

# “อ่าน” สันติวิธีในสังคมไทย : แผนที่นำเที่ยวสำหรับผู้มาใหม่<sup>1</sup>

‘Reading’ Nonviolence in Thailand : A Traveling Guide Map for the Beginners

ชาญชัย ชัยสุขโกศล

## 1. นำเรื่อง

บทความชิ้นนี้ตั้งใจสื่อสารกับผู้ที่มีความสนใจเรื่องสันติวิธีอยู่บ้างแล้ว ดังนั้น จึงจะไม่กล่าวถึงว่าทำไมจึงต้องสนใจสันติวิธี? หรือสันติวิธีสำคัญอย่างไร? บทความชิ้นนี้ตั้งคำถามเกี่ยวกับสันติวิธีในสังคม (หรือวงวิชาการ) ไทยอยู่ 3 ประการ คือ **หนึ่ง** พรมแดนแห่งความรู้เรื่องสันติวิธีในสังคมไทยมีขอบเขตครอบคลุมถึงที่แห่งใด? **สอง** ภายในพรมแดนดังกล่าว แนวทางการวิเคราะห์หรือแนวทางการศึกษาสันติวิธีในสังคมไทยมีลักษณะอย่างไร? **สาม** ณ ที่แห่งใดอีกบ้างที่เป็นพรมแดนแห่งความไม่รู้ของสันติวิธีของไทย? ทั้งสามคำถามนี้ เป็นคำถามที่ผู้เขียนศึกษาค้นคว้าและวิจัยเพื่อตอบคำถามต่อตัวผู้เขียนเองด้วยเช่นกันในฐานะที่ “มาใหม่” ที่อยากมี “แผนที่” ในการเดินทางท่องเที่ยวไปในวงการสันติวิธีของไทย ในการตอบคำถามแรก ผู้เขียนพยายามจะสำรวจเอกสารชิ้นที่คิดว่าสำคัญๆของไทยเท่าที่ได้สัมผัสมา ซึ่งแน่นอนว่ายังต้องมีอีกหลายชิ้นที่ผู้เขียนยังไม่ได้สัมผัสและรอคำชี้แนะจากผู้อ่านสำหรับคำถามที่สาม “พรมแดนแห่งความไม่รู้”<sup>2</sup> นั้น เป็นอาณาเขตที่กว้างใหญ่ไพศาลมากกว่าพรมแดนแห่งความรู้ยิ่งนัก ผู้เขียนคงทำได้เพียงยกตัวอย่างหัวข้อศึกษา 4-5 หัวข้อ เพื่อให้เห็นประเด็นที่น่าศึกษาเพิ่มเติมภายใต้ความตระหนักในความเล็กน้อยของพรมแดนแห่งความรู้ของตนเองไปพร้อมกันด้วย

ก่อนจะตอบคำถามแรกได้ ควรต้องให้ชัดเจนก่อนว่า “สันติวิธี” คืออะไร? นิยามของ “สันติวิธี” นั้นมีไม่น้อย ดังที่ชัยวัฒน์ (2533) ได้แยกแยะไว้อย่างหลากหลาย สำหรับผู้เขียนแล้ว มีข้อพิจารณาเบื้องต้นอย่างน้อย 2 ประการเกี่ยวกับ “สันติวิธี”

**ประการแรก** “สันติวิธี” นั้น ต้องไม่ใช่การนิ่งเฉยอมมืออเท้า หรือเลี่ยงปัญหา แต่ต้องมี “การกระทำ” อะไรบางอย่างเพื่อก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง เพียงแต่เป็นการกระทำที่ไม่ใช้ความรุนแรงเท่านั้น อย่างไรก็ตาม การใช้ “สันติวิธี” ในความหมายนี้มีข้อควรระวังในทางทฤษฎีเล็กน้อย กล่าวคือ งานชิ้นนี้จะใช้ “สันติวิธี” (nonviolence) ในความหมายที่กว้างกว่า “ปฏิบัติการไร้ความรุนแรง” (Nonviolent Action) ซึ่งเป็นแนวคิดที่เสนอโดย Gene Sharp (1973) เพราะแนวคิด “ปฏิบัติการไร้ความรุนแรง” นั้นอยู่บนฐานทฤษฎีอำนาจว่าด้วยความยินยอม (consent theory of power) ซึ่ง Sharp มีแนวโน้มแบ่งแยกผู้ปกครองและผู้ใต้ปกครองออกจากกันอย่างชัดเจนเกินไป โดยมีได้พิจารณาอำนาจในมิติเชิงโครงสร้าง

---

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัย เรื่อง “วัฒนธรรมการเมืองไทย” ในส่วน “สันติวิธี” ในชุดโครงการวิจัยองค์ความรู้เรื่องวัฒนธรรมในประเทศไทย สนับสนุนโดยสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ. ขอขอบพระคุณ รศ. ดร.ฉันทนา บรรพศิริโชติ ผู้เป็นหัวหน้าโครงการวิจัย ที่อนุญาตให้นำมาปรับปรุงและเผยแพร่

<sup>2</sup> แน่นนอนว่าคำนี้ ผู้เขียนได้แรงบันดาลใจมาจากงานของวีระ (2541)

(structural power) อื่นๆ เช่น ระบบราชการ, รัฐ, ความคิดแบบชายเป็นใหญ่, และระบบทุนนิยม เป็นต้น<sup>3</sup> ฐานคิดที่ไม่ได้เน้นอำนาจเชิงโครงสร้างของ Sharp นี้ จึงกล่าวได้ว่าพาเราไปสู่การเน้นพิจารณาสันติวิธีอยู่เพียงในระดับพฤติกรรม หรืออาจเรียกว่า “สันติวิธีทางตรง” (direct nonviolence) ในฐานะที่ตรงข้ามกับ “ความรุนแรงทางตรง” เป็นหลัก มิได้ศึกษารวมไปถึงการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้าง หรือ “สันติวิธีเชิงโครงสร้าง” (structural nonviolence)<sup>4</sup> และ “สันติวิธีเชิงวัฒนธรรม” (cultural nonviolence) ในฐานะที่ตรงข้ามกับ “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” (structural violence) และ “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” (cultural violence) ตามแนวคิดของ Johan Galtung (1969, 1990) โดยลำดับ หัวข้อทั้งสองประการหลังนี้ จะพาเราไปข้องเกี่ยวกับวงการศึกษาก่อนที่เรียกว่า “สันติศึกษา” (peace studies) อันมีขอบเขตกว้างขวางยิ่ง ในที่นี้ ผู้เขียนจะเน้นใช้คำว่า “สันติวิธี” ในความหมายของ “การกระทำ” ที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง แต่เป็นการกระทำที่ไร้ความรุนแรง

ประการที่สอง “สันติวิธี” เกี่ยวข้องกับคำอีก 2 คำ คือ “ความขัดแย้ง” และ “ความรุนแรง” สันติวิธีเกี่ยวข้องกับความขัดแย้งในแง่ของการเป็นหนทางแก้ไขปัญหาความขัดแย้ง ในขณะที่ความรุนแรงเป็นหนทางหนึ่งของการแก้ไขความขัดแย้ง ดังนั้นสันติวิธีจึงเกี่ยวข้องกับความรุนแรงในแง่ของการเป็นทางเลือกอีกทางหนึ่งในการแก้ไขความขัดแย้งนั่นเอง ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงชี้ขาดพรหมแดนเส้นแรกของการศึกษาสันติวิธีลง ณ ที่นี้ว่าการศึกษางานเขียนที่เกี่ยวข้องกับสันติวิธี จำเป็นต้องครอบคลุมถึงเรื่องความรุนแรงและความขัดแย้งด้วย ทั้งนี้เพราะแม้สันติวิธีจะมีความสำคัญในตัวเอง แต่สำหรับผู้เขียนแล้ว การศึกษาสันติวิธีใดๆ จะทำให้ขาดความหนักแน่นได้ง่าย จนหลายครั้งไปอิงอยู่กับศาสนาและจิตวิญญาณจนกลายเป็น “ติดยึด” จนลืมไปว่าเราศึกษาสันติวิธีเพื่ออะไร<sup>5</sup>

บริบทของงานเขียนเกี่ยวความเคลื่อนไหวเรื่องสันติวิธีในสังคมไทยที่บทความนี้พยายามทำความเข้าใจนั้น เป็นช่วงหลังปี 2535 ซึ่งก็คือหลังเหตุการณ์พฤษภาทมิฬอันนำมาซึ่งกระแสการปฏิรูปการเมืองจนได้เป็นรัฐธรรมนูญ 2540 และสังคมไทยผ่านเหตุการณ์ต่างๆจนกระทั่งถึงเรื่องความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้และรัฐประหาร 19 กันยายน 2549 ในยุคปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม เนื่องจากงานบางชิ้นเป็นงานที่พิมพ์ซ้ำใหม่อีกครั้งหลังปี 2535 การศึกษาครั้งนี้จึงอาจกินขอบเขตช่วงเวลาย้อนกลับไปที่ก่อนปี 2535 ด้วยในบางชิ้น

งานเขียนในสังคมไทยที่เกี่ยวกับความรุนแรงและสันติวิธีสามารถแบ่งเป็นได้ 2 กลุ่มใหญ่<sup>6</sup> กลุ่มแรก เป็นงานประเภทเน้นตัวเหตุการณ์และผลกระทบสืบเนื่อง ตลอดจนการรำลึกถึงเหตุการณ์ ซึ่งส่วน

---

<sup>3</sup> โปรดพิจารณา Martin (1989) และ Burrowes (1997) และดูงานของ Gene Sharp ที่พยายามกล่าวถึงและแก้ไข ปัญหาข้อนี้ได้ใน Sharp (1978), และชาร์ป (2529) โดยเฉพาะแนวคิด “คลังอำนาจ” (loci of power) ในบทที่ 2

<sup>4</sup> ขอขอบพระคุณ คุณนารี เจริญผลพิริยะ สำหรับคำวิจารณ์และแนะนำประเด็นนี้ (และประเด็นอื่นๆที่จะตามมาใน ส่วนถัดๆไป) เมื่อครั้งผู้เขียนนำเสนอที่ประชุมวิชาการของ “มหกรรมสันติวิธี” ครั้งที่สอง

<sup>5</sup> อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนไม่มีข้อกลางแคลงใจต่อเรื่องศาสนาและจิตวิญญาณ หากผู้เขียนตั้งข้อสงสัยต่อการ “ติดยึด” ในสิ่งเหล่านี้จนกลายเป็นติดคัมภีร์และหลงลืมบริบทจริงที่เกิดขึ้นในสังคมการเมือง

<sup>6</sup> วิธีการแบ่งกลุ่มงานเขียนเกี่ยวกับหัวข้อที่มีจำนวนชิ้นงานมากมายนี้ ผู้เขียนขออนุญาตลอกเลียนแบบเกษียร (2548)

ใหญ่มากเป็นเรื่องความรุนแรงมากกว่าเรื่องความไม่รุนแรงหรือสันติวิธี ได้แก่ งานเกี่ยวเนื่องกับ**เหตุการณ์ 14 ตุลา 2516** เช่น *บันทึกประวัติศาสตร์ 14 ตุลา* (ชาญวิทย์ : 2544) เป็นต้น **เหตุการณ์ 6 ตุลา 2519** เช่น *เราไม่ลืม 6 ตุลา* (2539); *ความรุนแรงและรัฐประหาร ๖ ตุลาคม ๒๕๑๙* (ป๋วย : 2542) ซึ่งเขียนขึ้นเป็นภาษาอังกฤษระหว่างลี้ภัยไปอังกฤษ แปลเป็นไทยภายหลัง และนำมาตีพิมพ์ซ้ำในหลายที่รวมทั้งปี 2542 พร้อมบทความประกอบอื่นๆ; ชุดงานเขียน 3 ชิ้นของคณะกรรมการรับข้อมูลและสืบพยาน**เหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519** ในวาระรำลึก 25 ปี 6 ตุลา (ใจและคณะ : 2544; ชลธิชา : 2544; สุชีลา : 2546); **เหตุการณ์ พฤษภา 2535** เช่น *รวมเลือดเนื้อชาติเชื้อไทย* ของนิตยสารสารคดี เป็นต้น นอกจากนี้ ยังมีงานเขียนที่เริ่มมีออกมาจำนวนมากในช่วงหลังคืองานเขียนเกี่ยวกับความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ ทั้งงาน**เหตุการณ์ 28 เมษายน 2547** เช่น *106ศพ : ความตายมีชีวิต* (ภูมิบุนตรา : 2547), *วารสารฟ้าเดียวกันฉบับคนที่ตายใต้ฟ้าเดียวกัน* (2547, ฉ.3) เป็นต้น, **เหตุการณ์ตากใบ** เช่น *วารสารฟ้าเดียวกันฉบับคนกับคนที่เคยอยู่คู่กันมา คนกับคนที่หันหน้าฆ่ากันเอง* (2547, ฉ.4); *2 ปี ตากใบ* (สุริชัย : 2549); *ตากใบในอากาศ* (มัทนีและคณะ : 2550) เป็นต้น

งานเขียนกลุ่มที่สอง คือ **ประเภทงานวิชาการที่เปิดประเด็นใหม่ๆหรือยกระดับ/เสนอแนวคิด** ซึ่งเป็นกลุ่มที่บทความนี้ให้ความสนใจ และนี่คือเส้นแบ่งพรมแดนการศึกษาสันติวิธี**ที่สองของผู้เขียน** ทั้งนี้จะขอใช้วิธีการพิจารณาผ่านงานของชัยวัฒน์ สถาอานันท์ เป็นหลัก หรืออาจเรียกว่าเป็น “สำนักชัยวัฒน์” เพราะเป็นนักวิชาการที่ทำงานด้านสันติวิธีอย่างต่อเนื่องมาตลอด และเพื่อให้เห็นการร้อยเรียง เชื่อมโยง และพัฒนาการทางความคิดเรื่องความรุนแรงและสันติวิธีในสังคมไทย โดยมียงานเขียนอื่นๆในฐานะพันธมิตรทางวิชาการด้านความรุนแรงและสันติวิธี ทั้งที่เป็นการวิพากษ์แย้งและอภิปรายสืบเนื่อง เป็นการเสริม โดยจะแบ่งคร่าวๆเป็นงานเกี่ยวกับความรุนแรง งานศึกษาเกี่ยวกับความขัดแย้ง และงานเกี่ยวกับการไม่ใช้ความรุนแรงหรือสันติวิธี

ในส่วนถัดไปของบทความนี้ จะแบ่งเป็น 5 ส่วน แม้ว่าบทความนี้พยายามจะวาด “แผนที่นำเที่ยว” ซึ่งเป็นเครื่องมือที่ช่วยให้ศึกษาสันติวิธีในสังคมไทยได้ง่ายขึ้นนั้น แต่ก่อนที่จะถึงส่วนนั้น เรา (ทั้งผู้เขียนและผู้อ่าน) ควรเผชิญความยากลำบาก โดยบากบั่นศึกษางานแต่ละชิ้นเสียก่อน ในส่วนที่สอง-สี่ เป็นกระบวนการดังกล่าวและเป็นการตอบคำถามข้อแรก นอกจากนี้ ในตอนท้ายของแต่ละส่วน ผู้เขียนจะชวนให้ผู้อ่านร่วมกันสรุปสะท้อน (reflection) ภาพรวมของสังคมไทยที่ปรากฏออกมาผ่านพรมแดนความรู้ของแต่ละส่วน หลังจากนั้น ในส่วนที่ห้า จึงจะเป็นการทดลองสร้าง “แผนที่” ขึ้นมาเพื่อมองให้เห็นตำแหน่งแห่งที่ของแต่ละประเด็นในพรมแดนความรู้ทั้งหมดเท่าที่ศึกษามา รวมทั้งทดลองสร้าง “เส้นทางทัศนศึกษา” 2 เส้นทางในแผนที่ผืนนี้ สำหรับในส่วนที่หก จะเป็นการตอบคำถามข้อที่สองว่าด้วยแนวทางการวิเคราะห์ในการศึกษาสันติวิธีของไทย และส่วนสุดท้าย เป็นการตอบคำถามที่สามเกี่ยวกับพรมแดนที่การศึกษาสันติวิธียังไม่ถึง

## 2. ความรุนแรง<sup>7</sup>

หากมองภาพรวมงานเกี่ยวกับความรุนแรงหลังเหตุการณ์พฤษภาคม 2535<sup>8</sup> งานชิ้นสำคัญที่ควรเป็นประตูบานแรกสู่พิจารณา ก็น่าจะเป็น รัฐศาสตร์สาร ฉบับความรุนแรงในสังคมไทย (2539) ที่ตั้งคำถามจากแรงสะท้อนใจต่อเหตุการณ์นองเลือด 6 ตุลาคม 2519 ว่าความทารุณร้ายกาจถึงเพียงนั้นถือกำเนิดขึ้นในสังคมไทยได้อย่างไร? งานชิ้นนี้ได้บุกเบิกสืบค้นลงไปในเรื่องดินของสังคมไทยหลากหลายประเด็น ซึ่งอาจแบ่งได้เป็น 2 กลุ่ม คือ ความรุนแรงโดยรัฐ และความรุนแรงโดยสังคม สำหรับกลุ่มแรก คือ เรื่องความรุนแรงโดยรัฐนั้น มีงานศึกษา ได้แก่ ความรุนแรงต่อขบวนการประชาชน (นฤมลและคณะ : 2539), ความรุนแรงในนโยบายต่างประเทศของไทย กรณี “การสนับสนุนเขมรแดงฯ” (พงทอง : 2539) ความรุนแรงในระบบกฎหมายเรื่อง “โทษประหารชีวิต” (กิตติศักดิ์ : 2539) และความรุนแรงทางการเมืองในเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 (ธงชัย : 2539)

กล่าวเฉพาะงานชิ้นหลังสุดนี้ ธงชัยเสนอแนวคิดเรื่อง “ความทรงจำ” และ “ประวัติศาสตร์บาดแผล” ได้อย่างน่าสนใจยิ่ง ว่าหมายถึง เหตุการณ์ที่กระทบกระทั่งอารมณ์และจิตใจอย่างลึกซึ้ง และยังคงส่งผลสะท้อนยาวนานต่อบุคคลที่เกี่ยวข้องทั้งต่อกลุ่มคนที่รับรู้และต่อสังคม ซึ่งส่วนใหญ่มักไม่ได้รับการชำระสะสางให้กระจ่างเสียที เพราะมักเป็นโคกนาฏกรรมที่เหนือความคาดหมายหรือเกินกว่าจะอธิบายได้อย่างสมเหตุสมผลภายใต้ชุดวัฒนธรรมหรือศีลธรรมหนึ่งๆ トラาบใดที่ยังไม่สามารถหาคำอธิบายได้อย่าง “ลงตัว” อดีตอันเกิดจากความรุนแรงเหล่านี้ก็จะคาราคาซัง รบกวณจิตใจผู้คนต่อไป และมีอิทธิพลต่อความทรงจำของบุคคลและสังคม ซึ่งจะส่งผลต่อการหล่อหลอมอัตลักษณ์ของสังคมนั้นๆ อย่างมาก (ธงชัย, 2539 : 17-8)<sup>9</sup> งานชิ้นนี้ถือเป็นการวางเค้าโครงสำคัญประการหนึ่งที่วงการสันติวิธีของไทยได้พยายามให้ตอบผ่านแนวคิด “การเมืองแห่งการให้อภัย”, “การเมืองสมานฉันท์” และโดยเฉพาะการจัดตั้งคณะบุคคลที่มีชื่อทำนองว่า “คณะกรรมการความจริงและสมานฉันท์” (truth and reconciliation commission) ซึ่งเกิดขึ้นในหลายประเทศที่เคยผ่านความรุนแรงโหดร้ายในระดับชาติมาแล้วอย่างเกาหลีใต้ อาร์เจนตินา ยุโรปตะวันออก แอฟริกาใต้ เป็นต้น (โปรดดูข้างหน้า)

---

<sup>7</sup> สำหรับงานศึกษาภูมิทัศน์ทางวิชาการในระดับนานาชาติเกี่ยวกับความรุนแรง โปรดดูงานที่ใช้ความอดุสาหะยิ่งของ ประจักษ์ ก้องกีรติ (2550)

<sup>8</sup> ต้องยอมรับตามตรงและขออภัยอย่างยิ่งที่ผู้เขียนยังไม่เคยได้อ่านงานชิ้นสำคัญว่าด้วยเหตุการณ์พฤษภา 2535 กฤตยา อาชวนิจกุล และสุพร ชุณหวิทยานนท์ (2538) “สันติวิธีและความรุนแรงในวิกฤตการณ์พฤษภา ๓๕”

<sup>9</sup> ธงชัยได้พัฒนางานศึกษาต่อเนื่องจากงานชิ้นนี้อีกอย่างกล้าหาญและน่านับถือ โดยก้าวจากการศึกษาเหยื่อ มาสู่การศึกษาผู้กระทำความรุนแรงในเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 โปรดดู ธงชัย วินิจจะกุล (2550)

สำหรับงานกลุ่มที่สอง คือ ความรุนแรงโดยสังคมน ซึ่งเป็นการสืบค้นลึกลงไปในระดับวัฒนธรรม ผ่านมโนทัศน์ “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” (cultural violence) ด้วยคำถามว่าอะไรเป็นเงื่อนไขของรับกรให้ความรุนแรงกลายเป็นสิ่งที่สังคมยอมรับได้? ซึ่งอาจแบ่งได้เป็นประเด็นคลาสสิกกับประเด็นร่วมสมัย

ในส่วนประเด็นคลาสสิก ได้แก่ ความรุนแรงอันเกิดจาก “อัตลักษณ์และชาติพันธุ์” (ชัยวัฒน์ : 2539ข, 2539ค) ซึ่งชี้ให้เห็นความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมอันเป็นที่มาของความรุนแรงทางตรงอย่างน้อย 3 ประการ คือ การแยกประเภทเทียม (pseudospeciation) เป็นการแบ่งพวกเขาแบ่งพวกเรา, การลดทอนความรู้สึก (desensitization), และการทำให้ศัตรูกลายเป็นสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ (dehumanization) อย่างไรก็ตาม ประเด็นนี้ยังคงมีข้อถกเถียงจากปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี ว่าโดยตัวมันเองแล้ว เป็นที่มาของความขัดแย้งและความรุนแรง หรือเมื่ออัตลักษณ์และชาติพันธุ์ถูกวางอยู่ในบริบทรัฐชาติรวมศูนย์ จึงเกิดเป็นความรุนแรงทางตรงขึ้นกันแน่ (โปรดดู “สิทธิในชีวิต” ฟ้าเดียวกัน (1:4) 2546 หน้า 119) นอกจากนี้ ยังมีเรื่อง ความรุนแรงต่อผู้หญิง (ชลิตาภรณ์ : 2539) และความรุนแรงต่อเด็ก (ชัยวัฒน์ : 2539ก, 2546ก)

กล่าวเฉพาะเรื่องความรุนแรงต่อเด็กนั้น ชัยวัฒน์ (2539ก) ได้ตั้งคำถามกับสถิติความรุนแรงต่อเด็ก และเหตุการณ์เณรแอ รักษาจิต ทำพิธีอย่างศพทารกในยุคปัจจุบัน แล้วเชื่อมโยงย้อนกลับไปหาร่องรอยความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมที่ปรากฏอยู่ในวรรณคดีชิ้นเอกของไทยเรื่อง “ขุนช้าง-ขุนแผน” ได้อย่างน่าอัศจรรย์ใจ ในที่นี้ขอกลับทิศกลับทางงานของชัยวัฒน์ โดยยกสถิติขึ้นก่อน กล่าวคือ ในระหว่างปี 2535-2538 มีเด็กข่มขืนเด็กอายุต่ำกว่า 15 ปีอยู่ 87 คน ซึ่งไม่ใช่ว่าเด็กทั้งหมดที่ถูกข่มขืนในระยะ 4 ปีดังกล่าว เพราะในระยะเพียง 2 ปี ช่วงปี 2537-2538 เท่านั้น สถิติเด็กอายุต่ำกว่า 14 ขวบขอเข้ารับการตรวจรักษาเพราะสงสัยว่าถูกข่มขืนนั้น มีทั้งสิ้นถึง 609 คน นอกจากนี้ จากเดือนตุลาคม 2535 ถึงมิถุนายน 2539 มีเด็กไทยที่เป็นเหยื่อความรุนแรงทางตรงรูปแบบต่างๆ ทั้งการทารุณทางกาย ทางใจ ทางเพศ ถูกใช้แรงงานอย่างหนัก ถูกทอดทิ้ง และกลายเป็นโสเภณีเด็กทั้งหญิงและชายทั้งสิ้นถึง 994 คน ส่วนวรรณคดีขุนช้าง-ขุนแผน ตอนขุนแผนผ่าท้องนางบัวคลีภรรยาของตน นำบุตรออกมาอย่างสดทำเป็น “กุมารทอง” ขอยกส่วนหนึ่งมาดังนี้

