หญิงผิวสีได้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของการเคลื่อนไหวแนวคิดสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคน แต่กระนั้นการเข้าร่วมดังกล่าวในทศวรรษ 1960 ก็ยังมิได้ทำให้ภาพของการต่อสู้ในประเด็นอคติในชาติพันธุ์และการเหยียดชนชั้นมีความชัดเจนขึ้น (Brewer, 1993; Combahee River Collective, 1983 in Saulnier,1996: 30) ผู้หญิงผิวสีส่วนหนึ่งปฏิเสธการเข้าร่วมด้วยเหตุผลเดียวกับที่เคยถอนตัวออกจากขบวนการเคลื่อนไหวสตรีนิยมสายเสรีนิยม มุมมองของผู้หญิงผิวขาวไม่สอดรับกับความต้องการของผู้หญิงผิวสี เช่น 1. การนิยามว่าเพศสภาวะเป็นปัญหาลำดับแรกของการกดขี่ 2. การนิยามกลไกการกดขี่ทางเพศที่กว้างเกินไป และ 3. การมองหาความเป็นอิสระจากผู้ชายและการพัฒนาตัวเองที่เป็นแบบเดิมๆ ซึ่งผู้หญิงผิวสีต่างก็มีประสบการณ์มาแล้วและพบว่ายุทธวิธีดังกล่าวไม่มีวันสำเร็จ ทัศนะที่ไม่ลงรอยนี้เป็นการเสริมพลังของผู้หญิงผิวสีและทำให้ผู้หญิงผิวขาวตระหนักถึงปัญหาที่เป็นผลจากความแตกต่างระหว่างผู้หญิงด้วยกันเอง

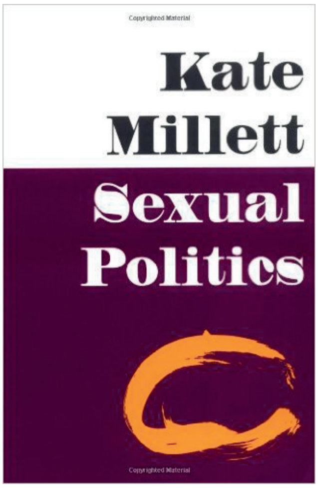
ประเด็นที่นักสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนให้ความสนใจก็คือระบบเพศและเพศสภาวะว่าเป็นสาเหตุสำคัญต่อการกดขี่ผู้หญิง พอลล่า โรเธนเบิร์ก (Paula Rothenberg) อธิบายในประเด็นการกดขี่ผู้หญิงในทัศนะนี้ว่า ผู้หญิงคือกลุ่มแรกในประวัติศาสตร์ที่ถูกกดขี่ การกดขี่ผู้หญิงจึงแผ่ขยายและเกิดขึ้นทั่วทุกสังคม นอกจากนี้ การกดขี่ผู้หญิงยังฝังรากลึกจนยากที่จะแก้ไขไม่ว่าจะด้วยการเปลี่ยนแปลงใดๆ ทางสังคม ที่สำคัญการกดขี่ผู้หญิงเป็นต้นเหตุของการทนทุกข์ทรมานในฐานะที่เป็นเหยื่อ และมักถูกละเลยเนื่องจากอคติทางเพศของทั้งผู้กดขี่รวมทั้งผู้ที่ตกเป็นเหยื่อ การกดขี่ผู้หญิงจึงถือเป็นแนวคิดหลักในการทำความเข้าใจการกดขี่ในรูปแบบอื่นๆ ทั้งหมด กลุ่มสตรีนิยมต่างมีความเห็นร่วมกันว่า ประเด็นอคติทางเพศกลายเป็นประเด็นที่มีความสำคัญที่สุดเมื่อพูดถึงเรื่องการกดขี่ งานเขียนของสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคน นับตั้งแต่ทศวรรษ 1960 – 1970 ต่างก็สนับสนุนแนวคิดนี้ทั้งสิ้น (Tong, 1998: 46-47)

แนวคิดสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคน ในช่วงต้นทศวรรษ 1970 ปรากฏแนวคิดที่ชัดเจนผ่านงานเขียน Sexual Politics[9] (Millett, 1971: 43-46) ที่ได้เสนอแนวความคิดว่าการเมืองเป็นความสัมพันธ์ของโครงสร้างทางอำนาจที่ผู้ชายมีเหนือผู้หญิงและสามารถควบคุมผู้หญิงให้อยู่ภายใต้ระบบชายเป็นใหญ่ การเมืองเรื่องเพศนั้นเป็นเรื่องของสังคม การขัดเกลาทางสังคมเป็นผู้กำหนดความเป็นหญิง ความเป็นชาย ทำให้ผู้หญิงตกอยู่ในสถานะที่เป็นรองเสมอมา ต้นเหตุของการกดขี่ผู้หญิงคือระบบชายเป็นใหญ่ อันเป็นต้นเหตุที่สำคัญยิ่งกว่าประเด็นทางชนชั้น เพราะมีความเป็นสากลและยาวนาน ระบบชายเป็นใหญ่ทำให้ความสัมพันธ์ที่ผู้หญิงตกเป็นรองกลายเป็นเรื่องธรรมชาติ ความแตกต่างทางสรีระระหว่างหญิงชายทำให้ผู้มีร่างกายเป็นชายมีอำนาจ และผู้มีร่างกายเป็นหญิงตกเป็นรอง

---

[9]การเมืองเรื่องเพศ – บรรณาธิการ

นอกจากนี้ มิลเล็ตต์ (Millett) ยังมองว่าระบบชายเป็นใหญ่ยังมีปฏิสัมพันธ์ที่แนบแน่นกับโครงสร้างสังคม เช่น ศาสนา การศึกษา โดยเฉพาะครอบครัวเป็นสถาบันหลักที่คอยทำหน้าที่ถ่ายทอดอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ และตอกย้ำด้วยสถาบันการศึกษารวมทั้งสื่อมวลชน ดังนั้น วิธีการที่ฉลาดอันจะทำให้ผู้หญิงอยู่รอดได้ในระบบอุดมการณ์นี้คือการที่เธอต้องคงความเป็นหญิงเอาไว้ ในทางกลับกันการที่จะกำจัดการควบคุมของผู้ชายนั้น ทั้งผู้หญิงและผู้ชายต้องขจัดเพศสภาวะโดยเฉพาะสถานะทางเพศ บทบาท และธรรมชาติของนิสัยที่ถูกประกอบสร้างด้วยระบบชายเป็นใหญ่ออกไปด้วยเช่นกัน (Tong, 1998: 49)



เคท มิลเล็ตต์ (Kate Millett) ผู้เขียนหนังสือ *Sexual Politics* (1970)
(ที่มา: http://images.fineartamerica.com/images-medium-large/kate-millett-1937--granger.jpg)

ในงาน *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*[10] โดย ชูลามิธ ไฟร์สโตน (Shulamith Firestone, 1972) เสนอว่า สังคมมีการแบ่งชนชั้นโดยมีฐานอยู่ที่เพศ ชนชั้นทางเพศเกิดขึ้นจากความแตกต่างทางชีวภาพ ทำให้ผู้หญิงและผู้ชายแตกต่างและมีสิทธิที่ไม่เท่าเทียมกัน หน้าที่ในการสืบพันธุ์ที่แตกต่างทำให้เกิดการเสียเปรียบ การที่ผู้หญิงมีประจำเดือน การคลอดลูกที่เจ็บปวด การให้นม การเลี้ยงลูก ทำให้ผู้หญิงต้องมีสภาพเป็นรองที่ต้องรักษาไว้เพื่อการดำรงอยู่ของเผ่าพันธุ์ ขณะที่ผู้ชายมีอิสระในโลกของการทำงาน ผู้หญิงจึงต้องพึ่งพิงผู้ชายในด้านเศรษฐกิจ ไฟร์สโตนจึงได้เสนอทางออกว่า ผู้หญิงต้องเลิกทำหน้าที่สืบพันธุ์ และใช้เทคโนโลยีมาช่วยในการให้กำเนิดมนุษย์แทนผู้หญิง การเลี้ยงดูเด็กก็ถือเป็นหน้าที่ของสมาชิกในสังคม นอกจากนี้ยังมีข้อเสนอว่าควรมีการให้อิสรภาพทางเศรษฐกิจแก่ผู้หญิงโดยไม่ต้องพึ่งพาผู้ชาย ด้วยวิธีการเข้าร่วมในกิจกรรมด้านต่าง ๆ ของสังคมทั้งหมด (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545)

เอเดรียนน์ ริช (Adrienne Rich, 1986: 57) เขียนงานเรื่อง *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*[11] เสนอแนวความคิดว่า ระบบชายเป็นใหญ่เป็นหัวใจของการกดขี่ผู้หญิง อำนาจของพ่อ คือ ระบบของครอบครัว อุดมการณ์ การเมือง ผู้ชายเป็นผู้กำหนดการกระทำ

---

[10]วิภาษวิธีเกี่ยวกับเพศ: กรณีสำหรับการปฏิวัติของสตรีนิยม – บรรณาธิการ

[11]เรื่องการกำเนิดของผู้หญิง: ความเป็นแม่ในฐานะของประสบการณ์และสถาบัน – บรรณาธิการ

ของผู้หญิงผ่านการใช้กำลัง ประเพณี พิธีกรรม กฎหมาย ภาษา การศึกษา ฯลฯ แม้แต่ความเป็นแม่ก็ถูกกำหนดโดยอำนาจของพ่อ ผู้หญิงถูกทำให้เชื่อว่า ถ้าใครไม่ใช่แม่ก็ไม่ใช่ผู้หญิงที่แท้จริง ประสบการณ์ความเป็นแม่หรือกามารมณ์ระหว่างหญิงชายถูกนำไปรับใช้ผลประโยชน์ของผู้ชาย ดังนั้น พฤติกรรมที่สวนทางกับหน้าที่ดังกล่าวก็จะถูกมองว่าเป็นความเบี่ยงเบนหรือเป็นอาชญากร เช่น การมีลูกโดยไม่มีพ่อ การทำแท้ง หญิงรักหญิง ความเป็นแม่และกามารมณ์ระหว่างหญิงชายจึงถูกอ้างว่าเป็นสัจธรรม เป็นธรรมชาติ ไม่เปิดให้มีการตั้งคำถาม ในความเห็นของริชเชื่อว่า ความเป็นแม่ไม่ใช่ธรรมชาติ ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าสัญชาตญาณความเป็นแม่แต่เป็นความเชื่อที่ถูกสร้างขึ้นมาจากชายเป็นใหญ่ ในสังคมปัจจุบันชายเป็นใหญ่ได้พัฒนากลวิธีในการทำให้ผู้หญิงยอมรับในบทบาทความเป็นแม่อย่างแยบยลโดยผ่าน อุดมการณ์การสืบพันธุ์ และอุดมการณ์ความรักที่มีต่อผู้ชาย เป้าหมายของริชมิใช่การล้มล้างความเป็นแม่ แต่ต้องการที่จะทำลายสถาบันของความเป็นแม่ เพื่อเป็นการปลดปล่อยพลังการสร้างสรรค์ การอยู่รอดของชีวิต เพื่อให้การเป็นแม่เป็นเหมือนการทำงานอื่นในสังคมที่ผู้หญิงจะต้องเข้าไปมีบทบาท

โดยสรุป สตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนให้ความสำคัญกับความเป็นเพศหญิงในฐานะที่เป็นสาเหตุของการถูกกดขี่ ระบบชายเป็นใหญ่เป็นสาเหตุสำคัญที่สุดในการกดขี่ผู้หญิง ผ่านการหล่อหลอมจากอุดมการณ์ทางสังคม โครงการเสนอเพื่อปลดปล่อยผู้หญิงถูกเสนอในลักษณะของการปฏิวัติโค่นล้มระบบการกดขี่ผู้หญิงทั้งหมด แนวคิดนี้มีส่วนสำคัญอย่างมากในการพัฒนาความรู้ความเข้าใจในเรื่องอคติทางเพศ ซึ่งรวมถึงประเด็น เพศ เพศภาวะ การสืบพันธุ์ ความรุนแรงต่อผู้หญิงในทุกรูปแบบ ให้เป็นศูนย์กลางของการวิเคราะห์ประเด็นการเมือง และขยายไปสู่เรื่องภาพโป๊เปลือย การคุกคามทางเพศ การข่มขืน การถูกทุบตี โสเภณี ที่สำคัญที่สุดคือแนวคิดนี้ได้ก่อให้เกิดความรู้สึกที่ว่าผู้หญิงสามารถเป็นผู้หญิงที่มีความสามารถและมีศักดิ์ศรีโดยไม่จำเป็นต้องทำตัวเองให้เหมือนกับผู้ชายเสียก่อน (Saulnier, 1996; Beasley, 1999; Bryson, 2003; วารุณี, 2545)

เบลล์ ฮุคส์ (bell hooks)[12] นักสตรีนิยมผิวสีกล่าวว่าขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิง เป็นเรื่องของผู้หญิงชนชั้นกลางผิวขาวที่ไม่พอใจต่ออภิสิทธิ์ของผู้ชาย เธอไม่เชื่อว่าแนวคิดสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนจะให้ความสำคัญต่อประเด็นชนชั้น สีผิวและชาติพันธุ์ เธอตั้งคำถามว่า จริงหรือไม่ที่ผู้หญิงผิวขาวคิดแค่ว่าผู้ชายไม่ได้รับประโยชน์ใดใดอย่างเท่าเทียมจากอคติทางเพศ ความคิดของสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนก็คือแนวคิดของผู้หญิงผิวขาวนั่นเอง นักสตรีนิยมชาวเอเชียส่วนหนึ่งก็ได้วิเคราะห์ถึงความเข้าใจที่จำกัดของสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนผิวขาวเช่นกันและยอมรับว่าประเด็นเรื่องอคติในชาติพันธุ์ไม่ถูกให้ความสำคัญจริงและไม่ถูกจัดให้เป็นปัญหาแรก ๆ ที่จะต้องแก้ไข (Yamada, 1983 in Saulnier, 1996: 31) แต่อย่างน้อยที่สุดการวิพากษ์และการเคลื่อนไหวที่ทั้งสนับสนุนและต่อต้านแนวคิดดังกล่าวก็ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งในการพัฒนาแนวคิดสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนให้เป็นส่วนหนึ่งของการเคลื่อนไหว ตั้งแต่ศตวรรษที่19 เป็นต้นมากระทั่งปัจจุบัน

ข้อวิจารณ์หลักของแนวคิดสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนคือ การยอมรับความเป็นสากลและการมีแก่นแท้หนึ่งเดียวของผู้หญิง แต่มันก็เท่ากับเป็นการปฏิเสธความหลากหลายของผู้หญิง ปฏิเสธปัญหา เชื้อชาติ ชนชั้น วัฒนธรรม การไม่คำนึงถึงมิติทางประวัติศาสตร์ เป็นการนำสตรีนิยมกลับไปสู่กับดักความคิดแบบทวิลักษณ์ เท่ากับยิ่งเป็นการหล่อเลี้ยงให้การกดขี่ทางเพศดำรงอยู่ ขณะที่

---

[12]ชื่อของ bell hooks สะกดด้วยตัวพิมพ์เล็ก เพราะตัวเธอไม่ประสงค์ใช้ตัวอักษรพิมพ์ใหญ่ด้วยเหตุผลว่า ภาษามีนัยยะของการใช้อำนาจ การเหยียดสีผิว และเหยียดเพศ

แก่นความคิดสำคัญของแนวคิดนี้คือ ระบอบชายเป็นใหญ่ก็ไม่ได้ถูกพัฒนาให้มีกลไกเชิงรูปธรรม โดยขาดความสามารถในการอธิบายที่สามารถเชื่อมโยงเข้ากับบริบททางสังคมและมิติทางประวัติศาสตร์ การมุ่งเน้นที่ประเด็นเรื่องร่างกายทำให้การอธิบายปัญหาการกดขี่ยังขาดมุมมองทางเศรษฐกิจ การใช้ร่างกายของผู้หญิงเป็นศูนย์กลางในการศึกษาทำให้การศึกษาตามแนวคิดนี้ไม่สามารถขยายพื้นที่การศึกษาเรื่องผู้หญิงไปสู่การเป็นศูนย์กลางในทางวัฒนธรรมและสังคม ผู้หญิงจึงยังคงตกเป็นผู้ถูกกระทำและเป็นคนอื่น แทนที่จะเป็นองค์ประธานของการต่อสู้เพื่อปลดปล่อยจากการกดขี่ทางเพศ นอกจากนี้การที่แนวคิดมีการต่อต้านผู้ชายแบบสุดโต่งจึงทำให้สูญเสียแนวร่วมที่เป็นผู้หญิงและผู้ชายบางส่วนไปได้เช่นกัน (Saulnier, 1996; Beasley, 1999; Bryson, 2003; วารุณี, 2545)

ผู้หญิงในแบบสตรีนิยมสายสังคมนิยม

สตรีนิยมสายสังคมนิยม (Socialist feminism) เป็นแนวคิดที่ผสมผสานแนวคิดมาร์กซิสม์และแนวคิดสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนรวมทั้งสตรีนิยมสายจิตวิเคราะห์เข้าด้วยกัน แนวคิดนี้อธิบายว่าการกดขี่ระหว่างเพศและการกดขี่ทางชนชั้นนั้นเกิดขึ้นพร้อมๆ กัน ระบบชายเป็นใหญ่มิได้เกิดจากการกดขี่ทางชนชั้นหากแต่ดำรงอยู่ก่อนแล้วสืบทอดจากสังคมหนึ่งไปอีกสังคมหนึ่ง และในยุคทุนนิยมนั้นระบบชายเป็นใหญ่และระบบทุนนิยมได้ปรับตัวและทำงานร่วมกันโดยระบบชายเป็นใหญ่ต้องการจัดลำดับสูงต่ำทางเพศ ผ่านการควบคุมอำนาจ ร่างกายและพื้นที่ของผู้หญิง ระบบทุนนิยมก็ต้องการขูดรีดแสวงหากำไรและสะสมทุน เมื่อระบบทั้งสองทำงานร่วมกันจึงเกื้อหนุนกันและกันและกลายเป็นรากฐานของการกดขี่ทางเพศในยุคทุนนิยมชายเป็นใหญ่ (กุลลินี มุทธากลิน และ วรารัก เฉลิมพันธุศักดิ์, 2547: 235)

แนวคิดสตรีนิยมสายสังคมนิยมแบ่งได้เป็น 2 แนวคิดใหญ่ คือ

1. การวิเคราะห์แบบระบบคู่ (Dual system) อธิบายการกดขี่ผู้หญิงโดยพิจารณาจากทั้งระบบชายเป็นใหญ่และระบบทุนนิยม แนวคิดนี้เชื่อว่าแม้ระบบชายเป็นใหญ่กับระบบทุนนิยมจะมีความขัดแย้งกันอยู่บ้างแต่ทั้งสองแนวคิดนี้ต่างทำงานร่วมกันในการกดขี่ผู้หญิง นักสตรีนิยมกลุ่มนี้ได้แก่ จูเลียต มิตเชลล์ (Juliet Mitchell) เขียนงานที่มีชื่อว่า *"Women's Estate"*[13] (1971) มองว่าเพศวิถี (sexuality) ความเชื่อเรื่องชายเป็นใหญ่ (patriarchy) ทุนนิยม (capitalism) และชนชั้น (class) เป็นสี่โครงสร้างหลักทางสังคมที่กดขี่ผู้หญิง โดยชี้ให้เห็นว่าการที่ผู้ชายมีอำนาจเหนือเนื้อตัวร่างกายผู้หญิง ในแง่ที่เป็นฝ่ายควบคุมระบบอนามัยเจริญพันธุ์ของผู้หญิงทำให้ผู้ชายอยู่ในฐานะที่เหนือกว่าผู้หญิงเสมอ และมีผลทำให้ผู้หญิงรับเอาความคิดความเชื่อที่ว่า เรือนร่างของผู้หญิงนั้นมีไว้เพื่อตอบสนองความเพลิดเพลินทางเพศของผู้ชายและเพื่อการมีบุตรให้แก่ผู้ชาย ซึ่งทั้งสองบทบาทนี้ได้มีส่วนจำกัดผู้หญิงเอาไว้กับพื้นที่ในบ้านและกิจกรรมที่เป็นเรื่องในบ้าน (Tannenbaum, 2001 อ้างใน วิลาสินี พิพิธกุล และกิตติ กันภัย, 2546)

มิตเชลล์มองว่า การปลดปล่อยผู้หญิงจำเป็นที่จะต้องเปลี่ยนแปลงโครงสร้างในส่วนต่างๆ ในสังคมด้วย ได้แก่ โครงสร้างการผลิต การสืบพันธุ์ กามารมณ์ และกระบวนการขัดเกลาทางสังคม โดยเธออธิบายในส่วนของโครงสร้างการผลิตว่าที่ผ่านมาผู้หญิงถูกทำให้เชื่อว่าไม่เหมาะกับงานประเภท

[13]สินทรัพย์ของผู้หญิง – บรรณาธิการ

จูเลียต มิตเชลล์ (Juliet Mitchell) เขียนงานที่มีชื่อว่าสินทรัพย์ของผู้หญิง (Women's Estate) (1971)
(ที่มา: http://www.bl.uk/britishlibrary/~/media/bl/global/sisterhood/portraits/julietmitchell.jpg)

ที่ต้องใช้แรงงาน ผู้หญิงจึงต้องทำงานบ้านซึ่งไม่ถูกนำเข้าไปร่วมในโครงสร้างการผลิต ผู้หญิงจึงตกอยู่ในสถานะที่เป็นรองเสมอมา ในประเด็นการสืบพันธุ์มิตเชลล์มองว่าสังคมทุนนิยมได้สร้างอุดมการณ์ว่าการเลี้ยงดูเด็กและงานบ้านเป็นอาชีพตามธรรมชาติของผู้หญิง ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นเพียงการประกอบสร้างขึ้นมาและทำให้ผู้หญิงไม่มีส่วนร่วมในการผลิต นอกจากนี้ การสืบพันธุ์ยังถูกมองว่าเป็นเรื่องทางร่างกายไม่เกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ ซึ่งเป็นภาพลวง เพราะในความเป็นจริงการสืบพันธ์ของผู้หญิงถูกควบคุมจากผู้ชาย เช่นการควบคุมจำนวนบุตร การใช้กฎหมายและเศรษฐกิจเป็นตัวควบคุมผู้หญิงและลูก เป็นต้น

ส่วนเรื่องกามารมณ์ มิตเชลล์เสนอว่าในประวัติศาสตร์ที่ยาวนานของมนุษย์ ผู้หญิงถูกเปรียบเสมือนวัตถุทางเพศ วัฒนธรรมที่ผูกติดอยู่กับกามารมณ์ได้ก่อให้เกิดการกดขี่ต่อผู้หญิง เช่น การที่สามีมีภรรยาได้หลายคนโดยที่ผู้หญิงต้องซื่อสัตย์ต่อผู้ชายเพียงคนเดียว อย่างไรก็ตาม การแต่งงานระบบผัวเดียวเมียเดียวที่ใช้ความรักเป็นพื้นฐานก็ไม่ได้ทำให้สภาพของผู้หญิงดีขึ้น ความรักได้ถูกนำมาหลอมละลายเข้ากับการแต่งงาน ทั้งๆ ที่แนวคิดทั้งสองไม่น่าจะเข้ากันได้เพราะความรักเป็นเรื่องของอารมณ์ ขณะที่การแต่งงานเป็นเรื่องของความตั้งใจ การแต่งงานเป็นพันธะสัญญาทางกฎหมายที่กำหนดให้คู่สามีภรรยาซื่อสัตย์ต่อกัน จากความขัดแย้งระหว่างความรักและการแต่งงานจึงทำให้เกิดการหย่าร้างหรือความสัมพันธ์ทางเพศนอกสมรสเกิดขึ้นมากมาย เพราะฉะนั้นการแต่งงานตามกฎหมายจึงเป็นการกดขี่ในรูปแบบใหม่ ไม่ได้ทำให้เกิดความเท่าเทียมและเป็นอิสระ

สำหรับประเด็นกระบวนการขัดเกลาทางสังคม มิตเชลล์เห็นว่าสังคมมักมอบหมายหน้าที่นี้ให้แก่ผู้หญิงฝ่ายเดียว แต่มีการศึกษาหลายชิ้นพบว่า เด็กต้องการทั้งพ่อและแม่ เพราะฉะนั้นสังคมจึงควรมีรูปแบบการขัดเกลาทางสังคมหลายๆรูปแบบ และไม่จำเป็นต้องเป็นหน้าที่ของแม่เสมอไป (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545: 119–122)

2. การวิเคราะห์ระบบเดี่ยว (Unified system) ระบบนี้เชื่อว่าระบบทุนนิยมชายเป็นใหญ่เป็นเพียงระบบเดียวที่มีการกดขี่ผู้หญิงเป็นประเด็นหลัก ไอริส ยัง (Iris Young) เสนอว่า การวิเคราะห์ระบบคู่นั้นยังไม่ได้มีการเปลี่ยนแปลงการวิเคราะห์พื้นฐานของมาร์กซ์ หากแต่เพิ่มเติมส่วนของการกดขี่ผู้หญิงโดยระบบชายเป็นใหญ่เข้าไปในการวิเคราะห์เท่านั้น ดังนั้นสตรีนิยมจึงต้องพัฒนาแนวคิดเดียวที่สามารถทำความเข้าใจระบบทุนนิยมชายเป็นใหญ่ ยังเสนอให้นำแนวคิดเรื่องการแบ่งงานกันทำระหว่างเพศมาใช้ในการวิเคราะห์ และวิจารณ์ว่าการใช้ชนชั้นในการวิเคราะห์รูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นนายทุนและผู้ใช้แรงงานนั้นมีความเป็นนามธรรมเกินไป แต่การวิเคราะห์การแบ่งงานกันทำมีความละเอียดมากกว่านั้น เพราะสามารถอธิบายได้ว่าทำไมผู้หญิงจึงต้องรับคำสั่งทำงานซ้ำซาก และได้รับค่าจ้างที่ต่ำกว่า

ส่วนอลิสัน แจ็กเกอร์ (Alison Jagger) นักสตรีนิยมสายสังคมนิยมระบบเดี่ยวอีกคนเสนอว่าสตรีนิยมต้องใช้มุมมองจากจุดยืนของผู้หญิงในการมองโลก และด้วยกระบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองเท่านั้นที่จะทำให้ค้นพบมุมมองที่แท้จริงของผู้หญิง (กุลลินี มุทธากลิน และ วรารัก เฉลิมพันธุศักดิ์, 2547: 237) ในระบบทุนนิยมชายเป็นใหญ่ได้ทำให้ผู้หญิงแปลกแยกจากสิ่งรอบ ๆ ตัวรวมทั้งร่างกายของเธอซึ่งถือเป็นการกดขี่ในรูปแบบหนึ่ง นั่นคือผู้หญิงไม่สามารถที่จะเลือกเป็นหรือไม่เป็นแม่ได้เนื่องจากสังคมเป็นผู้กำหนดว่าหน้าที่และบทบาทความเป็นแม่คือหน้าที่ของผู้หญิง ผู้หญิงแทบไม่ได้ตัดสินใจเลยว่าร่างกายของเธอถูกใช้เมื่อไหร่ ที่ไหน อย่างไร และโดยใคร การที่ผู้หญิงพยายามดูแลร่างกายของตัวเองทำให้ร่างกายของผู้หญิงไม่ต่างจากการเป็นวัตถุสำหรับผู้ชายและตัวเธอเอง และการกดขี่ที่ไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะภายในจิตใจแต่แอบแฝงอยู่ในสถาบันสังคมต่าง ๆ และในโครงสร้างทางวัฒนธรรม นักสตรีนิยมกลุ่มนี้จึงเสนอให้เกิดอิสรภาพในการผลิตซ้ำแก่ผู้หญิงควบคู่ไปกับการขจัดความเหนือกว่าของผู้ชายในโลกสาธารณะ โดยจะต้องดึงผู้หญิงออกมาเป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจให้ได้ อย่างไรก็ตามการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างการผลิตก็ไม่อาจบรรลุผลได้ถ้าระบบความสัมพันธ์ระหว่างเพศหรือวิถีการผลิตซ้ำในสังคมยังคงเป็นสิ่งที่เรียกว่ามายาคติอยู่เช่นเดิม (Sexual economyths) (Jaggar, 1983 in Saulnier, 1996: 63)

การที่สตรีนิยมสายสังคมนิยมยอมรับว่าระบบชายเป็นใหญ่มีมาก่อนระบบทุนนิยม แต่การศึกษาของแนวคิดนี้มิได้มีการวิเคราะห์เลยว่าผู้ชายในชนชั้นแรงงานถูกทำให้มีคุณค่าเหนือกว่าผู้หญิงอย่างไร (Saulnier, 1996: 62) นักเคลื่อนไหวชายฝ่ายซ้ายวิจารณ์ว่าสตรีนิยมสายสังคมนิยมเป็นการเคลื่อนไหวของชนชั้นกลางที่อุทิศตัวให้กับประเด็นเพศวิถีและครอบครัว แต่ไม่เคยกระตุ้นให้เกิดการถกเถียงถึงการล้มล้างอำนาจชายเป็นใหญ่ นักสตรีนิยมกลุ่มนี้เพียงแค่ค้นเจอว่ามีระบบปิตาธิปไตยอยู่ในระบบทุนนิยม อุดมการณ์เศรษฐกิจ และโครงสร้างสังคมตะวันตกเท่านั้น (Whelehan, 1995: 62)

