

การเมืองเรื่องวัฒนธรรมในสังคมไทย

พ.ศ. 2501-2537

ยุกติ มุกดาวิจิตร

“วัฒนธรรม” ในภาษาไทยเป็นคำที่เกิดขึ้นในราวทศวรรษ 2480 ตามหลักฐานที่เป็นลายลักษณ์อักษร และสืบค้นได้แน่ชัดในขณะนี้ “วัฒนธรรม” ถูกใช้เป็นครั้งแรกโดยทางราชการในพระราชบัญญัติสภาวัฒนธรรมแห่งชาติเมื่อ พ.ศ. 2484 ในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงครามเป็นนายกรัฐมนตรี แต่หากพิจารณาในแง่ของความหมาย แม้ว่าชนชั้นปกครองในขณะนั้นจะมีความเห็นว่า “วัฒนธรรม” สามารถมีความหมายกว้างขวาง ครอบคลุมถึงแบบแผนแนวการประพฤติปฏิบัติในสังคม หรือวิถีชีวิต ที่ไม่จำกัดว่าเป็นที่ดั่งงามหรือไม่ ดังเช่นที่นักสังคมวิทยาและนักมานุษยวิทยาใช้ พรบ.สภาวัฒนธรรมก็จำกัดความหมายวัฒนธรรมไว้เฉพาะแบบปฏิบัติและประติฐักรรรมสร้างสรรค์ที่ดั่งงามเท่านั้น

(สุชีพ ปุณฺณภาพ 2500: 8-11)

มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า “วัฒนธรรม” ในความหมายที่ใช้กันในทางวิชาสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยานั้น แพร่หลายมากขึ้นเมื่อวารสาร *ศิลปวัฒนธรรม* และ *เมืองโบราณ* แพร่หลายมากขึ้น เมื่อปลายทศวรรษ 2510 และต้นทศวรรษ 2520 โดยเฉพาะวารสารทั้งสองนี้ “มิได้พยายามที่จะจับเอารูปแบบศิลปวัฒนธรรมแบบใดแบบหนึ่งขึ้นเป็นมาตรฐาน แล้ววิพากษ์วัฒนธรรมแบบอื่นๆ แต่จะวิพากษ์แนวทางหรือทิศทางที่รัฐบาลพยายามจะกระทำให้สังคมเดินไปในแนวทางนั้นมากกว่า” (มาลี จันทโรรธรณ์ 2535: 14) ข้อสังเกตนี้พิจารณาฐานะของ *ศิลปวัฒนธรรม* และ *เมืองโบราณ* อย่างสอดคล้องกับที่พัทยา สายหู

(2514) เคยสืบสาวความเป็นมาของคำ “วัฒนธรรม” ว่า ความหมายของคำนี้ตั้งแต่กำเนิดเมื่อทศวรรษ 2480 จนกระทั่งล่วงมา 3 ทศวรรษ ก็ยังคงอยู่ในการครอบงำของความหมายที่ทางราชการเคยกำหนดไว้ ภายหลังจาก ความหมายอื่นๆ จึงค่อยปรากฏขึ้นมา เช่น หมายถึงการเก็บรักษา พื้นฟู ขนบธรรมเนียมประเพณีของโบราณ ด้วยความวิตกกังวลกับการหลั่งไหลเข้ามาของอิทธิพล วัฒนธรรมตะวันตก หรือวัฒนธรรมในความหมายที่เป็นแบบอย่างการดำรงชีวิตของหมู่เหล่า (พหยา สายบุญ 2514: 7-8)

กระนั้นก็ตาม ก่อนหน้า พรบ. และการใช้คำว่าวัฒนธรรม ภาษาไทยมีคำหลายคำที่มีความหมายเกี่ยวเนื่องกับวัฒนธรรม ทั้งในความหมายทั่วไป คือไม่จำกัดเฉพาะแบบปฏิบัติและประติฐักรรรม สร้างสรรค์ที่ดิงาม และที่เฉพาะ คือจำกัดเฉพาะแบบปฏิบัติและประติฐักรรรมสร้างสรรค์ที่ดิงามเท่านั้น นั่นคือคำ “ขนบธรรมเนียม” “จารีต” “ประเพณี” (ปรัดเลย์, แदन ปีช 2514: 74, 135, 413) ในความหมายแรก และในความหมายหลัง ได้แก่คำ “ศิวิไลซ์” การรับรู้และให้ความสนใจต่อ วิถีชีวิตมนุษย์ในทั้ง 2 ลักษณะ จึงมีอยู่ในสังคม ไทยตั้งแต่ก่อนปรากฏคำว่าวัฒนธรรมแล้ว หากแต่ว่าการรับรู้และให้ความสนใจดังกล่าวมีความเปลี่ยนแปลงไปอย่างเห็นได้ชัด นับตั้งแต่รัชสมัย พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นต้นมา

วัฒนธรรมก่อนรัฐชาติจนถึงสมัยจอมพลป.

วัฒนธรรมก่อนรัฐชาติ

“รัฐชาติ” (nation state) เป็นคติทางการเมือง การปกครองที่เพ็งจะมีขึ้นและนำมาปฏิบัติกัน ในสังคม ไทย ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า

เจ้าอยู่หัว ก่อนหน้านั้น การเมืองการปกครองใน ภูมิภาคที่เป็นประเทศไทยในปัจจุบัน มิได้มีความ เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ทั้งในด้านของการปกครอง และเขตแดนดังเช่นทุกวันนี้ หากแต่เป็นการปกครอง ในลักษณะรัฐศูนย์กลาง หัวเมือง และประเทศราช ภายใต้อำนาจลัทธิศักดินาซึ่งอำนาจในลักษณะดังกล่าว การรับรู้และให้ความสนใจต่อ “วัฒนธรรม” ก็มี ลักษณะที่แตกต่างกับในสมัยรัฐชาติ

ในความเห็นของนิธิ เอียวศรีวงศ์ (นิธิ เอียว-ศรีวงศ์ 2533: 105) ด้วยเหตุที่รัฐสมัยโบราณ หรือรัฐก่อนรัฐชาติมีอำนาจจำกัด ไม่ได้มีอำนาจ เหนือชุมชนในภูมิภาคที่ทางไกลศูนย์กลางอำนาจ ดังในปัจจุบัน และไม่มีเครื่องมือแพร่กระจาย แบบอย่างทางวัฒนธรรมได้อย่างมีประสิทธิภาพ รัฐจึงไม่สามารถที่จะสร้างแบบอย่างทางวัฒนธรรม ได้ทั่วไป แม้ว่าจะประสบความสำเร็จในการทำให้ เกิดการยอมรับว่า วัฒนธรรมและวิถีชีวิตของราช ลำนักเป็นวัฒนธรรมที่สูงและพึงยกย่อง

จากการศึกษาเรื่องล้านนาในการรับรู้ของชนชั้น ปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476 ของเตือนใจ ไชยศิลป์ (เตือนใจ ไชยศิลป์ 2536: 30-92) พบว่า ชนชั้นปกครองสยามในระยะก่อนการสถาปนาการ ปกครองในระบบเทศาภิบาลตั้งแต่ พ.ศ. 2437 ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของการสร้างรัฐชาติในภูมิภาค ประเทศไทยปัจจุบันนั้น “ล้านนา” แตกต่างจาก สยาม ทั้งในด้านแหล่งที่ตั้งทางภูมิศาสตร์ สังคม การเมือง การปกครอง และลักษณะนิสัย แบบ อย่างการดำเนินชีวิตต่างๆ เป็นต้นว่าการแต่งกาย การกินอาหาร และบุคลิกภาพบางอย่าง แต่ถึง แม้ว่าจะภายใต้การรับรู้ดังกล่าว กลุ่มชนชั้นปกครอง สยามมักจะมีทัศนะในเชิงใช้แบบวิถีชีวิตตนเองเป็น ศูนย์กลาง (ethnocentrism) ถือตนว่าสูงกว่า เจริญกว่า กลุ่มชนชั้นปกครองสยามก็มิได้เห็น

ควรจะต้องปรับปรุงให้แบบแผนการดำเนินชีวิต ลักษณะนิสัยของ “ชาวล้านนา” เจริญขึ้นทัดเทียมกับตน เตือนใจพบว่า ชนชั้นปกครองสยามเห็นควรที่จะให้ “ล้านนา” และ “สยาม” เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันเฉพาะประการที่ว่า “ล้านนา” นั้นตกเป็นประเทศราชของสยาม และนับถือพระมหากษัตริย์สยามเป็นราชาธิราช ซึ่งก็เป็นความรู้ในราว พ.ศ. 2317 คือในต้นรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ก่อนหน้านั้น “ล้านนา” เคยมีฐานะทัดเทียมกับรัฐสุโขทัย ตกเป็นเมืองขึ้นของพม่าในสมัยอยุธยาตอนต้น (พ.ศ. 2101) และภายหลังจึงเป็นอิสระจากการปกครองของพม่า (พ.ศ. 2317) (เตือนใจ ไชยศิลป์ 2536: 75-84)

แม้ว่าการศึกษาของเตือนใจจะเป็นเพียงการศึกษาการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยามต่อกลุ่มชนเพียงกลุ่มเดียว การศึกษาดังกล่าวก็น่าจะช่วยให้อนุมานภาพความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมระหว่างรัฐศูนย์กลาง และหัวเมืองและประเทศราชต่างๆ ในขณะนั้นได้บ้างว่า เป็นไปในลักษณะที่รัฐส่วนกลางไม่สามารถหรือมิได้กำหนดควบคุมรัฐท้องถิ่นในทางวัฒนธรรมดังเช่นที่นิธิให้ความเห็นไว้ ดังนั้นวัฒนธรรมไทยระยะนั้นจึงเต็มไปด้วยความหลากหลายและลักษณะเฉพาะของแต่ละท้องถิ่นแต่ละชุมชน ถึงแม้รัฐท้องถิ่นเหล่านั้นจะอยู่ภายใต้การควบคุมทางการเมืองการปกครองของสยามในระดับหนึ่ง

รัชกาลที่ 5, 6 และ 7

การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองการปกครอง จากระบบรัฐศูนย์กลาง หัวเมือง และประเทศราช ซึ่งสืบทอดกันมาในสยามตั้งแต่สมัยพระบรมไตรโลกนาถในสมัยอยุธยาไปสู่การปกครองแบบเทศาภิบาลเกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 5 อย่างไรก็ตาม

การเกิดขึ้นของรัฐในรูปแบบที่นักวิชาการเรียกว่า “รัฐชาติ” มิได้เกิดขึ้นทันทีที่มีการประกาศใช้การปกครองแบบเทศาภิบาลในปี พ.ศ. 2437 หากเป็นผลจากกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่กินระยะเวลาและประกอบไปด้วยการปรับเปลี่ยนคติทางสังคมการเมืองที่สำคัญๆ หลายประการด้วยกัน เป็นต้นว่า คติเรื่อง “รัฐและเขตแดน” (ธงชัย วินิจจะกูล: 2530) “ราษฎร ประชากรและพลเมือง” (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์: 2531-32) หรือคติเรื่อง “ชาติ” (สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส และสมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมหลวงพิชิตปรีชาญาณ อังในเตือนใจ ไชยศิลป์ 2536: 143-144)

อย่างไรก็ตาม สิ่งสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างรัฐชาติ และรัฐก่อนหน้ารัฐชาติในสยามได้แก่การเมืองการปกครองที่รัฐศูนย์กลาง หรือสยามในขณะนั้น ได้รวบอำนาจการปกครองของรัฐหัวเมืองและประเทศราชเข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจของตนมากยิ่งขึ้น อำนาจในการปกครอง แต่งตั้ง และสืบทอดอำนาจของผู้ปกครองรัฐเหล่านั้น ตกอยู่ในการควบคุมของรัฐสยามทั้งสิ้น นอกจากนั้นแล้ว ยังมีกรยกเลิกระบบไพร่ การเกณฑ์กำลังคนแบบระบบไพร่ ไปสู่การบริหารราชการแบบสมัยใหม่ โดยแบ่งเป็นข้าราชการทหารและพลเรือน ซึ่งมีระบบการเข้ารับราชการแบบสมัยใหม่ มีใช้การเกณฑ์และการสถาปนาระบอบสมบูรณาญาสิทธิราช ซึ่งมีพระมหากษัตริย์สยามแต่เพียงพระองค์เดียวที่ทรงพระราชอำนาจเหนือพระบรมวงศานุวงศ์ เจ้านาย ข้าราชการ และราษฎรภายในเขตแดนของรัฐสยาม

ถึงแม้ว่าภายในรัชสมัยนี้ เป็นระยะซึ่งไม่ว่าจะด้วยเหตุผลใดก็ตาม สยามได้พยายามปรับเปลี่ยนรูปแบบการเมืองการปกครอง ให้เป็นไปในลักษณะซึ่งรวบอำนาจการเมืองการปกครองให้