“เอามีดคร่ำตำอกเข้าตำอ๊ก  
นางกระเดือกเสือกดินสิ้นชีวัน  
...อุ้มเอาทารกจากห้อง  
หยิบเอาย่ำใหญ่ใส่สวมคอ  
...เอาไม้มะริดกันเกราเถกกันภัย  
ตั้งจิตสนิทไว้ที่ทาง  
ร้อนทั้งตัวทั่วกันน้ำมันฉ่ำ  
เกราะแกร่งแห่งได้ตั้งใจปอง

เลือดทะลักหลวมทะลุตลอดสัน  
เลือดก็ตื่นตาดแดงดังแทงควาย...  
กุมารทองมาเกิดไปกับพ่อ  
เอาผ้าห่อลูกชายสะพายไป  
ก่อชุดจุดไฟใส่พื้นล่าง  
ภาวนานั่งอย่างกุมารทอง  
กลับหน้ากลับหลังไปทั้งสอง  
พอรุ่งแจ้งแสงทองขึ้นทันใด”

ชัยวัฒน์ชี้ให้เห็นว่าขุนแผนออกป่าหา “ของวิเศษ” จึงเห็นทั้งนางบัวคลีเป็น “มนุษย์ผู้หญิง” ที่เป็นแม่ของลูกตน แต่เป็น “ถ้าเก็บของวิเศษ” รวมทั้งไม่เห็นบุตรของตนเป็น “มนุษย์เด็ก” แต่เป็นเพียง “สิ่งที่ถูกอย่าง” กลับไปกลับมา ให้ “น้ำมันจ๋า” จน “แห้งเกรอะ” แล้วกลายเป็นกุมารทองไปในที่สุด ซึ่งมีเพียงคุณค่าเชิงอุปกรณไว้ใช้สอย (instrumentality) เท่ากับของวิเศษอีกสองอย่างคือดาบฟ้าฟื้นและม้าสีหมอกเท่านั้น สำหรับเนรอนั้น ระหว่างทำพิธีไสยศาสตร์ ก็มีการนำ “ดาบฟ้าฟื้น” ออกมาทางศพเด็กที่ย่าง และภายหลังยังยืนยันว่าไม่ได้ทำผิดตรงไหน เพราะทำกุมารทองตามขั้นตอนตามตำราขุนแผน นี่ยิ่งสะท้อนชัดเจนว่าเรื่องราวของขุนแผนในวัฒนธรรมไทยเป็น “ที่มา” ของความรุนแรงทางตรงที่เนรอนแอก่อขึ้น ที่น่าสนใจยิ่งกว่านั้น คือ มีผู้คนจำนวนหนึ่งยอมรับพิธีโหดร้ายของเนรอนแอกได้ ดังที่เนรอนแอกเล่าว่าได้ขายน้ำมันพราย ผลิตภัณฑ์จากศพทารกนี้ไปหลายหมื่นบาทแล้ว อีกทั้งเนรอนแอกก็ยังจ้างให้มีการถ่ายทำบันทึกเทปโทรทัศน์เพื่อใช้โฆษณาประชาสัมพันธ์ต่อไปอีกด้วย ซึ่งเท่ากับเป็นการเผยแพร่ความรุนแรงทางตรงนี้ออกไปสู่ “สามเหลี่ยมแห่งความรุนแรง” เพื่อรอเวลาแสดง “ฤทธิ์” ต่อคนบางกลุ่มที่มีเหตุปัจจัยรออยู่แล้ว เช่น ปัญหาการด้อยโอกาส ยาเสพติด หรือครอบครัวที่มีอดีตรุนแรง เป็นต้น เมื่อถึงเวลา ความรุนแรงในรูปแบบต่างๆ ที่ฝังโหดร้ายเหลือประมาณก็จะเกิดขึ้นกับเด็กๆ ผู้บริสุทธิ์ได้

หลังจากนั้น งานที่ศึกษาเกี่ยวกับความรุนแรงชิ้นใหม่ๆ จะหายไประยะหนึ่ง ในช่วงนี้ งานศึกษาส่วนใหญ่ย้ายไปอยู่ที่เรื่องขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมในฐานะเป็นสันติวิธีอย่างหนึ่ง การจัดการความขัดแย้ง ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ซึ่ง “ติดตลาด” สาธารณชนไปเรียบร้อยแล้ว<sup>10</sup> สืบเนื่องจากการระดมการรณรงค์พัฒนาโดยรัฐได้เริ่มผลิตออกออกผลกรรมให้เห็น รวมทั้งสิทธิและเสรีภาพหลายประการที่กำหนดไว้ในรัฐธรรมนูญ ฉบับปี 2540 ที่เอื้อต่อการเคลื่อนไหวทางสังคมใหม่ๆ จนกระทั่งปี 2546 จึงมีการนำงานเกี่ยวกับอัตลักษณ์และชาติพันธุ์มาตีพิมพ์รวมเล่มกับบทความอื่นๆ ในงาน *อาวูรมีชีวิต?* (ชัยวัฒน์, 2546ค) ซึ่งแม้จะเป็นหนังสือเล่มที่เป็นหมุดหมายชิ้นหนึ่ง แต่ก็ไม่ใช่การผลิตงานชิ้นใหม่ๆ ขึ้นมา

งานศึกษาเกี่ยวกับความรุนแรงปรากฏอีกครั้งหนึ่ง ในปี 2547 และ 2548 เป็นประเด็นร่วมสมัยของการศึกษาความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม ในบริบทที่สังคมไทยเต็มไปด้วยความรุนแรงจากนโยบายสงครามปราบยาเสพติดและความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ ซึ่งเป็นผลมาจาก “ระบอบทักษิณ” อยู่มาจนลักษณะวัฒนธรรมอำนาจนิยมของสังคมไทยที่มีเชื้อมาแต่เดิมและโหมเพิ่มขึ้นจากระบอบทักษิณนี้ กลายเป็นสิ่งที่เกษียร (2547) เรียกว่า “วัฒนธรรมการเมืองอำนาจนิยมปฏิบัติการปฏิรูปภายใต้ระบอบทักษิณ” พร้อมอธิบายโดยพิสดารถึงองค์ประกอบทั้ง 7 ประการเกี่ยวกับการเมืองยุครัฐบาลทักษิณ

---

<sup>10</sup> โปรดดูงานชิ้นสำคัญเกี่ยวกับแนวคิดนี้ใน ประภาส (2541) ไชยรัตน์ (2545) และ ผาสุก (2545) ส่วนแนวคิดความรุนแรงเชิงโครงสร้างนั้น ได้รับการนำเสนอมาตั้งแต่ปี 2533 แล้ว โปรดดู ชัยวัฒน์ (2533) สำหรับการวิเคราะห์ความรุนแรงเชิงโครงสร้างในช่วงนี้ โปรดดู นิธิ (2543) ส่วนงานเรื่องความขัดแย้ง โปรดดูต่อไปข้างหน้า

ได้แก่ หนึ่ง การสร้าง "เสียงข้างมาก" และ "ผลประโยชน์ส่วนรวม" เสมือนจริง สอง ผลประโยชน์ทับซ้อนและมาตรฐานสองหน้า สาม เสียงที่เห็นต่างและผลประโยชน์ของผู้เห็นต่างถูกเบียดผลักดันให้กลายเป็น "เสียงส่วนน้อย" และ "ผลประโยชน์ของคนข้างน้อย" ด้วย "เสียงข้างมาก" เสมือนจริงและ "ผลประโยชน์ส่วนรวม" เสมือนจริง แล้วเอามาประจันกันต่อหน้าสาธารณชน เพื่อให้ประชาชนเลือกข้าง สี่ สิทธิเสียงข้างน้อยและของบุคคลถูกบิดพลิ้ว บิดปฏิเสศ กระทั่งบดขยี้ ด้วยกำลังของรัฐได้อย่างชอบธรรม ห้า วาทกรรมและวิธีการของชาตินิยมเผด็จกาฝ่ายขวาต่อต้านคอมมิวนิสต์ในอดีต ถูกหยิบยืมมาเวียนใช้ สืบทอดและพัฒนา หก การก่อการร้ายโดยรัฐ ถูกเปิดช่องให้ใช้ได้เหมือนในยุคนสงครามเย็น เจ็ด การเมืองภาคประชาชนกลายเป็นการเมืองประเด็นเดียว เกาะติดเฉพาะประเด็นและง่ายที่จะโดดเดี่ยวแบ่งแยกจากกันยิ่งขึ้น พร้อมทั้งจะเพิกเฉยเห็นชาต่อความทุกข์ยากคับแค้นและการถูกละเมิดสิทธิของประชาชนกลุ่มอื่น เกษียรชี้ว่าเป็นวัฒนธรรมการเมืองแบบต่างเมินเฉย ไม่แคร์ ตัวใครตัวมัน ของผู้ถูกปกครอง เหมือนต่างคนต่างทำค้ำมั่นสัญญาไว้ต่อกันว่า "กูไม่ช่วยมึง มึงก็ไม่ต้องช่วยกู ไม่มีใครต้องช่วยใคร" (the contract of mutual indifference)

ในประเด็นความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมร่วมสมัยนี้ ชัยวัฒน์ (2548ก) ได้ทำงานยกระดับจากปรากฏการณ์ผลของทักษิณขึ้นไปอีกขั้น เป็นการตั้งคำถามเอากับทฤษฎีประชาธิปไตยเลยที่เดียวว่า สังคมไทยและสังคมโลกกำลังก้าวสู่ยุคที่ประชาธิปไตยกลายเป็น "ประชาธิปไตยอำนาจนิยม" (authoritarian democracy) อันเนื่องมาจากบรรยากาศ "สงครามบริสุทธิ์แบบใหม่" ที่มีภัยคุกคามจากการก่อการร้ายและการต่อต้านการก่อการร้ายในระดับโลก หรือจากภัยคุกคามของการแบ่งแยกดินแดนในระดับประเทศอยู่อย่างต่อเนื่องยาวนานจนกลายเป็นตลอดเวลา ในบริบทดังกล่าว ประชาธิปไตยอ่อนโทรมลงไปอย่างยิ่งด้วยปรากฏการณ์ 5 ประการ หนึ่ง ในบริบทที่สิทธิทางการเมืองและทางเลือกถูกจำกัดตัดทอนลง จึงยากที่เสียงส่วนใหญ่จะตัดสินใจเลือกหนทางการเมืองได้อย่างมีความหมาย สอง ในบริบท "สงครามบริสุทธิ์" นั้น "ความจริง" ถูกผูกขาดไว้เหลือเฉพาะของราชการเท่านั้น สาม มีกระบวนการทำ "คนอื่น" ให้เป็นปีศาจร้ายกาจ สี่ การถกเถียงเสรีและการหาช่องทางฟื้นฟูสังคมที่ละน้อยถูกมองเป็นเรื่องฟุ่มเฟือยในยามสงคราม และ ห้า การพูดถึงมนุษยชาติในฐานะเพื่อร่วมชะตากรรมเดียวกัน กลายเป็นดั่งนิทานหลอกเด็ก ชัยวัฒน์ประยุกต์ความคิดของ Alexis de Tocqueville ในงานเรื่อง *Democracy in America* ที่กล่าวว่า "รัฐบาลประชาธิปไตยอาจกลับกลายเป็นรุนแรง และกระทั่งโหดร้ายได้ในเวลาที่พิเศษสุดขีดหรือเผชิญภัยร้ายแรง แต่วิกฤติเหล่านี้มักจะหายากและถ้าเกิดขึ้นก็มักจะสั้น" มาอธิบายสถานะสงครามบริสุทธิ์ยุคใหม่ ว่าในบริบทนี้ ประชาธิปไตยไม่ได้ทำงานในสถานะที่ยกเว้นว่า "หายาก" และ "เกิดขึ้นสั้นๆ" อีกต่อไป ประชาธิปไตยจะกลายเป็นประชาธิปไตยอำนาจนิยมที่รัฐบาลประชาธิปไตยสามารถโหดร้ายทารุณกับประชาชนพลเมืองของตนเองไป ดังที่เกิดขึ้นในสังคมประชาธิปไตยทั่วไปในโลก รวมทั้งประเทศไทยด้วยเช่นกัน

จากงานเชิงทฤษฎี งานศึกษาเกี่ยวกับความรุนแรงในปีต่อมา ได้ยกขึ้นสู่ระดับญาณวิทยา ซึ่งมีความซับซ้อน ไม่ตรงไม่ตรงมามากขึ้น โดยการศึกษาเกี่ยวกับ “การจัดการความจริง” เกี่ยวกับความรุนแรงทั้งในนโยบายสงครามเวียดนาม (พวงทอง, 2549) และความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับปัตตานี (ชัยวัฒน์, กำลังจะตีพิมพ์) เกี่ยวกับแนวคิดต่อเรื่อง “ความจริง” สมบัติ (2549) อ้างคำอธิบายชัยวัฒน์ (กำลังจะตีพิมพ์) ว่ามีทั้ง “ความจริงเชิงข้อเท็จจริง” (factual truth) และ “ความจริงเชิงเหตุผล” (rational truth) ความจริงแบบหลัง ประเทว่าพระเจ้ามีจริงหรือไม่ นั้นดูจะมีปัญหาน้อยลงเพราะคนยอมรับความต่างทางความคิดและเหตุผลกันมากขึ้น แต่ความจริงแบบแรก ประเทว่าใครเป็นต้นเหตุความรุนแรง นั้นเป็นปัญหาที่สังคมการเมืองต้องการจัดการให้ลุล่วงไปได้ เพราะเป็นความจริงที่ยืนหยัดไม่สะทกสะท้านต่อการโต้เถียงหรือความเห็นตรงข้ามหรือการประนีประนอมไปตามการหว่านล้อมและการให้เหตุผล เหมือนความจริงเชิงเหตุผล และด้วยเหตุนี้ หลายครั้ง อำนาจทางการเมืองจึงสามารถ “จัดการ” กับความเห็นและข้อเท็จจริงในสังคมผ่านการเขียนประวัติศาสตร์เสียใหม่ ซึ่งก็คือ “การโกหกทางการเมือง” ในเรื่องที่เราคุ้นทั่วไปในสาธาณณะนั่นเอง นี่คือการจัดการ “ความจริง” ในแง่ผู้กระทำ

ส่วนการจัดการ “ความจริง” ในแง่ผู้ถูกกระทำนั้น มีความซับซ้อนไม่แพ้กันว่า “ความจริงเชิงข้อเท็จจริง” นี้สัมพันธ์ใกล้ชิดกับ “ความทรงจำ” หรือ “ประวัติศาสตร์” ถึงขนาดอาจใช้แทนกันได้เลยทีเดียว เพราะ “ความจริงเชิงข้อเท็จจริง” หรือเหตุการณ์นั้นจะกลายเป็น “ความจำ” ต่ออดีตทันทีที่ผู้เห็นเหตุการณ์ทำการ “บอกเล่า” ให้แก่ผู้อื่น ด้วยข้อจำกัดของมนุษย์ทำให้ไม่สามารถเป็นประจักษ์พยานต่อเหตุการณ์ใหญ่หนึ่งในพร้อมกันทุกหนทุกแห่ง จึงทำให้มี “ความจริงเชิงข้อเท็จจริง” อยู่มากมายตามที่คุณเห็นเหตุการณ์แต่ละคนจะเห็น เมื่อผู้คนเหล่านี้แสดง “ความจริง/ความจำ” ของตนให้ปรากฏ “ความจริง” ส่วนบุคคลของเขาก็จะกลายเป็น “ความจริงในที่สาธารณะ” และเข้าไปสัมพันธ์กับการปรับตำแหน่งแห่งที่เสียใหม่กับ “ความจริง/จำ” ของสังคม ซึ่งทำให้ “ความจริง” มีน้ำหนักมากขึ้น ส่วน “ความจริง/จำ” ส่วนตัวที่ขัดแย้งกับ “ความจริง/จำ” ของสังคม อาจนำภัยมาสู่ตัวได้ ในที่สุดจึงกลายเป็นว่าไม่มีสิ่งทีเรียกว่าเป็น “ความจริง” เฉพาะของปัจเจกบุคคลที่เป็นกลางได้เลย เพราะ “ความจริงเชิงข้อเท็จจริง” ใดที่มีผลกระทบต่อสังคมหรือความชอบธรรมของกรอบระเบียบสังคมในปัจจุบันอย่างกว้างขวางย่อมจะต้องถูก “จัดการ” ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ในแง่นี้ แม้เหยื่อจะพยายามรักษา “ความจริง” ไม่ให้ถูกบิดเบ่งโดยฝ่ายตรงข้าม แต่ก็อาจถูกบีบให้หลงลืมหรือไม่กล้าแสดง “ความจริง” ของตน เพราะถูกทำให้กลายเป็น “ความเท็จอันชั่วร้าย” ไป

แนวคิดเรื่องการจัดการ “ความจริง” นี้ นับเป็นความพยายามตอบคำถามเรื่อง “ความทรงจำ” และ “ประวัติศาสตร์บาดแผล” ที่ธงชัย (2539) ตั้งไว้ และถือเป็นก้าวหนึ่งที่พยายามรื้อทลายไปสู่การพัฒนาความรู้เรื่องสันติวิธี เพราะ สมาชิกของสังคมการเมืองหนึ่งๆจะอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ ก็เฉพาะต่อเมื่อเขามี “ความเชื่อ/จำ” เกี่ยวกับ “ความจริง” ในอดีตหรือ “ประวัติศาสตร์” ที่สอดคล้องร่วมกันเสียก่อนเท่านั้น เพราะการมีความจำร่วมกันนั้น ก็คือการกลับเข้าเป็นสมาชิกร่วมอีกครั้งหนึ่ง ดังรากศัพท์ภาษาอังกฤษของ



คำว่า “จำ” ที่มาจาก re+member การเชื่อใน “ความจริง” หรือ “ประวัติศาสตร์” คนละชุดดังกรณีผู้คนแห่ง “ปัตตานี” กับ “สยาม” จึงเป็นฐานรากของปัญหาภาคใต้ที่คุกรุ่นมาจนปัจจุบัน หรือกรณีเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 ก็ทำให้เกิดความอึดอัดเหลือ ไม่ลงตัว ของทั้งฝ่ายล้อมปราบและฝ่ายถูกล้อมปราบ รวมทั้งสังคมไทยโดยรวมอีกด้วย อย่างไรก็ตาม นัยความหมายของแนวคิดนี้ มิได้หมายความว่า จะต้อง “กลืน” ความจำ/ประวัติศาสตร์ชุดที่ต่างให้หายไป แต่น่าจะต้องหาทางให้ความต่างนี้สามารถอยู่ร่วมกันได้ มากกว่าที่จะปิดหูปิดตาหรือซุกปัญหาไว้ใต้พรมอย่างที่ผ่านมา

งานเกี่ยวกับความรุนแรงในสังคมไทยยังคงมีอีกหลายชิ้น ทั้งที่ผู้เขียนยังไม่พบและที่ยังไม่ได้ศึกษา<sup>11</sup> อย่างไรก็ตาม ขอหยุดศึกษาภูมิทัศน์ทางวิชาการว่าด้วยความรุนแรงไว้เพียงนี้ คำถามต่อไป ณ ที่นี้ที่น่าชวนกันอภิปรายต่อเล็กน้อยก่อนผ่านไปเรื่องความขัดแย้ง คือ **เมื่อย้อนกลับมามองสังคมไทยเองแล้ว พรหมแดนความรู้จากงานศึกษาเกี่ยวกับความรุนแรงเหล่านี้ สะท้อนภาพสังคมไทยอย่างไร?**

สำหรับผู้เขียนแล้ว มีความเห็นว่า โดยผิวเผินแล้ว อาจดูเหมือนสังคมไทยมีความสงบสันติสุข เป็น “สยามเมืองยิ้ม” หรือเป็น “เมืองพุทธ” ฯลฯ แต่เมื่อศึกษาเชิงลึกขึ้นแล้วนั้น คำกล่าวที่ว่า “สังคมไทยไม่ใช่สังคมที่ใช้ความรุนแรง แต่ก็พร้อมใช้ความรุนแรงเสมอ” ยังคงเป็นคำกล่าวที่ไม่ล้าสมัย งานศึกษาเกี่ยวกับความรุนแรงลักษณะต่างๆสะท้อนลักษณะการเมืองไทยว่าเป็นดัง “ท้องทุ่งที่เต็มไปด้วยระเบิดแห่งความรุนแรง” ระดับต่างๆและมีหน่อเชื้อที่รอวันปะทุขึ้นมาได้ตลอดเวลา ยิ่งศึกษา ยิ่งเห็นมากมายหลากหลายประเด็นขึ้นเรื่อยๆ ทั้งความรุนแรงต่อผู้หญิง ต่อเด็ก ต่อประชาชนที่ถูกข่มขู่ กระทั่งความรุนแรงต่อผู้คนในต่างวัฒนธรรม เชื้อชาติ ศาสนา ดังเกิดขึ้นในความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ปัจจุบัน รวมทั้งความรุนแรงต่อผู้ที่คิดเห็นทางการเมืองต่างไปจากตน ซึ่งเคยมีอยู่สูงช่วงสงครามเย็น และหายไปในช่วงประชาธิปไตยครึ่งใบ และช่วงเศรษฐกิจฟองสบู่ รวมทั้งหลังฟองสบู่แตก ก็เริ่มกลับมาอีกครั้ง ผ่านการต่อสู้กันระหว่างกลุ่มผู้สนับสนุนระบอบทักษิณกับผู้สนับสนุนระบอบรัฐประหาร จนเกิดเป็นสิ่งที่ชัยวัฒน์ (2550) เรียกว่า “บ่วงกรรมทางการเมือง” ระหว่าง “ประชาธิปไตยอำนาจนิยม” กับ “อำนาจนิยมประชาธิปไตย” (กล่าวคือวิธีการได้อำนาจมาจากการยึดอำนาจ แต่มีเป้าหมายที่อยากเดินไปในเส้นทางประชาธิปไตย) ทั้งหมดเหล่านี้ ทำให้เราเห็นได้ว่าสังคมไทยมิได้เรียบง่ายอย่างที่เข้าใจกัน แต่มีอะไรอีกหลายอย่างที่ซับซ้อนซ่อนอยู่อีกหลายชั้นที่เราจำเป็นต้องให้ความสนใจและทำความเข้าใจมันอย่างจริงจัง ตลอดจนพยายามข้ามพ้นไปให้ได้

---

<sup>11</sup> เช่น เดชา (2549) มารคและสมเกียรติ (2549) และพิมลพรพรณ (2549)

### 3. ความขัดแย้ง

ถัดมา สำหรับงานศึกษาเกี่ยวกับความขัดแย้งนั้น มีข้อที่น่าสนใจประการหนึ่ง คือ ทั้งในวงวิชาการไทยและในระดับนานาชาติมีความคล้ายกัน คือ อาจจัดได้ว่ามี 2 ประเภทใหญ่ๆ<sup>12</sup> คือ *ประเภทแรก* สายอเมริกัน ซึ่งเน้น “จัดการ” หรือ “แก้ไข” กระทั่ง “ป้องกัน” ความขัดแย้ง ในลักษณะปฏิบัตินิยม (pragmatism) งานศึกษาแนวนี้จะเน้นไปที่เทคนิควิธีการ “เจรจา” “ต่อรอง” หรือ “ไกล่เกลี่ย” เป็นสำคัญ ไปจนกระทั่งการหากลไกการแก้ไขความขัดแย้งแบบใหม่ๆ เช่น การประชามติ ประชาพิจารณ์ การทำรายงานผลกระทบสิ่งแวดล้อม เป็นต้น ซึ่งเป็นกลไกที่เห็นกันอยู่มากมายในช่วง 10 ปีหลังมานี้ สำนักนี้มีแนวโน้มมองว่าความขัดแย้งเป็นสิ่งไม่ดี และต้องกำจัดออกไปการศึกษาความขัดแย้งสายอเมริกันนี้มีข้อดีตรงที่มีข้อเสนอรูปธรรมในการจัดการความขัดแย้ง แต่มีข้ออ่อนที่หลายครั้งเน้นรายละเอียดเชิงเทคนิคจนลืมนิติเชิงโครงสร้างและการให้ความหมายในบริบทความขัดแย้ง ในสังคมไทย นอกจากงานแปลชิ้นหนึ่ง คือ *กลยุทธ์การสมานไมตรี* (วิลเลียม ยูรี, 2547) งานศึกษาแนวนี้ โดยหลักส่วนใหญ่จะเป็นงานในกลุ่มของสถาบันพระปกเกล้า ซึ่งผู้เขียนไม่ได้ศึกษาไว้ในบทความชิ้นนี้