บทบรรณาธิการ *Feminist Review*[14] (no.23, summer 1986 in Whelehan,1995: 64) วิจารณ์ว่านักสตรีนิยมที่เข้าร่วมกับแนวคิดสังคมนิยมคือผู้หญิงชนชั้นกลางผิวขาวที่มีการศึกษา การวิพากษ์ในประเด็นการเมืองบางครั้งค่อนข้างไหวเอนไปทางการเมืองฝ่ายขวามากกว่าที่จะเป็นซ้าย แม้ว่าการอธิบายปรากฏการณ์การกดขี่ผู้หญิงจะมุ่งตรงไปที่ผู้หญิงในชนชั้นแรงงาน แต่โลกของความเป็นจริงนั้นผู้หญิงในสังคมมีความหลากหลาย มีความแตกต่างทั้งสีผิวและชาติพันธุ์รวมทั้งรูปแบบการกดขี่ก็ไม่ได้มีเพียงรูปแบบเดียว ดังนั้นการนำแนวคิดนี้ไปประยุกต์ใช้ก็คงต้องทำให้ภาพความหลากหลายของผู้หญิงปรากฏขึ้นมาเพื่อสะท้อนมุมมองที่แท้จริงของผู้หญิงทั้งมวลให้ได้

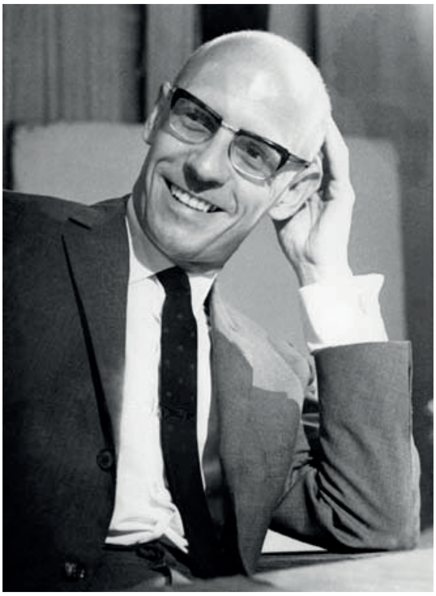
---

[14]วารสารทบทวนความรู้ด้านสตรีนิยมฉบับหนึ่ง – บรรณาธิการ

ผู้หญิงในแบบสตรีนิยมสายหลังสมัยใหม่ (Postmodern Feminism)

หลังทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา แนวคิดหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) ได้จุดประกายท้าทายต่อญาณวิทยา[15] และระบบความคิดของยุคสมัยใหม่ทั้งหมด ด้วยการปฏิเสธระบบความคิดที่สืบทอดมาจากยุคแสงสว่างทางปัญญา (Enlightenment) ของยุโรปในศตวรรษที่ 18 แนวคิดหลังสมัยใหม่ได้วิพากษ์วิจารณ์การมีอยู่จริงความรู้อันเป็นสากล ไม่เชื่อว่าเหตุผลจะเป็นเครื่องมือในการเข้าถึงความจริง กฎเกณฑ์ไม่สามารถสร้างความแน่นอนในการอธิบายปรากฏการณ์ของโลกและสังคมได้ ปฏิเสธต่อระบบคิดคู่ตรงข้าม รวมทั้งไม่เชื่อว่ามีความจริงที่เป็นวัตถุวิสัย เป็นต้น

แนวคิดหลังสมัยใหม่ได้รับความสนใจในกลุ่มนักสตรีนิยมเป็นอย่างมาก มีการมองกันว่าโดยพื้นฐานแนวคิดสตรีนิยมมีความเหมือนกับแนวคิดหลังสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นการวิพากษ์ต่อกรอบโครงการการรู้แจ้ง (Enlightenment Project) ที่มีชายเป็นใหญ่เป็นศูนย์กลางและการปฏิเสธแนวคิดองค์ประธานที่มีเหตุผลเป็นสากล และความรู้เป็นสิ่งที่ผ่านการประกอบสร้างจากสังคม ความเป็นเพศก็เช่นเดียวกันมิได้เป็นปัจจัยทางด้านชีวะเท่านั้น หากแต่ความเป็นหญิงความเป็นชายล้วนเป็นการประกอบสร้างความหมายทางวัฒนธรรมทั้งสิ้น ตัวตนธาตุแท้แก่นแกนล้วนไม่ได้ดำรงอยู่ แท้จริงความเป็นสากลมิใช่สิ่งที่ไร้เดียงสาหากแต่มีอำนาจและการทำให้ตกเป็นรองแอบแฝงอยู่ สตรีนิยมหลังสมัยใหม่เสนอว่าการเลือกปฏิบัติหรือการกีดกันผู้หญิงมีหลายรูปแบบหลายลักษณะพร้อมๆ กัน ไม่ใช่ว่าผู้หญิงทุกคนจะถูกเลือกปฏิบัติอย่างเดียวกัน แนวคิดนี้วิพากษ์สังคมและแนวทางที่ชายเป็นใหญ่ครอบงำสังคม การแสวงหาความหมายที่แน่นอนไม่มีประโยชน์เพราะไม่มีความหมายเดียว การเป็นอิสระที่สุดคือการไม่ติดอยู่ในกับดักของคำคู่ตรงข้าม (วิระดา สมสวัสดิ์, 2549: 42-43)



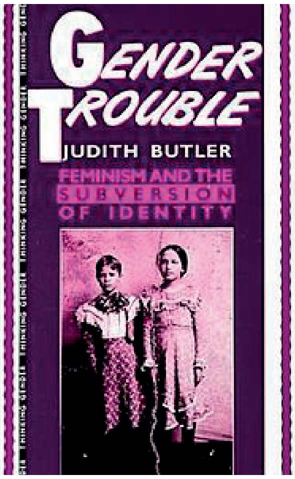
มิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault)
นักปรัชญาชาวฝรั่งเศส
(ที่มา: https://media1.britannica.com/eb-media/88/61988-004-DDE63C75.jpg)

สตรีนิยมหลังสมัยใหม่ได้นำความคิดในเรื่องวาทกรรมมาอธิบายปรากฏการณ์ทางสังคม โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องอำนาจและความรู้ของมิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) และแนวความคิดเรื่องเพศนั้น ซาวิคกี (Sawicki) (1988, อ้างใน วารุณี,2545: 167-168) เสนอว่าการวิเคราะห์เรื่องอำนาจของฟูโกต์ช่วยให้ขอบเขตเรื่องส่วนตัวกลายเป็นเรื่องการเมือง ทำให้ผู้หญิงสามารถต่อต้านการกดขี่ที่มีอยู่ทั่วไปได้ การที่ฟูโกต์ปฏิเสธการอธิบายด้วยทฤษฎีสากล (Grand theory) ทำให้ลักษณะเฉพาะความหลากหลาย และพหุนิยมในสังคมที่ถูกกดขี่มีบทบาทขึ้นมา และการที่อำนาจไม่ได้รวมอยู่ในปริมณฑลเดียวของสังคมทำให้วาทกรรมที่สร้างผู้หญิงให้ด้อยกว่าชายกระจายอยู่ทั่วทั้งองค์สังคม ดังนั้นการแก้ไขความเป็นรองของผู้หญิงทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคม จึงไม่ได้เป็นการปลดปล่อยผู้หญิงอย่างแท้จริง ผู้หญิงจำเป็นต้องคัดค้านต่อวาทกรรมความรู้และอำนาจที่ทำให้ผู้หญิงด้อยกว่าผู้ชายที่แฝงตัวอยู่อย่างกระจัดกระจายในทุกที่สังคม

[15]คือความพยายามในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับที่มาของความรู้- บรรณาธิการ

นอกจากนี้ ฟูโกต์ยังมองว่าสตรีนิยมควรให้ความสำคัญกับมุมมองที่เป็นท้องถิ่น บริบททางประวัติศาสตร์ ซึ่งจะนำไปสู่การต่อสู้ของผู้หญิง แทนที่จะพยายามกล่าวถึงธรรมชาติความเป็นหญิงที่เป็นธาตุแท้ น่าจะพยายามทำความเข้าใจว่าผู้หญิงถูกสร้างทางสังคมอย่างไร และแทนที่จะเสนอความเป็นสากลของระบบชายเป็นใหญ่ น่าจะทำการศึกษาวิวัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของโครงสร้างชายเป็นใหญ่ ฟูโกต์มองว่านักสตรีนิยมไม่สามารถต่อต้านระบบชายเป็นใหญ่ที่เป็นสากลได้ แต่สามารถต่อต้านปรากฏการณ์ของชายเป็นใหญ่ที่มีลักษณะเฉพาะเจาะจงได้ ซึ่งเป็นการต่อต้านของท้องถิ่น (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545: 170–171)

จูดิธ บัตเลอร์ (Judith Butler) (1999:3–44) นักสตรีนิยมหลังสมัยใหม่ ผู้เขียน *Gender Trouble*[16] กล่าวว่าสตรีนิยมหลังสมัยใหม่ปฏิเสธความเหมือนกันของกลุ่มผู้หญิง หรือการมีอัตลักษณ์ที่แน่นอนของกลุ่ม การสร้างอัตลักษณ์ถือเป็นการใช้ความรุนแรงและเป็นเรื่องอันตราย เพราะการมีอัตลักษณ์ถือเป็นการดำเนินการทางอำนาจ ไม่ใช่การปลดปล่อยตัวตนที่แท้จริง บัตเลอร์กล่าวว่า ถ้าเชื่อว่า ความหมายของผู้หญิงเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาและอยู่ภายใต้กรอบแนวคิดบางอย่าง ก็ควรเลิกใช้คำนี้ เพื่อเป็นการเปิดทางไปสู่ความหลากหลายขึ้นในความเป็นผู้หญิง ไม่จำกัดอยู่ภายใต้กรอบแนวคิดบางอย่าง บัตเลอร์เสนอความเป็นปฏิปักษ์ต่อแนวคิดสารัตถะนิยมและบอกว่าแทนที่จะพิจารณาอัตลักษณ์ทางเพศของคนว่ามีความคงที่แน่นอนแบบเดียว ควรต้องมีการพิจารณาในมุมของความไม่ต่อเนื่องเปลี่ยนแปลงได้ และเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น อัตลักษณ์ของคนควรมีลักษณะเป็นพหุหลากหลาย และควรปฏิเสธแนวคิดทวิลักษณ์ แม้แต่ผู้หญิงเองก็ไม่เหมือนกันและไม่มีความเป็นสากลเช่นเดียวกัน



จูดิธ บัตเลอร์ (Judith Butler) ผู้เขียนหนังสือ *Gender Trouble* (1990)
(ที่มา: https://en.wJudith_Butlerikipedia.org/wiki/)

เฮเลน ซิเซียส (Helene Cixous) (Tong, 1998: 199–201) ให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับโครงสร้างอำนาจชายเป็นใหญ่ ภายใต้ระบบคิดของสังคมผู้หญิงไม่มีภาษาเพียงพอที่จะใช้พูดคำว่า “ไม่” ผู้หญิงไม่สามารถมองเห็นตัวเธอเอง ไม่มีแม้แต่ภาษาที่จะบันทึกเรื่องราวของเธอไว้ในประวัติศาสตร์ ซิเซียสเสนอให้ต่อต้านการเขียนแบบผู้ชาย (Masculine writing) ที่นำมาซึ่งแนวคิดทวิลักษณ์ ผู้ชายได้แยกส่วนความเป็นจริงโดยการจัดกลุ่มความคิดออกเป็นขั้วต่างๆ

[16]อุปสรรค์ของเพศสภาวะ – บรรณาธิการ

ที่ตรงข้ามกัน ทำให้ชุดความคิดหนึ่งมีอำนาจเหนือชุดความคิดอื่น เช่น การแบ่งกลุ่มออกเป็นวัฒนธรรม ตรงข้ามกับธรรมชาติ พระอาทิตย์ ตรงข้ามกับ พระจันทร์ กลางวัน ตรงข้ามกับ กลางคืน เป็นต้น แนวคิดคู่ตรงข้ามนำมาซึ่งการแบ่งแยกหญิง ชาย โดยที่ผู้ชายจะมีความเชื่อมโยงกับวัฒนธรรม ความเข้มแข็ง การเป็นผู้กระทำ หรือความหมายในทางบวก ขณะที่ผู้หญิงถูกเชื่อมโยงเข้ากับ ธรรมชาติ ผู้ถูกกระทำ ความอ่อนแอ หรือความหมายในทางลบผู้ชายคือสิ่งที่มีตัวตน ผู้หญิงคือความเป็นอื่น ผู้หญิงจึงอยู่ในโลกของชุดคำศัพท์ที่กำหนดโดยผู้ชาย

ที่สำคัญ ซิเซียสท้าทายให้ผู้หญิงเขียนถึงตัวเองโดยออกจากโลกที่ผู้ชายเป็นผู้กำหนด ผู้หญิงอาจเริ่มต้นการเขียนแบบบันทึก ไม่ยึดติดกฎเกณฑ์ โดยการให้ความสำคัญกับร่างกายของตนเอง (writing is of the body) ขณะที่การเขียนแบบชายคือการเขียนเพื่อสร้างภูมิปัญญา จึงยากที่จะเปลี่ยนแปลง การเขียนแบบผู้หญิงไม่เพียงแต่เป็นการเขียนในรูปแบบใหม่แต่ยังเป็นการโค่นล้มความคิด เพื่อที่จะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงมาตรฐานทางสังคมและวัฒนธรรม การเขียนแบบผู้หญิง จะช่วยให้ผู้หญิงเข้าใจจิตใจตนเองและสามารถปลดปล่อยโลกจากขั้วตรงข้ามรวมทั้งการใช้อำนาจเพื่อการครอบครองผู้ที่ตกเป็นรองได้

ลูซ อิริกาเรย์ (Luce Irigaray) (Tong, 1998: 201-204) กล่าวว่าผู้หญิงมักถูกมองรวมไปกับความปรารถนาทางเพศ ซึ่งเป็นมุมมองของผู้ชาย ผู้หญิงถูกรู้จักในลักษณะที่เป็นผู้หญิงแบบผู้ชาย (Masculine feminine) ซึ่งเป็นทัศนะที่ผู้ชายมอง มากกว่าที่จะเป็นผู้หญิงแบบผู้หญิง (Feminine feminine) อิริกาเรย์ใช้คำว่าเครื่องถ่างตรวจ (speculum) ซึ่งไม่เป็นเพียงอุปกรณ์ที่ใช้ในการตรวจช่องคลอดเท่านั้น แต่ยังแสดงให้เห็นถึงการมีอยู่ขององค์ประธานซึ่งเป็นวาทกรรมของผู้ชายที่ไม่เคยเข้าใจในความเป็นหญิง เมื่อผู้ชายมองผู้หญิง พวกเขาไม่ได้เห็นผู้หญิง หากแต่ผู้หญิงเป็นเพียงภาพสะท้อนและจินตนาการของพวกเขาเท่านั้น ในการศึกษาปรัชญาและจิตวิเคราะห์ตะวันตก อิริกาเรย์พบความเหมือนในทุกแนวคิดของนักคิดต่างๆ เช่น ฟรอยด์มองเด็กผู้หญิงตัวเล็กๆ ว่าเหมือนกับผู้ชายตัวเล็กๆ ที่ไม่มีลึงค์ ผู้หญิงเป็นภาพสะท้อนของผู้ชาย เหมือนผู้ชายเพียงแต่แตกต่างตรงที่เพศวิถีเท่านั้น อิริกาเรย์กล่าวว่าถ้าผู้หญิงต้องการที่จะเป็นมากกว่าความเป็นอื่นในโครงสร้างชายขอบของระบบชายเป็นใหญ่ ผู้หญิงจะต้องสร้างภาษาของผู้หญิง สร้างเพศวิถีของผู้หญิงและพยายามที่จะเป็นตัวเองให้มากที่สุด

ลูซ อิริกาเรย์ (Luce Irigaray)
(ที่มา: http://exchanges.warwick.ac.uk/public/journals/1/cover_article_17_en_US.jpg)

จูเลีย คริสเตวา (Julia Kristeva)
(ที่มา: https://en.wikipedia.org/wiki/Julia_Kristeva)

จูเลีย คริสเตวา (Julia Kristeva) (Tong, 1998: 204) เชื่อว่าตัวตนไม่มีอยู่จริง ไร้เอกภาพ เต็มไปด้วยความหลากหลาย เปลี่ยนแปลงได้และถูกสร้างผ่านวาทกรรม เธอเสนอว่า สัญลักษณ์ (symbolic) เป็นตัวสร้างวาทกรรมและผลิตซ้ำระเบียบสังคม และมีลักษณะของความเป็นพ่อ มีระเบียบกฎเกณฑ์แบบชายที่มีศูนย์กลางแบบเดียว ส่วนสัญญะวิทยา (semiotic) เป็นการแสดงถึงพลังอำนาจผ่านวาทกรรมและเป็นที่มาของความเป็นแม่ (Maternal semiotic) คริสเตวาเชื่อว่าครั้งหนึ่งมีความเชื่อที่ว่าการแยกแยะความเป็นหญิงชายต้องใช้ปัจจัยทางร่างกาย แท้จริงแล้วภาษาเป็นปัจจัยสำคัญในการส่งผ่านเรื่องราวและผลิตซ้ำระเบียบสังคม การแสดงออกในด้านแรงขับทางเพศก็เกิดด้วยวิถีทางของภาษา ภาษาที่แสดงสภาพความเป็นแม่ที่ถูกใช้ในการต่อต้านและรบกวนอำนาจของชายและนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงสัญลักษณ์ต่าง ๆ ภาษาจึงมีบทบาทฐานะที่เป็นการสร้างตัวตนและกำหนดอำนาจทางสังคมของผู้หญิง

การปฏิเสธเรื่องการไม่มีองค์ประธานของผู้หญิงของสตรีนิยมหลังสมัยใหม่ทำให้ถูกวิจารณ์ว่าอาจทำให้การต่อสู้ทางการเมืองของผู้หญิงเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ การปฏิเสธการมีอยู่จริงของผู้หญิงเป็นการบั่นทอนความชอบธรรมในการเคลื่อนไหว นอกจากนี้ แนวคิดนี้ยังถูกวิจารณ์ว่าไม่ได้ให้ความสำคัญในการทำความเข้าใจเรื่องความไม่เท่าเทียมในเชิงโครงสร้าง เพราะมองว่าโลกเป็นสิ่งที่ไม่คงที่เปลี่ยนแปลง ฉะนั้นความไม่เท่าเทียมอย่างต่อเนื่องของความเป็นเพศจึงถูกทำให้หมดไป แนวคิดนี้ยังถูกโจมตีว่าละเลยบริบทสังคมของความสัมพันธ์ทางอำนาจและมองว่าอำนาจมีอยู่ทั่วไป ทำให้ขาดการเน้นย้ำที่ปัญหาการถูกกดขี่อย่างเป็นระบบของเพศ

บทสรุป

โดยสรุปผู้หญิงในมุมมองสตรีนิยม เมื่อพิจารณาจากมุมมองเสรีนิยม "ผู้หญิงแบบเสรีนิยม" คือผู้หญิงซึ่งมีพื้นที่ในเชิงสังคม เป็นผู้หญิงซึ่งควรได้รับโอกาสก้าวหน้าในอาชีพ มีการศึกษา มีส่วนร่วมทางการเมือง และการผลิตในเชิงเศรษฐกิจ โดยมีกฎหมายและกลไกทางสังคมที่เอื้อต่อการสร้างความเท่าเทียมในโอกาสของผู้หญิง

ในขณะที่ "ผู้หญิงในมุมมองสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคน" คือผู้หญิงที่ให้ความสำคัญกับเนื้อตัวร่างกาย ใช้เรื่องเพศ ความรุนแรงทางเพศที่ผู้หญิงต้องเผชิญ เปิดประเด็นไปสู่การต่อสู้ทางการเมืองเพื่อแก้ไขอคติทางเพศ ชนชั้นทางเพศ และระบบคิดชายเป็นใหญ่

ส่วน "ผู้หญิงแบบสังคมนิยม" ได้เข้ามาเติมเต็มคำอธิบายความรุนแรงต่อผู้หญิงว่านอกจากจะมีมิติชนชั้นแล้ว ยังมี เพศวิถี อุดมการณ์ทุนนิยมชายเป็นใหญ่ และรากเหง้าความรุนแรงที่ฝังลึกอยู่ภายใต้โครงสร้างสังคม เศรษฐกิจ วัฒนธรรมอีกด้วย

สุดท้าย "ผู้หญิงสายหลังสมัยใหม่" มองว่าการต่อสู้ต่อความรุนแรงต่อผู้หญิงต้องเริ่มที่การคัดค้านความเป็นสากลของผู้ชายและสถาปนาความหลากหลายของผู้หญิงให้เป็นความรู้ความหมายใหม่ในสังคม ปฏิเสธแนวคิดทวิลักษณ์ ให้ความสำคัญกับมุมมองท้องถิ่นและบริบทประวัติศาสตร์ รวมทั้งเสนอมุมมองว่าวาทกรรมการกดขี่ผู้หญิงไม่ได้มีความหมายเดียว วิธีการต่อสู้ที่สำคัญคือการสถาปนาการเขียนแบบผู้หญิง ทำให้การใช้ภาษาแบบผู้หญิงเป็นวิธีการต่อสู้ต่อการกดขี่ในทุกรูปแบบ

บรรณานุกรม

กรวิภา บุญซื่อ. *แนวคิดการพัฒนาสตรี มุมมองการวิเคราะห์เชิงหญิงชาย*. แปลโดย มารยาท อินทรทัศน์. กรุงเทพมหานคร: โครงการสตรีและเยาวชนศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2538.

กุลลินี มุทธากลิน และ วรารัก เฉลิมพันธุศักดิ์. *แนวคิดสตรีนิยมกับการเมือง*. ใน แนวคิดทางการเมืองและสังคม, หน้า 54-69. มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, 2547.

ชเนตตี ทินนาม. *การพัฒนาแนวทางปฏิบัติ ในการนำเสนอรายการโทรทัศน์บนหลักสิทธิมนุษยชนและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของสตรี*. กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการกิจการ กระจายเสียงกิจการโทรทัศน์ และกิจการโทรคมนาคมแห่งชาติ (กสทช.), 2559.

ชเนตตี ทินนาม. *ประวัติศาสตร์วาทกรรมความรุนแรงต่อผู้หญิงในสื่อ พ.ศ.2449-2519*. วิทยานิพนธ์นิเทศศาสตรดุษฎีบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.2551.

วารุณี ภูริสินสิทธิ์. *สตรีนิยม ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20*. กรุงเทพมหานคร: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2545.

วิระดา สมสวัสดิ์. *ทีทรรศน์สตรีนิยม*. เชียงใหม่: วนิดาเพรส, 2549.

วิลาสินี พิพิธกุล และ กิตติ กันภัย. *โครงการวิจัยเพศและการสื่อสารในสังคมไทย*. กรุงเทพมหานคร: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2546.

Beasley, C. *What is Feminism?*. London: Sage Publications, 1999.

Bryson,V. *Feminist political theory : an introduction*. New York : Palgrave Macmillan, 2003

Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.

Millett, K. *Sexual Politics*. New York: Avon Books, 1971.

Rich, A. *Of Woman Born: Motherhood as Experience an Institution*. New York: W.W.Norton & Company, 1986.

Saulnier, C.F. *Feminist theories and social work : approaches and applications*. New York : The Haworth Press, 1996

Tong, R. P. *Feminist Thought*. Colorado: Westview Press, 1998.

Whelehan, I. *Modern Feminist Thought from the Second Wave to Post-Feminism*. New York : New York University Press, 1995.

ผู้หญิงในมิติประวัติศาสตร์เพศสภาวะ

ภัทรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์
นักศึกษาปริญญาโท สาขาประวัติศาสตร์ แห่งมหาวิทยาลัยเอดินเบอระ ประเทศอังกฤษ

บทนำ

ปัจจุบันการศึกษาเกี่ยวกับ "ผู้หญิง" อาจกล่าวได้ว่าไม่ใช่ประเด็นใหม่ในแวดวงวิชาการอีกต่อไป เนื่องจากมีการนับรวมผู้หญิงเข้ามาเป็นหัวข้อการศึกษาที่แตกต่างหลากหลายในเกือบทุกสาขาวิชา ไม่ว่าจะเป็นประเด็นทางสังคมศาสตร์ มนุษยศาสตร์ รัฐศาสตร์ ประวัติศาสตร์ ฯลฯ แต่ถ้าจะกล่าวถึงแวดวงวิชาการที่ศึกษาเกี่ยวกับ "ผู้หญิง" อย่างจริงจังเห็นจะไม่พ้นการศึกษาที่เรียกว่า "สตรีศึกษา" (Feminism) และกลุ่ม "สตรีนิยม" (Feminist) ที่แสดงจุดยืนของตนเองอย่างชัดเจนถึงการศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิง โดยการศึกษานี้ได้จัดวางตำแหน่งของการศึกษา "ผู้หญิง" ในฐานะศูนย์กลางของประเด็นปัญหาต่างๆ โดยเฉพาะการถูกกดขี่จากเพศชายและระบบปิตาธิปไตย หรือความคิดแบบชายเป็นใหญ่ (Patriarchy regime) มากกว่าที่จะศึกษา "ผู้หญิง" อย่างกว้างๆ เหมือนกับการศึกษาในพื้นที่อื่น

อย่างไรก็ตาม แม้ว่ากลุ่มนักสตรีนิยมหรือสตรีศึกษาจะมีประวัติศาสตร์มาอย่างยาวนาน หากปัจจุบันได้เริ่มมีการขยายขอบเขตของการศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงที่สัมพันธ์กับเพศอื่นๆ ในสังคมมากขึ้น รวมถึงมีการศึกษาเกี่ยวกับผู้ชายหรือบุรุษศึกษา (Men's Studies) เช่นกัน โดยมีเหตุผลคือ ต้องการขยายพรมแดนของการทำความเข้าใจเพศสภาวะและความสัมพันธ์ระหว่างเพศต่างๆ ในสังคม เนื่องจากกรอบการทำความเข้าใจในแบบเดิมอาจไม่เพียงพอต่อการอธิบายได้อย่างครอบคลุมกับความหลากหลายในสังคมปัจจุบัน

จากทั้งหมดที่กล่าวมาจึงนำมาสู่ที่มาและคำถามสำคัญของบทความนี้ คือ จะทำอย่างไรจึงจะเข้าใจการศึกษาเกี่ยวกับ "ผู้หญิง" ทั้งในแง่ของการศึกษาที่มีผู้หญิงเป็นศูนย์กลางของประเด็นปัญหาและการที่ "ผู้หญิง" เข้าไปสัมพันธ์กับคนกลุ่มอื่นในสังคมได้ดียิ่งขึ้น บทความชิ้นนี้มีจุดมุ่งหมายสำคัญอยู่ที่การทบทวนความรู้เกี่ยวกับการศึกษาของกลุ่มสตรีนิยมโดยย่อ และการต่อยอดของสาขาวิชาอื่นที่เกี่ยวข้อง ที่สำคัญคือการศึกษาเพศสภาวะในมิติของประวัติศาสตร์ เพื่อให้เกิดความเป็นรูปธรรมบทความนี้จะพยายามยกตัวอย่างงานวิจัยที่เกี่ยวข้องเพื่อให้เห็นภาพได้ชัดเจน และสามารถนำมาปรับใช้กับการศึกษาผู้หญิงและเพศสภาวะในสังคมไทยได้ หวังว่าบทความชิ้นนี้จะก่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจที่มากขึ้นต่อประเด็นของผู้หญิงและเพศสภาวะในประวัติศาสตร์ได้ไม่มากก็น้อย

“ผู้หญิง” ในการศึกษาทางวิชาการและแวดวงสตรีศึกษา

สำหรับการศึกษาเกี่ยวกับ “ผู้หญิง” ในกลุ่มนักสตรีนิยมและสตรีศึกษาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน อาจกล่าวได้ว่าสตรีศึกษาสามารถแบ่งออกเป็นสามช่วงเวลาใหญ่ๆ คือ สตรีนิยมคลื่นลูกที่หนึ่ง (First Wave Feminism) สตรีนิยมคลื่นลูกที่สอง (Second Wave Feminism) และยุคหลังสตรีศึกษา (Postfeminism) รวมถึงสตรีนิยมคลื่นลูกที่สาม (Third Wave Feminism) ที่มีกรอบคิดค่อนข้างจะคาบเกี่ยวกันในบางแง่มุม แม้ว่าสองกลุ่มนี้จะไม่ใช่แนวคิดเดียวกันก็ตาม

การเกิดขึ้นของกลุ่มสตรีนิยมคลื่นลูกที่หนึ่งเกิดเมื่อราวสองร้อยกว่าปีที่ผ่านมา โดยเริ่มจากข้อเสนอของผู้หญิงชาวอังกฤษชื่อ แมรี่ วูลล์สโตนคราฟ (Mary Wollstonecraft) และหนังสือของเธอเรื่อง *Vindica-tion of the Rights of Woman* ที่ตีพิมพ์ในปี 1792 หนังสือเล่มนี้มีเนื้อหาและความคิดที่เน้นไปที่ความยากลำบากในชีวิตที่ผู้หญิงต้องเผชิญ โดยเฉพาะปัญหาภายในครอบครัวกับภาระหน้าที่ของภรรยาและมารดา และเป็นครั้งแรกของการเริ่มใช้คำว่า “นักสตรีนิยม” (Feminist) และ “สตรีศึกษา” (Feminism) (Gamble, 2010: 27) หลังจากนั้นก็เริ่มมีการถกเถียงเรื่องสิทธิของผู้หญิงโดย จอห์น รัสกิน (John Ruskin) และ จอห์น สจ๊วต มิลล์ (John Stuart Mill) เกี่ยวกับประเด็นการกดขี่ผู้หญิงและสิทธิของผู้หญิงว่าควรจะเป็นไปในทิศทางใด (Gamble, 2010: 29)

ในเวลาเดียวกันนั้น ที่สหรัฐอเมริกาความคิดเกี่ยวกับสิทธิของผู้หญิงก็ได้ริเริ่มเกิดขึ้นเช่นกัน แต่ถูกนำไปผูกโยงกับบริบทของการต่อต้านแรงงานทาสแอฟริกาด้วยที่ต้องการเรียกร้องให้คนมีสิทธิเสรีภาพเท่าเทียมกันไม่ว่าจะเป็นผิวสีหรือชาวอเมริกัน และผู้ชายหรือผู้หญิง ในช่วงทศวรรษ 1840 ในการประชุมชื่อ ซีเนกา ฟอลส์ (Seneca Falls) ได้มีการประกาศสนับสนุนให้เลิกอคติทางเพศต่อผู้หญิงเช่นกัน (Gamble, 33) ความคิดเกี่ยวกับการเริ่มต้นเรียกร้องสิทธิให้กับผู้หญิงยังได้ปรากฏในงานวรรณกรรมที่เขียนโดยนักเขียนหญิงสมัยนั้น อาจเรียกได้ว่าเป็นวรรณกรรมที่มีเนื้อหาระบายความในใจและความทุกข์ของผู้หญิงโดยเฉพาะผู้หญิงที่แต่งงานแล้ว (Confession Novel) กับการที่พวกเธอถูกทำให้ไม่มีตัวตนและมีชีวิตอยู่เพื่อสามีและลูกเท่านั้น (Whelehan, 2005: 66)