มาอยู่ในมือของราชสำนักสยามมากยิ่งขึ้น แต่ในทางวัฒนธรรมแล้ว ความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวมิได้ก่อผลในทำนองเดียวกัน คือเกิดการผูกขาดทางวัฒนธรรมโดยชนชั้นปกครองสยามเลย ดังปรากฏเป็นแนวปฏิบัติของสยามต่อกลุ่มชนต่างชาติพันธุ์ในพระราชหัตถเลขาของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ที่ทรงประทานความเห็นต่อการปกครองมณฑลปัตตานี ความว่า

“...ดูเหมือนพระยาทุษยันตร์จะเข้าใจว่า รัฐประศาสนนโยบายที่รัฐบาลได้ดำเนินมาแต่ก่อน จะประสงค์จะแปลงมณฑลปัตตานีให้เป็นไทย ข้อนี้นักข้าพเจ้าผู้เป็นผู้นำการมาแต่แรกควรบอกให้ทราบว่า รัฐบาลมิได้มีความประสงค์เช่นนั้นเลย ความมุ่งหมายเป็นข้อสำคัญนั้น จะล้าหลังล้นอายุความเป็นประเทศราชมิให้เหลือต่อไปในมณฑลปัตตานี จะให้เป็นหัวเมืองชั้นในเหมือนกับหัวเมืองมณฑลอื่นๆ ทั่วไป ส่วนพลเมืองจะเป็นมลายูหรือเป็นไทยนั้นไม่เป็นข้อสำคัญ ความมุ่งหมายในการปกครองก็จะให้มีความสุขด้วยกันทั้งมณฑลมิได้เลือกกว่าเป็นคนชาติใดภาษาใด เหตุใดข้าพเจ้าจึงกล่าวความข้อนี้ ความเห็นในส่วนตัวข้าพเจ้าว่าตามที่เคยอ่านทราบตัวอย่างในประเทศอื่นๆ ความคิดที่เปลี่ยนชาติราษฎรเห็นให้โทษแก่รัฐบาลผู้คิดการเช่นนั้นทุกแห่ง และในประเทศสยามนี้ แม้แต่โบราณรัฐประศาสนนโยบายก็ตรงข้ามกับความคิดที่จะทำลายชาติข้อนี้ยังพึงเห็นได้แม้ในทุกวันนี้ที่มีชนชาติมอญลาว มลายูตั้งภูมิลำเนาอยู่ในกรุงเทพฯ แลหัวเมืองที่ใกล้ก็มาก ยกเป็นตัวอย่างดังเช่นพวกมอญที่สามโคก และพวกลาวทรงดำที่เมืองเพชรบุรี อยู่มากกว่า 100 ปีแล้ว รัฐบาลก็ได้

ไปรบกวนให้เปลี่ยนชาติ” (อ้างจากเตือนใจ ไชยศิลป์ 2536: 122)

จะเห็นได้ว่า ถึงแม้จะกล่าวในกรณีมณฑลปัตตานี ต่อกรณีกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ในหัวเมืองหรือมณฑลอื่นๆ ก็เป็นเช่นเดียวกันคือ ใน “ฐานะผู้ดำเนินการมาแต่แรก” สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ มิได้ทรงดำเนินนโยบายในลักษณะที่จะลดทอน หรือขจัดความหมายทางวัฒนธรรม และแม้แต่ความสำนึกในความแตกต่างทางชนชาติ พระองค์ก็ได้ประสงค์จะลบออกไปเลย แต่ทว่าสิ่งที่ชนชั้นปกครองสยามขณะนั้นเห็นว่าสำคัญยิ่งกว่าคือ “จะล้าหลังล้นอายุความเป็นประเทศราชมิให้เหลือต่อไปในมณฑลปัตตานี จะให้เป็นหัวเมืองชั้นในเหมือนกับหัวเมืองมณฑลอื่นๆ ทั่วไป ส่วนพลเมืองจะเป็นมลายูหรือเป็นไทยนั้นไม่เป็นข้อสำคัญ” ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า ชนชั้นปกครองสยามในขณะนั้นมิได้ใช้เกณฑ์ในการแบ่งแยกความเป็น “เรา” เป็น “เขา” มากไปกว่าในระดับของการเมืองการปกครองไปสู่ระดับของวัฒนธรรม และความเป็นชาติกำเนิดเลย ต่อนโยบายดังกล่าว เตือนใจได้ให้คำอธิบายว่า ประการแรก เพราะนโยบายดังกล่าวสอดคล้องกับแนวนโยบายและวิธีปฏิบัติในสังคมสยามแบบเก่าที่นิยมให้มีคนต่างชาติต่างภาษาเข้ามาอยู่ในพระบรมโพธิสมภารของพระมหากษัตริย์สยาม ซึ่งทรงอยู่ในฐานะราชาธิราช ดังปรากฏในร่างพระราชกฤษฎีกาพระราชประเพณีกรุงสยามข้อที่ 1 ว่าด้วยราชอิสริยยศความว่า “...1 ราชอิสริยยศ มาตรา 1 พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวเป็นพระเจ้าแผ่นดินฤๅพระเจ้ากรุงสยาม เปนบรมราชาธิราชแห่งลาวประเทศ มลายูประเทศ กะเหรี่ยง ฯลฯ ผู้ทรงพระคุณธรรมอันมหาประเสริฐ...” ประการที่สอง เนื่องมาจากผู้ปกครองสยามได้รับรู้

ถึงความขัดแย้งวุ่นวายที่เกิดขึ้นในประเทศที่ผู้ปกครองพยายามที่จะเปลี่ยนชาติผู้ใต้ปกครองให้เป็นเช่นเดียวกับตน อาทิ การปฏิบัติของฝรั่งเศสในเวียดนาม ซึ่งฝรั่งเศสพยายามที่จะใช้วิธีการต่างๆ เพื่อเปลี่ยนวิถีชีวิต ขนบธรรมเนียม ประเพณี ความคิด ตลอดจนการดำเนินชีวิตของชาวเวียดนามให้เป็นแบบฝรั่งเศส ประการที่สาม เนื่องจกนโยบายการสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชมีสาเหตุสำคัญมาจากสถานการณ์ทางการเมืองระหว่างประเทศ มิได้เกิดจากปัญหาความขัดแย้งระหว่างต่างเชื้อชาติในสยาม แม้จะปรากฏว่ามีความวุ่นวายอันเกิดจากกลุ่มชนต่างๆ สาเหตุของความวุ่นวายก็เนื่องมาจากการถูกบีบคั้นทางเศรษฐกิจ ไม่ใช่ความแตกต่างทางวัฒนธรรมหรือเชื้อชาติ เว้นในกรณีกบฏพระยาแชกเจ็ดหัวเมือง ที่ความไม่พอใจของผู้ปกครองท้องถิ่นจากการถูกลดอำนาจในการปกครองได้ถูกขยายไปสู่ความแตกต่างทางวัฒนธรรมและเชื้อชาติในภายหลัง อย่างไรก็ตาม รัฐบาลสยามก็สามารถปราบปรามเหตุการณ์วุ่นวายเหล่านี้ได้ในที่สุด (เตือนใจ ไชยศิลป์ 2536: 125-127) ฉะนั้น トラบใดที่กลุ่มชนเหล่านั้นยอมรับการเป็นคนบังคับสยาม ยอมรับในอำนาจของรัฐบาลสยาม มีความจงรักภักดีต่อกษัตริย์ และประกอบสัมมาชีพไปตามความสามารถของแต่ละบุคคลก็ย่อมเป็นการเพียงพอสำหรับสยามในเวลานั้น พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเอง ก็ได้ทรงมีพระราชดำรัสหลายครั้ง ที่แสดงถึงการยอมรับในความหลากหลายของกลุ่มชนในพระราชอาณาจักรของพระองค์ อาทิพระราชดำรัสที่ทรงมีต่อพ่อค้าแขกเมื่อ 17 พฤศจิกายน 2450 ความว่า

“...กรุงสยามย่อมเปิดช่องและโอกาสให้แก่ความอุตสาหะของความคิดและแรงของคนทั้งปวงทั่วไป ไม่เลือกว่าชาติภาษาใดหรือศาสนาใด

ความคิดของเราในการที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนี้ย่อมเป็นการอารักว้างขวางอยู่เสมอ...” (อ้างจากเตือนใจ ไชยศิลป์ 2536: 128)

ครั้นเมื่อล่วงมาถึงสมัยรัชกาลที่ 6 ชนชั้นปกครองสยามก็ยังคงดำเนินนโยบายทางวัฒนธรรมสืบเนื่องมาจากรัชสมัยก่อน หากแต่ว่าสิ่งที่ชนชั้นปกครองสยามสมัยนี้ให้ความสำคัญและพยายามพัฒนาให้มากยิ่งขึ้นไปคือ ความสำนึกว่าด้วย “ชาติไทย”

จากการศึกษาของเตือนใจ (เตือนใจ ไชยศิลป์ 2536: 129-136) และ Vella (Vella 1978: 16-200) สรุปได้ว่า ความเป็น “ชาติไทย” ที่พยายามส่งเสริมให้มีขึ้นในสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวนั้นได้แก่

1. ความเป็นชาติไทยโดยสัญชาติ ตามอาณาเขตที่เกิดขึ้นมาหรือที่อาศัยอยู่ มิใช่โดย “เชื้อชาติ” หรือ “เผ่าพันธุ์” ดังคุณสมบัติของผู้ที่จะเป็นคนไทยในพระราชบัญญัติสัญชาติไทย พศ. 2456
2. ความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์สยาม
3. การรู้ภาษาไทย ซึ่งเป็นภาษาของผู้ปกครอง
4. ความสามัคคี ช่วยเหลือกิจการเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

จะเห็นได้ว่าในเงื่อนไขทั้ง 4 นั้น มีเพียงความเป็นชาติไทยในประการที่ 3 เท่านั้น ที่กำหนดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในทางวัฒนธรรม ซึ่งในข้อนี้ก็ถือเป็นนโยบายที่สยามส่งเสริมตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 แล้ว โดยผ่านการจัดการเรียนการสอนภาษาไทยกลางให้แก่พลเมืองทุกส่วนของชาติ (เตือนใจ ไชยศิลป์ 2536: 147) นอกเหนือจากภาษาแล้ว พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าก็มิได้ทรงปรารถนาที่จะให้เกิดเอกภาพทางวัฒนธรรม (Vella 1987: 196-200) และถือนโยบายจุดเดียว

กับพระราชบิดาของพระองค์ ดังได้แสดงไว้ในพระราชดำรัสหลายครั้งหลายครา อาทิ พระราชบัญญัติที่ทรงมีต่อชาวอิสลามความว่า

“...พระราชาบายของพระเจ้าแผ่นดินในสยาม ตั้งแต่อดีตกาลมา ได้มีพระราชหทัยที่จะทะนุบำรุงชนไม่ว่าชาติใด ภาษาใด และศาสนาใด ที่ได้เข้าพึ่งพระบรมโพธิสมภารแล้ว ย่อมทรงสงเคราะห์เสมอหน้ากันหมด ตัวเราผู้เป็นรัชทายาทก็ได้ตั้งใจเช่นเดียวกันเสมอ ได้มีน้ำใจไม่ตรีต่อชนอิสลามไม่ผิดกับคนในศาสนาอื่น บรรดาที่มาอยู่ในแผ่นดินสยาม...”

(อ้างจากเตือนใจ ไชยศิลป์ 2536: 135)

อย่างไรก็ตาม ชนชาติ หรือกลุ่มชนที่พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีอคติด้วยมากที่สุดได้แก่ชาวจีน โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาวจีนในกรุงเทพฯ กระนั้นก็ตาม กล่าวได้ว่าพระราชวินิจฉัยในเชิงอคติก็มีได้นำไปสู่ หรือมีจุดมุ่งหมายที่วางอยู่บนความปรารถนาที่จะลดทอนความเป็นจีนในทางวัฒนธรรมในหลายประการ หรือกล่าวได้ว่าพระองค์ทรงยอมรับความแตกต่างทางวัฒนธรรมของจีนได้ ตราบใดที่ความเป็นจีนนั้นไม่เป็นภัยต่อความเป็น “ชาติไทย” ข้อสรุปดังกล่าวจะเห็นได้จากการที่ว่า แม้พระองค์จะทรงวิพากษ์วิจารณ์ชาวจีนในเชิงบุคลิกลักษณะ และแบบวิธีการดำเนินชีวิตอย่างสาหัสเสียอย่างไรใน “พวกยิวแห่งบูรพทิศ” ในอีกด้านหนึ่ง พระองค์ก็ทรงเห็นคุณค่า และยังคงประกาศเกียรติคุณชาวจีนที่เคยทำคุณแก่ประเทศชาติ (Vella 1978: 190-192)

นอกจากนั้นแล้ว พระองค์เองยังทรงยอมรับในประเพณีที่สำคัญบางอย่างของจีนถึงขั้นรับมาปฏิบัติเอง ดังที่ได้มีพระราชประสงค์ในพระราชพินัยกรรมว่า

“...ในการทำบุญ 7 วัน เมื่อให้วันพระบรมศพก็ดี และในงานพระเมรุก็ดี ขอให้จัดการทำพิธีงเด็ก ถ้าไม่มีใครศรัทธาทำให้ข้าพเจ้า ขอให้ทายาทของข้าพเจ้าหานักพรตฯ อาณานิิกายจีนนิกาย มาทำให้ข้าพเจ้า”