งาน*ประเภทที่สอง* คือ สายแสดกนดิเนเวียน ซึ่งพยายามทำความเข้าใจลงลึกไปถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจและโครงสร้างอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันของความขัดแย้ง พร้อมทั้งมองว่าความขัดแย้งเป็นเรื่องธรรมดาที่จะต้องเกิดขึ้นในสังคมที่มีความแตกต่างหลากหลายทั้งในแง่การใช้ทรัพยากรและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ดังนั้น ความขัดแย้งจึงไม่สามารถกำจัดหรือป้องกันได้ หากกระทำได้กล่าว อาจกลายเป็นการ “ชุกปัญหาไว้ได้พรม” เพื่อรอวันปะทุมากกว่า เพราะฉะนั้น สายนี้ไม่ได้มองว่าความขัดแย้งเป็นสิ่งชั่วร้าย ความชั่วร้ายเกิดขึ้นเมื่อความขัดแย้งผันแปรไปเป็นการใช้ความรุนแรงเป็นทางออกมากกว่า ดังนั้น สิ่งที่ต้องกระทำ คือ การเปลี่ยนรูปความขัดแย้ง (conflict transformation) โดยสันติ ไม่ให้มีการใช้ความรุนแรงเป็นทางออก งานภาษาอังกฤษชิ้นสำคัญของสำนักคิดนี้ คือ *Conflict Transformation by Peaceful Means* (Galtung : 2000) และ *The Little Book Of Conflict Transformation* (Lederach : 2003) และตรงข้ามกับงานประเภทแรก งานศึกษาในสายนี้มีจุดแข็งที่ศึกษาความขัดแย้งอย่างรอบด้านมากกว่า แต่มีจุดอ่อนคือข้อเสนอหลายครั้งไม่สามารถปฏิบัติได้โดยง่าย งานวิชาการไทยในแนวนี้ที่ปรากฏได้แก่ ฉันทนา (2542) ชลิดาภรณ์ (2542) และชัยวัฒน์ (2543)<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> ขอขอบพระคุณ อาจารย์ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ สำหรับคำแนะนำเรื่องนี้ (และอีกหลายๆเรื่อง) ในชั้นเรียนชิตินวิชาความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรงทางการเมือง มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

<sup>13</sup> ยังมีงานอีกชิ้นที่น่าสนใจยิ่ง คือเรื่อง *สันติ-สุขภาวะ* โดย โกมาตรและคณะ (2550) ซึ่งเป็นความพยายามจัดการกับปัญหาความขัดแย้งในระบบสุขภาพหรือระบบสาธารณสุขของไทย โดยเฉพาะเรื่องความขัดแย้งระหว่างแพทย์

ฉันทนา (2542) พยายามศึกษาเรื่องความขัดแย้งอย่างเป็นระบบมากขึ้น และเพื่อตอบสนองต่อความขัดแย้งรูปแบบใหม่ๆที่เป็นผลจากการเรียนรู้และเรียกร้องสิทธิของประชาชนที่เสียเปรียบโดยเฉพาะในชนบททั่วประเทศในช่วง 5-6 ปีนั้น ในความขัดแย้งกรณีโครงการพัฒนาของรัฐและกรณีการแย่งชิงทรัพยากรธรรมชาติ ท่ามกลางกระแสการเร่งพัฒนาประเทศไทยไปสู่ประเทศอุตสาหกรรมใหม่ (NICs) นอกจากนี้ งานของชลิตาภรณ์ (2542) ก็ให้ภาพความขัดแย้งใหม่ๆดังกล่าวที่รัฐกลายเป็นคู่ขัดแย้งกับประชาชนเช่นกัน ฉันทนา (2542) เห็นว่า แม้มีความพยายามหาทางออกจากความขัดแย้งโดยสันติวิธีผ่านกลไกใหม่ๆ แต่โดยรวมแล้ว ความขัดแย้งในบริบทใหม่ของสังคมไทยที่มีขนาดใหญ่โตขึ้นและภายใต้ระบบเศรษฐกิจที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วนี้ ยังคงดำเนินภายใต้โครงสร้างอำนาจนิยมชุดเดิมทั้งในหมู่ประชาชนเองและสถาบันทางการเมืองหลักๆ การแก้ปัญหาหลักหลีกเลี่ยงการเผชิญหน้า แต่ใช้วิธีพึ่งนายพึงรัฐ แม้จะมีวิธีแก้ปัญหาโดยการพุดจาทกลงกัน แต่หากไม่ได้ผล สังคมไทยก็พร้อมจะหันไปหาวิธีการใช้ความรุนแรง การแสวงหาวิธีแก้ปัญหาความขัดแย้งใหม่ๆ ท่ามกลางบริบทที่สังคมไทยกำลังเป็นประชาธิปไตยมากขึ้น และกลายเป็นสังคมสมัยใหม่นี้ เสรีภาพส่วนบุคคลและอิทธิพลของตลาดขยายตัวขึ้น เกิดความเป็นปฏิปักษ์ต่อกันของกลุ่มต่างๆมากขึ้น

การแก้ปัญหาความขัดแย้งภายใต้ภาวะดังกล่าว จำเป็นต้องเข้าใจธรรมชาติของความขัดแย้ง 5 ประการ คือ *ประการแรก การตระหนักในความขัดแย้ง* ซึ่งมักคิดกันว่าความขัดแย้งบ่อนทำลายเสถียรภาพของสังคม (และรัฐบาล) โดยมีฐานคิดว่าสังคมปกติต้องร่วมมือกัน ความขัดแย้งทำให้เสียระบบ แต่กลับมองไม่เห็นว่าการขัดแย้งเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่ง ที่อาจทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงกลายเป็นความก้าวหน้าของสังคม *ประการที่สอง ความขัดแย้งกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจแบบไม่สมมาตร (asymmetric conflict)* ใน 3 ด้าน คือ (1) ได้รับการยอมรับไม่เท่ากัน มีฝ่ายที่ขอบรรจบอยู่ฝ่ายเดียว (2) ฝ่ายหนึ่งได้รับประโยชน์จากกฎกติกาที่มีอยู่มากกว่า (3) อำนาจในการมีส่วนร่วมตัดสินใจไม่เท่ากัน *ประการที่สาม เหตุผลแห่งความขัดแย้ง* *ประการที่สี่ โครงสร้างและอคติในฐานะมูลเหตุของความขัดแย้งที่ยืดเยื้อ* ซึ่งถูกสร้างขึ้นจากความแตกต่างทางชนชั้น เชื้อชาติ ศาสนา และความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ รวมทั้งอคติระหว่างผู้มีอำนาจกับประชาชน รัฐบาลกับองค์กรพัฒนาเอกชน เจ้าของโครงการพัฒนากับชาวบ้านผู้ได้รับผลกระทบ คนเมืองกับคนชนบท ฯลฯ อคติที่สำคัญคืออคติที่เกิดจากความไม่เท่าเทียมในการเข้าถึงทรัพยากรและอำนาจการตัดสินใจ จนก่อให้เกิดความไม่ไว้วางใจกัน *ประการที่ห้า พลวัตของความขัดแย้ง* ซึ่งมักถูกมองข้าม โดยมองความขัดแย้งแบบหยุดนิ่งกันเสียมาก บางครั้งวิธีการมองเช่นนี้อาจเป็นส่วนหนึ่งของปัญหาหรือทำให้ความขัดแย้งเปลี่ยนรูปแบบไปจนยากแก่การหาทางออกได้

---

กับผู้ป่วย จนถึงขั้นฟ้องร้องเป็นคดีความ ดังที่ปรากฏอย่างต่อเนื่องในช่วงหลายปีที่ผ่านมา จนเป็นข้อปัญหาใหม่ของสังคมไทยที่จะต้องให้ความใส่ใจกันอย่างสำคัญ

ในงานเรื่อง “คำสั่ง 66/43?” นั้น ชัยวัฒน์ (2543) ได้วิเคราะห์สภาวะความขัดแย้งแบบใหม่ เช่นเดียวกับฉันทนาและชลิดาภรณ์ ว่าเป็น “ไตรลักษณ์แห่งความขัดแย้ง” ได้แก่ **ลักษณะที่หนึ่ง** ความขัดแย้งระหว่างประชาชนด้วยกันเองในเรื่องทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งถูกทำให้เข้มข้นขึ้นโดยทิศทางการพัฒนาไปสู่การบังคับให้เป็นอุตสาหกรรม (forced industrialization) ทำให้ชาวชนบทอยู่ในลักษณะ “หลังติดฝา” เพราะทรัพยากรธรรมชาติน้อยลง การแย่งชิงระหว่างกลุ่มมีมากขึ้นเรื่อยๆ นอกจากความขัดแย้งระหว่างรัฐกับประชาชนแล้ว ก็ยังเกิดความขัดแย้งระหว่างชาวบ้านด้วยกันเอง **ลักษณะที่สอง** คือ ความขัดแย้งทางเศรษฐกิจอันเป็นผลมาจากช่องว่างระหว่างคนมั่งมีกับคนที่ยากจนหรือมีน้อยกว่า ซึ่งดูจะยิ่งถ่างมากขึ้นเรื่อยๆ **ในลักษณะที่สาม** ความขัดแย้งระหว่างการแก้ปัญหาความขัดแย้งด้วยระบอบรัฐสภาคือ ประชาธิปไตยแบบตัวแทน กับการรวมกลุ่มของประชาชนหรือประชาธิปไตยทางตรง เพราะประชาธิปไตยแบบตัวแทนไม่สามารถเป็น “ตัวแทน” ได้อย่างมีประสิทธิภาพ พลเมือง “ตัวจริง” จึงต้องใช้วิธีอื่น เพื่อให้ระบบการเมือง “ฟังเสียง” พวกเขาบ้าง โดยการรวมกลุ่ม เดินขบวน ประท้วง เรียกร้อง ซึ่งก็คือส่วนหนึ่งของประชาธิปไตยทางตรงนั่นเอง

ไตรลักษณ์แห่งความขัดแย้งนี้ ชัยวัฒน์ชี้ว่าดำเนินอยู่ในสังคมไทย ซึ่งมี “**ไตรภาพแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจ**” ที่เรียงซ้อนกันเหมือนชั้นดินอยู่อย่างน้อย 3 ชั้น โดยเรียงจากเก่าสุดหาใหม่สุด ได้แก่ **ความสัมพันธ์เชิงอำนาจแบบชุมชน (communitarian)** ซึ่งมีชุมชนเป็นองค์รวมและสำคัญกว่าสมาชิกซึ่งเป็นองค์ประกอบ **ความสัมพันธ์เชิงอำนาจแบบอุปถัมภ์** มีผู้ใหญ่-ผู้น้อย ต้องทดแทนคุณ ทำให้ยึดติดกับการไม่มีเสรีภาพอยู่บ้าง และ **ความสัมพันธ์เชิงสัญญา (contractual relationship)** ที่คนมีฐานะเป็นปัจเจกที่เสมอภาคกัน ซึ่งแม้จะดูเป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ยุติธรรมแต่ก็ไร้หัวใจในเวลาเดียวกัน ความสัมพันธ์เชิงอำนาจนี้ดำรงอยู่เคียงคู่และ “ทับทับ” กันเรื่อยมา ข้อที่น่าสนใจ คือ ความขัดแย้งใหม่นี้ ดำเนินไปท่ามกลางชั้นความสัมพันธ์เชิงอำนาจหลายชั้น เช่น ความขัดแย้งบางเรื่องเกิดบนชั้นอุปถัมภ์ แต่ฝ่ายหนึ่งแก้ไขโดยใช้อำนาจความสัมพันธ์แบบสัญญา ส่วนฝ่ายเสียเปรียบก็อาศัยอำนาจชุมชนมาคานเป็นต้น

ส่วนสำคัญยิ่งของงานชิ้นนี้อีกประการ คือ ชัยวัฒน์ยังได้ก้าวหน้าไปอีกขั้นในการถอดบทเรียนจากอดีตผ่านคำสั่ง 66/23 ซึ่งใช้ในฐานะนโยบายต่อสู้เพื่อเอาชนะคอมมิวนิสต์ เพื่อชี้ให้เห็นสิ่งที่ผู้เขียนขอเรียกว่า “สันติวิธีโดยรัฐ” นั้นจะสามารถทำได้อย่างไร ซึ่งจะขอล่าต่อไปข้างหน้าในหัวข้อ “สันติวิธีในนโยบาย” โดยสรุปแล้ว ในการศึกษาเรื่องความขัดแย้งนั้น กล่าวได้ว่าทั้งงานของฉันทนา (2542) และ ชัยวัฒน์ (2543) นับเป็นงานชิ้นสำคัญที่พยายามสร้างความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับความขัดแย้งได้อย่างสร้างสรรค์และก้าวหน้า ถือเป็นการบุกเบิกทางไปสู่สันติวิธีได้อย่างดีทีเดียว

#### 4. สันติวิธี

สำหรับงานเขียนเกี่ยวกับสันติวิธีนั้น ก่อนหน้าเหตุการณ์พฤษภา 2535 มีงานเกี่ยวกับสันติวิธีจำนวนหนึ่ง ได้แก่ งานเขียนหรือเรียบเรียงหรืออย่างสันติวิธีกับอนาคตของไทย (วิระและไพศาล, 2522) งานแปลอย่าง อำนาจและยุทธวิธีไร้ความรุนแรง (ชาร์ป, 2529)<sup>14</sup> ศัสตราของผู้ไร้อาวุธ (2530) สร้างสันติด้วยมือเรา (ไพศาล, 2533)<sup>15</sup> ทำลายทางเลือก (ชัยวัฒน์, 2533) งานแนะนำสันติวิธีให้แก่นักศึกษาระดับอุดมศึกษา เรื่อง สันติศึกษา (มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช, 2532) และมนุษย์กับสันติภาพ (ศรีเพ็ญ, 2534) ของโครงการศึกษาทั่วไป จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ส่วนหลังปี 2535 มีงานแปลออกมา 2-3 ชิ้น ได้แก่ อหิงสา : อาวุธของคนกล้า (บอนดูแรนต์, 2536) ความเรียงสี่ชิ้นของเฮนรี เดวิด ธอโร (พจนาน, 2536) ด้านรัฐประหาร (ชาร์ป, 2536), พุทธสันติวิธี (กัลตุง, 2538) รวมทั้งงานแปลชิ้นล่าสุด คือ การแปลงเปลี่ยนขับเคลื่อนความขัดแย้งด้วยสันติวิธี (2550) อย่างไรก็ตาม งานเกี่ยวกับสันติวิธีที่เขียนขึ้นหรือตีพิมพ์ซ้ำหลังปี 2535 นั้น (ไม่รวมงานแปล) อาจแบ่งได้เป็น 5 กลุ่มหลักๆ ได้แก่ หนึ่ง งานปูพื้นฐานเกี่ยวกับสันติวิธี โดยเฉพาะข้อถกเถียงรากฐานที่สุดว่า ด้วยวิธีการกับเป้าหมาย (means & ends) สอง ฐานวิธีคิดสันติวิธีจากศาสนธรรม สาม สันติวิธี “ก่อนความรุนแรง” สี่ สันติวิธี “หลังความรุนแรง” และห้า สันติวิธีนโยบาย

##### ก. งานปูพื้นฐานเกี่ยวกับสันติวิธี

ในช่วงเวลาเดียวกับที่มีการศึกษาเรื่องความรุนแรง คือ ปี 2539 นั้น งานด้านสันติวิธีก็เริ่มปูพื้นฐานทางวิชาการของตัวเอง ประเด็นพื้นฐานประการแรก คือ การชี้ให้เห็นถึง “ทฤษฎีหรือการขบคิดเกี่ยวกับสันติภาพ” ว่าต้องมีขอบเขตกว้างขวางครอบคลุมเพียงใด โดยพิจารณาจากทฤษฎีสงครามเป็นหลัก แม้จะเป็นการนำงานที่เขียนขึ้นในปี 2533 มาตีพิมพ์ซ้ำในรวมบทความสันติวิธีวิถีวัฒนธรรม (ชัยวัฒน์, 2539) แต่กล่าวได้ว่างานนี้เป็นการย้ำอีกครั้งหนึ่งถึงลักษณะประการหนึ่งของสันติวิธีในสังคมไทยที่พิจารณาควบคู่ไปกับเรื่องความรุนแรงอยู่ตลอดเวลา

---

<sup>14</sup> เป็นการแปลและเรียบเรียงมาจากงานไตรภาคว่าด้วยปฏิบัติการไร้ความรุนแรง ซึ่งเป็นระดับคลาสสิกที่ได้รับการอ้างอิงกันทั่วโลกของ Gene Sharp (1973) หากนับจากช่วงปีของการแปลแล้ว ก็นับได้ว่างานพากย์ไทยชิ้นนี้ ถือเป็นอิฐก้อนแรกในการพยายาม “นำเข้า” องค์ความรู้เรื่องสันติวิธีจากภายนอกมาสู่สังคมไทยอย่างเป็นระบบทีเดียว

<sup>15</sup> สำหรับงานชิ้นนี้ ได้มีการตีพิมพ์ใหม่ครั้งที่สองในปี 2550 โดยศูนย์ศึกษาและพัฒนาสันติวิธี มหาวิทยาลัยมหิดล งานชิ้นนี้มีความน่าสนใจยิ่ง และกล่าวได้ว่าเป็นงานกึ่งวิชาการกึ่ง popular book กล่าวคือ พยายามนำเสนอสันติวิธีอย่างเป็นระบบระเบียบในทางทฤษฎี แต่ก็นำเสนอโดยในลักษณะที่ไม่ยากเกินไปสำหรับคนทั่วไปที่จะศึกษา ทั้งยังมีภาพและข้อมูลกรณีตัวอย่างในประวัติศาสตร์ประกอบมากมาย โดยเฉพาะในล้อมกรอบที่แทรกอยู่ตามที่ต่างๆ และในภาคผนวกที่ 2 ที่เน้นให้เป็นคู่มือการฝึกฝนหรือฝึกอบรมในเชิงปฏิบัติการสำหรับนักปฏิบัติการไร้ความรุนแรงได้อย่างดี

งานเกี่ยวกับประเด็นพื้นฐานประการที่สอง ที่ได้รับการตีพิมพ์ซ้ำในปี 2546 ในรวมบทความเรื่อง *อาวุธมีชีวิต?* คืองานเรื่อง “กระบวนทัศน์การไม่ใช้ความรุนแรง” (nonviolent paradigm) (ชัยวัฒน์, 2546ข) ซึ่งเป็นงานด้านสันติวิธีชิ้นเก่าแก่ชิ้นหนึ่ง (เขียนครั้งแรกปี 2524) เป็นการย้ำให้เห็นถึงประเด็นพื้นฐานของสันติวิธีว่าจำเป็นต้องหลุดออกจากกระบวนทัศน์ความรุนแรง (violent paradigm) เพื่อกล้าใช้จินตนาการมองหาทางเลือกการไม่ใช้ความรุนแรงแบบใหม่ๆเสมอ ชัยวัฒน์ได้อธิบายสวนทางว่าความเข้าใจผิดประการหนึ่งที่คนทั่วไปมักเห็นว่าสันติวิธีเป็นการเฉื่อยชาของพวกเคร่งศาสนา ไม่กระทำกิจกรรมทางการเมือง ไม่มีส่วนร่วมทางการเมือง กระทั่งเป็นปฏิปักษ์กับการเมือง (Anti-Politics) แต่ชัยวัฒน์ชี้ว่าจริงๆแล้ว “สันติวิธี” หรือ “ปฏิบัติการไร้ความรุนแรง” ไม่ได้เป็นปฏิปักษ์กับการเมือง แต่ความรุนแรงต่างหากที่เป็นปฏิปักษ์กับการเมือง ทั้งนี้โดยอ้าง Leo Strauss (1959) นักปรัชญาการเมืองคนสำคัญของศตวรรษที่ 20 ที่ให้ความหมายของ “การเมือง” ว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงหรือรักษาไว้ โดยหากรักษาก็พยายามรักษาสิ่งที่ดีไม่ให้เลวลง หากเปลี่ยนแปลง ก็เป็นการเปลี่ยนแปลงไปสู่สิ่งที่ดีกว่า ดังนั้น ชัยวัฒน์จึงกล่าวว่าการไม่ใช้ความรุนแรงนั้น ไม่ใช่อำนาจ และเมื่อปรากฏขึ้น อำนาจก็จะหมดความหมายลงไป หรือดังเห็นได้ชัดในคำกล่าวของฝ่ายรัฐที่มักได้ยินเป็นประจำว่า “บัดนี้มาตรการทางการเมืองใช้ไม่ได้ผล จึงจะต้องใช้มาตรการทางทหาร” นั่นเอง

งานชิ้นดังกล่าวนี้นับเป็นพื้นฐานสำคัญที่สุดของการวางพื้นฐานงานด้านสันติวิธีในสังคมไทยถัดมาเลยทีเดียวน และยังเป็นประเด็นที่ใหม่เสมอ ทั้งยังสอดคล้องกับประเด็นพื้นฐานประการที่สามงานด้านสันติวิธีย้ำไว้ตั้งแต่ช่วงนั้น คือ เรื่อง “วิธีการเปลี่ยนแปลงสังคมเพื่อไปสู่เป้าหมาย” (ชัยวัฒน์, 2539จ) นั้น ไม่สามารถใช้วิธีการที่ขัดกับเป้าหมายได้ กล่าวคือ ไม่ยอมรับวิธีการใช้ความรุนแรงเพื่อเปลี่ยนแปลงไปสู่เป้าหมายสันติภาพได้ มีแต่ต้องใช้สันติวิธีหรือปฏิบัติการไร้ความรุนแรงเท่านั้นที่จะยอมรับได้ ประเด็นพื้นฐานนี้ เปิดขึ้นมาแล้วไม่มีการถกเถียงกันต่ออย่างเป็นทางการเป็นกิจลักษณะนัก กระทั่งเกิดการรัฐประหารเมื่อวันที่ 19 กันยายน 2549 จึงได้เกิดการถกเถียงอย่างหนักหน่วงขึ้นอีกครั้งหนึ่ง จนกล่าวได้ว่าเป็นการทิ้งผลึก “สันติวิธี” ไปถึงสุดปลายยอดของขอบเหวและเค้นให้ประกาศจุดยืนในเรื่องอีกครั้งหนึ่งว่าจะเอาอย่างไรใน Chaiwat (2006) กระทั่งก่อเกิดเป็นการถกเถียงของนักปรัชญาการเมืองคนสำคัญ 2 คนของไทย (สมบัติ, 2550; และชัยวัฒน์, 2550ก) ทั้งสามบทความนี้ถือเป็นตัวอย่างอย่างดียิ่งของทั้งผู้ที่ “มาใหม่” และ “อยู่มานานแล้ว” ในวงการสันติวิธีที่ได้เห็นการประมือกันของปรมาจารย์ 2 ท่านว่าด้วยหลักการพื้นฐานของสันติวิธีในบริบทสังคมการเมืองจริง<sup>16</sup> อย่างไรก็ตาม ในที่นี้จะไม่ลงไปในรายละเอียดของการถกเถียงระหว่างทั้งสองท่าน แต่จะกล่าวถึงการให้เหตุผลต่อการรัฐประหาร 19 กันยายน 2549 ของชัยวัฒน์เท่านั้น

---

<sup>16</sup> กล่าวเฉพาะงานของ Chaiwat (2006) และสมบัติ (2550) นั้น มีความน่าสนใจยิ่งขึ้นไปอีก คือ ต่อมาสองบทความนี้ได้กลายเป็นข้อสอบวัดคุณสมบัติ (อันแสนยาก) ในวิชาปรัชญาการเมือง ระดับปริญญาเอกของมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ที่ให้วิจารณ์บทความของชัยวัฒน์และบทวิจารณ์ของสมบัติ จากมุมมองของ Carl Schmit เรื่อง *The Concept of the Political*

ในบทความขนาดสั้นของเขา (Chaiwat, 2006) ชัยวัฒน์ได้วิเคราะห์เหตุผล 4 ประการที่คนส่วนใหญ่ยอมรับการรัฐประหารครั้งนี้ ซึ่งสำหรับเขาแล้ว ก็สามารถยอมรับได้ทางศีลธรรม (morally acceptable) แต่ตัวชัยวัฒน์เองประกาศว่าเขาไม่เห็นด้วยไม่ได้ โดยให้เหตุผลว่า เพราะตกอยู่ใน “ข้อกังขา/ปมปริศนาทางศีลธรรม” (moral enigma) เนื่องจากเหตุผลเหล่านี้เพียงแค่ “อาจจะถูก” (หรือตามความเข้าใจของผู้เขียน คือ ไม่ใช่ “ถูกต้องทั้งหมด”) ดังนั้น ชัยวัฒน์จึงยังคงรักษาจุดยืนว่ารัฐประหารเป็นสิ่งผิดเสมอไป (coup is morally wrong) แม้จะเห็นว่ารัฐประหารครั้งนี้เป็นสันติวิธีด้วยเหตุที่ไม่มีผู้ใดบาดเจ็บล้มตาย ทั้งนี้เพราะหากยอมรับรัฐประหารครั้งนี้ก็เท่ากับพยายามทำให้สังคมเห็นว่าคำกล่าวของเหมาเจ๋อตุงที่ว่า “อำนาจได้มาด้วยกระบอบปืน” เป็นสิ่งที่ถูกต้อง กล่าวคือ ทำให้เห็นว่าในการแก้ไขความขัดแย้งทางการเมือง ด้วยการสนทนา พุดจา และใช้เหตุผลนั้นมีข้อจำกัด ที่สุดแล้ว ก็ต้องยอมรับการใช้ความรุนแรงหรือชู่ว่าจะใช้ความรุนแรงมาแก้ปัญหาบ้านเมือง เขากล่าวอย่างชัดเจนว่า แม้จะเข้าใจได้ (understandable) แต่ก็น่าเศร้าใจที่เห็นว่ารัฐประหารได้รับการตอบรับมากเพียงใด เพราะการยอมรับวิธีแก้ปัญหาทางการเมืองโดยใช้ความรุนแรงนั้น เท่ากับเป็นสัญญาแห่งความสิ้นหวัง ต้นทุนทางศีลธรรมของความสิ้นหวังและสติปัญญาของสังคมในการแก้ปัญหาทางการเมืองโดยสันติวิธี คือ สิ่งสำคัญที่เป็นต้องสูญเสียไปสำหรับการตอบรับการรัฐประหารครั้งนี้อย่างท่วมท้น