ขบวนการเรียกร้องสิทธิสตรียุคเริ่มแรก
หรือ เดอะ ซัฟฟราแกตส์ (The Suffragettes)
(ที่มา http://www.express.co.uk/expressyourself/300118/Told-in-their-own-voices-the-suffering-of-the-suffragettes)

ต่อมา ประเด็นเหล่านี้ถูกยกระดับออกไปสัมพันธ์กับเรื่องการทำงานนอกบ้านของผู้หญิง รวมถึงประเด็นการให้สิทธิเลือกตั้งแก่ผู้หญิงด้วยภายใต้ขบวนการที่ชื่อว่า เดอะ ซัฟราแกตส์ (The Suffragettes) (Gamble, 2010: 34) จึงอาจกล่าวได้ว่าในยุคเริ่มแรกของการศึกษาสตรีศึกษา ผู้หญิงได้เริ่มจากประเด็นปัญหาใกล้ตัว เช่น ความเป็นแม่และความเป็นแม่บ้านในปริมณฑลของบ้านและครอบครัว พวกเธอได้ตระหนักถึงความลำบากในชีวิตและต้องการออกสู่โลกภายนอก ประเด็นอื่นๆ จึงเริ่มเกิดขึ้นและส่งผลให้ผู้หญิงได้ออกมาสู่พื้นที่สาธารณะ เช่น ที่ทำงานและสิทธิทางการเมือง อย่างไรก็ตาม เนื่องจากความคิดเรื่องสตรีศึกษาในยุคแรกยังค่อนข้างจำกัดอยู่ในวงของผู้หญิงไม่มาก โดยเฉพาะเป็นที่สนใจของผู้หญิงที่พอจะมีการศึกษาและพอจะมีฐานะ จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นความคิดสตรีนิยมในยุคแรกเริ่มได้สัมพันธ์กับความคิดของผู้หญิงชนชั้นกลางผิวขาวมากกว่าที่จะรวมถึงผู้หญิงกลุ่มอื่นๆ ในสังคม

ต่อมาราวคริสต์ศตวรรษที่ 20 สมัยของสตรีนิยมคลื่นลูกที่สองเริ่มเปลี่ยนไปสู่การประกาศตัวถึงเสรีภาพมากกว่าจะเน้นที่การปฏิรูปอย่างที่นักสตรีนิยมคลื่นลูกที่หนึ่งเน้นย้ำ (Gamble, 2010: 37) เบ็ตตี้ ฟรายเดน (Betty Friedan) หญิงชาวอเมริกันได้ก่อตั้ง NOW (National Organization for Women) ในปี 1966 เพื่อสนับสนุนสิทธิเสรีภาพของผู้หญิง นอกจากนี้ในสหรัฐอเมริกาความคิดเรื่องสตรีนิยมยังสัมพันธ์กับบริบทการเมืองขณะนั้น คือ การต่อต้านการทำสงครามระหว่างสหรัฐอเมริกากับเวียดนามและการประท้วงของนักศึกษาช่วงทศวรรษ 1960 เกิดเป็นสำนึกของผู้ถูกกดขี่ ที่คนเริ่มตื่นตัวและเกิดกระแสสำนึกตัวตน

เช่นเดียวกับในแวดวงสตรีศึกษาที่เริ่มเกิดสำนึกเรื่องอำนาจของผู้ชายที่ไหลเวียนอยู่ในสังคม โดยเฉพาะสถาบันครอบครัว สถาบันการแต่งงาน หรือแม้แต่การประกวดนางงาม เป็นต้น โดยเชื่อว่าสังคมแบบชายเป็นใหญ่ได้หล่อหลอมให้ผู้หญิงเชื่อว่าการแต่งงานเป็นจุดหมายสำคัญในชีวิตของผู้หญิง และผู้หญิงจำเป็นที่จะต้องแต่งกายให้สวยงาม ขับเน้นเรือนร่าง ทั้งหมดเป็นไปเพื่อรองรับต่อความต้องการของผู้ชายเท่านั้น ไม่ได้เป็นสิ่งที่ผู้หญิงต้องการจริงๆ ส่งผลให้นักสตรีนิยมในยุคนี้ออกมาประท้วงการกดขี่ของผู้ชายในระดับที่มองไม่เห็นและในระดับโครงสร้าง มีการเผาเสื้อชั้นในสตรีและปฏิเสธการสวมรองเท้าส้นสูงเพราะเชื่อว่าเป็นอิทธิพลความคิดของระบบปิตาธิปไตยที่กดขี่ผู้หญิง (Gamble, 2010: 38) ในยุคนี้ประเด็นทางเพศได้รับการถูกเอ่ยถึงมากขึ้นและเชื่อว่าเสรีภาพทางเพศจะนำมาสู่อิสรภาพของผู้หญิง ในงานวรรณกรรมพบว่านักเขียนหญิงจำนวนมากได้สะท้อนความคิดนี้มากพอสมควร โดยเฉพาะประเด็นที่เกี่ยวกับความสุขทางเพศและการแต่งงาน (Whelehan, 2005: 99)

การเผาเสื้อชั้นในสตรีโดยกลุ่มนักสตรีนิยมคลื่นลูกที่สอง
(ที่มา: https://www.laprogressive.com/bra-burning/)

ในช่วงเวลานี้ยังมีนักคิดแนวสตรีนิยมที่สำคัญ คือ ซิโมน เดอ โบวัว (Simone de Beauvoir) ที่เขียนหนังสือที่มีชื่อเสียงเล่มหนึ่งในแวดวงสตรีศึกษา นั่นคือ *The Second Sex*[1] โดยเสนอว่ามนุษย์ไม่ได้เกิดมาแล้วมีเพศ แต่เป็นเพราะสังคมที่หล่อหลอมให้ผู้หญิงกลายเป็นผู้หญิง นอกจากนี้ ภายใต้อำนาจของผู้ชาย ผู้หญิงจึงเป็นเพียงแค่คนอื่นหรือสิ่งอื่นที่เอาไว้เทียบเคียงความเป็นชายเท่านั้น (Gamble, 2010: 41) อีกความหมายหนึ่ง เพศหญิงจึงเป็นเพียงเพศที่สองที่ด้อยกว่าเพศชาย เช่นเดียวกับจูเลียต มิทเชลล์ (Juliet Mitchell) ที่เขียนเรื่อง *Women: The Longest Revolution*[2] ในปี 1966 ก็ได้เสนอว่าควรมีการศึกษาเรื่องผู้หญิงมากกว่าเดิมโดยเฉพาะประเด็นทางสังคม การเมือง ที่นักคิดและนักวิชาการเพศชายจำนวนมากละเลยไป ทั้งที่ประเด็นของผู้หญิงและการกดขี่เพศหญิงควรอย่างยิ่งที่จะถูกควบรวมในการศึกษา เช่นนักวิชาการสายมาร์กซิสต์ หรือนักวิชาการสายสังคมศาสตร์ วัฒนธรรม อย่างเรย์มอน วิลเลียมส์ (Raymond Williams) (Gamble, 2010: 44)

สำหรับปัจจุบันได้เกิดกระแสของกลุ่มสตรีนิยมอีกกลุ่มหนึ่ง คือ Postfeminism (โพสท์เฟมินิสม์)หรือยุคหลังสตรีศึกษา เนื่องจากได้รับอิทธิพลอย่างมากจากกลุ่ม Postmodernism หรือยุคหลังสมัยใหม่ การเรียกตัวเองว่าเป็นยุคหลังสตรีศึกษา เนื่องจากนักคิดในกลุ่มนี้ต้องการทบทวนคำถามและประเด็นที่กลุ่มคลื่นลูกที่หนึ่งและสองเคยตั้งคำถามมา มากกว่าที่จะเป็นการสืบเนื่องทางความคิดเกี่ยวกับการศึกษาผู้หญิง ทั้งยังคิดว่าการศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงควรจะขยายพรมแดนและไม่จำกัดอยู่แค่ประเด็นเดิมๆ เท่านั้น (Scott, 'Feminism's History' 13) (Harzewski, 2011: 153) นอกจากนี้ยังมีเป้าหมายรวมไปถึงการศึกษาผู้หญิงกลุ่มอื่นๆ ที่มีความหลากหลายของชนชั้น สีผิว เชื้อชาติด้วย นักคิดที่สำคัญอย่างนาโอมิ วูฟ (Naomi Wolf) (1991) ที่เขียนเรื่อง *The Beauty Myth*[3] เสนอว่าผู้หญิงที่อยากก้าวเข้ามาศึกษาเกี่ยวกับสตรีนิยมมีจำนวนน้อยลงเนื่องจากจุดยืนที่ดูจะไม่ยืดหยุ่น ทั้งยังพยายามจัดวาง "ผู้หญิง" ให้มีความสำคัญที่สุดในประเด็นการศึกษาต่างๆ ก่อให้เกิดข้อถกเถียงและปัญหาในการศึกษาที่เปิดโอกาสให้กับนักสตรีนิยมบางกลุ่มเท่านั้น หรือจะกล่าวว่า นักสตรีนิยมเองที่มีส่วนทำให้สตรีศึกษาไม่ก้าวหน้าไปเท่าที่ควร ไม่เพียงเท่านี้หากจะเชื่อมโยงการคลี่คลายของความคิดยุคหลังสตรีนิยมเข้ากับบริบทของสังคม แอนเจลา แมครอบบี้ (Angela McRobbie) (2004) เสนอว่าสังคมปัจจุบันมีความเป็นปัจเจกสูง และคนดำรงชีวิตด้วยความเสี่ยง ไม่ว่าจะเป็นภัยพิบัติ การก่อการร้าย และยังมีความรู้สึกแปลกแยกทั้งต่อสังคมและคนรอบข้าง ส่งผลให้กรอบการอธิบายเกี่ยวกับผู้หญิงในแบบเดิมๆไม่สามารถทำความเข้าใจได้อีกต่อไป เช่นเดียวกับความคิดเรื่องเพศหญิงและชาย บทบาทหน้าที่ที่เปลี่ยนไปเช่นกัน (McRobbie, 2004: 260) ดังนั้นจึงมีการเสนอว่านักสตรีนิยมจึงควรพัฒนาองค์ความรู้ของตัวเองขึ้นมาเช่นเดียวกับการศึกษาทางวิชาการในพื้นที่อื่นๆ (Waugh, 1992: 130)

อย่างไรก็ตามการเชื่อมโยงเข้ากับความคิดแบบหลังสมัยใหม่ยังทำให้กลุ่มหลังสตรีนิยมหรือ Post-femisnim ถูกวิจารณ์ค่อนข้างมาก ต้องทำความเข้าใจเบื้องต้นก่อนว่าพื้นฐานของความคิดแบบหลังสมัยใหม่คือการตั้งคำถามต่อความเป็นจริงของสังคมที่เคยเชื่อกันมา ดังนั้น สำหรับแง่ของพลังสตรีนิยม จึงได้เกิดการตั้งคำถามต่อความเป็นหญิงและความเป็นชาย เมื่ออยู่บนพื้นฐานนี้จึงมองว่าความเป็นหญิงเป็นเพียงสิ่งที่สังคมสร้างขึ้นมาเท่านั้น เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเปิดประเด็นความสนใจออกไปหลากหลายมากขึ้น แต่ในอีกทางหนึ่งก็ถูกนักสตรีนิยมโจมตีอย่างมาก ว่าเมื่อความเป็นหญิง

[1]เพศที่สอง – บรรณาธิการ

[2]ผู้หญิง: การปฏิวัติที่ยาวนานที่สุด – บรรณาธิการ

[3]มายาคติของความสวย – บรรณาธิการ

เป็นเพียงสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาแล้วการศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงจะยังคงรักษาสถานภาพที่สำคัญในฐานะศูนย์กลางของนักสตรีนิยมได้อย่างไร จะเห็นได้ว่าพัฒนาการของความคิดสตรีนิยมนั้นสัมพันธ์อย่างมากกับความเปลี่ยนแปลงของสังคม อาจเรียกได้ว่าการศึกษาเกี่ยวกับ "ผู้หญิง" ไม่ได้ลอยอยู่เพียงอย่างเดียว หากได้รับอิทธิพลจากนักคิดและกรอบคิดสมัยนั้นๆอยู่มาก เมื่อมาถึงปัจจุบันที่วงการวิชาการได้รับอิทธิพลความคิดของสกุลหลังสมัยใหม่ ย่อมทำให้ความคิดเกี่ยวกับการศึกษา "ผู้หญิง" เปลี่ยนไปเช่นกัน ดังจะกล่าวต่อไปข้างหน้านี้

เพศสภาวะและการศึกษาเพศสภาวะในประวัติศาสตร์

อาจจะนับจุดเริ่มต้นของการศึกษาประวัติศาสตร์ของเพศสภาวะเมื่อโจน ดับเบิ้ลยู สก๊อต (Joan W. Scott) (1986) เสนอว่าควรจะใช้ประเด็นเกี่ยวกับเพศสภาวะเป็นอีกเครื่องมือหนึ่งในการศึกษาทางประวัติศาสตร์ ในงานชิ้นสำคัญเรื่อง *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*[4] สก๊อตได้นิยามคำจัดความของเพศสภาวะ (Gender) จากที่ถูกใช้ในแวดวงสตรีศึกษาและมีความหมายสัมพันธ์กับผู้หญิงเพียงอย่างเดียว ให้ขยายขอบเขตมาเป็นทั้งชายและหญิง รวมถึงขยายออกมาถึงความสัมพันธ์ระหว่างเพศที่สามและเพศอื่นๆอีกด้วย (Scott, 1986: 1069) ดังนั้นเธอจึงเสนอว่าการศึกษาเกี่ยวกับเพศสภาพไม่ควรเป็นเรื่องของผู้หญิงเพียงกลุ่มเดียวอีกต่อไป หากต้องรวมถึงเพศอื่นๆ โดยเฉพาะเพศชายด้วยเช่นกัน โดยสก๊อตยังได้วิจารณ์การศึกษาของกลุ่มสตรีนิยมว่าจำกัดอยู่เพียงแค่ประเด็นเกี่ยวกับผู้หญิง ครอบครัว เด็ก การแต่งงาน ฯลฯ หรืออยู่ในพรมแดนของผู้หญิงเท่านั้น ที่ทำให้นักสตรีนิยมไม่สามารถเชื่อมโยงคำอธิบายที่หลากหลายเข้ากับการศึกษาผู้หญิงได้ (Scott, 1986: 1073)

สก๊อตจึงเสนอว่า การศึกษาเกี่ยวกับเพศสภาพนั้นเป็นเรื่องสำคัญ หากจะมองในแง่มุมนี้จะเห็นว่าเธอได้รับเอาความคิดเกี่ยวกับ Postmodernism หรือความคิดแบบยุคหลังสมัยใหม่เข้ามาอย่างมาก รวมถึงคำอธิบายเกี่ยวกับขั้วตรงกันข้ามระหว่างหญิงชายและความสัมพันธ์เชิงอำนาจ กล่าวคือ หากเราเชื่อว่าอำนาจเป็นสิ่งที่สร้างขึ้น ดังนั้น การจะเข้าใจความสัมพันธ์ทางอำนาจในสังคมจึงจำเป็นที่จะต้องเริ่มจากความเข้าใจความสัมพันธ์ทางอำนาจในหน่วยที่เล็กที่สุดก่อน นั่นคือความสัมพันธ์ระหว่างหญิงกับชาย การทำความเข้าใจเรื่องเพศสภาพ จึงจะทำให้มองเห็นอำนาจที่ต่อสู้ ขับเคี่ยวกัน (Scott, 1986: 1067) และนี่จะเป็นจุดที่ทำให้เราสามารถขยายพรมแดนออกไปในด้านอื่นๆได้ โดยสก๊อตยกตัวอย่างในด้านสังคม การเมือง และสงคราม ความเข้าใจเกี่ยวกับเพศสภาวะของเธอ จึงหมายถึงการทำความเข้าใจทั้งชายและหญิง เพื่อเข้าใจโครงสร้างและความสัมพันธ์ที่สืบเนื่องต่อไปในระดับสังคม การจะศึกษาแค่ด้านของผู้หญิงจึงไม่อาจเติมเต็มความรู้ได้

ข้อเสนอของสก๊อตได้ทำให้เกิดการตื่นตัวในแวดวงของสตรีนิยมและก่อให้เกิดความสนใจต่อเพศสภาวะมากขึ้น แต่ก็มีนักสตรีนิยมจำนวนมากที่ถกเถียงและแสดงความไม่เห็นด้วยต่อประเด็นดังกล่าว โดยเฉพาะข้อโจมตีที่ว่า ข้อเสนอนี้มองว่าความเป็นชายและหญิงเป็นเพียงสิ่งที่สร้างขึ้น ดังนั้นย่อมหมายความว่าไม่มีอะไรที่จริงแท้แม้แต่ความเป็นผู้หญิง และหากไม่มีความเป็นผู้หญิงที่แท้จริงเหล่านักสตรีนิยมจะเรียกร้องความเท่าเทียมกันได้อย่างไร นอกจากนี้ยังเป็นกรณีที่ว่า การรวมเอาการศึกษาเกี่ยวกับผู้ชายเข้ามา จะทำให้ศูนย์กลางความสำคัญของผู้หญิงที่เหล่านักสตรีนิยมเรียกร้องมาจะหมดความหมายไปโดยปริยายและกลายเป็นว่าการศึกษาของผู้หญิงท้ายที่สุดแล้วก็ถูกมองผ่านสายตาของผู้ชาย

---

[4]เพศสภาวะ: ประเภทที่เป็นประโยชน์ของการวิเคราะห์ทางประวัติศาสตร์

ตัวอย่างหนึ่งของนักสตรีนิยมที่แสดงความไม่เห็นด้วยต่อการศึกษาเพศสภาวะคือ โจน ฮอฟ (Joan Hoff) (1994) ที่ได้เขียนบทความขนาด 5 หน้า เรื่อง *Gender as a Postmodern Category of Paralysis*[5] โต้แย้งสก๊อตว่า การใช้ทฤษฎีแบบหลังสมัยใหม่ หรือโพสโมเดิร์นนิสม์ (Postmodernism) เข้ามาศึกษาเพศสภาวะเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้องโดยเฉพาะในทางประวัติศาสตร์ เนื่องจากทฤษฎีนี้ไม่เชื่อในเส้นแบ่งเวลาที่ชัดเจน และต้องการรื้อสร้าง "ความจริง" ที่เคยเชื่อกันมา ในขณะที่สองอย่างนี้นับเป็นพื้นฐานสำคัญในทางการศึกษาประวัติศาสตร์ (Hoff, 1994: 153)

นอกจากนี้ เธอยังคงยืนกรานถึงความสำคัญของตัวตนความเป็นผู้หญิง ประสบการณ์ความเป็นหญิง ที่ถ้าหากใช้การมองแบบสก๊อตที่เชื่อว่าความเป็นชายหญิงถูกสร้างขึ้นมา ก็จะพบว่าความคิดเหล่านี้ได้ละลายเพศออกไปจนหมด ทำให้การเรียกร้องของนักสิทธิสตรีหมดความหมาย (Hoff, 1994: 159) เช่นเดียวกับแคทเธอรีน ฮอล (Catherine Hall) (1991) ที่แม้จะมีน้ำเสียงที่อ่อนกว่ามาก หากก็ยังปฏิเสธความคิดดังกล่าว แม้จะเสนอว่าแวดวงสตรีศึกษาจำเป็นต้องปรับตัวและหาทางขยายพรมแดนการศึกษาของตนให้มีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น แต่การนำเอา Postmodernism มาใช้ก็ไม่จำเป็น แต่สิ่งที่นักสตรีนิยมควรจะทำคือ พยายามหาแนวทางใหม่ที่จะต่อยอดการศึกษา "ผู้หญิง" มากกว่า (Hall, 1991: 209)

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการบางส่วนก็ได้โต้แย้งว่า สิ่งที่สก๊อตเสนอนับว่าน่าสนใจ เพราะแต่เดิมการศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงถูกผูกขาดไว้ที่นักวิชาการสตรีนิยมผิวขาวชาวตะวันตก ที่เมื่อมองแง่นี้ก็ไม่ได้แตกต่างจากลัทธิอาณานิคมที่ผูกขาดความคิดให้ตะวันตกเป็นศูนย์กลาง ดังนั้น การศึกษาเพศสภาวะจะทำให้เกิดการขยายพรมแดนออกไปมากกว่าเดิม และครอบคลุมถึงผู้หญิงกลุ่มอื่นๆ เช่น ผู้หญิงผิวสี ผู้หญิงชนชั้นแรงงาน เป็นต้น ซึ่งจะยกตัวอย่างงานศึกษาเกี่ยวกับประเด็นเหล่านี้ต่อไปข้างหน้า

จูดิธ บัตเลอร์ (Judith Butler) นักสตรีนิยม
(ที่มา: http://www.prospectmagazine.co.uk/wp-content/uploads/2014/03/Judith_Butler_2011.jpg)

[5] เพศสภาวะในฐานะอัมพาตของการจัดประเภทในปรัชญาหลังสมัยใหม่ – บรรณาธิการ

อีกสิ่งหนึ่งที่ควรกล่าวในที่นี้ คือ ข้อเสนอของจูดิธ บัตเลอร์ (Judith Butler) (2006) นักวิชาการด้านเพศสภาวะที่สำคัญคนหนึ่ง ได้เสนอความคิดเกี่ยวกับเพศสภาวะ ว่า แท้ที่จริงแล้ว ความเป็นชายและความเป็นหญิงเป็นเพียงการแสดงทั้งสิ้น การแสดงในที่นี้หมายความว่า การจะทำให้คนรอบข้างและสังคมเห็นว่าคนๆหนึ่งเป็นผู้ชายหรือผู้หญิง จำเป็นที่จะต้องมีการนำเสนอตัวเองออกมาในรูปแบบที่เพศนั้นๆเป็น เช่น เป็นผู้ชายต้องมีกล้ามเนื้อที่แข็งแรง ไว้หนวดเครา ใส่กางเกง ขณะที่ผู้หญิงต้องมีรูปร่างบอบบาง สวมกระโปรง เป็นต้น ดังนั้น นักคิดในสายเพศสภาวะจึงเชื่อว่า บรรทัดฐานและค่านิยมของสังคมมีส่วนประกอบสร้างความเป็นเพศขึ้นมา และเมื่อเพศเป็นสิ่งที่แสดงได้ มันจึงมีความเลื่อนไหลไม่ตายตัวกับความคิดทางวิทยาศาสตร์ที่เชื่อว่าโลกมีแค่เพศหญิงและชายโดยกำหนดจากอวัยวะเพศเท่านั้น

หลังจากการนำเสนอของสก๊อตมีนักวิชาการหลายคนที่เดินตามเส้นทางนี้ เช่น โซเนีย โอ โรส (Sonya O. Rose) (2010) ที่เขียนหนังสือเรื่อง *What is Gender History?*[6] เพื่ออธิบายขอบเขตของการศึกษาประวัติศาสตร์เพศสภาวะ โดยเธอกล่าวว่า การศึกษาประวัติศาสตร์ของเพศสภาวะตั้งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าทั้งชายและหญิงล้วนมีประวัติศาสตร์ในแง่มุมของตนเองทั้งสิ้น และการศึกษานี้จะช่วยให้มองเห็นความเปลี่ยนแปลงในแต่ละยุคสมัยที่เกี่ยวกับการที่ชายและหญิงสร้างความสัมพันธ์ในฐานะของเพศแต่ละเพศ และยังรวมถึงการที่เงื่อนไขทางสังคมและประวัติศาสตร์ทำให้ความสัมพันธ์เหล่านี้ถูกสร้างขึ้นมาด้วย (Rose, 2010: 2)

สิ่งที่การศึกษาประวัติศาสตร์เพศสภาวะต้องการเน้นย้ำ คือ เรื่องของเงื่อนไขและบริบททางประวัติศาสตร์ ที่จะช่วยให้เกิดองค์ความรู้ใหม่ขึ้น ไม่ใช่แต่เฉพาะแง่มุมทางสังคมปัจจุบันเท่านั้น แต่จำเป็นต้องย้อนไปถึงอดีตเพื่อให้เข้าใจปัจจุบัน นอกเหนือไปจากประเด็นเรื่องชนชั้น เชื้อชาติเผ่าพันธุ์ เพศสภาพจึงเป็นอีกประเด็นที่ควรถูกรวมเข้าไปศึกษาด้วย

สำหรับลอร่า ลี ดาวส์ (Laura Lee Downs) (2010) และหนังสือของเธอเรื่อง *Writing Gender History*[7] ได้เพิ่มเติมในแง่ที่ว่า ควรจะมีการเขียนประวัติศาสตร์เพศสภาวะอย่างไร และการเขียนของประวัติศาสตร์เพศสภาวะปัจจุบันได้แตกตัวออกไปมากเพียงใด นับว่างานชิ้นนี้เป็นงานที่สมบูรณ์ในระดับหนึ่ง เนื่องจากผู้เขียนได้แสดงให้เห็นว่าประวัติศาสตร์เพศสภาวะได้เข้าไปผสมผสานกับทฤษฎีทางสังคมศาสตร์อื่นๆและต่อยอดการศึกษาออกไปอีกมาก เช่น เพศสภาวะกับความคิดหลังอาณานิคม เพศสภาวะกับการศึกษาทางจิตวิเคราะห์ เพศสภาวะกับการศึกษาทางภาษาศาสตร์ เป็นต้น

ในด้านของการศึกษาเพศสภาวะในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยังเป็นเรื่องใหม่มาก เนื่องจากการศึกษาเพศสภาวะเองก็เป็นเรื่องใหม่อยู่แล้ว นอกจากนี้การจำกัดทางด้านภาษาถิ่นและหลักฐานที่เป็นลายลักษณ์อักษรโดยเฉพาะก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 20 ทำให้งานศึกษาเพศสภาวะในแถบนี้มีอยู่จำกัด (Leow, 2012: 975) อย่างไรก็ตาม มีนักวิชาการต่างประเทศจำนวนหนึ่งที่พยายามเปิดพรมแดนของการศึกษาด้านเพศสภาวะเข้ากับสังคมไทยอยู่บ้าง เช่น งานของเพนนี แวน เอสเทริค (Penny Van Esterik) (2000) เรื่อง *Materializing Thailand*[8] ก็เป็นการเสนอถึงการผูกโยงคติความเชื่อแบบพุทธศาสนาเข้ากับความเปลี่ยนแปลงในไทยโดยเฉพาะด้านเศรษฐกิจและสังคมที่ส่งผลต่อชีวิตของผู้หญิงและความเป็นหญิงในสังคมไทยเช่นกัน โดยเฉพาะกรอบคิดของ “กาละเทศ” “บุญคุณ” และ “กรรม” ที่ทำให้ผู้หญิงต้องควบคุมตัวเองให้ประพฤติตัวเรียบร้อยดีงาม รวมถึงต้องดูแลพ่อแม่

---

[6]ประวัติศาสตร์เพศสภาวะคืออะไร – บรรณาธิการ

[7]การเขียนประวัติศาสตร์เพศสภาวะ – บรรณาธิการ

[8]การทำให้ประเทศไทยปรากฏตัวขึ้นเป็นจริง – บรรณาธิการ

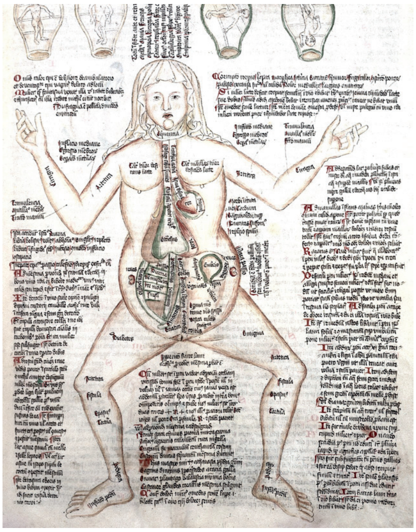
ต่างจากผู้ชายที่ถือว่าตอบแทนบุญคุณของพ่อแม่ผ่านทางการบวชเป็นพระ (Van Esterik, 2000: 36) หรืองานของอะรา วิลสัน (Ara Wilson) (2004) เรื่อง *The Intimate Economies of Bangkok. Tomboys, Tycoons, and Avon Ladies in the Global City*[9] ที่มีเนื้อหาเป็นไปในทิศทางเดียวกัน หากเน้นไปเรื่องความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและมิติทางเพศที่ทำให้มีการเปิดพื้นที่ในการแสดงตนเป็นเพศต่างๆ เช่น ทอม ดี้ หรือการที่ผู้หญิงก้าวไปสู่ความทันสมัยและมีการแสดงความเป็นตัวของตัวเองมากขึ้นกว่าในอดีต (Wilson, 2004: 92-3, 119)

ดังนั้น อาจจะกล่าวโดยสรุปได้ว่า เมื่อกล่าวถึงการศึกษาเกี่ยวกับเพศสภาวะ สิ่งที่ต้องคำนึงคือ พื้นฐานความคิดที่ว่า เพศสภาวะเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น ความเป็นหญิงและความเป็นชายไม่ได้เกิดขึ้นมาตามธรรมชาติ ความคิดทางวิทยาศาสตร์ที่กำหนดเพศของคนจากร่างกายและอวัยวะเพศถือเป็นเพียงกรอบคิดหนึ่งเท่านั้น เมื่อเข้าใจในฐานคิดแบบนี้ก็จะสามารถทำความเข้าใจประเด็นการศึกษาเกี่ยวกับเพศสภาวะได้ดียิ่งขึ้น