(อ้างจากเกษียร 2537 ค: 23)

แต่ภายใต้การยอมรับดังกล่าวที่สำคัญคือ

“ชาวจีนจะต้องตระหนักว่า ในสยาม คนไทยเป็นนาย คนจีนเป็นแขกผู้มาเยือน เจ้าบ้านจะไม่ทำร้ายแขกผู้มาเยือน ทว่าแขกผู้มาเยือนก็ต้องเป็นพลเมืองที่ดี และไม่เชื่อฟังผู้ยุยงปลุกปั่น ไม่หวังดีต่อคนไทย”

(อ้างจาก Vella 1978: 192)

ดังนั้น ในฐานะที่ชาวจีนในสยามมีอำนาจทางเศรษฐกิจเหนือกลุ่มชนอื่นๆ ในสยามอย่างมาก ประกอบกับมีชาวจีนบางกลุ่มที่พยายามเชื่อมโยงชักนำชาวจีนในสยามให้สนับสนุนการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในจีนแผ่นดินใหญ่ จนถึงขั้นมีข่าวลือว่า จะมีการโค่นอำนาจรัฐสยามโดยชาวจีน (Vella 1978: 188) จึงกล่าวได้ว่า ทศนะที่มีลักษณะกึ่งรักกึ่งชังดังกล่าว เป็นการแสดงถึงความไม่ไว้วางใจที่ชนชั้นปกครองสยามขณะนั้นมีต่ออำนาจทางเศรษฐกิจและการเมืองของชาวจีน มากกว่าที่จะตั้งข้อรังเกียจต่อแบบแผนทางวัฒนธรรม หรือแม้แต่ชาติกำเนิด (race) ของชาวจีน หรือกล่าวได้ว่า ชนชั้นปกครองสยามไม่ไว้วางใจในความไม่เป็น *ชาติไทย* ของชาวจีน มากกว่าความไม่เป็น *ไทยในเชิงวัฒนธรรม* ของชาวจีน (ในกรณีการใช้ภาษา แม้รัฐจะออกกฎหมายให้โรงเรียนจีนสอนภาษาไทย การบังคับใช้ตามกฎหมายในขณะนั้นก็มีผลเพียงในตัวบทกฎหมายเท่านั้น ไม่ได้มีผลในทางปฏิบัติไม่ (Vella 1978: 190) หรือกล่าวในภาษาของเกษียรได้ว่า “ประเด็นปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างคนไทยกับคนจีน” ใน

เมืองไทย เอาเข้าจริงเป็นเรื่อง “ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับทุน” ซึ่งปกคลุมไว้ด้วยมานาวาทกรรมนิยมเชื้อชาติ...” (เกษียร เตชะพีระ 2537 ค: 17) หรือตราบไต่ถึงความแตกต่างทางวัฒนธรรมไม่เป็นภัยต่อความเป็น “ชาติไทย” ซึ่งได้แก่การยอมรับของกลุ่มชนต่างๆ ต่ออำนาจรัฐ ตราบนั้นความหลากหลายก็ยังคงดำรงอยู่ได้ หรือกล่าวได้ว่านโยบายชาติพันธุ์ของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าต่อชาวจีน เป็นไปในลักษณะที่เมื่อใดที่ชาวจีนไม่เอาเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ขึ้นมาเป็นเงื่อนไขในการทำหายอำนาจรัฐ รัฐก็จะไม่ได้ตอบด้วยเงื่อนไขเดียวกัน

นอกเหนือจากการวิพากษ์วิจารณ์ชาวจีนด้วยความกังวลในภัยคุกคามทางเศรษฐกิจและการเมืองแล้ว พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวมีพระราชดำรัสว่า พระราชประสงค์ของพระองค์นั้นมีได้มุ่งให้คนไทยเกลียดชังชาวจีน หากแต่ “ที่ข้าพเจ้าขอนั้นก็เพียงขอให้ท่านคิดถึงตัวของท่านเองให้มากกว่าหนอยเท่านั้น ท่านที่เป็นคนไทยจะต้องทำเพื่อชาติตนให้มากยิ่งขึ้นเพื่อชาวจีน ถ้าเมื่อใดที่ท่านต้องเลือกระหว่างประโยชน์ของชาวจีนกับชาวไทย ไม่ต้องสงสัยเลยว่าท่านจะต้องเลือกคนไทย นั่นคือสิ่งที่ข้าพเจ้าประสงค์” (อ้างจาก Vella 1978: 195)

นโยบายสร้าง “ชาติไทย” บนพื้นฐานของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราช และแนวปฏิบัติทางวัฒนธรรมต่อกลุ่มชนต่างๆ ดังกล่าว ดำเนินไปจนถึงสมัยรัชกาลที่ 7

วัฒนธรรมสมัยรัฐนิยม

ในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม ในด้านการเมืองการปกครอง แม้ว่าคณะราษฎรจะอ้างว่าได้เปลี่ยนแปลงการปกครอง จากระบอบสมบูรณา-

ญาสิทธิราชไปสู่ระบบประชาธิปไตยแล้ว ด้วยเหตุที่คณะราษฎรขาดเสียงสนับสนุนทางการเมืองจากประชาชนอย่างแท้จริง และในคณะผู้ก่อการก็เต็มไปด้วยบรรดาข้าราชการ อำนาจทางการเมืองจึงตกอยู่ในมือข้าราชการมากกว่าที่จะเป็นของประชาชน (เฉลิมเกียรติ ผิวนวล 2535: 33) ยิ่งไปกว่านั้น แม้ว่าจะมีการถ่ายโอนอำนาจจากบรรดาเจ้านายและพระมหากษัตริย์ ไปสู่กลุ่มข้าราชการในคณะผู้ก่อการ หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ชนชั้นปกครองสยามยังคงพยายามที่จะสืบต่อและทำให้แนวนโยบายในการสร้างชาติไทยที่ถือกำเนิดในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชมีความมั่นคงยิ่งขึ้น เพียงแต่ว่าในระยะที่บรรดาผู้ก่อการคณะราษฎรมีอำนาจ กล่าวคือตั้งแต่ราวพ.ศ. 2475-2499 นั้น ความเป็นชาติไทยด้วยความรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ถูกลดความสำคัญลง และเคลื่อนย้ายไปสู่การให้ความสำคัญต่อรัฐธรรมนูญมากขึ้น (เฉลิมเกียรติ ผิวนวล 2536: 33) ส่วนการสร้างชาติไทยในระดับของวัฒนธรรมนั้นกล่าวได้ว่า ก่อนสมัยจอมพล ป. พิบูลสงครามเป็นนายกรัฐมนตรี เราพอที่จะอนุมานจากนโยบายต่อกรณีชาวมุสลิมในภาคใต้ได้ว่า นอกเหนือจากการสร้างความยอมรับในฐานะพลเมืองไทยกลุ่มหนึ่งแล้ว รัฐมิได้มีนโยบายในลักษณะที่จะสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในทางวัฒนธรรมเลย (ปิยนถ บุนนาค 2534: 133)

จอมพล ป. ได้เป็นนายกรัฐมนตรี 2 ช่วง ช่วงแรกตั้งแต่ พ.ศ. 2481-2487 ช่วงหลังนั้นตั้งแต่ พ.ศ. 2490-2500 ในช่วงแรก กล่าวได้ว่าจอมพล ป. เป็นผู้ยึดกุมอำนาจรัฐไว้ทั้งหมด สังเกตได้จากการที่นอกจากท่านจะเป็นนายกรัฐมนตรีแล้ว จอมพล ป. ยังเป็นรัฐมนตรีกระทรวงกลาโหม กระทรวงมหาดไทย กระทรวงการต่างประเทศ

กระทรวงศึกษาธิการ และยังเป็นผู้บัญชาการทหารบก ทหารเรือพิเศษ ทหารอากาศพิเศษ และผู้บัญชาการทหารสูงสุด นอกจากนั้น การสื่อสารขนาดใหญ่ที่มีประสิทธิภาพมากที่สุดในขณะนั้นอันได้แก่วิทยุกระจายเสียง และหนังสือพิมพ์จอมพล ป. ก็สามารถควบคุมและใช้เป็นปากกระบอกเสียงของรัฐบาลได้อย่างเต็มที่ (แถมสุข นุ่มนนท์ 2519: 121) ส่วนในช่วงหลัง แม้ว่าท่านจะอยู่ในตำแหน่งนายกรัฐมนตรี แต่อำนาจแท้จริงนั้นอยู่ในมือจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ (เฉลิมเกียรติ ผิวนวล 2535: 43)

ในส่วนของงานทางด้านวัฒนธรรม แม้ว่าจะมีการตั้งกระทรวงวัฒนธรรมขึ้นในปี พ.ศ. 2495 แต่ในการเป็นนายกรัฐมนตรีช่วงหลังของจอมพล ป. นั้น ท่านมิได้มีนโยบายวัฒนธรรมที่เชิงกว้างเข้มข้นเท่าในระยะแรก อย่างไรก็ดี ในระยะเพียง 5 ปีกว่า นับแต่ พ.ศ. 2481-2487 ก็มากเกินไปแล้วสำหรับการทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมอย่างขนานใหญ่ในสังคมไทย และมีผลสืบต่อมาจนถึงปัจจุบัน

รัฐบาลจอมพล ป. ถือว่าวัฒนธรรมเป็นส่วนสำคัญของการสร้างชาติ

“...การสร้างชาติมีความหมายกว้างใหญ่ไพศาล เริ่มตั้งแต่ประชากรของชาติจะต้องสร้างตัวของตนเองให้เป็นพลเมืองดีขึ้นมาก่อน กล่าวคือ มีวัฒนธรรมดี มีศีลธรรมดี มีอนามัยดี มีการแต่งกายอันเรียบร้อยดี มีที่พักอาศัยดี และมีที่ทำมาหากินดี...” (อ้างจากแถมสุข นุ่มนนท์ 2519: 124)

เพื่อบรรลุเป้าหมายดังกล่าว รัฐบาลจอมพล ป. ออกรัฐนิยม 12 ฉบับ นับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2482-2485 และในปี พ.ศ. 2485 จึงตั้งสภาวัฒนธรรมแห่งชาติขึ้น (แถมสุข นุ่มนนท์ 2519: 125-128) ในความ

เห็นของแถมสุข นุ่มนนท์ (แถมสุข นุ่มนนท์ 2521: 15-23) นโยบายวัฒนธรรมนับตั้งแต่ พ.ศ. 2481-2487 ของจอมพล ป. ยังแบ่งตามระดับความเข้มข้นได้เป็น 2 ระยะด้วยกัน กล่าวคือ ตั้งแต่ปลายปี พ.ศ. 2481 ปีที่ท่านขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรีถึงต้นปี พ.ศ. 2485 เมื่อประเทศไทยเข้าร่วมสงครามโลกกับญี่ปุ่น เป็นการปฏิวัติวัฒนธรรมแบบอ่อน ซึ่งเป็นการปลูกจิตสำนึกให้เกิดความรักชาติ สร้างวัฒนธรรมให้อารยะตามข้อแนะนำต่างๆ ของรัฐบาล และปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตกิจเอกชนของชาวต่างประเทศให้เป็นชาติ และในช่วงหลังนับจากการเข้าสู่ภาวะสงคราม กระทั่งเมื่อ จอมพล ป. ลาออกจากตำแหน่งในกลางปี พ.ศ. 2487 เป็นการปฏิวัติวัฒนธรรมแบบแข็ง ซึ่งรัฐบาลได้ใช้นโยบายเข้มงวดมากขึ้น และให้ความสำคัญต่อลัทธิ “เชื้อผู้นำ” มากขึ้น

ข้อที่น่าสังเกตคือ การสร้าง “ชาติไทย” ของจอมพล ป. นั้น มีลักษณะที่แตกต่างจากสมัยสมบูรณาญาสิทธิราช และระยะ 6 ปีแรกหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองอย่างสำคัญ 3 ประการ ได้แก่

ประการแรก ความเป็นไทยที่จอมพล ป. ให้ความสำคัญสำหรับการสร้างชาตินั้น อาจจะมี ความหมายในเชิงเชื้อชาติ (race) หรือวัฒนธรรม (culture) บ้าง แต่ที่สำคัญยิ่งกว่าความเป็นไทย โดยทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม น่าจะได้แก่ความเป็นไทยในฐานะที่อยู่ร่วมชุมชนชาติเดียวกัน กล่าวคือ จะเห็นได้ว่า ในเรื่องเชื้อชาติ ถึงแม้ท่านจะดำเนินนโยบายเศรษฐกิจแบบชาตินิยมโดยรัฐ ด้วยการโอนวิสาหกิจเอกชนชาวต่างประเทศมาเป็นของรัฐ หรือการตั้งข้อรังเกียจไม่ให้ผู้มีเชื้อสายต่างชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาวจีน มีอาชีพรับราชการ แต่หลงวิจิตรวาทการผู้ร่วมงานรัฐนิยมคนสำคัญคน