## ข. ฐานวิธีคิดสันติวิธีจากศาสนธรรม

งานศึกษาสันติวิธีในกลุ่มนี้ เริ่มจากงานของชัยวัฒน์ (2539) ที่พยายามค้นหาหน่อเนื้อสันติวัฒนธรรมจากลัทธิศาสนาทั้งห้าของเอเชีย คือ พุทธ ฮินดู เต๋า ขงจื้อ และอิสลาม ทั้งต่อมายังได้รวมถึงคริสต์อีกด้วยในชัยวัฒน์ (2545) กล่าวเฉพาะสันติวิธีจากขุมปัญญาอิสลามนั้น ในงานของ สุชาติ (2547) ได้กล่าวถึงยกตัวอย่างของสันติวัฒนธรรมจากประวัติศาสตร์อิสลามได้อย่างน่าประทับใจอย่างน้อย 2 ตัวอย่าง ตัวอย่างแรก คือ ครั้งหนึ่งศาสดามุฮัมมัดและสาวุศษย์กลับจากการเดินทางไปนครมะดีนะห์เพื่อละหมาดให้แก่ผู้เสียชีวิตในสนามรบ ท่านถามสาวุศษย์ว่าหากผ่านไปพบผู้บาดเจ็บซึ่งมีทั้งฝ่ายมุสลิมและฝ่ายตรงข้ามนอนกระหายน้ำอยู่ในสนามรบหลังการต่อสู้ ควรจะให้น้ำแก่ใคร สาวุศษย์ทั้งหมดตอบว่าต้องเป็นพี่น้องมุสลิมแน่นอน แต่ท่านศาสดาตอบกลับว่าท่านจะให้น้ำกับทั้งสองฝ่าย สาวุศษย์ประหลาดใจยิ่ง ศาสดามุฮัมมัดอธิบายต่อไปว่าเพราะนี่เป็นสถานการณ์พิเศษที่แตกต่างออกไป ในสถานะเช่นนี้ “ผู้อื่น” หรือ “ฝ่ายตรงข้าม” ไม่ได้มีสถานะเป็นศัตรูอีกต่อไป หากเป็นเพียงผู้ได้รับบาดเจ็บ เป็นผู้กระหายน้ำ และเป็นเพื่อนมนุษย์ที่ต้องการมีชีวิตรอดเช่นกัน ดังนั้น ท่านจึงจะให้น้ำทั้งสองฝ่ายเท่าๆกัน แม้หลังจากนั้น จะทำให้ฝ่ายตรงข้ามมีแรงลุกขึ้นมาสู้กับฝ่ายมุสลิมต่อไปก็ตาม ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นถึงสันติวัฒนธรรมบนฐานการไม่แบ่งแยกจากขุมปัญญาอิสลามได้อย่างดียิ่ง

ตัวอย่างที่สอง ครั้งหนึ่ง อาลี อิบนิ อะบูตอลิบ ลูกพี่ลูกน้องและเป็นลูกเขยศาสดาโมฮัมหมัดกล่าวแก่ศัตรูในสนามรบ หลังจากศัตรูพลาดท่าถูกท่านอาลีเอาดาบจ่อคอ และศัตรูถ่มน้ำลายรดหน้าท่านอาลี

เพื่อทำทนายให้ฆ่าตน ท่านอาลีโกรธมาก แต่ในที่สุดท่านก็ลดดาบลงและขยับตัวออกจากชายผู้นั้น ยังความประหลาดใจให้แก่ฝ่ายตรงข้ามเช่นกัน ท่านอาลีอธิบายว่า "...ขณะที่ท่านถ่มน้ำลายใส่หน้าฉันนั้น ฉันยอมรับว่ารู้สึกโกรธมากจนทำให้อารมณ์ไฟต่ำเข้าครอบงำจนเกือบจะฟันท่านให้ตายไปในทันที หากแต่ขณะเดียวกันนั่นเอง ฉันสำนึกได้ว่าหากฉันฆ่าท่านเพื่อสนองอารมณ์โกรธของฉัน ย่อมถือว่าฉันได้กระทำบาปอย่างมหันต์ และชื่อฉันจะต้องถูกจารึกในฐานะผู้เป็นฆาตกร ไม่ใช่ในฐานะผู้ที่ปกป้องศาสนาเนื่องจาก การถูกกดขี่รุกราน...ฉันไม่อาจสังหารท่านด้วยอารมณ์ไฟต่ำเช่นนั้นได้" ตัวอย่างนี้ แสดงให้เห็นชัดเจนว่า ปฏิกริยาเชิงอารมณ์ในเบื้องต้นซึ่งเป็นความโกรธที่ถูกถ่มน้ำลายใส่หน้า ได้ถูกจุดรั้งให้ยังคิดด้วยการมีสติ ต่อหลักการของภูมิปัญญาอิสลาม ซึ่งในที่นี้คือหลักแห่งการปกป้องศาสนา เรื่องราวการสนทนากันดังกล่าวนี้ นับเป็นตัวอย่างจากประวัติศาสตร์อิสลามที่แสดงให้เห็นถึงแนวคิด "ขันติธรรม" ซึ่งผู้เขียนเห็นว่าเป็นแนวคิดหนึ่งภายใต้ร่มห้วข้อสันติวิธีที่ยังมีการศึกษาอยู่น้อยในวงวิชาการไทยและจะได้กล่าวถึงต่อไปข้างหน้า

จากประวัติศาสตร์อิสลาม ชัยวัฒน์เองได้พยายามวางหลักการสันติวิธีในรูปแบบมุสลิมไว้ถึง 8 ประการ (Chaiwat, 1993) รวมทั้งในยุคปัจจุบัน ท่ามกลางกระแสก่อการร้ายที่ความเป็นศาสนาอิสลามถูกมองโยงเข้ากับการใช้ความรุนแรง กระทั่งเกิดเป็นกระแสหวาดกลัวอิสลาม (islamophobia) ชัยวัฒน์ (2549ก) ยังได้นำเสนอปฏิบัติการจริงของสันติวิธีแบบมุสลิมโดยยกประสบการณ์ของขบวนการมุสลิมปาตานของ Abdul Ghaffar Khan ที่ร่วมต่อสู้โดยใช้สันติวิธีในการต่อต้านการยึดครองอินเดียของอังกฤษ โดยเคลื่อนไหวในช่วงปี 1930-1947 ที่ชายแดนตะวันตกเฉียงเหนือของอินเดียอีกด้วย

ส่วนงานสันติวิธีจากภูมิปัญญาพุทธศาสนานั้น ปรากฏชัดในงานของพระไพศาล (2549) ซึ่งได้วางสันติวิธีไว้บนพลัง 2 ประการ คือ พลังทางการเมืองและพลังทางใจ ในแง่พลังทางการเมืองของสันติวิธีนั้น กล่าวได้ว่าเป็นพลังในนัยลบ กล่าวคือเป็นการปฏิเสธการใช้ความรุนแรง ส่วนในแง่พลังทางใจนั้น เกิดจากพลังในนัยบวกของผู้ใช้สันติวิธี คือ ไม่เพียงไม่มุ่งร้าย แต่ยังตั้งมั่นในความรักและความปรารถนาดี มีเมตตาธรรมและขันติธรรมต่อคู่กรณี ทั้งยังยึดมั่นในสัจจะและความดีงามอีกด้วย มองเห็นคู่กรณีว่าเป็นเพื่อนมนุษย์ที่มีรอยยิ้มและน้ำตาเหมือนเรา พร้อมทั้งจะเปิดใจรับฟังเขา กล่าวหาญพอที่จะยอมรับความทุกข์ทรมานเพื่อ ยืนหยัดในสัจจะของตนให้อีกฝ่ายรับรู้ ประเด็นสำคัญของพลังทางใจนี้ คือ การใช้ไมตรีนั้นสามารถแก้ปัญหา ความขัดแย้งได้ยิ่งยไปกว่า เพราะวิธีที่ดีที่สุดในการกำจัดฝ่ายตรงข้าม คือ เปลี่ยนให้ศัตรูกลายเป็นมิตรนั่นเอง ข้อสำคัญอีกประการของสันติวิธีในแง่พลังทางใจ คือ ในขณะที่การใช้ความรุนแรงมีแต่จะทำให้เป็นการลดทอนหัวใจจิตหัวใจแห่งความเป็นมนุษย์ของทุกฝ่าย การใช้สันติวิธีนั้น กลับเป็นการเสริมสร้างจิตใจของทั้งตนเองและฝ่ายตรงข้ามให้เข้มแข็งมากยิ่งขึ้นอีกด้วย

นอกจากนี้ พระไพศาลยังชี้ให้เห็นถึงมายาคติเกี่ยวกับสันติวิธีประการหนึ่ง คือ คนทั่วไปมักแย้งว่าไม่สามารถใช้สันติวิธีได้ เพราะฝ่ายตรงข้ามไม่ได้ใช้สันติวิธีตอบ แต่ใช้ความรุนแรงจนทำให้เกิดการบาดเจ็บล้มตายไป พระไพศาลอธิบายว่า การต่อสู้เรียกร้องความยุติธรรมด้วยสันติวิธีนั้น เลี่ยงไม่ได้ที่จะต้อง



สูญเสีย เพราะแม้อยู่เฉยๆหรือยอมจำนนหรือกระทั่งใช้ความรุนแรงตอบโต้ก็ยังคงมีความสูญเสียอยู่เช่นกัน แต่ข้อได้เปรียบของสันติวิธีคือ แม้มีความสูญเสีย แต่ความสูญเสียนั้นไม่เคยสูญเปล่า แต่จะก่อให้เกิดพลังทางการเมืองจนได้ชัยชนะในที่สุดได้ เพราะผู้ใช้ความรุนแรงมีแต่จะสูญเสียความชอบธรรมลงเรื่อยๆ ในขณะที่ผู้ใช้สันติวิธีมีแต่จะได้รับความชอบธรรมและได้รับการสนับสนุนจากประชาชนมากขึ้นเรื่อยๆ

ประเด็นที่น่าสนใจอีกประการหนึ่ง คือเรื่องวิธีการกับเป้าหมาย แม้จะไม่ได้ใช้คำทั้งสองนี้ แต่พระไพศาลกวีชี้ให้เห็นว่าการแก้ไขความขัดแย้งนั้น จำเป็นต้องมีสติและละเลิกการยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) ในความคิดของตนเองอย่างยิ่ง เพราะหลายครั้งผู้ที่ยึดมั่นในพุทธศาสนากลับกระทำในสิ่งที่ขัดกับหลักการพุทธศาสนาเรื่องปาณาติบาตหรือการปฏิเสธการฆ่าในทุกกรณี ดังกรณีชาวพุทธในญี่ปุ่นสนับสนุนให้รัฐบาลทำ “สงครามอันเปี่ยมด้วยเมตตา” ในครั้งรุกรานเข้าไปในจีนและเกาหลี เมื่อปี 2474-2488 โดยถือว่าการใช้จับอาวุธไปออกรบเป็น “การกระทำเยี่ยงพระโพธิสัตว์เพื่อรักษาดวงวิญญาณนับล้านๆทั่วทั้งประเทศจีนและเกาหลีให้พ้นจากกรงเล็บแห่งความตาย” ทั้งนี้เพราะเชื่อว่าทั้งสองประเทศนั้นล้วนล้าหลังในทางพุทธศาสนา ในขณะที่เชื่อว่าชาวญี่ปุ่นเป็น “ชาวพุทธที่ก้าวหน้าที่สุดในเอเชีย” กล่าวได้ว่างานของพระไพศาลกวีนี้ แม้จะอ้างอิงจากหลักการของศาสนาธรรม แต่ก็ไม่ได้กระทำอย่างยึดมั่นถือมั่นในหลักธรรมถือเป็นคัมภีร์ แต่พยายามประยุกต์ใช้ให้เข้ากับสถานการณ์ปัจจุบัน ทั้งยังไม่ยึดมั่นสันติวิธีในฐานะทางศีลธรรมเพียงอย่างเดียว แต่ยังชี้ให้เห็นการทำงานของศาสนธรรมควบคู่ไปกับมิติทางการเมืองของสันติวิธีอีกด้วย

### ค. สันติวิธี “ก่อนความรุนแรง”

ดังได้กล่าวแล้วว่าสันติวิธีคือทางเลือกในการแก้ไขความขัดแย้ง ก่อนที่ความรุนแรงจะถูกนำมาใช้เป็นทางออก ดังนั้น หัวข้อนี้จึงจัดเป็นหัวข้อใจกลางของงานสันติวิธีเลยทีเดียว แนวคิดสำคัญของหัวข้อนี้คือ civil disobedience ซึ่งแปลเป็นไทยได้อย่างน้อย 2 คำผ่านงานสองหลักชิ้น คือ งานของสมชาย (2543) และชัยวัฒน์ (2546) ที่เห็นไม่ตรงกันในเรื่องคำแปล ข้อถกเถียงของทั้งสองเรื่องคำแปลได้แสดงให้เห็นถึงขอบเขตความหมายและองค์ประกอบอันจะเป็นตัวกำหนดพลังของแนวคิดนี้ได้เป็นอย่างดี สมชายเรียกคำนี้ว่า “การดื้อแพ่งต่อกฎหมาย” ส่วนชัยวัฒน์เรียกว่า “อารยะขัดขืน” งานของสมชายเป็นการพยายามเสนอทางออกอย่างสันติวิธีให้กับสภาวะความขัดแย้งแบบใหม่ ในลักษณะเดียวกับงานของฉันทนา (2542) และชัยวัฒน์ (2542) ดังได้กล่าวแล้วในหัวข้อความขัดแย้ง

กล่าวได้ว่าสมชายเป็นคนแรกที่พยายามศึกษา civil disobedience อย่างเป็นระบบ เขานิยาม “การดื้อแพ่งต่อกฎหมาย” ว่าหมายถึง การกระทำที่เป็นการฝ่าฝืนต่อกฎหมายโดยสันติวิธี เป็นการกระทำในเชิงศีลธรรม เป็นการประท้วง หรือคัดค้านคำสั่ง กฎหมายของผู้ปกครองที่อยู่ดีธรรม หรือเป็นการต่อต้านการกระทำของรัฐบาลที่ประชาชนเห็นว่าไม่ถูกต้อง จากนั้นโดยพื้นฐานว่าการดื้อแพ่งต่อกฎหมายวางอยู่บนแนวคิดสำคัญ 2 ประการ *ประการแรก* คือ เรื่องสิทธิ ซึ่งบางครั้งสิทธิที่ได้รับการรับรองตามกฎหมาย (legal rights) ต้องหลีกเลี่ยงให้กับสิทธิของมนุษย์ในการกระทำตามความเชื่อหรือมโนธรรมส่วนตัวว่าจะไร

เป็นสิ่งที่ถูกต้องและยุติธรรม โดยเฉพาะเมื่อกฎหมายนั้นไม่เป็นธรรม *ประการที่สอง* การดื้อแพ่งต่อกฎหมาย เป็นภาพสะท้อนถึงความล้มเหลวของการเมืองในระบบประชาธิปไตยแบบตัวแทน (representative democracy) เป็น*การปฏิเสธร่างการเมืองแบบตัวแทนและสร้างการเมืองที่เป็นประชาธิปไตยแบบทางตรง* (direct democracy) ขึ้น

สมชายได้แยกแยะให้เห็นว่า*การดื้อแพ่งต่อกฎหมาย*นี้ต่างจาก*อาชญากรรม* (crime) อยู่ 2 ประการ คือ *ประการแรก* เป็นการกระทำบนพื้นฐานของมโนสำนึกและใช้เหตุผลไตร่ตรองว่ากฎหมายหรือคำสั่งนั้นปราศจากความยุติธรรม ถ้าตนทำก็จะฝ่าฝืนต่อมโนธรรมสำนึกของตน *ประการที่สอง* มุ่งให้เกิดปรับปรุงแก้ไขกฎหมาย/นโยบายของรัฐให้สอดคล้องกับมโนธรรมและความถูกต้อง ดังนั้น การดื้อแพ่งต่อกฎหมายจึงมิได้ “ละเมิด” กฎหมายด้วยความเกรงกลัวในการกระทำผิดของตน แต่เป็นการ “ปฏิเสธ” กฎหมายฉบับนั้น เพื่อมุ่งก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในทางที่เหมาะสมและเป็นธรรมมากขึ้น

นอกจากนี้ สมชายยังได้ชี้ว่าการดื้อแพ่งต่อกฎหมายต้องประกอบด้วยลักษณะ 3 *ประการ* คือ *ประการแรก* ต้องเป็นการกระทำในที่สาธารณะ (public act) เพื่อปลุกสำนึกของสังคมให้เห็นความไม่เป็นธรรมของกฎหมายและเจตนารมณ์ในการเปลี่ยนแปลงกฎหมายฉบับนั้น *ประการที่สอง* ต้องเป็นปฏิบัติที่หลีกเลี่ยงการใช้ความรุนแรง ห้ามต่อต้านโดยใช้กำลังหรือแบบกองโจร แต่ต้องกระทำด้วยเหตุผล สมชายชี้ชัดว่าการใช้ความรุนแรงไม่อาจไปกันได้กับการดื้อแพ่งต่อกฎหมาย เพราะการดื้อแพ่งต่อกฎหมายเป็นเสียงเรียกร้องของมโนธรรมสำนึกและเหตุผลแห่งความถูกต้อง มิใช่การข่มขู่ ข้อนี้เป็นจุดที่ชี้ชัดอีกครั้งว่าการดื้อแพ่งต่อกฎหมายคือสันติวิธีอย่างหนึ่ง *ประการที่สาม* ไม่จำเป็นต้องกระทำต่อกฎหมายที่มุ่งคัดค้านโดยตรง อาจดื้อแพ่งต่อกฎหมายอื่นๆ เพื่อแสดงออกถึงการคัดค้านต่อกฎหมายอีกฉบับหนึ่ง นี้เรียกว่าการดื้อแพ่งต่อกฎหมายโดยอ้อม (indirect civil disobedience)

ประเด็นสำคัญประการหนึ่งของเรื่องการดื้อแพ่งต่อกฎหมาย คือ *การฝ่าฝืนกฎหมายบางฉบับ แต่ยังคงเคารพกฎหมายโดยรวมอยู่* แต่สมชายเห็นว่าบางครั้ง*การดื้อแพ่งต่อกฎหมาย*นั้น ให้ผลบั้นปลายไม่เพียงการยกเลิกหรือเปลี่ยนแปลงนโยบายบางด้านของรัฐเท่านั้น แต่*ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างกว้างขวาง* เช่น เปลี่ยนรัฐบาลทั้งคณะหรือเปลี่ยนรัฐธรรมนูญ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมที่ปกครองแบบเผด็จการที่ละเมิดสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐานของประชาชนอย่างรุนแรงดังกรณีประเทศเอล ซัลวาดอร์เมื่อปี 1944 และกรณีกัวเตมาลาปี 1944 สมชายเห็นว่าหากจำกัดขอบเขตการดื้อแพ่งต่อกฎหมายไว้ที่การเคารพกฎหมายโดยรวม ทั้งสองกรณีนี้ก็ไม้อาจจัดว่าเป็นการดื้อแพ่งต่อกฎหมายได้ และยังสามารถหมายถึงการสนับสนุนระบอบการปกครองอยู่ดีธรรมต่อไปอีกด้วย ดังนั้น สมชายจึงสรุปว่า ประเด็นที่ว่า*การดื้อแพ่งต่อกฎหมาย*วางอยู่บนฐานการเคารพกฎหมายโดยรวมนั้น ใช้ได้เฉพาะกับสังคมที่ปกครองอย่างเป็นธรรมและมีระบบรัฐธรรมนูญ แต่ใช้อธิบายสังคมที่ละเมิดสิทธิขั้นพื้นฐานของประชาชนอย่างรุนแรงไม่ได้

สืบเนื่องจากพื้นฐานการเคารพกฎหมายโดยรวม ทำให้ของบุคคลผู้ทำการดื้อแพ่งต่อกฎหมายต้องได้รับการลงโทษทัณฑ์ตามกฎหมายนั้น สมชายเห็นว่ารัฐไม่ควรลงโทษบุคคลเหล่านี้ด้วยเหตุผล 2 ข้อ ข้อ

แรก สังคมอาจสูญเสียบุคคลที่มีค่าไป ทั้งที่บุคคลเหล่านี้ไม่ใช่อาชญากร และข้อสอง บุคคลเหล่านี้เคารพต่อกฎหมายอย่างสูง แต่กระทำผิดต่อกฎหมายบางด้านเพราะแรงจูงใจด้านมโนธรรมเป็นหลัก ด้วยการอ้าง John Rawls ที่ว่าควรมีการกำหนดรูปแบบสำหรับการดื้อแพ่งต่อกฎหมายที่ทำโดยไม่ได้มุ่งทำลายรัฐธรรมนูญ แต่ทำเพื่อแสดงถึงหลักการเคารพระบบกฎหมายทั้งระบบ สมชายได้เสนอประเด็นสำคัญคือ เสนอว่าควรรับรองสิทธิการดื้อแพ่งต่อกฎหมายไว้ในกฎหมายด้วย ซึ่งจะช่วยให้ปัจเจกบุคคลมีทางเลือกในกรณีที่ภาระหน้าที่ตามกฎหมายนั้นขัดกับมโนธรรมส่วนบุคคล

ชัยวัฒน์ (2546ง) เห็นแย้งกับสมชายในทั้ง 3 ประเด็น *ประเด็นแรก* กล่าวว่ากรณีเอลชัลวาดอร์ ปี 1944 และกัวเตมาลาปี 1944 มิใช่ civil disobedience แต่เป็น “การลุกฮือของพลเรือน” (civilian insurrection) เพราะเกิดขึ้นในบริบทสังคมการเมืองที่ห่างไกลจากความเป็นประชาธิปไตยอย่างมาก ชัยวัฒน์จึงเห็นว่าการถือปรากฏการณ์ทั้งสองกรณีว่าเป็น “การดื้อแพ่ง” สะท้อนปัญหาในทางทฤษฎี civil disobedience ของสมชาย ที่ไม่ได้ให้ความสำคัญกับรูปแบบการปกครองในฐานะบริบท (context) ของการใช้ civil disobedience เพราะ civil disobedience กระทำเฉพาะในกรณีสังคมที่ใกล้จะเป็นธรรม (nearly just society) กล่าวคือ เป็นสังคมส่วนใหญ่มีการจัดระเบียบอย่างดี แต่มีการละเมิดความยุติธรรมปรากฏอยู่บ้าง civil disobedience เป็นการกระทำที่เหมาะสมในรัฐประชาธิปไตยที่ได้อำนาจมาโดยชอบธรรมและมีความเป็นธรรมอยู่บ้างเท่านั้น ไม่อาจประยุกต์ใช้กับรัฐบาลรูปแบบอื่นได้ สาเหตุที่เป็นเช่นนั้น เพราะเงื่อนไขหนึ่งของ civil disobedience คือการยอมรับบทลงโทษของรัฐ ซึ่งเป็นผลจากการละเมิดกฎหมายของผู้กระทำ civil disobedience เงื่อนไขนี้เท่ากับเป็นการยอมรับความชอบธรรมของรัฐบาล ดังนั้น หากใช้ civil disobedience ในรัฐเผด็จการอย่างประเทศพม่าที่ขึ้นสู่อำนาจด้วยการรัฐประหารแย่งชิงอำนาจจากฝ่ายชนะเลือกตั้ง จึงเท่ากับเป็นการยอมรับความชอบธรรมของรัฐบาลที่มาจาก การรัฐประหาร ที่ไม่มีความชอบธรรมอยู่เลยนั่นเอง

*ข้อแย้งประการที่สอง* ของชัยวัฒน์ คือ แม้อารยะขัดขืนจะสัมพันธ์กับทฤษฎีประชาธิปไตยในฐานะ การแสดงออกซึ่งการมีส่วนร่วม แต่ก็มิได้มุ่งทดแทน (replace) ประชาธิปไตยในระบบตัวแทนแต่อย่างใด หากแต่เป็นการเสริมให้ประชาธิปไตยแบบตัวแทนเข้มแข็งขึ้นมากกว่า เพราะเปิดพื้นที่สังคมการเมืองให้ได้ยินเสียงของผู้คนที่แตกต่างหลากหลายรอบด้านยิ่งขึ้น ดังกรณีการละเมิดกฎหมายแบ่งแยกผิวสีด้วยการเข้าไปรับประทานอาหารในภัตตาคารที่แบ่งแยกผิวหรือการละเมิดกฎหมายจราจรในการประท้วงสงครามเวียดนาม ก็เป็นไปเพื่อให้ตัวแทนของประชาชนในรัฐสภาได้ยินและทำหน้าที่เป็นตัวแทนนำเสนอแปลงกฎหมายที่ไม่เป็นธรรมหรือเปลี่ยนนโยบายเสีย