การศึกษาเพศสภาวะกับมิติเรื่องร่างกาย

การศึกษาเพศกับร่างกายโดยทั่วไปนั้นเป็นไปตามกรอบคิดและความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่เชื่อว่า ผู้ชายและผู้หญิง รวมถึงลักษณะทางกายภาพของร่างกายส่งผลให้ทั้งสองเพศแตกต่างกัน ซึ่งความคิดแบบนี้นับเป็นความคิดที่มีอิทธิพลอย่างมากตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน โดยคนส่วนมากมักจะคิดว่าผู้ชายและผู้หญิงถูกกำหนดมาแล้วให้แตกต่างโดยธรรมชาติ ส่งผลให้เกิดความคิดที่ว่า เพราะผู้ชายมีกล้ามเนื้อที่แข็งแรงกว่า ทำให้เป็นเพศที่แข็งแรงและต้องควบคุมผู้หญิงให้อยู่ภายใต้อำนาจ รวมถึงความเชื่อที่ว่าบนโลกมีเพศอยู่เพียงสองเพศคือชายและหญิง ขณะที่เพศอื่นๆ นับเป็นความไม่สมบูรณ์หรือผิดธรรมชาติ

แต่ในทางการศึกษาเพศสภาวะกลับพยายามท้าทายความคิดดังกล่าว โดยมองว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์เป็นเพียงชุดความรู้ชุดหนึ่งที่เพิ่งจะมีการค้นคว้าและสถาปนาสิ่งที่เชื่อกันว่าเป็น "ความจริง" หรือ "ธรรมชาติ" ขึ้นมาเมื่อไม่กี่ร้อยปีเท่านั้น เมื่อยืนอยู่บนพื้นฐานของความคิดที่ว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์ส่งผลให้คนมีมุมมองต่อเพศและความเป็นชายหญิงที่ตายตัวอยู่ที่สองเพศ นักวิชาการด้านเพศสภาวะจึงพยายามที่จะย้อนไปถึงการริเริ่มศึกษาความคิดเรื่องผู้ชายผู้หญิงในสมัยโบราณ เพื่อเห็นว่ามีกระบวนการสร้างความคิดเหล่านี้อย่างไร (Park, 2006; Blamires, Pratt, and Marx, 1992)



การศึกษาทางการแพทย์เกี่ยวกับอวัยวะภายในของมนุษย์ในสมัยยุคกลางของยุโรป
(ที่มา: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/Foetal_positions_in_uterus,_pregnant_female_Wellcome_L0000845.jpg)

[9]เศรษฐกิจแสนสนิทของกรุงเทพฯ: ทอมบอยส์ นักธุรกิจ และผู้หญิงเอว่อนในเมืองระดับโลก – บรรณาธิการ

ตัวอย่างของงานเหล่านี้ที่จะยกมาอธิบายให้เห็นภาพชัดเจนยิ่งขึ้น คือ การย้อนกลับไปศึกษาความคิดเรื่องเพศตั้งแต่ยุคกรีกว่าส่งผลต่อความคิดเรื่องเพศในทางวิทยาศาสตร์และการแพทย์อย่างไร (Park, 2006: 109-120) โดยนักคิดหลักๆ ตั้งแต่สมัยกรีกที่ส่งอิทธิพลถึงรุ่นหลังอย่างมาก คือ อริสโตเติล (Aristotle) กาเลน (Galen) และฮิปโปเครติส (Hippocrates) สำหรับอริสโตเติลที่ไม่ได้เป็นเพียงนักคิดที่มีอิทธิพลต่อความคิดทางการเมืองเท่านั้น หากยังรวมไปถึงความคิดของเพศได้กล่าวว่า ผู้ชายกับผู้หญิงมีลักษณะองค์ประกอบของร่างกายที่ต่างกัน โดยผู้ชายนั้นประกอบไปด้วยความร้อน และเมล็ดพันธ์ที่จะก่อให้เกิดชีวิตใหม่ ในขณะที่ผู้หญิงนั้นประกอบไปด้วยความเย็นเลือดประจำเดือนที่ถือว่าเป็นของเสีย ทำให้ผู้หญิงไม่ได้เป็นอะไรอื่น นอกจากเป็นรองเพศชายและไม่ถือว่าเป็นแหล่งก่อเกิดชีวิตใหม่ เพราะอสุจิทำให้เกิดชีวิต ในขณะที่ประจำเดือนไม่สามารถผลิตความร้อนหรือชีวิตใหม่ได้นั่นเอง (Blamires, Pratt, and Marx, 1992: 41)

ไม่เพียงแต่อริสโตเติล นักปราชญ์ร่วมสมัยก็มีความคิดที่เป็นไปในลักษณะเดียวกัน แม้ว่าจะมีรายละเอียดต่างกันอยู่บ้าง แต่โดยหลักแล้ว ความคิดที่ว่าเพศชายคือความร้อนและแหล่งก่อเกิดชีวิต (Active) ขณะที่เพศหญิงคือความเย็นและมีบทบาทเป็นผู้ถูกกระทำจากเพศชาย (Passive) ก็ยังคงเป็นความคิดหลัก และความคิดเหล่านี้ต่อมาได้ถูกส่งต่อมายังยุคกลางในยุโรป บรรดาตำราการแพทย์ที่ถูกแปลและสอนตามมหาวิทยาลัยสมัยนั้นได้ดำเนินรอยตามความคิดของนักปรัชญาเหล่านี้และได้ส่งผลอย่างมากต่อความรู้ทางวิทยาศาสตร์ในสมัยใหม่ (Park, 2006: 93)

จะเห็นได้ว่าเมื่อย้อนกลับไปดูถึงการสร้างองค์ความรู้ของทั้งสองเพศ ความรู้เหล่านี้ได้ถูกสร้างขึ้นโดยผู้ชายมาเป็นเวลานานและส่งผลให้ความคิดเรื่องความเหนือกว่าของเพศชายฝังรากลึกจนเป็นเสมือนเรื่องธรรมชาติ การที่ผู้ชายผูกขาดการศึกษาเกี่ยวกับความรู้เหล่านี้ในโรงเรียนแพทย์ส่งผลให้ผู้หญิงถูกกีดกันออกจากความรู้เกี่ยวกับตนเองและส่งผลให้ผู้หญิงตกเป็นรองในความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชายไปโดยปริยาย

การศึกษาทางเพศสภาวะในปัจจุบันที่เกี่ยวข้องกับหัวข้อเพศสภาพกับร่างกาย จึงพยายามอย่างยิ่งที่จะตั้งคำถามต่อลักษณะทางกายภาพของหญิงชายและความคิดที่เคยเชื่อกันว่าผู้ชายและผู้หญิงต่างกันทางด้านองค์ประกอบของร่างกายและสรีระ ว่าแท้จริงแล้วความรู้เกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้ต่างถูกสร้างขึ้นเท่านั้น การย้อนกลับไปศึกษาความเป็นชายและหญิงในประวัติศาสตร์ทำให้เราได้ตระหนักว่ามีการสร้างความคิดเหล่านี้โดยนักคิดชาย และได้ส่งผลมาจนถึงปัจจุบัน สิ่งที่เราต้องตั้งคำถามคือ นอกเหนือไปจากความเป็นผู้หญิงผู้ชาย เราจะอธิบายการเกิดเพศอื่นๆ ได้อย่างไร ไม่ว่าจะเป็นเกย์ ทอม ดี้ เลสเบี้ยน การมีอวัยวะเพศเป็นชายและหญิงสามารถเป็นตัวบ่งบอกเพศได้เพียงอย่างเดียวหรือไม่ และเราจะตัดสินเพศของคนหนึ่งๆได้อย่างไรหากบุคคลนั้นมีอวัยวะเพศสองเพศในคนเดียว

การศึกษาเพศสภาวะกับมิติทางศาสนา

ประเด็นนี้เป็นประเด็นที่ต่อเนื่องจากเพศสภาวะและร่างกายที่อธิบายไปก่อนหน้านี้ เนื่องจากผู้หญิงไม่เพียงถูกมองว่าเป็นเพศที่ไม่บริสุทธิ์โดยเฉพาะเวลาที่มีประจำเดือน ความเป็นเพศหญิงยังถูกสร้างให้เชื่อมโยงกับความวุ่นวายและเป็นอุปสรรคต่อชีวิตพรหมจรรย์ของนักบวชโดยเฉพาะยุคกลางของยุโรปเช่นกัน โดยความคิดเหล่านี้ถูกเรียกว่า Misogyny (มิสซาจินี) หรืออคติต่อผู้หญิง ที่จนถึงทุกวันนี้ก็ยังมีอคติเช่นนี้หลงเหลืออยู่อย่างมากในสังคม (Carpenter and MacLean, 1995; Bloch, 1987)

ภาพวาดพระแม่มารีปรากฏในเอกสารยุคกลาง คริสต์ศตวรรษที่ 14
(ที่มา: http://special.lib.gla.ac.uk/exhibns/month/june2008.html)

ในคัมภีร์ไบเบิ้ล ภาพของผู้หญิงถูกกำหนดออกมาสามแบบ คือ อีฟ (Eve) พระแม่มารี (Virgin Mary) และแมรี่ แมกดาเลน (Mary Magdalen) สำหรับอีฟ เป็นตัวแทนของความวุ่นวายที่ลวงล่อให้อดัม (Adam) หรือผู้ชายกระทำความผิดโดยการไม่เชื่อฟังคำสั่งของพระเจ้าและสมควรได้รับการลงโทษ พระแม่มารีคือสัญลักษณ์ของความบริสุทธิ์และผู้หญิงที่เชื่อฟังพระเจ้าอย่างศรัทธา รวมถึงเป็นพระมารดาของพระเยซู และสุดท้ายคือแมรี่ แมกดาเลน หญิงโสเภณีที่กลับตัวกลับใจและหันมาศรัทธาต่อพระเยซู ขณะที่อีฟคือตัวแทนของความชั่วร้าย และพระแม่มารีคือตัวแทนของความดีงาม แมรี่ แมกดาเลนกลับเป็นเสมือนทางเลือกให้กับผู้หญิงที่จะละทิ้งความชอบในเนื้อหนังมังสาและหันมาสารภาพบาปต่อพระเจ้า

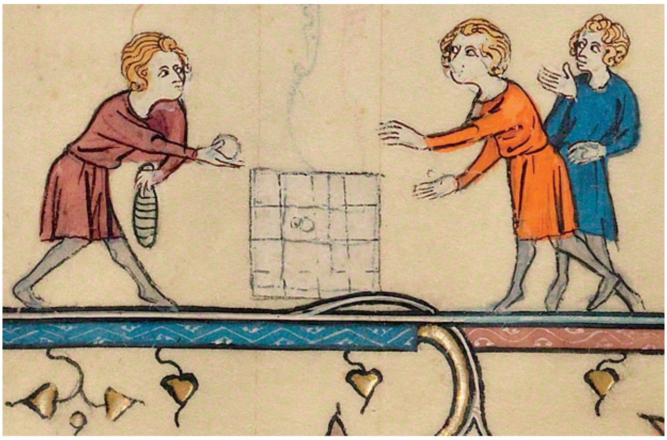
ความคิดเหล่านี้ได้กลายมาเป็นกรอบคิดที่มองผู้หญิงจนถึงปัจจุบัน ที่ปฏิเสธไม่ได้ว่าผู้หญิงถูกนำไปผูกติดกับความวุ่นวาย คำพูดที่ไร้สาระและการลวงล่อผู้ชาย ดังนั้น ในทางศาสนาจะเห็นได้ว่าผู้หญิงถูกกีดกันออกจากพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์อย่างมาก โดยเฉพาะความคิดที่ว่าเนื้อหนังมังสาของผู้หญิงนั้นอ่อนนุ่ม จึงถูกตีความว่าทำให้ผู้หญิงผูกติดกับรูปลักษณ์ภายนอก ความงามที่ไม่เที่ยงแท้ และต่อมาได้โยงไปถึงเรื่องของวัตถุนิยมที่มักเชื่อกันว่าผู้หญิงเป็นเพศที่ลุ่มหลงกับข้าวของนอกกาย ในขณะที่ผู้ชายให้ความสำคัญกับการพัฒนาจิตใจและเรื่องของจิตวิญญาณ โดยเฉพาะกลุ่มชายที่เข้าสู่พื้นที่ของศาสนาอย่างนักบวช เป็นต้น (Blamires, 1992: 1–26)

ดังนั้น การศึกษาเกี่ยวกับเพศสภาพและศาสนา จึงมีส่วนสำคัญอยู่ที่ว่า เราจะมองกลับไปในประวัติศาสตร์เพื่อมองหาการสร้างภาพของผู้หญิงที่สัมพันธ์กับศาสนาได้อย่างไร ผู้หญิงถูกสร้างด้วยอคติของผู้ชายอย่างไรที่ทำให้ถูกกีดกันออกจากพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ อย่างไรก็ตาม การศึกษาทางเพศสภาพในหัวข้อนี้ไม่ได้เป็นไปเพื่อเรียกร้องความเท่าเทียมให้กับผู้หญิงทางด้านศาสนาให้มีสถานภาพเท่ากับเพศชายเท่านั้น หากเป็นไปเพื่อให้เกิดความเข้าใจถึงการมองผู้หญิงในพื้นที่ดังกล่าวตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน และมองเห็นความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายภายใต้พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

การศึกษาเพศสภาวะกับวงจรชีวิตและอายุ

ปัจจุบันมีการนำเสนอของนักวิชาการบางส่วนให้รวมเอาการศึกษาเกี่ยวกับความแตกต่างด้านอายุและช่วงวัย เข้ามาในการศึกษาทางสังคมศาสตร์และประวัติศาสตร์ด้วยโดยเฉพาะ

ประวัติศาสตร์ยุโรปและอเมริกา นอกเหนือไปจากมิติเรื่องชนชั้น เชื้อชาติ และเพศ ข้อเสนอนี้ทำให้นักวิชาการด้านเพศสภาวะได้หันมาสนใจประเด็นของความแตกต่างของแต่ละช่วงวัยทั้งในเพศชายและเพศหญิงเพิ่มมากขึ้น โดยคำถามหลักๆ ที่เกี่ยวข้องกับประเด็นนี้ ได้แก่ ในแต่ละยุคสมัย ความคิดเรื่องความแตกต่างของเพศสภาวะและอายุเป็นอย่างไร สังคมมีการปฏิบัติต่อเด็ก วัยรุ่นและผู้ใหญ่ทั้งเพศหญิงและเพศชายต่างกันหรือไม่ อย่างไร รวมไปถึงหน้าที่ที่ผูกติดกับความเป็นเพศเกิดขึ้นตามธรรมชาติหรือถูกสังคมสร้างขึ้นมาอย่างไร (Hanawalt, 1977)



ภาพเด็กชายในยุคกลางของยุโรป
(ที่มา: http://merryfarmer.net/2012/07/medieval-monday-children-in-the-middle-ages/)

ยกตัวอย่างเช่น มีการศึกษาเกี่ยวกับยุคกลางในยุโรป (Medieval Europe) ถึงพัฒนาการเจริญเติบโตของเด็กชายและเด็กหญิง ว่าเริ่มเรียนรู้ความแตกต่างระหว่างเพศและหน้าที่ของเพศตนเองจากการเลียนแบบพ่อและแม่ รวมถึงสังคมอย่างไร งานวิจัยของบาบาร่า แฮนนาวอลท์ (Barbara Hannawalt) (1977) เรื่อง *Childrearing among the lower classes of Late Medieval England* [10] นับเป็นคนหนึ่งที่บุกเบิกและเป็นฐานการศึกษาภายใต้กรอบคิดที่ว่าเด็กชายและเด็กหญิงแตกต่างกันเนื่องจากการเลียนแบบทางสังคมตั้งแต่เด็ก โดยงานชิ้นนี้อาศัยจากหลักฐานบันทึกการเสียชีวิตของเด็กในสมัยยุคกลางและพบว่า การเสียชีวิตของเด็กชายและเด็กหญิงแตกต่างกันทั้งสถานที่เกิดเหตุและกิจกรรมที่กำลังทำอยู่ (Hanawalt, 1977: 3) กล่าวคือเด็กชายมักจะสัมพันธ์กับกิจกรรมนอกบ้าน เช่น เสียชีวิตไกลบ้าน ตามทุ่งนา หรือทำกิจกรรมที่เกี่ยวกับอุปกรณ์การทำเกษตรกรรมอย่าง คันไถ จอบ เป็นต้น ขณะที่การเสียชีวิตของเด็กหญิงมักจะพบแถวบ้านที่อาศัย เช่น บ่อน้ำที่ต้องไปตักน้ำมาซักผ้า หรือเตาอบ เป็นต้น (Hanawalt, 1977: 10-13) นับเป็นการแสดงให้เห็นค่อนข้างชัดเจนว่า การเกิดขึ้นของการแบ่งงานกันทำระหว่างเพศนั้นมาจากการเรียนรู้และเลียนแบบจากพ่อแม่

นอกจากนี้ประเด็นการศึกษาเกี่ยวกับอายุยังรวมไปถึงการศึกษาเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างเด็กหญิงและผู้หญิงรวมถึงผู้หญิงโสด ภรรยาและแม่ม่าย (Phillips, 2003; Beattie, 2007) สังคมในอดีตโดยเฉพาะยุคกลางของยุโรปได้ขีดเส้นแบ่งกลุ่มคนเหล่านี้เอาไว้อย่างชัดเจนโดยมีอายุและสถานภาพของคนเป็นตัวบ่งชี้ ยกตัวอย่างเช่น เด็กหญิง มักจะมีต้องอยู่ภายใต้การปกครองของ

[10] การเลี้ยงดูเด็กในกลุ่มชนชั้นล่างของยุคกลาง ประเทศอังกฤษ – บรรณาธิการ

พ่อแม่ ขณะที่ภรรยาต้องอยู่ภายใต้อำนาจของสามี ไม่มีสิทธิเหนือทรัพย์สินรวมถึงสิทธิเหนือตัวเอง เมื่อมีกรณีการฟ้องร้องหรือต้องขึ้นศาล จึงต้องให้สามีเป็นผู้ดำเนินการให้ ในขณะที่แม่ม่ายกลับเป็นผู้หญิงที่มีอำนาจมาก เนื่องจากถือครองตำแหน่งและทรัพย์สินของสามีไว้เพื่อที่จะส่งต่อให้กับทายาทต่อไป

ดังนั้น หากจะมองดูแล้ว แม้ว่าสถานภาพของผู้หญิงในยุคกลางของยุโรปส่วนมากจะได้รับการอธิบายว่าถูกกดขี่จากอำนาจของผู้ชายเป็นส่วนใหญ่ แต่คำอธิบายนี้กลับไม่สามารถเอามาใช้กับผู้หญิงทุกกลุ่มได้ โดยเฉพาะเมื่อเปรียบเทียบระหว่างผู้หญิงที่แต่งงานแล้วกับผู้หญิงที่เป็นม่าย ที่จะเห็นได้ว่าผู้หญิงในกลุ่มหลังมีอิสระทั้งด้านครอบครัว การประกอบอาชีพและรายได้

จะเห็นได้ว่าในแต่ละช่วงวัยก็มีความแตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัดเมื่อลงลึกการศึกษาลงไป สิ่งที่สำคัญคือ แม้แต่ผู้หญิงเองก็ไม่ได้มีความเป็นกลุ่มก้อนเดียวเสมอไปอย่างที่คิด นอกเหนือจากการแบ่งแยกทางชนชั้นและสังคม อายุและช่วงวัยก็เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ต้องให้ความสำคัญเช่นกัน ราเชล เลียว (Rachel Leow) (2012) ได้เสนอไว้อย่างน่าสนใจว่า ข้อจำกัดด้านหลักฐานทางประวัติศาสตร์ของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ควรได้รับการพัฒนาให้ขยับขยายพรมแดนออกไปมากขึ้นโดยใช้กรอบการมองด้านอายุเข้ามาช่วยทำให้เข้าใจการแบ่งลำดับชั้นของคนในสังคมเช่นเดียวกับการมองในด้านของเพศชายเพศหญิง (Leow, 2012: 976) สำหรับในสังคมไทย การศึกษาประเภทนี้ยังมีอยู่ไม่มากนัก อาจมีการนำมาประยุกต์เพื่อพิจารณาว่าผู้หญิงไทยสมัยก่อนมีความแตกต่างกันหรือไม่ระหว่างก่อนการแต่งงานและหลังการแต่งงาน ยกตัวอย่างเช่นในประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 มีประกาศจำนวนมากที่แสดงให้เห็นกรณีความขัดแย้งของพ่อแม่กับลูกสาว เช่นเดียวกับกรณีของสามีและภรรยาที่ขัดแย้งกัน หรือแม้แต่ในปัจจุบันเอง ด้วยความเปลี่ยนแปลงในสังคมไทยได้ทำให้เกิดช่องว่างระหว่างวัยขึ้นอย่างมาก การทำความเข้าใจความแตกต่างของวัยและการเปลี่ยนผ่านจากวัยรุ่นไปสู่วัยผู้ใหญ่จะก่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจเรื่องของเพศสภาพมากขึ้น

เพศสภาวะกับแนวคิดชาตินิยมและหลังอาณานิคม

ในหัวข้อนี้ประเด็นคำถามของงานวิจัยจำนวนมากเริ่มจากคำถามที่ว่า ผู้หญิงมีสถานภาพอย่างไรในความคิดแบบชาตินิยมและอาณานิคม รวมถึงยุคหลังอาณานิคมและการก่อตั้งชาติในสมัยใหม่ ปัจจุบันมีนักวิชาการจำนวนมากโดยเฉพาะนักวิชาการผู้หญิงจากอินเดียที่เป็นเสมือนตัวตั้งตัวตีของการศึกษาสถานภาพของผู้หญิงในแง่ที่ว่าสัมพันธ์อย่างไรกับรัฐ

เหตุผลที่ต้องศึกษาประเด็นดังกล่าว มีพื้นฐานทางความคิดเนื่องจากการเข้ามาของจักรวรรดินิยมโดยเฉพาะอังกฤษ ได้ก่อให้เกิดผลกระทบต่อประเทศในอาณานิคมจำนวนมาก เช่น อินเดีย และความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวไม่ได้ส่งผลแค่ประชากรโดยรวม แต่ระหว่างผู้หญิงกับผู้ชายต่างได้รับผลกระทบที่แตกต่างรวมถึงผลลัพธ์ที่แตกต่างเช่นกัน อาจกล่าวได้ว่า ประเด็นหลักของการศึกษาเน้นว่า ในขณะที่เจ้าอาณานิคมกดขี่ผู้ชายในประเทศใต้อาณานิคม ในพื้นที่ของครอบครัวผู้ชายก็ได้ทำการกดขี่ผู้หญิงเช่นกัน เรียกได้ว่าผู้หญิงในประเทศอาณานิคมถูกกดขี่สองชั้นจากเจ้าอาณานิคมและสังคมของตนเอง และรวมไปถึงการเกิดความคิดชาตินิยมที่ผู้ชายได้สร้างความหมายของชาติเพื่อเป็นศูนย์รวมใจให้กับคนในชาติต่อต้านเจ้าอาณานิคมและพยายามกำหนดความหมายของผู้หญิงให้กลายเป็นผู้หญิงของชาติเช่นกัน (Chatterjee, 1993; Sarkar, 2001)

อีกสิ่งที่สำคัญคือ นักวิชาการอินเดียส่วนใหญ่ได้ตั้งข้อสังเกตถึงความแตกต่างของการศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงและเพศสภาวะ การศึกษาเพศสภาวะในอาณานิคมและชาตินิยมในอีกทางหนึ่งเป็นการเปิดทางให้กับการศึกษาประวัติศาสตร์ที่ไม่ได้มองผ่านชาย/หญิงผิวขาวตะวันตกอีกต่อไป หากเป็นการศึกษาผ่านคนกลุ่มอื่นและเชื้อชาติอื่นบนโลก ดังนั้นการศึกษาในประเด็นนี้จึงค่อนข้างคล้ายคลึงและมีจุดร่วมกันการศึกษาของกลุ่มผู้ไร้เสียงไร้อำนาจ (Subaltern)[11] และแนวคิดสกุลหลังอาณานิคม (Postcolonialism) อยู่มาก ในฐานะที่เป็นปากเสียงให้กับคนที่ไม่มีเสียงในสังคมมาก่อน ซึ่งก็รวมถึงผู้หญิงเช่นกัน

งานหลักในกลุ่มนี้ที่ควรเอ่ยถึง คือ การนำเสนอของพาร์ทา ฉัตตาจี (Partha Chattajee) (1993) ที่เสนอว่าแนวคิดเรื่องชาติของอินเดียแบ่งออกได้เป็นสองส่วน คือ ส่วนของวัตถุหรือความทันสมัยแบบตะวันตก และส่วนที่เป็นจิตวิญญาณหรือความเป็นตะวันออก กล่าวคือชาวอินเดียในยุคของชาตินิยมหรือหลังอาณานิคม ทางหนึ่งได้พยายามปรับตัวให้เข้ากับความทันสมัยแบบตะวันตกหรืออังกฤษ เพื่อที่จะประกาศตัวเองว่าเป็นผู้มีอารยธรรมเท่าเทียมกับคนอื่น แต่ขณะเดียวกันจิตวิญญาณของความเป็นอินเดีย อันได้แก่วัฒนธรรมประเพณี ค่านิยม ก็ควรจะต้องรักษาไว้ เนื่องจากสิ่งนี้เองที่เป็นอัตลักษณ์และตัวตนของคนอินเดีย และการที่จะอนุรักษ์สิ่งนี้เอาไว้ ผู้หญิงเป็นผู้ที่ได้รับบทบาทดังกล่าวในการที่จะเป็นผู้เก็บรักษา ประพฤติปฏิบัติตามจารีตอินเดีย อันได้แก่การเป็นลูกสาวที่ดี เป็นภรรยาที่ดีและเป็นมารดาที่ดี (Chatterjee, 1993: 120)

งานของทานิกะ ซาร์การ์ (Tanika Sarkar) (2001) ได้ทำการศึกษาบทบาทการสร้างความเป็นผู้หญิงในช่วงการสร้างชาตินิยมของอินเดีย โดยเฉพาะความเป็นฮินดู ที่สร้างความหมายให้ผู้หญิงเป็นมารดาและภรรยาที่ดี และเป็นผู้อนุรักษ์ความเป็นอินเดียเอาไว้ (Sarkar, 2001: 41) งานชิ้นนี้และงานชิ้นอื่นได้ต่อยอดมาจากการเสนอของฉัตตาจีก็นับเป็นเครื่องยืนยันอย่างดีว่า ขณะที่ผู้ชายพยายามต่อต้านเจ้าอาณานิคม แต่ก็พยายามทำตัวทันสมัยแบบตะวันตก ผู้หญิงก็ต้องตกเป็นผู้แบกรับหน้าที่ที่จะทำตัวให้ทันสมัย แต่อีกด้านก็ต้องรักษาวัฒนธรรมอินเดียเช่นกัน วาทกรรมผู้หญิงสมัยใหม่จึงไม่ได้เปิดโอกาสให้ผู้หญิงเป็นผู้หญิงสมัยใหม่อย่างที่ผู้ชายกล่าวอ้าง

ผู้หญิงอินเดียสมัยอาณานิคม
(ที่มา: http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-india-25663858)

[11]บางแห่งแปลว่าผู้ไร้เสียง บ้างแปลว่ากลุ่มคนผู้ต่ำต้อย

งานศึกษาในประเด็นเหล่านี้ได้ถูกนำเสนอและพิจารณาจากบริบทของสังคมไทยเช่นกัน เช่น งานของสายชล สัตยานุรักษ์ (2546) ว่าด้วยการสร้างความเป็นไทยโดยกรมดำรงราชานุภาพที่ได้กล่าวเอาไว้ส่วนหนึ่ง ถึงการสร้างบทบาทของผู้หญิงให้ผูกกับความเป็นเมีย แม่และผู้หญิงที่ดี อาจกล่าวได้ว่าในประเด็นผู้หญิงกับชาติ ได้รับความสนใจอย่างมากและได้รับการศึกษามาแล้วในระดับหนึ่ง ทั้งในต่างประเทศและในประเทศไทยเอง สิ่งที่ควรพิจารณาคือ เราไม่อาจมองประชากรในแต่ละสังคมในลักษณะของกลุ่มเดียวได้ แต่จะต้องพิจารณาความแตกต่างที่รัฐได้สร้างความหมายระหว่างหญิงชาย เพื่อให้แต่ละกลุ่มคนได้ทำหน้าที่ที่แตกต่างกันไป โดยเฉพาะในกรณีของผู้หญิงที่มักจะถูกสร้างให้สัมพันธ์กับการเป็นผู้ปกป้องจารีตประเพณีของสังคม

สำหรับสังคมปัจจุบัน ที่ควรตั้งคำถามคือ รัฐได้เปลี่ยนแปลงความหมายของการเป็นผู้หญิงไปหรือไม่ รัฐเรียกร้องอะไรต่อเพศหญิงให้ทำอะไรให้กับรัฐ การที่ผู้หญิงคนไหนไม่เป็นไปตามกรอบที่รัฐต้องการจะเป็นอย่างไร ความเป็นชาติจึงไม่ใช่สิ่งที่เรียกร้องให้ผู้หญิงต้องทำหน้าที่เพียงอย่างเดียว แต่เราต้องตั้งคำถามด้วยว่า รัฐกำลังกดขี่เพศหญิงหรือไม่

เพศสภาวะกับการแสดงความเป็นชายหญิงและการข้ามเพศ

หนึ่งในข้อถกเถียงที่น่าสนใจของการศึกษาเพศสภาวะตามที่จูดิธ บัตเลอร์ (2006) เสนอ คือ เพศคือการแสดง หมายความว่าความเป็นหญิงชายนั้นเป็นเพียงสิ่งที่มนุษย์แต่ละคนต้องแสดงตามบทบาทของเพศเพื่อแสดงให้สังคมเห็นว่าตนเองเป็นชายหรือหญิง ทำให้เกิดเป็นกรอบคิดเกี่ยวกับการข้ามเพศขึ้น ความหมายของการข้ามเพศในที่นี้ไม่ได้จำกัดแค่กลุ่มคนที่หมายถึงทอม ดี้ ไบ ทรานส์ ที่ต้องการข้ามเพศถาวรเสมอไป แต่ในบางครั้งก็หมายรวมถึงชายและหญิงที่เปลี่ยนเพศไปชั่วคราวอีกด้วย