หนึ่งของจอมพล ป. ก็เป็นชาวจีนโดยกำเนิด ส่วนวิชาหิกนั้น วิชาหิกบางอย่างที่รัฐบาลเข้าไปมีส่วนร่วมก็เป็นของชาวจีนแต่ต้น นโยบายที่เกี่ยวข้องกับเผ่าพันธุ์จึงไม่อาจนับได้ว่าเป็นนโยบายในทำนองเผ่าพันธุ์นิยม (racism) อย่างแท้จริง อาจจะเป็นแต่เพียงการเปลี่ยนให้บุคคล หรือวิชาหิกเหล่านั้นเป็นไทยโดยสัญชาติ (nationality) เท่านั้น

ในกรณีเรื่องวัฒนธรรมไทย แม้จอมพล ป. จะส่งเสริมให้มีการใช้ผลิตภัณฑ์พื้นบ้านของไทย หรือในการกำหนดให้เล่นเครื่องดนตรีบางประเภท เช่น กลองยาว ซอด้วง ซออู้ และการแสดงบางอย่าง เช่น ลิเก และหุ่นกระบอก ด้วยเหตุผลที่ไม่ใช่ของไทยมาแต่เดิม ก็กล่าวมิได้ว่านโยบายสร้างชาติไทยของจอมพล ป. นั้น วางอยู่บนพื้นฐานของความเป็นไทยในทางวัฒนธรรม เพราะนโยบายวัฒนธรรมของรัฐบาลจอมพล ป. นั้น ขัดแย้งกับขนบธรรมเนียม ประเพณีดั้งเดิม หรือที่ชาวไทยประพตียึดถือกันอยู่ มากกว่าจะสอดคล้องกัน

ดังนั้น แม้ว่าท่านจะเลือกหยิบ หรืออาศัยข้ออ้างในเชิงเชื้อชาติและวัฒนธรรมมาอ้างเป่าประสงค์ของการคัดสรรทางวัฒนธรรม และข้ออ้างเหล่านั้นก็ได้เป็นหลักการที่จะต้องยึดถือปฏิบัติจริงจังก่อกำกับการยึดมั่นในความเป็นชาติไทยในทางการเมืองการปกครอง หรือการเป็นชุมชนชาติไทย

ประการที่สอง ในขณะที่ในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราช ฐานที่สำคัญที่สุดของความเป็นชุมชนชาติไทยได้แก่พระมหากษัตริย์ ส่วนในระบอบประชาธิปไตยหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองช่วง 6 ปีแรก ฐานดังกล่าวเคลื่อนย้ายไปยังรัฐธรรมนูญ ในสมัยจอมพล ป. โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังปี พ.ศ. 2485 ฐานดังกล่าววางอยู่บนความเชื่อ และศรัทธาในผู้นำ ดังที่ท่านเคยกล่าวว่

“...ญี่ปุ่นมีเครื่องยึดมั่นอยู่คือพระเจ้าแผ่นดินของเขาของเราไม่มีอะไรเป็นเครื่องยึดแน่นอนที่มีอยู่ก็คือชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ และรัฐธรรมนูญ ชาติก็ยังมีตัวตน ศาสนาก็ไม่ทำให้คนเสื่อมใสถึงยึดมั่น พระมหากษัตริย์ก็ยังเป็นเด็ก เห็นแต่รูป รัฐธรรมนูญเป็นสมุดหนังสือ เวลาบ้านเมืองคับขันจะเอาอะไรเป็นเครื่องยึดถือไม่ได้ ผมจึงให้ตามนายกรัฐมนตรี...”

(อ้างจากแถมสุข นุ่มนนท์ 2521: 18)

ประการที่สาม ในกรณีของการสร้างชาติไทยทางวัฒนธรรมนั้น จอมพล ป. ได้เปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมหลายๆประการ นับตั้งแต่การแต่งกาย การกินอยู่ ประเพณี พิธีกรรมจนไปถึงการใช้ภาษา กระนั้นก็ตาม โดยส่วนใหญ่แล้ว จอมพล ป. ก็มิได้อ้างความเป็นไทยในทางวัฒนธรรมที่ท่านส่งเสริมเลย ตรงกันข้าม วัฒนธรรมที่รัฐบาลท่านทั้งส่งเสริมและบังคับให้มีขึ้นหลายต่อหลายประการเป็นวัฒนธรรมตะวันตก เป็นต้นว่าการแต่งงาน หรือปรับมาจากตะวันตกเช่นการใช้ชื่อน้อย การสร้างชาติไทยด้วยวัฒนธรรมของจอมพล ป. จึงมิได้อยู่ในลักษณะของการอนุรักษ์ หรือฟื้นฟูวัฒนธรรมไทย หากแต่เป็นการละทิ้ง และยกเลิกธรรมเนียมปฏิบัติหลายสิ่งหลายอย่าง ทั้งนี้เพราะเป่าประสงค์ในการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของท่านนั้น เป็นไปเพื่อยกระดับวัฒนธรรมไทยให้ทัดเทียมอารยประเทศโดยเสมอเหมือนกันทั่วประเทศ ดังที่พระราชบัญญัติวัฒนธรรมแห่งชาติ พ.ศ. 2484 กล่าวว่

“วัฒนธรรม” หมายความว่า ลักษณะที่แสดงถึงความเจริญงอกงาม ความเป็นระเบียบเรียบร้อย ความกลมเกลียว ก้าวหน้าของชาติ และศีลธรรมอันดีงามของประชาชน”

(อ้างจากสุชีพ ปุญญานุภาพ 2500: 160)

จะเห็นได้ว่า ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างนโยบายของชนชั้นปกครองก่อนหน้าสมัยจอมพล ป. และสมัยจอมพล ป. คือ การที่จอมพล ป. ได้นำเอานโยบายทางวัฒนธรรมมาเป็นเครื่องมือที่สำคัญประการหนึ่งควบคู่ไปกับเครื่องมืออื่นๆ ที่สำคัญคือ การสร้างชุมชนชาติไทยให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน โดยมีศูนย์กลางอำนาจอยู่ที่ชนชั้นปกครองสยาม ซึ่งสืบทอดอำนาจจากสถาบันพระมหากษัตริย์ ไปสู่ข้าราชการ และหากกล่าวเฉพาะนโยบายทางวัฒนธรรม สิ่งที่ทำให้ระบอบจอมพล ป. พิบูลสงครามแตกต่างจากระบอบอื่นๆ คือ การเน้นการสร้างเอกภาพ (homogeneity) ทางวัฒนธรรม อันเป็นนโยบายที่ชนชั้นปกครองสยามก่อนหน้าสมัยจอมพล ป. หลีกเลี่ยงที่จะใช้พร้อมๆ กับตระหนักดีว่าหากจำเป็นต้องดำเนินการสร้างชาติในทางวัฒนธรรม จะต้องกระทำอย่างระมัดระวังเป็นอย่างยิ่ง

วัฒนธรรมหลังรัฐนิยม

เมื่อจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นนายกรัฐมนตรี ได้มีมติให้ยุบสภาวัฒนธรรมแห่งชาติและกระทรวงวัฒนธรรมในปี พ.ศ. 2501 ให้เหลือเพียงกองวัฒนธรรมสังกัดกรมการศาสนา (เรื่อง เจริญชัย 2531: 34) เป็นอันสิ้นสุดรัฐนิยมในทางวัฒนธรรมในขณะเดียวกัน แม้ว่าการเมืองการปกครองไทยในขณะนั้นจะอยู่ในระบอบเผด็จการสืบเนื่องมาจากสมัยจอมพล ป. เป็นนายกรัฐมนตรี รัฐก็มิได้มีเป้าประสงค์หรือนโยบายทางวัฒนธรรมในลักษณะที่จอมพล ป. พยายามกระทำอีกต่อไป กิจกรรมทางวัฒนธรรมที่กระทำในลักษณะสร้างสรรค์ หยิบฉวยขึ้นมาส่งเสริม หรือโปรโมตขึ้นมาจึงมิได้มีทิศทางที่ชัดเจน และกลับกระจัดกระจายอยู่ตาม

หน่วยงานต่างๆ (สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ 2523: 14-21)

กระนั้นก็ตาม มิได้หมายความว่ารัฐจะให้เสรีทาง “วัฒนธรรม” ตรงกันข้าม แม้ในสมัยจอมพลสฤษดิ์ ชนชั้นปกครองไทยจะมีได้กำหนดเอกภาพทางวัฒนธรรมดังที่จอมพล ป. กระทำ แต่ชนชั้นปกครองขณะนั้นก็อาศัยกลไกของรัฐเป็นตำรวจทางวัฒนธรรม คอยสอดส่อง ตรวจสอบตรา และขัดขวางวัฒนธรรมอันไม่พึงประสงค์ของชาติไทยอยู่ตลอดเวลา ดังจะเห็นได้จากการปราบปราม ขบวนการมาร์กซิสต์-คอมมิวนิสต์ หรือแม้แต่การห้ามออกอากาศความไม่เป็นไทยในจังหวะเพลง “พี่ไปหลายวัน” ของชาย เมืองสิงห์ (เลิศชาย คชยุท 2537: 152) ในขณะที่ความเป็นชาติไทยที่ถูกดึงกลับมาอีกครั้งคือ “ความจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์” ซึ่งจอมพลสฤษดิ์นำมาแทนที่ “รัฐธรรมนูญ” และ “ผู้นำ” ความเป็นชาติไทยในลักษณะดังกล่าวจึงถูกรื้อฟื้นขึ้นมา (เฉลิมเกียรติ ผิวนวล 2535: 45) และกลายเป็นฐานสำคัญของการสร้างชุมชนชาติไทยสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน

ในสมัยจอมพลสฤษดิ์ สืบเนื่องมาจนถึงสมัยจอมพลถนอม กิตติขจร ไม่มีนโยบายส่งเสริมวัฒนธรรมอย่างชัดเจน นอกจากการเป็นตำรวจวัฒนธรรม พิทักษ์ความเป็นชาติไทยและส่งเสริมการเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ จนกระทั่งเมื่อ พ.ศ. 2522 สมัยที่พลเอกเกรียงศักดิ์ ชมะนันทน์ เป็นนายกรัฐมนตรี รัฐจึงรื้อฟื้นความสนใจต่อวัฒนธรรมขึ้นมาอีกครั้งหนึ่ง ด้วยการตราพระราชบัญญัติสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ พ.ศ. 2522 ขึ้น มีการจัดตั้งสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ (สวช.) ให้มีฐานะเทียบเท่ากรม ขึ้นกับกระทรวงศึกษาธิการ (เรื่อง เจริญชัย 2531:

ในระยะแรก สวช. ให้ความหมายแก่วัฒนธรรม ในลักษณะเดียวกับที่จอมพล ป. เคยให้ไว้ (สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ 2533: 80-84) หากแต่ว่าในแง่ของข้อกำหนด หรือรายละเอียดของนโยบายของการคัดเลือก ส่งเสริม มิได้มีทิศทางเช่นเดียวกับที่จอมพลป. กระทำ สวช. มุ่งไปในทางอนุรักษ์ พื้นฟู มากกว่าการยกระดับมาตรฐานทางวัฒนธรรม ครั้นในระยะต่อมา ความหมาย “วัฒนธรรม” ของ สวช. ก็เคลื่อนขยายใหญ่โต กว้างขวางออกไปเรื่อยๆ จนกลายเป็นวิถีการดำเนินชีวิตของสังคมที่มีลักษณะสัมพันธ์กับการเวลาและสถานที่มากยิ่งขึ้น (สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ 2531: 15-16, สัจจิตต์ วงษ์เทศ 2533: 49) ทั้งนี้ ทิศทางของการดำเนินงานก็ได้เปลี่ยนแปลงไป อย่างไรก็ตาม น่าสังเกตว่าในสมัยที่เอกวิทย์ ณ ถลาง เป็นเลขาธิการ สวช. เป็นครั้งแรกที่ “วัฒนธรรมแห่งชาติ” เป็นที่ยอมรับนับถือของสัจจิตต์ วงษ์เทศ บรรณธิการวารสาร *ศิลปวัฒนธรรม* มากที่สุด (สัจจิตต์ 2533: 49)

จากการพิจารณาเอกสารชั้นสอง (secondary source) และเอกสารชั้นต้น (primary source) บางส่วน การเมือง “เรื่องวัฒนธรรม” หลังรัฐนิยมมีประเด็นที่น่าสนใจดังนี้

1. หลังรัฐนิยม ในขณะที่ชนชั้นปกครองไทย มิได้สร้างนโยบายวัฒนธรรมขึ้นมาอย่างเด่นชัด เหมือนเมื่อสมัยจอมพล ป. วาทกรรมวัฒนธรรมแบบต่างๆ กลับเกิดขึ้นมากมาย โดยเฉพาะที่ได้รับการส่งเสริมโดยชนชั้นกลาง

2. แม้ว่าชนชั้นปกครองจะยังคงอาศัยกลไกของรัฐเป็นผู้ตรวจการวัฒนธรรม วัฒนธรรมในวาทกรรมต่างๆ ของชนชั้นกลาง ก็ได้พยายามลดทอนการผูกขาดและทำให้การเมืองเรื่อง “วัฒนธรรม”