*ข้อแย้งประการที่สาม* คือ ข้อเสนอของสมชายที่เสนอให้รับรองการดื้อแพ่งต่อกฎหมายให้เป็นสิทธิตามกฎหมาย ชัยวัฒน์ชี้ว่าจุดหมายหนึ่งของ civil disobedience คือ การปลุกมโนธรรมสำนึกของสาธารณชน ซึ่งมีได้เพียงเกิดขึ้นจากการละเมิดกฎหมาย แต่ที่สำคัญคือเกิดจากการรับผลของการละเมิด

กฎหมายต่างหาก เพราะการเห็นภาพที่ “พลเมืองดีๆ” จงใจละเมิดกฎหมายจนต้องรับโทษตามกฎหมายนั้น จะปลุกมโนธรรมสำนึกของสาธารณชนให้ตั้งคำถามกับตัวกฎหมายหรือนโยบายที่เป็นเหตุให้ “พลเมืองดีๆ” ต้องกระทำการอารยะขัดขืน ดังนั้น ข้อเสนอของสมชายที่ให้รับรอง civil disobedience ไว้ในกฎหมายนั้น จึงเท่ากับเป็นการลดทอนพลังอำนาจในทางมโนธรรมสำนึกและความหมายทางการเมืองของอารยะขัดขืน ไปเสีย ดังนั้น ชัยวัฒน์จึงสรุปว่าต้องปล่อยให้ civil disobedience ทำงานโดยอยู่นอกอำนาจการรับรองของรัฐ เพื่อให้ยังคงมีฐานะเป็นการละเมิดกฎหมายด้วย *อารยะวิธี* ในการเปลี่ยนแปลงแก้ไขสิ่งที่ไม่ถูกต้องใน สังคมการเมือง “ที่ใกล้จะเป็นธรรม” เอาไว้ ประเด็นนี้นับว่าสวนทางกับความตั้งใจของสมชาย ที่พยายามคิดหาวิธีรับมือให้กับผู้ปฏิบัติอารยะขัดขืนหากถูกดำเนินคดี ทั้งยังอาจทำให้เกิดการถกเถียงกันมากยิ่งขึ้นใน ประเด็นเกี่ยวกับการเป็นผู้ปฏิบัติจริงกับการเป็นผู้เสนอความคิดในทางวิชาการหรือในทางทฤษฎี อย่างไรก็ตาม ประเด็นนี้ก็นับว่าสำคัญและท้าทายต่อการพัฒนาทฤษฎีและปฏิบัติการอารยะขัดขืนยิ่ง

ถัดมา ในงานชิ้นเดียวกัน ชัยวัฒน์ประกาศชัดเจนว่า “**อารยะขัดขืน**” ไม่ใช่ “**ดื้อแพ่ง**” กล่าวอีกนัยหนึ่งคือควรแปล civil disobedience เป็น “อารยะขัดขืน” มากกว่าที่จะเป็นการ “ดื้อแพ่ง” เพราะความหมายของ “ดื้อแพ่ง” มากกว่า “ดื้อ” + “แพ่ง” คำว่า “ดื้อ” มีนัยไม่สู้ดี มีลักษณะของการมุ่ง “จะเอาชนะให้ได้โดยไม่ พึงเหตุผลและทำเสียจนเคยชิน” ส่วนคำว่า “แพ่ง” ก็มีความหมายไปในทางคดีแพ่ง ความแพ่ง ซึ่งอยู่เฉพาะ ในปริมนทล “เอกชน” มากกว่าจะเป็นปริมนทลสาธารณะ ชัยวัฒน์จึงเสนอว่าต้องหาคำอื่นที่ปลดปล่อย civil disobedience ออกจากภาพลบของคำว่า “ดื้อ” และพื้นที่ทางการเมืองอันจำกัดของ “กฎหมายที่ เกี่ยวกับเอกชน” เขาจึงเสนอคำว่า “อารยะขัดขืน” คำว่า “ขัดขืน” นั้นแปลว่าการ “ไม่ประพฤติตาม ไม่ทำ ตาม” ซึ่งตรงกับ disobedience มากกว่าคำว่า “ดื้อ” และมีนัยลบน้อยกว่า ส่วนคำว่า “อารยะ” นั้น คำว่า “อารยะ” มีนัยเชิงจำกัดอำนาจให้เป็นไปในลักษณะก้าวไปในหนทางที่ “ดีขึ้นกว่าเดิม” ซึ่งสอดคล้องกับ แนวคิด civil disobedience ในบริบทความสัมพันธ์ระหว่างคนกับรัฐ ที่ให้พื้นที่กับมนุษย์ในการทำการขัดขืน อำนาจรัฐเมื่อเห็นว่ากฎหมายหรือนโยบายที่ตราขึ้นไม่ถูกต้อง ไม่ชอบธรรม ไม่มี “ความเป็นธรรม” โดยมีไชย ยอมรับว่ารัฐจะมีอำนาจเป็นล้นพ้นไม่มีขีดจำกัด ขณะเดียวกันตัวผู้ใช้อารยะขัดขืนก็ตระหนักในข้อจำกัดของ ตนเองในฐานะพลเมืองของสังคมการเมืองที่เมื่อละเมิดกฎหมายก็ต้องยอมรับบทลงโทษเช่นกัน

ถัดมา ชัยวัฒน์ได้วิเคราะห์อารยะขัดขืนผ่านงานเขียนคลาสสิก 3 ชิ้น ได้แก่ “*ใครโต*” ของเพลโต เรื่อง “*ด้านอำนาจรัฐ*” ของเฮนรี เดวิด ธอโร และ “*จดหมายจากคุกเบอร์มิงแฮม*” ของมาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ เพื่อชี้ให้เห็นว่าการตั้งคำถามทางปรัชญาเกี่ยวกับพื้นฐานของสังคมการเมือง (โดยโสกราตีส) การเชื่อว่าปัจเจกชนมีความสามารถที่จะเลือกดำเนินชีวิตตามมโนธรรมสำนึกของตนในการจำกัดอำนาจรัฐ (ของธอโร) และการผลักดันให้สังคมการเมืองเป็นไปตามอุดมคติแห่งความเสมอภาค (ของคิง) ล้วนเป็นการ “ขัดขืน” กฎหมายเพื่อทำให้สังคมก้าวไปสู่ความมี “อารยะ” ทั้งสิ้น ต่อมาท่ามกลางปรากฏการณ์ขับไล่ ทักษิณในปี 2549 รวมทั้งการฉีกบัตรเลือกตั้งและรณรงค์การกาชอง “No Vote” เมื่อการเลือกตั้งวันที่ 2 เมษายน 2549 ทำให้คำนี้ยิ่งได้รับความสนใจจากสาธารณะมากขึ้นกว่าเดิมมาก ชัยวัฒน์ (2549ข) จึงได้

นำบทความนี้มาตีพิมพ์ใหม่อีกครั้งเป็นหนังสือรูปเล่มชื่อเดียวกันคือ *อารยะขัดขืน* โดยรวมต้นฉบับงานแปลคลาสสิกอีก 3 ชิ้นไว้ด้วย คือ *ใครโต ด้านอำนาจรัฐ* และจดหมายจากคุกเบอร์มิงแฮม

### ง. สันติวิธี “หลังความรุนแรง”

งานด้านสันติวิธีแต่เดิมนั้น อาจกล่าวได้ว่าได้รับอิทธิพลจากสองเสาหลักแห่งวงการ คือ คานธี และยีน ชาร์ป จนเน้นหนักไปที่การเป็นทางเลือกในการจัดการความขัดแย้ง “ก่อน” ที่หนทางการใช้ความรุนแรงจะถูกเลือก อย่างไรก็ตาม หากความรุนแรงได้ถูกเลือกใช้ และก่อให้เกิดเหตุการณ์ความรุนแรงในสังคม จนกระทั่งสิ้นสุดผ่านพ้นไปแล้ว แต่ก็เชื่อว่าผลของความรุนแรงนั้นที่กระทำต่อสังคมการเมืองจะหมดยุติไปตามเหตุการณ์ด้วย ตรงกันข้าม ผลของความรุนแรงนั้น ยังได้แฝงฝังเมล็ดพันธุ์ให้หยั่งรากลงไป ในสังคมการเมืองจนกลายเป็นสิ่งที่งอกขึ้น (2539) ตั้งประเด็นไว้ว่า “ประวัติศาสตร์บาดแผล” ของสังคมอีกด้วย คำถามสำคัญที่ “สันติวิธี” จะต้องตอบให้ได้ คือ สังคมการเมืองที่มีความแตกแยกและเกลียดชังกันอย่างมากจนถึงขั้นลงมือใช้ความรุนแรงต่อกันนั้น จะ “อยู่ร่วมกัน” ต่อไปอย่างไรหลังความรุนแรงได้ผ่านพ้นไปแล้ว? ในประเด็นนี้ หากไม่หาทางจัดการแก้ไขเมล็ดพันธุ์เหล่านั้นอย่างเหมาะสมแล้ว ก็ง่ายอย่างยิ่งที่เมล็ดพันธุ์เหล่านั้นจะเติบโตกลายเป็นการใช้ความรุนแรงตอบโต้หรือแก้แค้นสิ่งที่เคยถูกกระทำมาก่อนหน้า อันจะทำให้ “วงจรความรุนแรง” นั้น หมุนวนรอยสูงขึ้นไป จนยากจะแก้ไขได้ทัน และนี่คือสิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า **สันติวิธี “หลังความรุนแรง”**

ข้อปัญหาดังกล่าว ได้รับการพยายามแก้ไขโดยชัชวาลย์ (2543) ซึ่งเสนอแนวคิด “การเมืองแห่งการให้อภัย” ชัชวาลย์เริ่มอ้างอิงงานเรื่อง *The Human Condition* ของ Hannah Arendt นักปรัชญาการเมืองสตรี เพื่อทำความเข้าใจเรื่องความทรงจำในฐานะส่วนหนึ่งของเรื่องการเมืองว่า สำหรับ Arendt แล้ว พันธกิจของทฤษฎีการเมือง คือการสถาปนากิจกรรม/การกระทำต่างๆ ให้ “เข้าที่เข้าทาง” เพื่อว่าชีวิตสาธารณะ (public life) หรือชีวิตทางการเมือง (political life) จะได้ทรงความสำคัญอยู่เหนืออื่นใด แต่ในกระบวนการนี้ มนุษย์จะพบปัญหา 2 ประการ คือ 1) มนุษย์ไม่สามารถยกเลิก/แก้ไขสิ่งที่ตนได้ทำไปแล้วในอดีตได้ หรือเรียกว่า “ปัญหาแห่งการหวนคืนย้อนกลับไม่ได้” (irreversibility) 2) อนาคตของมนุษย์เป็นสิ่งไม่แน่นอน และสับสนไร้ระเบียบ คาดเดาไม่ได้ (unpredictability) กล่าวอีกนัยหนึ่ง มนุษย์ถูกรัดพันด้วยสายโซ่แห่งอดีตจนแทบหมดอิสระ และไม่สามารถเคลื่อนไปข้างหน้าได้อย่างมั่นใจ เพราะอนาคตก็ไม่มีที่แน่นอน ชัชวาลย์กล่าวว่าหากติดกับอยู่ระหว่างอดีตที่ย้อนกลับไม่ได้และอนาคตที่คาดเดาไม่ได้แล้ว มนุษย์ก็จะสูญเสียความเป็นการเมือง คือ การสถาปนาการกระทำและชีวิตสาธารณะในปัจจุบัน ไป Arendt ให้ทางออกสำหรับการเป็นอิสระจากพันธนาการแห่งอดีตไว้ว่าคือการให้อภัย (forgiveness) และทางออกเพื่อเพิ่มพูนความแน่นอนให้กับความไร้ระเบียบอนาคต คือ คำสัญญา (promise) อย่างน้อยเพื่อให้มนุษย์มั่นใจมากขึ้นในการก้าวไปข้างหน้า ชัชวาลย์เห็นว่าสังคมไทยมั่นใจกับอนาคตมากขึ้นเพราะมีรัฐธรรมนูญปี 2540 เป็นดังคำสัญญา แต่สังคมไทยยังไม่สามารถติดกับการหวนคืนย้อนกลับไม่ได้ อัน

เป็นผลของวิบากกรรมทางการเมืองอดีต ซึ่งชัชวพัฒน์ยกตัวอย่าง 3 เหตุการณ์ใหญ่ในสังคมไทย คือ เหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516, เหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519, และเหตุการณ์พฤษภาคม 2535 นี้หากกล่าวในสมัยปัจจุบันที่มีความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ด้วยแล้ว อย่างน้อยคงต้องรวมเหตุการณ์ 28 เมษายน 2547 และเหตุการณ์ตากใบ 25 ตุลาคม 2547 เข้าไปด้วย

ชัชวพัฒน์กล่าวย้าว่าการให้อภัยจะต้องไม่ถูกพิจารณาในฐานะเป็นเพียงข้อกำหนดทางศีลธรรมเท่านั้น แต่ต้องไปให้ถึงระดับสิ่งจำเป็นทางการเมือง (political necessity) ที่ทำให้สังคมดำรงอยู่ร่วมกันต่อไปได้ แม้การให้อภัยนี้ดูเหมือนจะมีจุดเน้นอยู่ที่เหยื่อแห่งความรุนแรงเป็นสำคัญ แต่จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้ หากขาดซึ่งบทบาทของผู้กระทำ ความรุนแรงและความเข้าใจของคนในสังคมโดยรวมด้วยเช่นกัน การเมืองแห่งการให้อภัยนี้เกี่ยวพันกับเรื่องสำคัญ 3 ประการ ได้แก่ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ, เวลาและความทรงจำ, และความยุติธรรม ดังนี้

**ประการแรก ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ** ชัชวพัฒน์เสนอว่า การให้อภัยไม่อาจเกิดขึ้นได้อย่างมีความหมาย หากผู้ให้อภัย/เหยื่อยังอยู่ในสถานะด้อยอำนาจกว่า ต่อเมื่อปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจให้เสมอกันแล้ว ผู้ให้อภัยหรือผู้ถูกกระทำก็อยู่ในฐานะที่จะเป็นผู้กระทำการ (active actor) ในการ “ให้อภัย” หรือ “ไม่ให้อภัย” ผู้ก่อความรุนแรงต่อตนได้ ซึ่งก็จะยิ่งเป็นการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้อย่างชนิดเข้มข้นถนอกรากยิ่งกว่าการแก้แค้นด้วยความรุนแรงอีกด้วย แม้การแก้แค้นจะเป็นการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจอย่างหนึ่ง แต่วิธีการแก้แค้นและใช้ความรุนแรงนี้ มีปัญหา 2 ประการ คือ (1) ทำให้เหยื่อกลายเป็นสิ่งที่ตัวเหยื่อเองเคยเกลียดชัง (2) วงจรแห่งการทำลายและความเป็นศัตรูดำเนินไปไม่รู้จบ แต่การให้อภัยนั้นเป็นการทะลวงกรอบความสัมพันธ์เชิงอำนาจแบบเดิมๆ สู่ความสัมพันธ์อย่างใหม่ เกิดการรับรู้และอารมณ์อย่างใหม่ต่อคู่ขัดแย้ง ไม่มองเขาเป็นศัตรูอีกต่อไป

**ประการที่สอง เวลาและความทรงจำ** เรื่องนี้เกี่ยวพันกับเสรีภาพในการเลือกจดจำและกระทำการบางอย่างของมนุษย์ จุดที่สำคัญมากอย่างหนึ่งที่ต้องทำความเข้าใจกันก่อนเลย คือ การให้อภัยไม่ใช่ “การลืม” ทั้งนี้เพราะเป็นเรื่องยากมากที่จะให้มนุษย์ลืมบาดแผลจากโศกฐานกรรมที่เคยถูกกระทำมาที่สำคัญ คนที่หลงลืมไปแล้ว ไม่อาจเป็นคนที่ให้อภัยแก่ใครได้เลย มีแต่คนที่จำอดีตได้เท่านั้นจึงจะสามารถให้อภัยได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เงื่อนไขสำคัญสำหรับการให้อภัยอย่างมีความหมายนั้น ไม่ใช่การลืม แต่เป็นความทรงจำต่างหาก เพราะฉะนั้น คำกล่าวที่ว่า “จงให้อภัยและลืมเสีย” (forgive and forget) จึงไม่ถูกต้อง ที่ถูกต้องคือ “จำเอาไว้และให้อภัย” (remember and forgive) ต่างหาก

**ประการที่สาม ความยุติธรรมที่มีผลในทางการเปลี่ยนแปลง (transformative justice)** ซึ่งเป็นความยุติธรรมชนิดก่อกำเนิดและดำเนินไปคู่กับการให้อภัย กล่าวคือ เมื่อจัดวางความสัมพันธ์กับบาดแผลในอดีตผ่านความทรงจำอิสระ (ไม่ใช่การลืม) และปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจแล้ว การให้อภัยจะเป็นการเปิดพื้นที่ความสัมพันธ์ระหว่างคู่กรณีขึ้นใหม่ โดยไม่ใช่ในฐานะศัตรู แต่เป็นผู้ให้อภัยและผู้ได้รับการให้อภัย พื้นที่นี้เป็นพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมที่มีลักษณะปลายเปิดและมองไปสู่อนาคต ที่สำคัญคือบนพื้นที่ดังกล่าว

นี้ ความยุติธรรมและความเสมอภาคในความสัมพันธ์ระหว่างกันจะมีได้เกิดขึ้นทันทีทันใด แต่จะค่อยๆ คลี่คลายออกมาผ่านการปะทะสัมพันธ์ของทั้งสองฝ่าย

งานเรื่องการเมืองแห่งการให้อภัยของชัยวัฒน์นี้ก่อให้เกิดการถกเถียงในวงวิชาการอีกมาก ทั้งเห็นเสริมและเห็นแย้ง งานหลักที่เห็นเสริมและนำมาอธิบายต่อในปี 2547 ท่ามกลางกระแสการเกลียดชังคนมุสลิมที่มีมากขึ้นในสังคมไทยหลังเหตุการณ์ 28 เมษายน ในสามจังหวัดภาคใต้ คือ สุชาติ (2547) ส่วนงานที่เห็นแย้งคือ ธเนศ (2543) รวมทั้งการอภิปรายของเดชา ตั้งสีฟ้า ในเวทีวิจารณ์งานเรื่อง *อาวุธมีชีวิต?* อีกด้วย (ดู “สิทธิในชีวิต”, 2546 : 117)

แนวความคิดเมืองแห่งการให้อภัยนี้ ต่อมาได้พัฒนาขึ้นอีกเป็นแนวคิด “สมานฉันท์” โดยชัยวัฒน์ (2548ข) เพื่อเสนอแนวทางสันติวิธี “หลังความรุนแรง” อย่างรอบด้านและเป็นระบบมากขึ้น และเกิดขึ้นพร้อมไปกับการตั้งคณะกรรมการสมานฉันท์แห่งชาติ (กอส.) เพื่อเสนอหนทางแก้ไขปัญหาคความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ ในงานชิ้นนี้ ชัยวัฒน์ได้นำแนวคิดต่างๆ ที่บุกเบิกไว้เรื่อยมาตั้งแต่ปี 2533 ทั้งเรื่องความรุนแรงเชิงโครงสร้างและเชิงวัฒนธรรม เรื่องชั้นความรุนแรง เรื่องการให้อภัย ฯลฯ รวมกับข้อสรุปที่ได้จากกรณีศึกษาคณะกรรมการสัจจะหรือคณะกรรมการสมานฉันท์ของประเทศต่างๆ แล้วพัฒนาขึ้นเป็นหลักการว่าด้วยแนวคิดสมานฉันท์ขึ้นเพื่อเป็นแนวทางการทำงานและการยื่นข้อเสนอดังกล่าวของคณะกรรมการสมานฉันท์แห่งชาติ 9 ประการ ดังนี้

หนึ่ง การเปิดเผย “ความจริง” (truth) ทั้งในฐานะเครื่องมือและเป้าหมายของสังคมสมานฉันท์ สอง ความยุติธรรม (justice) โดยเน้นเรื่องความยุติธรรมเชิงสมานฉันท์ (restorative justice) ซึ่งมีความน่าสนใจที่การแยกแยะ “คนผิด” ออกจาก “ความผิด” รวมทั้งการมองให้เห็นปัญหาเชิงโครงสร้างและวัฒนธรรม สาม ความพร้อมรับผิด (accountability) โดยเน้นไปที่ระบบราชการ เพื่อเปิดโอกาสให้ประชาชนรับรู้ข้อมูลเกี่ยวกับการจับกุมผู้ต้องหา สี่ การให้อภัย (forgiveness) เพื่อก้าวให้พ้นจากความเกลียดชังผู้คนที่แตกต่างไปจากตนเอง และที่ท้าทายคือก้าวพ้นความเกลียดชังผู้ที่ทำร้ายคนที่ตนรัก ห้า การเคารพความหลากหลายทางศาสนา วัฒนธรรม ส่งเสริมสานเสวนาระหว่างกัน (dialogue) รวมทั้งให้ความสำคัญต่อชนดิธรรม (ต่อมาในรายงานกอส.ใช้คำว่า “ความทนกันได้”) ในฐานะคุณค่าทางการเมือง

หก ถือเอาสันติวิธี (nonviolence) เป็นทางเลือกเผชิญความขัดแย้ง โดยชี้ให้เห็นถึงภัยของการใช้ความรุนแรง เจ็ด การเปิดพื้นที่ให้ความทรงจำ (memory) ที่เจ็บปวด โดยใช้ให้พื้นที่ต่อประวัติศาสตร์ท้องถิ่นได้เป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ชาติไทย ให้ผู้คนตระหนักว่าประวัติศาสตร์ไม่ใช่บันทึก “ความจริง” แต่เป็น “ความจริงทางการเมือง” ที่ถูกเลือกสรรโดยระบบความรู้ที่หนุนโดยฝ่ายครองอำนาจ แปด มุ่งแก้ปัญหาในอนาคตด้วยจินตนาการ (imagination) เพื่อให้สังคมไทยมีจินตนาการใหม่ๆ ทางการเมืองที่สามารถสร้างให้เกิดสังคมการเมืองที่ยั่งยืน เช่น เรื่อง “คนสองสัญชาติ” ไม่ใช่ภัยต่อความมั่นคง แต่เป็นแรงงานคุณภาพที่นำเงินเข้าประเทศ เป็นต้น เก้า การยอมรับความเสี่ยง (risk-taking) ทางสังคมเพื่อเสริมสร้างความไว้วางใจระหว่างกัน (trust) ซึ่งเป็นเรื่องสำคัญมากในการแก้ไขปัญหาคความขัดแย้งและความรุนแรง

## จ. สันติวิธีในนโยบาย

งานศึกษาเรื่องสันติวิธีที่สำคัญอีกกลุ่มหนึ่ง คือ สันติวิธีในนโยบาย กล่าวได้ว่าสามารถย้อนกลับไปทำงานครึ่งหลังของชัยวัฒน์ (2542) นอกจากนี้ยังมีงานของฝ่ายนโยบายความมั่นคงเรื่อง *สันติวิธี* (2544) และผลงานชิ้นสำคัญที่สุดในวงการสันติวิธีของไทย คือ *คณะกรรมการสมานฉันท์แห่งชาติ* (กอส.) (2549) สำหรับงานเรื่อง *สันติวิธี* นั้น ผู้จัดทำอธิบายว่าทำขึ้นเพื่อเป็นเอกสารเผยแพร่แนวความคิดสันติวิธีในทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้องได้เห็นพัฒนาการและสามารถศึกษาทำความเข้าใจกันในแนวทางที่ถูกต้องชัดเจนตรงกัน แต่เนื่องจากเนื้อหาในเอกสารชิ้นนี้มีลักษณะเป็นรวมงานความคิดกระจัดกระจายมากเกินไป จึงไม่สามารถนำมาอภิปรายประกอบในบทความครั้งนี้ได้

