

บทที่ 4

จาริกวัดพระเชตุพนฯ:

บูรพาคติศึกษา, ภาพตัวแทน (representation)¹ ของความรู้, และการเขียนตะวันตกของชนชั้นนำไทย

บทนำ: การปฏิบัติเหนือจริงของคนขาว และความลวงของบูรพาคติศึกษา (Orientalism)

ความสำคัญของตะวันตกที่มีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์สมัยใหม่ถูกอธิบายผ่านงานเขียนทางประวัติศาสตร์มาโดยตลอด, ไม่เฉพาะเรื่องการเปลี่ยนแปลงจาก “สยามเก่า” มาสู่ “สยามใหม่” เท่านั้น หากแต่ยังครอบคลุมไปถึงการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์สมัยใหม่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19.² อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่างานเขียนทั้งหมดนี้ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของวาทกรรมที่เอดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) เรียกว่า “Orientalism”. คำว่า “Orientalism” หรือ “บูรพาคติศึกษา” นั้นเป็นทั้งศาสตร์และวิธีคิดทางปรัชญาที่แสดงให้เห็นอาการด้อยความสามารถ

¹ ธเนศ วงศ์ยานนาวา เป็นคนบัญญัติคำแปลของ representation ว่า “ภาพตัวแทน”, ดู ธเนศ วงศ์ยานนาวา, “ภาพตัวแทน: แทนสิ่งที่แทนไม่ได้,” จุลสารไทยคดีศึกษา 12:1 (สิงหาคม-ตุลาคม 2538), น. 16.

² คำอธิบายที่เน้นถึงอิทธิพลของตะวันตกที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงของ “สยามเก่า” มาสู่ “สยามใหม่” นั้นมีให้เห็นอยู่ทั่วไป นับตั้งแต่งานเขียนในระดับ “คลาสสิก” อาทิ สมเด็จพระยาตากษานาภาพ อาทิ เรื่องคดีของฝรั่งเข้ามาเมืองไทย (โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร พิมพ์ในงานศพหม่อมเจ้าหญิงบันดาลสวัสดิ์, 2470) และ พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 5 (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2514); David K. Wyatt, The Politics of Reform in Thailand: Education in the Reign of King Chulalongkorn (New Haven and London: Yale University Press, 1969); Walter Vella, The Impact of the West on Government in Thailand (Berkeley and Los Angeles, 1955); Fred Riggs, Thailand: The Modernization of a Bureaucratic Polity (Honolulu: East-West Center Press, 1966); ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, บก., วิวัฒนาการทุนนิยมไทย (กรุงเทพฯ: ฝ่ายวิชาการ คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และกลุ่มเศรษฐศึกษา คณะเศรษฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2523); ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, ประวัติศาสตร์การเมืองไทย (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ดอกหญ้า, 2538); ชัยอนันต์ สมุทวณิช, 100 ปีแห่งการปฏิรูประบบราชการ วิวัฒนาการของอำนาจรัฐ และอำนาจการเมือง (กรุงเทพฯ: สถาบันนโยบายศึกษา, 2538); ประสิทธิ์ พงศ์อุดม, “การถ่ายทอดวิทยาการตะวันตกในสังคมไทย: ศึกษาบทบาทของมิชชันนารีโปรเตสแตนต์ระหว่าง พ.ศ.2371-2411” (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2533) ไปจนถึงงานเขียนทางประวัติศาสตร์ที่ได้รับอิทธิพลทางความคิดของปรัชญายุคหลังสมัยใหม่ อาทิ Thongchai Winichakul, Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

ของตะวันออกที่จะสะท้อนภาพ (represent) ของตัวเอง เพราะไม่มีความสามารถ หรือไม่มีเครื่องมือ เครื่องมือ ที่จะเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับตัวเอง แต่ต้องอาศัยหรือต้องให้นักวิชาการชาวตะวันตกเป็นคนทำหน้าที่เป็นล่าม เป็นตัวกลางในการถ่ายทอดความรู้. ความเข้าใจในเรื่อง "บูรพาคติศึกษา" จึงไม่เป็นเพียงพื้นที่ของการศึกษาที่แยกตะวันตกออกจากตะวันออก แต่คือสัมพันธ์ภาพทางอำนาจระหว่างตะวันตกกับตะวันออก ที่ทำให้ตะวันตกสามารถที่จะกำหนด พูดถึง สร้างความรู้ จัดระเบียบความรู้ และถ่ายทอดความรู้ให้กับตะวันออก จนทำให้ตะวันออกถูกจัดให้อยู่ภายใต้วินัยของสาขาวิชา (discipline) ของการศึกษาที่เรียกว่า "Orientalism" โดยใช้วิธีวิทยาของการศึกษาต่างๆ ของตะวันตกเป็นกรอบโครง. เอ็ดเวิร์ด ซาอิด กล่าวอย่างสรุปว่า "บูรพาคติศึกษาคือวิธีการแบบที่ตะวันตกใช้สำหรับก่อโครงร่างของตะวันออกขึ้นมาใหม่ (restructuring) เพื่อสร้างอำนาจอันชอบธรรมและเพื่อการครอบงำตะวันออก".³ จารีตของคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ที่ตกอยู่ใต้อิทธิพลของวาทกรรมแบบ "บูรพาคติศึกษา" นี้แม้ว่าในด้านหนึ่งจะเป็นคำอธิบายที่ถูกต้องจนได้รับการยอมรับนับถือกันมาจนปราศจากข้อสงสัย แต่ว่าในอีกด้านหนึ่งก็ได้ละเลยต่อพลังอำนาจของชาวพื้นเมือง ในการกำหนดนิยามตัวตนของตัวเองในยามที่เผชิญหน้ากับตะวันตก ที่นอกจากจะสร้างนิยามความหมายให้กับตัวตนของตัวเองแล้ว แต่ยังรวมไปถึงการจัดการต่อวาทกรรมของตะวันตกที่ไหลบ่าท่วมทับัน.

อย่างไรก็ตาม คำอธิบายที่ตกอยู่ภายใต้วาทกรรมแบบ "บูรพาคติศึกษา" นี้มีรากฐานแรกเริ่มที่ผู้เขียนคิดว่าเป็นเหตุผลสำคัญที่สุด มาจากการค้นพบโลกใหม่ของคริสโตเฟอร์ โคลัมบัส (Christopher Columbus) และจินตภาพของมนุษย์ในโลกใหม่ที่ถูก "ค้นพบ" โดยชาวยุโรป ดังที่ปรากฏอยู่ในวิวาทะของฆวน กิเนส เดอ เซปุลเวดา (Juan Gines de Sepulveda) กับบาโทโลเม เดอ ลาส คาสัส (Bartolome de Las Casas). การค้นพบ "โลกใหม่" ใน ค.ศ. 1492 ของโคลัมบัสได้เปิดฉากประวัติศาสตร์โลกยุคใหม่ขึ้นอย่างมีนัยยะสำคัญ⁴ และต่อมาในปี ค.ศ. 1550 ที่เมืองวัลลาโดลิด (Valladolid) ในสเปนก็ได้เกิดการถกเถียงกันขึ้นอย่างรุนแรงว่าจะนับว่าสิ่งมีชีวิตที่ถูพบใน "โลกใหม่" นั้นเป็น "มนุษย์" ได้หรือไม่ในเมื่อพวกเขาไม่ได้นับถือศาสนาคริสต์. การวิวาทะครั้งสำคัญนี้เกิดขึ้นต่อหน้าสาธารณชนและคณะลูกขุน (Jury of Wise Men) และเป็นการ "ดวล" กัน

³ Edward Said, *Orientalism*, p. 3.

⁴ ดูรายละเอียดเรื่องการเดินทางและการยึดครองพิชิต "โลกใหม่" ของโคลัมบัสในบทแรกในงานของ Tzvetan Todorov เรื่อง *The Conquest of America: The Question of the Other*, tr. Richard Howard (New York: Harper & Row, 1984).

ระหว่างเซปุลเวดา ซึ่งเป็นค็อกเตอร์ทางปรัชญาและเทววิทยา กับลาส คาสัส พระในนิกายโดมินิกัน ซึ่งเพิ่งกลับมาจากประสบการณ์สดๆ ร้อนๆ ใน "โลกใหม่".⁵

เซปุลเวดามีพื้นฐานจากการสอนปรัชญากรีก โดยเฉพาะที่ เป็นผู้แปลหนังสือปรัชญาเล่มสำคัญของอริสโตเติลเรื่อง *Politics* เป็นภาษาละติน และเป็นผู้เชี่ยวชาญที่สุดคนหนึ่งเกี่ยวกับวิธีคิดแบบ Aristotelian ในช่วงนั้น. ในหนังสือเล่มนี้ของอริสโตเติลนี้เองที่มีการแบ่งอันขึ้นชื่อระหว่างคนที่เกิดเป็นนายกับคนที่เกิดเป็นทาส (master/slave). อริสโตเติลกล่าวว่า "ดังนั้นคนเหล่านั้น, ผู้ซึ่งด้อยกว่าคนอื่นๆ เหมือนดังร่างกายด้อยกว่าจิตวิญญาณ และสัตว์ด้อยกว่ามนุษย์, จึงเป็นทาสโดยธรรมชาติ...ผู้ที่เป็ทาสโดยธรรมชาตินั้นคือผู้ซึ่ง...อาจมีความร่วมกันในทางเหตุผลตามแต่ขนาดของความเข้าใจโดยปราศจากการครอบครอง[เหตุผล]".⁶ เซปุลเวดาเชื่อว่าความเหลื่อมล้ำต่ำสูง (hierarchy) ไม่ใช่ความเท่าเทียมกัน คือสภาวะตามธรรมชาติของสังคมมนุษย์. แต่ความสัมพันธ์ทางอำนาจแบบเดียวที่เซปุลเวดารู้จัก คือความสัมพันธ์ระหว่าง "ความเหนือกว่า" กับ "ความด้อยกว่า" (Superiority กับ Inferiority). เขาประกาศว่า ความเหลื่อมล้ำต่ำสูงทุกรูปแบบวางอยู่บนหลักการอันเดียวกัน คือ "การครอบงำของความสมบูรณ์เหนือความบกพร่อง, ของอำนาจเหนือความอ่อนแอ, ของคุณธรรมความสามารถที่โดดเด่นเหนือความชั่วร้าย".⁷ เซปุลเวดา ยกทฤษฎีเรื่องความเหนือกว่าโดยธรรมชาติ คือร่างกายจะต้องขึ้นต่อจิตวิญญาณ, วัตถุต้องขึ้นต่อแบบ, เด็กต้องขึ้นกับพ่อแม่, หญิงต่อชาย, และทาส (ซึ่งถูกนิยามว่าด้อยกว่า) ต้องขึ้นกับนาย. เขากล่าวว่า "ในทางภูมิปัญญา, ทักษะ, คุณธรรมความสามารถ และมนุษยธรรมแล้ว คน[อเมริกันอินเดียน]เหล่านี้ด้อยกว่าคนสเปนเหมือนเด็กด้อยกว่าผู้ใหญ่ และหญิงด้อยกว่าชาย. นี่คือการแตกต่างที่ยิ่งใหญ่ระหว่างความป่าเถื่อนกับชั้นดีธรรม จนข้าพเจ้าโน้มเอียงที่จะกล่าวได้ว่า แทบจะเหมือน[ความแตกต่างระหว่าง]คนกับลิง".⁸ เซปุลเวดาจึงเสนอว่า เป็นความชอบธรรมของจักรวรรดิสเปนที่จะยึดครอง "โลกใหม่" และสามารถนำเอาผู้คนใน "โลกใหม่" ลงเป็นทาส โดย

⁵ กรุณาดูรายละเอียดของการวิวาทะระหว่างเซปุลเวดากับลาส คาสัส เพิ่มเติมได้ในงานของ Gustavo Gutierrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, tr. Robert R. Barr (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1993).

⁶ "Those, therefore, who are as much inferior to others as are the body to the soul and beasts to men, are by nature slaves...He is by nature slave who...shares in reason to the extent of apprehending it without possessing it," Aristotle, *Politics*, 1254b; อ้างใน Todorov, *The Conquest of America*, p. 152.

⁷ "...the domination of perfection over imperfection, of force over weakness, of eminent virtue over vice," in Sepulvade, *Democrates Alter*, p. 20; อ้างใน Todorov, *The Conquest of America*, p. 152.

⁸ Sepulvade, *Democrates Alter*, p. 30; อ้างใน Todorov, *The Conquest of America*, p. 153.

ความชอบธรรมที่ว่ามีพื้นฐานมาจาก เหตุผล และ ความศรัทธา (Reason and Faith). เขายืนยันว่า ความจริงในความหมายที่สมบูรณ์สูงสุดนั้น สามารถเข้าถึงได้โดยผ่านการใช้เหตุผลและการเผยแสดงของพระเป็นเจ้า และเมื่อได้เข้าถึงความจริงได้แล้ว มันก็จะไม่มีการประนีประนอมใดๆ เหลืออยู่อีกเลย (หมายถึงการประนีประนอมต่อความเห็นที่ผิดพลาดเกี่ยวกับความจริง หรือ error). เมื่อเปรียบเทียบกับความจริงแล้ว ความผิดพลาด (ในการเข้าใจความจริง) นั้นไม่มีที่ยืนใดเหลืออยู่เลย. การออกมาปกป้องความผิดพลาดในการเข้าถึงความจริง (คือการปกป้องคนอเมริกันอินเดียนซึ่งโดยพื้นฐานแล้วไม่อาจเข้าถึงความจริงที่ถูกเผยแสดงโดยพระเจ้า เพราะไม่ใช่ชาวคริสต์) จึงถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ไร้เหตุผล และเป็นการกระทำที่ปราศจากเครพยาเกรงต่อพระเป็นเจ้าของพวกเขาคนนอกกริต. บนพื้นฐานเหล่านี้ เซปุลเวดาจึงลงความเห็นว่าการพิชิตอเมริกาของจักรวรรดิสเปนเทียบได้กับชัยชนะของความจริงเหนือความไม่จริง (Truth over untruth) หรือของความดีเหนือความชั่ว และดังนั้นการพิชิต "โลกใหม่" จึงมีความชอบธรรมสูงสุด. ข้อถกเถียงของเซปุลเวดาที่เห็นคนอเมริกันอินเดียนด้อยกว่าชาวสเปนและสาเหตุที่ทำให้เซปุลเวดาเห็นว่ามี ความชอบธรรม ที่จะต้องใช้กำลังประหารชีวิตและพรากชีวิตของคนอเมริกันอินเดียนเหล่านั้นได้ คือ 1)สามารถที่จะใช้กำลังบังคับเอาคนที่โดยธรรมชาติแล้วเป็นผู้ที่ต้องเชื่อฟังผู้อื่นมาเป็นคนในบังคับของสเปนได้ ถ้าหากว่าเขาไม่ยอมรับและไม่ยอมเชื่อฟังแต่โดยดี และไม่มีหนทางอื่นๆ ให้เลือกอีกแล้ว, 2)เพื่อเป็นการล้มล้างทำลายอาชญากรรมของการกินเนื้อมนุษย์ ซึ่งถือว่าการกระทำผิดอย่างร้ายแรงต่อธรรมชาติ และเพื่อหยุดการบูชาปีศาจ ซึ่งเป็นการกระทำที่กระตุ้นความพิโรธของพระเป็นเจ้ายิ่งกว่าเรื่องใดๆ, 3)เพื่อที่จะช่วยเหลือผู้บริสุทธิ์จำนวนมากจากหายนะภัย ซึ่งคนป่าเถื่อนเหล่านี้นำมาสังเวพระเจ้าทั้งหลายของตนด้วยหัวใจของมนุษย์, และ 4)การทำสงครามกับพวกนอกริตนั้นมีความชอบธรรม เพราะเท่ากับได้เปิดหนทางไปสู่ การเผยแพร่วรรณคดีศาสนา และทำให้ภารกิจของมิชชันนารีลดความยุ่งยากลง.⁹

เซปุลเวดากล่าวว่า การทำสงครามกับพวกนอกริตนั้นก็เหมือนกับที่นักบุญออกัสติน เคยกล่าวไว้ว่า การสูญเสียชีวิตคนที่มีความศรัทธาในคริสต์ศาสนาไปคนหนึ่งแม้ว่าเขาจะยังไม่ได้ทำพิธีศีลจุ่ม (baptism) นั้นยังน่าเสียดายมากกว่า การที่ผู้บริสุทธิ์ไร้มลทินแต่ไม่ได้เชื่อในพระเป็นเจ้าจำนวนมากมายับไม่ถ้วนจะสูญเสียชีวิตไป. ดังนั้นในความคิดของเซปุลเวดาแล้ว การฆ่าชาวอเมริกันอินเดียนที่เป็นพวกนอกริตนอกศาสนาจึงไม่ได้บาปและสมควรกระทำเพื่อทำให้ชาวคริสต์อยู่รอด.¹⁰

⁹ Todorov, *The Conquest of America*, p. 154.

¹⁰ Sepulvade, *Democrates Alter*, p.79; อ้างใน Todorov, *The Conquest of America*, p. 155. Saint Augustine คือนักปรัชญาผู้ลือนาม เป็นผู้แต่งหนังสือเรื่อง *The City of God* และมีชีวิตอยู่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 4.

แต่สำหรับลาส คาซัส, การแยกระหว่างความจริงกับความไม่จริง (Truth and untruth) นั้น ไม่ได้เป็นเรื่องที่เด็ดขาดตายตัวเห็นได้ชัดเหมือนกับข้อเสนองานของด็อกเตอร์เซปุลเวดาผู้ทรงภูมิ เพราะความจริงคือบางสิ่งบางอย่างที่ยังจะต้องแสวงหาอยู่เสมอ และศรัทธาดีของชาวอินเดียนั้นเป็นเจ้าเสียยิ่งกว่าเป็นทาสที่ครอบครอง. ตรงกันข้ามกับการวาดภาพการพิชิตอเมริกาของเซปุลเวดาที่เปรียบเสมือนกองกำลังบนพื้นโลกของพระคริสต์ในอันที่จะนำเอาชาวป่าเถื่อนกลับมาสู่วิถีทางแห่งการเป็นมนุษย์และการค้นพบกับความจริงอันสูงสุด, ลาส คาซัสกลับมองเห็นถึงใบหน้าของจิตสับสนเรื้อรังของชาวอเมริกันอินเดียนที่กำลังถูกประหัตประหารอย่างทารุณโหดร้าย.

ยิ่งไปกว่านี้ ปัญหาสำคัญของศาสนาคริสต์ไม่ใช่เรื่องของคู่ตรงข้ามหรือความไม่เท่าเทียมกัน แต่คู่ตรงข้ามที่พื้นฐานที่สุดของคริสต์ศาสนาคือคู่ตรงข้ามระหว่างผู้ศรัทธากับผู้ไม่ศรัทธาในพระเจ้า และระหว่างชาวคริสต์กับไม่ใช่ชาวคริสต์. แต่กระนั้นก็ตาม ทุกคนสามารถเปลี่ยนมาเป็นชาวคริสต์ได้ ซึ่งย่อมแตกต่างกันกับคู่ตรงข้ามโดยธรรมชาติระหว่างนายกับทาสของอริสโตเติล ที่เห็นว่าทาสนั้นโดยเนื้อแท้แล้วเป็นชีวิตที่ด้อยกว่าเพราะขาดการใช้เหตุผล ซึ่งถือเป็นตัวกำหนดนิยามความเป็นมนุษย์ และความแตกต่างโดยธรรมชาติย่อมไม่สามารถที่จะเปลี่ยนแปลงได้ เหมือนกับศรัทธาที่อาจเกิดขึ้นเมื่อไรก็ได้คนผู้นั้นต้องการ. ความเหลื่อมล้ำเช่นนี้ไม่สามารถลดทอนลงได้ในจารีตของปรัชญากรีกโรมัน เหมือนกับที่ความเท่าเทียมกันเป็นหลักการที่ไม่อาจสันคลอนได้ของชาวคริสต์. ลาส คาซัสกล่าวว่า "กฎ ข้อบังคับ และสิทธิตามธรรมชาติของมนุษย์เป็นสิ่งที่คนทุกชาติมีเหมือนกัน ไม่ว่าจะชาวคริสต์หรือชนเผ่า (gentile) และไม่ว่าจะเป็นความเชื่อ กฎหมาย รัฐ สิ้น และเงื่อนไข [เป็นสิ่งที่]ปราศจากความแตกต่างใดๆ".¹¹ โทโดรอฟ (Tzvetan Todorov) ลงความเห็นว่า ลาส คาซัสไม่เพียงแต่จะประกาศความเท่าเทียมกันในทางนามธรรม แต่ยังกำหนดลงไปเลยว่าเขาหมายถึง "ความเท่าเทียมกันระหว่าง เขา กับ เขา คือชาวสเปนกับชาวอินเดียน".¹² ในปาฐกถาเรื่อง *Apologia* ที่เขาใช้วิวาทะกับเซปุลเวดานั้น ลาส คาซัสกล่าวว่า "เหมือนดังที่ไม่มี ความแตกต่างในการสร้างมนุษย์ของพระเป็นเจ้า จึงไม่มีความแตกต่างกันในการช่วยไถ่บาปให้แก่มนุษย์ทุกคนของพระองค์ ไม่ว่าจะเป็นคนป่าเถื่อนหรือชาวคริสต์ เนื่องจากความยิ่งใหญ่ของพระเป็นเจ้านั้น สามารถแก้ไขจิตใจของคนป่าเถื่อนได้, ดังนั้นพวกเขาจึงมีความสามารถที่จะเข้าใจต่อสิ่งต่างๆ ได้ด้วยเหตุผล".¹³ เขาจึงประกาศว่า ศาสนาคริสต์เป็นศาสนาของทุกชาติในโลก และเปิดกว้างสำหรับทุกคน. ศาสนาคริสต์จะ "...ไม่พรางเสรีภาพหรืออำนาจอธิปไตยของใคร, จะไม่นำความเป็นทาสไปให้แก่ใคร ด้วยข้อแก้ตัวเรื่องการแบ่งแยกระหว่างเสรีชน

¹¹ Todorov, *The Conquest of America*, p. 162.