การศึกษาเกี่ยวกับประเด็นนี้โดยอาศัยยุคของวิคตอเรียนในอังกฤษมาอธิบายคือ ด้วยความก้าวหน้าทางการแพทย์ส่งผลให้เกิดการจัดประเภทที่แบ่งแยกระหว่างหญิงชายชัดเจนขึ้นตามลักษณะทางกายภาพและอวัยวะเพศ หรือคริสต์ศตวรรษที่ 18 แม้ว่าในยุคนั้นจะมีการแต่งกายเลียนแบบผู้ชายโดยผู้หญิงหรือแต่งกายเป็นผู้หญิงโดยผู้ชาย ทำให้เกิดเป็นประเด็นคำถามว่า หากแต่ละคนสามารถแต่งกายและเลียนแบบท่าทางได้เหมือนเพศตรงข้าม และสามารถเรียกบุคคลนั้นเป็นเพศอะไร (Oram, 2006)

ตัวอย่างที่น่าสนใจคือ งานศึกษาของคอร์ดีเลีย บีตตี้ (Cordelia Beattie) (2005) ที่อ้างถึง กรณีของจอห์น เรคเนอร์ (John Rykener) ชายในยุคกลางที่ถูกจับข้อหาเป็นโสเภณี ข้อเท็จจริงคือ ชายคนนี้แต่งกายเป็นผู้หญิงและทำตัวเลียนแบบผู้หญิงแทบทุกกระเบียดนิ้ว ไม่ว่าจะเป็นการเดิน มารยาท แม้แต่คุณสมบัติอื่นๆเช่น การเย็บชุนผ้า อย่างไรก็ตาม เขายังสามารถเปลี่ยนกลับมาเป็นผู้ชายและมีความสัมพันธ์กับผู้หญิงได้เช่นกัน (Beattie, 2005: 156)

จอห์น ไรเกเนอร์ (John Rykener)
ชายชาวอังกฤษที่ "แสดง" เป็นผู้หญิงโสเภณี
(ที่มา: http://andrejkoymasky.com/liv/fam/bior3/rykener01.html)

นำมาสู่คำถามในยุคปัจจุบัน ที่การแพทย์ได้ทำให้การเปลี่ยนเพศและลักษณะทางกายภาพของชายหญิงเริ่มเลือนลางมากขึ้น การผ่าตัดแปลงเพศส่งผลให้ความคิดเหล่านี้เป็นจริงมากขึ้นและอีกไม่นานเส้นแบ่งระหว่างหญิงชายอาจหายไป การแสดงออกของเพศจึงต้องมาจากการกระทำที่ทำให้สังคมรับรู้เท่านั้น จึงจะสามารถแยกได้ว่าใครเป็นผู้หญิงและใครเป็นผู้ชาย

ความคิดนี้ยังได้พัฒนาไปสู่ข้อเสนอที่เกี่ยวกับ Twilight Moments (ช่วงเวลาแห่งสนธยา) โดย แอนนา คลาค (Anna Clark) (2005) หรือด้านมืดของแต่ละบุคคลที่มีเพียงชั่วขณะ (Clark, 2005: 141) ซึ่งหมายถึงรสนิยมทางเพศ การแต่งกาย หรืออะไรก็ตามที่พ้นไปหรือแตกต่างจากบรรทัดฐานของสังคม รวมไปถึงประเด็นของการข้ามเพศเช่นกัน ที่มีผู้เสนอว่า สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นเพียงชั่วระยะเวลาหนึ่ง เช่น การไปเที่ยวซ่องโสเภณีของผู้ชายและทดลองใส่เสื้อผ้าของผู้หญิง หรือการมีเพศสัมพันธ์แบบรักร่วมเพศ แต่นั่นไม่ได้หมายความว่าบุคคลหนึ่ง ๆ จะต้องมีรสนิยมเช่นนี้เสมอไป เมื่อกลับสู่สังคมรสนิยมหรือความชอบเหล่านี้ก็หายไป

จุดมุ่งหมายใหญ่ของการนำเสนอนี้อาจจะทำความเข้าใจยาก ผู้ศึกษาจึงต้องก้าวออกจากกรอบเดิมที่ว่าโลกมีแค่สองขั้วคือ ชาย และหญิง เท่านั้น มาสู่ความคิดที่ว่า เพศเป็นเพียงการแสดงออกทางสังคม และเส้นแบ่งระหว่างหญิงชายไม่ได้แน่นหนาเหมือนในอดีต วิทยาการและเทคโนโลยีได้ทำให้ความเป็นหญิงชายเริ่มเลือนหายไป นอกจากนี้ประเด็นที่ควรขบคิดต่อไปก็คือ ไม่มีความเป็นเพศที่ถาวร บางคนบางขณะอาจมีการข้ามเพศก็เป็นได้

การศึกษาในประเด็นนี้นับว่ายังใหม่อยู่พอสมควรแม้แต่ในโลกวิชาการตะวันตก สำหรับการศึกษาในมิติของประวัติศาสตร์ไทยจะยังไม่มีผู้ริเริ่มมากนัก จึงควรจะมีการริเริ่มเพื่อเปิดประเด็นใหม่ ๆ ให้กับการศึกษาเพศสภาวะในสังคมไทย เพื่อให้มองเห็นความหลากหลายทางเพศที่มีมาตั้งแต่สมัยโบราณ การศึกษาในประเด็นนี้อาจจะยังรวมมาถึงสมัยปัจจุบันได้อีกด้วย

สรุป

บทความเรื่อง "ผู้หญิงในมิติประวัติศาสตร์" เป็นความพยายามที่จะสืบสาวย้อนไปถึงประวัติศาสตร์ของการศึกษาเกี่ยวกับ "ผู้หญิง" ว่ามีความเป็นมาและมีพัฒนาการที่แตกยอดออกไปอีกมากเพียงใด การศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงนั้นเป็นเรื่องที่จำเป็นอย่างยิ่ง และจำเป็นที่จะต้องวางผู้หญิงลงในบริบททางประวัติศาสตร์ ทั้งยังรวมถึงการที่ผู้หญิงเข้าไปสัมพันธ์กับคนกลุ่มอื่นในสังคมอีกด้วย เราไม่อาจจะทำความเข้าใจประเด็นทางสังคมได้หากละเลยมิติทางเพศสภาวะ ไม่เฉพาะแต่ความเป็นหญิง หากต้องรวมเอาความเป็นชาย และความเป็นเพศอื่น ๆ เข้ามาในการศึกษาด้วยเช่นกัน นอกจากนี้บทความชิ้นนี้ยังได้นำเสนอตัวอย่างของการศึกษาผู้หญิงในมิติทางประวัติศาสตร์จากแง่มุมอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นด้านอายุและช่วงวัย, ด้านการเมืองและสังคม, ศาสนาและความเชื่อ เป็นต้น ซึ่งล้วนแล้วแต่มีปฏิสัมพันธ์กับผู้หญิงอยู่ตลอดเวลาทั้งสิ้น

การศึกษาเกี่ยวกับ "ผู้หญิง" จึงไม่จำกัดว่าจะต้องเป็นการศึกษาในแง่ของการเป็นผู้ถูกกดขี่จากสังคมแบบปิตาธิปไตยหรืออำนาจของผู้ชายเสมอไป หากเป็นการศึกษาเพื่อให้เข้าใจว่าความไม่เท่าเทียมกันทางเพศมีที่มาที่ไปอย่างไร และนักประวัติศาสตร์จะนำเสนอความรู้ใหม่ให้กับสังคมเพื่อก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่อสถานภาพของผู้หญิงได้อย่างไร การศึกษาทางเพศสภาวะจึงเป็นเสมือนอีกทางเลือกหนึ่งให้กับการศึกษากลุ่มคนในสังคมไม่เพียงแต่สังคมไทย แต่รวมไปถึงสังคมอื่น ๆ เช่นกัน

บรรณานุกรม

สายชล สัตยานุรักษ์. *สมเด็จฯกรมพระยาดำรงราชานุภาพ: การสร้างอัตลักษณ์ “เมืองไทย” และ “ชั้น” ของชาวสยาม*. กรุงเทพฯ: มติชน, 2546

Beattie, Cordelia. ‘Gender and Femininity in Medieval England.’ In *Writing Medieval History*, ed. N. Partner. London: Hodder Arnold, 2005.

Beattie, Cordelia. *Medieval single women the politics of social classification in late medieval England*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Blamires, Alcuin, Karen Pratt and C. William Marx. *Woman defamed and woman defended*: an anthology of medieval texts. Oxford: Clarendon Press, 1992

Bloch, R. Howard. ‘Medieval Misogyny’. *Representations* 20 (1987):1-24

Butler, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: London Routledge, 1990

Carpenter, Jennifer and Sally Beth MacLean. *Power of the Weak: Studies on Medieval Women*. Urbana: University of Illinois Press, 1995

Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragment: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Clark, Anna. ‘Twilight Moments.’ *Journal of the History of Sexuality* 14 (2005): 139-160

Downs, Laura Lee. *Writing Gender History*. London: Bloomsbury Academic, 2010.

Duby, Georges, Michelle Perrot and Christiane Klapisch-Zuber eds. *A History of women in the West 2, Silences of the Middle Ages*. London: Belknap Press of Harvard University Press, 1992

Gamble, Sara. *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. New York: Digital Printing, 2010.

Hanawalt, Barbara. ‘Childrearing among the Lower Classes of Late Medieval England.’ *The Journal of Interdisciplinary History*. Vol. 8, No. 1 (Summer, 1977), pp. 1-22.

Hall, Catherine. ‘Politics, Post-structuralism and Feminist History’ *Gender & History* 3 (1991): 204-210

Harzewski, Stephanie. *Chicklit and Postfeminism*. USA: University of Virginia Press, 2011.

Leow, Rachel. ‘Age as a Category of Gender Analysis: Servant Girls, Madden Girls, and Gender in Southeast Asia.’ *The Journal of Asian Studies* 71 (2012): 975-990.

Hoff, Joan. ‘Gender as a postmodern category of paralysis.’ *Women's Studies International Forum* 17 (1994): 443-447

McRobbie, Angela. “Post-feminism and popular culture”. *Feminist Media Studies*. Taylor and Francis. 4 (3): 255–264, 2004.

Naomi, Wolf. *The Beauty Myth: How Images of Beauty are used against Women.* London : Vintage, 1991

Oram, Alison. 'Cross-Dressing and Transgender. In *Palgrave advances in the modern history of sexuality*. eds. Harry Cocks and Matt Houlbrook. 256-285 Hampshire: Palgrave Macmillan,2006

Park, Katharine. *The Secrets of Women: Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection.* New York: Zone, 2006.

Phillips, Kim M. *Medieval maidens: young women and gender in England*, 1270-1540 Manchester: Manchester University Press, 2003.

Rose, Sonya O. *What is Gender History*? Cambridge: Malden Mass, 2010.

Sarkar, Tanika. *Hindu Wife, Hindu Nation.* New Delhi: Permanent Black, 2001.

Scott, Joan W. 'Gender; a useful category of historical analysis.' *American Historical* Review 91 (1986): 1053

Scott, Joan W. 'Feminism's History.' *Journal of Women's History* 16 (2004): 10-29.

Van Esterik, Penny. *Materializing Thailand.* Oxford: Berg, 2000.

Waugh, Patricia. 'Modernism, Postmodernism, Gender: The View from Feminism.' In *Practising Postmodernism Reading Modernism.* 119-135. London: Arnold, 1992.

Whelehan, Imelda. *The Feminist Bestseller: From Sex and the Single Girl to Sex and the City*. Hamshire: Palgrave Macmillan, 2005.

Wilson, Ara. *The Intimate Economies of Bangkok. Tomboys, Tycoons, and Avon Ladies in the Global City*. London: University of California Press, 2004.

เฟมินิสต์กับการเพาะปลูกใน “สวนปรัชญา”

อาจารย์ คงกฤช ไตรยวงค์
ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

นำร่อง

หากเรามองย้อนกลับไปยังประวัติศาสตร์นับพันปีของปรัชญา เราจะพบว่างานที่เป็นที่ยอมรับ (canon) โดยส่วนมากเขียนโดยผู้ชาย นักปรัชญาเหล่านี้ก็วิจารณ์ผู้หญิงเอาไว้ไม่น้อย โดยมักจะแสดงการรังเกียจเพศหญิง (misogyny) อย่างชัดเจน อย่างเช่น อริสโตเติล (Aristotle) มองว่าผู้หญิงด้อยกว่าผู้ชาย และผู้หญิงเป็นมนุษย์ที่ผิดรูป ไม่ใช่คนเต็มคนอย่างผู้ชาย ดังจะเห็นได้จากร่างกายผู้หญิงไม่งามเท่าผู้ชายเพราะผู้หญิงมีฟันน้อยซี่กว่า

ในขณะที่ปรัชญาสมัยใหม่ อิมมานูเอล ค้านท์ (Immanuel Kant) เป็นนักปรัชญาที่เฟมินิสต์มักจะวิจารณ์ท่าทีเหยียดเพศของเขา ค้านท์เห็นว่าผู้หญิงด้อยกว่าผู้ชาย เนื่องจากผู้หญิงอ่อนแอโดยธรรมชาติ ทำให้พวกเธอหวั่นเกรงต่อภยันตรายและต้องพึ่งพาผู้ชาย นอกจากนี้ ค้านท์ยังเห็นว่าโลกแห่งปัญญาความคิดไม่มีที่ทางให้กับผู้หญิง เขาพูดด้วยน้ำเสียงเหยียดหยันว่าผู้หญิงใช้หนังสือเหมือนกับนาฬิกาข้อมือที่เธอสวมใส่เพื่อให้รู้ว่ามีนาฬิกากับเขาเหมือนกัน โดยมิพักใส่ใจว่ามันจะเสียหรือบอกเวลาไม่ตรง ทั้งนี้เพราะค้านท์เห็นว่าโลกของผู้หญิงคือความรู้สึก ไม่ใช่เหตุผล ผู้หญิงจึงเป็นเพศที่ไม่น่าจะใช้หลักเหตุผลได้ดี

ตลอดระยะเวลาอันยาวนาน ประวัติปรัชญาผลักไสผู้หญิงออกสารบบ จึงไม่แปลกที่เฟมินิสต์ (feminist) หรือนักสตรีนิยม จะเข้ามาวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นนี้ โรบิน เมย์ ช็อทท์ (Robin May Schott) นักวิชาการปรัชญาเฟมินิสต์แห่งมหาวิทยาลัยโคเปนเฮเกนกล่าวว่า เฟมินิสต์หันมาทำงานด้านประวัติปรัชญามากขึ้นนับตั้งแต่ทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา เธอตั้งคำถามนำทางว่า ความคิดของนักปรัชญาเป็นผลผลิตของบริบททางสังคมวัฒนธรรมที่หล่อหลอมความคิดนั้นขึ้นมา หรือว่าสามารถแยกพิจารณาเฉพาะตัวความคิดโดยตัดบริบทออกไปได้ หรือถ้าใช้คำของชาล็อต วิตต์ (Charlotte Witt) ก็คือ การเหยียดเพศหรือรังเกียจเพศหญิงในงานปรัชญาเป็นลักษณะภายใน (intrinsic) หรือลักษณะภายนอก (extrinsic) ตัวความคิดทางปรัชญากันแน่ หากเป็นกรณีแรก เราก็ไม่สามารถศึกษาตีความงานปรัชญาโดยแยกนัยเรื่องเพศสภาพออกมาต่างหากได้ หรือเราไม่อาจจะอ่านงานของค้านท์ได้อย่างสอดคล้องเป็นระบบโดยไม่นำท่าทีรังเกียจเพศหญิงมาร่วมพิจารณาด้วยได้

หากเป็นกรณีหลังก็จะถือเอาตัวความคิดทางปรัชญาเป็นหลักโดยไม่ต้องพิจารณาว่าจะมีท่าที เรื่องเพศอย่างไร

ผู้เขียนเห็นว่าคำถามข้างต้นนี้เป็นคำถามนำทางที่ดี ดังนั้น ในบทความนี้จะชี้ให้เห็นว่า หากพิจารณาจากจุดยืนของเฟมินิสต์แล้ว เราไม่อาจจะแยกบริบทอันเป็นจุดกำเนิดของตัวความคิดได้ นั่นหมายความว่าการรังเกียจผู้หญิงที่เกาะกุมงานปรัชญามีรากมาจากบริบทสังคมวัฒนธรรมที่รังเกียจผู้หญิง ซึ่งส่งผลโดยตรงต่อวิธีการที่ผู้หญิงเข้าไปจัดการกับพื้นที่ที่เรียกว่าปรัชญาด้วย

การที่เฟมินิสต์กลับไปตีความผลงานทางปรัชญาเสียใหม่ก็เพื่อที่จะหาที่ทางให้กับผู้หญิงที่ถูกกีดกันออกจากโลกของปรัชญา ขณะเดียวกันก็มุ่งวิพากษ์ความคิดทางปรัชญาที่ถูกทำให้มีนัยของเพศสภาพ เช่น การมองว่าเหตุผลและความเป็นภววิสัยมีนัยของเพศชาย ซึ่งเท่ากับเบียดขับให้ผู้หญิงจมอยู่ในโลกของความรู้สึกที่ไร้เหตุผล ในบทความ *"Feminist History of Philosophy"*[1] ของ ชาล็อต วิตต์ (Charlotte Witt, 2004) นักวิชาการด้านปรัชญาเฟมินิสต์แห่งมหาวิทยาลัยนิวแฮมเชียร์ ได้จำแนวทางที่เฟมินิสต์เข้าไปจัดการกับประวัติปรัชญา 3 แนวทางด้วยกัน ดังนี้

แนวทางแรก คือการวิจารณ์ขนบปรัชญาว่ารังเกียจเพศหญิงซึ่งทำได้สามแบบ

1) วิจารณ์เนื้อความที่เป็นการรังเกียจผู้หญิงอย่างโจ่งแจ้ง ตัวอย่างเช่นอริสโตเติลมองว่าผู้หญิงคือมนุษย์ที่มีรูปร่างผิดเพี้ยน ตัวละครหญิงในละครโศกนาฏกรรมไม่ควรจะกล้าหาญหรือฉลาดเกินไป

2) คือการวิจารณ์ข้อเสนอทางปรัชญาที่มีนัยทางเพศสภาพ เช่น ปรัชญาของเดส์คาร์ตส์ แม้เดส์คาร์ตส์จะไม่ได้แสดงความรังเกียจเพศหญิงออกมาโดยตรง แต่ทวินิยมที่แยกระหว่างกายกับจิตของเขาก็มีนัยทางเพศ โดยด้านของเหตุผลจะเป็นชาย ส่วนผู้หญิงจะถูกเชื่อมโยงกับอารมณ์กับร่างกาย

3) คือการวิจารณ์ความคิดทางปรัชญา เช่น การวิจารณ์ว่าเหตุผลกับความเป็นภววิสัย[2] ถูกทำให้เป็นลักษณะของเพศชาย

แนวทางที่สองคือ การปรับปรุงประวัติปรัชญาเสียใหม่ ด้วยการกอบกู้นักปรัชญาผู้หญิงในประวัติปรัชญาที่ผู้ชายครองเวที ทั้งนี้ก็เพื่อทำลายมายาคติที่ว่าปรัชญาเป็นเรื่องของผู้ชาย ในหนังสือ *A History of Woman Philosophers*[3] ของแมรี เอลเลน เวธ (Mary Ellen Waithe) เป็นตัวอย่างที่โดดเด่นของความพยายามนี้ โดยเธอได้ยกย่องนักปรัชญาสตรีอย่างแมรี วอลโทนคราฟท์ (Mary Wollstonecraft) ฮานนาห์ อาเร็นท์ (Hannah Arendt) และ ซีโมน เดอ บัวร์ (Simone de Beauvoir) ว่าเป็นนักปรัชญาสตรีที่มีผลงานได้รับการยอมรับ (canon) ในขนบปรัชญา อย่างไรก็ตาม การด่วนสรุปเช่นนี้อาจจะผิดก็ได้ เพราะใน The Encyclopedia of Philosophy[4] ที่ตีพิมพ์เมื่อปี 1967 ซึ่งรวบรวมบทความของนักปรัชญา 900 กว่าชิ้นนั้น ไม่มีงานของนักปรัชญาสตรีทั้งสามคนนี้เลย จะมีก็แต่อาเรนท์ที่ได้รับการอ้างถึงเพียง 1 ครั้งในฐานะผู้เขียนบทความ "Authority" เท่านั้น นั่นก็เท่ากับว่าในขนบปรัชญาตะวันตก ผู้ชายยังครองความเป็นใหญ่ในการผลิตงานชิ้นสำคัญ ๆ นอกจากนี้ ปัญหาใหญ่พอกันคือนักปรัชญาผู้หญิงเองก็ไม่ได้เป็นเฟมินิสต์

---

[1]ประวัติศาสตร์ปรัชญาของนักสตรีนิยม – บรรณาธิการ

[2]ความคิดที่ปราศจากอคติ ไม่ขึ้นอยู่กับเหตุผลส่วนตัว และตั้งอยู่บนหลักเหตุผลที่พิสูจนได้จากภายนอก –บรรณาธิการ

[3]ประวัติศาสตร์ของนักปรัชญาสตรี – บรรณาธิการ

[4]สารานุกรมปรัชญา – บรรณาธิการ

แนวทางที่สาม ได้แก่การตีความงานของนักปรัชญาในอดีตเพื่อตอบสนองจุดยืนแบบเฟมินิสต์ เช่น งานที่ชื่อ Fragility of Goodness[5] ของมาร์ธา นัสบอมย์ (Martha Nussbaum) ที่ใช้แนวคิดเรื่องคุณธรรม (virtue) ของอริสโตเติลมาเน้นย้ำบริบทที่เป็นรูปธรรมเพื่อแสดงถึงอารมณ์และความอาทรต่อคนอื่นในชีวิตทางจริยธรรม อย่างไรก็ตาม วิตต์เห็นว่าจุดอ่อนของแนวทางหลังนี้คือเฟมินิสต์จะตีความอริสโตเติลว่าเป็นมิตรหรือศัตรูกันแน่ เพราะจะส่งผลกระทบต่อความสอดคล้องและเอกภาพของโครงการทางปรัชญาของเฟมินิสต์ในการปรับปรุงประวัติปรัชญาเสียใหม่ รวมทั้งยังส่งผลกระทบต่ออัตลักษณ์และภาพลักษณ์ของเฟมินิสต์เองด้วย การถกเถียงกันในหมู่นักปรัชญาเฟมินิสต์ต่อประเด็นนี้นำไปสู่การตั้งคำถามว่าถึงที่สุดแล้วอะไรคือปรัชญาเฟมินิสต์กันแน่

เราจะเห็นได้ว่าแนวทางเรื่องที่วิตต์เสนอว่าเฟมินิสต์เข้าไปจัดการกับประวัติปรัชญาอย่างไรนั้นเน้นที่เนื้อหาและโจทย์ที่เฟมินิสต์จะต้องเข้าไปแก้อยู่มาก แตกต่างจากข้อเสนอของซาราห์ ไทสัน (Sarah Tyson, 2014) ที่วิเคราะห์แม่แบบของแนวโน้มที่เฟมินิสต์จัดการกับปัญหาประวัติปรัชญาที่กีดกันผู้หญิงได้ชัดขึ้น เธอเสนอว่าแบ่งวิธีการที่เฟมินิสต์เข้าไปจัดการกับปัญหานี้ออกเป็น 4 แม่แบบด้วยกัน

แม่แบบแรก คือ แม่แบบการเรียกร้องสิทธิ์ (the enfranchisement model) ผู้หญิงควรถูกนับรวมเข้าไปในประวัติปรัชญา เนื่องจากผู้หญิงก็สามารถคิดปรัชญาได้แบบเดียวกับที่ผู้ชายทำ ยิ่งไปกว่านั้น อาจจะทำให้ความเข้าใจปรัชญาเปลี่ยนไปด้วยก็ได้ ตัวอย่างเช่นแมรี เอลเลน เวธที่แสดงให้เห็นว่า ผู้หญิงในสำนักไพธากอเรียน (Pythagorean) ได้ถกเถียงกันในเรื่องการจัดการครอบครัวซึ่งไม่เคยมีการถกเถียงกันในเชิงปรัชญามาก่อน โดยพวกเธอเปรียบรัฐกับครอบครัว ลักษณะเช่นนี้อาจนำทางไปสู่การเปลี่ยนแปลงทิศทางทางปรัชญาได้ อีกตัวอย่างหนึ่งได้แก่งานของวอร์น็อค (Warnock) ที่ตอบคำถามว่า อะไรคือนักปรัชญา เธอให้คำตอบว่านักปรัชญาก็คือผู้ที่คุ้นเคยกับความคิดนามธรรม แต่ก็สามารถอธิบายสิ่งเฉพาะในชีวิตประจำวันได้ ตัวอย่างเช่น เดวิด ฮิวม์ (David Hume) นักปรัชญาชาวสก็อตผู้ไม่มีตำแหน่งทางวิชาการ แต่เขาสื่อความคิดผ่านการเขียนบทความและบทสนทนา วอร์น็อคเห็นว่าผู้หญิงก็สามารถเป็นนักปรัชญาได้ในความหมายนี้ ไทสันเห็นว่าแม้เวธและวอร์น็อคจะเห็นต่างกันในรายละเอียด แต่ทั้งคู่ก็มีจุดยืนร่วมกันก็คือการอ้างเหตุผลเพื่อนับรวมผู้หญิงให้เข้าสู่มาตรฐานทางปรัชญาที่มีอยู่แล้ว

แม่แบบที่สอง คือ แม่แบบทางเลือก (the alternative model) ได้แก่ เฟมินิสต์ที่เห็นว่าผู้หญิงสามารถสร้างขนบทางปรัชญาของตัวเองได้โดยไม่ต้องอิงกับขนบปรัชญาของผู้ชาย ตัวอย่างเช่น แอนเดรีย ไนย์ (Andrea Nye) ที่เสนอว่าขนบปรัชญาที่บุกเบิกโดยผู้หญิงจะสามารถตอบปัญหาที่ขนบเดิมตอบไม่ได้ เธอเรียกขนบนี้ว่า Philosophia[6] แทนที่จะเรียกว่า Philosophy ตามขนบปรัชญาผู้ชาย อีกคนหนึ่งคือ คาเร็น กรีน (Karen Green) ที่เห็นว่ามีขนบทางปรัชญาที่ซ้อนกันกับขนบเดิมและสามารถตอบปัญหาที่ขนบเดิมที่อิงผู้ชายตอบไม่ได้ ทั้งไนย์และกรีนเห็นว่างานเขียนของผู้หญิงสามารถกรุยทางไปสู่ขนบปรัชญาแบบผู้หญิงได้

แม่แบบที่สาม ได้แก่ แม่แบบแก้ไข (the corrective model) ตัวอย่างเฟมินิสต์ที่จัดอยู่ในแม่แบบนี้ได้แก่ เจเน็ต คูรานี (Janet Kourany) ซึ่งเห็นว่าปรัชญาจะต้องนับรวมผู้หญิงเข้าไปด้วย

---

[5]ความเปราะบางของคุณธรรม – บรรณาธิการ

[6]ฟิโลโซเฟีย เป็นคำที่กรีกใช้เรียกวิชาปรัชญา คำนี้ปกติแปลว่า รักในปัญญา (love of wisdom) ที่นักวิชาการสายเฟมินิสต์เลือกคำนี้ก็เพื่อจงใจให้เกิดความแตกต่างไปจากคำว่า philosophy ซึ่งครอบงำด้วยปรัชญาที่เขียนโดยผู้ชายเป็นส่วนใหญ่ ในต่างประเทศถึงกลับมีชุมนุมของนักปรัชญาสตรีกันเลยทีเดียว – บรรณาธิการ

มิเช่นนั้นจะมิใช่ปรัชญาที่แท้จริง หากย้อนไปพิจารณาขนบปรัชญาในอดีต เราจะเห็นได้ว่าโสกราตีสใช้อุปลักษณ์ "ตัวเหลือบ" ว่าหมายถึงหน้าที่ของปรัชญาที่จะก่อความรำคาญด้วยการตั้งคำถามต่อทุกสิ่ง คูรานีเห็นว่าการตั้งคำถามเชิงปรัชญาด้วย "น้ำเสียงของผู้หญิง" (feminist voice) จะช่วยเติมเต็มพันธกิจของปรัชญาได้ ที่สำคัญทั้งผู้หญิงและผู้ชายก็สามารถใช้น้ำเสียงผู้หญิงนี้ได้เช่นกัน

แม่แบบที่สี่ ได้แก่แม่แบบเปลี่ยนแปลง (the transformative model) ไทสันเห็นว่าแม่แบบนี้มีศักยภาพมากที่สุดในการกอบกู้ปรัชญาผู้หญิง ตัวอย่างเช่นงานของแคเธอรีน การ์เนอร์ (Catherine Gardner) ซึ่งพยายามเข้าหางานเขียนหญิงประเภทอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นนวนิยาย กวีนิพนธ์ จดหมาย แต่กลายเป็นว่าเธอพบอุปสรรคในการเข้าถึงงานเหล่านี้เนื่องจากตัวเธอเองได้รับการฝึกมาในทางปรัชญาที่เน้นรูปแบบการอ้างเหตุผล การ์ดเนอร์ยอมรับข้อจำกัดนี้ของตัวเธอเอง และพยายามหาสาเหตุ จนกระทั่งพบว่าสาเหตุมาจากขนบของปรัชญาเองที่จำกัดคับแคบ ไทย์เห็นว่าแนวทางของการ์ดเนอร์จะช่วยให้ผู้หญิงกลับมาพิจารณามโนทัศน์ว่าอะไรคือปรัชญาได้ และสามารถอธิบายได้ว่าทำไมรูปแบบอื่นๆ ที่นำเสนอความคิดเชิงปรัชญาจึงได้ถูกเกียดกันออกไป และถูกกันออกไปอย่างไร