ส่วนในงานของชัยวัฒน์ (2542) นั้น ดังได้กล่าวแล้วบ้างในหัวข้อความขัดแย้งว่า เพื่อเสนอว่าสันติวิธีโดยรัฐ หรือสันติวิธีในนโยบายนั้นจะทำได้อย่างไรบ้าง ชัยวัฒน์จึงพยายามถอดบทเรียนการแก้ปัญหาภัยคอมมิวนิสต์ได้ของคำสั่ง 66/23 ซึ่งเขาเห็นว่ามรดกสำคัญ 2 ประการ คือ การที่ฝ่ายรัฐเป็นผู้ริเริ่มเอง และ ในที่สุด ก็พิสูจน์ว่าใช้ได้ผล ชัยวัฒน์เห็นว่าลักษณะเด่นของคำสั่ง 66/23 มีอยู่ 5 ข้อ ได้แก่ *หนึ่ง* การวิเคราะห์สถานการณ์ *สอง* ยอมรับการดำรงอยู่ของอีกฝ่าย *สาม* ถือเงื่อนไขแห่งความอยู่ดีธรรมว่าเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้เกิดภัยคอมมิวนิสต์ จึงต้องขจัดความไม่เป็นธรรมในสังคมไทยทุกระดับ *สี่* ใช้มาตรการการเมืองนำหน้าการทหาร *ห้า* ปฏิบัติต่อศัตรูในฐานะมิตร จากเดิมที่เคยใช้ความรุนแรงและนโยบายแบ่งแยกให้คนที่เห็นต่างจากรัฐเป็น “อื่น” ไม่ใช่คนไทย เพื่อง่ายต่อการปราบปราม และต่อมาจึงตระหนักว่าความรุนแรงที่รัฐใช้ต่อประชาชน รังแต่จะบ่มเพาะให้กองกำลังติดเติบโตขึ้น ส่งผลให้รัฐอ่อนแอลง ดังนั้น ในคำสั่งนี้ จึงเปลี่ยนจากการถือ “ผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์” ว่าเป็น “ศัตรู” มาเป็น “ผู้หลงผิด” ให้อภิไต่ และเมื่อจับได้หรือเขามอบตัว ก็ให้ปฏิบัติต่อเขา “อย่างเพื่อนประชาชนร่วมชาติ” และเป็นหน้าที่ของรัฐที่จะช่วยให้เขา “ใช้ชีวิตใหม่ร่วมกันต่อไปในสังคมไทย” ได้ สองประเด็นหลังมีความสำคัญมาก และเป็นอีกครั้งหนึ่งทั้งมุ่งแก้ไขความขัดแย้งระหว่างรัฐกับประชาชนโดยสันติจากตำแหน่งแห่งที่ของผู้มีอำนาจ ทั้งยังมุ่งการอยู่ร่วมกันหลังความรุนแรงอีกด้วย

ชัยวัฒน์ยังได้วิเคราะห์ต่อไปถึงฐานคิดสำคัญของคำสั่ง 66/23 นี้ที่ทำให้แก้ปัญหาได้ผล 3 ประการ *หนึ่ง* ยอมเผชิญหน้ากับความเป็นจริงในสังคม แม้จะเป็นความจริงที่เจ็บปวด โดยยอมรับว่า “ผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์” ก็เป็นคนไทยเหมือนกัน *สอง* กล้าเปลี่ยนแปลง บนฐานการวิเคราะห์เห็นสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลง และต้องใช้วิธีทัศน์ใหม่ๆ *สาม* มิได้ถือว่าการรักษากฎหมายเป็นเป้าหมายสำคัญ แต่ถือการโอบอุ้ม “ผู้หลงผิด” กลับสู่อ้อมอกของสังคมไทยและอยู่กันอย่างมิตรว่าสำคัญกว่า

สำหรับสถานการณ์ความขัดแย้ง “รูปแบบใหม่” เป็น “ไตรลักษณ์แห่งความขัดแย้ง” ที่เกิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 2540 นั้น ชัยวัฒน์ก็ได้เสนอฐานคิดรูปธรรมสำหรับ “สันติวิธีโดยรัฐ” ว่าควรมีลักษณะอย่างน้อย 3 ประการ *หนึ่ง* ยอมรับความจริงว่าสงครามอุดมการณ์จบไปแล้ว ความขัดแย้งปัจจุบัน แม้จะมีผู้อยู่



เบื้องหลังบ้างครั้งคราว แต่สาเหตุหลักคือสาเหตุเชิงโครงสร้าง เช่น ความยากจน ความไม่เป็นธรรม ความแตกต่างทางความคิดและการให้คุณค่า ฯลฯ และเข้าใจบนพื้นฐานอย่างใหม่ที่ว่าความขัดแย้งใหม่ๆนี้ ซ้ำซ้อนขึ้นในรูปแบบ “ไตรลักษณ์แห่งความขัดแย้ง” ท่ามกลาง “ไตรภาพแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคมไทย” สอง คู่ขัดแย้งของรัฐขณะนี้ไม่ใช่ “ผู้หลงผิด” ไปเป็นอื่นดังในคำสั่ง 66/23 แต่เป็นสมาชิกของสังคมไทยที่ถูกผลักดันให้ไปอยู่ชายขอบไร้เสียง การเรียกร้องของพวกเขาเป็นการใช้สิทธิใช้เสียงในกระบวนการมีส่วนร่วมในสังคมประชาธิปไตย อันจะทำให้รัฐมีอารยะยิ่งขึ้น และรัฐมีหน้าที่ต้องช่วยดับร้อนผ่อนเย็นให้พวกเขา สาม ต้องเข้าใจว่าสังคมไทยคงไม่ราบเรียบเป็นผ้าพับไว้ เพราะปัญหามีมากขึ้น ผู้คนหลากหลายมากขึ้น ตระหนักในสิทธิตามกติกาใหม่จากรัฐธรรมนูญมากขึ้น รัฐจึงควรเข้าใจว่าการรวมตัวและประท้วงอาจถูกเลือกเป็นวิธีการของชาวบ้านใช้แสดงออกอย่างเป็นสันติวิธี รัฐจึงไม่ควรใช้ความรุนแรงตอบโต้ แต่ทั้งหมดเหล่านี้ ชัยวัฒน์มาสรุปตอนท้ายลงที่เรื่อง “วัฒนธรรมของรัฐ” ว่า ไม่ว่าจะเป็นโยบายหรือคำสั่งก็ตาม หากวัฒนธรรมของราชการไทยไม่คุ่นชินกับการที่ผู้คนรวมตัวกันเรียกร้องสิทธิที่เขาควรมี ควรได้ และมองภาพผู้นำการประท้วงเป็นคนก่อเรื่อง คิดร้ายกับรัฐและสังคม ก็คงไม่ง่ายที่นโยบายความมั่นคงใหม่จะมีผลได้ในเชิงปฏิบัติ ซึ่งเขาทิ้งไว้ให้เป็นคำถามสำหรับงานชิ้นต่อไป

สำหรับ “รายงาน กอส.” (2549) ซึ่งเกิดขึ้นและดำเนินควบคู่ไปกับแนวคิดสมานฉันท์ดังกล่าวในหัวข้อที่แล้วนั้น ถือเป็นงานสันติวิธีเชิงนโยบายและเป็นหมุดหมายงานสันติวิธีชิ้นสำคัญที่สุดชิ้นหนึ่งในรอบยี่สิบปีของสังคมไทยเลยทีเดียว และกล่าวได้ว่าเป็นการประมวลเนื้อหาและแนวคิดสำคัญทั้งด้านความรุนแรงและสันติวิธีหลายๆประการที่เสนอมาก่อนหน้านั้นแล้ว ทั้งแนวคิดชั้นความรุนแรง การวิเคราะห์ปัจจัยความรุนแรงระดับบุคคล ระดับโครงสร้าง และระดับวัฒนธรรม ตลอดจนการเสนอมาตรการทางสันติวิธีที่จะใช้รับมือทั้งในสามระดับชั้นนี้ รายงานฉบับนี้ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์จากหลากหลายมุมมองและประเด็นจากทุกๆฝ่ายในสังคมไทย (ดู คณะทำงานสื่อสารสังคม กอส., 2549 และ ฟ้าเดียวกัน (4:2)) ควบคู่ไปกับการเกิดขึ้นของกระแส “สมานฉันท์” จนกลายเป็นคำติดปากที่เลื่อนลอยลดทอนพลังไปไม่น้อยทีเดียว

ในที่นี้ จะขอไม่ลงไปในรายละเอียดของตัวรายงาน แต่ขอตั้งข้อสังเกตว่าข้อเสนอมาตรการสันติวิธีทั้งในสามระดับนี้ ทั้งยังได้เชื้ชวนแนวคิดใหม่ๆให้มาทำงานร่วมกันในพรมแดนการศึกษาสันติวิธีอีกด้วย คือแนวคิดสันติเสนา (peace army) แนวคิดสานเสวนา (dialogue) และแนวคิดยุติธรรมสมานฉันท์ (restorative justice) รวมทั้งเรื่องการเพิ่มความทนกันได้หรือ “ขันติธรรม” (tolerance) ให้มีมากขึ้น เพื่อให้เป็นภูมิคุ้มกันของสังคมไม่หลงไปติดกับดักของความรุนแรง โดยเฉพาะในประเด็นการให้ความสำคัญกับการเคารพสิทธิของเสียงส่วนน้อย แนวคิดยุติธรรมสมานฉันท์ที่ได้รับการศึกษาอย่างละเอียดแล้วโดยจุฑารัตน์ (2548) ในขณะที่แนวคิดสานเสวนาก็จะได้รับการริเริ่มศึกษามากขึ้นโดยปาริชาติ สุวรรณบุบผา แห่งศูนย์ศึกษาและพัฒนาสันติวิธี มหาวิทยาลัยมหิดล ส่วนแนวคิดสันติเสนายังไม่ได้รับการศึกษาและพัฒนาองค์ความรู้ต่ออย่างจริงจัง ส่วนแนวคิด “ขันติธรรม” นั้นยังมีการศึกษาและพัฒนาองค์ความรู้ยังไม่มากเช่นกัน เท่าที่พบมีเพียงงานวิจัยเชิงสำรวจของฉันทนาและคณะ (2548) ซึ่งได้รับทุนสนับสนุนจากคณะกรรมการ

อิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ และโครงการวิจัยบูรณาการ สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ เท่านั้น นอกจากนี้ ยังมีหัวข้อที่กำลังสำคัญมากขึ้นเรื่อยๆ ในการศึกษาเกี่ยวกับสิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า “สันติวิธี หลังความรุนแรง” นั่นคือ เรื่อง “การเยียวยา” ซึ่งเขียนโดยคุณนารี เจริญผลพิริยะ และกำลังอยู่ระหว่างการดำเนินการตีพิมพ์สู่บรรณพิภพในเร็ววัน

ผู้เขียนขอหยุดการเดินทางยาวไกลสำรวจพรมแดนงานเขียนด้านสันติวิธีสิ้นสุด ณ เส้นเขตแดนนี้ มาถึงตอนนี้ คำถามมีอยู่ว่า เมื่อย้อนมองสังคมไทย (โดยเฉพาะส่วนที่เป็นสังคมการเมือง) สะท้อนออกมาจากงานเขียนเกี่ยวกับสันติวิธีข้างต้นแล้ว เราเห็นอะไร? สำหรับผู้เขียนแล้ว อาจกล่าวได้ว่า ในขณะที่งานวิชาการจำนวนหนึ่งยังคงยึดศึกษาสังคมไทยมากขึ้น ก็ยังพบความรุนแรงในมิติและประเด็นต่างๆ มากขึ้นเรื่อยๆ แต่สังคมการเมืองไทยก็กำลังค่อยๆ เรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกันและแก้ปัญหาความขัดแย้ง โดยวิถีทางทางการเมือง มากกว่าการใช้กำลัง มีการพยายามผลักดันให้เกิดโครงสร้างแห่งสันติ และกระบวนการทางการเมืองแบบสันติวิธีอยู่ไม่น้อย ทั้งที่เป็นสันติวิธี “ก่อนความรุนแรง” ซึ่งพยายามทำให้สันติวิธีเป็นทางเลือกเพื่อยับยั้งความรุนแรง และสันติวิธี “หลังความรุนแรง” ซึ่งพยายามเสนอสันติวิธีแบบแก้ไขเยียวยาผลจากความรุนแรง (ทั้งที่ผ่านพ้นไปแล้ว และกำลังตกอยู่ในภาวะความรุนแรง)

สันติวิธีแบบแรก ดูจะได้รับการตอบรับค่อนข้างดี เรียกได้ว่า “ติดตลาด” แล้ว ดังเห็นได้จากการพยายามนำสันติวิธี การดื้อแพ่ง และอารยะขัดขืนเข้ามาใช้ในกิจกรรมทางการเมืองและขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองเพื่อเป็นทางเลือกการจัดการความขัดแย้งไม่ให้ไปสู่ความรุนแรงมากขึ้น ในขณะที่การบุกเบิกบ่มเพาะเมล็ดพันธุ์แห่งสันติวิธีแนวที่สอง เพื่อตัด “วงจรแห่งความรุนแรง” ไม่ให้ลุกลามยืดเยื้อทวีคูณ ผ่านแนวคิดเช่น การเมืองแห่งการให้อภัย การเมืองสมานฉันท์ ชันติธรรม หรือการส่งเสริมให้เกิดวัฒนธรรมการยอมรับความจริงหรือการทำความให้ความจริงปรากฏ ก็เป็นไปอย่างมุ่งมั่นและยังคงเป็นเรื่องที่ท้าทายความเข้าใจของสังคมไทยอยู่อีกไม่น้อยทีเดียว เห็นได้จากหมุดหมายขึ้นสำคัญอีกชิ้นหนึ่งที่มีมาก่อนหน้า คือ งานของคณะกรรมการรับข้อมูลและสืบพยานเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 เรื่อง *อาชญากรรมรัฐในวิกฤตการเปลี่ยนแปลง* ที่จัดทำขึ้นในวาระครบรอบ 25 ปี 6 ตุลา ซึ่งแม้จะหนักไปในการรวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับความรุนแรง แต่เมื่อพิจารณาว่าเป็นเหตุการณ์ที่ไม่เคย “ลงตัว” ในประวัติศาสตร์การเมืองไทยแล้ว ก็นับเป็นปฏิบัติการเชิงวิชาการที่สำคัญยิ่งอีกชิ้นหนึ่งของความพยายามของภาคประชาสังคมที่จะทำความจริงปรากฏ สอดคล้องไปกับข้อเสนอแนะของชัยวัฒน์ที่ว่า “การกล้าเผชิญหน้ากับความจริงจะทำให้สังคมไทยแข็งแกร่งขึ้น” และกระบวนการดังกล่าวก็เป็นการ “ตราไว้ในแผ่นดินว่าจะไม่ยอมให้เหตุการณ์เช่นนี้เกิดขึ้นกับใครอีก”

กล่าวโดยภาพรวมแล้ว หากถือว่าสันติวิธีเป็นวัฒนธรรมการเมืองที่พยายามใช้มาตรการทางการเมืองและแนวทางต่างๆ ที่นอกเหนือไปจากใช้ความรุนแรงในการแก้ไขปัญหาของสังคมแล้ว ก็นับได้ว่าสังคมไทยกำลังค่อยๆ ก้าวไปข้างหน้าพัฒนาวัฒนธรรมการเมืองนี้อย่างช้าๆ แต่

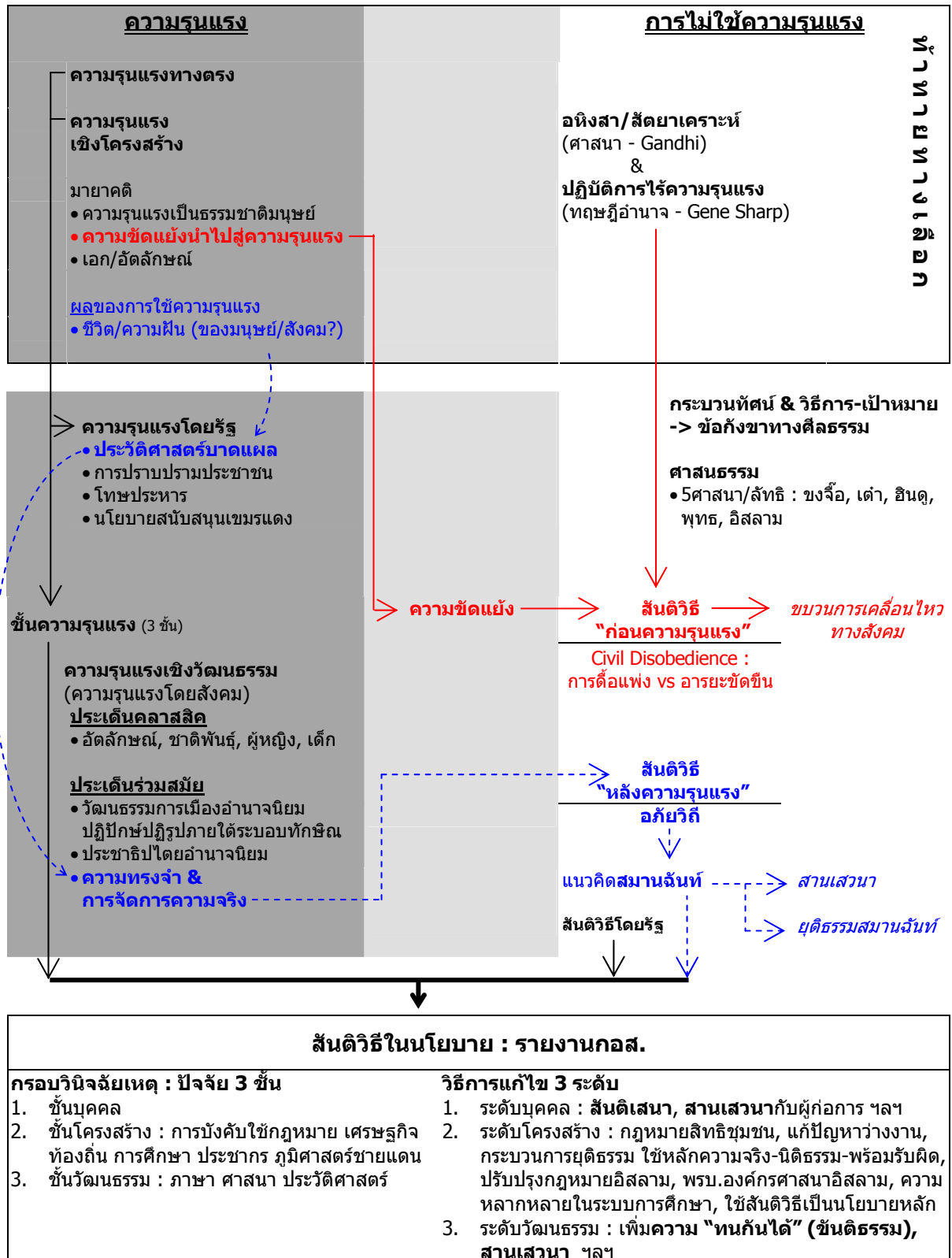
**ต่อเนื่อง** หากกล่าวเฉพาะส่วน เหตุการณ์ 2 เหตุการณ์ที่ยืนยันถึงความก้าวหน้าของวัฒนธรรมการเมืองแบบสันติวิธีในสังคมไทยดังกล่าว คือ เหตุการณ์แรก คือ เหตุการณ์ความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ที่หลายฝ่ายพยายามอย่างยิ่ง ที่หลายฝ่ายเรียกร้องให้สังคมไทยใช้สันติวิธี กระทั่งนำไปสู่การจัดตั้งคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ เหตุการณ์ที่สอง คือ เหตุการณ์การประท้วงต่อต้าน พ.ต.ท.ทักษิณ ชินวัตร โดยการนำของพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตยอย่างยืดเยื้อกว่าครึ่งปีแล้ว นอกจากนี้มีการกล่าวถึงการ “เปลี่ยนผ่านการเมืองอย่างสันติ” หรือ “เรายึดมั่นสันติวิธี” โดยแกนนำการชุมนุมที่ชูธงสันติวิธีแล้ว รัฐบาลเองก็ยืนยันว่าจะใช้สันติวิธีกับผู้ชุมนุมด้วยเช่นกัน พระไพศาล วิสาโล เคยกล่าวว่า “มีไม่บ่อยนักที่จะได้เห็นคนไทยร่วมกันต่อต้านผู้นำประเทศด้วยการคว่ำบาตรสินค้านานาชาติ รวมทั้งปฏิเสธที่จะจ่ายภาษีตามกำหนด ไปจนถึงการฉีกบัตรเลือกตั้ง โดยยืนยันในหลักการที่เรียกว่า ‘อารยะชนจีน’ หรือ ‘แข็งขันอย่างมีอารยะ’ ” (พระไพศาล, 2549 : 7-8) เหล่านี้อาจกล่าวได้ว่าสังคมไทยพยายามอย่างยิ่งที่จะไม่ใช้ความรุนแรงเป็นหนทางในการแก้ไขปัญหาหรือให้ได้มาในสิ่งที่ตนเองต้องการ แต่พยายามใช้วิธีการอื่นๆ ในทางสันติเพื่อบรรลุเป้าหมายดังกล่าว

## 5. “แผนที่นำเที่ยว”

จากการเดินทางสำรวจพรมแดนความรู้ว่าด้วยความรุนแรง ความขัดแย้ง และสันติวิธีในสังคมไทยตลอดจนความสัมพันธ์ของแต่ละหัวข้อย่อยๆ ในทั้งสามเรื่องนี้ มีหัวข้อและประเด็นปัญหาให้ “ผู้มาใหม่” ได้ศึกษาจำนวนไม่น้อย ดังรายละเอียดที่ผู้เขียนยกขึ้นมาพิจารณาบ้างในส่วนของที่ผ่านมา เมื่อนำมาสังเกตุดูนี้ มาทบทวน ตรិตรอง ขบเคี้ยว และย่อยความคิดเหล่านั้น แล้วยกระดับสรุปรวบรวมความคิด (conceptualizing) เพื่อจัดวางหัวข้อและความคิดทั้งหมด และเพื่อให้มองเห็นได้อยู่ใน “แผนที่” เพียงผืนเดียว ผู้เขียนทดลองจัดวางความคิดต่างๆ ลงไปใน “แผนที่นำเที่ยว” ดังปรากฏในแผนภาพที่ 1

จากแผนที่นี้ เราอาจหยิบยกหรือให้สีส้ม (highlight) งานบางชิ้นขึ้นมา แล้วลากเส้น ร้อยเรียง เพื่อสร้าง “เส้นทางทัศนศึกษา” ขึ้น จากนั้น เราสามารถ “เล่าเรื่อง” สายสัมพันธ์ของประเด็นศึกษาต่างๆ ที่ได้ส่งลูกรับลูกกันได้อย่างดี (ไม่ว่างานศึกษาแต่ละชิ้นตั้งใจจะรับลูกส่งลูกกันจริงหรือไม่ก็ตาม) ดังต่อไปนี้

งานเขียนว่าด้วยสันติวิธีในสังคมไทย (ตามความหมายที่ผู้เขียนกล่าวไว้ในส่วน “นำเรื่อง”) ทั้งหมดแบ่งออกเป็น 3 เขตสี คือ ความรุนแรง ความขัดแย้ง และการไม่ใช้ความรุนแรง (หรือสันติวิธี) กรอบสี่เหลี่ยมด้านบนนั้น คือ ฐานความคิดจากงานเรื่อง ทำทนายทางเลือก : ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง ของชัยวัฒน์ (2533) ซึ่งผู้เขียนเห็นว่าได้วางฐานวิธีคิดให้สำหรับ “ผู้มาใหม่” ได้เป็นระบบดี โดยแบ่งเป็นความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง



แผนภาพที่ 1 : “แผนที่นำเที่ยว” ว่าด้วยการศึกษาความรุนแรง ความขัดแย้ง และสันติวิธีในสังคมไทย

ที่มา : ผู้เขียน

ในภาคแรกว่าด้วยความรุนแรงของ *ทำทนายทางเลือก* นั้น นอกจากเสนอนิยามความหมายของเรื่อง “ความรุนแรงทางตรง”, “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” ซึ่งต่อมาได้นำมาประกอบกับเรื่อง “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” กลายเป็นแนวคิด “ชั้นความรุนแรง” (layers of violence) แล้ว มีข้อที่น่าสนใจอีก 2 ประการ คือ เรื่องเกี่ยวกับมายาคติว่าด้วยความรุนแรง กับการพิจารณาผลที่เกิดขึ้นจากการใช้ความรุนแรง สำหรับผู้เขียนแล้ว ทั้งสองประเด็นนี้ก่อเกิดเป็นเส้นทางทัศนศึกษาสันติวิธี 2 เส้นทางใหญ่ เส้นทางแรกอาจเรียกได้ว่าเป็นเส้นทางสาย “สันติวิธีก่อนความรุนแรง” เส้นทางที่สอง เรียกได้เป็นสาย “สันติวิธีหลังความรุนแรง”

**เส้นทางสาย “สันติวิธีก่อนความรุนแรง”** นั้น ชัยวัฒน์เริ่มเดินทางพิจารณา “มายาคติ” ว่าด้วยความรุนแรง 3 ข้อ ได้แก่ การคิดว่าความรุนแรงเป็นธรรมชาติของมนุษย์, การคิดว่าความขัดแย้งไม่เรื่องไม่พึ่งประสงค์ เพราะจะนำไปสู่ความรุนแรง และมายาคติว่าด้วยเอก/อัตลักษณ์ (identity) สำหรับมายาคติข้อสุดท้ายนี้ ชัยวัฒน์ได้ขยายการพิจารณาต่อกลายเป็นงานเรื่อง “ความรุนแรงกับมายาคติแห่งอัตลักษณ์” (2539ข) และ “ชาติพันธุ์และความขัดแย้ง” (2539ค)