¹² Todorov, *The Conquest of America*, p. 162.

¹³ Las Casas, *Apologia*, p.4; อ้างใน Todorov, *The Conquest of America*, p. 162.

กับทาสโดยธรรมชาติ".¹⁴ หากจะกล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว ลาส คาซัสมีความเห็นว่า ชาวอเมริกันอินเดียนนั้นดูเหมือนกับ "father Adam" ของชาวคริสต์ก่อนที่จะตกลงจากสวรรค์แห่งสวอนอีเดน.¹⁵ การกล่าวเช่นนี้ของลาส คาซัสจึงมีความหมายเท่ากับว่าเมื่อเปรียบเทียบกันระหว่างคริสเตียนกับอเมริกันอินเดียน, ชาวอเมริกันอินเดียนคือมนุษย์ที่ยังไม่มีบาป (และยังไม่ตกจากสวรรค์แห่งสวอนอีเดน) ในขณะที่ชาวคริสเตียนคือคนที่มีบาปมาแต่กำเนิดเสียเลยด้วยซ้ำ. ชาวอเมริกันอินเดียนจึงถูกมองว่าบริสุทธิ์กว่า และสูงส่งกว่าชาวสเปนในสายตาของลาส คาซัส. ตามเหตุผลนี้ คนป่าจึงถูกมองว่ามีคุณค่าและสูงส่งเหนือกว่าชาวคริสเตียน.

นักประวัติศาสตร์อีกท่านหนึ่ง ซึ่งมีชีวิตร่วมสมัยเดียวกันกับลาส คาซัส คือ G. Fernandez de Oviedo y Valdes เคยกล่าวไว้ในทำนองที่ไม่แตกต่างกับคำกล่าวนี้ของลาส คาซัสนัก กล่าวคือ ถ้าหากชาวสเปนคิดว่าการบุชายัญเทพเจ้าด้วยการคร่าชีวิตมนุษย์ของคนอเมริกันอินเดียนคือความป่าเถื่อนโหดร้าย, เขาคิดว่า "แล้วใครจะปฏิเสธได้ว่า การใช้ดินเป็นจัดการกับพวกนอกศาสนานั้นคือการเผาทำลายบูชาพระผู้เป็นเจ้าของพวกเรา"¹⁶ ซึ่งก็ถูกมองว่าป่าเถื่อนโหดร้ายไม่ได้แตกต่างกัน.

อย่างไรก็ตาม การวิวาทะกันครั้งนี้ก็จบลงโดยที่ยังไม่มีบทสรุปที่แน่นอน เพราะหลังจากที่ได้ยินได้รับฟังปาฐกถาอันยาวนานของแต่ละฝ่าย (ลาส คาซัสคนเดียวนั้นกล่าวปาฐกถายาวถึง 5 วัน) คณะลูกขุนก็แตกความเห็นออกเป็นสองฝ่าย และหาข้อสรุปไม่ได้ แม้ว่าเสียงข้างมากจะโน้มเอียงมาทางลาส คาซัส เพราะเหตุผลที่ว่างานที่เขียนขึ้นสำหรับแสดงปาฐกถาชื่อ *Democrates Alter* ของเชปุลเวดาถูกสั่งห้ามตีพิมพ์เผยแพร่.¹⁷ ในขณะเดียวกันงานของลาส คาซัสกลับได้รับการแปลออกไปอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะในฉบับแปลภาษาอังกฤษนั้นถูกนำไปใช้เพื่อปลุกเร้าความรู้สึกของคนอังกฤษให้ต่อต้านชาวสเปนในฐานะที่เป็นชาติพันธุ์โหดร้าย ที่อังกฤษจะต้องระมัดระวังและแสดงให้เห็นว่าอาณานิคมของสเปนในอเมริกานั้นจะต้องดีกว่านี้ถ้าหากเปลี่ยนมาอยู่ในมือของอังกฤษ.¹⁸

แม้ว่าจะมีการโต้เถียงกันเรื่องการลากเส้นแบ่งความเป็นมนุษย์ว่าสามารถวัดได้จากการเป็นคริสต์ศาสนิกชนเพียงอย่างเดียวได้หรือไม่ แต่ปรากฏการณ์ที่เกิดในความเป็นจริงแล้วผู้คนใน

¹⁴ Las Casas, *Apología*; อ้างใน Todorov, *The Conquest of America*, pp. 162-163.

¹⁵ Las Casas, *Historia*, II, 44-45; อ้างใน Todorov, *The Conquest of America*, p. 164.

¹⁶ ในงานของเขาชื่อ *Natural History of the West Indies* (New York: University of North Carolina Press, 1959), อ้างใน Todorov, *The Conquest of America*, p. 151.

¹⁷ Todorov, *The Conquest of America*, p. 152.

¹⁸ James Kiefer, "July 17, Saint Day of Bartolome de Las Casas, Missionary, Priest, Defender of the Oppressed (17 July 1566)," in <http://www.hillsdale.edu/Dept/phi%26Rel/Biography/07/17.html>

“โลกใหม่” (ซึ่งรวมถึงทั้งผู้คนในตะวันออก) ก็ยังถูกมองว่าด้อยกว่า และล้าหลังกว่าผู้คนในโลกตะวันตก, และต้องการการปลดปล่อยให้พ้นจากภาวะแห่งความมีดমনและความล้าหลังป่าเถื่อนเหล่านี้ได้ด้วยสิ่งที่เรียกกันในภายหลังว่าคือ “ภารกิจของคนขาว”.¹⁹ การแบ่งโลกออกเป็นโลกของมนุษย์ชาวคริสต์กับโลกของคนป่าเถื่อนไร้อารยธรรม จึงส่งผลกระทบต่อประวัติศาสตร์มนุษยที่สำคัญอย่างน้อย 2 ประการ คือ 1) ผู้คนนอกอารยธรรมตะวันตกไม่ถูกนับเป็นมนุษย์ ดังนั้นจึงจำเป็นที่คริสต์ศาสนาจะต้องออกไปเผยแพร่ศาสนาที่แท้เพื่อเปิดทางให้พวกเขาได้ค้นพบแสงสว่าง และได้มีโอกาสกลับเข้ามาเดินอยู่ในแนวทางที่ถูกต้อง เพื่อจะได้กลับคืนสู่สรวงสวรรค์ไปหาพระเจ้า, และ 2) พร้อมกับที่สังคมกรีโบเบิลออกไปเผยแพร่แก่ผู้คนนอกศาสนาและป่าเถื่อนนั้น รัฐมหาอำนาจทางทะเลในยุโรปก็ได้ส่งเรือปืนออกไปคอยกำกับ กำหนาบ และคอยช่วยให้ “สิ่งมีชีวิต” ในโลกใหม่ได้มีโอกาสเป็นชาวคริสเตียนเพื่อให้บรรลุถึงความเป็นมนุษย์ที่เข้าถึงความจริงได้.

วิธีคิดวิธีมองต่อ “โลกใหม่” เช่นนี้ยังคงแพร่หลายอยู่ในยุโรปต่อมาอีกนาน ดังเช่นในช่วงที่ยุคจักรวรรดินิยมยังคงรุ่งโรจน์อยู่นั้น จอห์น สจิวท มิลล์ [John Stuart Mill] (1806-76) นักคิดคนสำคัญของอังกฤษ ผู้ได้เข้าไปมีส่วนร่วมชบวณอยู่ด้วยในอาณานิคมอังกฤษ ได้เคยเขียนไว้ในงานเล่มสำคัญของเขา คือ Principles of Political Economy (1848) ว่า

“สมบัติเหล่านั้นแทบจะนับไม่ได้หรือว่าเป็นประเทศ....คงจะเหมาะมากถ้าหากว่าเราจะมองพื้นที่เหล่านี้เป็นที่สำหรับทำการเกษตรหรือโรงงานอุตสาหกรรมของชุมชนที่ใหญ่กว่านั้น อย่างเช่น อาณานิคมในเวสต์ อินเดียนของเรานั้นไม่สามารถที่จะนับเป็นประเทศได้หรือ ถ้าหากเราพิจารณาถึงทุนการผลิตของพวกเขา...จะเป็นได้ก็แค่พื้นที่ที่ประเทศอังกฤษพบว่ามีสะดวกใจที่จะใช้ผลิตน้ำตาล กาแฟ หรือสินค้าจากแถบมรสุมสองสามอย่าง”.²⁰

การมองว่าผู้คนใน “โลกใหม่” ด้อยกว่าตน และผนวกเข้ากับการค้นหาทองคำเพื่อนำมาใช้เป็นทุนทำสงครามกับชาวมุสลิมในเวลาต่อมาได้ทำให้ยุโรปตกลงลากเส้นแบ่ง “โลกใหม่” เป็นสมบัติของสเปนกับโปรตุเกสโดยพระสันตะปาปาที่กรุงวาติกัน. อย่างไรก็ตาม การมอง “คนอื่น” ว่าป่าเถื่อนกว่าตนเอง และไม่ใช่มนุษย์ตามมาตรฐานของคริสต์ศาสนาสานกับแนวความคิดทาง

¹⁹ “ภารกิจของคนขาว” (the White Man's burden) เป็นวลีที่มาจากโคลงของ Rudyard Kipling (1865-1936) ชื่อ “The White Man's Burden” (1899). วลีนี้ถูกใช้ต่อมาอีกแพร่หลายเพื่อแสดงถึงความชอบธรรมของตะวันตกในการช่วยปลดปล่อย “คนป่าเถื่อน” (ตามทัศนคติของตะวันตก) ด้วยการรุกรานดินแดนป่าเถื่อนเหล่านี้ให้อยู่ในปกครองของตะวันตกและนำความเจริญของตะวันตก รวมทั้งคริสต์ศาสนาไปสู่ดินแดนเหล่านั้น. การเข้าไปบุกยึดดินแดนเหล่านี้มาเป็นอาณานิคมจึงถูกอธิบายว่า คือภารกิจอย่างหนึ่งของคนขาว.

²⁰ อ้างใน Edward Said, Culture and Imperialism (London: Vintage, 1993), p. 69.

ปรัชญาของอริสโตเติล จนทำให้ตะวันตกต้องออกไปช่วยเหลือปลดปล่อยให้ชาวป่าเถื่อนทั้งหลาย ได้มีโอกาสกลับมาเป็นมนุษย์ และมีโอกาสกลับคืนสู่สรวงสวรรค์นั้น เป็นเพียงแค่ว่าทกรรมชุดหนึ่งของการแสวงหาและล่าอาณานิคมของจักรวรรดินิยมตะวันตกในเวลาต่อมา. การเดินทางออกไปเผชิญหน้ากับโลกที่ป่าเถื่อนทำหายนและการแผ่ขยายของจักรวรรดินิยมของตะวันตกก็เกิดขึ้นในบริบททางประวัติศาสตร์ของการปฏิวัติอุตสาหกรรม ที่ทำให้ตะวันตกต้องออกไปแสวงหาและยึดดินแดนในโลกของคนป่าเถื่อนมาเป็นอาณานิคมของตนเอง เพื่อให้เป็นตลาดสำหรับถ่ายสินค้าจากโรงงานอุตสาหกรรมในตะวันตก และทำให้ดินแดนอาณานิคมคอยทำหน้าที่เป็นแหล่งผลิตวัตถุดิบป้อนโรงงานอุตสาหกรรมในตะวันตกไปพร้อมๆ กัน. ระบบอาณานิคมจึงอาจสรุปได้ว่าเป็นระบบที่มุ่งจะสถาปนาอำนาจที่จะเชื่อมต่อผลประโยชน์สูงสุดทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองให้แก่ตะวันตก.

พร้อมๆ กันกับการที่ชาวตะวันตกเดินทางออกไปเผยแพร่ความรู้ที่ผูกพันแนบแน่นอยู่กับคริสต์ศาสนาของตะวันตก, "โลกใหม่" ก็ถูกศึกษา ตีความ หาความหมายเพื่อทำความเข้าใจโดยเหล่านักบวชบาทหลวง สำหรับการถ่ายทอดความรู้ที่ตะวันตกเชื่อมั่นว่าสูงส่งกว่าและแสดงถึงความเป็นมนุษย์มากกว่าให้แก่ผู้คนใน "โลกใหม่". บรรดามิชชันนารีจึงต้องทำงานกันอย่างหนักเพื่อเคลื่อนย้ายขอบฟ้าของความรู้ระหว่าง "โลกเก่า" กับ "โลกใหม่" ให้มาเชื่อมเข้าด้วยกัน. การศึกษาค้นหาความรู้เกี่ยวกับ "โลกใหม่" นี้ในเวลาต่อมาถูกนำมาใช้เป็นฐานสำหรับอ้างความมีอำนาจเหนือสิ่งที่เป็นเป้าของการศึกษา โดยการสร้างอำนาจในการกำหนดนิยาม ขอบเขตความหมาย จนกระทั่งพัฒนาขึ้นมาเป็นสถาบันที่มีวินัยแห่งการศึกษา ที่คอยทำหน้าที่ผลิตความรู้ ส่งสอนถ่ายทอดให้ตะวันตกเรียนรู้วิธีการที่จะจัดการกับ "โลกใหม่" ในแง่มุมต่างๆ.

การเดินทางเข้ามาเผยแพร่ศาสนาในสยามของมิชชันนารีชาวตะวันตก มีมานับตั้งแต่สมัยอยุธยา เกือบจะพร้อมๆ กับการเดินทางเข้ามาค้าขายของพ่อค้าวาณิช. การเข้ามาของชาวตะวันตก โดยเฉพาะพวกมิชชันนารีนั้นไม่เพียงแต่พยายามจะเปลี่ยนแปลงเคลื่อนย้าย "โลก" ของสยามให้เข้าไปอยู่ในระบบเดียวกับตะวันตก หากพวกเขาเหล่านั้นก็ได้พยายามสร้างความรู้ความเข้าใจ "โลกใหม่" คือสยามที่พวกเขากำลังเผชิญหน้า. การค้นพบ ปะทะ ศึกษา ตีความ แล้วเขียนบันทึกเรื่องราวและสิ่งต่างๆ ที่พวกเขาได้พบเห็นเพื่อนำดินแดนแปลกประหลาดกลับไปถ่ายทอดบอกเล่าให้กับ "โลกเก่า" ได้ตื่นตัวรับรู้ ได้ก่อให้เกิดการสร้างความรู้เกี่ยวกับ "โลกใหม่" ในสยามขึ้นในตะวันตก กระทั่งกลายเป็นองค์ความรู้สำคัญที่ก่อให้เกิดอาชีพนักการศึกษาผู้ชำนาญการเฉพาะด้านเพื่อทำหน้าที่ผลิตความรู้เกี่ยวกับสยามในเวลาต่อมา อาทิ นักวิชาการที่ผลิตความรู้เกี่ยวกับสยามและตะวันออกที่อยู่ในสถาบัน The School of Oriental and African Studies, Ecole Francaise Extreme Orient, หรือ Ecole Publique des Langues Orientales เป็นต้น. ความรู้ที่

ไม่เพียงแต่จะถูกนำมาใช้เพียงแค่ทำความเข้าใจและเรียนรู้เกี่ยวกับสยาม หากยังถูกใช้เป็นฐานสำคัญเพื่อให้ตะวันตกจัดการกับสยามในเวลาต่อมาอีกด้วย.

ถ้าจะกล่าวกันตามความจริงแล้ว การศึกษาเรื่องเกี่ยวกับตะวันออกเริ่มขึ้นอย่างจริงจังมาตั้งแต่ ค.ศ. 1312 เมื่อสภาศาสนจักรแห่งกรุงเวียนนา (Church Council of Vienne) ตัดสินใจประกาศแต่งตั้งตำแหน่งศาสตราจารย์ในสาขาวิชาภาษาอารบิก กรีก ฮีบรู และซีเรีย ตามมหาวิทยาลัยหลักๆ ในยุโรป คือ ปารีส ออกฟอร์ด โบโลญญา ออวิญอง และซาลามานคา ตามข้อเสนอของ Raymond Lull ซึ่งเห็นว่าการเรียนภาษาอารบิกจะเป็นวิธีการที่ดีที่สุด ที่จะชักชวนให้ชาวอาหรับหันมานับถือศาสนาคริสต์.²¹ จนกระทั่งถึงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 18 นักวิชาการบูรพาศึกษาที่ใหญ่ๆ ได้แก่พวกที่ศึกษาคัมภีร์ไบเบิล (Biblical Scholar) กับนักภาษาศาสตร์ ผู้เชี่ยวชาญด้านอิสลามศึกษา กับผู้เชี่ยวชาญจีนศึกษาหลังจากที่พวกมิชชันนารีเยซุอิตได้เริ่มเปิดประตูการศึกษาเรื่องจีนเป็นพวกแรก. ส่วนความรู้เกี่ยวกับอินเดียขึ้นต้องรอไปจนกระทั่งเมื่อแอนควีทิล ดูเปอร์ร็อง (Anquetil Duperron) กับเซอร์วิลเลียม โจนส์ (Sir William Jones) มีความสามารถเข้าใจภาษาสันสกฤตดีพอที่จะแปลคัมภีร์ฤคเวทและอุปนิษัตออกเป็นภาษาตะวันตกได้ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18. ในช่วงสองสามศตวรรษนั้น ตะวันออกไม่ใช่อะไรแต่เพียงพื้นที่ของความรู้ แต่เป็นแรงบันดาลใจแต่งแต้มความฝันความหวังให้แก่ชาวยุโรปไปต่างๆ นานา และได้กลายเป็นแหล่งผลิตความรู้ขนาดใหญ่. อย่างไรก็ตาม ชาอิดเห็นว่ “บุญแจสำคัญ” ที่ทำให้ความสัมพันธ์ชุดใหม่ในบูรพาคติศึกษาเกิดขึ้นนั้น คือการบุกยึดอียิปต์ของนโปเลียนเมื่อปี ค.ศ. 1798 ที่ได้สร้างแบบแผนในการยึดกุมความรู้เกี่ยวกับประเทศอื่น คนอื่น หรือวัฒนธรรมอื่นอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ขึ้นมาเมื่อนโปเลียนได้สั่งให้ผลิตสารานุกรม ที่จะบรรจุความรู้ทุกสิ่งทุกอย่างที่ได้พบได้เห็นได้ยินได้ฟังเกี่ยวกับอียิปต์ศึกษา คือ *Description de l'Egypte* ซึ่งเป็นงานขนาดมหึมาและมีความยาวถึง 23 เล่มตีพิมพ์ขึ้นระหว่างปี ค.ศ. 1809-1928. *Description de l'Egypte* ถือเป็นงานทำนอง “คู่มือประเทศศึกษา” (Country Study) เล่มแรกที่สมบูรณ์ที่สุดเท่าที่เคยมีมาในประวัติศาสตร์. เมื่อถึงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 บูรพาคติศึกษาจึงได้กลายเป็นพื้นที่ศึกษา (field of study) ขนาดใหญ่ ที่มีทั้งชื่อเสียงและสถาบันการศึกษาที่ทรงอิทธิพลอย่างมาก เช่น the Societe Asiatique, the Royal Asiatic Society, the Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, the American Oriental

²¹ Said ช้างงานของ R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), และงานของ Johann W. Fuck, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955); ดูใน Said, *Orientalism*, p. 50 และในเชิงที่ 18 ในหน้า 331.