มีลักษณะ “เปิด” มากยิ่งขึ้น

3. ในปัจจุบัน ไม่เพียงแต่ชนชั้นนำที่สามารถยึดกุมรัฐเท่านั้น ที่มีอำนาจครอบงำทางวัฒนธรรมผ่านกลไกของทุนและระบบตลาด ธุรกิจเอกชนก็เริ่มสร้างอำนาจครอบงำทางวัฒนธรรมขึ้นมาเช่นกัน

วาทกรรมวัฒนธรรมหลังรัฐนิยม

หลังรัฐนิยม การเมืองเรื่อง “วัฒนธรรม” ในสังคมไทยเกิดการเปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก ที่สังเกตได้ชัดคือกลุ่มชนและชนชั้นต่างๆ ในสังคมมิได้เป็นเพียงปฏิกริยาต่อต้านในฐานะผู้ถูกกระทำทางวัฒนธรรม เช่นปฏิกริยาของกลุ่มชนมลายูมุสลิมหรือเป็นเพียงผู้ประนีประนอมโอนอ่อน ปรับตนให้เข้ากับแบบแผนวัฒนธรรมที่รัฐส่งเสริม หรือกำหนดให้แต่ฝ่ายเดียว เช่นที่มีการกล่าวถึงการกลืนกลายทางวัฒนธรรมของชาวจีน หรือการอ้างทวิลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวจีน หากยังเป็นผู้คัดสรร หยิบฉวย ส่งเสริม และรุกคืบทางวัฒนธรรมอีกด้วย วาทกรรมวัฒนธรรมเหล่านั้นได้แก่ วาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กษ วาทกรรมวัฒนธรรมแบบ *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* วาทกรรมวัฒนธรรมแบบชาตินิยมในความเคลื่อนไหว 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 วาทกรรมวัฒนธรรมแบบ *ศิลปวัฒนธรรม* และ *เมืองโบราณ* และวาทกรรมวัฒนธรรมชุมชน

วาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กษนั้น มีปรากฏชัดเจนใน 2 ระยะด้วยกัน คือ ช่วงทศวรรษ 2490 และปลายทศวรรษ 2510 ในช่วงทศวรรษ 2490 เกิดกลุ่มปัญญาชนที่พยายามปฏิเสธวัฒนธรรมครอบงำที่พวกเขาเรียกว่าทุนนิยมและศักดินา ด้วยการนำวาทกรรมวัฒนธรรมแบบมาร์กซิสต์เข้ามาเป็นเครื่องมือวิพากษ์วิจารณ์วัฒนธรรมไทย เมื่อจอมพลสฤษดิ์ขึ้นมามีอำนาจ

ปัญญาชนกลุ่มนี้ก็ถูกจับ ถูกปราบ หรือหลบหนีหายไป ในปลายทศวรรษ 2510 หลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 วาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กซจึงได้รับการฟื้นฟูขึ้นมาอีกครั้งหนึ่ง ด้วยการนำผลงานของปัญญาชนช่วงทศวรรษ 2490 มาเผยแพร่ และการนำเข้าทางทฤษฎีของปัญญาชนในระยะหลัง 2516 เอง ทว่าผลที่สุดแล้ว วาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กซก็ตกเป็นเหยื่อของการอาศัยความเป็นไทยขึ้นสู่อำนาจของชนชั้นนำในพ.ศ. 2519 ทำให้ปัญญาชนกลุ่มนี้ต้องรับชะตากรรมที่เลวร้ายรุนแรงยิ่งกว่าปัญญาชนฝ่ายซ้ายยุคแรก

วาทกรรมวัฒนธรรมแบบ *สังคมนิยมศาสตร์ปริทัศน์* ถือกำเนิดขึ้นในปี พ.ศ. 2506 ด้วยการนำของ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ บรรณาธิการ *สังคมนิยมศาสตร์ปริทัศน์* กล่าวถึงจุดประสงค์สำคัญประการหนึ่งของวารสารไว้ว่า

“...เพื่อจูงใจให้คนไทยรักชาติ...วิธีการอันเราจะเร้าใจให้เกิดความรักชาตินั้น ก็ด้วยนำความจริง ความดี ความงามของชาติมาเสนอให้พวกเรารู้จักชาติเราเองอย่างถูกต้องถ่องแท้ แต่ขณะเดียวกันเราก็ต้องประกอบด้วยความกล้ากล้าท้าทายต่อสิ่งซึ่งเราเห็นว่าเลวทรามต่ำช้า หรือสิ่งที่เป็นอุปสรรคต่อชาติของเรา...

เราเห็นว่าวิธีนี้เป็นวิธีเดียวที่จะทำให้คนไทยรู้จักชาติไทยในทางที่ถูก คนไทยจะได้เลิกรังเกียจของไทยๆว่าเก่า ว่าล้าสมัย...ถึงเวลาแล้วหรือยังที่ไทยเราจะเลิกเห่อฝรั่ง...

...เราไม่ต้องการกระตุ้นชาตินิยม เราไม่เห็นว่าการทุกสิ่งที่เป็นไทยจะต้องดีทุกสิ่ง ที่เป็นเศษจะต้องเลว ตรงกันข้าม เราควรละกิเลสของไทยๆได้หลายอย่างแล้ว และควรเรียนรู้จากฝรั่งอีกมาก...เรายินดีที่จะเสนอคุณงามความดีของฝรั่งสู่กันเรื่อย ๆ ไป...”

(สุลักษณ์ ศิวรักษ์ 2506ข : 4-5)

นอกจากนั้น เรายังจะเห็นบทบาทของ *สังคมนิยมศาสตร์ปริทัศน์* ได้จากข้อเขียนของสุลักษณ์ ซึ่งวิจารณ์รัฐบาลว่าปล่อยปละละเลยที่จะอนุรักษ์สร้างสรรค์ และเผยแพร่ศิลปวัฒนธรรมอันดีงามของไทย แม้รัฐธรรมนูญจะมีบทบัญญัติให้รัฐพึงรักษาไว้ซึ่งวัฒนธรรมประจำชาติ รัฐพึงบำรุงรักษาสถานที่และสถานวัตถุอันมีค่าในทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและศิลปกรรม รัฐบาลในขณะนั้นก็มีได้มีนโยบายวัฒนธรรมแต่อย่างใด (สุลักษณ์ ศิวรักษ์ 2512: 2-5) ดังนั้นในช่วงจังหวะซึ่งรัฐมุ่งปราบปรามผู้ผลิตวาทกรรม และองค์วาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กซ *สังคมนิยมศาสตร์ปริทัศน์* ก็ได้เปิดพรมแดนวัฒนธรรมขึ้นอีกแนวหนึ่ง และสามารถสะท้อนต่อกระแสอำนาจนิยมของชนชั้นปกครองได้จนถึงปี พ.ศ. 2519 จึงได้ปิดตัวลง

ในกึ่งกลางทศวรรษ 2510 เกิดความเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องการมีส่วนร่วมทางการเมืองครั้งสำคัญของบรรดานิสิต นักศึกษา จนกระทั่งสถานการณ์ได้คลี่คลายไปเป็นความรุนแรงเมื่อวันที่ 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 แม้ว่าในปัจจุบันความเคลื่อนไหวในครั้งนั้นจะถูกผูกติด และกลายเป็นอีกสัญลักษณ์หนึ่งของการต่อสู้เพื่อระบอบประชาธิปไตยในสังคมไทย นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2535) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ประเด็นข้อเรียกร้องที่สำคัญและเกี่ยวเนื่องกับการเรียกร้องระบอบประชาธิปไตยอย่างใกล้ชิดในขณะนั้นได้แก่ แนวความคิดชาตินิยมในหมู่ผู้นำนักศึกษา นิธิเห็นว่าชาตินิยมเกี่ยวข้องกับการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยเพราะ

“...นายทุนท้องถิ่นซึ่งไม่มีความรัก “ชาติ” ยอมตัวเป็นนายหน้าของมหาอำนาจทุนนิยมเพื่อการเอาเปรียบไทย นายทุนท้องถิ่นไม่มีอำนาจทางการเมืองจะทำอย่างนั้นได้ แต่

เพราะไทยมีแต่ขุนศึกเผด็จการ ซึ่งริบเอาอำนาจทางการเมืองมาไว้ในมือของตนแต่ผู้เดียว จึงหากินแบ่งปันผลประโยชน์ที่นายทุนท้องถิ่น และนายทุนระดับโลกหยิบยื่นให้ ประชาธิปไตยจึงมาเกี่ยวกับชาตินิยมตรงนี้ เพราะจะต่อสู้กับศัตรูของ “ชาติ” ได้สำเร็จก็ต้องเป็นประชาธิปไตย คือให้อิทธิพลแก่คนทุกหมู่เหล่า...ได้เข้ามามีการจัดการปกครองตนเอง ไม่ต้องตกเป็นทาสของเผด็จการทหารตลอดไป” (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2535: 189)

นิธิชี้ต่อไปว่า ในการต่อสู้กับศัตรูของ “ชาติ” ดังกล่าว ชาตินิยมกระแสนี้ได้หยิบเอาวัฒนธรรมและวิถีชีวิตในชนบทมายกย่องเป็นแบบอย่างอันบริสุทธิ์ เรียบง่าย อันไม่เป็นเหตุให้มนุษย์ต้องเอารัดเอาเปรียบกันเอง นำมาซึ่งการแต่งกาย การเสวยอาหาร การใช้ภาษาที่ตั้งใจจะให้เหมือนกับชนบทในอุดมคติ วัฒนธรรมอีสานกลายเป็นสัญลักษณ์แทนที่วัฒนธรรมกรุงเทพฯ เพราะอีสานมีความเป็นชนบทสูง (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2535: 189) ดังนั้นความเคลื่อนไหว 14 ตุลาคม 2516 จึงเป็นการนำเสนอวัฒนธรรมอีกกระแสหนึ่งที่มีเป้าหมายและแนวทางเฉพาะของตนเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การคัดสรรเอาวัฒนธรรมบางอย่างของบางท้องถิ่น มาเป็นพลังต่อสู้กับวัฒนธรรมการบริโภคสินค้าญี่ปุ่น และวัฒนธรรมอเมริกัน ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงอยู่กับเผด็จการของสังคมไทยขณะนั้น โดยนัยที่ว่าประชาธิปไตยกับความเป็นไทยนั้นอยู่คู่กัน ตรงกันข้ามความเป็นเผด็จการนั้นอยู่คู่กับความเป็นต่างชาติในทางวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม แม้นิธิจะกล่าวถึงการต่อสู้ดังกล่าวว่าเป็นการหยิบยกเอาความเป็นไทยในทางวัฒนธรรมขึ้นมาเป็นประเด็นสำคัญ เราก็ปฏิเสธไม่ได้ว่า การต่อสู้ในสมัยนั้นได้อาศัยรส

ของชาตินิยมโดยเชื้อชาติเชื้ออยู่ด้วย ดังที่มีการกล่าวถึง “ภัยเหลือง” และ “ภัยขาว” ซึ่งใช้สีผิวของชนชาติญี่ปุ่นและอเมริกันเป็นสัญลักษณ์แทนอำนาจเศรษฐกิจและการเมือง การทหาร ที่ประเทศญี่ปุ่นและสหรัฐอเมริกามีเหนือประเทศไทยด้วย

ในระยะที่ใกล้เคียงกันกับเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ได้เกิดวาทกรรมวัฒนธรรมในอีกลักษณะหนึ่งแพร่หลายมากขึ้น วาทกรรมวัฒนธรรมในรูปแบบใหม่นี้ได้แก่ “วัฒนธรรม” ที่ได้รับการส่งเสริมใน *เมืองโบราณ* (ฉบับปฐมฤกษ์ปี พ.ศ. 2517) และ *ศิลปวัฒนธรรม* (ฉบับปฐมฤกษ์ปี พ.ศ. 2522) ทศนะต่อวัฒนธรรมของวารสารทั้งสองสอดคล้องกันและดูเหมือนว่าจะคล้อยไปในทำนองเดียวกับ *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* ในแง่ที่ว่าวารสารทั้งสองมุ่งที่จะสืบค้นอดีตและวัฒนธรรมไทย ที่นับวันจะถูกคนไทยทอดทิ้ง ละเลย และหันไปให้ความสนใจกับวัฒนธรรมตะวันตก แต่การย้อนกลับนี้กระทำอยู่บนความปรารถนาจะคัดเลือกมาสร้างสรรค์ผสมผสานกับสิ่งดั้งเดิมจากวัฒนธรรมตะวันตกเพื่อการดำรงอยู่ในปัจจุบัน (โปรดดูศรีจักร วัลลิโภดม 2517: 2, *อาวุโส* 2528: 11) อย่างไรก็ตามผลงานทางวิชาการที่ดีพิมพ์ในวารสารทั้งสองฉบับนี้กลับมีแนวโน้มในแง่ “วัฒนธรรมสัมพัทธ์” (cultural relativism) มากกว่าการมุ่งวิพากษ์วิจารณ์และปรับประยุกต์วัฒนธรรมไทย-เทศเข้าหากันตามแนวทางของ *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* วาทกรรมวัฒนธรรมแบบที่ *เมืองโบราณ* และ *ศิลปวัฒนธรรม* เผยแพร่และส่งเสริม จึงมุ่งไปในทางสังคม ทำความเข้าใจแบบวิถีชีวิต และประดิษฐ์กรรมสร้างสรรค์ของกลุ่มชนต่างๆ ในยุคสมัยต่างๆ ในสังคมไทยอย่างพยายามที่จะไม่สอดคล้องค่านิยมลงไ้มากกว่า *เมืองโบราณ* และ *ศิลปวัฒนธรรม* จึงกลายเป็นเวทีของนักสังคมศาสตร์ที่มุ่งเสนอ “ข้อเท็จจริง” ทาง