แต่ข้อที่น่าสนใจกว่านั้น คือ มายาคติประการที่สองว่าด้วยความขัดแย้งเป็นเรื่องไม่พึ่งประสงค์นั้น ได้ถูกขบคิดและอภิปรายต่อเข้ามาใน *เขตสีงานศึกษาเรื่องความขัดแย้ง* โดยเฉพาะงานของฉันทนา (2542) และชัยวัฒน์ (2542) ที่พยายามชี้ให้เห็นว่าความขัดแย้งเป็นเรื่องปกติที่จะต้องมี เพราะมนุษย์มีความแตกต่างกันในมิติต่างๆ ประเด็นจึงไม่ได้อยู่ที่ว่าต้องกำจัดความขัดแย้งออกไป แต่อยู่ที่ว่าจะจัดการกับความขัดแย้งนั้นอย่างไรไม่ให้กลายเป็นการใช้ความรุนแรงเข้าแก้ไขมากกว่า ข้อปัญหานี้จึงพาเราวิ่งต่อเข้าไปสู่ *เขตสี* ของงานศึกษาเกี่ยวกับสันติวิธี และพัฒนาไปสู่สิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า “สันติวิธีก่อนความรุนแรง” (โปรดพิจารณาตามเส้นทางสายสีแดงในแผนภาพที่ 1)

ทิศทางเช่นนี้รับกันได้เป็นอย่างดีกับฐานคิดที่ชัยวัฒน์ (2533) วางเอาไว้ในภาคที่สองของ “*ทำทนายทางเลือก*” ซึ่งกล่าวถึงการไม่ใช้ความรุนแรงใน 2 แนวคิดใหญ่ คือ อหิงสาหรือสัตยาเคราะห์ กับปฏิบัติการไร้ความรุนแรง (Nonviolent Action) เส้นทางทางความคิด 2 สายที่มาบรรจบกันที่ “สันติวิธีก่อนความรุนแรง” นั้น ก่อให้เกิดการพัฒนาเกี่ยวกับ แนวคิด civil disobedience ซึ่งกลายเป็นประเด็นถกเถียงกันอย่างน่าสนใจระหว่างสมชาย (2543) กับชัยวัฒน์ (2546) ถึงคำแปลไทยที่ได้ความหมายครบถ้วนตามความหมายของภาษาอังกฤษ อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าจะการถกเถียงจะจบลงอย่างไร แต่ข้อสำคัญ คือ พัฒนาการทางแนวคิดที่เริ่มต้นจากมายาคติข้อที่สองว่าด้วยความขัดแย้งเป็นสิ่งไม่พึ่งประสงค์นั้น ในที่สุด ได้ก่อให้เกิดคุณูปการในเชิงเครื่องมือทางความคิดต่อแนวคิดขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม (ซึ่งไม่ได้ศึกษาในงานชิ้นนี้) อันเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมขนาดใหญ่ของสังคมไทยในช่วงกว่าทศวรรษที่ผ่านมา

เส้นทางสายที่สอง คือ สาย “สันติวิธีหลังความรุนแรง” นั้น เกิดจากการพิจารณาผลที่เกิดขึ้นหลังการใช้ความรุนแรง (โปรดพิจารณาตามเส้นทางสายสีน้ำเงินในแผนภาพที่ 1) ในงานทำทนายทางเลือกนั้น ชัยวัฒน์เสนอว่าผลที่เกิดขึ้นได้ส่งผลกระทบต่อชีวิตและความฝันของมนุษย์ผู้เป็นเหยื่อของความรุนแรงที่ต้องสะดุดหยุดลงหรือไม่สามารถดำเนินต่อไปได้ตามศักยภาพอันควร แต่ดูเหมือนว่าชัยวัฒน์ที่ประเด็นไว้เพียงในระดับปัจเจกบุคคลเท่านั้น อย่างไรก็ตาม หากเราคิดต่อไปโดยยกระดับขนาด (scale) ของความรุนแรงให้กว้างขึ้น กล่าวคือ เหยื่อเหล่านั้นมิใช่ปัจเจกหรือคนเพียงไม่กี่คน แต่เป็นสังคมทั้งสังคม ข้อเสนอก็คงจะเปลี่ยนไปเป็นว่าชีวิตและความฝันของสังคมที่ถูกกระทำความรุนแรงนั้นต้องสะดุดหยุดลงไม่อาจดำเนินต่อไปตามปกติวิถี ในสังคมไทย คำกล่าวนี้ปรากฏร่างออกมาอย่างชัดเจนที่สุด คือ เหตุการณ์เมื่อเช้าวันที่ 6 ตุลาคม 2519 อันทำให้สังคมไทยทั้งสังคมตกลงไปอยู่ในสิ่งที่ยังคงวิญญูจะถูกรับเรียกว่า “ประวัติศาสตร์บาดแผล” (2539) ซึ่งเป็นงานที่สำคัญยิ่งอีกชิ้นหนึ่ง ปัญหานี้ได้ถูกขบคิดพิจารณาต่อไปในมิติที่ผู้เขียนจัดประเภทว่าเป็นเรื่องความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม โดยการพิจารณาผ่าน 2 แนวคิดสำคัญ คือ “ความทรงจำ” (ของสังคม) (social memory) กับ “การจัดการความจริง” ในงานเกี่ยวกับสงครามเวียดนามของพวงทอง ภวัครพันธุ์ (2549) และเรื่องปัตตานีของชัยวัฒน์ (กำลังจะตีพิมพ์)

ความคิดในเส้นทางสายนี้ยังคงพัฒนาต่อไป และพาเราก้าวเข้ามาสู่เขตสีฟ้าด้วยการไม่ใช้ความรุนแรง ชัยวัฒน์ (2543) ได้นำเสนอแนวคิดที่สำคัญอีกแนวคิดหนึ่ง คือ “อภัยวิถี” หรือ “การเมืองแห่งการให้อภัย” (politic of forgiveness) ซึ่งเป็นการเปิดฟางการศึกษาสันติวิธีมาสู่สิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า “สันติวิธีหลังความรุนแรง” ถัดจากนั้น ชัยวัฒน์ (2548ข) ได้พัฒนาแนวคิดนี้ต่อไปเป็นแนวคิด “สมานฉันท์” เพื่อใช้ในการเผชิญกับปัญหาความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ของไทย แนวคิดนี้ก่อให้เกิดผลสืบเนื่อง 2 ประการ ประการแรก คือ การเชื่อเชิญให้แนวคิดอื่นๆ อีก 2 แนวคิด เข้ามามีส่วนร่วมทำงานด้านสันติวิธีด้วยกัน ได้แก่ แนวคิดसानเสวนา แนวคิดยุติธรรมสมานฉันท์ ประการที่สอง คือ การทำงานร่วมกับแนวคิดอื่นๆ ที่ได้ปูพื้นฐานเอาไว้ก่อนหน้าแล้ว คือ เรื่องชั้นของความรุนแรง ทั้ง 3 ชั้น และแนวคิดที่ผู้เขียนเรียกว่า “สันติวิธีโดยรัฐ” ทั้งนี้เพื่อทำงานที่สำคัญที่สุดเกี่ยวกับสันติวิธีในสังคมไทย (ในทัศนะของผู้เขียน) คือ รายงานคณะกรรมการสมานฉันท์แห่งชาติ ที่กล่าวเช่นนั้น เพราะผู้เขียนเห็นว่างานเขียนชิ้นนี้ นอกจากเป็น “สันติวิธีในนโยบาย” แล้ว ข้อที่สำคัญกว่า คือ งานชิ้นนี้เป็นผลจากการทำงานเชิงแนวคิดเกี่ยวกับการศึกษาความรุนแรง ความขัดแย้ง และสันติวิธีที่พัฒนาต่อเนื่องมาโดยตลอดในสังคมไทย ซึ่งสามารถสืบย้อนกลับไปได้อย่างน้อยที่สุด 16 ปี ตั้งแต่งานเรื่องทำทนายทางเลือก ในปี 2533 ดังที่กล่าวถึงไว้ตั้งแต่ช่วงแรกนั่นเอง อีกประการหนึ่ง คือ งานชิ้นนี้ยังชี้ให้เห็นได้อย่างเป็นระบบถึงทั้งสันติวิธีทางตรง สันติวิธีเชิงโครงสร้าง และสันติวิธีเชิงวัฒนธรรม

## 6. ว่าด้วยแนวการวิเคราะห์

หลังจากได้ “แผนที่นำเที่ยว” ว่าด้วยงานศึกษาสันติวิธีในสังคมไทยแล้ว มีข้อที่น่าสนใจขบคิดต่ออีกเล็กน้อย คือ คำถามที่ว่า **หัวข้อการศึกษาต่างๆทั้งความรุนแรง ความขัดแย้ง และสันติวิธี ที่ปรากฏบนแผนที่ผืนนี้ มีแนวการวิเคราะห์ (approach) โดยรวมเป็นอย่างไร?**

สำหรับผู้เขียนแล้ว เมื่อพิจารณาแนวทางการศึกษาหัวข้อทั้งสามกลุ่มนี้แล้ว กล่าวได้ว่าหัวข้อเกี่ยวกับความรุนแรงนั้น ถูกศึกษาในลักษณะทำความเข้าใจเพื่อหาทางยับยั้งหรือขจัดให้หมดไป ในขณะที่ความขัดแย้งถูกศึกษาในลักษณะทำความเข้าใจเช่นกัน แต่เพื่อให้สังคมยอมรับความเป็นธรรมชาติของมัน และสามารถวางท่าทีต่อความขัดแย้งได้ถูกต้องเหมาะสม โดยไม่ตกไปสู่การใช้ความรุนแรงเป็นหนทางจัดการความขัดแย้ง ส่วนหัวข้อสันติวิธีนั้น ถูกศึกษาในลักษณะหาทางออกหรือสร้างทางเลือกใหม่ๆแก่สังคมไทยให้มากขึ้น ดังนั้น ในหัวข้อสันติวิธีนี้ หลายครั้ง จึงต้องอาศัยแหล่งความรู้และภูมิปัญญาที่ไม่ได้อยู่เฉพาะกาลและเทศะหรือบริบทเฉพาะของสังคมไทยหรือเฉพาะในปัจจุบัน แต่หลายครั้งได้ “นำเข้า” ประสบการณ์หรือความรู้จากต่างประเทศ เช่น civil disobedience, อภัยวิถี, สมานฉันท์ เป็นต้น รวมทั้งจากภูมิปัญญาจากอดีต เช่น ศาสนธรรม เป็นต้น มาปรับประยุกต์สร้างข้อเสนอใหม่ๆให้แก่สังคมอยู่เสมอ

กล่าวอีกนัยหนึ่ง การศึกษาเกี่ยวกับความรุนแรงและเรื่องความขัดแย้งนั้น มีแนวโน้มไปในทางการอธิบาย (explain) ทำความเข้าใจ (understanding) ว่าอะไรเกิดขึ้นในสังคมไทย? เหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น? ความหมายของสิ่งต่างๆแวดล้อมหัวข้อศึกษานั้นเป็นอย่างไร? แนวทาง (approach) การศึกษาในทั้งสองเรื่องนี้จึงเป็นไปในลักษณะตั้งแต่การศึกษาเชิงประจักษ์ (empirical study) การตีความ (interpretative) การศึกษาแนวประวัติศาสตร์ การอ่านปรากฏการณ์ในฐานะตัวบท (text) รวมทั้งการศึกษาแนววาทกรรม (discourse) แนวหลังโครงสร้างนิยมและหลังสมัยใหม่ (post-structuralism/post-modernism) ในขณะที่การศึกษาเกี่ยวกับสันติวิธีมีแนวโน้มไปในลักษณะการมีข้อเสนอแนะหรือทางออกสำหรับก้าวต่อไป ชำนาญว่าควรเป็นอย่างไร (normative) ซึ่งไปกันได้ดีกับวิธีการศึกษาแบบปรัชญาการเมือง (political philosophy) และการศึกษาเชิงนโยบาย

กล่าวเฉพาะวิธีศึกษาแบบแรกซึ่งเป็นลักษณะเด่นชัดกว่าแบบหลังยิ่งนัก การศึกษาแนวปรัชญาการเมืองนั้น มีข้อเด่นตรงที่หลายครั้งไม่หลงติดอยู่ภายใต้บริบท (beyond context) ทำให้สามารถมีจินตนาการมองเห็นความเป็นไปได้ใหม่ๆเสมอ แต่จุดเด่นนี้ก็กลายเป็นจุดอ่อนได้เช่นกัน และเคยถูกวิจารณ์อย่างน้อยใน 2 ประเด็น คือ หนึ่ง ไม่ได้ช่วยให้เข้าใจสังคมไทยขึ้นเท่าใดนัก สอง “ไม่เข้ากับ” สังคมไทย เพราะเป็น “ของนอก” หรือบางครั้งก็กลายเป็น “โรแมนติก” ไปเสีย ดังในคำวิจารณ์ของ ชลธิธา สัตยาวัดวัฒนา และเสาวนีย์ จิตรื่น (โปรดดู “สิทธิในชีวิต” หน้า 129) ทั้งนี้ ก็เข้าใจได้ว่าเนื่องจากงานศึกษาด้านสันติวิธีเป็นการศึกษาเพื่อเสนอทางออก มิใช่ศึกษาเพื่อเข้าใจปรากฏการณ์อย่างเดียวล้วนๆ จึงจำเป็นต้องอาศัย “สิ่งของ” ที่ข้ามพ้นบริบทอยู่บ้าง ประเด็นจึงอยู่ที่ว่าข้อเสนอเหล่านั้น “เข้ากันได้” กับสังคมไทยหรือไม่มากกว่า ทั้งนี้อาจจำเป็นต้องอาศัยเวลาเป็นเครื่องพิสูจน์

## 7. พรหมแดนแห่งความไม่รู้ : อะไรอยู่ “นอกแผนที่”

เราไม่ควรหยุดอยู่ที่เพียงการได้ “แผนที่นำเที่ยว” แล้ว และการได้พิจารณาถึงแนวการวิเคราะห์ของสันติวิธีในสังคมไทยแล้ว อย่างน้อยขั้นตอนสุดท้ายอีกขั้นหนึ่งที่เราควรไปให้ถึง คือ คำถามที่ว่า แล้วมีอะไรอีกบ้างที่อยู่นอกแผนที่ผืนนี้ที่เราถืออยู่? กล่าวอีกนัยหนึ่ง นอกเหนือจากงานศึกษาทั้งเรื่องความรุนแรง ความขัดแย้ง และสันติวิธีดังกล่าวข้างต้นแล้ว ยังน่าสนใจต่อไปว่ายังมีพรหมแดนอะไรอีกบ้างเกี่ยวกับหัวข้อทั้งสามที่ควรจะต้องศึกษา แต่ยังไม่ปรากฏมีการศึกษาหรือมีอยู่น้อย? ในที่นี้ ผู้เขียนคงไม่สามารถและไม่บังอาจกล่าวถึงพรหมแดนแห่งความไม่รู้ของสันติวิธีไทยได้หมด จึงจะขอยกตัวอย่างเพียงบางหัวข้อสำคัญๆ ที่เห็นว่าน่าจะศึกษา แต่ยังไม่ปรากฏหรืออาจมีไม่มากนัก 5 หัวข้อ ดังนี้

**หนึ่ง** คือ หัวข้อสันติวิธีโดยรัฐหรือโดยผู้มีอำนาจการใช้ความรุนแรง เหตุการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องทุกวันในจุดต่างๆ ของสามจังหวัดชายแดนภาคใต้โดยเฉพาะในช่วงปีหลังนี้ กำลังท้าทายนักคิดด้านสันติวิธีอย่างยิ่ง เพราะที่ผ่านมามีการกล่าวอย่างชัดเจน แต่โดยนัยแล้ว แนวโน้มหนึ่งของวงการสันติวิธี คือ ทำได้เพียงการสื่อสารโน้มน้าวฝ่ายประชาชนที่เกี่ยวข้องผู้ตกเป็นเหยื่อของความรุนแรงหรือตกอยู่ในความหวาดกลัว ไม่ให้เลือกใช้ความรุนแรงเป็นทางออกของการแก้ปัญหา ด้วยเหตุที่จะทำให้เรื่องยิ่งบานปลาย ในขณะที่ไม่ยังสามารถทำให้ฝ่ายผู้มีอำนาจหรือผู้ใช้ความรุนแรง ทั้งที่เป็นทหาร ตำรวจ หรือฝ่ายผู้ก่อการ ให้หันมาใช้สันติวิธีได้อย่างมีประสิทธิภาพมากนัก สมชาย ปรีชาศิลป์กุล ได้ตั้งคำถามกับสันติวิธีไว้อย่างท้าทายและชัดเจนว่า “ในขณะที่เราไม่สามารถยุติฝ่ายที่ใช้ความรุนแรงได้ แต่เราหันมาเน้นหรือให้ความสนใจกับผู้ที่ถูกกระทำ ว่าควรจะทำอย่างไร... ในแง่หนึ่ง มันสะท้อนถึงความอ่อนแอหรือความไม่พอเพียงของสันติวิธีหรือไม่?” (ดู “สิทธิในชีวิต” หน้า 124-5) หัวข้อนี้จึงมีความสำคัญอย่างยิ่งที่จะเป็นปัจจัยส่งเสริมหรือบั่นทอนการยึดมั่นในสันติวิธีของสังคมไทยในอนาคต งานของชัยวัฒน์ (2543) น่าจะเกิดการตระหนักในประเด็นปัญหาดังกล่าวนี้ จึงพยายามถอดบทเรียนจากคำสั่ง 66/23 และเสนอแนะข้อคิดสำหรับสถานการณ์ใหม่ๆ ให้แก่ภาครัฐ นับเป็นบทบาทของการขยายพรหมแดนความรู้เพื่อนำพาสันติวิธีของสังคมไทยบุกฝ่าเข้าไปในอาณาบริเวณนี้ได้ที่น่าสนใจยิ่ง และควรมีการศึกษาเพิ่มเติมต่อไปกันให้มากขึ้น

**สอง** หัวข้อสื่อมวลชนกับสันติวิธี ปัจจุบันสันติวิธีกำลังประสบกับปัญหาในสื่อมวลชนอย่างน้อย 2 ลักษณะ **ลักษณะแรก** คือสภาวะที่สื่อมวลชนถูกผูกขาดมากขึ้นเรื่อยๆ มีผลทำให้พลังในการทำงานของสันติวิธีลดลงไปอย่างมาก เพราะเงื่อนไขหนึ่งของสันติวิธีคือการทำงานในที่สาธารณะ กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือสาระข้อเรียกร้อง รวมทั้งเหตุผลต่างๆ ของปฏิบัติการสันติวิธี ตลอดจนการใช้ความรุนแรงของฝ่ายผู้มีอำนาจนั้น ต้องได้รับการสื่อสารกระจายออกไปให้ทั่วให้สาธารณชนได้รับรู้ แต่ในสภาวะที่สื่อมวลชนถูกผูกขาดนั้น



ผู้ใช้สันติวิธีถูกตัดขาดออกจากสาธารณะ เพราะสื่อมวลชนไม่ยอมถ่ายทอดเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่ สถานการณ์ ดังที่ สมชาย (2546) ก็ได้กล่าวถึงประเด็นนี้ในบริบทระดับโลกไว้เช่นกัน

**ลักษณะที่สอง** หลายครั้ง สื่อมวลชนกลายเป็นตัวกลางในการระดมให้เกิดกระแสความกลัว-โกรธ-เกลียดขึ้นในสาธารณะเอง ดังเห็นได้ชัดจากการทำข่าวปัญหาความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ในช่วง 3 ปีที่ผ่านมา ที่หลายครั้ง สาธารณชนส่วนใหญ่และสื่อมวลชนรับส่งข่าวสารสภาวะอารมณ์และการเรียกร้องให้ใช้ความรุนแรงกันเพื่อแก้ปัญหาให้ “หมดสิ้นไป” โดยเร็ว ส่งผลให้คนส่วนน้อยตกอยู่ในสถานการณ์ที่ล่อแหลมต่อการใช้ความรุนแรงโดยรัฐได้ง่ายและได้รับความชอบธรรมจากคนส่วนใหญ่อีกด้วย ปัญหาที่กล่าวได้ว่าอยู่ในหัวข้อเกี่ยวกับ**สื่อสันติภาพ (peace journalism)** ของแวดวงการศึกษาเกี่ยวกับสันติวิธีในโลก สำหรับสังคมไทยปัจจุบัน การทำงานของศูนย์ข่าวอิศรา นับเป็นปฏิบัติการจริงของสื่อสันติภาพได้อย่างดี แต่เท่าที่ปรากฏเป็นงานหนังสือ นั้น มีเพียงงานเกี่ยวกับการทำงานข่าวในเหตุการณ์ เช่น *ปักหมุด...เท่าใจ* (สมเกียรติ, 2549), *สนามข่าวสีแดง* (ภาสกร, 2550) เป็นต้น งานชิ้นหลังนั้นนับงานชิ้นแรกๆ โดยความพยายามของผู้ปฏิบัติการงานข่าวของศูนย์ข่าวอิศราเองในการถอดบทเรียนการทำข่าวในสถานการณ์ที่อ่อนไหวได้พอสมควร และน่าจะมีการส่งเสริมให้มีการศึกษาในทางวิชาการอย่างเป็นระบบและรอบด้านเพื่อวางพื้นฐานหลักการและต่อยอดความรู้ด้านนี้ให้ลึกซึ้งมากยิ่งขึ้นต่อไป

**สาม สันติวิธีกับเทคโนโลยี** ในขณะที่โลกทุกวันนี้ เทคโนโลยีเข้ามาพัวพันในชีวิตและสังคม การเมืองอยู่ทุกอณู จนหลายคนพูดถึงสังคมสารสนเทศ ฯลฯ แต่หัวข้อนี้ นับเป็นเรื่องใหญ่ไม่น้อยที่ยังไม่มีการศึกษาอย่างจริงจังทั้งในสังคมไทยและในระดับนานาชาติ ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะงานศึกษาสันติวิธีมักอยู่กับสาขารัฐศาสตร์ สังคมวิทยา จิตวิทยา ปรัชญา ฯลฯ นอกจากนี้ วงวิชาการไทยนั้นค่อนข้างติดยึดอยู่ในประเด็นเฉพาะของสาขาตนเองเป็นอย่างยิ่ง จึงยิ่งทำให้หัวข้อประเภทที่เรียกร้องการคิดชนิดข้ามสาขาแบบนี้ไม่มีที่ทางเกิดขึ้นให้เห็นได้ สำหรับในระดับนานาชาติ แม้จะมีงานศึกษาสันติวิธีจากแง่มุมวิทยาศาสตร์ แต่ก็ยังเป็นสาขาชีววิทยาประเภทที่ว่า ยีนมนุษย์มีความรุนแรงหรือไม่ เสียส่วนมาก เขตแดนสาขาวิชาดังกล่าว ทำให้หลายคนไม่ทันได้ตั้งคำถามสืบลงไปถึงคำถามทำนองเช่นว่า **ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในโลกและสังคมไทยนั้น เกิดขึ้นภายใต้โครงสร้างระบบเทคโนโลยีประเภทต่างๆ โดยเฉพาะเทคโนโลยีการทหารและสงครามอย่างไร? เทคโนโลยีถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการต่อสู้แบบไร้ความรุนแรงได้อย่างไร? ตลอดจน จะแก้ไขความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่ปรากฏอยู่ในระบบเทคโนโลยีได้อย่างไร?** เป็นต้น ในสังคมไทยนั้น ยังไม่เห็นปรากฏมีงานศึกษาทำนองนี้อยู่ ส่วนในระดับนานาชาตินั้น ผู้เขียนเห็นอยู่เพียงงานของ Martin (2001) เท่านั้นที่พยายามแสดงตัวอย่างการใช้เทคโนโลยีเพื่อการต่อสู้ โดยไร้ความรุนแรงในประวัติศาสตร์ของประเทศต่างๆ ทั่วโลก และพยายามยกระดับตัวอย่างเหล่านั้นให้เป็นแนวคิดทฤษฎี<sup>17</sup>

<sup>17</sup> ขอพระขอบคุณอาจารย์ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ สำหรับการแนะนำให้รู้จักกับหนังสือเล่มนี้ และคุณทพรัตน์ หนังสือเล่มนี้ได้ ใน ชาญชัย (กำลังจะตีพิมพ์)