Society พร้อมกับเริ่มปรากฏวารสารตีพิมพ์เผยแพร่ความรู้เกี่ยวกับบูรพาคติศึกษาออกมาเป็นครั้งแรก คือวารสาร Fundgraben des Orients ซึ่งเริ่มตีพิมพ์ออกมาเมื่อปี ค.ศ. 1809.²²

ควรกล่าวด้วยว่า คำว่า “ตะวันออก” (Oriental) หลังจากที่ปรากฏงานของชาวยุโรปออกมาแล้วได้มีความหมายที่ซับซ้อนขึ้น คือไม่ได้หมายถึงทิศตะวันออกของตะวันตก (ยุโรป) แต่หมายถึงความป่าเถื่อน ล้าหลัง แปลกหูแปลกตา น่าพิศวง ลึกลับน่าค้นหา ทำลายต่อการออกไปเผชิญไปพิชิต. ผลกระทบจากงานของชาวยุโรปที่มีต่อวงการศึกษาระวัติศาสตร์สะท้อนให้เห็นถึงการมองความหมายของคำว่า “ตะวันออก” ในความหมายที่กล่าวมานี้ ได้ปรากฏอยู่ในงานของสเตฟาน ทานากะ (Stefan Tanaka) เรื่อง Japan's Orient: Rendering Pasts into History (1993). ความหมายของ “ตะวันออกของญี่ปุ่น” ในที่นี้คือจีน. จีนในความเป็นจริงแล้วอยู่ในด้านทิศตะวันตกของญี่ปุ่น แต่ความเป็นตะวันออกของจีนในสายตาของญี่ปุ่นนั้นคือความเป็นจีนที่มีความหมายถึงความล้าหลัง ด้อยพัฒนา. จีนที่เคยเป็นแม่แบบของความรุ่งเรืองทางอารยธรรมในสมัยโบราณ ได้ถูกญี่ปุ่นพัฒนาก้าวหน้าจนทิ้งไว้เบื้องหลัง และกลายเป็นประเทศด้อยพัฒนา ล้าหลัง และในอีกด้านหนึ่งกลายเป็นภาพแห่งอดีตอันยาวไกลที่จะต้องหวนหาของญี่ปุ่น และเป็นอดีตที่ญี่ปุ่นสามารถหาได้ใน “จีน” ปัจจุบัน. จีนจึงถูกทำให้เป็นวัตถุ (object) ของการศึกษาในวินัยของสาขาวิชา “บูรพาคติศึกษา” (Toyo Bunko). ทานากะ กล่าวว่า บูรพาคติศึกษาของญี่ปุ่น

“...ได้สถาปนาความเท่าเทียมกันให้แก่ญี่ปุ่นที่ทันสมัย (ในฐานะชาติที่ก้าวหน้าที่สุดในเอเชีย) จนทำให้ญี่ปุ่นเทียบเท่าได้กับยุโรป และยังได้สถาปนาความแตกต่างในทางวัฒนธรรม ทางภูมิปัญญา และความเหนือกว่าในเชิงโครงสร้างที่ญี่ปุ่นมีต่อจีน. ในขณะที่ยุโรปในฐานะประเทศตะวันตกกลายเป็นความเป็นอื่น, ที่ญี่ปุ่นเขาตัวเองเข้าไปเทียบด้วย, “จีนน่า” (Shina [sic]) ก็กลายเป็นความเป็นอื่นที่แตกต่างออกไป: มันคือวัตถุ, คือพื้นที่และเวลาในเชิงอุดมคติที่ญี่ปุ่นพัฒนาตัวเองขึ้นมา...ธรรมชาติของความเป็นเอเชีย (Asiatic) ได้ถูกกำหนดลักษณะจากความอ่อนโยน จริยธรรม-ศีลธรรม ความสมานกลมกลืน และการยึดถือผลประโยชน์ของส่วนรวม (communalism); อัจฉริยะของญี่ปุ่นวางอยู่ที่ การปรับเปลี่ยนเฉพาะลักษณะแบบเอเชียเหล่านั้นที่กลมกลืนเข้ากับธรรมชาติของญี่ปุ่นเองอย่างสร้างสรรค์ และดังนั้นญี่ปุ่นก็ได้สิ่งที่ล้ำค่าที่สุดของเอเชียไปครอบครอง”.²³

²² Said, Orientalism, pp. 42-43, 84.

²³ Stefan Tanaka, Japan's Orient: Rendering Pasts into History (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993), pp. 12-13.

เขาสรุพบว่า “ดังที่ซาฮิดได้ยืนยันไว้ในเรื่องวาทกรรมเกี่ยวกับตะวันออก วาทกรรมชุดนี้ได้ถูกนำมาทำให้ “ชิโน่า” (Shina) กลายเป็นวัตถุ[ของการศึกษา], “ชิโน่า” จึงถูกนิยาม, ถูกนำมาใช้สร้างความชอบธรรมในทัศนะเกี่ยวกับมัน, ถูกนำมาสอน, และถูกนำมาจัดการ.”²⁴

ในขณะที่นักประวัติศาสตร์ญี่ปุ่นใช้ตรรกะ “ความเป็นตะวันออก” ของตะวันตกมาค้นหา “ความเป็นตะวันออก” (คือจีน) ให้แก่ตัวเอง เพื่อที่จะพิสูจน์ว่าตนเองไม่ใช่ “ตะวันออก” ตามความหมายของตะวันตก โดยใช้ญาณวิทยา (Epistemology) ของตะวันตก,²⁵ ในตรรกะของการสร้าง “ความเป็นตะวันออก” ของตะวันตกนี้ สยามก็ได้เปลี่ยนการตัดสินเชิงคุณค่า (value judgement) ที่ตะวันตกใช้ไปตัดสินคนอื่น ๆ ให้กลายเป็นคุณค่าอีกชุดหนึ่งแล้วนำย้อนกลับไปจัดการกับตะวันตกและทำให้ตะวันตกกลายเป็น “ความเป็นตะวันออก” ของสยามแทน. การที่สยามจะจัดการทำให้ตะวันตกกลายเป็น “ตะวันออก” นี้ไม่ได้เป็นสิ่งที่เพิ่งเกิดขึ้นในตอนที่สยามเผชิญหน้ากับตะวันตกในช่วงที่ตะวันตกกำลังล่าอาณานิคมอย่างรุนแรงในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ตั้งแต่ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 แต่เป็นการจัดการกับตะวันตกที่สยามใช้มาตั้งแต่ก่อนหน้านั้นแล้ว ดังที่ปรากฏอยู่ใน ประชุมจารึกวัดพระเชตุพน.

ภาพตัวแทน (representation) ของความรู้ หรือ “University in Stone”

วัดพระเชตุพน²⁶ เดิมชื่อว่าวัดไพศาราม เชื่อกันว่ามีมาตั้งแต่สมัยอยุธยา. ในจารึกที่วิหารพระโลกนาถด้านตะวันออกลง พ.ศ. 2331 (แต่ระบุว่า จ.ศ. 1151?) เป็นหลักฐานชิ้นแรกที่มีมักจะใช้อ้างอิงถึงเกี่ยวกับประวัติวัดพระเชตุพนฯ. ข้อความในจารึกกล่าวว่า “สมเด็จพระบรมธรรมมฤกรมหาราชาริราช พระเจ้ารามาริบัติ บรมนาถบรมบพิตร พระพุทธเจ้าอยู่หัว ผู้ผ่านพิภพไศศวรรยาธิบัติ ถวัลยราชกรุงเทพทวารวดีศรีอยุธยา มหาดีลกภพพรตพระราชธานีบุรีรมย์อุดมพระราชมหาสถาน เสด็จทอดพระเนตรเห็นวัดไพศารามเก่าชำรุดทรุดปรักหักพังเป็นอันมาก ทรงพระราชศรัทธาจะปฏิสังขรณ์สร้างให้บริบูรณ์งามขึ้นกว่าเก่า.”²⁷ หลังจากที่ต้องใช้เวลาในการถมปรับพื้นที่ลุ่มอยู่จนถึง 3 ปี งานปฏิสังขรณ์จริงๆ จึงได้เริ่มขึ้น และต้องใช้เวลาจนถึง 9 ปีกว่าจะสำเร็จ

²⁴ Ibid., p. 23.

²⁵ Ibid., p. 17.

²⁶ ประวัติวัดพระเชตุพนฯ นี้ประมวลมาจากงานเขียนของพระองค์เจ้าธานีนิวัติ (ดู Dhani Nivat, “The Inscriptions of Wat Phra Jetubon,” pp.5.-28, in *Collected Articles by H.H. Prince Dhani Nivat* (Bangkok: The Siam Society, 1976), จารึกครั้งรัชกาลที่ 1 เรื่องสร้างวัดพระเชตุพน, และในโคลงต้นเรื่องการปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพนและโคลงบอกด้านการปฏิสังขรณ์ ซึ่งนิพนธ์โดยสมเด็จพระปรมานุชิตชิโนรส ใน ประชุมจารึกวัดพระเชตุพน (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คลังวิทยา, 2510).

²⁷ ประชุมจารึกวัดพระเชตุพน. น. 1: ต่อไปจะอ้างถึงเพียงย่อๆ ว่า ปจพ.

เรียบร้อยลงได้. พระพุทธรูปที่ถูกทิ้งอยู่ตามหัวเมืองจำนวนมากก็นับพันถูกขนมาตั้งประดิษฐานอยู่ตามที่ต่างๆ ภายในวัด. หลังจากทีเสร็จงานปฏิสังขรณ์ (ซึ่งในความเป็นจริงแทบจะเป็นการสร้างใหม่เพราะไม่มีสิ่งก่อสร้างใดของวัดโพธารามเดิมเหลืออยู่เลย) ในปี พ.ศ. 2344 (1801) พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก ก็ทรงถวายนามพระอารามใหม่เป็นวัดพระเชตุพนวิมลมังคลาวาส, ทรง “ช่วยคนขายสกันหกลีบหกคนสมโนคร้วสองร้อยยี่สิบสี่คน เป็นเงินเก้าสิบห้าชั่งสิบเบ็ดตำลึง สักแซนขวากลายเป็นข้าพระขาดตัวในพระอาราม”,²⁸ ทรงตั้งหลวงพิทักษ์ชินศรีเป็นเจ้ากรม ขุนภักดีศรีธรรมเป็นปลัดกรม คอยคุมข้าพระและรักษาพระอาราม, ทรงหลังน้ำอุทิสเททกเหนือพระหัตถ์พระพุทธรูปปฏิมากรเป็นเครื่องหมายถวายวัดแก่ศาสนา และทรงให้มีมหรสพฉลองกันอย่างใหญ่โต. ในตอนสุดท้ายจารึกประกาศจุดมุ่งหมายของการปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพนของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก ว่า “ซึ่งทรงพระราชศรัทธาบำเพ็ญพระราชกุศลทั้งนี้ไซ้พระทัยจะปรารภนาสมบัติบรมจักรจุลจักรท้าวพญาสามล แลสมบัติพระอินทร์พรหมหามาได้ ตั้งพระทัยหมายมั่นพระบรมโพธิญาณในอนาคตกาล จะร้อยสัตว์ให้พ้นจากสงสารทุกข์”.²⁹

หลักฐานจารึกชิ้นต่อมา คือ จารึกโคลงตันเรื่องปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพน ซึ่งสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรสทรงนิพนธ์ขึ้นเมื่อเดือนมกราคม พ.ศ. 2388 ภายหลังจากปฏิสังขรณ์ 10 ปีในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ถึง 10 ปี. สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรสทรงนิพนธ์ว่าเมื่อวันเสาร์ เดือน 11 แรม 8 ค่ำ พ.ศ.2374 “สมเด็จพระเจอดิศร กษัตริย์ สุริยยศ สยาม” (พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว) ได้เสด็จทอดกรู้นหลวง ณ วัดพระเชตุพน และทรงทอดพระเนตรบริเวณวัดที่ “องค์โอยกาทศตริย์” ทรงสร้างไว้เมื่อ 31 ปีที่แล้วอยู่ในสภาพชำรุดทรุดโทรม จึงทรงพระ “ประสาท โสมนัส” และเกิดพระราชศรัทธา “กล้าสร้าน” ดำริให้ปฏิสังขรณ์เพื่อเป็นการกตัญญูต่อบูรพการี. พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว จึงทรงมีพระราชโองการให้พระยาศรีพิพัฒน์กับพระยาเพชรพิไชยเป็นแม่กองจัดการปฏิสังขรณ์หรือขยายพระอุโบสถเก่า ขุดคลองรากขยายฐานให้ใหญ่ออกไปถึงแนวสีมาเดิม. ลักษณะหลักๆ ของการปฏิสังขรณ์นอกจากนี้แล้วก็การสร้างพระนอนขนาดใหญ่, สร้างเจดีย์ขนาดใหญ่เพิ่มอีก 2 องค์ทางด้านตะวันตกของพระอุโบสถ, รื้อและขยายกุฏิให้กับพระ, ซ่อมแซมเพิ่มเติมทั่วไปเล็กน้อย และสุดท้ายคือการวาดภาพเรื่องราวบนฝาผนัง พร้อมด้วยจารึก/เขียนคำอธิบาย. อย่างไรก็ตาม โคลงก็ไม่ได้บอกว่าการปฏิสังขรณ์ เสร็จสิ้นลง สมบูรณ์เมื่อไหร่, แต่ในหนังสือ พระราชพงศาวดาร

²⁸ ปจพ., น.5.

²⁹ ปจพ., น.8.

รัชกาลที่ 3 ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ระบุว่าโปรดให้ผูกพัทธสีมาใหม่ ณ เดือน 2 ขึ้น 13 ค่ำ (ตรงกับวันศุกร์ที่ 17 เดือนมกราคม) พ.ศ. 2382.³⁰

ลักษณะที่ถือกันว่าโดดเด่นที่สุดของการปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพนในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว คือการจารึกความรู้ในด้านต่างๆ ของสยามจำนวนมาก จนนักศึกษาบางท่านเห็นว่าธรรมชาติของจารึกจำนวนมากเหล่านี้คือ "encyclopaedic inscription" และเรียกวัดพระเชตุพนฯ ว่า "University in stone".³¹ สมเด็จพระยาตำราภานุภาพ ทรงเขียนไว้ในคำนำสำหรับการพิมพ์ ประชุมจารึกวัดพระเชตุพน³² ครั้งแรกในงานพระราชทานเพลิงพระศพพระวิมาดาเธอฯ กรมพระสุทธาสินีนาฏปิยมหาราชปติวรีดา เมื่อ พ.ศ. 2472 ว่า รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว คือ "สมัยที่จะทรงบำรุงความเจริญส่วนจรรยาและวิชาความรู้". เนื่องจากสมัยโบราณการศึกษาหาความรู้ต้องอาศัยวัดเป็นสถานศึกษาอันสำคัญ พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว จึงทรงโปรดการสร้างวัด "เพื่อให้เจริญธรรมานุธรรมปฏิบัติ และการศึกษาของไพร่ฟ้าข้าแผ่นดิน".³³ จนในรัชสมัยของพระมหากษัตริย์พระองค์นี้มีการสร้างวัดมากยิ่งขึ้นกว่าในรัชกาลใด ทั้งก่อนหน้าและหลังจากนั้น. ในการสร้างและปฏิสังขรณ์วัดทั้งหลายนั้น พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงมีพระราชประสงค์ "พิเศษ" คือปรารถนาจะให้วัดพระเชตุพนฯ เป็น "แหล่งเล่าเรียนวิชาความรู้ของมหาชน ไม่เลือกชั้นบรรดาศักดิ์" หรือที่สมเด็จพระยาตำราภานุภาพ ทรงเห็นว่าถ้าจะเรียกตามภาษาในปัจจุบันก็คือ พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ต้องการสร้างวัดพระเชตุพนฯ ให้เป็น "มหาวิทยาลัย". สมเด็จพระยาตำราภานุภาพทรงให้เหตุผลว่าเพราะว่าในสมัยนั้นยังไม่มีระบบการพิมพ์, การเล่าเรียนวิชาความรู้ "ส่วนสามัญศึกษา" นั้นต้องเรียนกันอยู่ตามวัด, ส่วนความรู้วิชาชีพเฉพาะสาขา "วิสามัญศึกษา" นั้นหาเรียนกันได้ก็เฉพาะ "แต่ในสกุล ผู้อยู่นอกสกุลโดยเฉพาะที่เป็นชั้นพลเมืองสามัญไม่มีโอกาสที่จะเรียนได้" ทำให้ความรู้ถูกจำกัดอยู่เฉพาะในวงแคบๆ และไม่ก่อให้เกิดการขยายตัวการค้นคว้าความรู้ให้ออกไป

³⁰ เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 3, น. 84.

³¹ Dhani Nivat, "The Inscriptions of Wat Phra Jctubon", p. 7, 19.

³² ในสมัยที่จะคัดลอกมาตีพิมพ์ ปรากฏว่าจารึกบางส่วนได้ "เป็นอันตรรายหายสูญไปเสียไม่น้อย". ความรู้ใดที่เป็นที่รู้กันมาจากคัมภีร์ใด หรือยังเหลือตำราปรากฏอยู่ก็ต้องไปคัดมาเพิ่มเติมในส่วนที่สูญหาย/หายไป เอาพอให้ได้ใจความเป็นประมาณ บางเรื่องก็ไม่อาจหาคัมภีร์เดิมตำราเดิมมาได้ แต่เป็นส่วนที่มีไม่มากนัก บางเรื่องที่มีตีพิมพ์อยู่แพร่หลายแล้วก็ถูกคัดลงตีพิมพ์เฉพาะพอเป็นตัวอย่าง บางเรื่องที่ตั้งความเห็นกันว่า "ไม่สู้เป็นประโยชน์ เพราะความรู้ในเวลานี้เจริญเปลี่ยนแปลงแปลกกับความรู้ในสมัยเมื่อจารึกเสียมากแล้ว เช่น ตำรายาและตำราดูไข้เป็นต้น ก็มิได้คัดเอามาพิมพ์". คำนำของสมเด็จพระยาตำราภานุภาพ ใน ปจพ., น. (3).

³³ ปจพ., น. (1).

อย่างกว้างขวางได้.³⁴ พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว จึงทรงให้มีการรวบรวมคัดเลือกตำรับตำรา "ซึ่งสมควรจะเล่าเรียนเป็นชั้นวิสามัญศึกษามาตรวจตราแก้ไข ใช้ของเดิมบ้าง หรือประชุมผู้รู้หลักในวิชานั้นๆ ให้แต่งขึ้นใหม่บ้าง".³⁵ แล้วจึงโปรดให้ทำจารึกบนแผ่นหิน รวมทั้งทำบันและรูปเขียนประกอบตำราความรู้อีกจำนวนมาก สำหรับประดับไว้ในบริเวณวัดพระเชตุพน.

นอกจากโคลงจารึกเกี่ยวกับเรื่องประวัติการปฏิสังขรณ์แล้ว ความรู้ด้านต่างๆ ที่ได้รับการจารึกไว้ในวัดพระเชตุพนฯ คือ จารึกประวัติพระสาวก/สาวิกา และอุบาสก/อุบาสิกา ของพระพุทธเจ้า, จารึกคำสอนพุทธศาสนา, จารึกเรื่องนารายณ์ 10 ปาง และรามเกียรติตอนต้น, จารึกนิทานอิเหนาราชธรรม (นิทานสิบสองเหลี่ยม), จารึกทำเนียบสมณศักดิ์, จารึกทำเนียบหัวเมือง(และประเทศราช)ของสยาม, จารึกเรื่องการกวมเข้าทัพย์, จารึกเรื่องมหาสงครามต์, จารึกธรรมนิยมรีวกระบวนแห่ฐินพยุหยาตราทางสถลมารค, จารึกตำราการแต่งฉันทวรรณพฤติ/มาตราพฤติ เพลงยาว โคลงกลบท, จารึกโคลงภาพรามเกียรติ, จารึกกฤษณาสนนึ่ง, จารึกพาลีสนนึ่ง, จารึกสุภาษิตพระร่วง, จารึกฉันทปริศนาอัษฎภาพานร, จารึกโคลงโลกนิติ, จารึกโคลงคนต่างภาษา, จารึกโคลงฤาษีตัดตน, จารึกทำนาย (ฉันทโหรินบาทว์), จารึกตำรายาและการแพทย์.

การที่มนุษย์อยู่ จะลุกขึ้นมากระทำการใดนั้นเป็นผลจากการกระตุ้นบางอย่าง. การที่ชนชั้นนำไทยในช่วงรัชกาลที่ 3 ลุกขึ้นมาทำจารึกความรู้ในด้านต่างๆ ของตัวเองลงบนแผ่นหินก็ต้องยอมไม่ใช่ปรากฏการณ์ที่ธรรมดาที่เกิดขึ้นทั่วไป. การจารึกความรู้ลงในสมุดไทยหรือใบลานเป็นสิ่งที่มียู่ทั่วไปในสังคมไทยสมัยก่อน แต่การลงมือจารึกลงบนแผ่นหินนี้แม้ว่าอาจจะไม่ใช่ครั้งแรกแต่ก็เป็นปรากฏการณ์ที่ไม่ธรรมดา. เพราะปรกติโดยทั่วไปการจารึกลงบนหินเป็นการประกาศให้คนทั่วไปหรือสาธารณะได้ทราบถึงเรื่องของการประกาศบุญญาบารมีหรือชัยชนะจากการสงครามของผู้ที่สั่งให้จารึก. ดังนั้น จารึกวัดพระเชตุพนจึงมีความพิเศษแปลกไปกว่าการจารึกอื่นๆ ตรงที่เป็นการประกาศ "วิชาความรู้ หรือศาสตร์ต่างๆ" ให้แก่สาธารณชน. นอกจากนี้การที่ในสมัยโบราณถือกันว่าความรู้เป็นทรัพย์สมบัติที่มีค่าจะต้องหวงแหนรักษาและเก็บไว้เป็นความลับ, การนำความรู้ที่เคยเก็บไว้อ่านกันในสถานที่ส่วนตัวของคนบางกลุ่ม มาเปิดเผยให้อ่านในที่สาธารณะอย่างในวัด ก็ยิ่งทำให้จารึกวัดพระเชตุพนวิสดฐานะของความพิเศษอย่างยิ่งขึ้น.