วัฒนธรรม มากกว่ามุ่งหา “คุณค่างดงาม” ทางวัฒนธรรม วัฒนธรรมของ เมืองโบราณ และ ศิลปวัฒนธรรม จึงมีลักษณะสัมพัทธ์ (relative) ต่อค่านิยมสูงกว่า สังคมศาสตร์ปริทัศน์

วาทกรรมวัฒนธรรมชุมชนเกิดขึ้นเมื่อราว พ.ศ. 2520 และปรากฏชัดเป็นระบบเมื่อประมาณ พ.ศ. 2525 วาทกรรมแบบนี้ให้ความสำคัญต่อระบบคุณค่า และวิถีชีวิตดั้งเดิมของชุมชนท้องถิ่นในชนบทว่าสามารถจะฟื้นฟูและพัฒนาขึ้นเพื่อดำเนินการเสริมวิถีการผลิตแบบทุนนิยม ที่พยายามจะดึงชุมชนชนบทให้เข้าสู่ระบบการผลิตแบบตลาดมากขึ้น (ฉัตรทิพย์: 2532) ในความเห็นของฉัตรทิพย์ ความสนใจต่อวัฒนธรรมท้องถิ่นตามแนวทางของวัฒนธรรมชุมชนนั้น เป็นกระแสทางวัฒนธรรมที่สืบเนื่องมาจากเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 ใน 2 ด้าน กล่าวคือ ในด้านของความสนใจศึกษาค้นคว้าประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมท้องถิ่น ซึ่งสืบเนื่องมาจากความเคลื่อนไหวหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ที่สร้างบรรยากาศเรียนรู้สภาพและปัญหาในชนบท และในด้านของการมีส่วนร่วมทางการเมืองของชาวบ้านปัญญาชนในท้องถิ่น และปัญญาชนส่วนกลาง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม (ซึ่งเคยถูกผูกขาดอยู่ในมือของรัฐและทุนมาตลอด) (ฉัตรทิพย์ 2532: 64) ดังนั้นเราจึงเห็นได้ว่า การนิยามและปฏิบัติการทางวัฒนธรรมโดยวาทกรรมวัฒนธรรมชุมชนจึงมีทั้งการศึกษา ฟื้นฟูและพัฒนา “ภูมิปัญญาชาวบ้าน” หรือการ “คืนสู่รากเหง้า” ซึ่งมีลักษณะท้องถิ่นนิยม (localism) เพื่อปะทะหรือเป็นทางเลือกของ โลกานุวัตร (globalization) และการปฏิบัติการโดยองค์กรพัฒนาเอกชน (non-government organization - NGO) ซึ่งเป็นองค์กรพัฒนาที่เป็นทางเลือกขององค์กรของรัฐ และองค์กรธุรกิจเอกชน

ข้อที่น่าสังเกตคือวาทกรรมวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นหลังรัฐนิยมนั้น เป็นวาทกรรมทางเลือก (alternative discourse) หรือวาทกรรมต่อต้าน (oppositional discourse) ที่ต่างก็นิยามวาทกรรมครอบงำ (dominant discourse) ของตนเอง (โปรดดูแนวความคิดว่าด้วยวัฒนธรรมทางเลือก วัฒนธรรมต่อต้าน และความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนที่วัฒนธรรมทั้งสองมีต่อวัฒนธรรมครอบงำใน ภัสรา ชมะวรรณ 2537: 105-119) แตกต่างกันไป กล่าวคือ ในขณะที่วาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กซนิยามตนเองอย่างเป็นปฏิปักษ์กับวัฒนธรรมศักดินา-ทุนนิยม วาทกรรมวัฒนธรรมแบบ สังคมศาสตร์ปริทัศน์ และ 14 ตุลาคม 2516 จะมุ่งปะทะขัดแย้งกับ “วัฒนธรรมตะวันตก” ซึ่งผูกติดอยู่กับเผด็จการ วาทกรรมวัฒนธรรมชุมชนจะมุ่งเสนอทางเลือกและท้าทาย “วัฒนธรรมทุนนิยม” ในนิยามที่แตกต่างจากวาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กซ ส่วนวาทกรรมวัฒนธรรมแบบ เมืองโบราณ และ ศิลปวัฒนธรรม จะปะทะกับการศึกษาวัฒนธรรมในเชิงให้คุณค่า ในแง่การเมืองเรื่องวัฒนธรรมท่าทีแบบสัมพัทธ์นิยมทางวัฒนธรรมของวารสารทั้งสองจึงส่งเสริมให้เกิดการยอมรับในคุณค่าของ “วัฒนธรรมท้องถิ่น” และ “วัฒนธรรมไทย” ในอดีตมากยิ่งขึ้น

การเมืองเรื่อง “วัฒนธรรม” หลังรัฐนิยม

สิ่งที่น่าสนใจในลำดับถัดมาคือ การเมืองเรื่อง “วัฒนธรรม” หลังรัฐนิยมนั้น สัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับการเมืองเรื่อง “ความเป็นไทย” ถึงแม้การเมืองเรื่องวัฒนธรรมจะเป็นคนละเรื่องกับการเมืองเรื่องความเป็นไทย แต่ทว่าข้ออ้าง (justification) ที่ชนชั้นนำทางอำนาจ หรือชนชั้นกลางนำมาใช้ในการเล่นการเมืองเรื่องวัฒนธรรม มักจะผูกพัน

แบบแน่นอนชนิดแยกจากกันไม่ออกจากการเมือง
เรื่องความเป็นไทย

ในแง่ของการเมืองเรื่องวัฒนธรรม การปะทะ
ขัดแย้งกันของวาทกรรมวัฒนธรรมระหว่างวาทกรรม
ครอบงำกับวาทกรรมทางเลือก หรือวาทกรรม
ต่อต้าน อาจจะวางอยู่บนคู่ตรงข้ามระหว่างศักดินา-
ทุนนิยม/สังคมนิยม เผด็จการ/ประชาธิปไตย
หรือทุนนิยม-ตลาดโลก/ชุมชนท้องถิ่น ทว่าข้ออ้าง
ในที่สุดและเป็นปมเงื่อนสำคัญในการปะทะขัดแย้ง
หรือเสนอทางเลือกทางวัฒนธรรม มักจะมายุติ
ตรงที่การเมืองเรื่องความเป็นไทย ดังจะเห็นได้ว่า
ความฟ่ายแฟ้งของสังคมนิยม (แบบลัทธิมาร์กซ)
ต่อศักดินา-ทุนนิยมในการเมืองเรื่องวัฒนธรรม
นั้นอยู่ที่ข้ออ้างเรื่องความเป็นไทย หรือกล่าวได้ว่า
แม้จะพยายามแปลงสัญชาติและวัฒนธรรมให้เป็น
ไทยอย่างไร วาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กซ
ก็ยังคง “สอบไม่ผ่าน” เรื่องความเป็นไทย ข้อนี้
แตกต่างกับวาทกรรมแบบ *สังคมนิยมวัฒนธรรม*
และความเคลื่อนไหว 14 ตุลาคม 2516 ที่เชิดชู
ความเป็นไทยมาตั้งแต่ต้น และสามารถอาศัยความ
เป็นไทยเป็นข้ออ้างมูลฐานผลักดันวาทกรรม
วัฒนธรรมแบบอื่นที่พ่วงเข้ามาเพื่อช่วงชิง ปะทะ
ขัดแย้งกับวาทกรรมครอบงำได้ แม้ในช่วงระยะสั้น
ส่วนเมืองโบราณ ศิลปวัฒนธรรม และวัฒนธรรม
ชุมชนนั้น แทบไม่ต้องประกาศความเป็นไทย
ทั้งนี้เพราะบ่งชี้ตลอดเวลาว่า แหล่งที่มาหรือ
ทรัพยากรทางวัฒนธรรมที่เอ่ยอ้างถึงนั้น มี
สัญชาติไทยตามอาณาเขต และวัฒนธรรมใน
ความหมายที่วัฒนธรรมครอบงำรับรองร้อย
เปอร์เซ็นต์ อย่างไรก็ตาม เราจะต้องพิจารณาว่า
ความเป็นไทยที่เป็นพื้นฐานของการเมืองเรื่อง
วัฒนธรรมนั้น เป็นความเป็นไทยในลักษณะใดบ้าง
และความเป็นไทยลักษณะใดที่ทรงพลังครอบงำ

ที่สุดในการเมืองเรื่องวัฒนธรรมหลังรัฐนิยม

ผู้เขียนเห็นว่า ความเป็นไทยที่ถูกใช้เป็นข้อ
อ้างดังกล่าวได้แก่ความเป็นไทยโดยเชื้อชาติ โดย
วัฒนธรรม และโดยความเป็นชุมชนชาติ แต่ทว่า
ในบรรดาความเป็นไทยทั้ง 3 นั้น ความเป็นชุมชน
ชาติไทยเป็นความเป็นไทยที่ถูกใช้เป็นข้ออ้างที่
สำคัญที่สุด

ในการนี้ของวาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กซ
แม้ว่าวาทกรรมวัฒนธรรมแบบนี้จะประสบความสำเร็จ
ในการกลายเป็นไทยในทางวัฒนธรรม และ
แปลงสัญชาติเป็นไทย (เกษียร เตชะพีระ 2537 ก
: 8, 2537 ข: 27-33) แต่ก็ยังถูกท้าทายด้วยการ
เมืองการปกครองที่ถูกอ้างว่ามีความเป็นไทยใน
ทางวัฒนธรรมไม่ยิ่งหย่อนไปกว่า นั่นคือการ
ปกครองแบบพ่อปกครองลูก จอมพลสฤษดิ์
กล่าวถึงทางการเมืองของเขาว่า

“...ประเพณีการปกครองของไทยแต่โบราณมา
ได้ถือระบอบพ่อปกครองลูก เราเรียกพระ
มหากษัตริย์ว่า “พ่อขุน” หมายความว่า เป็นพ่อ
ที่สูงที่สุด ต่อมาก็มีพ่อเมืองคือผู้ว่าราชการ
จังหวัด ต่อไปถึงพ่อบ้านคือกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน
ในที่สุดถึงพ่อเรือนคือหัวหน้าครอบครัว แม้
สมัยนี้จะได้มีระบบการปกครองเรียกชื่อเป็น
อย่างอื่นไม่เรียกว่า “พ่อ” เหมือนแต่ก่อน
ข้าพเจ้ายังยึดมั่นนับถือคติและประเพณีโบราณ
ของไทยเราในเรื่องพ่อปกครองลูกอยู่เสมอ”

(อ้างจากเฉลิมเกียรติ ผิวนวล 2535: 47)

ประเพณีทางการเมืองดังกล่าวนี้ ดำรงสืบต่อ
มาถึงสมัยจอมพลถนอม อย่างไรก็ดี ชนชั้นนำ
ไทยขณะนั้นมิได้ต่อสู้กับวาทกรรมวัฒนธรรมแบบ
ลัทธิมาร์กซเพียงในทางวัฒนธรรม หากยังอาศัย
ความเป็นไทยในแง่ของความเป็นชุมชนชาติเป็น
ข้ออ้างสำคัญในการปราบปราม ทั้งนี้ด้วยข้อหา

บ่อนทำลายความมั่นคงของชาติ จนแม้การฟื้นฟู
วาทกรรมแบบลัทธิมาร์กซ์ขึ้นมาใหม่หลังเหตุการณ์
14 ตุลาคม 2516 วาทกรรมวัฒนธรรมแบบนี้ก็
กลายเป็นเหยื่อของความเป็นชุมชนชาติไทย
เพื่อการกลับมาของ “ระบอบปฏิวัติ” ในสมัยนาย
ธานินทร์ กรัยวิเชียร ในปี พ.ศ. 2519 จนใน
ปัจจุบัน “การกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์” ตาม
แนวทางลัทธิมาร์กซ์ก็ยังเป็นภัยต่อความมั่นคง
หรือเป็นภัยต่อความเป็นชุมชนไทยอยู่นั่นเอง