หากปรัชญาเฟมินิสต์จะมุ่งเปลี่ยนแปลงการทำปรัชญา บทความเรื่อง "Philosophy and the Feminist Imagination" ของ ยีน กริมชอว์ (Jean Grimshaw, 2000) ดูเหมือนจะตอบโจทย์แม่แบบที่สี่ที่กล่าวมานี้ได้เป็นอย่างดี กริมชอว์เห็นว่าปรากฏงานปรัชญาเฟมินิสต์ที่ได้รับการตีพิมพ์จำนวนมากในรอบสิบห้าปีที่ผ่านมา โดยเน้นการรื้อสร้าง (deconstructive) เสียเป็นส่วนใหญ่ ทั้งที่ปรัชญาผู้หญิงมีศักยภาพในการ "สร้างใหม่" (reconstructive) เพื่อนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงโดยอาศัยจินตนาการเป็นจุดตั้งต้น

กริมชอว์เห็นว่าการแยกความจริงเชิงปรัชญาออกจากจินตนาการนั้นเป็นไปไม่ได้ ในหนังสือ *The Philosophical Imaginary*[7] มิแชล เลอ เดิฟ (Michele le Doeuff) ชี้ให้เห็นถึงมายาคติที่ว่าขนบปรัชญาไม่ใช่เรื่องเล่าหรือภาพ หากแต่มีสถานะที่แยกขาดจากตำนาน นิทาน และวรรณกรรมซึ่งเป็นปริมณฑลของภาพ นอกจากนี้ กริมชอว์ยังเห็นด้วยกับมาร์ธา นัสบอมย์ ที่วิจารณ์ว่าปรัชญาสายแองโกล-อเมริกัน (Anglo-American) นั้นช่างแห้งแล้ง เป็นนามธรรม เน้นความเป็นวิทยาศาสตร์และนำเสนออย่างหมดจดชัดเจนเกินไป เนื่องจากพยายามปลอดอคติ นัสบอมย์กลับเห็นว่า ประเด็นคำถามเชิงจริยศาสตร์ที่ว่า "ชีวิตที่ดีคืออะไร" นั้น เราสามารถได้ประโยชน์มากมายจากงานที่เขียนเชิงจินตนาการอย่างเรื่องแต่ง เรื่องเล่า หรืออุปลักษณ์[8] แทนที่จะเป็นงานวิชาการแห้งๆ กริมชอว์วิเคราะห์ต่อไปว่าอันที่จริงแล้วตัวบทปรัชญาตะวันตกนั้นเต็มไปด้วยภาษาแบบอุปลักษณ์ งานปรัชญาทุกประเภทล้วนมีสไตล์และการใช้วาทศิลป์ในการโน้มน้าว อย่างเช่น เดส์คาร์ตส์ใช้อุปลักษณ์สิ่งก่อสร้างและต้นไม้กับกิจกรรมทางปรัชญา เพลโต (Plato) นักปรัชญาชาวกรีก ใช้อุปลักษณ์ดวงอาทิตย์ในนิทานอุปมานิทัศน์เรื่องถ้ำ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดในปัจจุบันก็คือ "ผู้ชายที่พูดชัดเจนตรงไปตรงมา" ซึ่งเป็นวาทศิลป์ในงานวิชาการที่แห้งแล้งเพื่ออ้างความเป็นภววิสัยและสิทธิอำนาจของผู้เขียนซึ่งโดยส่วนมากก็คือผู้ชาย

เลอเดิฟชี้ให้เห็นว่านอกจากอุปลักษณ์จะเป็นส่วนสำคัญในปรัชญาแล้ว ยังเป็นสิ่งที่แสดงถึงความตึงแย้งของตัวบท ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือ Phaedrus ของเพลโต ในงานที่ชื่อ "Plato's Pharmacy"[9] จากส์ แดร์ริดา (Jacques Derrida) นักปรัชญาชาวฝรั่งเศส วิเคราะห์ว่าโสกราติสใช้

---

[7]จินตภาพแห่งปรัชญา – บรรณาธิการ

[8]ตรงกับภาษาอังกฤษว่า metaphor หมายถึงการเปรียบเทียบด้วยการกล่าวสิ่งหนึ่งเป็นอีกสิ่งหนึ่ง มักไม่กล่าวอย่างตรงไปตรงมาแต่บอกความหมายเป็นนัย – บรรณาธิการ

อุปลักษณ์การเขียนในการสื่อแสดงความจริง ซึ่งตรงข้ามกับการพูดและการปรากฏตัวของนักปรัชญาผู้พูด ความย้อนแย้งในที่นี้ก็คือเพลโตซึ่งเป็นผู้เขียนบทสนทนา Phaedrus[10] ชักเชิดให้โสกราติสซึ่งไม่ได้เขียนงานอะไรไว้เลยตั้งต้นโจมตีการเขียน ยิ่งไปกว่านั้น ตัวคำพูดของโสกราตีสเองก็มีความย้อนแย้ง เขากล่าวว่า "ความทรงจำเลว" นั้นเขียนเป็นเครื่องหมายเอาไว้ ส่วน "ความทรงจำดี" คือการเขียนเอาไว้ในวิญญาณ แดร์ริดาชี้ให้เห็นว่าแม้แต่การปฏิเสธการเขียนก็ยังใช้อุปลักษณ์ของการเขียนอยู่นั่นเอง

ตัวอย่างอุปลักษณ์เชิงรื้อสร้างอื่นๆ เช่น อุปลักษณ์ของดวงตาในงานที่ชื่อ *Philosophy and Mirror of Nature* ของริชาร์ด รอร์ตี้ (Richard Rorty) ซึ่งเขาชี้ให้เห็นว่าอุปลักษณ์ดวงตาเป็นรากฐานของปรัชญาความรู้สมัยใหม่ อุปลักษณ์ดังกล่าวเปิดโปงให้เห็นความเสแสร้งของปรัชญาที่อ้างว่านำเสนอความจริงให้ปรากฏ ในปรัชญาเฟมินิสต์ก็มีการวิพากษ์อุปลักษณ์ที่ยึดผู้ชายเป็นศูนย์กลาง (phallogocentrism) ตัวอย่างเช่นอิริกาเรย์ใช้อุปลักษณ์ "เครื่องจักร" กับกิจกรรมทางปรัชญา หน้าที่ของเฟมินิสต์ก็คือ "การป่วน" (jam) เครื่องจักรที่ผลิตความคิดทางปรัชญาที่ยึดผู้ชายเป็นใหญ่ ไม่ใช่การเข้าไปมีส่วนกับดอกผลของความคิดนั้น อย่างไรก็ตาม ดังที่กล่าวมาแล้วว่าอุปลักษณ์ไม่ใช่แต่จะใช้โดยนัยของการรื้อสร้างเท่านั้น หากแต่ยังมีนัยของการสร้างใหม่หรือนำไปสู่สิ่งใหม่ด้วย ดังที่จีล เดอเลิซ (Gilles Deleuze) กับเฟลิกซ์ กัตตารี (Félix Guattari) แสดงให้เห็นว่าอุปลักษณ์สามารถนำไปสู่การกลายรูป (metamorphosis) ได้ คำไม่ได้สร้างแค่บาดแผลหรือความเจ็บปวดเท่านั้น หากแต่ยังเยียวยารักษาหรือประสานการแตกทำลายได้อีกด้วย

กริมชอว์เสนอว่าอันที่จริงแล้วภาษาคืออุปลักษณ์ ซึ่งมีความสำคัญอย่างมากในการกำหนดให้เราใช้ชีวิตหรือมองสิ่งต่างๆรอบๆตัว ตัวอย่างเช่น "การอ้างเหตุผลโต้แย้งคือสงคราม" จะเป็นสิ่งที่กำกับความเข้าใจของเราเกี่ยวกับการโต้แย้ง อภิปราย เราจะมีคำว่า "โจมตี" "ชนะ" "คว่ำ" "รุก" "ยุทธศาสตร์" เธอเสนอว่าหากเราใช้อุปลักษณ์ใหม่ก็จะทำให้เห็นมุมมองของการโต้แย้งอภิปรายแตกต่างออกไป เช่น การใช้อุปลักษณ์ว่า "การอ้างเหตุผลโต้แย้งคือการเพาะปลูก" ที่เราจะรดน้ำดูแลให้แดดทั่วถึงและอาจจะมีคำพูดทำนองว่า ทฤษฎีนี้จะยังไม่สุกงอมจนกว่าจะถึงฤดูใบไม้ผลิ หรือหนังสือเล่มนี้ยังหยั่งรากลึกไม่พอ ที่สำคัญอุปลักษณ์การเพาะปลูกยังมีส่วนที่เหลื่อมกับอุปลักษณ์สงครามด้วย อาทิ การขจัดศัตรูพืช การขจัดโรคพืช เป็นต้น

สู่สวนปรัชญา

ผู้เขียนเห็นว่าหากจะนำข้อพิจารณาของเรื่องอุปลักษณ์การเพาะปลูกมาใช้ก็อาจจะทำให้เห็นพลวัตของการที่เฟมินิสต์เข้าไปจัดการกับประวัติปรัชญาได้เช่นกัน ทั้งนี้ผู้เขียนจะทดลองนำเสนอโดยแบ่งเป็น 4 แม่แบบ โดยเน้นตัวอย่างปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ ซึ่งเป็นยุคที่ผู้หญิงมีบทบาทมากขึ้นขณะเดียวกันการรังเกียจผู้หญิงก็ปรากฏชัดเจนในงานเขียนของนักปรัชญาผู้ชาย

แม่แบบแรก คือ การวินิจฉัยโรค ซึ่งหมายถึงการที่นักปรัชญาเฟมินิสต์เข้าไปวิเคราะห์ให้เห็นว่าปัญหาของประวัติปรัชญามีรากเหง้ามาจากโรคพืชที่เรียกว่าการรังเกียจผู้หญิง อาทิ หนังสือ *Feminism and Modern Philosophy*[11] (2004) ของ แอนเดรีย ไนย์ที่ชี้ให้เห็นถึงการรังเกียจผู้หญิงในงานของค้านท์ ฮิวม์และรุสโซ

---

[9]เภสัชกรรมของเพลโต บางแห่งแปลว่า ห้องยาของเพลโต – บรรณาธิการ

[10]เฟดรัส แปลว่า บทสนทนาของเพลโต เนื้อหาของหนังสือว่าด้วยปัญหาและความยอกย้อนของการพูด การเขียน รวมทั้งวาทศิลป์ ของมนุษย์ – บรรณาธิการ

[11]สตรีนิยมและปรัชญาสมัยใหม่ – บรรณาธิการ

แม่แบบที่สอง ได้แก่ การดูแลรักษา ตัดแต่งกิ่งก้านส่วนที่กีดก่าย รวมทั้งการขจัดแมลงศัตรูพืช ตัวอย่างเช่นบทความชื่อ "Descartes and Elisabeth A Philosophical Dialogue?"[12] ของลิลลี อะลาเนน (Lilli Alanen, 2004) ซึ่งแสดงให้เห็นว่าการตีความบทสนทนาผ่านจดหมายของเดส์คาร์ตส์กับเจ้าหญิงเอลิซาเบ็ธแห่งโบฮีเมียนั้น นอกจากจะแสดงให้เห็นถึงบทบาทของผู้หญิงในประวัติปรัชญาสมัยใหม่แล้ว ยังทำให้ตีความกิจกรรมทางปรัชญาในความหมายที่กว้างกว่าการครุ่นคิดโดยลำพัง

แม่แบบที่สาม คือการเก็บเกี่ยว ซึ่งหมายถึงการที่เฟมินิสต์ตีความงานของนักปรัชญาผู้ชายที่เรียกว่าเป็นงานหลัก (canon) เพื่อสนับสนุนจุดยืนของตัวเอง ตัวอย่างเช่นแอนเน็ต ไบเยอร์ (Annette Baier) ที่เห็นว่า เดวิด ฮิวม์ มีจุดยืน "อย่างผู้หญิง" แม้ไม่ใช่ผู้หญิงก็ตาม โดยเธอเห็นว่ามุมมองของฮิวม์ที่ว่าศีลธรรมมีรากฐานจากอารมณ์ความรู้สึกนั้นไปกันได้กับข้อเสนอของเฟมินิสต์

แม่แบบที่สี่ ได้แก่ การรื้อถอน ซึ่งเป็นเฟมินิสต์ที่เห็นว่าประวัติปรัชญาโดยรวมมีปัญหาเพราะเป็นมุมมองของผู้ชายเป็นใหญ่ วิธีการจัดการคือรื้อถอนเสีย เพื่อที่จะเปิดพื้นที่ให้ผู้หญิง ตัวอย่างเช่นลูซ อิริกาเรย์ที่วิพากษ์การมองผู้หญิงผ่านจุดยืนผู้ชายอย่างเดส์คาร์ตส์ ซึ่งส่งผลให้มองไม่เห็นความเป็นผู้หญิง เนื่องจากตัวตนผู้หญิงรับรู้ได้ผ่านการสัมผัส ไม่ใช่การมอง

วินิจฉัยโรค

ในหนังสือ *Feminism and Modern Philosophy* นั้น แอนเดรีย ไนย์ (Andrea Nye, 2004) ได้ชี้ให้เห็นถึงการรังเกียจผู้หญิงในงานของนักปรัชญาสมัยใหม่ รวมทั้งวิพากษ์งานของเฟมินิสต์ที่นำงานของนักปรัชญาผู้ชายเหล่านี้มาสนับสนุนความคิดของตน ไนย์เห็นว่างานของค้านท์ที่แสดงถึงการรังเกียจผู้หญิงอย่างโจ่งแจ้งได้แก่ Anthropology[13] ซึ่งเป็นงานช่วงต้นของเขา แต่ตีพิมพ์ในตอนบั้นปลายชีวิต งานชิ้นนี้มุ่งวิเคราะห์ธรรมชาติของมนุษย์ทั้งชายและหญิง เนื่องจากการเข้าใจธรรมชาติของมนุษย์จะเป็นพื้นฐานของจริยศาสตร์ แม้จะเป็นธรรมชาติด้านลบที่มนุษย์จะต้องก้าวข้ามก็ตาม อย่างไรก็ตาม ความสามารถในการปฏิเสธความต้องการนั้นไม่ได้เกิดขึ้นโดยธรรมชาติ หากแต่จะพัฒนาเกิดขึ้นในตัวผู้ชายในช่วงอายุ 40 ซึ่งทำให้เขาเป็นคนเต็มคน เนื่องจากสามารถปฏิเสธความต้องการหรือตัณหา และปฏิเสธความเย้ายวนของวัตถุที่กระตุ้นความปรารถนานั่นเอง

ค้านท์เห็นว่าธรรมชาติเรียกร้องให้ชายกับหญิงต้องหลอมรวมกันเป็นเอกภาพ ดังนั้นธรรมชาติจึงสร้างให้ผู้ชายกับผู้หญิงแตกต่างกัน เพราะหากเหมือนกันก็จะเกิดความขัดแย้ง ด้วยเหตุนี้ธรรมชาติจึงทำให้ผู้ชายมีความเหนือกว่าด้านเหตุผล ความแข็งแกร่ง และความกล้า ในทางตรงข้ามผู้หญิงจะใช้อารมณ์ อ่อนแอ และขี้กลัว อย่างไรก็ตาม ธรรมชาติได้ให้พลังอำนาจประการหนึ่งแก่ผู้หญิงนั่นคือความสามารถที่จะปฏิเสธการมีเซ็กซ์กับผู้ชาย เพื่อที่จะทำให้เธอได้สิ่งที่ต้องการ นั่นก็คือการแต่งงาน หากผู้หญิงไม่มีพลังอำนาจนี้ ค้านท์เห็นว่าผู้ชายจะรวบอำนาจจนนำไปสู่ความป่าเถื่อนไร้อารยธรรม สำหรับค้านท์แล้ว นิสัยผู้หญิงอย่างการพูดมาก ชอบเถียง และนิสัยเหมือนเด็กนั้นถือเป็นพลังอำนาจในการต่อรองของเธอ นอกจากนี้แล้ว ค้านท์ยังเห็นว่าผู้หญิงไม่เหมาะกับโลกทางปัญญาหรือโลกวิชาการ มิหนำซ้ำเขายังเห็นว่าการสนิทชิดเชื้อกับผู้หญิงเพราะเป็นอันตราย หากเลี่ยงได้ให้เลี่ยง ซึ่งไนย์เห็นว่าตัวค้านท์เองก็ทำตามคำแนะนำของตนเองอย่างเคร่งครัดด้วยการไม่แต่งงาน! นอกจากนี้

---

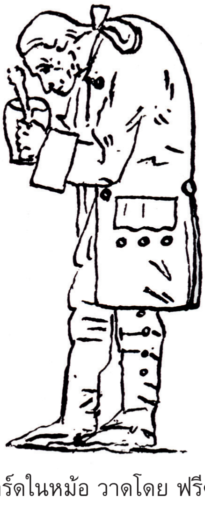
[12]เดส์คาร์ตส์และเอลิซาเบธ บทสนทนาทางปรัชญา – บรรณาธิการ

[13]มานุษยวิทยา – บรรณาธิการ

เธอยังชี้ให้เห็นว่าเฟมินิสต์โจมตีค้านท์ที่มีทัศนะขัดแย้งกันเอง ในด้านหนึ่ง ค้านท์เห็นว่าไม่ควรใช้มนุษย์คนอื่นเป็นเครื่องมือ และถือว่าหลักศีลธรรมเป็นกฎสากลที่ใช้ได้กับมนุษย์ทุกคน แต่ขณะเดียวกันเขาก็มีท่าทีรังเกียจผู้หญิงอย่างโจ่งแจ้ง

ไนย์เห็นว่างานที่เขียนในวัยหนุ่มอย่าง *Observation on the Feeling of the Beautiful and Sublime*[14] ค้านท์กลับไม่ได้มีท่าทีรังเกียจผู้หญิงชัดเจนนัก ในงานชิ้นดังกล่าวค้านท์พูดถึงเรื่องความงาม ซึ่งมิได้มีความหมายจำกัดเพียงความงามของศิลปะ แต่หมายถึงความงามของธรรมชาติ ศิลปะตกแต่ง สถาปัตยกรรม และผู้คน ค้านท์ในวัยหนุ่มมองว่าผู้หญิงเป็นเพศที่สวยงาม มีจิตใจดีงาม ยิ่งไปกว่านั้น อารมณ์ความรู้สึกเปี่ยมด้วยความรักของผู้หญิงยังเป็นพื้นฐานของศีลธรรมที่มิพักต้องอาศัยข้อเรียกร้องเชิงหน้าที่เหมือนผู้ชายแต่อย่างใด ที่สำคัญจิตใจดีของผู้หญิงอันได้แก่ ความรู้สึกเปี่ยมด้วยความรัก เคารพผู้อื่น และความเชื่อมั่นในตัวเองยังเป็นเสน่ห์ดึงดูดให้ผู้ชายยังคงรักเธอแม้เมื่อแก่ตัวลงและความงามทางกายภาพเริ่มโรยราตามวัย นอกจากนี้ ในเรื่องของความรู้ทางวิชาการค้านท์สมัยหนุ่มยังพูดด้วยน้ำเสียงชื่นชม กล่าวคือ เขาเห็นว่าความรู้ทางวิชาการต้องอาศัยความวิริยะซึ่งอาจจะกระทบกระเทือนความงามของผู้หญิง ดังนั้น ผู้หญิงมีความรู้ในระดับที่พอจะรู้ทันมุกตลกเกี่ยวกับปรัชญาในวงงานเลี้ยงก็พอแล้ว

ในงาน *Observation on the Feeling of the Beautiful and Sublime*[14] นั้น ค้านท์เห็นว่าผู้ชายที่ตรงไปตรงมา มีความต้องการที่ไม่ซับซ้อนอาจจะหันความสนใจไปหาการสร้างบ้านหรือการทำมาหาเงิน แต่ผู้ชายที่มีความปรารถนาที่ละเอียดอ่อน มีความสุนทรียะนั้น เรื่องรักๆ ใคร่ๆ ดูจะเป็นเรื่องยุ่งยาก เพราะเขาเป็นกังวลว่าผู้หญิงจะไม่เป็นไปตามที่คาดหวัง เขาจึงไม่รีบแต่งงานตอนยังหนุ่มหรือกระทั่งไม่แต่งงานเลย แน่นอนว่าผู้ชายลักษณะนี้ก็คือตัวค้านท์เอง! ภาพลักษณ์เช่นนี้แตกต่างจากที่ค้านท์พรรณนาใน Anthropology ที่เขาเห็นว่าความรักทำให้ผู้ชายกลายเป็นคนโง่ ค้านท์เปรียบผู้ชายซื่อๆ และเซอะเซ่อว่าเปรียบเหมือนชาวนาบ้านนอกเข้าเมืองแล้วถามทางกับผู้หญิง เธอก็จะยิ้มให้ แต่เป็นยิ้มที่ฉาบเคลือบด้วยมารยา แล้วเธอก็จะนำไปเป็นเรื่องตลก ในกรณีที่ผู้ชายเป็นคนที่ไม่ได้ทึ่มอะไรแต่ก็มักจะแสร้งเป็นสุภาพบุรุษ ทั้งที่ในใจนั้นเต็มไปด้วยราคะ



ค้านท์, กำลังผสมมัสตาร์ดในหม้อ วาดโดย ฟรีดริช ฮาเงอมันน์ (1801)

[14]การสังเกตการณ์ความรู้สึกแห่งความสวยงามและความเลอค่า – บรรณาธิการ

ถ้าจะใช้ภาษาอุปลักษณ์การเพาะปลูกแล้ว โรคพืชที่ชื่อว่าการรังเกียจผู้หญิงที่เกี่ยวกระหวัดความคิดของเขาในงาน Anthropology นั้นมีลักษณะเดียวกับงานปรัชญาชื่อ Emile ของรุสโซปรมาจารย์ที่ค้านท์ยกย่อง ในงานดังกล่าวรุสโซมองว่าผู้หญิงใช้งานผู้ชายเหมือนหุ่นชักเชิด ทำให้ผู้ชายทรมานกับความรู้สึกไม่แน่ใจว่าลูกที่เกิดมาจะเป็นเลือดเนื้อเชื้อไขของเขาจริงๆ หรือไม่ รวมทั้งการทุ่มเทแทบเป็นแทบตายเพื่อสนองความต้องการอันไม่สิ้นสุดของผู้หญิง ในงานที่ชื่อ *Lecture on Ethics*[15] ค้านท์เสนอว่าหน้าที่ทางศีลธรรมเป็นศักดิ์ศรีและอิสรภาพของมนุษย์เท่ากับว่าหากเราไม่สำส่อนทางเพศและไม่ "ช่วยตัวเอง" เพราะหากเราไม่อาจควบคุมอารมณ์ความรู้สึกของตัวเองได้ก็จะถือว่าไร้เกียรติ สำหรับค้านท์แล้วการยอมตามความปรารถนาทางเพศเป็นการลดตัวไปเป็นวัตถุทางเพศ การ "ช่วยตัวเอง" รักร่วมเพศ และการเป็นโสเภณีนับว่าผิดร้ายแรงกว่าการฆ่าตัวตายเสียด้วยซ้ำ

แม้จะไม่เป็นที่แน่ชัดว่าเหตุใดค้านท์จึงเปลี่ยนจุดยืนมองผู้หญิงในแง่ร้ายขึ้น แต่หากย้อนไปดูประวัติชีวิตเขาก็จะพบว่าค้านท์มีประวัติเจ็บช้ำน้ำใจเรื่องผู้หญิงจนทำให้เขาถึงกับไม่ยอมแต่งงานตลอดชีวิต เรื่องมีอยู่ว่าค้านท์เป็นเพื่อนกับโยฮัน ยาโคบี (Johann Jacobi) ซึ่งเป็นมิตรสหายในแวดวงวรรณคดี ยาโคบีมีภรรยาอายุน้อยกว่าตัวเองมาก คือ มาเรีย ชาล็อตต้า (Maria Charlotta) เนื่องจากเธอเบื่อหน่ายสามีที่อายุมากกว่า จึงพยายามหันไปหาความสัมพันธ์กับคนอื่น รวมทั้งค้านท์ด้วย ค้านท์เองก็สนิทกับฝ่ายหญิงมากกว่า ซึ่งดูได้จากจดหมายฉบับหนึ่งที่มีน้ำเสียงเชิงเกี้ยวพาราสี แต่เขามัวโอ้เอ้หรืออาจจะไม่เล่นด้วย เธอจึงหันไปหาเพื่อนอีกคน ซึ่งก็เป็นเพื่อนของค้านท์ด้วย ความสัมพันธ์นี้ทำให้เธอหย่าร้างในที่สุด เหตุการณ์ครั้งนี้ทำให้ค้านท์รู้สึกหลากอารมณ์ ทั้งหึงหวง อับอายและขุ่นเคือง มิตรสหายพากันหัวเราะเยาะเขาลับหลัง ทำให้ค้านท์ปิดประตูให้กับการแต่งงานและครองชีวิตโสด เนื่องจากเขาตระหนักว่าผู้หญิงพร้อมจะนอกใจสามีได้เสมอ ไนย์เห็นว่าประสบการณ์ครั้งนี้ทำให้ค้านท์มองว่าความรู้สึกเอาแน่เอานอนไม่ได้ ไม่น่าไว้วางใจและไม่อาจจะใช้เป็นฐานของศีลธรรมได้

ลองมาดูเดวิด ฮิวม์ ผู้มีอิทธิพลกับค้านท์มาก เราจะพบว่าฮิวม์ดูจะเป็นเสรีนิยมเรื่องเพศมากกว่าค้านท์ที่สนับสนุนการแต่งงานแบบผัวเดียวเมียเดียวอย่างชัดเจน ฮิวม์กลับมองว่าผู้หญิงควรจะมีสิทธิเลือกสามีได้ หรือคัดค้านการแต่งงานกับผู้ชายที่เธอไม่ได้รัก ไนย์เห็นว่าในวงสังคมชั้นสูงในปารีสและลอนดอนผู้ชายจะอนุญาตให้ภรรยาพบปะผู้ชายในซาลอน (salon) ซึ่งบางทีเป็นความสัมพันธ์แบบโรแมนติกด้วยซ้ำไป เนื่องจากเมื่อความรักจืดจางลงย่อมต้องหาทางออก ฮิวม์เองก็ได้รับประโยชน์จากบรรยากาศที่เปี่ยมด้วยเสรีภาพเช่นนี้ ดังจะเห็นได้ว่าเขาเองก็มีเรื่องรักๆ ใคร่ๆ อยู่ไม่น้อยทีเดียว

ใน *"Of Polygamy and Divorce"*[16] ฮิวม์เสนอว่ามาตรฐานตัดสินการแต่งงานได้แก่ประโยชน์ ไม่ใช่หน้าที่ เขาเองได้อ่านบันทึกการเดินทางของกัปตันคุก (Cook) เช่นเดียวกับค้านท์และยกตัวอย่างจากหนังสือดังกล่าวเช่นกัน เพื่อชี้ให้เห็นถึงความเป็นไปได้ที่จะแต่งงานชั่วคราวโดยมุ่งประโยชน์ ดังเช่นลูกเรือกับผู้หญิงพื้นเมืองแห่งหมู่เกาะทะเลใต้ รวมถึงการแต่งงานในวัฒนธรรมเอเชียและการมีฮาเรม นอกจากนี้ เขายังพูดถึงความเป็นไปได้ที่จะแต่งงานโดยมีภรรยาหลายคนรวมถึงการหย่าร้าง อย่างไรก็ตาม ฮิวม์กลับเห็นว่าการแต่งงานแบบมีภรรยาหลายคนอาจจะไม่เหมาะกับสังคมยุโรป เพราะจะเป็นการทำลายความรักและมิตรภาพ เขาเห็นว่าชาวยุโรปควรแต่งงานแบบ

[15]การบรรยายเกี่ยวกับจริยศาสตร์ – บรรณาธิการ

[16]หลายผัวหลายเมียและการหย่าร้าง – บรรณาธิการ

ผัวเดียวเมียเดียวน่าจะเหมาะสมกว่า เมื่อความรักจืดจางลงแล้ว ผู้ชายกับผู้หญิงสามารถเป็นเพื่อนที่สมประโยชน์กันได้ และไปหาความโรแมนติกจากที่อื่นแทน

ฮิวม์เห็นว่าผู้หญิงยุโรปยังพอจะเรียกร้องจากผู้ชายได้บ้าง เธอสามารถบ่นได้หากสามีขี้หึงเกินเหตุ เป็นเผด็จการหรือไม่เสมอต้นเสมอปลาย นอกจากนี้ เขายังเห็นว่าสังคมมีอคติทางศีลธรรม (moral prejudice) ต่อผู้หญิง หากผู้หญิงที่ท้องโดยไม่มีพ่อ และพยายามอยู่คนเดียว รวมทั้งมีเอกสิทธิ์บางอย่างเหมือนผู้ชาย เธอก็จะถูกสังคมประณาม สำหรับฮิวม์แล้ว ผู้หญิงยุโรปมีสถานะดีกว่าผู้หญิงในสังคมอื่น เนื่องจากสามารถเรียกร้องบางอย่างได้ แต่ในสังคมที่ล้าหลังผู้หญิงจะอยู่ภายใต้อำนาจของผู้ชายโดยเรียกร้องอะไรไม่ได้ จึงไม่มีสิทธิ์มีเสียงใดๆ ไม่ต่างอะไรจากสัตว์ที่ไม่มีสิทธิ์ของสัตว์ เพียงเพราะมันแสดงความโกรธเคืองและตอบโต้มนุษย์ไม่ได้ จึงไม่มีประโยชน์ที่จะมีสิทธิ์ของสัตว์