คำอธิบายที่น่าสนใจประการหนึ่งก็คือ การที่พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงทำโครงการจารึกความรู้แขนงต่างๆ ลงบนแผ่นหินในวัดพระเชตุพนนั้นก็เพราะพระองค์ทรงตระหนัก

³⁴ อ้างใน Dhani Nivat, "The Inscriptions of Wat Phra Jetubon", p. 5. คำอธิบายนี้ฟังแปลกพิกลราวกับว่าคนในสมัยรัชกาลที่ 3 มีจิตสำนึกมี mentality ที่จะผลิตประชากรที่มีคุณภาพมารับใช้รัฐกันแล้ว?

³⁵ ปจพ., น. (2).

ถึงกระแสนของการเปลี่ยนแปลงที่กำลังรุมล้อมจนอาจส่งผลให้จารีตธรรมเนียมและความรู้เก่าแก่ในสังคมไทยจะเสื่อมสูญไป ปฏิบัติการของพระองค์จึงถูกตีความว่าเปรียบเสมือนการรักษาสิ่งที่มีทรงคุณค่าเอาไว้ไม่ให้เสื่อมสูญไปได้.³⁶ ความพยายามที่จะรักษาความรู้เอาไว้ในรูปของจารีตเป็นผลให้เป็นไปได้ ที่จะตีความว่า ความรู้ถูกมองว่าอยู่ในสภาวะที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา. การเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาของความรู้ก่อให้เกิดปัญหามาก เพราะทำให้ตัวความรู้ไม่สามารถคงสภาวะดั้งเดิมที่จะทำให้เข้าใจและจัดการได้. การพยายามแสวงหาความรู้จึงเป็นความพยายามที่จะหยุดการเคลื่อนไหวของสิ่งต่างๆ เพื่อที่จะทำให้สามารถเข้าถึงตัวความรู้ได้. การเขียนความรู้จึงเป็นความพยายามที่จะรักษา "สภาวะดั้งเดิมของสรรพสิ่ง" ให้คงที่ไม่เปลี่ยนแปลง แต่ก็ก็เป็นความพยายามที่เป็นไปไม่ได้.³⁷ ความพยายามของพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ที่จะรักษาความรู้เอาไว้ในรูปของจารีตจึงเป็นผลให้ไม่แตกต่างกับ "การสร้างสิ่งใหม่" ขึ้นมา เพราะแม้ว่าจะพยายามนำความรู้ในด้านต่างๆ จำนวนมากมาจารีตเก็บรักษาไว้ แต่ความที่ความรู้ในสังคมหนึ่งๆ มีจำนวนมากจนทำให้ต้องเลือกที่จะนำมาเสนอเพียงบางส่วนที่คิดว่าควรจะนำเสนอ. ดังนั้นการนำความรู้มาจารีตจึงทำได้เพียงแค่ส่วนหนึ่งและความรู้ที่อยู่ในจารีตวัดพระเชตุพนเป็นเพียง "ภาพตัวแทน" (representation) ของความรู้ทั้งหมดที่สยามมี เพราะเป็นไปไม่ได้ที่จะนำเอาส่วนทั้งหมดของความรู้มานำเสนอ. นอกจากนี้ การสร้างภาพตัวแทนก็เป็นเพียงการพูดถึงสิ่งต่างๆ ได้เพียงบางส่วนที่ทำให้ความรู้อีกบางสิ่งถูกกันออกไป หรือไม่สามารถทำให้ปรากฏอยู่ได้ (in absentia) อาทิกรณีที่ปรากฏในการนำความรู้เกี่ยวกับ "ตำรายาและตำราดูไข้" มาจารีตเพียงบางส่วน.³⁸

"ตำรายาและตำราดูไข้" นี้ประกอบด้วยตำราการรักษาโรคฝีดาษ/ไข้ทรพิษ, ตำราการนวด, ตำราปรุงยา, ตำราว่าด้วยโรคเฉพาะเด็ก หรือกุมารเวช, การทำคลอด, พรรณไม้สมุนไพรสำหรับใช้ในการประกอบเป็นสรรพคุณยา เป็นต้น. ผู้เขียน "ตำรายาและตำราดูไข้" นี้เป็นหมอลวง คือพระยานำเรอราชาแพทยา (Phya Bamroe Rajabaedya).³⁹ จากการศึกษาของวิกโก บรุน และ

³⁶ David K. Wyatt, *Thailand: A Short History*, p. 175.

³⁷ ธเนศ วงศ์ยานนาวา, "ภาพตัวแทน: แทนสิ่งที่แทนไม่ได้," *จุลสารไทยคดีศึกษา* 12:1 (สิงหาคม-ตุลาคม 2538), น. 16.

³⁸ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, "คำนำในคราวพิมพ์ครั้งที่ 1," ใน *ปจพ*, น. (3).

³⁹ Dhani Nivat, "The Inscriptions of Wat Phra Jetubon", p. 19; และดู ธิดา สาระยา, *สมบัติวัดโพธิ์* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, 2533), หน้า 47.

ทรอนด์ ชูมาเชอร์ (Viggo Brun and Trond Schumacher)⁴⁰ ทั้งสองลงความเห็นไว้ว่า ความที่รู้ความรู้อย่างที่หวงแหนกันมาก "ตำรายาและตำราดูไข้" ที่จารึกไว้ในวัดพระเชตุพนฯ จึงเป็นความรู้ทางการแพทย์ที่เป็น "ความรู้ทั่วไปที่ธรรมดาสามัญ" ซึ่งแพร่หลายและคนส่วนใหญ่ก็รู้กันอยู่ทั่วไป เพราะเหตุว่าเมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว จัดตั้งคณะกรรมการหมอลหลวง (a committee of royal physicians) เพื่อรวบรวม คัดเลือก ชำระ และเรียบเรียงตำราการแพทย์เก่าๆ ก็ปรากฏว่ายังมีความรู้เกี่ยวกับการแพทย์อีกจำนวนมากที่ยังไม่ถูกนำมาจารึกไว้ในวัดพระเชตุพน. และแม้ว่าเมื่อคณะกรรมการจะทำงานเสร็จแล้ว ก็ได้รวบรวมตำราแพทย์ขึ้นมาเล่มหนึ่ง ซึ่งเรียกกันมาว่า "ตำราหลวง" หนังสือเล่มนี้ก็ยังคงเก็บไว้ในหอหลวงและเปิดให้ใช้ได้เฉพาะหมอลหลวงเท่านั้น. นอกจากนี้เมื่อก่อตั้งโรงเรียนการแพทย์ขึ้นในโรงพยาบาลศิริราชใน พ.ศ. 2432 ซึ่งได้มีการใช้ทั้งความรู้การแพทย์สมัยใหม่แบบตะวันตกและความรู้การแพทย์แผนไทยมาใช้ เพื่อให้คนไข้สามารถเลือกได้ว่าจะรับขอใช้บริการแบบใด. ข้อมูลเกี่ยวกับเรียนวิชาการแพทย์แผนไทยในช่วง ค.ศ. 1889-1906 (พ.ศ. 2432-2449) บอกให้รู้ว่า บางครั้งหมอแผนไทยที่โรงเรียนทะเลาะกันเองในเรื่องการใช้ยาและการปฏิบัติในการรักษาบางครั้งก็ไปกันคนละทิศละทาง จนการเรียนไม่มีระบบแบบเรียนที่แน่นอน และในช่วงปีแรกๆ ครูแผนไทยซึ่งมีอยู่ประมาณ 4-5 คน ต่างก็ใช้ตำราแพทย์ของตัวเองในชั้นเรียน. "ตำราหลวง" ซึ่งเป็นความรู้ทางการแพทย์ของราชสำนัก ยังคงเป็นความรู้ที่ถูกเก็บไว้เป็นความลับต่อมาจนในราวปี ค.ศ. 1895 (พ.ศ. 2338) "ตำราหลวง" จึงถูกนำมาใช้เป็นตำราในโรงเรียนการแพทย์แผนที่โรงพยาบาลศิริราช. แต่ตำราการแพทย์เล่มนี้ก็ยังไม่ได้รับการตีพิมพ์ออกมาเผยแพร่จนถึงปี ค.ศ. 1907 (พ.ศ. 2440) โดยการ "บรรณารักษ์" ของพระยาพิชณูประสาธเวช ภายใต้ชื่อว่า แพทยศาสตร์สังเคราะห์ฉบับหลวง และในปีต่อมาก็มีฉบับแก้ไขและย่อความตีพิมพ์ออกเผยแพร่ในชื่อว่า ตำราแพทยศาสตร์ ฉบับสังเขป (ค.ศ. 1908/พ.ศ. 2441) หรือที่เรียกกันในเวลาต่อมาจนถึงปัจจุบันว่า เวชศึกษา. แม้ว่าจะมีตำราการแพทย์ฉบับอื่นๆ ที่ตีพิมพ์ขึ้นใช้ในโรงเรียนก่อนปี พ.ศ. 2440 แต่ฉบับพิมพ์ปี พ.ศ. 2440 และ พ.ศ. 2441 กลับแสดงให้เห็นว่าเป็นตำราการแพทย์ของสังคมไทยฉบับที่สำคัญที่สุดอย่าง เพราะกระทั่งถึงทุกวันนี้ก็ยังคงใช้ตำราฉบับนี้อยู่ในโรงเรียนการแพทย์แผนโบราณ/แผนไทยกันอยู่แพร่หลายในประเทศไทย.

บรุนและชูมาเชอร์ เห็นว่าการเผชิญหน้ากันระหว่างการแพทย์แผนไทยกับความรู้การแพทย์สมัยใหม่ของตะวันตกในโรงเรียนการแพทย์ที่โรงพยาบาลศิริราชในช่วงนี้แสดงให้เห็นถึงความอ่อนแอในระดับพื้นฐานของการแพทย์แผนไทย นั่นคือการขาดความเป็นมาตรฐานของความ

⁴⁰ ส่วนที่เกี่ยวกับตำราทางการแพทย์นี้เก็บความจากการศึกษาของ Viggo Brun and Trond Schumacher, *Traditional Herbal Medicine in Northern Thailand* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987), pp. 6-8, 12-13.

รู้. คำอธิบายที่สำคัญที่สุดของการขาดความเป็นมาตรฐานก็คือการที่ความรู้เป็นความลับที่แต่ละคนหวงแหน ความรู้สึกถึงการที่ความรู้เป็นสิ่งที่มีความค่าและจะต้องเก็บไว้เป็นความลับทำให้ไม่มีการแลกเปลี่ยนความรู้และประสบการณ์ระหว่างกัน. ผลที่หลีกเลี่ยงไม่ได้จากการที่ความรู้เป็นสิ่งมีค่าและต้องเก็บเป็นความลับก็คือการขาดความเป็นมาตรฐาน การไม่เป็นชิ้นเป็นอัน (fragments) และสภาพของความแน่นิ่งของความรู้ทางการแพทย์ไทยโดยรวม.⁴¹

การที่ความรู้สามารถถูกนำเสนอได้เพียงส่วนเดียว ทำให้ความรู้ในจารีกวัตรพระเชตุพนไม่ได้เป็นภาพของส่วนทั้งหมดของความรู้ที่สังคมไทยในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว มีการที่จารีกวัตรพระเชตุพนเป็นเพียงแค่ภาพตัวแทน ในด้านหนึ่งนั่นคือเป็นการนำเสนอภาพความรู้

⁴¹ ผลจากการศึกษาดำรงการแพทย์แผนไทยทำให้ Brun และ Schumacher สรุปว่า รากฐานทางทฤษฎีความรู้ทางการแพทย์ของไทยที่สำคัญมีอยู่ 3 ประการ คือ

1) ทฤษฎีเกี่ยวกับธาตุ ซึ่งเห็นว่าทุกสิ่งทุกอย่าง รวมทั้งร่างกายมนุษย์ประกอบขึ้นจากธาตุดิน น้ำ ลม ไฟ (และบางครั้งก็อ้างถึงธาตุที่ 5 คือธาตุอากาศ). เมื่อทุกอย่างยังอยู่ในสภาพปกติ ธาตุต่างๆ ก็จะอยู่ในภาวะที่สมดุล แต่ถ้าเมื่อไหร่ก็ตามที่เกิดสภาวะผิดปกติขึ้นมา ธาตุก็จะสร้างความไม่สมดุล ซึ่งจะมีผลต่อความเจ็บไข้ได้ป่วยของร่างกาย คือเกิดสภาวะ "กำเริบ", "หย่อน" และเกิดการ "พิการ". กระบวนการรักษาจึงมุ่งที่จะฟื้นคืนสภาวะธาตุต่างๆ ให้กลับคืนมาสู่สภาพปกติ และอยู่ในสภาวะที่กลมกลืนกับร่างกาย. ธาตุทั้ง 4 นี้เกี่ยวเนื่องสัมพันธ์อยู่กับความคิดในเชิงห่วงโซ่สัมพันธ์ (causative chain) คือ ร่างกายเป็นที่ตั้ง (location) แห่งสมุฏฐาน (causative factor), สมุฏฐานเป็นที่ตั้งแห่งธาตุ, ธาตุเป็นที่ตั้งแห่งโรค, และโรคเป็นที่ตั้งแห่งอาหาร. Brun และ Schumacher เห็นว่าห่วงโซ่สัมพันธ์นี้ในความเป็นจริงแล้วเริ่มจากลำดับสุดท้ายค่อยๆ ไล่ถอยกลับไปสัมพันธ์กับสาเหตุที่เป็นรากฐานของทั้งหมด (fundamental factor) และถ้าจะอ่านกลับจากท้ายไปก็จะได้ใจความใหม่ว่า อาหารเป็นสาเหตุให้เกิดโรค ซึ่งจะก่อให้เกิดผลกระทบต่อระบบธาตุ ที่ในท้ายที่สุดก็จะก่อให้เกิดผลต่อความป่วยไข้ของร่างกาย. สาเหตุสำคัญนั้นไม่ใช่ตัวห่วงโซ่สัมพันธ์ แต่ในความเป็นจริงแล้วปัจจัยที่เป็นสาเหตุที่สำคัญที่สุดคืออาหาร.

2) ความคิดเรื่อง "ตรีโทษ" คือ ส่วนของเหลว 3 ประเภทในร่างกายที่จะทำให้สามารถค้นหาสาเหตุแห่งโรคได้ในทันที คือ น้ำดี, ลม, และเสมหะกับน้ำมูก. สภาพของ "ตรีโทษ" ทั้ง 3 นี้สัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับสภาพของธาตุและฤดูกาล (แม้จะไม่พูดไว้อย่างชัดเจนในตำรา) จนความคิดเรื่องธาตุกับตรีโทษหาบซ้อนกันอยู่ อาทิความคิดในเรื่องลม ที่ไม่ได้แตกต่างกันเลย.

3) ทฤษฎีเกี่ยวกับรส รสของยาปปรุงสามารถจำแนกออกเป็น 3 ประการคือร้อน, เย็น และชุ่ม แต่ส่วนผสมของยาแต่ละชนิดสามารถจำแนกรสออกได้ถึง 9 รส คือ ผาด, หวาน, เมาเบื่อ (poisonous), ขม, ร้อนและเผ็ด, มัน, เย็นและหอม, เค็ม, เปรี้ยว และบางครั้งก็มีรสที่ 10 เพิ่มเข้ามา คือรสจืด.

ดู Viggo Brun and Trond Schumacher, *Traditional Herbal Medicine in Northern Thailand*, pp. 12-3; ส่วนการวิเคราะห์ตำราการแพทย์ไทยที่ใช้หลักฐานทั้งจากจารีกวัตรพระเชตุพนและหลักฐานชั้นต้นอื่นๆ เป็นงานทางมานุษยวิทยาของ Somchintana Thongthew Ratarasarn, *The Principles and Concepts of Thai Classical Medicine* (Bangkok: Thai Khadi Research Institute, Thammasat University, 1989).

ของสังคมไทย แต่ในอีกด้านหนึ่งเท่ากับทำให้ไม่สามารถกำหนดลักษณะความเป็นทั้งหมดของความรู้ได้. ความรู้ที่ขาดหายไป (in absentia) จึงอาจจะหมายถึงความรู้ที่กำลังเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง. แต่ในขณะที่เดียวกันก็อาจจะพูดต่อไปได้อีกว่า แม้ว่าความรู้จะเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาแต่ก็เชื่อว่าสามารถทำให้ความรู้นั้นหยุดการเคลื่อนไหวและสามารถที่จะศึกษาทำความเข้าใจได้. ความรู้เกี่ยวกับทางโลกย์จึงเป็นความรู้ที่แม้มิได้หยุดนิ่ง และไม่ได้เป็นความรู้ที่จะจริงเที่ยงแท้เป็นนิรันดร์อยู่ชั่วนิรันดร์กับปีชั่วนิรันดร์เป็นอภาลิโก แต่ความรู้ทางโลกย์นั้นสามารถถูกทำให้หยุดนิ่งหยุดการเคลื่อนไหว และสามารถที่จะเข้าถึงมันได้. การนำเสนอภาพตัวแทนของความรู้ในวัดพระเชตุพนจึงเป็นความพยายามที่จะเข้าถึงความรู้ที่เคลื่อนไหวและพูดถึงทั้งหมดไม่ได้. ความเชื่อที่ว่าสามารถนำเสนอและเข้าถึงความรู้ทางโลกย์ได้ย่อมแตกต่างอย่างลึกซึ้งกับความรู้ทางธรรมที่เข้าถึงไม่ได้และนำเสนอไม่ได้.

โคลงต่างภาษา: การเขียนตะวันตก และ งานเขียนชาติพันธุ์วรรณนา (Occidentalism and Ethnography)

มนุษย์เมื่อได้เข้ามาสัมพันธ์ติดต่อกันและใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันจนเกิดเป็นชุมชนเป็นสังคมเป็นรัฐขึ้นมา ต่างก็ใช้ชีวิตอยู่บนความผูกพันต่อกันและในระบบความสัมพันธ์ที่กำหนดขึ้นมาชุดหนึ่ง. ระบบความสัมพันธ์ นี้คือความสัมพันธ์ทางอำนาจชนิดหนึ่ง (แปลว่าใครใหญ่กว่าใคร) และวัฒนธรรม. และไม่ว่าจะด้วยเหตุผลที่ว่าจำเป็นต้องร่วมมือกันป้องกันสังคม/ชุมชนของตนเองจากการรุกรานของผู้อื่น หรือด้วยการร่วมมือกันเพื่อที่จะรุกรานชุมชน/สังคมอื่น,⁴² ในแต่ละสังคมต่างก็ต้องการ (และสร้าง) ลักษณะบางอย่างที่ทำให้ทุกคนรู้สึกถึงการเป็นสิ่งที่ทุกคนสามารถเป็นเจ้าของร่วมกัน หรือเป็นสิ่งที่ทุกคนในสังคมรู้สึกว่าเป็นสิ่งเดียวกับตน. การสร้างและการแสวงหาความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในชุมชนในสังคม คือ การหาหรือนิยามกำหนดเอกลักษณ์บางอย่างที่ทำให้ทุกคนเป็นพวกเดียวกันกับตน, แต่ในอีกด้านหนึ่งคือการกำหนดความเป็นอื่นที่แตกต่างออกไปจากตัวเอง หรือหาลักษณะของความไม่เป็นพวกเดียวกับตนออกมา. การสร้างความรู้สึกถึงความมีเอกลักษณ์ร่วมกันจึงเป็นธรรมชาติประการหนึ่งของมนุษย์ เพื่อที่จะก่อให้เกิดความปรองดองเป็นพวก

⁴² ดูงานเขียนที่เกี่ยวกับทฤษฎีกำเนิดของรัฐ หรือทฤษฎีสัญญาประชาคมได้ในงานของชัยวัฒน์ สถาอานันท์, "ร่องรอยสัญญาประชาคมในปรัชญามาซิอาเวลลี: บททดลองมองมาซิอาเวลลีในแง่ดี," วารสารสังคมศาสตร์ 30:3 (2539): 82-102; อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย, "หลักการที่แท้จริงของทฤษฎีสัญญาประชาคม," รัฐศาสตร์สาร: ปรัชญาและความคิด (ฉบับพิเศษ) 12-13 (2529-2530): 55-75. ส่วนในงานภาษาอังกฤษปรากฏอยู่ในงานของนักคิดแนวสัญญาประชาคม คืองานของ Thomas Hobbes เรื่อง Leviathan; งานของ John Locke เรื่อง "An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government"; และงานของ Jean Jacques Rousseau เรื่อง The Social Contract เป็นต้น, ดูชัยวัฒน์ สถาอานันท์, เพิ่งอ้าง.

เดียวกันในกลุ่มในสังคม. ในการหาความมีลักษณะร่วมกันของคนนั้นถูกผลิตขึ้นเพื่อแสดงให้เห็นว่า กลุ่มของตัวเองนี้แตกต่างจากคนอื่นอย่างไร อาทิการใช้รอยสักเป็นเครื่องหมายแสดงเอกลักษณ์ของชนเผ่า⁴³ หรือการที่ชาวจีนในสมัยช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 14 ใช้ภาษาและวัฒนธรรมของตัวเองจัดแบ่งประเภทของคน และเรียกคนที่พูดภาษาและวัฒนธรรมอื่นว่าเป็นพวกคนป่าเถื่อน.⁴⁴ การแสวงหาเอกลักษณ์ของกลุ่มคนหรือกลุ่มสังคมการเมืองจึงเป็นลักษณะปรกตวิสัยของมนุษย์ และแต่ละสังคมต่างก็ผลิตวาทกรรมว่าด้วยความเป็นตัวตน (self) ของตัวเองที่แตกต่างจากคนอื่นอยู่เสมอ เช่นด้วยการใช้ภาษา รอยสัก ความเชื่อ ผิวดำพรณ ฯลฯ. ในด้านกลับกัน คนอื่นที่แปลกต่างจากตัวเองจึงถูกมองถูกพูดถึงและถูกนำมาเปรียบเพื่อที่จะทำให้เข้าใจและรู้จักตัวเอง. วาทกรรมว่าด้วยความเป็นอื่น (otherness) จึงเป็นวาทกรรมที่ถูกผลิตขึ้นมาเพื่อรับใช้ต่อความรู้ความเข้าใจที่มีต่อตัวเอง.