ในขณะที่วาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กซ์
ไม่สามารถสลัดฐานะ “ภัยคุกคามต่อความเป็นชุมชน
ชาติไทย” ได้ วาทกรรมวัฒนธรรมต่อต้านและ
ทางเลือกอื่นๆ กลับปรับตนยอมรับเงื่อนไขตายตัว
ของความเป็นไทยในแง่ชุมชนชาติเสียแต่ต้น
แล้วสอดแทรกสร้างสรรค์วาทกรรมความเป็นไทย
ในเชิงวัฒนธรรม หรือแม้แต่ในแง่เชื้อชาติ ให้เป็น
พลังในการนำเสนอวาทกรรมวัฒนธรรมตามแนว
ทางของตน เป็นต้นว่า ถ้าชุมชนชาติหมายถึงชาติ
ศาสนา และพระมหากษัตริย์ ความเคลื่อนไหว 14
ตุลาคม 2516 ก็เป็นไทยตั้งแต่ต้นด้วยการอ้าง
พระบรมราโชวาทของพระบาทสมเด็จพระปกเกล้า
เจ้าอยู่หัว เรื่องการพระราชทานอำนาจแก่ประชาชน
โดยไม่มีพระประสงค์ให้อำนาจตกไปเป็นของกลุ่ม
คณะใด ในขณะที่ *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* มี
บรรณาธิการผู้จงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์
(แม้ภายหลังจะถูกข้อหาหมิ่นพระบรมเดชานุภาพ)
และความเป็นพุทธตลอดมา ส่วนวัฒนธรรมชุมชน
ก็มีนายแพทย์ประเวศ วะสี ผู้นำคนสำคัญคน
หนึ่งของวาทกรรมวัฒนธรรมชุมชน ผู้แสดงออก
ซึ่งความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์และยึดมั่น
ในพระพุทธศาสนาอย่างเสมอมา ส่วนในกรณี
เมืองโบราณ และ *ศิลปวัฒนธรรม* แม้จะมีงานทาง
วิชาการที่ทำหายความเชื่อในเรื่องความเป็นชุมชน

ชาติไทยปรากฏออกมามากมาย ลักษณะเชิง
ลัทธิพิธีนิยมและท่าทีแบบแสดง “ข้อเท็จจริง”
หรือเป็น “วิชาการ” ของวาทกรรมดังกล่าว ก็
ทำให้วาทกรรมแบบนี้สามารถคุกคามความเป็นชุมชน
ชาติไทยได้เพียงใน “แวดวงวิชาการ” เท่านั้น

จะเห็นได้ว่า การดำรงตนอยู่ในเวทีการเมือง
เรื่องวัฒนธรรมหลังรัฐนิยมของวาทกรรมวัฒนธรรม
ใดๆ ก็ตาม ขึ้นอยู่กับการยอมรับเงื่อนไขพื้นฐาน
ของการเมืองเรื่องวัฒนธรรมในสังคมไทย ซึ่ง
ได้แก่วาทกรรมความเป็นไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง
ความเป็นชุมชนชาติไทย แต่ทว่าในฐานะที่วาทกรรม
เหล่านั้นเป็นวาทกรรมทางเลือกหรือวาทกรรมต่อต้าน
การที่จะสะท้อนต่อการตกเป็นเหยื่อ หรือกลายเป็น
“นิยามด้านกลับ” (ธงชัย วินิจจะกูล 2532: 74)
หรือเป็นเป้าของการ “ปลุกชนชาติพันธุ์ไทยให้ตื่นตัว
ทางการเมืองเชิงนิเสธ” (เกษียร เตชะพีระ 2537 ค:
5) ได้ จึงอยู่ที่ความสามารถในการพลิกผันกรอบ
กำหนด ข้อจำกัด ทางการเมืองเรื่องวัฒนธรรม
คือความเป็นไทย ให้กลับกลายเป็นดอกผลอัน
สร้างสรรค์ของตนเองได้ หรือในอีกนัยหนึ่งกล่าว
ได้ว่า วาทกรรมวัฒนธรรมต่อต้านหรือทางเลือก
เหล่านั้นพยายามที่จะวิ่งหนีจากการถูกทำให้ “เป็นอื่น”
ของความเป็นไทย หรือไม่ไทย มาสู่ความ
“เป็นเช่นเดียวกัน” หรือเป็นไทย ในขณะเดียวกัน
วาทกรรมเหล่านั้นก็สามารถทำให้พื้นที่บางส่วนของ
ความเป็นไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเป็นไทย
ในเชิงเชื้อชาติและวัฒนธรรมที่เคยถูกนิยามอย่าง
ตายตัวโดยชนชั้นนำในสมัยรัฐนิยม ตกมาอยู่ภาย
ใต้การปะทะถกเถียง และพลิกฟื้นความหลากหลาย
บนพื้นฐานของการยอมรับการครอบงำของ
ความเป็นชุมชนชาติได้

ทุนนิยมกับวัฒนธรรม

ในปัจจุบัน ไม่เพียงแต่รัฐและชนชั้นกลางที่เสนอวาทกรรมวัฒนธรรม ธุรกิจเอกชน-มหาชนก็มีบทบาทสูง และดูเหมือนว่าจะมีอำนาจครอบงำทางวาทกรรมวัฒนธรรมเช่นกัน ดังที่เกเชียร เตชะพีระ (เกเชียร เตชะพีระ 2537 ข) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า

“ในยุคโลกาวัตตรที่สินค้า ผู้คน (ผู้อพยพ, ทหาร, นักลงทุน, คณาน, โสภณ, นักร้อง, นักแสดง, ผู้สื่อข่าว, นักวิชาการ, อาชญากร ฯลฯ) และข่าวสารสารสนเทศ (ผ่านหนังสือ, วารสาร, วิทยุคลื่นสั้น, โทรศัพท์ต่อสายเคเบิลหรือจานดาวเทียม, เทปคาสเซ็ท, วีดีโอ, โทรศัพท์, โทรสาร, คอมพิวเตอร์อีเมลล์ ฯลฯ) แพร่สะพัดถึงกันทั่วโลก อำนาจของรัฐ รัฐหนึ่งในอันที่จะควบคุมบงการวัฒนธรรมภายในเขตพรมแดนทางการเมืองของตัวย่อมหดรูดลงมาจำกัดยั้ง”

ภายใต้สภาวะการณ์ดังกล่าว ธุรกิจเสนอวาทกรรมวัฒนธรรมใน 2 ลักษณะ

- (1) วัฒนธรรมเป็นสินค้า มีมูลค่าแลกเปลี่ยน (exchange value)
- (2) สินค้าเป็นวัฒนธรรม มีมูลค่าเชิงสัญลักษณ์ (sign value) เพื่อเพิ่มมูลค่าแลกเปลี่ยน

ในกรณีแรก วัฒนธรรมไม่ว่าจะเป็นประติมากรรม ประเพณี พิธีกรรม หรือแม้แต่วิถีชีวิต จะถูกนำมาขาย มีมูลค่าแลกเปลี่ยนเช่นเดียวกับสินค้าทั่วไป เป็นต้นว่าการนำประเพณี พิธีกรรม มาส่งเสริมให้เกิดการบริโภคผ่านอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว การนำประติมากรรมพื้นบ้านมาขายเป็นของที่ระลึก หรือแม้แต่การเสนอขายวิถีชีวิตในรูปแบบของไลฟ์สไตล์ (life style) ปรากฏการณ์ดังกล่าวแสดงให้เห็นการนำเสนอวัฒนธรรมในอีก

วาทกรรมหนึ่งว่า วัฒนธรรมมิได้มีคุณค่าเฉพาะสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับสังคมวัฒนธรรมหนึ่ง ในความหมายวัฒนธรรมแบบ เมืองโบราณ และ ศิลปวัฒนธรรม หรือเป็นสิ่งดั่งามในอดีตที่ควรเลือกหยิบมาผสมผสานกับวัฒนธรรมตะวันตกตามความมุ่งหมายของ สังคมศาสตร์ปริทัศน์ หากวัฒนธรรมได้แก่กิจกรรม หรือสิ่งของที่มีมูลค่าแลกเปลี่ยน ผ้าทอหาดเสี้ยวซึ่งในสายตาของนักมานุษยวิทยาจะมีคุณค่าเฉพาะในชุมชนหาดเสี้ยว แต่สำหรับธุรกิจจะเป็นเพียงผ้าไทยผืนหนึ่ง ซึ่งอาจมีมูลค่าแลกเปลี่ยนสูงกว่าผ้าขนหนูยี่ห้อดัง 2-3 ผืนเพียงไม่กี่สตางค์

ในอีกกรณีหนึ่ง มีสินค้าหลายชนิดที่พยายามทำให้ผลิตภัณฑ์ของตนมีมูลค่ามากกว่าไปกว่าเดิมมูลค่าการใช้ (use value) หรือมูลค่าที่ได้จากการบริโภคสินค้าประเภทนั้น ด้วยการสร้างบริบทการบริโภคสินค้า หรือการวางตนเข้าไปในบริบทของการบริโภค สินค้าเหล่านั้นก่อให้เกิดมูลค่าเชิงสัญลักษณ์ ซึ่งช่วยเพิ่มมูลค่าแลกเปลี่ยนให้อีกต่อหนึ่ง เป็นต้นว่าสุราแทนที่จะมีมูลค่าเป็นเพียงสิ่งมีเมาสุราแม่โขงก็โฆษณาตนเองให้เป็นสุราไทย เพื่อการส่งเสริมในงานพิธีแบบไทยๆ ส่วนแชมพูสระผมหลายต่อหลายยี่ห้อที่เสนอตนในบริบทของผู้หญิงยุคใหม่ เช่นเป็นสาวออฟฟิศที่ใช้โทรศัพท์มือถือคุยกับเพื่อนอย่างเป็นปกติชีวิตประจำวันเสียจนไม่ทันรู้ด้วยว่าเธอทั้งสองกำลังเดินเข้ามาใกล้กันแค่เอื้อมหรือสินค้าบางประเภทที่มีเพียงสัญลักษณ์ทางการค้า (logo) ของตนเองเท่านั้นที่เป็นภาษาศิลปะไทยอย่างการบินไทย แต่ก็พยายามโฆษณาเชื่อมโยงตนเองเข้ากับศิลปะไทยแขนงต่างๆ สินค้าที่มีมูลค่าเชิงสัญลักษณ์เพิ่มเข้าไปเหล่านี้จึงสามารถสร้างมูลค่าเพิ่มในการแลกเปลี่ยนได้มากกว่าสินค้าที่มีเพียงมูลค่าการใช้สอย อย่างไรก็ดี สินค้าเหล่านี้ไม่

เพียงพยายามสร้างมูลค่าเพิ่มเพื่อการแลกเปลี่ยน
ของตนด้วยมูลค่าเชิงสัญญา หากในการสร้างมูลค่า
เพิ่มดังกล่าว สินค้าเหล่านี้ได้เสนอว่าทกรรม
วัฒนธรรมขึ้นมามากมาย นับตั้งแต่วัฒนธรรม
ไทย จีน ตะวันตก เมือง ชนบท ฯลฯ สิ่งที่น่า
สนใจคือ

ประการแรก วาทกรรมวัฒนธรรมที่เสนอโดย
ธุรกิจแม้จะมีความหลากหลาย บางกรณีก็มีการ
ปะทะขัดแย้งกัน เช่นในขณะที่มาเบียร์สิงห์
จะหมายถึงการมาในวัฒนธรรมไทย เพราะ
“เบียร์สิงห์ เบียร์ไทยของเรา” แต่ถ้ามาเบียร์
คาร์ลสเบิร์กจะมาแบบวัฒนธรรมสากล เพราะ
“คาร์ลสเบิร์กรสชาติเป็นหนึ่งเดียวทั่วโลก” หรือ
ถ้าปูนตราเสือจะอยู่ในวิถีชีวิตแบบชนบท ซึ่งยังมี
ความเชื่อแบบดั้งเดิมเช่นการยกเสาเอก แต่ปูน
พีทีโอจะอยู่ในวิถีชีวิตแบบสังคมสมัยใหม่
มีดีที่ระฟ้ามากมาย น่าสังเกตว่าการปะทะขัดแย้ง
เหล่านั้น มิได้มีเป้าหมายเพื่อการปะทะกันใน
วาทกรรมวัฒนธรรม หากแต่เป็นเพียงการวางตัว
สินค้าในตำแหน่งทางการตลาด (positioning) ที่
แตกต่างกันเท่านั้น ผลที่สุดแล้ว การนำเสนอ
วาทกรรมวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน จึงเป็นเพียง
การต่อสู้กันทางการตลาดเพื่อผลทางด้านธุรกิจเท่านั้น
มิใช่การต่อสู้กันในทางวัฒนธรรมในการเมืองเรื่อง
วัฒนธรรม ดังนั้นในที่สุด เมื่อไม่สามารถได้ชัยชนะ
ทางการค้าด้วยตำแหน่งทางการตลาดแบบเก่าได้
สินค้าต่างๆ ก็อาจจะแสวงหาตำแหน่งทางการ
ตลาดใหม่ และละทิ้งวาทกรรมวัฒนธรรมแบบ
เดิมไป ดังเช่นที่เบียร์สิงห์กำลังขยับตำแหน่งทาง
การตลาดของตน ไปที่การท่องเที่ยวในสภาพ
แวดล้อมตามธรรมชาติอย่างรับผิดชอบ หรือสบู
นกแก้วที่กำลังละทิ้งความเป็นสบู่ในสังคมชนบท
มาเป็นสบู่ของคนรุ่นใหม่ผู้เคยสัมผัสชีวิตในชนบท