อย่างไรก็ตาม แม้ฮิวม์จะมองผู้หญิงในด้านบวกมากกว่าค้านท์ แต่เขาก็ยังมองผู้หญิงในด้านลบอยู่ดี เช่น เขาเห็นว่าผู้หญิงไม่เหมาะกับวิชาการที่ต้องเข้มงวด แต่เหมาะกับประวัติศาสตร์แบบเบาๆ สำหรับ "กุลสตรี" ในทัศนะของฮิวม์แล้ว ผู้หญิงไม่ได้มีสิทธิ์โดยตัวเอง แต่เป็นสิทธิ์ที่เกิดจากเสน่ห์ของผู้หญิง ในกรณีของค้านท์ ผู้หญิงมีมารยาโดยธรรมชาติ เพื่อใช้จัดการกับผู้ชาย แต่สำหรับฮิวม์เสน่ห์ของผู้หญิงมาจากการศึกษา จากขนบของสังคม และจากประโยชน์ที่จะตกแก่สังคม หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือเป็นการตอบสนองต่อความต้องการของสังคม แต่กระนั้น ผู้หญิงก็มีสิทธิ์เป็นได้แค่แม่และเมียเท่านั้น ไนย์เห็นว่าถึงที่สุดแล้วฮิวม์เองก็รังเกียจผู้หญิงเหมือนค้านท์ แต่อาจจะต่างระดับกันเท่านั้น ยิ่งไปกว่านั้น ค้านท์ก็ดูจะนำทัศนะของฮิวม์ต่อผู้หญิงไปสานต่อให้เข้มข้นยิ่งขึ้น

ไนย์เห็นว่าการอ่านปรัชญาโดยโยงกับประวัติส่วนตัวของนักปรัชญา อาจจะถูกวิจารณ์ว่าเป็นเหตุผลวิบัติ แต่เธอเห็นว่าการอ่านแบบนี้เป็นการอ่านจากจุดยืนผู้หญิง ซึ่งไม่ใช่เพียงการศึกษาประวัติปรัชญา หากแต่ทำให้เข้าใจธรรมชาติของปรัชญา รวมไปถึงการเปลี่ยนมุมมองต่อปรัชญาด้วยในด้านหนึ่ง การที่เราเชื่อมโยงความผิดหวังเกี่ยวกับความรักของค้านท์กับจริยศาสตร์ที่ใช้เหตุผลเป็นฐานะของเขา แทนที่จะใช้ความรู้สึก ก็ทำให้เห็นว่านักปรัชญามีทั้งมิติของความคิดและความรู้สึก มิใช่การใช้เหตุผลนามธรรมที่เป็นกลางทางเพศแต่อย่างใด ในแง่นี้การรังเกียจผู้หญิงก็มีคุณค่าที่ชี้ให้เห็นว่าความคิดทางปรัชญามีที่มาที่ไป

เราจะเข้าใจได้ว่า คำสั่งเด็ดขาด (categorical imperative) ในจริยศาสตร์ของค้านท์นั้นแผ่รากมาจากฐานคติที่ว่าอารมณ์ความรู้สึกไม่อาจจะเป็นฐานของศีลธรรมได้ แม้การเชื่อมโยงแนวคิดทางปรัชญากับเรื่องรักๆ ใคร่ๆ แรงขับทางเพศ หรืองานเลี้ยงสังสรรค์ จะดูเหมือนเป็นการทำให้ปรัชญากลายเป็นเรื่องไม่สลักสำคัญ แต่ก็เป็นการดึงปรัชญากลับมาสู่ชีวิต ซึ่งมีมิติของความรู้สึกด้วยในแง่นี้ ไนย์เชื่อว่าการอ่านปรัชญาสมัยใหม่จากจุดยืนผู้หญิงจึงเผยให้เห็นความเป็นไปได้ที่คิดปรัชญาจากมุมมองของผู้หญิง

ดูแลรักษา

แนวทางการดูแลรักษา ก็คือการที่เฟมินิสต์เข้าไปมีส่วนปรับปรุง "สวนปรัชญา" ขณะเดียวกันก็ชี้ให้เห็นว่าผู้หญิงมีบทบาทสำคัญในกิจกรรมทางปรัชญาอย่างไร สำหรับเฟมินิสต์กลุ่มนี้เห็นว่า "สวนปรัชญา" อาจจะมีโรคพืชที่เรียกว่าการรังเกียจผู้หญิง แต่กระนั้นก็ยังมีคุณค่าพอที่จะเข้ามาดูแลรักษา ปรับปรุงเปลี่ยนแปลง รดน้ำพรวนดิน ใส่ปุ๋ย กระทั่งปลูกพืชชนิดใหม่แซมลงไป โดย

สามารถดูแลให้ออกดอกผลได้ ผู้เขียนจะขอยกตัวอย่างเช่นบทความชื่อ "Descartes and Elisabeth A Philosophical Dialogue?" ของ ลิลี อะลาเนน (Lilli Alanen, 2004) อีกครั้ง ซึ่งเธอได้ตั้งคำถามว่าบทสนทนาทางจดหมายระหว่างเจ้าหญิงเอลิซาเบธแห่งโบฮีเมียกับเรอเน เดส์คาร์ตส์ ผู้ได้ชื่อว่าบิดาแห่งปรัชญาสมัยนั้น ถือเป็นบทสนทนาทางปรัชญาหรือไม่

เจ้าหญิงเอลิซาเบธแห่งโบฮีเมียเป็นผู้หญิงที่มีชื่อเสียงในวงปรัชญาตะวันตกศตวรรษที่ 17 แม้เธอจะไม่มีผลงานตีพิมพ์ และมีเพียงจดหมายตอบโต้กับเดส์คาร์ตส์ก็ตาม แต่ความสำคัญของเธอจะเห็นได้จากการที่เดส์คาร์ตส์อุทิศหนังสือ *The Principle of Philosophy*[17] อันเป็นผลงานชิ้นสำคัญของเขาให้เธอ นอกจากนี้ เดส์คาร์ตส์ยังชื่นชมสติปัญญาของเธออย่างมาก แม้เจ้าหญิงเอลิซาเบธจะสูงศักดิ์ แต่เธอก็มีสถานะเป็นผู้ลี้ภัยสงครามสามสิบปี อันเป็นสงครามศาสนาที่ยาวนาน ครอบครัวเธออพยพมาพำนักที่ฮอลแลนด์ และมีสถานะยากจน เธอเป็นเจ้าหญิงผู้เลอโฉมผู้ลี้ภัยที่ชื่นชอบผลงานของเดส์คาร์ตส์ โดยที่เธอสนใจทั้งคณิตศาสตร์และปรัชญา คำถามก็คือ เจ้าหญิงเอลิซาเบธเป็นนักปรัชญาหรือไม่? เพราะดูเหมือนว่าเธอเองจะถือว่าตนปวารนาตนเป็นศิษย์ที่คอยตั้งคำถามกับเดส์คาร์ตส์และคอยรับคำแนะนำเรื่องการเยียวยารักษาโรคของเธอมากกว่าจะเข้าใจว่าตนเป็นนักปรัชญา

คำถามที่ว่าเอลิซาเบธเป็นนักปรัชญาหรือไม่นั้น มีความสำคัญสำหรับเฟมินิสต์ในการกำหนดที่ทางและท่าทีของตนในประวัติปรัชญาตะวันตก รวมทั้งการเรียกร้องการมีส่วนร่วมใน "สวนปรัชญา" อะลาเนนยกตัวอย่างคำตอบ 2 แนวทาง ได้แก่ แดเนียล การ์เบอร์ (Daniel Garber) ตอบว่า ไม่ เพราะเดส์คาร์ตส์มองว่าเจ้าหญิงเอลิซาเบธเป็นเพียง "กุลธิดาผู้คงแก่เรียน" (learn maid) เท่านั้น หาใช่นักปรัชญาไม่

ในขณะที่ ลิซา ชาพิโร (Lisa Shapiro) ตอบว่าเจ้าหญิงเอลิซาเบธเป็นนักปรัชญาที่สามารถโต้แย้งฐานคิดทวินิยมของเดส์คาร์ตส์ได้ ชาพิโรเห็นว่าจริงอยู่ที่เราไม่อาจเปรียบเทียบเอลิซาเบธกับเดส์คาร์ตส์ได้ แต่เจ้าหญิงเองก็ได้นำเสนอความคิดของตนเองเป็นแนวทางของตนเอง โดยเธอเห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายนั้น นอกจากจิตจะควบคุมร่างกายแล้ว ลักษณะทางกายก็ยังส่งผลต่อจิตด้วยเช่นกัน ดังจะเห็นได้ยามที่เราป่วยจะไม่สามารถคิดได้แจ่มชัด โดยเฉพาะการเขียนจดหมายโต้ตอบในช่วงท้ายนั้นเจ้าหญิงอธิบายว่าอารมณ์ความรู้สึกส่งผลต่อตัวเราในการตัดสินใจทำอะไรต่างๆ ด้วยเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม อะลาเนนกลับเห็นว่าควรตั้งคำถามที่ตัวกิจกรรมทางปรัชญามากกว่าความเป็นนักปรัชญา โดยเธอเห็นว่าบทสนทนาทางปรัชญาระหว่างเจ้าหญิงกับนักปรัชญาคู่นี้นับเป็นการสนทนาทางปรัชญาที่ดีที่สุดที่เคยมีมา แม้ว่าเราไม่อาจจะยกระดับเอลิซาเบธให้เทียบเท่าเดส์คาร์ตส์ก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าจุดยืนของอะลาเนนกับชาพิโรอาจจะไม่ต่างกันมากนัก เนื่องจากทั้งคู่ต่างเห็นความสำคัญของการที่ผู้หญิงจะเข้าไปมีบทบาทในประวัติปรัชญา ชาพิโรเห็นว่าจะต้องหาเส้นด้ายที่จะเชื่อมร้อยผู้หญิงเข้าไปในประวัติปรัชญาให้ได้ และด้ายเส้นนั้นต้องหนาเพียงพอ ซึ่งหนึ่งในเส้นด้ายนั้นก็คือเจ้าหญิงเอลิซาเบธ (Lisa Shapiro, 2014: 224-25) ขณะที่ชาพิโรเน้นตัวเนื้อหาที่เป็นตัวบ่งชี้ความหนาของเส้นด้าย แต่อะลาเนนกลับเน้นที่ตัวกิจกรรมทางปรัชญามากกว่า

อะลาเนนวิเคราะห์ว่า ใช่แต่เพียงเจ้าหญิงเอลิซาเบธที่ต้องลี้ภัยเท่านั้น แต่ในช่วงเวลานั้นเดส์คาร์ตส์เองก็หลบลี้จากวงวิชาการในมหาวิทยาลัยซึ่งคงจะยอมรับความคิดเขาได้ไม่ง่ายนัก เนื่องจาก

---

[17] ปฐมภูมิแห่งปรัชญา – บรรณาธิการ

อิทธิพลของศาสนายังมีอยู่สูง เขาจึงแสวงหาผู้รับฟังที่มีสติปัญญา แต่ไม่ได้ผ่านการศึกษาในมหาวิทยาลัย เพื่อมาร่วมสนทนาเกี่ยวกับดอกผลทางความคิดของเขา เพราะจะได้เปิดกว้างรับฟังความคิดของเขาโดยปราศจากอคติ อะลาเนนเห็นว่าเอลิซาเบธมีคุณสมบัติดังกล่าวครบถ้วนพอดี เจ้าหญิงเอลิซาเบธพบกับเดส์คาร์ตส์ที่อัมสเตอร์ดัมผ่านเฮนรี พอลล็อต (Henri Pollot) ซึ่งเป็นเพื่อนของทั้งคู่ อันที่จริงแล้วเอลิซาเบธเคยศึกษาปรัชญาของเดส์คาร์ตส์มาบ้างแล้วกับเรเจียส (Regius) หรือ องรี เลอ รัว (Henry Le Roy) เจ้าหญิงถามเรเจียสเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกาย แต่เรเจียสขอให้เธอถามเดส์คาร์ตส์เองโดยตรง พอลล็อตก็ได้รับคำอนุญาตจากเดส์คาร์ตส์ให้เจ้าหญิงปรึกษาเขาได้โดยตรง ที่สำคัญดูเหมือนเดส์คาร์ตส์จะตอบคำถามเจ้าหญิงโดยถือเป็นจริงเป็นจังโดยไม่หงุดหงิดรำคาญใจเช่นที่ของปฏิบัติต่อคนอื่นบางครั้งบางคราว

เรอเน เดส์คาร์ตส์ (René Descartes)
(ที่มา: https://en.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Descartes)

ในจดหมายลงวันที่ 20 มิถุนายน 1643 เอลิซาเบธถามเดส์คาร์ตส์ว่าเหตุใดจิตซึ่งไม่ใช่สสารจึงสามารถสั่งให้ร่างกายซึ่งเป็นสสารเคลื่อนที่ได้ เดส์คาร์ตส์อธิบายว่าจิตไม่ได้มีปฏิสัมพันธ์กับร่างกายหากแต่มีความสัมพันธ์แบบที่น้ำหนักกระทำต่อร่างกาย ดูเหมือนเจ้าหญิงเอลิซาเบธยังไม่พอใจคำตอบ เธอจึงตอบว่าถ้าให้เข้าใจเช่นนั้น ให้เธอถือว่าจิตเป็นสสารยังจะเข้าใจง่ายกว่า เดส์คาร์ตส์ตอบว่าคนธรรมดาที่ไม่ได้คิดปรัชญาเพียงแค่ใช้สามัญสำนึกก็สามารถเข้าใจความสัมพันธ์ดังกล่าวได้ง่ายดาย แต่เมื่อใช้ปัญญาคิดเรื่องจะทำให้กลายเป็นสิ่งที่คลุมเครือ เขาจึงเสนอให้เจ้าหญิงใช้สามัญสำนึกในชีวิตประจำวันแทน แล้วผละจากคำถามนี้เสีย รวมทั้งบอกว่าหากการมองว่าจิตเป็นสสาร จะทำให้เข้าใจปฏิสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายได้ง่ายขึ้นก็ขอให้เจ้าหญิงสะดวกใจที่จะทำเช่นนั้น อะลาเนนเห็นว่าในการตอบคำถามเรื่องนี้เดส์คาร์ตส์เป็นฝ่ายแพ้เจ้าหญิงอย่างเห็นได้ชัด

ปัญหาอีกประการหนึ่งที่เจ้าหญิงเอลิซาเบธทำให้เดส์คาร์ตส์ต้องพิจารณาอย่างจริงจังก็คือภาวะอิสระของเหตุผลและการใช้เหตุผลจัดการกับอาการป่วยของร่างกาย เดส์คาร์ตส์ตอบจดหมายของเอลิซาเบธว่าการที่เธอเยียวยาอาการเจ็บป่วยด้วยการควบคุมอาหารกับการออกกำลังกายนั้นถูกต้องแล้ว เขาอธิบายให้เจ้าหญิงฟังว่าความคิดส่งผลกระทบต่อร่างกายได้มหาศาล ดังที่เขาเคยได้ยินแพทย์หรือหมอดูทำนายว่าผู้ป่วยจะต้องตายในเวลานั้นเวลานี้ แล้วผู้ป่วยก็ตายจริงๆ เดส์คาร์ตส์เห็นว่ามนุษย์สามารถใช้เหตุผลควบคุมความรู้สึกได้ วิธีการที่เขาแนะนำเจ้าหญิงก็คือวิธีการของพวกลัทธิสโตอิก (Stoicism) ที่สอนให้ถอยห่างออกมาจากชีวิตเพื่อที่จะได้ไม่ทุกข์ใจจนเกินไป

ปีต่อมาเมื่อเจ้าหญิงยังคงป่วย โดยมีอาการเป็นไข้ต่ำ เดส์คาร์ตส์วินิจฉัยว่าเกิดจากความเศร้าที่เธอต้องเผชิญเคราะห์กรรมของครอบครัว เขาจึงแนะนำให้เจ้าหญิงหันเหจากความรู้สึกไปสนใจความรู้สึกอย่างอื่นอย่างเช่นการดูต้นไม้ใบหญ้าแทน เจ้าหญิงตอบว่าเธอทำได้เป็นบางครั้งเท่านั้น แม้จะทำตามคำแนะนำของเดส์คาร์ตส์ไม่ได้ แต่เธอก็ซาบซึ้งในมิตรภาพ นอกจากนี้ เธอยังตอบเดส์คาร์ตส์ว่า การที่เธอมีเหตุผลไม่เพียงพอทำให้ลำบาก เพราะหากไม่มีเหตุผลเสียเลยก็คงอยู่อย่างคนธรรมดาทั่วไปได้โดยไม่ทุกข์มากนัก ทั้งนี้ก็มีสาเหตุมาจากเพศหญิงนั่นเองที่ทำให้เธออ่อนแอและไม่มีความสุข ทำให้ไม่สามารถมีความเพลิดเพลินอย่างที่เดส์คาร์ตส์ทำได้

"...ข้าพเจ้าพบความขลุกขลักที่มีความสามารถในการใช้เหตุผลได้น้อยนิด เพราะหากข้าพเจ้าไม่มีมันเอาเสียเลย ข้าพเจ้าอาจจะพึงพอใจเหมือนกับคนอื่นๆ รอบตัวที่ข้าพเจ้าต้องอยู่ด้วยเพื่อที่จะรับการเยียวยารักษาให้ได้ผล หากข้าพเจ้ามีเหตุผลมากเท่ากับท่าน ข้าพเจ้าก็จักอาจเยียวยาตนเองอย่างที่ท่านทำ ประกอบกับสาเหตุจากเพศของข้าพเจ้าเองที่ทำให้ข้าพเจ้าไม่อาจจะได้รับความสุขอันเกิดจากการไปเยือนเขาเอกมองด์หรือการเรียนรู้ความจริงที่ท่านสะกัดได้จากสวนของท่าน"

(จดหมายถึงเดส์คาร์ตส์ วันที่ 22 มิถุนายน ค.ศ.1645)

เจ้าหญิงเอลิซาเบธแห่งโบฮีเมีย

(ที่มา: https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/564x/c3/00/34/c300342399695a24a0d6d09e70b01bdd.jpg)

อะลาเนนเห็นว่าปัญหาที่ปรากฏหนังสือ *The Passions of The Soul*[18] ซึ่งเป็นงานเขียนช่วงท้ายของเดส์คาร์ตส์นั้น เจ้าหญิงเอลิซาเบธมีส่วนสำคัญในการตั้งประเด็นคำถามขึ้นมา โดยชี้เห็นความย้อนแย้งเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกาย นั่นคือเหตุผลเชื่อมโยงกับความรู้สึกอย่างไรและเป็นอิสระจากความรู้สึกได้อย่างไร เดส์คาร์ตส์เห็นว่าสิ่งที่มนุษย์ควรแสวงหามีสองสิ่ง นั่นคือ พระเจ้าซึ่งเป็นสิ่งสมบูรณ์ที่สุดและเป็นอนันต์ เป็นความจริงสูงสุดที่มนุษย์ควรจะรัก สองคือวิญญาณของมนุษย์ ซึ่งตามความเชื่อของคริสเตียนนั้นถือว่าวิญญาณเป็นอมตะ เดส์คาร์ตส์เห็นว่าวิญญาณเป็นอิสระจากร่างกาย เจ้าหญิงเอลิซาเบธแย้งว่าหากวิญญาณเป็นอิสระและพึงปรารถนากว่าสิ่งอื่นใดก็ไม่มีเหตุผลที่เราจะต้องตรึงรั้งวิญญาณไว้กับร่างกาย หากความเป็นอมตะของวิญญาณเป็นเหตุผลที่ทำให้คนเราไม่จำเป็นต้องกลัวตาย เราก็ควรจะตายไปเสียยังจะดีกว่าที่จะทนอยู่กับร่างกายอันเป็นที่มาของความทุกข์ แน่นอนว่าเดส์คาร์ตส์ย่อมไม่เห็นด้วยเจ้าหญิง เขาแย้งว่าปรัชญาที่แท้จริงต้องทำให้เราอยู่ได้ท่ามกลางความทุกข์โศกและแม้จะมีหายนะหนักหน่วงเพียงไรก็ยังมีความพึงพอใจได้เพราะรู้ว่าเราควรจะใช้เหตุผลอย่างไร

บทสนทนาโต้ตอบดำเนินไปอย่างเข้มข้น เอลิซาเบธแย้งว่าแม้ชีวิตจะไม่ได้เลวร้ายในตัวมันเอง แต่เราก็น่าจะละทิ้งชีวิตได้เพื่อสภาวะที่เราคิดว่าดีกว่า เดส์คาร์ตส์แย้งว่าแม้จิตจะเป็นอิสระจากร่างกาย แต่ก็ไม่จำเป็นต้องละทิ้งความพึงพอใจทางร่างกาย โดยเขาให้เหตุผลว่า เราไม่รู้ว่าชีวิตหลังความตายจะเป็นอย่างไร จึงไม่ควรแลกสิ่งที่เรารู้แน่นอนอยู่แล้วกับสิ่งที่ไม่แน่นอน แม้ว่าชีวิตจะมีความทุกข์แต่ก็มีสุขมากกว่า เราควรจะรู้จักฝึกจิตใจด้วยการใช้เหตุผลเพื่อจะได้ประโยชน์จากชีวิตมากกว่าจะคร่าชีวิตตนเอง

อะลาเนนวิเคราะห์ว่าปัญหาที่เจ้าหญิงเอลิซาเบธยกขึ้นมาทำให้เราเห็นความย้อนแย้งระหว่างความคิดสองทิศทางของเดส์คาร์ตส์ ได้แก่ จุดยืนแบบสโตอิกที่เห็นว่ามนุษย์ควรยอมรับสิ่งที่อยู่นอกเหนืออำนาจตัวเอง และสองคือการเชื่อว่าความคิดอยู่ในอำนาจเรา มนุษย์สามารถควบคุมความคิดตัวเองได้ เอลิซาเบธทำให้เดส์คาร์ตส์ต้องละจุดยืนแบบสโตอิกไปหาจุดยืนที่เชื่อภาวะอิสระของเหตุผล แต่ดังที่เราได้เห็นมาแล้วว่าสุดท้ายเขาต้องเจอกับคำถามที่ว่าร่างกายก็มีผลต่อการใช้เหตุผลเช่นกัน ดังเช่นในยามที่เราป่วย จะทำให้ใช้ความคิดได้ไม่ดีนัก

อะลาเนนเห็นว่าบทสนทนาระหว่างเจ้าหญิงเอลิซาเบธกับเดส์คาร์ตส์ ถือเป็นกิจกรรมทางปรัชญาในความหมายแบบโสกราตีส นั่นคือ การมีคู่สนทนาที่ตั้งคำถามในประเด็นเกี่ยวกับความเข้าใจตนเองและการพัฒนาตนเอง หรือคำถามที่ว่าจะพัฒนาตนเองอย่างไร จะมีชีวิตที่ดีอย่างไรนั้น สิ่งเหล่านี้จำเป็นต้องอาศัยผู้สนใจใคร่รู้เหมือนกันและมีความใส่ใจต่อประเด็นคำถามของอีกฝ่ายอย่างแท้จริง ซึ่งไม่มีระบบปรัชญานามธรรมใดจะตอบประเด็นคำถามเหล่านี้ กิจกรมทางปรัชญาจึงมีลักษณะต่างตอบแทนซึ่งกันและกันในการตั้งคำถามและร่วมกันหาคำตอบ เดส์คาร์ตส์ก็ได้รับความพึงพอใจจากการสนทนาโต้ตอบผ่านจดหมาย เจ้าหญิงเอลิซาเบธก็ได้รับความสบายใจที่ได้รับคำแนะนำจากปรมาจารย์ของเธอ ในแง่นี้ อะลาเนนจึงเห็นว่าบทสทนาทางปรัชญาระหว่างทั้งคู่นับเป็นการเยียวยาซึ่งกันและกันด้วย

หากพิจารณาทั้งหมดข้างต้น เราก็จะพบว่าสำหรับอะลาเนนแล้วเจ้าหญิงเอลิซาเบธไม่ใช่เป็นแต่เพียง “กุลธิดาผู้คงแก่เรียน” หากแต่เป็นคู่สนทนาทางปรัชญาที่เป็นคนเสมอกันกับเดส์คาร์ตส์ แม้เธอจะไม่มีงานเขียนทางปรัชญา แต่เธอก็มีข้อเสนอที่น่าสนใจโดยตัวมันเอง โดยที่ไม่จำเป็นต้อง

[18]กัมมภาวะแห่งจิตวิญญาณ หรือความลุ่มหลงของจิตวิญญาณ – บรรณาธิการ

พยายามชี้ว่าเป็นตัวแทนของการคิดปรัชญาแบบผู้หญิงหรือไม่ ที่สำคัญข้อเสนอของเธอทำให้เดส์คาร์ตส์นำมาคิดตามจนเขียนงานชื่อ *The Passions of the Soul* ขึ้นมา การสนทนาของทั้งคู่จึงเป็นกิจกรรมทางปรัชญาที่ให้ดอกผลที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง

เก็บเกี่ยวดอกผล

เดวิด ฮิวม์เป็นนักปรัชญาผู้ชายที่เป็นมิตรกับเฟมินิสต์ไม่น้อย เนื่องจากเขาชี้ให้เห็นว่าจริยศาสตร์เป็นเรื่องของความรู้สึก ไม่ใช่เหตุผล ขณะเดียวกันก็วิจารณ์เหตุผลไว้อย่างหนักหน่วงด้วย เขาเห็นว่าเหตุผลของมนุษย์ไม่อาจจะทำให้มนุษย์เข้าใจกฎเกณฑ์ของธรรมชาติที่มีพื้นฐานจากความเป็นสาเหตุ เราไม่อาจจะพิสูจน์ได้ว่าอนาคตจะเป็นเช่นในอดีต รวมทั้งเราไม่อาจจะใช้เหตุผลพิสูจน์ว่ามีสิ่งต่างๆ ที่ดำรงอยู่นอกจิตมนุษย์ แต่มนุษย์ใช้สัญชาติญาณ ความรู้สึกและความคุ้นเคยเป็นสำคัญ

เฟมินิสต์จำนวนหนึ่งอ้างว่าท่าทีแบบฮิวม์สามารถพัฒนาเป็นจริยศาสตร์แห่งความอาทร (ethics of care) ได้ ตัวอย่างที่เด่นชัดได้แก่งานของแอนเน็ต ไบเยอร์ เธอเห็นว่างานของฮิวม์มุ่งวิจารณ์เหตุผล โดยเฉพาะใน *Treatise of Human Nature*[19] ซึ่งมักจะอ่านกันเฉพาะเล่ม 1 ที่เป็นจุดยืนแบบวิมตินิยมและตั้งข้อสงสัยต่อเหตุผล ไบเยอร์เห็นว่าเราควรอ่านเล่ม 2 และ 3 ต่อเนื่องกับเล่ม 1 ด้วย ก็จะทำให้เห็นความสำคัญของอารมณ์ความรู้สึกที่เป็นที่มาของการกระทำทางศีลธรรม ฮิวม์ย้ำว่ามนุษย์มักจะตัดสินดีชั่วด้วยการยึดประเพณีและอารมณ์ความรู้สึกเป็นหลัก นอกจากนี้ ไบเยอร์ยังยกย่องฮิวม์ว่าอยู่นอกวงวิชาการ เนื่องจากเขาคิดปรัชญาอย่างอิสระและปล่อยวาง (careless ในความหมายของ carefree) โดยไม่ยึดวิธีการที่ตายตัวในการอ้างเหตุผลเพื่อมุ่งสู่ความจริง แตกต่างจากรูปแบบการอ้างเหตุผลทางปรัชญาที่ในยุคสมัยเดียวกัน และในสมัยต่อๆ มา เธอเห็นว่าเฟมินิสต์สามารถใช้ฮิวม์เป็นแม่แบบในการคิดปรัชญาได้ (Nye, 2004: 99-101)

เดวิด ฮิวม์ (David Hume) นักปรัชญาชาวสก็อต
(ที่มา: https://en.wikipedia.org/wiki/David_Hume)

[19]บทนิพนธ์แห่งธรรมชาติของมนุษย์ – บรรณาธิการ

ในหนังสือ *A Progress of Sentiment*[20] ไบเยอร์ไม่เห็นด้วยที่เฟมินิสต์มุ่งเข้าไปวิพากษ์ประวัติปรัชญา เพื่อนำไปสู่การเสนอแนวทางการทำกิจกรรมทางปรัชญาตามแนวทางของผู้หญิงอย่างเป็นเอกเทศ เนื่องจากเห็นว่าผู้หญิงสามารถใช้ประโยชน์จากงานของนักปรัชญาผู้ชายได้ ในกรณีของฮิวม์นั้น แม้ว่าเขาจะไม่ใช่ผู้หญิง แต่ไบเยอร์เห็นว่าเขามี "จุดยืนอย่างผู้หญิง" ทั้งในแง่ที่ตัวเขาเองล้มเหลวในการเข้าไปมีส่วนร่วมกับวงปัญญาชนสก็อต จนกลายเป็นคนนอก ขณะเดียวกันมีวิธีการทำปรัชญาที่ไปกันได้กับผู้หญิง ไบเยอร์ขเห็นว่าการที่ฮิวม์โจมตีการยึดเหตุผลเป็นแกนกลางในปรัชญาก็เท่ากับเป็นการวิจารณ์ขนบปรัชญาที่ยึดผู้ชายเป็นศูนย์กลางไปด้วยในตัว

อันที่จริงแล้วไบเยอร์เองก็ยังยึดติดกับอุปลักษณ์กระจกสะท้อนความจริง เธอเห็นว่าจิตมนุษย์เป็นเหมือนกระจกสะท้อนความจริง การที่เฟมินิสต์พยายามแยกจิตผู้หญิงว่ามีความเป็นอิสระและเป็นเอกเทศนั้นอาจจะผิด เนื่องจากการคิดเป็นกระบวนการที่ต้องทำร่วมกับคนอื่น เธอยกตัวอย่างฮิวม์เพื่อชี้ว่า อันที่จริงแม้ฮิวม์จะมองว่าจิตรับรู้สิ่งต่าง ๆผ่านภาพประทับ (impression) แต่ไม่ใช่ภาพประทับชนิดที่ย้อนกลับไปอ้างอิงกับความทรงจำของตัวผู้รู้เพียงอย่างเดียว หากแต่ยังเชื่อมโยงกับสิ่งต่าง ๆที่อยู่นอกจิต ซึ่งรวมถึงวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ โดยมีภาษาเป็นสื่อกลาง นั่นเท่ากับว่าการคิดเป็นกระบวนการทางสังคม จึงเป็นไปไม่ได้ที่จะยืนห่างออกมาจากบริบททางสังคมและคิดปรัชญาคนเดียวอย่างที่เดส์คาร์ตส์ทำ ในแง่นี้ เท่ากับว่าเป็นไปไม่ได้ที่เฟมินิสต์จะผละไปจากขนบการคิดที่ตกทอดมาเพื่อคิดปรัชญาแบบเฟมินิสต์อย่างเป็นเอกเทศ