วาทกรรมในการศึกษาและอธิบายเกี่ยวกับมนุษย์ที่ไม่ใช่คนตะวันตก โดยเฉพาะ "ชาวตะวันออก" (the Oriental) จึงเป็นส่วนหนึ่งของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่สถาปนาการดำรงอยู่ของ "คนอื่น" (the Other) เพื่อที่จะยืนยันการสร้างเอกลักษณ์และความเหนือกว่าของสังคมตะวันตกเองมากเกินไปคือการอธิบายและให้ความหมายต่อการดำรงอยู่และชีวิตของผู้คนในโลกตะวันออก.⁴⁵ ในขณะเดียวกัน สิ่งที่สยามมองคนอื่น หรือความเป็นอื่น ก็ไม่ได้แตกต่างจากวาทกรรมเกี่ยวกับความเป็นอื่นที่ตะวันตกสร้าง เช่น ด้วยมาตรฐานทางพุทธศาสนาที่สยามมีทำให้ชาวตะวันตกและชาวมุสลิมถูกมองว่าเป็นพวก "มิชฉาติชฐิ" ดังจะเห็นจาก "โคลงต่างภาษา" อันเป็นส่วนหนึ่งของ "ความรู้" ในจารึกวัดพระเชตุพน.

สังคมไทยสมัยก่อนการจารึกวัดพระเชตุพนนั้นก็มีการจำแนกตัวเองออกจากคนอื่นเหมือนกับสังคมอื่นๆ และอย่างน้อยก็ใช้เกณฑ์ของภาษาเพื่อแยกคนอื่นออกจากตัวเอง กล่าวคือใช้คน "สิบสองภาษา" เพื่อแบ่งคนออกเป็นกลุ่มต่างๆ รวมทั้งออกจากคนที่ใช้ภาษาไทย. เกณฑ์ในการใช้ภาษาเพื่อแยกคนออกเป็นกลุ่มจึงเป็นเกณฑ์พื้นฐานต่อความรู้ต่อตัวเองและต่อคนอื่น. คนอื่นและความเป็นอื่นจึงสามารถถูกรับรู้ได้ (นอกจากจากคนที่ผิวดำพรณแตกต่างราวขาวกับดำ อาทิ

⁴³ นิติ ภวัครพันธุ์, "รอยสักกับการสร้าง 'ตัวตน,'" ใน เผ่าช่าง-พรางกาย: ทดลองมองช่างภายใน ภาควิชาศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยศิลปากร, ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล, บก. (กรุงเทพฯ: คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และโครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2541).

⁴⁴ อาทิจงานเขียนของ Wang Ta-yuan เรื่อง "A Record of the Islands and their Barbarians" [1350] ดู Ma Huan, The Overall Survey of the Ocean's Chores, [1433], tr. and Ed. J. V. G. Mills (Cambridge: Cambridge University Press for the Hakluyt Society, 1970), p. 60.

⁴⁵ Edward Said, Orientalism, pp. 1-3.

ฝรั่งหัวแดง กับคนจามผิวดำ) ก็ด้วยผ่านความแตกต่างของภาษา.⁴⁶ การใช้เกณฑ์ของภาษาเป็นมาตรฐานสำหรับแยกตัวเองกับความเป็นอื่นออกจากกัน จึงเป็นวิธีการพื้นฐานของคนในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ลงต่อมาด้วย เพราะแม้ว่าในโคลงต่างภาษาก็ยังเรียกคนออกเป็นชาติภาษาต่างๆ กัน อาทิ อาฟริกัน "โจดชาติ", ชาติดอดดิ, ชาตียิบเซ็ดอ่าน, "ชาติปะถ่าน", "ชาติกระแซ", ยินดู "ชาติแขกหนวดเคราดำ", "ชาติแขกมลายู", "รามเหศร์หุติชาติเชื้อ รามรัฐ", ลาวยวน "ชาติหริภุญไชย", "ชาติแขก[?]เกาหลี".⁴⁷

การรับรู้และการแยกความเป็นชาติต่างๆ ออกจากกันจึงเป็นความเป็นชาติของชาติภาษา. ชาติภาษาจึงน่าจะแตกต่างจากความเป็นชาติในทางเชื้อชาติ คือเชื้อชาติในความหมายของชาติพันธุ์. การเป็นสมาชิกของชาติภาษาจึงแตกต่างกับความเป็นสมาชิกของชาติในความหมายของรัฐชาติ เพราะสมาชิกของรัฐชาติหมายถึงใครก็ได้ทุกคนที่เป็นพลเมืองของรัฐ โดยหลักการแล้วไม่ได้จำกัดเชื้อชาติ ความเชื่อ และภาษา. ชาติกับภาษาสำหรับชนชั้นนำต้นรัตนโกสินทร์จึงเป็นสิ่งที่ไม่แตกต่างกันและสามารถใช้แทนกันได้. อย่างไรก็ตาม แม้ว่าคนไทยในสมัยก่อนจะเรียกคนกลุ่มชาติภาษาต่างๆ ว่าอยู่ในคนจำพวก "สิบสองภาษา" แต่จะบอกว่าคนไทยสมัยก่อน (คืออยุธยาลงมาจนถึงต้นรัตนโกสินทร์) รู้จักคนที่ใช้ภาษาอื่นที่ไม่ใช่ภาษาเดียวกับตนเพียงแค่ 12 ภาษาก็ไม่ถูก, เพราะถ้านากจะนับคนชาติภาษาต่างๆ ตามความเป็นจริงแล้ว สังคมไทยสมัยอยุธยาเคยรู้จักมักคุ้นหรือติดต่อสมาคมกับคนภาษาอื่นๆ มากกว่า "สิบสองภาษา" อาทิราชสำนักอยุธยาเคยติดต่อกับญี่ปุ่น, จีน, พม่า, โปรตุเกส, ฮอลันดา, ฝรั่งเศส, มอญ, พม่า, ลาว, เขมร, ญวน, กะเหรี่ยง, ข่า, ละว้า, เดนมาร์ก, สเปน (เคยติดต่อกับราชสำนักอยุธยาผ่านอาณานิคมในมะนิลา), อังกฤษ (ราชสำนักไทยเคยรับคนอังกฤษเข้ารับราชการเป็นเจ้าเมืองมะริด คือซามูเอล ไวท์ (Samuel White) และสมเด็จพระนารายณ์เองเคยประกาศสงครามกับบริษัทอินเดียตะวันออก (East Indian Company) ของอังกฤษ),⁴⁸ แขกมักกะสัน ซึ่งกลายเป็นกบฏในสมัยพระนารายณ์⁴⁹ และต่อมาได้กลายเป็นภาพตัวแทนของความป่าเถื่อน (ยักษ์มักกะสัน),⁵⁰ แขกเปอร์เซียของ

⁴⁶ ดุริณี เชี่ยวศรีวงศ์, ปากไก่และใบเรือ, น. 356-359.

⁴⁷ ดู ปจพ., น. 772, 773, 774, 777, 780, 781, 782, 783, 784, 785.

⁴⁸ ดู F.W. Hutchinson, Adventurers in Siam in the Seventeenth Century (London: The Royal Asiatic Society, 1940), p. 150.

⁴⁹ ดูรายละเอียดการกบฏของแขกมักกะสันในเดอ ฟอร์เบง, จดหมายเหตุฟอร์บิง (ประชุมพงศาวดารภาคที่ 80), แปลโดย ม.จ. ดำรัสดีรัง เทวกุล (กรุงเทพฯ: ศุภสภา, 2513).

⁵⁰ อาทิในเพลงยาวบัตรสนเท่ห์แต่งว่าจมีนราชามาตย์ [พระยามหาเทพเสกษัตริย์] ในรัชกาลที่ 3 ของพระยามหามนตรี (ทรัพย์) ที่ว่า "เขาขมบุญเรียกเจ้าคุณราชามาตย์ แต่ร้ายกาจเกือบยักษ์มักกะสัน", ดู จิตร, ภูมิศักดิ์, บทวิเคราะห์มรดกวรรณคดีไทย (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม, 2537), น. 54-57.

จักรพรรดิสุไลมาน, ฮินดู, สิงหล ซึ่งทำให้ต้องรู้จักพวกหมิฟ ที่ได้กลายเป็นความป่าเถื่อนไปเช่นเดียวกัน, ชาวมุสลิมในมลายู, ขวา หรือพวกอิเหนา เป็นต้น. คำเรียกชื่อคนภาษาอื่นรวมๆ กันว่าพวก "สิบสองภาษา" จึงดูเหมือนจะคำที่ครอบคลุมความหมายมากกว่าที่จะสันนิษฐานว่า สังคมไทยรู้จักคนอื่นเพียงแค่อิบสองภาษา. คำว่า "สิบสองภาษา" จึงเป็นความคิดที่เป็น "การใช้ภาพพจน์" (trope)⁵¹ เพื่อแสดงสำเนียง (perception) เกี่ยวกับคนอื่นและความเป็นอื่น. คนชาติภาษาอื่นจึงถูกเรียกรวมๆ กันใน "วลี" เดียวกันว่า "สิบสองภาษา". นอกจากนี้ชาวสยามในอยุธยาไม่เคยให้ข้อมูลกับเดอ ลาลูแบร์ว่า ราชอาณาจักรสยามนั้นมีชาวต่างชาติภาษา (Nations) เข้ามาอาศัยอยู่ในอยุธยามากถึง 40 ชาติภาษา, แต่ก็ยังเป็นปัญหาอยู่ว่าชาวอยุธยา ใช้เกณฑ์อะไรในการแยกและลาลูแบร์เองก็นับคนต่างชาติภาษาที่เข้าเฝ้าพระมหากษัตริย์ (คือพระนารายณ์) ได้ไม่เกินกว่า 21 ชาติภาษา.⁵²

เพื่อที่จะอธิบายถึงความพิเศษแปลกใหม่ของหลักฐานชุดนี้ กาญจนาคพันธุ์ไปไกลถึงขนาดคิดว่า โคลงต่างภาษาคือการแสดงถึงความรู้ทางด้านภูมิศาสตร์ของชนชั้นนำไทยในช่วงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว. เขาเห็นว่า "ในจำนวนสรรพวิทยาวิชาการต่างๆ ในพระตำรับเล่มใหญ่ [คือประชุมจารึกวัดพระเชตุพน] นั้นมีวิชาว่าด้วย 'ภูมิศาสตร์' อยู่แขนงหนึ่ง พร้อมด้วยรูปประกอบ นั่นคือโคลงและรูปคนชาติภาษาต่างๆ" และลงความเห็นว่ โคลงต่างภาษาในจารึกวัดพระเชตุพนนั้น "เป็นตำราภูมิศาสตร์เล่มใหญ่เล่มแรกของไทย".⁵³ สิ่งที่ทำให้กาญจนาคพันธุ์อธิบายการว่าเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้เกิดการขยายความรู้ในเชิงภูมิศาสตร์ และเกิดการขยายการรับรู้เกี่ยวกับคนชาติต่างๆ จาก "สิบสองภาษา" ออกไปเป็น "สามสิบสองภาษา" นั่นคือ "[1]มีคนต่างภาษาเข้ามาในเมืองเรามากขึ้นประการหนึ่ง, [2]เราออกไปเมืองเขามากขึ้นประการหนึ่ง, [2]กับเราได้สอบถามได้คว่เมจากคนต่างภาษาที่เข้ามาเมืองเราอีกประการหนึ่ง".⁵⁴

กาญจนาคพันธุ์ เสนอว่าอาจเป็นไปได้ที่เมื่อสมัย "โบราณโน้น" คนไทยอาจจะเคยรู้จักคนชาติภาษาอื่น 12 ภาษาจริง หรืออาจจะเป็นเพราะเลข 12 เป็นเครื่องหมายแสดงนัยยะสำคัญ ความสมบูรณ์บางอย่าง เช่น สิบสองปันนา, สิบสองจุไทย, สิบสองนักษัตร, สิบสองท้องพระคลัง เป็นต้น, ต่อมาเมื่อความรู้เกี่ยวกับคนชาติภาษาอื่นเพิ่มล้นเกินกว่าจะบรรจุไว้ใน "สิบสองภาษา" ไปได้หมด ด้วยเหตุผลว่ามีนักเดินทางเข้ามาเพิ่มขึ้นและเพราะคนไทยเองได้เดินทางออกไปโลก

⁵¹ ศัพท์บัญญัติของธีระ นุชเปี่ยม, ดู ธีระ นุชเปี่ยม, ""ความรู้ อำนาจ อุดมการณ์ในวาทกรรมทางประวัติศาสตร์", วารสารร่วมพลัง 15:2 (ตุลาคม 2539 - มกราคม 2540), น. 9.

⁵² La Loubere, *The Kingdom of Siam*, pp. 10-11.

⁵³ กาญจนาคพันธุ์, *ภูมิศาสตร์วัดโพธิ์* [2509], 3 เล่ม, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บำรุงสาสน์, 2516), เล่ม 1 หน้า 115-116; เน้นโดยผู้อ้าง.

⁵⁴ เรื่องเดียวกัน, เล่ม 1 หน้า 110.

ข้างนอกเพิ่มขึ้น คนชาติภาษาอื่นจึงถูกขยายขึ้นไปได้ถึง “32 ภาษา”.⁵⁵ กาญจนาคพันธุ์เห็นว่า ภาษาที่ขาดไปเช่นเยอรมันและเดนมาร์ก โปรตุเกส อังกฤษ อเมริกัน (อะไรคือคนภาษาอเมริกันก็ไม่ได้บอกไว้?) อาจจะเป็นเพราะว่าต้องการคัดเลือกเอาเฉพาะที่ “แปลกๆ” ให้พอดีกับศาลา 16 หลัง,⁵⁶ ภาษาใดที่คล้ายกันจึงไม่เอา เช่น โปรตุเกส อังกฤษ และอเมริกัน อาจเป็นเพราะคนสามภาษานี้มีอยู่ทั่วไปในกรุงเทพฯ “คนไทยรู้จักดีแล้ว”.⁵⁷ นี่เป็นเหตุผลที่ฟังดูแล้วแปลกๆ เพราะถ้าใช้เหตุผลนี้แล้วคนไทยมิได้รู้จักคนสิงหล จีน ญวน พม่า ลาว เขมร มอญ ดีกว่าคนที่ใช้ภาษาอังกฤษ ภาษาโปรตุเกส หรือภาษา “อเมริกัน” หรือ? อย่างไรก็ตาม แม้ว่าชาติภาษาจะยังคงเป็นพื้นฐานสำคัญในการจำแนกคนออกเป็นกลุ่มต่างๆ แต่การใช้ภาพพจน์ว่า “สิบสองภาษา” นี้ไม่ได้มีความหมายอีกต่อไปในสมัยที่ทำการจารึกวัดพระเชตุพน (พ.ศ. 2374) จึงเป็นเหตุให้นักปราชญ์ราชบัณฑิตสามารถขยายขอบเขตปริมนทลความรู้ออกไป เพื่อจะทำให้สามารถบรรจุความรู้เกี่ยวกับความเป็นอื่นของคนชาติภาษาอื่น เข้ามาอยู่ใน “ตะกร้า” ความรู้ของตนได้.

แม้ว่าการอ่าน “โคลงต่างภาษา” จะสามารถทำให้เข้าใจได้ถึงการขยายตัวของความรู้เกี่ยวกับโลกภูมิหรือพื้นที่บนผิวโลก ที่อาจจะได้มาจากการคำบอกเล่าของนักเดินทาง แต่นัยยะสำคัญของโคลงชุดนี้ไม่ได้อยู่ที่การกำหนดพื้นที่ของมนุษย์ชาติภาษาต่างๆ ลงไปในแผนที่ภูมิศาสตร์โลกสมัยใหม่. ภูมิศาสตร์โดยตัวของมันเองคือการศึกษาเฉพาะเรื่องพื้นที่บนแผ่นผิวโลกในเชิงกายภาพ (ความสูงต่ำ ภูเขา ทะเล แม่น้ำ ที่ราบ หุบเขา) โดยไม่ได้สนใจองคาพยพในทางการเมือง. การสนใจภูมิศาสตร์ในเชิงการเมือง หรือภูมิรัฐศาสตร์พัฒนาขึ้นมาพร้อมกับการเกิดรัฐสมัยใหม่ของสังคมไทยในเวลาต่อมา. เพราะแม้ว่าเฮนรี เบอร์นี่ (Henry Burney) จะเดินทางเข้ามาเจรจากับราชสำนักสยามเพื่อกำหนดเส้นพรมแดนสยามกับพม่าของอังกฤษเมื่อ ค.ศ. 1825-6 (พ.ศ. 2368-9) ราชสำนักสยามก็ยังไม่ค่อยเข้าใจว่าการมีเส้นแบ่งพรมแดนมันจะสลักสำคัญอย่างไร.⁵⁸ ภูมิศาสตร์สมัยใหม่ที่วัดกำหนดพื้นผิวโลกเป็นองศาสิบดา เพื่อเป็นเครื่องมือช่วยให้มนุษย์กำหนดจัดการกับพื้นผิวโลกจึงไม่ใช่ปัญหาสำคัญในความคิดของชนชั้นนำไทยในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ และวาทกรรมของภูมิศาสตร์สมัยใหม่ก็ยังไม่สามารถทำงานสำแดงพลังบีบให้ชนชั้นนำไทยต้องตอบโต้และตอบรับจนกว่าจะถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งวาทกรรมของ

⁵⁵ กาญจนาคพันธุ์, 2516: 1/126-7.

⁵⁶ โคลงต่างภาษาพูดถึงคนชาติภาษาต่างๆ จำนวน 32 ชาติภาษา โดยจารึกไว้บนศาลาจำนวน 16 หลังๆ ละ 2 ชาติภาษา. นอกจากนี้ยังได้ทำรูปปั้นแสดงรูปร่างหน้าตาและการแต่งกายของคนชาติภาษาต่างๆ ประกอบโคลงอีกด้วย.

⁵⁷ กาญจนาคพันธุ์, ภูมิศาสตร์วัดโพธิ์, เล่ม 1 หน้า 133-4.

⁵⁸ ดู Thongchai Winichakul, Siam Mapped, pp. 62-68.

ภูมิศาสตร์สมัยใหม่บีบบังคับมนุษย์ในฐานะที่เป็นตัวแทน (agent)⁵⁹ ของความคิดต้องออกไปเติมพื้นที่ที่ยังว่างเปล่าบนแผนที่ลงให้เต็ม อาทิการสำรวจทางภูมิศาสตร์ของคณะสำรวจแม่น้ำโขงเมื่อปี ค.ศ. 1866-1868 (พ.ศ. 2409-2411) ของฝรั่งเศส ที่นำโดย ดูดาร์ต เดอ ลากรี และฟรังซิส การ์นิเย ที่มีสมาคมภูมิศาสตร์ในฝรั่งเศสอยู่เบื้องหลัง⁶⁰ หรือการที่สยามเองก็ตกอยู่ภายใต้วาทกรรมของภูมิศาสตร์สมัยใหม่ที่ทำให้ต้องว่าจ้างและส่งเจมส์ แมคคาร์ธีออกไปสำรวจพื้นที่เพื่อยืนยันสิทธิเหนือดินแดนที่อยู่ชายขอบ, รวมทั้งนำไปสู่การปะทะขัดแย้งกันในเหตุการณ์ ร.ศ. 112.⁶¹ พื้นที่ในภูมิศาสตร์สมัยใหม่จึงยังเป็นสิ่งที่ไร้ความหมายเมื่อเทียบกับการดำรงอยู่ของคนและรัฐที่สยามจะต้องติดต่อและเอาตัวเองเข้าไปสัมพันธ์อยู่ด้วย. การอธิบาย “โคลงต่างภาษา” ด้วยคำอธิบายเรื่องการขยายตัวในการรับรู้ความรู้ทางภูมิศาสตร์เพียงอย่างเดียวจึงยังไม่สามารถอธิบายถึงสาระสำคัญของสิ่งที่โคลงต่างภาษาเสนอได้. ภูมิศาสตร์จึงไม่ใช่การขมวดปม (conceptualize) โคลงต่างภาษาได้อย่างที่มันเป็น หากแต่ความหมายของ “โคลงต่างภาษา” ในจารึกวัดพระเชตุพน คืองานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณา (ethnography) ชั้นแรกของสยาม.⁶²

✓ ความหมายของงานเขียนชาติพันธุ์วรรณาในทางวิชาการ คือการเขียนเรื่องราวความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมของมนุษย์. โดยจารึกของสาขาวิชา(ในตะวันตก)แล้ว ชาติพันธุ์วรรณาเป็นส่วนหนึ่งของมานุษยวิทยา ที่พยายามจะเอาตัวเข้าไปคลุกคลีทำความเข้าใจความเป็นอื่นที่ถูกนิยามไว้ อย่างชัดเจนว่าหมายถึงชาวป่าที่ยังอยู่ในสังคมแบบบรรพกาล (primitive), ชนเผ่า (tribal), ใครก็

⁵⁹ Michel de Certeau กล่าวไว้ใน *The Practice of Everyday Life* (1984) ว่า “พื้นที่” ไม่ใช่และไม่เคยเป็นสิ่งที่ได้มาด้วยการออกไปสัมพันธ์กับความจริง (ontological given) แต่พื้นที่คือสิ่งที่ถูกวาดขึ้นเป็นแผนที่ลงในความคิดมนุษย์ในทางวาทกรรม (discursively mapped) แล้วถูกนำไปสู่การปฏิบัติในโลกของความจริงอีกทีหนึ่ง, อ้างใน James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge, Mass., London: Cambridge University Press, 1997), pp. 53-4.