แต่มาขณะนี้อยู่ในสังคมเมืองสมัยใหม่ก็ยังใช้
นกแก้วอยู่

ประการที่สอง วาทกรรมวัฒนธรรมของธุรกิจ
ไม่ต้องตอบปัญหาเรื่องความเป็นไทย ผิดกับ
วาทกรรมวัฒนธรรมของชนชั้นกลาง หรือวาทกรรม
วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์จีน หรือกลุ่มชาติ
พันธุ์มุสลิม ข้อนี้อาจจะอธิบายได้ว่า ในสังคม
ไทยนั้น หากมีการเสนอวาทกรรมวัฒนธรรมใน
ภาษาทางการเมือง เช่นเรื่องกลุ่มชนหรือชนชั้น
รัฐจะให้ความสนใจเป็นพิเศษ ในขณะที่หากเสนอ
ในภาษาวิชาการหรือภาษาธุรกิจ รัฐมักจะปล่อย
ปละละเลย ด้วยเหตุที่รัฐไม่สามารถควบคุมบุคคล
กลุ่มบุคคล หรือสื่อที่เขาเหล่านั้นใช้ได้ ดังที่
เกษียรว่าไว้ข้างต้น หรืออาจจะด้วยเหตุที่รัฐเห็น
ว่าพื้นที่ทางวัฒนธรรมในภาษาทางการเมือง
สำคัญกว่าพื้นที่เดียวกันในภาษาวิชาการและภาษา
ธุรกิจการค้า แต่หากเราพิจารณาในฐานะผู้สังเกต-
การณ์ทางวัฒนธรรมแล้วจะเห็นได้ว่า ทุกวันนี้
ความเปลี่ยนแปลงและปล่อยปละละเลยวาทกรรม
วัฒนธรรมในภาษาวิชาการและธุรกิจการค้าของรัฐ
เป็นการปลดปล่อยให้วาทกรรมวัฒนธรรมต่างๆ
ถือกำเนิดขึ้นมากมาย อย่างไรก็ดี ในทัศนะของผู้
เขียนแล้ว กล่าวไม่ได้ว่านั่นคือภาวะเสรีทางวัฒนธรรม
เพราะตราบดีที่ (1) วาทกรรมวัฒนธรรมแบบ
เมืองโบราณ และ ศิลปวัฒนธรรม ยังไม่แพร่หลาย
(2) เรายังไม่สามารถกล่าวถึงวาทกรรมวัฒนธรรมทาง
การเมืองได้ หากไม่สามารถอ้างถึงความเป็นไทย
ในขณะเดียวกัน มีเพียงวาทกรรมวัฒนธรรมใน
ภาษาธุรกิจการค้าเท่านั้นที่มีเสรีในการกล่าว หรือ
ไม่กล่าวถึงความเป็นไทย และ (3) อำนาจในการ
ใช้ระบบการสื่อสารขนาดใหญ่ยังอยู่ในมือของรัฐ
และทุน

ประการที่สาม ในกรณีที่มีการใช้ความเป็น

ไทยเป็นมูลค่าเชิงสัญลักษณ์เพื่อเพิ่มมูลค่าแลกเปลี่ยนสินค้าเหล่านั้นมิได้ตกที่นั่งเดียวกับวาทกรรมวัฒนธรรมของชนชั้นกลาง เพราะดังที่กล่าวแล้วว่า วาทกรรมวัฒนธรรมของธุรกิจไม่ต้องผ่านกองเซ็นเซอร์ความเป็นไทยของรัฐ เหมือนที่วาทกรรมวัฒนธรรมของชนชั้นกลางต้องถือเป็นภาระหน้าที่อันสำคัญ ดังนั้น สัญลักษณ์ “ไทย” จึงเป็นเพียงแหล่งอ้างอิงเพื่อการเพิ่มมูลค่าแลกเปลี่ยน ไม่ใช่เพื่อการปลุกระดมให้รักความเป็นไทยด้านต่างๆ หรืออย่างน้อยที่สุด ให้จงรักภักดีต่อชุมชนชาติไทย และในขณะเดียวกันสำหรับธุรกิจแล้ว ความเป็นไทยก็อาจถูกละทิ้งไปได้ หากสัญลักษณ์นี้ไม่สามารถเพิ่มมูลค่าแลกเปลี่ยน หรือความเป็นไทยก็อาจถูกปะทะขัดแย้งด้วยได้หากเป็นสัญลักษณ์ของสินค้าคู่แข่ง ยิ่งไปกว่านั้นเราจะเห็นได้ว่า ผลที่สุดแล้ว ความเป็นไทยซึ่งรัฐใช้เป็นบรรทัดฐานสำคัญในการตรวจตราวาทกรรมวัฒนธรรมแบบต่างๆ เป็น

แหล่งอ้างอิงที่สำคัญที่ชนชั้นนำทางอำนาจจะใช้สร้างความชอบธรรม และพลิกให้กลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเป็น “นิยามด้านกลับ” ของความเป็นไทย เพื่อผลักดันให้ตนเองขึ้นสู่อำนาจ ได้กลับกลายไปเป็นเพียงตำแหน่งทางการตลาดที่สินค้าจะวางตนลงไป หรือละทิ้งกระโดดข้ามไปตามแต่สถานการณ์ทางธุรกิจขณะนั้นจะเห็นควรว่าควรจะทำอย่างไร

ด้วยข้อสังเกตต่างๆ ดังกล่าว ผู้เขียนเห็นว่า เราควรที่จะศึกษา ทำความเข้าใจ กระบวนการทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะในกรณีนี้คือ การเมืองเรื่องวัฒนธรรมหลังสมัยจอมพล ป. จนถึงปัจจุบัน ทั้งนี้เพื่อทำความเข้าใจกระบวนการเสนอ สอนต่อช่องทางวัฒนธรรมระหว่างกลุ่มคน ชนชั้นต่างๆ ในสังคมไทย ในบริบทที่แตกต่างออกไปจากกระบวนการดังกล่าวในช่วงเวลาก่อนหน้านี้

บรรณานุกรม

เกษียร เตชะพีระ

- 2537 (ก) “สุลักษณ์ ศิวรักษ์ นักรบในสมรภูมิการเมืองวัฒนธรรม” ใน ผู้จัดการรายวัน 9 พ.ค. หน้า 8,16 พ.ค. หน้า 8.
- 2537 (ข) “ความเป็นไทยที่เปลี่ยนแปลง ตอนการเปิดเสรีทางวัฒนธรรม,” ผู้จัดการรายวัน 21 มี.ค. หน้า 8.
- 2537 (ค) จินตนากรรมชาติที่ไม่เป็นชุมชน : คนชั้นกลางลูกจีนกับชาตินิยมโดยรัฐของไทย เอกสารประกอบการสัมมนา คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

มัศรา ชมะวรรณ

- 2537 แนวความคิดของเรย์มอนด์ วิลเลียมส์ ในวัฒนธรรมศึกษา และการวิเคราะห์วัฒนธรรม บริโภค วิทยานิพนธ์สังคมวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

นัทรทิพย์ นาถสุภา

- 2532 “แนวคิดวัฒนธรรมชุมชน” ใน สายธารแห่งความคิด หน้า 47-72, ชาคิต ชุ่มวัฒนะ และ อุกฤษฏ์ ปัทมานันท์ (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ : คณะกรรมการจัดกิจกรรมวิชาการ ฉลองครบรอบ 60 ปี อาจารย์คุณวรุณยุพา สนิทวงศ์ ณ อยุธยา ผู้จัดพิมพ์.

เฉลิมเกียรติ ผิวนวล

- 2535 ความคิดทางการเมืองของทหารไทย 2519-2535 กรุงเทพฯ : ผู้จัดการ.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์

- 2537 “กรือเซะ เวทีแห่งการปะทะต่อรองทางเอกลักษณ์ครั้งใหม่ของชาวมุสลิม,” สารคดี 9 (ก.พ.) : 94-108.

เตือนใจ ไชยศิลป์

- 2536 ลัทธิในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476 วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

แถมสุข นุ่มนนท์

- 2519 “เมืองไทยยุคเชื้อผู้นำ” ใน วารสารธรรมศาสตร์ 8 (มี.ย.) : 144-145.
- 2521 “จอมพล ป.พิบูลสงครามสร้างชาติไทย,” ใน วารสารประวัติศาสตร์ 3 (พ.ค.-ส.ค.) : 14-31.

ธงชัย วินิจจะกุล

- 2530 “ประวัติศาสตร์การสร้าง “ตัวตน” ใน *อยู่เมืองไทย* , หน้า 129-182. สมบัติ จันทรวงศ์ และ
ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ) กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
2532 “ความเป็นไทย ผลผลิตของการนิยาม” ใน *จดหมายข่าวสังคมศาสตร์* 11 (พ.ค.-ก.ค.) : หน้า
68-76.

นิธิ เอียวศรีวงศ์

- 2533 “ความหลากหลายของวัฒนธรรมไทย : การท้าทายใหม่” ใน *สู่ความเข้าใจวัฒนธรรม*, หน้า 99-
115, สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงศึกษาธิการ, กรุงเทพฯ :
อัมรินทร์พรินต์ติ้งกรุ๊ป.
2535 “ชาตินิยมในขบวนการประชาธิปไตย,” ใน *ศิลปวัฒนธรรม* 13 (ก.ย.) : 180-201.
2536 “ความเป็นไทยในโฆษณาทีวี,” ใน *ผู้จัดการรายวัน*, 14 มิถุนายน, หน้า 33.

บรัดเลย์, แดน บีช

- 2514 *หนังสืออรรถาธิบายศัพท์*, แปลโดยอาจารย์หัด พิมพ์ครั้งแรก พระนคร : โรงพิมพ์คุรุสภา.

ปิยนารถ บุนนาค

- 2534 รายงานผลการวิจัยเรื่องนโยบายการปกครองของรัฐบาลไทยต่อชาวมุสลิมในจังหวัด
ชายแดนภาคใต้ (พ.ศ. 2476-2516). กรุงเทพฯ : โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัย ฝ่ายวิจัย
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

พัทธา สายหู

- 2514 “การใช้ความคิดเรื่อง “วัฒนธรรม” ในการพัฒนาประเทศ” ใน *วรรณไวทยาการ :
ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม*, หน้า 1-22, โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย. (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช.

มาลี จันทโรธรณ์

- 2535 “พูดถึง” การอนุรักษ์ศิลปวัฒนธรรมในสังคมไทย,” ใน *เมืองโบราณ* 18 (ก.ค.-ธ.ค.): 6-19.

เรือง เจริญชัย

- 2531 “อดีต ปัจจุบัน และอนาคตของการดำเนินงานด้านวัฒนธรรม” ใน *วัฒนธรรมประจำชาติ*, ,
สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงศึกษาธิการ, กรุงเทพฯ : อัมรินทร์
พรินต์ติ้งกรุ๊ป.

เลิศชาย คชยุทธ

2537 “เพลงต้องห้ามของชาย เมืองสิงห์” ใน ศิลปวัฒนธรรม 15 (มิ.ย.) : 152-154.

ศรีศักร วัลลิโภดม

2517 “บทนำ,” เมืองโบราณ 1 (ก.ย.) : 2-4.

สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ

2523 แนวนโยบายวัฒนธรรมแห่งชาติ. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศาสนา.

2531 วัฒนธรรมประจำชาติ. กรุงเทพฯ : อัมรินทร์พรินต์ติ้งกรุ๊ป.

สุจิตต์ วงษ์เทศ

2533 “เอกวิทย์ ณ ถลาง ขุนทัตพัฒนาธรรมชาวสยาม,” มติชนสุดสัปดาห์ 10 (8 ก.ค.) : 49.

สุชีพ ปุญญานุภาพ

2500 วัฒนธรรมวิทยา. กองวัฒนธรรม สำนักงานปลัดกระทรวงศึกษาธิการ, พระนคร.

สุลักษณ์ ศิวรักษ์

2506 (ก) “บทนำ สังคมศาสตร์ปริทัศน์,” ใน สังคมศาสตร์ปริทัศน์ 1 (มิ.ย.) : 3-5.

2506 (ข) “บทนำ ปริทัศน์กับท่าน,” ใน สังคมศาสตร์ปริทัศน์ 1 (ต.ค.) : 3-6.

2512 “บทนำ ศิลปวัฒนธรรมกับแนวนโยบายแห่งรัฐ,” ใน สังคมศาสตร์ปริทัศน์ 6 (มี.ค.) : 2-9.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์

2532 “การเกิดแนวคิด “หน้าที่พลเมือง” ในรัฐไทยสมัยใหม่,” รัฐศาสตร์สาร 14 (ก.ย. 31-เม.ย. 2532) : 204-227.

อาวูโส

2528 1 (เม.ย.) : 11-13.

Vella, Walter Francis

1978 . *Chaiyo! King Vajiravudh and the development of Thai Nationalism.* Honolulu University Press of Hawaii.