ไบเยอร์เสนอว่าโจทย์ของเฟมินิสต์ก็คือ ทำอย่างไรจึงจะใช้ประโยชน์จากนักปรัชญาผู้ชายได้ ซึ่งเธอเห็นว่าฮิวม์น่าจะเป็นมิ่งมิตรในหมู่มารของเฟมินิสต์ได้ เนื่องจากนักปรัชญาชาวสก็อตผู้นี้มองว่าส่วนที่สำคัญที่สุดของมนุษย์ได้แก่สัญชาตญาณ อารมณ์และอุปนิสัย หาใช่ภาวะอิสระของความคิดที่อยู่เหนือสิ่งแวดล้อมทางสังคมวัฒนธรรม ด้วยเหตุนี้ การคิดจึงไม่ใช่กิจกรรมที่จะทำตามลำพังได้ หากแต่เป็นบทสนทนาร่วมกับ "คนอื่น" ทั้งนี้เพราะความคิดจะไม่มีความหมายอะไรหากไม่มีคนรับฟัง ร่วมมือแล้วนำไปปรับปรุง กิจกรรมทางความคิดเช่นนี้สามารถใช้ได้ทั่วไป ไม่ใช่แต่เพียงในกรอบของเฟมินิสต์เท่านั้น

เมื่อเรามองว่าการคิดเป็นสิ่งที่สืบทอดผ่านขนบ จึงไม่อาจจะหาจุดยืนนอกกรอบของสังคมวัฒนธรรมเพื่อใช้เป็นจุดเริ่มต้นกิจกรรมทางปรัชญาได้ วิธีการแก้ปัญหาก็คือการจำแนกแยกแยะและเลือกสรรดอกผลหรือเมล็ดพันธุ์มาใช้ อย่างไรก็ตาม วิธีการเช่นนี้แม้จะดูละมุนละม่อม แต่ก็ยังไม่ได้วิเคราะห์ปัญหาในระดับรากลึกที่ฝังแน่นในวัฒนธรรมที่กดทับผู้หญิง และตัวไบเยอร์เองก็ไม่ได้เป็นเฟมินิสต์สายสุดโต่งที่มุ่งพิจารณาสถานะความเป็นแม่และเมียของผู้หญิงอย่างถึงรากถึงโคน สำหรับเฟมินิสต์บางกลุ่มบางคน ดูเหมือนว่าโรคพืชที่เรียกว่าการเหยียดผู้หญิงไม่อาจจะแก้ได้ด้วยการคัดเลือกส่วนที่ดีมาใช้ หากแต่จะต้องลงมือไล่รื้อรากเหง้าของปัญหาหยั่งลึกให้ถึงที่สุด

รื้อถอน

นักปรัชญาเฟมินิสต์ที่มุ่งเข้าไปจัดการกับประวัติปรัชญาด้วยการรื้อถอนได้แก่ ลูซ อิริกาเรย์ เป้าหมายของเธอคือการเปิดโปงก็คือการยึดผู้ชายเป็นศูนย์กลางซึ่งกดทับอัตลักษณ์ของเพศหญิง อิริกาเรย์เกิดที่เบลเยียม ได้รับอิทธิพลจากจิตวิเคราะห์สายลากอง งานช่วงแรกของเธอมุ่งรื้อสร้างระบบสัญลักษณ์/อุปลักษณ์ในประวัติปรัชญา ทั้งนี้เพราะปรัชญาเป็นต้นธารของวาทกรรมต่าง ๆ ที่ถ่ายทอด

[20]การเคลื่อนไปข้างหน้าของอารมณ์ – บรรณาธิการ

ผ่านทางวัฒนธรรมที่ผู้ชายเป็นใหญ่ ไม่ว่าจะเป็นศิลปะ วรรณกรรม หรือปรัชญา เราจะพบลักษณะดังกล่าวได้ในงานที่ชื่อ *Speculum of the Other Woman*[21] (1974) ซึ่งอิริกาเรย์มุ่งจะเล่นกับความหมายของคำว่า speculum ซึ่งแปลว่า “กระจก” คำนี้ยังหมายถึง “การจ้องมอง” รวมทั้งเชื่อมโยงกับคำว่า “คาดคะเน” (speculate) ซึ่งเป็นกิจกรรมการคิดเชิงปรัชญาด้วย

กระจกดังกล่าวนี้ยังหมายถึงอุปกรณ์ของสูตินรีแพทย์ที่ใช้สอดใส่เข้าไปในอวัยะเพศผู้หญิง อิริกาเรย์ใช้อุปลักษณ์ดังกล่าวเพื่อแสดงลักษณะกิจกรรมทางปรัชญาผู้ชายที่เพ่งพิจารณาผู้หญิงโดยนิยามว่าผู้หญิงเป็นผู้ชายที่ผิดพร่อง เช่น การที่เด็กหญิงจ้องมองอวัยวะเพศเด็กชาย แล้วเกิดปมอิจฉาลึงค์ตามการวิเคราะห์ของฟรอยด์ เนื่องจากเด็กหญิงเข้าใจว่าลึงค์เป็นสิ่งที่ถูกพรากไปจากเธอ รวมทั้งการนำเสนอแต่ภาพแทนด้านลบของเพศหญิง เช่น เดส์คาร์ตส์มองผู้หญิงโดยเชื่อมโยงกับร่างกาย ส่วนผู้ชายเป็นจิตที่มีเหตุผล นอกจากนี้ อุปกรณ์ดังกล่าวยังออกแบบให้สอดรับกับรูปทรงของช่องคลอด ซึ่งแสดงว่าที่ผู้ชายมองผู้หญิงนั้นถูกกำกับโดยผู้หญิง ขณะเดียวกันก็ไม่อาจจะส่องสะท้อนความเป็นหญิงได้ เนื่องจากความเป็นหญิงไม่อาจจะรับรู้ผ่านการมองเห็น หรือการสะท้อนผ่าน “ตาใน” ของนักปรัชญาผู้ชาย ทั้งนี้เพราะความเป็นหญิงสะท้อนผ่านการสัมผัส หาใช่การมองเห็นไม่ ดังปรากฏในงาน *This Sex which is not One*[22] (1977) ซึ่งอิริกาเรย์ใช้ภาพเชิงวรรณศิลป์ถ่ายทอดอัตตกามรสนิยม (autoeroticism) ของผู้หญิงได้อย่างแจ่มชัด

> *“อัตตกามรสของผู้หญิงแตกต่างจากผู้ชาย ในการสัมผัสกับตัวเอง ผู้ชายต้องใช้อวัยวะ ได้แก่ มือของเขา อวัยวะของผู้หญิง ภาษา... แต่สำหรับหญิง เธอสัมผัสตัวเองภายในตัวเองและด้วยตัวเอง โดยไม่จำเป็นต้องผ่านสื่อกลาง... ผู้หญิง ‘สัมผัสตัวเอง’ อยู่ตลอดเวลา...เนื่องจากอวัยวะของเธอก่อรูปจากริมฝีปากทั้งคู่ที่โอบรับกันอยู่อย่างต่อเนื่อง...”*
>
> (Luce Irigaray, 1985: 24)

ปัญหาก็คือเฟมินิสต์จำนวนมากมองว่าผู้หญิงไม่สามารถเข้าใจกายวิภาคของผู้หญิงได้โดยตรงหากแต่ต้องเข้าใจผ่านกรอบโครงทางวัฒนธรรมเท่านั้น หรือเป็นร่างกายใต้บงการของระบบความหมายในวัฒนธรรม และดูเหมือนว่าจุดยืนเช่นนี้ของอิริกาเรย์จะกลับไปหาความคิดเกี่ยวกับผู้หญิงแบบดั้งเดิม นั่นคือการมองว่าผู้หญิงเชื่อมโยงกับความรู้สึกที่มีฐานจากร่างกาย ตรงข้ามกับผู้ชายที่เชื่อมโยงกับเหตุผล แต่อันที่จริงเราอาจจะเข้าใจได้เช่นกันว่า อิริกาเรย์ต้องการกลับหัวอุปลักษณ์เพื่อนำมาวิพากษ์ระบบสัญลักษณ์ที่ผู้ชายเป็นใหญ่ โดยหันกลับไปยึดกุมความหมายของอุปลักษณ์ร่างกาย และนำเสนอความหมายใหม่ นั่นคือ ความเป็นหญิงเข้าใจได้ผ่านการสัมผัส ไม่ใช่การสร้างเป็นกรอบทฤษฎีผ่านมุมมองของผู้ชาย ซึ่งทำให้ไม่เห็นความต่างทางเพศ

อาลิสัน สโตน (Alison Stone, 2006: 24) เห็นว่าในงาน *Speculum of the Other Woman* นั้น อิริกาเรย์วิจารณ์นักปรัชญาในประวัติปรัชญาตะวันตกเพื่อชี้เห็นถึงการนิยามผู้หญิงโดยยึดผู้ชายเป็นศูนย์กลาง สำหรับอิริกาเรย์แล้ว การลดทอนคุณค่าของผู้หญิงเกิดจากการเปรียบเทียบผู้หญิงกับผู้ชาย เช่น ผู้หญิงถูกนิยามว่าเป็นมนุษย์ที่บกพร่อง หากพิจารณาในระดับลึกลงไป การแยกระหว่างจิตกับกาย โดยโยงจิตเป็นกระบวนการใช้เหตุผลซึ่งมีนัยของเพศชาย ร่างกายเป็นฐานของความรู้สึกที่มีนัยของเพศหญิง ผู้หญิงยังถูกนิยามให้เชื่อมโยงกับผู้ชาย ทำให้เธอไม่มีภาวะอิสระหรือความเป็นเอกเทศ ซึ่งเท่ากับเป็นการปฏิเสธตัวตนของผู้หญิงอย่างที่ผู้หญิงเป็นจริงๆ

---

[21]กระจกส่องมองไปยังผู้หญิง หรืออาจแปลว่า เครื่องถ่างส่องผู้หญิง – บรรณาธิการ

[22]เพศนี้ซึ่งไม่ใช่เอกกะ หรืออาจแปลว่า เพศนี้ไม่ได้มีเพียงหนึ่ง – บรรณาธิการ

นอกจากนี้ อิริกาเรย์เห็นว่าวัฒนธรรมตะวันตกเป็นวัฒนธรรมเพศเดี่ยว (monosextuate) ซึ่งกดทับไม่ให้ความต่างทางเพศปรากฏในระนาบของสัญลักษณ์ เนื่องจากได้รับการนิยามผ่านความเป็นชาย อย่างไรก็ตาม เราอาจจะตั้งข้อสงสัยได้เช่นกันว่า "ริมฝีปาก" ของผู้หญิงอาจจะไม่ใช่อุปลักษณ์ที่สื่อถึงความเป็นหญิงก็ได้ นักวิชาการบางคนตีความว่าแนวทางแบบนี้เป็นแนวทางเชิงสัจนิยม (realism) ที่เชื่อว่าเราสามารถเข้าใจโลกอย่างเป็นเอกเทศทั้งในแง่การปฏิบัติจริงและการนำเสนอภาพแทน นอกเหนือจากนี้ ยังมีผู้วิจารณ์ว่าอิริกาเรย์เชื่อว่าผู้หญิงมีแก่นแท้ร่วมกันเป็นสากล ซึ่งนับว่าเป็นการเหมารวมอย่างหนึ่ง

อย่างไรก็ตาม งานในช่วงหลังเธอกลับไปใช้ร่างกายของผู้หญิงในฐานะสิ่งที่แสดงถึงอัตลักษณ์ของความเป็นหญิงมากกว่า โดยเน้นลักษณะเชิงกายวิภาคของเพศหญิงว่าเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่โดยธรรมชาติ จุดเปลี่ยนทางความคิดของอิริกาเรย์จะเห็นในงานชื่อ *An Ethics of Sexual Difference*[23] (1984) ซึ่งเธอเห็นว่าความต่างทางเพศเป็นเรื่องทางธรรมชาติที่จะเห็นได้ผ่านร่างกาย หรือความเป็นหญิงแสดงออกผ่านร่างกาย อิริกาเรย์กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่าร่างกายของเพศหญิงนี้เองที่จะเป็นคานงัดคัดง้างกับระบบสัญลักษณ์/อุปลักษณ์ที่ผู้ชายเป็นใหญ่ อิริกาเรย์เสนอว่าผู้หญิงเข้าใจความเป็นหญิงของเธอผ่านร่างกาย ซึ่งเป็นหญิงโดยธรรมชาติ เนื่องจากโครงสร้างทางวัฒนธรรมที่ผู้ชายเป็นใหญ่นั้นกดทับความเป็นหญิง ทำให้ไม่อาจจะนำเสนอภาพแทนของความเป็นหญิงได้ เรียกได้ว่าเป็นแนวทางในเชิงรุกหรือสร้างสรรค์มากกว่างานช่วงแรก เนื่องจากเธอเห็นว่าการเข้าใจอัตลักษณ์ของเพศหญิงผ่านมิติของภาษาอย่างเดียวย่อมไม่เพียงพอ แต่ต้องโอบรวมเอาความเข้าใจร่างกาย และความเข้าใจเรื่องความรุนแรงที่กว้างขึ้น อันจะนำไปสู่ความสัมพันธ์ที่ดีขึ้นกับคนอื่น โดยที่ยังรักษาความแตกต่างเอาไว้ได้ (Irigaray, 2008: 51)

ในงานที่ชื่อ *I Love to You*[24] (1996) อิริกาเรย์เห็นว่าปัญหาต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นปัญหาสิ่งแวดล้อม ปัญหาการกดขี่ขูดรีด สงคราม หรือชาตินิยม ล้วนแต่มีจุดกำเนิดจากการไม่สำนึกเรื่องความต่างทางเพศ แม้ว่ามาร์กซ์ดูเหมือนจะตระหนักในทีแรกว่าปัญหาการกดขี่เกิดจากผู้ชายกดขี่ผู้หญิง แต่เขากลับวิเคราะห์ความขัดแย้งทางชนชั้นโดยไม่แก้ปัญหาที่ต้นตอ สำหรับอิริกาเรย์แล้วการกดขี่ผู้หญิงจะเห็นได้จากการวิเคราะห์เรื่องความรักในงานของเฮเกล ซึ่งเฮเกลนับเป็นนักปรัชญาคนเดียวที่วิเคราะห์เรื่องความรักในฐานะแรงงาน อิริกาเรย์เห็นว่าเพศหญิงเป็นหญิงเฉพาะในครอบครัวเท่านั้น แต่ก็ยังโดนกดขี่โดยผู้ชาย เมื่อเข้าสู่ปริมณฑลการสังคมการเมือง ผู้หญิงก็กลายเป็นพลเมืองที่ไร้เพศ ซึ่งสิทธิก็เป็นสิทธินามธรรมที่ตกทอดมาจากศาสนาคริสต์ซึ่งยึดผู้ชายเป็นใหญ่อยู่แล้ว มิหนำซ้ำแม้แต่ในครอบครัวผู้หญิงก็เป็นได้แค่แม่และเมีย ซึ่งก็เป็นสิทธินามธรรมสากลที่ยัดเยียดให้ผู้หญิงอยู่ร่ำไป

ในงาน *I Love to You* นี้ อิริกาเรย์ (Irigaray, 1996: 24) ย้ำว่าอัตลักษณ์เชิงวัฒนธรรมจะต้องสอดคล้องกับอัตลักษณ์ทางธรรมชาติ เธอยกตัวอย่างวัฒนธรรมตะวันออกได้แก่ โยคะ ซึ่งร่างกายได้รับการบ่มเพาะในฐานะร่างกาย ขณะเดียวกันโยคะก็เกื้อหนุนเรื่องจิตวิญญาณด้วย แตกต่างจากการสร้างกล้ามเนื้อแข่งกันในตะวันตก ซึ่งเธอเห็นว่าไม่ให้ร่างกายกับวิญญาณไม่สัมพันธ์กัน โยคะเน้นเรื่องร่างกาย แต่ผสานมิติทางจิตวิญญาณผ่านการฝึกสติและการหายใจ กิจกรรมเหล่านี้ล้วนสอดคล้องกับธรรมชาติ ตามจังหวะเวลากลางคืนและกลางวัน

[23]จริยศาสตร์แห่งเพศที่แตกต่าง – บรรณาธิการ

[24]ฉันรักคุณ หรือ ฉันรักไปถึงคุณ – บรรณาธิการ

นอกจากนี้ อิริกาเรย์ยังยกตัวอย่างขณะที่พระพุทธเจ้าทรงมองดอกไม้อย่างใส่ใจ โดยไม่ได้อยากเข้าไปครอบครอง หากแต่เป็นการพิจารณาดอกไม้อย่างมีสติซึ่งช่วยเพิ่มพูนพลังความคิดด้วย พระพุทธเจ้ามองดอกไม้โดยไม่อยากเด็ดมัน ซึ่งเท่ากับเป็นการสัมพันธ์กับสิ่งอื่นโดยไม่กระทำความรุนแรง ดอกไม้จึงเป็นวัตถุที่ทำให้เราได้พิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุกับรูปแบบ ระหว่างร่างกายกับจิตวิญญาณ โดยไม่ยัดเยียดรูปแบบนามธรรมที่ไม่สอดคล้องกับร่างกาย ซึ่งเธอเห็นว่าจะเห็นได้จากระบบทุนนิยมที่กดขี่ผู้หญิง ผลก็คือจิตวิญญาณตาย ผู้หญิงถูกเรียกร้องให้เตรียมพร้อมสำหรับการร่วมประเวณีและมีลูก ซึ่งล้วนเป็นสิ่งที่กำหนดโดยผู้ชาย

ลูซ อิริกาเรย์ (Luce Irigaray) นักปรัชญาสตรีชาวฝรั่งเศส
(ที่มา: https://gliocchidiblimunda.files.wordpress.com/2010/08/luce-irigaray.jpg)

จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่าอิริกาเรย์แตกต่างจากไบเยอร์ที่เห็นว่าเฟมินิสต์สามารถใช้ประโยชน์จากงานเขียนของนักปรัชญาผู้ชายได้โดยให้เห็นผลว่า เฟมินิสต์ไม่อาจจะคิดจุดยืนทางปรัชญาได้ใหม่ทั้งหมดโดยไม่อิงอยู่กับระบบสัญลักษณ์หรืออุปลักษณ์ที่ตกทอดผ่านวัฒนธรรมได้ อิริกาเรย์หันไปความเป็นตัวตนของผู้หญิงที่สื่อผ่านร่างกายหรือเนื้อหนัง โดยไม่ได้พิจารณาความเป็นหญิงเฉพาะในระดับของภาษาเท่านั้น ทั้งนี้ก็เพื่อให้ผู้หญิงมีตัวตนหรือที่ยืนจริงๆ ในสังคม แต่ปัญหาก็คือการมองเช่นนี้เท่ากับย้อนกลับไปหาความเชื่อแบบเดิมที่ถือว่าธรรมชาติสร้างมนุษย์ขึ้นมาสองเพศเท่านั้น แม้อิริกาเรย์จะพูดถึงความหลากหลายของเพศอื่นๆ ที่นอกเหนือจากชายและหญิงก็ตาม

นอกจากนี้ อิริกาเรย์ยังหันไปหาวัฒนธรรมตะวันออกอย่างโยคะและพุทธศาสนา เพื่อที่จะนำมาวิพากษ์วัฒนธรรมตะวันตกที่มีรากเหง้าความรุนแรงในการกดทับอัตลักษณ์ของผู้หญิง อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าอิริกาเรย์จะอ่านตะวันออกโดยเลือกหยิบยกมาเฉพาะบางส่วนที่สอดคล้องกับแนวคิดหลักของเธอ นั่นคือ ความต่างระหว่างเพศ และการให้ความสำคัญกับร่างกาย ทั้งที่อภิปรัชญาตะวันออกมุ่งสลายทวิภาวะระหว่างตัวตนกับโลกและตัวตนกับคนอื่น ซึ่งดูจะไม่สอดคล้องกับแนวคิดของเธอ นอกจากนี้ ตัวอย่างพระพุทธเจ้ามองดอกไม้เอง เธอก็ไม่อาจระบุชัดว่าแหล่งอ้างอิงมาจากพระสูตรใด อย่างไรก็ตาม ท่าทีของอิริกาเรย์เองก็มีประโยชน์อย่างมากในแง่ของการเสาะแสวงหาเมล็ดพันธุ์ทางจิตวิญญาณเพื่อเพาะปลูกวัฒนธรรมแห่งการไม่กระทำความรุนแรงต่อกัน

ปิดรั้ว (ชั่วคราว)

จากที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นได้ว่า เมื่อเปิดประตูเข้าไปในสวนปรัชญา เฟมินิสต์เข้าไปจัดการกับปรัชญาที่ยึดผู้ชายเป็นศูนย์กลางหลายลักษณะ ผู้เขียนได้ทดลองนำเสนอผ่านอุปลักษณ์การปลูกสวน 4 แม่แบบ

แม่แบบแรก คือ การวินิจฉัยโรค บางครั้งเห็นได้ชัด อย่างเช่นการเกียดกันผู้หญิงออกไปจากวงปัญญาความคิด และตีแผ่อาการรังเกียจผู้หญิงที่แสดงออกอย่างชัดเจน ดังที่ไนย์ได้ชี้ให้เห็น อย่างไรก็ตาม การรังเกียจผู้หญิงยังแทรกซึมในระดับราก นั่นคือ ในตัวอภิปรัชญาเอง เช่น การแบ่งแยกจิตกับกายของเรอเน เดส์คาร์ตส์ โดยเชื่อมโยงจิตซึ่งเป็นฐานของกิจกรรมทางปัญญาเข้ากับเพศชาย ส่วนร่างกายซึ่งเป็นฐานของความรู้สึกได้โยงเข้ากับเพศหญิง แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นก็ไม่ได้หมายความว่าเฟมินิสต์จะหยุดอยู่แค่วินิจฉัยโรค แต่บางคนก็เสนอว่าผู้หญิงมีวิธีคิดปรัชญาแตกต่างจากผู้ชาย อย่างเช่นกรณีไนย์เองที่เสนอว่าผู้หญิงมีวิธีคิดอีกแนวทางหนึ่งต่างหาก

แม่แบบที่สอง ได้แก่ การดูแลรักษา ซึ่งเฟมินิสต์เข้าไปกอบกู้ที่เหยียบยืนของผู้หญิงในปรัชญา ดังเราได้เห็นว่าแล้วจากตัวอย่างการวิเคราะห์ของอะลาเนนที่ชี้ให้เห็นว่ากิจกรรมทางปรัชญาที่เกิดจากการสนทนาโต้ตอบผ่านจดหมายระหว่างเจ้าหญิงเอลิซาเบธกับเดส์คาร์ตส์ว่า ไม่ว่าเราจะนับเจ้าหญิงว่าเป็นนักปรัชญาหรือไม่ แต่การสนทนาดังกล่าวถือว่าเป็นกิจกรรมทางปรัชญาในความหมายที่ประเสริฐสุด นั่นคือการสนทนาแบบโสกราตีสที่มีนัยแห่งความอาทรระหว่างคู่สนทนาที่ได้เรียนรู้และงอกงามไปพร้อมกัน

แม่แบบที่สาม คือ การเก็บเกี่ยวดอกผล ซึ่งเราได้เห็นตัวอย่างของแอนเน็ต ไบเยอร์ ซึ่งมีฐานคิดว่า เราไม่อาจจะมีจุดยืนที่เป็นกลางหรือปลอดอคติทางวัฒนธรรมที่ตกทอดมาได้ หรือการคิดปรัชญาไม่อาจจะเกิดขึ้นจากจุดศูนย์องศา โดยไม่เชื่อมโยงกับระบบความหมายที่ตกทอดผ่านขนบปรัชญา แม้ว่าขนบดังกล่าว จะยึดผู้ชายเป็นหลัก แต่เธอเห็นว่าเฟมินิสต์สามารถใช้งานเขียนของนักปรัชญาบางคนเป็นจุดตั้งต้นได้ โดยเธอเลือกงานของเดวิด ฮิวม์ที่แสดงจุดยืนวิพากษ์เหตุผลและชี้ให้เห็นถึงบทบาทของอารมณ์ความรู้สึกในประเด็นทางจริยศาสตร์ ซึ่งเป็นจุดยืนเดียวกับผู้หญิง

แม่แบบสุดท้าย คือการรื้อถอน อิริกาเรย์พยายามรื้อถอนตัวปรัชญาที่ยึดผู้ชายเป็นศูนย์กลาง โดยมุ่งวิพากษ์ระบบสัญลักษณ์หรืออุปลักษณ์ที่กดทับความเป็นหญิง ทำให้ความต่างระหว่างเพศหายไป เนื่องจากผู้หญิงถูกนิยามจากกรอบของผู้ชาย งานช่วงหลังของเธอหันกลับไปหาร่างกายผู้หญิงเพื่อใช้เป็นจุดตั้งต้นในการวิพากษ์ประวัติปรัชญา ขณะเดียวกันก็มุ่งสร้างสรรค์ผ่านการปฏิบัติจริง จะเห็นได้ว่าอิริกาเรย์ไม่ได้ถอนวัชพืชเพื่อบำรุงรักษาปรัชญา หากแต่ตัดรากรานกิ่งทิ้ง เพื่อให้พืชที่อยู่ใต้เงื้อมเงาปรัชญาได้ผลิดอกงอกงาม ซึ่งนั่นก็คืออัตลักษณ์เพศหญิงที่เคยถูกกดทับไว้นั่นเอง

กิจกรรมต่างๆ ของเฟมินิสต์ในสวนปรัชญา อาจจะมองได้สองขั้นตอน ขั้นแรกคือการแยกวิเคราะห์เป็นแม่แบบซึ่งทำให้เห็นทิศทางที่แตกต่างกันไป แต่ละแม่แบบอาจจะความเหลื่อมซ้อนกันอยู่ ขั้นต่อมาคือการพิจารณารวมกันโดยไม่แยกแม่แบบใดแบบหนึ่งแยกเป็นเอกเทศ หากแต่เป็น **กระบวนการที่เกื้อหนุนกัน ช่วยทำให้ภูมิทัศน์ทางปรัชญาเฟมินิสต์ได้งอกงาม มีพืชพันธุ์ที่ผลิสะพรั่งมีหลากสีหลายพรรณ เป็นสวนปรัชญาที่เริ่มจากการเพาะปลูก ดูแลรักษา ผลิดอกออกผล เก็บเกี่ยว ปรับแปลงดินใหม่ จากฤดูกาลหนึ่ง ไปสู่อีกฤดูกาลหนึ่ง**

หรือมันอาจจะเห็นสวนที่ปลูกอยู่ข้าง ๆ ก็เป็นไปได้เช่นกัน

บรรณานุกรม

Alanen, Lilli. "Descartes and Elisabeth: A Philosopical Dialogue?, in *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Lilli Alanen and Charlotte Witt, eds. New York: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Baier, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Harvard University Press, 1991.

Green, Karen. "A Moral Philosophy of Their Own? The Moral and Political Thought of Eighteenth-Century British Women", in *The Monist*, 2015, 98, 89-101, 2015.

Grimshaw, Jean. "Philosophy and the Feminist Imagination", in *Transformations: Thinking Trough Feminism*. (London and New York: Roitledge), 2000.

Irigaray, Luce. *Conversations*. New York: Continuum, 2008.

Irigaray, Luce. *Democracy Begins Between Two*. Kirsteen Anderson, trans. New York: Cornell University Press, 2001 [1994].

Irigaray, Luce. *I Love to You: Sketch for a Felicity Within History*. New York and London: Routledge, 1996.

Irigaray, Luce. *An Ethics of Sexual Difference*. Caroly Burke and Gillian C. Gill, trans. New York: Cornell University Press, 1993[1984].

Irigaray, Luce. *This Sex Which is Not One*. Catherine Porter Carolyn Burke, trans. New York: Cornell University Press, 1985[1977].

Irigaray, Luce. *An Ethics of Sexual Difference*. Caroly Burke and Gillian C. Gill, trans. New York: Cornell University Press, 1985[1974].

Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Gillian C. Gill, trans. New York: Cornell University Press, 1985[1974].

Nye, Andrea. *Feminism and Modern Philosophy: An Introduction*. New York and London: Routledge, 2004.

Shapiro, Lisa. "Some Thoughts on the Place of Woman in Early Modern Philosophy", ?, in *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Lilli Alanen and Charlotte Witt, eds. New York: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Stone, Alison. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Tyson, Sarah. "From the Exclusion of Woman to the Transformation of Philosophy: Reclamation and Its Possibilities", in *Metaphilosophy* Vol.45 No.1, January 2014, pp. 1-19, 2014.

Witt, Charlotte. "Feminist History and Philosophy", in *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Lilli Alanen and Charlotte Witt, eds. New York: Kluwer Academic Publishers, 2004.

ผู้เขียน :
สุจิตต์ วงษ์เทศ
ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ
รัศมี ชูทรงเดช
อภิลักษณ์ เกษมผลกูล
วศิน ปัญญาวุธตระกูล
ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ
อาชญาสิทธิ์ ศรีสุวรรณ
ขนิษฐา คันธะวิชัย
คมกฤช อุ่ยเต็กเค่ง
ชานป์วิชช์ ทัดแก้ว
สมพรนุช ตันศรีสุข
มนตรี สิระโรจนานันท์
กิตติพงศ์ บุญเกิด
สุรสิทธิ์ อมรวณิชศักดิ์
ศิริวรรณ วรชัยยุทธ
ทวิรัฐ สองเมือง
ชเนตตี ทินนาม
ภัทรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์
คงกฤช ไตรยวงค์