⁶⁰ ดู Francis Garnier, *Travels in Cambodia and Part of Laos: The Mekhong Commission Report (1866-1868)* (Bangkok: White Lotus, 1996) and *Further Travels in Laos and in Yunnan: The Mekhong Exploration Commission Report (1866-1868)* (Bangkok: White Lotus, 1997); Osborne, *River Road to China: The Mekhong River Exploration 1866-1868*. (London: George Allen & Unwin, 1977) and “Francis Garnier (1839-1873): Explorer of the Mekhong River,” pp.51-107, in *Explorers of South-East Asia: Six Lives*, ed. Victor T. King. (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995).

⁶¹ ดู James McCarthy, *Surveying and Exploring in Siam* (London: John Murray, 1900) และดู Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, 1994.

⁶² ควรหมายเหตุไว้ด้วยว่า การใช้ความหมายของงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณาตามความหมายของสาขาวิชามานุษยวิทยานี้เป็นการอธิบายความหมายของงานของผู้วิจัย โดยที่ในความเป็นจริงแล้วคนที่ร่วมกันแต่งโคลงต่างภาษา อาจยังไม่รู้จักความหมายของสาขาวิชามานุษยวิทยาตามความเข้าใจในปัจจุบัน.

ได้ที่ไม่ใช่ชาวตะวันตก (non-western), พวกผู้คนก่อนวัฒนธรรมอักษร (pre-literate), และคนที่ไร้ประวัติศาสตร์ในความหมายที่เคร่งครัด (nonhistorical).⁶³ โดยรวมๆ แล้ว วัตถุประสงค์ทางการศึกษาและการผลิตงานเขียนชาติพันธุ์วรรณาคือคนอื่นที่ไม่ใช่ตะวันตก ที่ถูกมองว่าเป็นพวกป่าเถื่อน ไร้อารยธรรม ล้าหลัง และแปลกหูแปลกตาน่าตื่นใจ (exotic). ชาติพันธุ์วรรณาในฐานะที่เป็นศาสตร์ (discipline) เริ่มพัฒนาขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา โดยเริ่มจากงานเขียนของนักเดินทางมิชชันนารี และพ่อค้าที่เข้าไปใช้ชีวิตคลุกคลีอยู่กับชาวพื้นเมืองในตามที่แตกต่างกัน. ต่อมาในราวต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ชาติพันธุ์วรรณาจึงถูกก่อตั้งในฐานะสาขาวิชาหนึ่งของมานุษยวิทยาตามมหาวิทยาลัย.⁶⁴ ในช่วงต้นๆ ของงานชาติพันธุ์วรรณา และรวมถึงงานทางมานุษยวิทยา ต่างก็ถูกผลิตขึ้นเพื่อตอบคำถามเกี่ยวกับที่มาของมนุษยชาติภายใต้ความคิดที่มองแตกต่างกัน 2 กระแสคือมนุษย์เป็นสิ่งสร้างของพระเจ้าที่แตกกระจัดพลัดกระจายไปยังที่ต่างๆ หลังน้ำท่วมใหญ่ในช่วงโนอาห์ กับอีกสายหนึ่งที่มองวิวัฒนาการของมนุษย์ในทางชีววิทยา (ซึ่งชาร์ลส์ ดาร์วินก็เป็นเพียงคนหนึ่ง在这一กระแสนี้และไม่ใช่นักแรกที่เสนอทฤษฎีวิวัฒนาการขึ้น). ภายใต้กรอบความคิดเช่นนี้ ชาวพื้นเมืองที่ถูกศึกษาต่างก็ถูกมองว่าเป็นตัวแทนของอดีตที่ยังป่าเถื่อนล้าหลังและยังอยู่ในระยะแรกๆ ของขั้นตอนวิวัฒนาการของมนุษยชาติ ที่ในที่สุดก็จะดำเนินมาบรรลุถึงจุดสุดยอดในอารยธรรมยุโรปที่ก้าวหน้า.⁶⁵ แม้ว่าต่อมาทฤษฎีวิวัฒนาการจะหมดพลังในการอธิบายไป แต่การศึกษาเกี่ยวกับชาวพื้นเมือง ก็ยังไม่ได้หลุดออกไปจากความคิดเรื่องการศึกษาคนอื่น ที่ป่าเถื่อนล้าหลัง. การศึกษาเพื่อทำความเข้าใจชนพื้นเมืองจึงเป็นการศึกษาความเป็นอื่น เพื่อที่จะทำความเข้าใจกับตัวเอง และเป็นกระบวนการนิยามความเป็นตะวันตกที่เจริญก้าวหน้า. กล่าวอย่างสั้นๆ การศึกษาชาติพันธุ์วรรณาคือการศึกษาความเป็นอื่นเพื่อที่จะเข้าใจตัวเอง.⁶⁶ นักวรรณกรรมวิจารณ์ที่

⁶³ ดู James Clifford, "Introduction: Partial Truths," in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986), p. 23.

⁶⁴ ดู ปรีดา เฉลิมเผ่า กอชนันตกุล, "จารีตและวรรณศิลป์ในงานชาติพันธุ์วรรณา," *จุลสารไทยคดีศึกษา* 8:2 (ตุลาคม 2538), น. 18.

⁶⁵ คู่มือศิลปะของทฤษฎีวิวัฒนาการที่มีต่องานเขียนทางมานุษยวิทยาได้ในงานของ George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (London: The Free Press, 1987).

⁶⁶ ดูงานของ James Clifford, "Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts: the Example of Maurice Leenhardt," *Man* (N.S.) 15 (1980): 518-532; "On Ethnographic Allegory," pp.98-121, in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986); *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University

สนใจศึกษางานเขียน (ทั้งงานวิชาการและวรรณกรรม) เกี่ยวกับตะวันออกของตะวันตกอย่างเอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) สรุปว่า การศึกษาและการเขียนความเป็นอื่นที่ล้าหลังในขั้นตอนวิวัฒนาการของโลกตะวันออกนอกจากจะแสดงถึงความก้าวหน้าของตะวันตกเองแล้ว ความหมายของความเจริญก้าวหน้ายังสะท้อนยะของการแสดงความเหนือกว่าของตะวันตก ดังนั้นจึงมีนัยยะว่าตะวันตกมีความชอบธรรมที่จะเข้ามาครอบงำชุดรีดปกรองโลกตะวันออก.⁶⁷ นอกจากนี้ การศึกษาชาติพันธุ์วรรณนาถูกพัฒนาขึ้นจนมีสถานภาพของการเป็นศาสตร์ (discipline) ภายใต้บริบทของการแผ่ขยายอำนาจของจักรวรรดินิยมที่ล่าชนพื้นเมืองและยึดครองเอาเป็นอาณานิคมเมืองขึ้น, งานชาติพันธุ์วรรณนาจึงถูกผลิตขึ้นเพื่อศึกษาทำความเข้าใจกับอาณานิคมที่จักรวรรดิจะต้องปกครองและเพื่อช่วยให้การปกครองของจักรวรรดิลดค่าใช้จ่ายและลดความยุ่งยากในการจัดการกับปัญหาของอาณานิคมลง. กล่าวโดยสรุปแล้ว งานเขียนทางชาติพันธุ์วรรณนาถูกผลิตขึ้นเพื่อปกครองอาณานิคม และกดปราบปกครองชนพื้นเมืองนั่นเอง. /

"โคลงต่างภาษา" คือขุมมรดกงานเขียนเกี่ยวกับคนชาติภาษาต่างๆ ที่ชนชั้นนำสยาม⁶⁸ รู้จักสนใจ และรู้สึกที่สำคัญพอที่จะบรรจุเข้ามาในความรู้ของตน ที่ประกาศออกมาอย่างเชื่อมั่นสง่าผ่าเผยต่อหน้าสาธารณชน. โคลงแต่ละชุด (แต่ละชาติภาษา) ประกอบด้วยโคลง 2 บท อธิบายถึงลักษณะเอกลักษณ์ของแต่ละชาติภาษา⁶⁹ โดยพูดถึงการแต่งกาย (ลักษณะเสื้อผ้า เครื่องประดับ ทรงผม), รูปร่างเชิงกายภาพ (ผิวดำ ผมหยิก ผิวขาว), ความสามารถเฉพาะ (เชี่ยวชาญการเดินเรือ, การเดินป่า), ความเชื่อ/ศาสนา (คริสต์, พุทธ, มุสลิม เป็นต้น), ถิ่นฐานภูมิประเทศที่อยู่อาศัย และภูมิอากาศ (เช่นหิมะตกในปีเตอร์สเบิร์ก). "โคลงต่างภาษา" จึงเป็นการประมวลความรู้เกี่ยวกับคนกลุ่มต่างๆ ด้วยการใช้ภาษา วัฒนธรรม ความเชื่อ ภูมิศาสตร์ของรัฐ และชาติพันธุ์เข้ามาเปรียบ

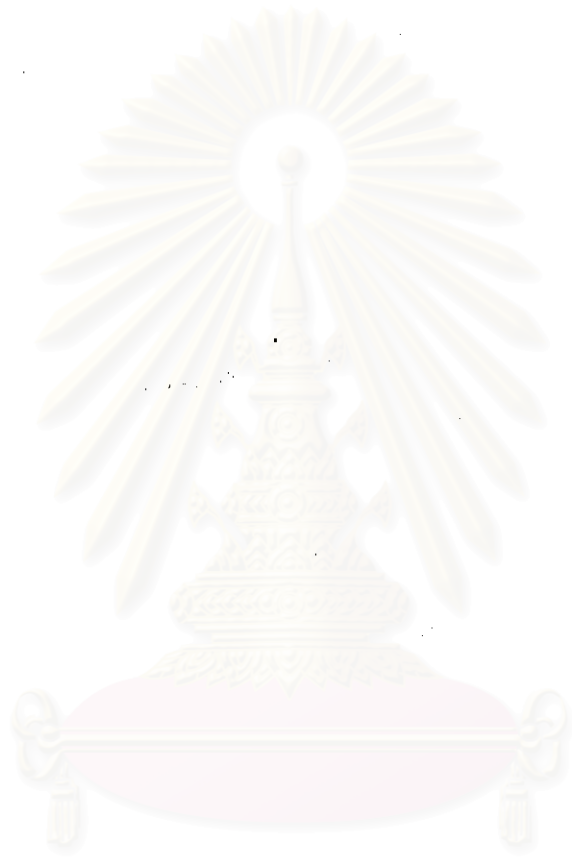
Press, 1988); *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge, Mass., London: Cambridge University Press, 1997).

⁶⁷ Edward Said, *Orientalism*, p. 3.

⁶⁸ ผู้ประพันธ์โคลงต่างภาษาคือ กรมหมื่นนุชิตชิโนรส, จำจัตรนกุล, พระญาณปริยัติ, ขุนอนสิทธิ์, พระมุนีนายก, กรมขุนเดชอดิศร, กรมหมื่นไกรสรวิชิต, หลวงชาญเบศวร์, ขุนมหาสิทธิโวหาร, พระสมมติบาล, พระยาบำเรอบริรักษ์, หลวงศรีธศุวเดช, ปลัดวัดโมลีโลก, พระเทพกระวี, หลวงลิขิตปรีชา. ดูรายละเอียดเพิ่มเกี่ยวกับผู้แต่งจารึกวัดพระเชตุพนนอกเหนือจาก "โคลงต่างภาษา" ใน ธิดา สารระยา, *สมมติวัดโพธิ์* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, 2533), หน้า, 82-85.

⁶⁹ การพรรณนาถึงลักษณะของคนแต่ละชาติภาษาย่อมทำให้การพูดถึงคนชาติภาษาอื่น ที่ปรากฏอยู่ใน "นางนพมาศ" กับ "โคลง 32 ภาษา" แตกต่างกัน แม้ว่าผู้แต่ง "นางนพมาศ" จะมีรายชื่อชาติภาษามากกว่าที่ปรากฏอยู่ใน "โคลง 32 ภาษา" แต่การอ้างหรือพูดถึงชื่อชาติภาษาต่างๆ ลอยๆ กับการบรรยายถึงลักษณะที่เป็นอัตลักษณ์ของแต่ละชาติภาษาย่อมมีความแตกต่างกันมาก ดูการวิเคราะห์ถึงการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์จากโลกภูมิใน "ไตรภูมิ" มาสู่โลกของความเป็นจริงใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ปากไก่และใบเรือ*, น. 356-359.

เทียบเข้าด้วยกัน. อย่างไรก็ตาม ความที่ “โคลงต่างภาษา” พูดถึงคนชาติภาษาต่างๆ ถึง 32 กลุ่ม ชาติภาษา จึงทำให้การเทียบเคียง การพูดถึงความรู้เกี่ยวกับคนชาติภาษาต่างๆ รวมทั้งคนชาติ ภาษา “ไทย” ด้วยนั้นซับซ้อน แต่ก็อยู่ในกฎเกณฑ์บางอย่างที่พอจะเข้าใจได้ว่าเป็นการเอาตัวตน ของสยามเข้าไปเปรียบเทียบกับคนอื่น. การเอาลักษณะขนบธรรมเนียมประเพณีรูปร่างผิวพรรณ ของตนออกมาแสดงเปรียบเทียบกับคนอื่นหรือความเป็นอื่นที่แตกต่างแวดล้อมอยู่เต็มไปหมด จึง เป็นการเขียนชาติพันธุ์วรรณนาที่สยามจัดให้ตัวเองเข้าอยู่บนพื้นที่ของความสัมพันธ์ระหว่างตัวเอง กับความเป็นอื่น.



สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

การพรรณนาเกี่ยวกับคนชาติภาษาต่างๆ ในโคลงต่างภาษา⁷⁰

สิงห์: ตำนานการตั้งเมืองของชาวสิงห์, สวมใส่เสื้อผ้าสีขาวล้วน และใช้ผ้ายาวถึง 20 ศอก [กรมหมื่นนุชิตชิโนรส/แต่ง]

ไทย: อยู่เมืองอยุธยาที่ยิ่งใหญ่ท่ามกลาง, สวมใส่เสื้อผ้าต่างดงมารวกับมีเทวดามาตัดเย็บให้, สวมเสื้อสวยงาม นุ่งผ้า "ปุม" คาดพุง [กรมหมื่นนุชิตชิโนรส/แต่ง]

กะเหรี่ยง: สวมเสื้อ (ไม่ได้พูดถึงกางเกง!), สวมสร้อยลูกปัด, เป็นคนรักษา/ตรวจด้าน(ชายแดน), บ้านเรือนอยู่ตาม "ตรอกห้วย หุบดง" [จำจิตรนุกุล/แต่ง]

อาฟริกัน: ผมหยาบหยิก-ผมเงาะ (หัวพริกหยักหยาบเผ้า ผมเงาะ), ปากและะยิงฟัน ดูน่า "ขื่น" เป็นบ้า "เบื้อ", ถิ่นฐานบนเกาะแอฟริกา, ผิวดำเป็น "เขม่า" เป็นพวก "โหดชาติ", สวมกางเกงลาย "สุหรัต" ใส่เสื้อสีขาว, พับผ้าเช็ดหน้าเป็นจีบ "คาดเอว", สวมเครื่องแต่งกายไม่แยกเพศ [จำจิตรนุกุล/แต่ง]

ดอตชิ [Dutch]: เชี่ยวชาญการเดินทางทะเล, นับถือพระเยซูคริสต์ ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นผู้สร้างโลก (ลัทธิมันเหลือจน สุดมั่ง), สวมเสื้อกางเกงเหมือนคนอังกฤษ, อยู่เมือง "เนื่องวิลันดาปาก ใต้แธ", เชื้อชาติ "ดอตชิ" [พระญาณปริยัติ/แต่ง]

อิตาเลียน: เครื่องแต่งกายเหมือนคนอังกฤษ, "ทำเนียบเทียบเชื้อใช้ เช่นกัน", ประเทศอยู่ทางใต้ของดินแดนชายฝั่งตะวันตก, โพรพลหัวหาญ [ขุนธนสิทธิ์/แต่ง]

ฝรั่งเศส: สวมเสื้อดำ มีอินทรีบนอก, กางเกงกลัดกระดุมเคลือบทอง, ห้อยนาฬิกา, ประเทศอยู่ใกล้เคียงกับอังกฤษ, บ้านเมืองของ "ฝรันซิช" [France] โหญ่โตมาก,⁷¹ มีทหาร "ชิบปาย" [Sepoy] รักษา, มีประชากรจำนวนมาก [พระมุนีนายก/แต่ง]

อียิปต์ (Egyptian?):⁷² ธรรมเนียม (ทำเนียบทำนอง) แบบเดียวกับคนอังกฤษ, สวมเสื้อสีหมวก "พลิกแปลงแปลง ยักดัด ประดิษฐ์แธ", อาศัยอยู่ใน "ทวีปแคว้นแคว้นใต้ ต่ำขวา(?)", ชำนาญการเดินทางเรือ, เป็นพวกมิชชันนารีที่เห็นว่าโลกหมุนรอบดวงอาทิตย์ (ทฤษฎีสุริยคติเห็น กระด้าง / ถือว่าทิวากร สถิตยที่ เดียวพอ / แผ่นภพหมุนคว้างป้อม ปั้นโน) [ขุนธนสิทธิ์/แต่ง]

สะระกาจวน [Saracen?]:⁷³ ใจกล้าหาญ, ใช้เรือกำปั่น "สลุปสามเสา", เชี่ยวชาญ-เฟื่องฟูในเรื่อง "วัดแดงดิงน้ำฟ้า", อาศัยอยู่ใน "อินเดีย ทวีป" ที่เมือง "สะระกาเซีย เกษตร", มีทหาร "ชิบปาย" เพียงพร้อมด้วยปืนรักษาป้อม [กรมขุนเดชอดิศร/แต่ง]

ยี่นุ่น: ไว้ทรงผม "สองแหม่มหยุกหยุย", ใช้เสื้อผ้า "ต่างสี", อาศัยอยู่ที่ "เกาะยี่นุ่น", ชำนาญการช่าง "แปดด้าน" อาทิ ผลิตดาบ "เงางามปลาบ", "บ้าน(น้ำชา)", และ "ปั้นโต" [กรมขุนเดชอดิศร/แต่ง]

⁷⁰ ปจพ., น. 771-87.

⁷¹ พระองค์เจ้าธานีนิวัติ อาน "ฝรันซิชนครเขา โหญ่ทูล้ำ" ว่า "...possesses high mountains" (ดู Dhani Nivat, "The Inscriptions of Wat Phra Jetubon," p. 22) เข้าใจว่าทรงตีความ "เขา" ผิดไปเป็นภูเขา แต่นัยของคำคือนคร "ฝรันซิช" [France] นั้นกว้างใหญ่มาก.

⁷² กาญจนาคพันธุ์, ภูมิศาสตร์วัดโพธิ์, เล่ม 1 หน้า 395.

⁷³ เรื่องเดียวกัน, เล่ม 1 หน้า 463.

อาหรับ: สวมเสื้อขาวกรอมเท้า, กางเกง "วิลาลาย", "จีบจะตัดเกี่ยวเกล้า ต่างสี", นับถือศาสนาอิสลามนิกายชีอะห์, ในช่วงเทศกาล "ฮุเซ็น" เปลี่ยนมาใช้เครื่องแต่งตัวสีดำ ลุยเพลิงกริดเลือดบนศีรษะ และ "เดินตบอกร้าร้อง ร่ำเซิน[ชีอะห์]" [กรมหมื่นไกรสรวิชิต/แต่ง]

หุรุมได้ระกี (Turk): ชอบกินนม-เนยวัว, ไม่กินหมู, ใช้นวดเครา "รกรอบแก้ม", จมูกโตงยาว "แหลมเพือดฟ้า", รูปร่างสูงใหญ่ล่ำ, ใจกล้าชอบเดินทางท่องเที่ยว [กรมหมื่นไกรสรวิชิต/แต่ง]

แขกปะถ่าน (Pathan): แขกปาทานเป็นพวก "มฤจา ทิฏฐิ", ชอบแต่งดูฐเที่ยวรับจ้าง, ใช้นวดเคราดำนานากลัว, สวมเสื้อกางเกงสีขาว, โปกศีรษะด้วยผ้าขาว "โชมพัลตร", อาศัยอยู่ "แดนดินหลิม" โดยที่ "มากนา", นับถือศาสนาอิสลามนิกายชีอะห์ (เซิน) [หลวงชาญญูเบศรี/แต่ง]

แขกจุเหลียว:⁷⁴ นับถือศาสนาอิสลามทั้งนิกายชีอะห์และสุนนี (นับเซินเซินสุนนี), โปกศีรษะด้วยผ้าขาว, สวมกางเกงใส่เสื้อลาย (ล้า เลขลาย), อาศัยอยู่ในเมืองมัทราศ, อาศัยการูตนมวัวขาย, กินข้าวสาสิเคล้าเนยคลุกกับข้าวเป็นอาหาร [หลวงชาญญูเบศรี/แต่ง]

หุรุซปีตะสบาก (Russian Petersburg): ข้อมูลเกี่ยวกับพวกรัสเซียแห่งเมืองปีเตอร์เบิร์กใน "แดนตวัน ตก" นี้เป็นข้อมูลได้มาจาก "ข้าว", ช่วงเดือนหน้าฝนมี "ผลเห็บ" [หิมะ] ตก, เป็นเมืองที่ภูมิอากาศ "เย็นเยือกลมได้ย้อย", ชาวนาใส่เสื้อ "หนังแกะ" เวลานั้นก็ต้องนอนอ้งไฟถึงมุ้ง (แบบอัคคีเคียง แค่มุ้ง), แต่บางคนก็ถือเอาหนังแพะมาห่ม ซึ่งส่งกลิ่นสาบ "เหม็น" ฟุ้ง [พระญาณปริยัติ/แต่ง]

หุรุซ (ตาตา) (Tatar): อาศัยอยู่ในเมืองติดกับจีน, สวมกางเกง รัดเข็มขัด, ใส่เสื้อหนังเสือ มีเสื้อนวมข้างใน กลัดกระดุมแบบตัว, สวมถุงเท้าหนังสัตว์ และใส่หมวกหนัง [พระญาณปริยัติ/แต่ง]

มอญ: พวกรามัญอยู่ในเมืองหงสาวดีนี้ทำไว้เพื่อคน "ชมเล่น" เพื่อว่าต่อไปคนมอญจะ "ลี้ลับหาย" ไปได้จากโลก, ทุ่งผ้าเป็นลายตาราง(หมากรุก)เหมือนชาวอังวะ (พม่า), โปกศีรษะ ใส่เสื้อ, ชอบสักยันต์รับหลังไหล่, ชอบพลอยทับทิม [ขุนมหาสิทธิโวหาร/แต่ง]

กระแซ (Shan): ตัวสีดำเหมือนพวกพม่า, ทุ่งผ้าสีขาว, ชอบอาบว่านยา (ให้หนังเหนียว), เก่งในการไล่ล่ากวาง, ฟันแข็งแรงไม่ค่อยหัก, นิยมสักตามขา, เป็นเมืองขึ้นของภูกาม [พระสมบัตินาส/แต่ง]

เงี้ยว: อยู่เมืองแสนหวี, ชอบทรัพย์สินเงินทอง ที่ไหนขายของสินค้าก็จะแต่งกองคาราวาน "ต่าง" ไปทำการค้า ถึงเชียงใหม่เชียงรุ่ง, แต่งตัวใส่เสื้อผ้าแบบคนจีน, ชอบกินเบ็ดไก่หมูเค็ม, รัตมวยผมโปกด้วยผ้า [ขุนมหาสิทธิโวหาร/แต่ง]

พม่า: ชมวดผมเหมือนคนมอญ, ทุ่งผ้ารัดสะเอวแน่นหนา, สักไหล่-ฟุง-ขา, ชอบสวมกำไลมือทั้งสองข้างซ้ายขวา, สอดแผ่นทองคำเป็นต่างหู, ยศสูงสุดของขุนนางคือ "ชอยา", ยามออกศึกสวมเสื้อดำหมวกดำ [พระยาบำเรอบริรักษ์/แต่ง]

อินตู: "ชาติแขก" พวกนี้ชอบใช้นวดเคราดำ "กลบแก้ม", แต่งกายสะอาดสะอ้านางงาม, สวมกางเกงผ้า "มัดหนู" ใส่เสื้อจีบเอวเป็นผ้า "ย้าตะหนี่" เป็นลายดอก มีผ้าคาดเอวปล่อยชายครุยข้างหน้า, ใส่หมวกปีกปีกกลาย [หลวงศรีอัครเดช/แต่ง]

⁷⁴ กาญจนาคพันธุ์ลงความเป็นว่าเป็นมุสลิมในแคว้น "โจพะ", ดูเรื่องเดียวกัน, เล่ม 2 หน้า 375.

มลาญ: ใส่เสื้อ "ชนิดน้อย" โปกผ้า "ตบิต", สะเอดาคตกริชกับหอก, นับถือศาสนาอิสลาม (เข้าสู่เหว่า, อ่านมหลุด), อาศัยอยู่ในแถบเมือง อาทิ "ยะหริ่ง แปะไทร ไทรมุหิจิต" นับถือธรรมเนียมเหมือนกัน [กรมหมื่น ไกรสรวิชิต/แต่ง]

พราหมณ์อินตุ: อินตุวรณะพราหมณ์ อันเป็นตระกูลที่พรม "เศก" ขึ้น, สวมเสื้อผ้าสีชาวม, เกล้า มวยผม, เจิมหน้าผาก, ถือศีลกินบวช, สบายายมนตรีบุชาพระศิวะทุกคำเช้า, ไม่กินเนื้อสัตว์, เสาเรียนรอบรู้ ไตรเพท [ปลัดวัดโมลีโลก/แต่ง]

พราหมณ์รามเศคร: เป็นพวก "ชาติเชื้อ รามรัฐ", นับถือพระศิวะ, ชำนาญใน "ทวาทศพิธิยัช ชูเวท" และเก่งในทางเวทมนตร์, ทุ่งผ้าขาวมีเชิง, เกล้ามวยผม, สวมสายธูว่า ใส่ตุ้มหู,⁷⁵ สวมเสื้อครุย, คอยทำหน้าที่สะ เคาะห์เคราะห์ร้าย [พระเทพกระวี/แต่ง]

จาม: เหมือนกับคนเขมร, ผิวดำเหมือนหมึก (ผิวเพื่อนดำดูจหมาย หมึกใส่), อาศัยอยู่บริเวณเมือง ละแวก, เวลาจะฆ่าสัตว์ใช้วิธีเชือดคอแบบอิสลาม,⁷⁶ โปกศิวะไม่เหมือนกับคนเขมร, ใส่เสื้อกายกระดุมถี่, ทุ่ง ผ้าถุงยาวกรอมเท้า, เหน็บมิด/กริชที่สะเอด [ขุนธนสิทธิ์/แต่ง]

ลาวฮวน: เป็นคนแถวทริภุญไชย, ชอบลักขาสักฟงดำเหมือนพวกพม่า, ใส่ต่างหูทอง "เนื้อแปด", โปก ผ้าสีชมพู, ชอบใส่กำไลข้อมือทั้งสองข้าง, "โคลงขอ" เป็นลักษณะเด่น "ตามประเทศ", คนทั้งแก่มุมชอบ "แฉ้ว สว" [พระยานำเรอบริรักษ์/แต่ง]

ห้วยห้วย: ยังไม่เคยมีใครเห็นคนพวกนี้ เป็นแต่เพียงความรู้ที่เล่าๆ กันมา ว่าอาศัยอยู่ไกลมากติดเขต แดนของคนจีน, จะเป็นพวกแขก (มุสลิม) ก็ไม่ใช่ เพราะกินหมู, สวมกางเกงคาดสะเอดด้วยผ้า "แพรหงอนไก่", ใส่เสื้อสีแดงจุดขาด, สวมรองเท้าปลายงอน, ใส่หมวก "หน้าม้า" [ขุนธนสิทธิ์/แต่ง]

เกาหลิ: ดูคล้ายคนญวน, เป็นชาติ "แขกเกาหลิ", เกล้าผมมวย ถักเปีย (ถอดเกศ), ชอบไว้หนวดเครา ตก "เพื่อยคาง", อยู่ใกล้กับเมืองเทียนสิน, สวมเสื้อผ้าแต่งร่างกายงดงาม (ร่างขวาง) ทุ่งกางเกงแพรหิ้นเป็นมัน "ปะปลาบ" ใส่หมวกเหมือนหมวกจิว [ขุนธนสิทธิ์/แต่ง]

ญวน: เครื่องแต่งกายแบบเดียวกับจิว, คนที่เจ้าเป็นนายชอบนั่งเปลหาม ถือพัด "ด้ามจิว", เป็นคนเจ้า มายาเหลือหลาย (มายาเหลือแหล่ล้น หลายลบบอง), มีฝีมือในเชิงช่างไม้, ชอบกินเนื้อจระเข้, อาศัยอยู่ชายฝั่งติด น้ำ เชี่ยวชาญการเดินเรือ [กรมขุนเดชอดิศร/แต่ง]

จีน: เมื่อก่อนนี้ไว้ผมมวย แล้วเปลี่ยนมาไว้ผมเปียตามพวก "ตาด", ใส่เสื้อสวมหมวก, สวมรองเท้า "ทาบหนัง", มีบ้านเมืองและผู้คนเยอะมาก ติดต่อกันมาถึงกันสะตวก (หมื่นเมืองมากแซ่ตวก เดินถึง กันนา), กิ่งตั้งเป็นเมืองสนุกสนานตื่นตาตื่นใจสุดๆ ไม่มีที่ไหนๆ ในโลกเหมือน มีสินค้าสิ่งของน่า "พึงใจ" มากมายให้ชม ดู และแม้เวลาค้าคินบนท้องน้ำก็ยังแน่นขนัดไปด้วยเรือ [กรมขุนเดชอดิศร/แต่ง]

เขมร: ผิวดำ, นับถือศาสนาพุทธ, อาศัยอยู่ในกัมพูชาทางด้านทิศตะวันออก และเป็นเมืองขึ้นของ สยาม, ทุ่งผ้า "ปุม" เหมือนผ้าลายดอก "ถมยา", ใส่เสื้อสีคราม, คาดสะเอดด้วยแพรเยื่อไม้ของญวน, ไว้ผมทรง "กระทุ้ม" ไม่ไว้ "ไร" ผม [หลวงลิขิตปรีชา/แต่ง]

⁷⁵ เรื่องเดียวกัน, เล่ม 3 หน้า 369-70.

⁷⁶ เรื่องเดียวกัน, เล่ม 3 หน้า 388.

ชื่อวีว: บ้านเมืองอยู่ไกลมาก "ขอบहाँเหลือเดินถึง", เกล่ำมมวยเหมือนมมจุกเด็ก, มิวสึคราม (มึว
เนื่อคาลัย เคลือบคราม), ใส่เลื่อสีหมากสุกกรอมปัดเข้า, พันผ้าโทกสีวระ, อยู่ทางด้านทิศตะวันออก, เป็นเมือง
ขึ้น "จิมก้อง" อยู่กับจีน [หลวงลิตตปริษา/แต่ง]



สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ตารางการพรรณนาลักษณะของคนชาติภาษาในโคลงต่างภาษา

ชาติภาษา	ผิวพรรณ	การแต่งกาย	ที่ตั้งของรัฐ	ความเชื่อ	ความชำนาญ
สิงหน	○	นุ่งผ้า 20 คอก	X	○	○
ไทย	○	เสื้อผ้างาม	ยิ่งใหญ่	○	○
กะเหรี่ยง	○	X	X	○	ชาวด่าน
อาฟริกัน	มมหยิกผิวดำ	X	X	○	○
คอซริ	○	เหมือนอังกฤษ	X	คริสต์	การเดินทาง
อิตาเลียน	○	เหมือนอังกฤษ	X	○	○
ฝรั่งเศส	○	ห้อยนาฬิกา ใกล้เคียง	○	ทหารขี่ปาย	
ยิบเต็ดฮ่าน	○	X	X	โลกหมุนรอบดวงอาทิตย์, เป็นมิจาอาทิสฏี	○
สะระกาฮวน	○	○	X	○	กำปั้นสามเสา และ การวัดคตน้ำฟ้า
ฮิปุ่น	○	X	X	○	การช่าง
จาหรับ	○	X	○	อิสลาม (กรี๊ดหัวเดินตบอกถุยเพลิง)	
หุ่มได้ระกี	จุมกแหลม	○	○	ไม่กินหมู กินนมเนยวัว	○
	หมวดเครารุงรัง				
แขกปะถ่าน	หมวดเคราดำหนาปากส้ว	X	X	มิจาอาทิสฏี (อิสลาม-ชีอะห์)	○
แขกจุเหลี้ย	○	X	X	อิสลาม	รูตนมวัวขาย
หฺรูบิตะลาบ	○	หม่นหนึ่งแพะสาป	หนาวมากต้องนอน	○	○
			ฮังไฟ มีหิมะตก		
หฺรูซตาตา	○	X	X	○	○
มอญ	○	นุ่งผ้าลายเหมือนชาวฮังวะ	X	ชอบสักร่างกาย	○
กระแ	ตัวคล้ำ ฟันไม่ค่อยหัก	X	X	สักขา	○
เงี้ยว	○	X	X	○	ชอบค้าขาย
พม่า	○	X	○	สักไหล่-พุง-ขา	○
ฮินดู	หมวดเคราดำกลมแก้ม	X	○	○	○
มลายู	○	คาดกริช	X	อิสลาม	○
พราหมณ์ฮินดู	○	X	○	นับถือพระศิวะ รอบรู้ไตรเพท	○
			และไม่กินเนื้อสัตว์		
พราหมณ์รามเฮอร์	○	X	X	นับถือพระศิวะ	ตะเคาะเคระะห์
จาม	ผิวดำเหมือนหมึก	X	X	อิสลาม	○
ลาวยวน	○	X	X	สักพุงสักขา	รับโคลงขอ แอ้วสาว
หุ่ยหุ่ย	○	X	X	แขกกินหมู	○
เกาหลี่	หมวดเคราคดเพื่อยคาง	X	X	○	○
ญวน	○	X	X	เจ้ามายา	ช่างไม้ เดินเรือ
จีน	○	ผมมวยเปลี่ยนเป็นผมเปีย	X	○	รุ่งเรืองการค้า
เขมร	ผิวดำ	X	X	พุทธ	○
ลัวชีว	ผิวดำ	X	X	○	○

หมายเหตุ: ○ = ไม่มีการพูดถึง, X = มีการพูดถึง

นักวิชาการบางท่านคิดว่าเกณฑ์ในการแบ่งคนออกเป็น "ชาติ" ต่างๆ เป็นการแบ่งโดยใช้เกณฑ์ของภาษา⁷⁷ แต่การคิดว่าการใช้ภาษาเป็นตัวจัดประเภทคนใน "โคลงต่างภาษา" ดูเหมือนยังไม่สามารถอธิบายการแบ่งคนบางกลุ่มแยกออกจากกัน เช่นการเรียกคนมุสลิม "สระกาชน" [Saracen] ออกจากคนชาติอาหรับ เตอร์ก ปาทาน "จุเหลี้ย" หรือแบ่งฮินดูออกจากพราหมณ์ฮินดู และพราหมณ์รามเทศร์ เป็นต้นนั้นไม่ใช่เกณฑ์ของภาษา เพราะสระเชน (Saracen) คือชื่อที่ชาวตะวันตก (อาทิวชาวฝรั่งเศส) ใช้เรียกแขกมัวร์ชาวอาหรับและนับถือศาสนาอิสลามตามชาวสเปน.⁷⁸ แบบแผนในการแบ่งประเภทจึงน่าจะซับซ้อนนอกเหนือจากการใช้ภาษา เพราะเมื่อดูจากการบรรยายถึงแต่ละชาติแล้ว การทำความเข้าใจลักษณะความแตกต่างของคนชาติต่างๆ นั้น ความแตกต่างระหว่างคนแต่ละชนชาตินั้นสามารถถูกทำความเข้าใจผ่าน 1) ภาษา; 2) เรือนร่างทางวัฒนธรรม (cultural body) คือเสื้อผ้า เครื่องแต่งกาย เครื่องประดับ รอยสัก ความรู้ความชำนาญ การเฉพาะด้าน ความเชื่อและศาสนา; 3) ถิ่นฐานบ้านเมือง; และ 4) การจัดประเภทด้วยการใช้เรือนร่างเชิงกายภาพ (physical body) ซึ่งเป็นการแบ่งโดยใช้เกณฑ์ที่หยาบที่สุด. บางทีการแบ่งคนออกเป็นเชื้อชาติอาจจะอยู่แบ่งกันด้วยรูปร่างก็เป็นได้ เพราะมนุษย์ที่ไหนก็คงจะเห็นได้ถึง ความแตกต่างระหว่างตัวเองที่ผิวเหลืองกับคนอื่นที่ผมหักตัวดำ หรือตัวขาวผมหักแดง, และอาจเป็นไปได้ว่า คนในสมัยก่อนจะสามารถแยกประเภทคนอื่นจากเกณฑ์ทางภาษาก่อน แต่การที่มีโอกาสได้เห็นได้พบปะอยู่ในสังคมเดียวกันมากขึ้น (empirical knowledge) ทำให้การแยกจัดประเภทคน (taxonomize) มีความละเอียดละออจนกระทั่งเห็นความเป็นเรือนร่างทางวัฒนธรรม หรือเรือนร่างเชิงกายภาพออกจากภาษาได้.

การแบ่งคนออกเป็น "ชาติ" ต่างๆ ด้วยการสร้างความแตกต่างออกจากความเหมือน (difference/sameness) เหล่านี้จริงๆ แล้วมันมีความหมายอย่างไร? การพรรณนาถึงลักษณะคนแต่ละชาติเกิดขึ้นภายใต้กฎเกณฑ์บางอย่างที่จะกำหนดความแตกต่าง อาทิ มิจจาติชฐี หรือความเป็น "โหดชาติ" ย่อมไม่ใช่เป็นการจัดที่ปราศจากความหมาย. เพราะแม้แต่การเขียนก็ไม่ใช่การเขียนที่จะเขียนถึงอะไรก็ได้ แต่บนพื้นที่อันจำกัดบังคับให้ผู้เขียนต้องเขียนถึงลักษณะบางด้านที่ผ่านการถูกเลือกแล้วว่าสามารถที่จะอธิบายและสร้างภาพเอกลักษณ์ของสิ่งที่ถูกเขียนถึงได้เป็นอย่างดี (อย่างน้อยก็ในทัศนะของผู้เขียน[หลายๆ คน]โคลงต่างภาษา). ความเป็น "ชาติ" จึงถูกตรึง (objectified) เพื่อที่จะทำให้สามารถเข้าใจได้. การตรึงความเป็นตัวตนของ "ชาติ" ในโคลงถูกทำให้เป็นรูปธรรมมากยิ่งขึ้นด้วยการสร้างรูปปั้นขึ้นเป็นภาพตัวแทน (representation) ของ "ชาติ" ต่างๆ. รูปปั้นเป็นภาพตัวแทนที่เด่นชัดที่สามารถมองเห็นได้จากภายนอก. การอธิบายว่าเกณฑ์ใน

⁷⁷ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ปากไก่และใบเรือ, 2527.

⁷⁸ La Loubere, The Kingdom of Siam, p. 11.

การแบ่งประเภทคนออกเป็น "ชาติ" ด้วยการใช้ภาษาจึงไม่สามารถเอามาปรับใช้อธิบายถึงรูปปั้นได้ เพราะรูปลักษณะภายนอกของคนไม่อาจถูกทำให้เป็นรูปธรรมได้ด้วยภาษา. รวมไปถึงไม่อาจใช้เกณฑ์ของเรือนร่างรูปกายทั้งหมดมากำหนดวัดความแตกต่าง เพราะไม่อาจวัดได้ว่าอะไรคือความแตกต่างในเชิงกายภาพระหว่างคนฝรั่งเศส ดัทช์ อิตาลีเลียน และรัสเซีย, หรือระหว่างคนจีน ญี่ปุ่น เกาหลี, ระหว่างคนไทย เขมร และลาว เป็นต้น. เรือนร่างทางวัฒนธรรม (cultural body) คือการแต่งกาย เสื้อผ้า เครื่องประดับ การสัก จึงถูกหยิบยกขึ้นมาเป็นตัวกำหนดเทียบความแตกต่างแยกคนชาติต่างๆ ออกจากกัน.

ในตะวันตก ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 นักชาติพันธุ์วรรณาตะวันตกเองก็อธิบายถึงชนพื้นเมืองด้วยความแตกต่างทางภาษา จารีตประเพณี สถานที่อยู่อาศัย ระบบนิเวศน์ และเชื้อชาติ. และในประวัติศาสตร์ของการแต่งตัว/เสื้อผ้า (clothing) พบว่าหลายครั้งที่นักเดินทางสำรวจเมื่อเดินทางไปพบคนพื้นเมืองตามที่ต่างๆ ก็จะอธิบายถึงคนเหล่านี้ด้วยลักษณะของเสื้อผ้าที่ใช้แต่งกายเท่านั้น. เสื้อผ้าที่ใช้สำหรับแต่งกายจึงเป็นหนึ่งในหลายองค์ประกอบของเครื่องมือในการสังเกตการณ์ของนักสำรวจสำหรับใช้ในการจัดประเภท (taxonomy) ซึ่งต่อมาก็กลายเป็นมาส่วนหนึ่งของการพรรณนาในเชิงวัฒนธรรมของนักมานุษยวิทยา. จนกล่าวได้ว่า "เสื้อผ้าสร้างตัวตนของมนุษย์" หรือ "Clothes make the man".⁷⁹ การเขียน/การปั้นรูปคนในวัดพระเชตุพนจึงแสดงให้เห็นวิธีคิด (mentality) ของการเขียนและทำงานชาติพันธุ์วรรณาทั้งหมดนี้ได้เป็นอย่างดี. นอกจากนี้ การเขียนและการสร้างภาพตัวแทนของความรู้เกี่ยวกับคน "ชาติ" ต่างๆ นั้นไม่ต่างจากการสร้างพิพิธภัณฑ์ที่ตรงความรู้ไว้เพื่อคนได้ "ชมเล่น" และดูเหมือนว่าผู้เขียนสำนักได้เป็นอย่างดีถึงการเปลี่ยนแปลงที่กำลังเกิดขึ้นที่อาจจะมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงของสิ่งที่ถูกเขียนถึง หรือถูกศึกษา จนอาจจะทำให้ "ลับหาย" ไปจากโลก.⁸⁰

สิ่งที่น่าสังเกตคือ การแต่งกายที่ถูกพรรณนาถึงและที่ถูกตรึงไว้บนรูปปั้นที่เป็นภาพตัวแทนนั้นจะว่าไปแล้วก็เหมือนกับการแต่งกายด้วยเครื่องแต่งกายแบบเต็มยศสำหรับออกพิธี หรืออยู่ในโรงละครสำหรับการแสดง หรือสำหรับการแสดงใน "พิพิธภัณฑ์" ไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์ทั่วไปจะแต่งกันตามปกติ อาทิ คนไทยในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวเองก็ไม่ได้นิยมใส่เสื้อ. การสวมเสื้อมักจะกระทำกันในวาระพิเศษ เช่นการเข้ารับพระราชทานรางวัลหลังจากกลับจากสงครามกับญวนของขุนนาง. ส่วนคนที่ไม่ได้มีความดีความชอบแต่ดันใส่เสื้อไปในวาระเช่นนั้นจึงต้องถูกลง

⁷⁹ Jamse Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, p. 73; Clifford อ้างถึงงานของ Daniel Defert เรื่อง "Un genre ethnographique profane au XVIe siècle: Les Livres d'habits (essai d'ethno-iconographie)" (*Histoires de l'Anthropologies (XVIe-XIX siècles)*), ed. Britta Rupp-Eisenreich. Paris: Klincksieck, 1984).

⁸⁰ ปรพ., น. 779.

โทษให้ไปตีประหารน้ำ.⁸¹ การบรรยายถึงการแต่งกายของชาวฝรั่งเศส คือ สวมเสื้อดำ มีอินทนู สวมกางเกงกลัดกระดุมเคลือบทอง ห้อยนาฬิกา, คนจามโพกศีรษะ ใส่เสื้อลาย กระดุมถี่ นุ่งผ้า ชาวกรอมเท้า เทียบมัดที่สะเอว, หรือคนญวนสวมเครื่องแต่งกายเหมือน "จิว", คนเขมรนุ่งผ้าปูม เหมือนผ้าลายดอกถมยาใส่เสื้อสีคราม คาดสะเอวด้วยแพรเยื่อไม้ของญวน ไว้ผมทรง "กระทุ่ม" ไม่ไว้ "ไรผม". ลักษณะการแต่งกายครบเครื่อง/ทรงเครื่องเช่นนี้ไม่น่าจะเป็นการแต่งกายของชาวบ้านร้านค้าตลาดทั่วไป แต่น่าจะเป็นการแต่งกายของผู้ที่มีอันจะกิน สำหรับวาระพิเศษอันรวมถึงการเข้าเฝ้าพระมหากษัตริย์ในราชสำนัก หรือเป็นการแต่งกายสำหรับ "ออกพิธี" อาจทำให้เห็น "ความรู้" ที่ผู้เขียน(หลายๆ คน)มีเกี่ยวกับลักษณะคนชาติต่างๆ นี้ไม่ได้หมายถึงการที่คนในชาตินั้นเป็น แต่อาจจะมาจากการพบเห็น "คนต่างภาษา" ที่เข้ามาในสยาม โดยเฉพาะอาจในราชสำนัก เลยด้วยซ้ำ. การเขียนพรรณนาถึงลักษณะการแต่งกายของคน "ชาติ" ต่างๆ จึงนอกจากสิ่งที่ถูกศึกษาจะถูกตรึงไว้ในรูปของการบรรยายด้วยภาษาแล้วจึงยังถูกตรึงไว้ในรูปของรูปปั้นภาพตัวแทน. การเขียนและปั้นคนต่างภาษาจึงเป็นการตรึงความเป็น "ชาติ" เอาไว้ในพิพิธภัณฑ์ เพื่อเก็บไว้ศึกษา เอาไว้ดูเล่น.

สิ่งที่ควรจะตั้งข้อสังเกตไว้ตรงนี้ก็คือนี้คือ ความรู้ทั้งหมดที่เกี่ยวกับคนต่างภาษาทั้ง 32 ชาติที่จารึกไว้ไม่ใช่ความรู้ทั้งหมดที่สยามมี เพราะแม้ในสมัยพระนารายณ์ที่โค่ง ลาลูแบร์เดินทางเข้ามา ก็บันทึกไว้ว่า ชาวอยุธยาบอกว่าตนรู้จักคนชาติภาษาต่างๆ ถึง 40 ชาติภาษา⁸² และแม้ในโคลงที่บรรยายถึงชาวฝรั่งเศส ชาวอิตาลี และชาวดัทช์ ผู้แต่งทั้ง 3 คน (คือพระมุนีนายก, พระญาณปริยัติ และขุนธนสิทธิ์) ก็ตระหนักเป็นอย่างดีถึงการดำรงอยู่ของคนอังกฤษ. อังกฤษไม่ได้ดำรงอยู่ลอยๆ แต่อังกฤษถูกนำมากล่าวถึงในฐานะตัวเปรียบเทียบที่นำมาใช้อธิบาย. ในแง่นี้แล้ว ความเป็นอังกฤษได้ถูกสยามใช้เป็นตัวแบบสำหรับการทำความเข้าใจความเป็นอื่น หรืออังกฤษถูกใช้ให้เป็นภาพตัวแทนสำหรับการอธิบายถึงความเป็นอื่นนั่นเอง. สิ่งนี้ได้สะท้อนได้เป็นอย่างดีถึงการที่ชาวสยามรู้จักกับความเป็นอังกฤษเป็นอย่างดีพอที่จะหยิบขึ้นมาเป็นภาพตัวแทนของชาวฝรั่งเศส ดัทช์ และอิตาลี. ในความเป็นจริงแล้ว ความรู้สึกถึงอิทธิพลของอังกฤษมีอยู่ในจิตสำนึกของชนชั้นนำสยามมาก่อนหน้านั้นแล้ว เพราะเมื่อจอห์น ครอฟอร์ด (John Crawford) ถูกส่งจากรัฐบาลอังกฤษที่อินเดียให้เดินทางเข้ามาขอทำสัญญากับสยามเมื่อ ค.ศ. 1821 (พ.ศ. 2364) นั้นเขาได้บันทึกไว้ว่า ชาวจีนในสยามต่างพากันเตือนให้สยามระมัดระวังคนอังกฤษ เพราะคนพวกนี้จะเริ่มด้วยถ้อยคำ นุ่มนวลเพื่อขอเปิดการค้า จากนั้นก็จะขอตั้งโรงสินค้า และในที่สุดก็จะยึดประเทศ โดยสิ่งที่เกิดขึ้นในอินเดียถูกหยิบยกขึ้นมาเป็นตัวอย่างที่ดีของกระบวนการเหล่านี้. ครอฟอร์ดพบว่า ข้าราชการ

⁸¹ ก.ศ.ร. กุหลาบ, อายุศิริวัฒน์ [2454] (กรุงเทพฯ: สมาคมมิตรภาพญี่ปุ่น-ไทย, 2538), น. 89-95.

⁸² De La Loubere, The Kingdom of Siam, p. 11.

สยามหลายคนรู้เรื่องเกี่ยวกับอำนาจของ “เรา” [อังกฤษ] ในอินเดีย (our Indian power) และเขาได้อ้างถึงคำพูดจากข้าราชการสำนักคนหนึ่งทีกล่าวว่า “คนอังกฤษเป็นคนอันตรายที่จะติดต่อสมาคมด้วย. คนพวกนี้ไม่เพียงแต่มีความสามารถอย่างเอกอุเท่านั้น แต่ยังทะเยอทะยานเป็นที่สุดในหมู่คนชาติยุโรปด้วยกันที่เดินทางเข้ามายังตะวันออก”.⁸³ นอกจากนี้ ชาร์ลส์ กุตซลาฟ (Charles Gutzlaff) ก็ได้บันทึกไว้ใน Journal of the Three Voyages Along the Coast of China, 1834 ของตนว่า การที่อังกฤษสามารถชนะพม่า (ซึ่งซึ่งเขาอธิบายว่า ชาวสยามเห็นว่าพม่าเป็นจักรวรรดิที่ยิ่งใหญ่เป็นรองก็เพียงแต่จีน และเป็นราชอาณาจักรที่สยามไม่สามารถพิชิตได้) ในสงครามระหว่างอังกฤษกับพม่าลงได้นั้นทำให้เกิดความตระหนักหวาดกลัวอำนาจของอังกฤษในหมู่ชาวสยามมากเสียยิ่งกว่าชาวพม่าด้วยซ้ำ.⁸⁴ ความหวาดกลัวต่ออิทธิพลของอังกฤษในช่วงนี้ส่งผลให้สยามที่เคยปฏิเสธทำสนธิสัญญาการค้ากับอังกฤษเมื่อ ค.ศ. 1821 (พ.ศ. 2364) ต้องหันมาตกลงยอมทำสนธิสัญญาในเวลาต่อมาเมื่อ ค.ศ. 1825 (พ.ศ. 2368) ในขณะที่สงครามในพม่ายังไม่จบเสียด้วยซ้ำ. นอกจากนี้ในกรุงเทพฯ ขณะนั้นก็มีข่าวลือว่าจะถูกอังกฤษโจมตีทั้งทางบกและทางทะเลตลอดช่วงสงคราม.

คำถามที่เกิดขึ้นก็คือทำไมอังกฤษจึงไม่ถูกเขียนถึง พอๆ กับที่ชาวโปรตุเกส และชาวอเมริกันไม่ถูกเขียนถึงทั้งๆ ที่สยามก็รู้จักกับชาวโปรตุเกสเป็นอย่างดี เพราะในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยนั้นโปรตุเกสได้เข้ามาขอตั้งกงสุลในกรุงเทพฯ และได้แต่งตั้งให้คาร์ลอส เดอ ซิลเวียรา (Carlos de Silveira) เป็นกงสุลโปรตุเกสประจำสยาม และในต่อมา เดอซิลเวียราก็ได้รับแต่งตั้งให้เป็น “หลวงอภัยพานิช”. นอกจากนี้ในช่วงนั้นสยามก็น่าจะรู้จักกับชาวอเมริกันเป็นอย่างดี เพราะเอ็ดมันด์ โรเบิร์ต (Edmund Robert) คือทูตอเมริกันคนแรกเดินทางเข้ามาทำสนธิสัญญากับสยามเมื่อ พ.ศ. 2376 ก่อนหน้าทีการปฏิสังขรณ์วัดพระเชตุพนจะเสร็จ (พ.ศ. 2382) ตั้งหลายปี. แต่จริงๆ แล้วก็ไม่น่าจะแปลกนักที่คนอเมริกันไม่ถูกเขียนถึง เพราะถ้าหากจะใช้ภาษาและวัฒนธรรมเป็นเกณฑ์สำหรับแบ่งคนออกเป็นชาติต่างๆ นั้นอาจจะเป็นปัญหาอยู่ว่าจะอะไรคือความแตกต่างระหว่างชาวอังกฤษกับอเมริกัน? นอกจากนี้การแบ่งระหว่างอังกฤษกับอเมริกาเป็นการแบ่งด้วยความคิดเรื่องรัฐแต่ ไม่ใช่ภาษาและวัฒนธรรม. ชนชั้นนำสยามในสมัยนั้นสำเนียงพอที่จะรู้ถึงความแตกต่าง อันละเอียดอ่อนระหว่างภาษาอังกฤษกับภาษาอังกฤษแบบอเมริกันหรือ?

⁸³ John Crawfurd, Journal of an Embassy, 1830, v.1, p.216-213, 138-9, 192; อ้างใน Walter F. Vella, Siam Under Rama III, 1824-1851, p. 116.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 117-8.

การบรรยายถึงคนทั้ง 32ชาติไม่ใช่ตัวความรู้ทั้งหมดของสยามเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของชนชาติต่างๆ บนพื้นผิวโลก แต่ทั้งหมดนี้เป็นเพียงภาพตัวแทน (representation) ของความรู้. ความรู้ไม่ได้เป็นสิ่งที่แน่นอนตายตัวอีกต่อไปแล้ว เพราะยังมีส่วนของความรู้ที่ยังไม่ได้ถูกเขียนถึง. ความรู้เกี่ยวกับโลกยี่จึงเป็นสิ่งที่สามารถจะนำเสนอได้ (representable) โดยผ่านการเลือกนำเสนอภาพตัวแทนบางด้านของความรู้ (Knowledge is representable through the science of example).⁸⁵ กระบวนการเลือกตัวอย่างบางด้านของความรู้มาเขียนถึง มาพูดถึง หรือมาทำเป็นรูปปั้น ทำให้การเลือกกลายเป็นกระบวนการสำคัญที่จะสถาปนาเอาความรู้บางอย่างขึ้นมา พร้อมกับที่ได้กดเอาความรู้บางอย่างลงไป อาทิ การกินหมาก การไม่ใส่เสื้อในเวลาปกติของคนไทยกลับถูกกดลงไปไม่ถูกเขียน พร้อมกับกับการสวมเสื้อผ้าราวกับเทวดามาเย็บให้กลับถูกเลือกที่จะเขียนถึง, หรือการมีผิวดำผมหิกของอาฟริกันและจามถูกเลือกขึ้นมาเขียนพร้อมกับประกาศความหมายของการมีผิวดำผมหิกอย่างโจ่งแจ้งว่าเป็นลักษณะของสิ่งที่ไม่ดี คือ "โหดชาติ". ด้วยกระบวนการเลือกนี้ทำให้ความรู้เกี่ยวกับชาติต่างๆ เองสามารถถูกเลือกเอาบางส่วนขึ้นมาเทียบกันเพื่อชี้ให้เห็นความแตกต่าง หรือความเหมือนระหว่างกัน เพื่อที่จะประกาศความเป็นตัวตนของตนเองแยกออกจากความเป็นอื่น. ความเป็นอื่นในพวก "มิชชานาธิปไตย". การที่ความรู้สามารถถูกเลือกขึ้นมาบางส่วนเพื่อนำเสนอเป็นภาพตัวแทนของความรู้ทั้งหมดที่มีอยู่ทำให้ความรู้หมดฐานะของการเป็นสิ่งที่สมบูรณ์ ไร้การเปลี่ยนแปลง และเป็นนิรันดร์.⁸⁶ นอกจากนั้นจะเห็นได้ว่า "ภาพตัว

⁸⁵ ดูการวิเคราะห์ในทำนองนี้เกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างสิ่งที่เรียกว่า "ตัวอย่าง" และ "ตัวแทน" ได้ในงานของไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร เรื่อง ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่/ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ: บทสำรวจพัฒนาการ สถานภาพและนัยยะเชิงความคิด/ทฤษฎีต่อการพัฒนาประชาธิปไตย (กรุงเทพฯ: ศูนย์วิจัยและผลิตตำรา มหาวิทยาลัยเอริก, 2541). ไชยรัตน์ใช้ความคิดของจาค แดริตาที่เห็นว่า ถ้าตัวอย่างใดถูกใช้บ่อยๆ สม่าเสมอ ก็จะแปรสภาพจากตัวอย่าง (example) กลายเป็น "ยอดตัวอย่าง" (exemplar) หรือ "ตัวแทน" ไป (ไชยรัตน์, เพิ่งอ้าง, น. 7). ในที่นี้ความรู้ที่ถูกนำเสนอในศิลาจารึกวัดพระเชตุพนฯ ไม่ได้มีสถานภาพของการเป็น "ตัวแทน" (representative) แต่คือสิ่งที่ถูกเลือกขึ้นมาเป็นตัวอย่างของ "ภาพตัวแทน" (representation) ของความรู้. การเป็น "ตัวแทน" มีนัยะหมายถึงการอ้างว่าสามารถทดแทนกันได้ อาทิ ส.ส.อ้างว่าตัวเองเป็น "ตัวแทน" ของประชาชน ทั้งที่ ส.ส.ไม่ได้สามารถที่จะเป็น "ภาพตัวแทน" ของประชาชนในทุกด้านและทุกกลุ่ม แต่ "ภาพตัวแทน" คือการนำเสนอบางด้านของความรู้ทั้งหมด ไม่ได้มีนัยะในแง่ของการเป็นสิ่งที่จะถูกอ้างว่าสามารถทดแทนกันได้.

⁸⁶ ข้อสรุปตรงนี้อาจจะไม่แตกต่างไปจากข้อสรุปของนิธิ เอียวศรีวงศ์ ในการศึกษาประวัติศาสตร์ความคิดต้นรัตนโกสินทร์เรื่อง "โลกของนางนพมาศ" (ศุภนิธิ เอียวศรีวงศ์, ปากโก๋และใบเรือ, 2527) ที่วิเคราะห์ว่าความรู้ในหนังสือ "นางนพมาศ" ได้หมดความตายตัว และหันมาเน้นความจริงเชิงประจักษ์. อย่างไรก็ตาม จารึกโคลงต่างภาษาไม่ได้เป็นจารึกที่เขียนขึ้นมาอ่านกันในวงแคบๆ และได้ปรากฏออกสู่สาธารณชนอย่างกว้างขวาง ซึ่งย่อมแตกต่างกับงานเขียนเรื่อง "นางนพมาศ" ที่ยังมีปัญหาอยู่มากในเรื่องหลักฐานและยุคสมัยที่แน่นอนทั้งงาน

แทน" ของตะวันตกนั้นไม่ได้มีความสำคัญสักถึงการเห็นตะวันตกยิ่งใหญ่กว่า เห็นอกว่า ดีกว่าคนชาติอื่นๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตก อาทิ จีน. นอกจากความเป็นตะวันตกจะไม่ได้ยิ่งใหญ่กว่าคนชาติอื่นๆ แล้ว ความเป็นตะวันตกยังถูกมองว่าเป็นพวก "มีจรรยาจริ" เหมือนกับที่ชาวตะวันตกใช้คริสต์ศาสนาและความรุ่งเรืองทางอารยธรรมของตนเองเข้าไปมองคนอื่นว่าเป็นพวกป่าเถื่อนล้าหลังและเป็นคนนอกريت. กล่าวในแง่นี้แล้ว การเขียนชาติพันธุ์วรรณนาของชนชั้นนำสยามในจารึกโคลงต่างภาษาก็ไม่ได้แตกต่างกันกับการพูดถึง "ตะวันออก" ของตะวันตก. การพูดถึงตะวันตก (Occidentalism) ของสยามในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 จึงเป็นการพูดถึงความเป็นอื่น (Other, Orient) คือความเป็นตะวันตก เพื่อที่จะให้ความหมายต่อตัวตนของสยามเอง ซึ่งก็ไม่ต่างจากการพูดถึงความเป็นตะวันออก (Oriental) ของชาวตะวันตก.

ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่า ถ้าโสเกรตีสคือผู้ที่นำเอาปรัชญาจากสรวงสวรรค์มาสู่โลกมนุษย์เป็นคนแรก, "โคลงต่างภาษา" ใน ประชุมจารึกวัดพระเชตุพน ก็น่าจะเป็นการเขียนประวัติศาสตร์สยามที่เคลื่อนย้ายความสัมพันธ์ของสรวงสวรรค์กับโลกมนุษย์มาสู่ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนต่างๆ ของมนุษย์บนโลกด้วยกันเองเป็นครั้งแรก.

สถาบันวิทยบริการ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ชั้นนี้ถูกผลิตขึ้น แม้ว่านิธิจะพยายามแก้ปัญหานี้ไปบ้างแล้วก็ตาม. นอกจากนี้โคลงต่างภาษาได้นำเสนอวิธีผ่าน การบรรยายถึงความรู้เกี่ยวกับคนชาติต่างๆ โดยตัวมันเอง เป็นความรู้ที่ผู้อ่านเข้าถึงได้ อ่านได้ และรับรู้ได้ทั้ง โดยการอ่านและการเห็นตัวความรู้ที่ถูกสร้างขึ้นเป็นรูปธรรม. ความรู้และวิธีการเข้าถึงความรู้ถูกประกาศออกมาอย่างโจ่งแจ้งเป็นระบบ ไม่ใช่ถูกตีความขึ้นจากตัวผู้อ่านเพื่อประกาศว่าข้อสรุปเช่นนั้นอาจเห็นได้โดยทั่วไปทุกหนทุกแห่ง แต่ก็ปราศจากตัวบท (text) ที่แข็งพอโดยตัวมันเองมารองรับ (แม้ว่าการอ่านของผู้วิจัยเองก็เป็นการตีความวิธีหนึ่งเหมือนกัน).