**สี่ สุนทรียศาสตร์กับสันติวิธี**<sup>18</sup> หัวข้อนี้นับเป็นหัวข้อชนิดข้ามสาขาวิชาอีกประเภทหนึ่งที่ต้องใช้ความรู้ในสาขามนุษยศาสตร์เข้ามาเกี่ยวข้องด้วย ในขณะที่พรมแดนความรู้สันติวิธีในสังคมไทยค่อนข้างมีแนวโน้มไปทางพยายามวิเคราะห์หรืออย่างเป็นระบบและมีเหตุมีผล แต่กล่าวโดยทั่วไปแล้ว เรื่องราวของความรุนแรง ความขัดแย้ง และสันติวิธีนั้น มักเกี่ยวพันกับอารมณ์ความรู้สึกและมโนสำนึกของผู้คนทั่วไปที่ได้รับรู้และฝ่ายต่างๆที่มีส่วนเกี่ยวข้องอยู่มาก หลายครั้งในระดับปฏิบัติการนั้น พลังของสันติวิธีไม่ได้อยู่ที่การวิเคราะห์สถานการณ์ได้อย่างมีเหตุผลเพียงอย่างเดียว แต่อยู่ที่การ “เล่าเรื่อง” ประสบการณ์ชนิดต่างๆ รวมทั้งการสื่อสารหรือ “ส่งผ่านให้ได้สัมผัส” ถึงสภาวะอารมณ์และความเป็นมนุษย์ระหว่างคู่ขัดแย้งและฝ่ายที่สาม ตลอดจนสาธารณะ ซึ่งจำเป็นต้องอาศัยงานด้านวรรณศิลป์ ทัศนศิลป์ คีตศิลป์ ฯลฯ ตลอดจนสื่อวรรณกรรม ภาพยนตร์ เพลง การ์ตูน ฯลฯ ที่ “เล่าเรื่อง” ได้อย่างไม่แห้งแล้ง แต่ก็ไม่ฟูมฟายเกินงาม ในเชิงปฏิบัติการ ศิลปินต่างๆมักทำงานในด้านนี้อยู่แล้วไม่น้อย แม้ว่าส่วนใหญ่ที่ปรากฏมักเป็นแบบรุนแรงหรือฟูมฟาย แต่ผู้เขียนเห็นว่าความรู้เชิงอารมณ์ความรู้สึกทำนองนี้ยังไม่ได้รับการเชื่อถือเข้ามาทำงานร่วมกันในพรมแดนทางวิชาการของการศึกษาสันติวิธีมากนัก และน่าจะได้มีการศึกษาเพิ่มเติม ทั้งนี้ ชัยวัฒน์ได้ริเริ่มศึกษาสันติวิธีในมิตินี้ไปบ้างแล้ว โดยศึกษาภาพโปสเตอร์สีน้ำที่ศิลปินหญิงท่านหนึ่งเขียนขึ้นและแจกจ่ายไปในช่วงการเคลื่อนไหวเรียกร้องในเหตุการณ์เดือนพฤษภาคม 2535 (Chaiwat, 1999) รวมทั้งการศึกษานิยายเรื่องชื่อไก่แขกและพบว่าสามารถ “เล่าเรื่อง” “ความจริง” เกี่ยวกับความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ อันความสลับซับซ้อนได้ “สมจริง” มากกว่าสื่อประเภทอื่น (ชัยวัฒน์, กำลังจะตีพิมพ์)

**ห้า คือ คำถามที่ว่าใช้ “สันติวิธี” เท่ากับเป็นวิธีการ “ที่ดี” หรือไม่?** การที่ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ซึ่งเป็นปัญญาชนด้านสันติวิธีมากกว่า 20 ปี ได้กล่าวถึงรัฐประหาร “19 กันยา” ว่าเป็นสันติวิธีนั้น ทำให้หลายคนประหลาดใจอย่างยิ่งและชัยวัฒน์เองก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างยิ่ง ชัยวัฒน์ให้เหตุผลว่าเพราะในการรัฐประหารครั้งนี้ ไม่มีผู้ใดบาดเจ็บล้มตาย ชัยวัฒน์อธิบายต่อไปว่าการเสนอว่ารัฐประหารครั้งนี้เป็นสันติวิธีนั้น เพื่อตั้งคำถามในเชิงทฤษฎีว่า “รัฐประหารแบบสันติวิธี (nonviolent coup'd etat) เป็นไปได้หรือไม่?” ทำนองเดียวกับที่มีการตั้งคำถามของคานธีที่ว่า “การปฏิวัติโดยสันติวิธี (nonviolent revolution) เป็นไปได้หรือไม่?” (ชัยวัฒน์, 2550ก : 157) ความประหลาดใจของหลายๆคนต่อการอธิบายของชัยวัฒน์นี้สะท้อนให้เห็นถึงปัญหาเดิมที่คำตอบต่อคำถามที่ว่า “อะไรคือสันติวิธี?” นั้นยังไม่เป็นที่กระจ่างในสังคมไทย ชัยวัฒน์ (2550ข) อธิบายว่าสันติวิธีมิได้หลายระดับ แล้วแต่ว่าใครจะยึดถือในระดับใด ตั้งแต่การไม่มีการฆ่าหรือไม่มีความรุนแรงทางตรงเกิดขึ้น การไม่มีความรุนแรงเชิงโครงสร้าง หรือถึงขั้นการไม่มีความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมเลย ความหมายระดับแรกดูจะเป็นสิ่งที่ Glenn Paige หวังไว้ ในขณะที่ความหมายในระดับสุดท้ายนั้น ดูจะเป็นความคาดหวังของ Johan Galtung นอกจากนี้ ในทางกลับกัน ชัยวัฒน์ยังตั้งคำถามชวนคิดต่อไปว่า “วิธีการที่ถือว่าเป็นสันติวิธีอย่างการคว่ำบาตรทางเศรษฐกิจจะถือว่าเป็นการใช้ความรุนแรงได้หรือไม่?”

<sup>18</sup> ขอขอบคุณปรกรณ์ เลิศเสถียรชัย สำหรับการแนะนำในประเด็นนี้

(2550ก : 157) โดยชัยวัฒน์อ้างถึงถึงผลของการใช้นโยบายคว่ำบาตรต่อประชาชนชาวอิรัก หลังสงครามอ่าวเปอร์เซียเมื่อปี 1991 ซึ่งเป็นที่รับทราบกันว่าได้ก่อให้เกิดปัญหาความอดอยากและการเข้าถึงการรักษาพยาบาล ฯลฯ ของประชาชนชาวอิรักมากมาย ในขณะที่ดูจะมีได้ทำให้ตัวประธานาธิบดีซัดดัมสมัยนั้นอยู่ในสภาวะถูกลงโทษอะไรมากมายนัก

ประเด็นเหล่านี้ ดูจะเพิ่มภาระให้แวดวงวิชาการด้านสันติวิธี ที่นอกจากจะต้องพยายามทำให้สังคมกระจ่างขึ้นว่าสันติวิธีคืออะไร? แล้วนั้น มาถึงขณะนี้ อาจต้องตั้งคำถามต่อไปอีกชั้นพร้อมๆกันไปด้วยว่า “วิธีการที่เป็น “สันติวิธี” จำเป็นต้องแปลว่าเป็นวิธีการที่ “ดี” หรือ “ยอมรับได้” เสมอไปหรือไม่?” ดังกรณีรัฐประหาร 19 กันยายน 2549 ซึ่งแม้ชัยวัฒน์จะเรียกว่าเป็น “รัฐประหารสันติวิธี” แต่เขาก็แสดงจุดยืนอย่างชัดเจนว่ายอมรับไม่ได้ ดังคำกล่าวของเขาที่ว่า “รัฐประหารเป็นวิธีผิดเสมอ” (coup is morally wrong)

### บรรณานุกรม

- Burrowes, Robert J. (1996), *“The Nature of Power”, The Strategy of Nonviolent Defense : A Gandhian Approach*. Albany: State University of New York Press, pp. 83-96.
- Chaiwat Satha-Anand (1993) *“The Nonviolent Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Actions”* in *Islam and nonviolence*, edited by Glenn D. Paige, Chaiwat Satha-Anand (Qader Muheideen)
- Chaiwat Satha-Anand (1999) *“Imagery in the 1992 Nonviolent Uprising in Thailand”* in Zunes, Stephen; Kurtz, Lester R.; and Asher, Sarah Beth. eds, (1999) *Nonviolent Social Movement : A Geographical Perspective*, Oxford & Massachusetts : Blackwell.
- Chaiwat Satha-Anand (2006) *“The Moral Enigma of the 9/19 Popular coup d’ etat” Bangkok Post*, September 25, 2006.
- Sharp, Gene (1973) *The Politics of Nonviolent Action*, Boston: Porter Sargent.
- Galtung, Johan (1969), *“Violence, Peace and Peace Research,” Journal of Peace Research*. Vol.6 No.3
- Galtung, Johan (1990), *“Cultural Violence,” Journal of Peace Research*. Vol.27 No.3
- Galtung, Johan (2000) *Conflict Transformation by Peaceful Means*, UN: United Nations Disaster Management Training Programme
- Glenn D. Paige (2002) *Nonkilling Global Political Science*, Honolulu : Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii
- ประจักษ์ ก้องกีรติ (2550), *ภูมิทัศน์วิชาการว่าด้วยความรุนแรงทางการเมือง: การถกเถียงและข้อค้นพบจากทศวรรษ 1970-ปัจจุบัน*, นำเสนอในการประชุม “ความรุนแรง “ซ่อน-หา” สังคมไทย” เมื่อวันที่ 19-20 พฤศจิกายน 2550 ณ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

ธงชัย วินิจจะกุล (2550) **6 ตุลาในความทรงจำของฝ่ายขวา: จากชัยชนะสู่ความเจ็บ (แต่ยังชนะอยู่ดี) 2519-2549**, ซึ่งนำเสนอในการประชุม “ความรุนแรง “ซ่อน-หา” สังคมไทย” เมื่อวันที่ 19-20 พฤศจิกายน 2550 ณ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

Lederach, John Paul (2003) *The Little Book Of Conflict Transformation*, PA : Good Books.

Martin, Brian (1989), “Gene Sharp’s Theory of Power”, *Journal of Peace Research*, 22:2, pp. 213-22;

Martin, Brian (2001). *Technology for Nonviolent Struggle*, London: War Resisters’ International

Sharp, Gene (1978), *Social Power and Political Freedom*, Porter Sargent Publication.

Strauss, Leo (1959) *What is Political Philosophy? And Other Studies*. New York: The Free Press

กัลตุง, โยฮัน เขียน; สมชัย เย็นสบาย แปล (2538) **พุทธสันติวิธี : ทฤษฎีเชิงโครงสร้าง**, นครนายก : ภาคารยสาร

กัลตุง, โยฮัน เขียน; เดชา ตั้งสีฟ้า แปล (2550) **การแปลงเปลี่ยนขับเคลื่อนความขัดแย้งด้วยสันติวิธี**, กรุงเทพฯ : คบไฟ.

กิตติศักดิ์ ปกติ (2539) “โทษประหารชีวิตกับข้อคิดว่าด้วยเสรีภาพในชีวิตร่างกาย” ใน **รัฐศาสตร์สาร** (19:3)

เกษียร เตชะพีระ (2547) “วัฒนธรรมการเมืองอำนาจนิยมแบบเป็นปฏิปักษ์กับการปฏิรูปภายใต้ระบอบทักษิณ” ใน สมชาย หอมลออ (บ.ก.), **อุ้มนายสมชาย นิละไพจิตร: บทสะท้อนวัฒนธรรมอำนาจนิยมในสังคมไทย**, กรุงเทพฯ : คณะทำงานปกป้องนักต่อสู้เพื่อสิทธิมนุษยชน, หน้า 3-19

เกษียร เตชะพีระ (2548) “ค่าน้ำ” ใน ประจักษ์ ก้องกีรติ, **และแล้วความเคลื่อนไหวก็ปรากฏ : การเมืองวัฒนธรรมของนักศึกษาและปัญญาชนก่อน 14 ตุลาฯ**, กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ และคณะ (2550) **สันติ-สุขภาวะ : สันติวิธีกับการจัดการความขัดแย้งในระบบสุขภาพ**, กรุงเทพฯ : สำนักวิจัยสังคมและสุขภาพ.

คณะกรรมการประสานงาน 20 ปี 6 ตุลา (2539) **เราไม่ลืม 6 ตุลา**, กรุงเทพฯ : Good Old Days.

คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์ (2549) **เอาชนะความรุนแรงด้วยพลังสมานฉันท์**, กรุงเทพฯ : คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ.

คณะกรรมการสื่อสารสังคม กอส. (2549) **วิพากษ์ : รายงานคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ**, กรุงเทพฯ : สำนักเลขาธิการคณะรัฐมนตรี

จุฑารัตน์ เอื้ออำนวย (2548) **กระบวนการยุติธรรมเชิงสมานฉันท์: การปรับกระบวนการทัศน์ กระบวนการยุติธรรมไทย**, กรุงเทพฯ : มูลนิธิพัฒนากระบวนการยุติธรรม

ใจ อึ๊งภากรณ์ และคณะ (2544) **อาชญากรรมรัฐ ในวิกฤตการเปลี่ยนแปลง**, กรุงเทพฯ : คณะกรรมการรับข้อมูลและสืบพยานเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519

ฉันทนา บรรพศิริโชติ (2542) **ความขัดแย้งในสังคมไทย : ช่องว่างของการรับรู้และความเข้าใจ**, กรุงเทพฯ : คณะรัฐศาสตร์ จุฬาฯ

ฉันทนา บรรพศิริโชติ และคณะ (2549) *การสำรวจขันติธรรมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้*, เอกสารอัด  
สำเนา.

ชลธิรา สัตยวัฒน์ (2544 ) *กริดแผน กลัดหนอง กรองความจริงโดยผู้หญิง 6 ตุลาฯ*, กรุงเทพฯ :  
คณะกรรมการรับข้อมูลและสืบพยานเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519

ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์ (2539) “เข้มขึ้น : ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมในสังคมไทย” ใน *รัฐศาสตร์สาร* (19:3)

ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์ (2542) “การเมืองของความขัดแย้ง : รัฐไทยกับคนเล็กคนน้อยในสังคมไทย” ใน พัชรี สิ  
โรรส และทิวดา กมลเวชช (บ.ก.), *ความขัดแย้งในสังคมไทยยุควิกฤตเศรษฐกิจ* (กรุงเทพฯ:  
โครงการปริญญาโทสำหรับนักบริหาร คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (EPA) และคปไฟ,

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2533) *ทำทนายทางเลือก : ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง*, กรุงเทพฯ :  
มูลนิธิโกมลคีมทอง.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2539ก) “*อย่างศพทารก : วิพากษ์ความรุนแรงทางวัฒนธรรมในสังคมไทย*” ใน  
*รัฐศาสตร์สาร* (19:3)

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2539ข), “*ความรุนแรงกับมายาการแห่งอัตลักษณ์*” ใน *สันติศึกษาวิถีวัฒนธรรม*,  
กรุงเทพฯ : โกมลคีมทอง (พิมพ์ครั้งแรก 2529).

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2539ค), “*ชาติพันธุ์และความขัดแย้ง*” ใน *สันติศึกษาวิถีวัฒนธรรม*, กรุงเทพฯ : โกมล  
คีมทอง (พิมพ์ครั้งแรก 2529).

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2539ง), “*ทฤษฎีสันติภาพ : พิจารณาจากบทเรียนของทฤษฎีสงคราม*” ใน *สันติศึกษา  
วิถีวัฒนธรรม*, กรุงเทพฯ : โกมลคีมทอง

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2539จ), “*การเปลี่ยนแปลงโดยสันติ : เป้าหมายกับวิธีการ*” ใน *สันติศึกษาวิถี  
วัฒนธรรม*, กรุงเทพฯ : โกมลคีมทอง

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2539ฉ), “*สู่สันติวัฒนธรรมแห่งเอเชีย*” ใน *สันติศึกษาวิถีวัฒนธรรม*, กรุงเทพฯ : โกมล  
คีมทอง

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2542) “*คำสั่ง 66/43? : รัฐ, ปัญหาวัฒนธรรมของรัฐ กับการจัดการความขัดแย้งใน  
ศตวรรษใหม่*” *รัฐศาสตร์สาร* (21 : 3)

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2543) *อภัยวิถี : มิตร ศัตรู และการเมืองแห่งการให้อภัย*, กรุงเทพฯ : สถาบันปริตี  
พนมยงค์.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2545) “*ปฏิบัติการสันติวิธีของสามศาสนา*” ใน *ผู้ไท*, ปีที่ 23 ฉบับที่ 60 ก.ย.-ธ.ค.2545

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2546ก) “*เป็นทั้ง “เหยื่อ” และ “ฆาตกร”?* ” ในชัยวัฒน์ (2546ค) หน้า 77-110.  
(เผยแพร่ครั้งแรก ปี 2543)

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2546ข) “*อิสรภาพกับกระบวนการทัศน์แห่งความรุนแรง*” ในชัยวัฒน์ (2546ค)

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2546ค) *อาวุธมีชีวิต*, กรุงเทพฯ : ฟาเดียวกัน.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2546ง) “*อารยะขัดขืนกับสังคมไทย*” ใน *รัฐศาสตร์สาร* (24 : 3)

- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2548ก) “ประชาธิปไตยอำนาจนิยม” : ผลของการใช้ความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้ไทย ใน อุทัย ดุลยเกษม และเลิศชาย ศิริชัย (บ.ก.) **ความรู้กับการแก้ปัญหาความขัดแย้ง : กรณีวิกฤติการณ์ชายแดนภาคใต้** (กรุงเทพฯ : สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์, หน้า 212-270.
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2548ข) “ทำความเข้าใจแนวคิด “สมานฉันท์” ” ใน **ผู้ไท** (26 : 69) กันยายน-ตุลาคม, หน้า 52-61
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2549ก), “**ด้านธรรมและความตาย : ประสบการณ์นักบวชสันติวิธีมุสลิม**” ปาฐกถาวิชาการเนื่องในวันสถาปนามหาวิทยาลัย ธรรมศาสตร์ ครบรอบ 72 ปี, เมื่อ 26 มิถุนายน 2549 ณ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ท่าพระจันทร์, เอกสารอัดสำเนา
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2549ข) **อารยะขัดขืน** (กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง)
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2550ก), “**อริสโตเติลกับรัฐประหาร “19 กันยา”**, ใน **รัฐประหาร 19 กันยา** (กรุงเทพฯ : ฟาเดียวกัน)
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2550ข) “**ความก้าวร้าวหลบในที่รวันระเบิด : บทสัมภาษณ์**”, **โพสต์ทูเดย์** 26 มิ.ย. หน้า A4
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (กำลังจะตีพิมพ์), **ความรุนแรงกับการจัดการ “ความจริง” : ปิดตานี้ในรอบกิ่งศตวรรษ**, กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ชาญชัย ชัยสุขโกศล (กำลังจะตีพิมพ์) “**Technology for Nonviolent Struggle : บทแนะนำหนังสือ**”, ใน **โครงการ ๑๐๐ เล่มสู่จิตสำนึกใหม่ จิตวิวัฒน์**. <http://www.jitwivat.org>
- ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (2543) **บันทึกประวัติศาสตร์ 14 ตุลาคม 2516**, กรุงเทพฯ : สายธาร
- ชาร์ป, ยีน (เขียน) ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, และคมสัน หุตะแพทย์ (แปล) (2529), **อำนาจและยุทธวิธีไร้ความรุนแรง**, กรุงเทพฯ : โครงการหนังสือศาสนาและสันติวิธี มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- ชาร์ป, ยีน (เขียน) นุชจรีย์ ชลคุป (แปล) (2536) **ตำนรัฐประหาร**, กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- ไชยวัฒน์ เจริญสินโอฬาร (2545) **New Social Movements : ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่**, กรุงเทพฯ : วิชาษา, (พิมพ์ครั้งแรก 2541)
- ธงชัย วินิจจะกุล (2539), “**ความทรงจำกับประวัติศาสตร์บาดแผล : กรณีการปราบปรามนองเลือด 6 ตุลาคม 19**” ใน **รัฐศาสตร์สาร** (19:3)
- เดชา ตั้งสีฟ้า (2549) “**อ่าน “คู่มือข้าราชการ” เขียนพื้นที่วัฒนธรรม : วาทกรรมวัฒนธรรมของรัฐไทยกับพื้นที่ในระหว่างไทย-มาเลเซีย**”, ในการสัมมนาเรื่อง “ปัญหาความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้กับรัฐไทย” เมื่อ 18-19 สิงหาคม 2549 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- มารค ตามไท และสมเกียรติ บุญชู (2549) “**นโยบายความมั่นคงแห่งชาติจังหวัดชายแดนภาคใต้เปรียบเทียบในรอบ 30 ปี**”, ในการสัมมนาเรื่อง “ปัญหาความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้กับรัฐไทย” เมื่อ 18-19 สิงหาคม 2549 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

- พ.ท.ญ.พิมลพรรณ อุโฆษกิจ “**วัฒนธรรมองค์กรของหน่วยทหารในภูมิภาคต่างๆที่มีผลต่อการแก้ปัญหาควาไม่สงบใน ๓ จังหวัดชายแดนภาคใต้**” ในการสัมมนาเรื่อง “ปัญหาความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้กับรัฐไทย” เมื่อ 18-19 สิงหาคม 2549 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา (2543), “**อภัยวิถี : เทววิทยาทางการเมือง ความทรงจำ และความหลงลืมของประวัติศาสตร์ไทย**” ใน **รัฐศาสตร์สาร** (22 : 1) หน้า 130-183
- ธอโร, เฮนรี เดวิด (เขียน), พจนา จันทรสันติ (ถอดความ) (2536), **ความเรียงสี่ชิ้น**, กรุงเทพฯ : คบไฟและมูลนิธิโกมลคีมทอง. (โดยเฉพาะเรื่อง civil disobedience, หน้า.1-36)
- นฤมล ทับจุมพล และคณะ (2539) “**การเคลื่อนไหวของขบวนการประชาชนในชนบทกับการปราบปรามของรัฐ (ช่วงหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ.2516-ปัจจุบัน)**” ใน **รัฐศาสตร์สาร** (19:3)
- นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2543) **คนจนกับนโยบายการทำให้เงินของรัฐ**, กรุงเทพฯ : คณะกรรมการเผยแพร่และส่งเสริมงานพัฒนา.
- บอนดูแรนต์, โจแอน (เขียน), ไพศาล วงศ์วรวิสิทธิ์ และอนิตรา พวงสุวรรณ (แปล) (2536) **อหิงสา : อาวุธของคนกล้า**, กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- ประภาส ปิ่นตบแต่ง (2541) **การเมืองบนท้องถนน 99 วัน สมัชชาคนจน และประวัติศาสตร์การเดินขบวน ชุมนุมประท้วงในสังคมไทย**, กรุงเทพฯ : ศูนย์วิจัยและผลิตตำรา มหาวิทยาลัยเอริก.
- ปวีย์ อึ้งภากรณ์ (2542) **ความรุนแรงและรัฐประหาร 6 ตุลาคม 2519**, กรุงเทพฯ : โครงการกำแพงประวัติศาสตร์ : ธรรมศาสตร์กับการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตย
- ผาสุก พงษ์ไพจิตร (2545) **วิถีชีวิต วิถีสู้ : ขบวนการประชาชนร่วมสมัย**, เชียงใหม่ : ตรีสิน.
- พระไพศาล วิสาโล (2549) **สันติวิธี วิถีอารยะ**, กรุงเทพฯ : โกมลคีมทอง
- พวงทอง รุ่งสวัสดิ์ทรัพย์ (2539) “**การสนับสนุนเขมรแดงกับความรุนแรงของนโยบายต่างประเทศ**” ใน **รัฐศาสตร์สาร** (19:3)
- พวงทอง รุ่งสวัสดิ์ทรัพย์ ภาวครพันธุ์ (2549), **สงครามเวียดนาม : สงครามกับความจริงของ “รัฐไทย”**, กรุงเทพฯ : คบไฟ.
- ไพศาล วงศ์วรวิสิทธิ์ (2530) **ศัสตราของผู้ไร้อาวุธ : สันติวิธีกับการปฏิวัติ**. กรุงเทพฯ, เทียนวรรณ
- ไพศาล วงศ์วรวิสิทธิ์, เรียบเรียง (2533) **สร้างสันติด้วยมือเรา : คู่มือสันติวิธีสำหรับนักปฏิบัติการไร้ความรุนแรง**, กรุงเทพฯ : เสริมศึกษาลัย (พิมพ์ครั้งที่สองในนามผู้เขียนคือ “พระไพศาล วิสาโล” ในปี 2550 โดยศูนย์ศึกษาและพัฒนาสันติวิธี มหาวิทยาลัยมหิดล)
- ฟ้าเดียวกัน ปีที่ 4 ฉบับที่ 2** (2549)
- ภาสกร จำลองราช, บ.ก. (2550) **สนามข่าวสีแดง : เรียนรู้ใต้ข่าวภาคใต้**, กรุงเทพฯ : สมาคมนักข่าวนักหนังสือพิมพ์แห่งประเทศไทย
- ภูมิบุตรา (2547) **106 ศพ : ความตายมีชีวิต**, กรุงเทพฯ : เขียนแผ่นดิน.

มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช. สาขาวิชาศิลปศาสตร์ (2532) **สันติศึกษา : เอกสารการสอนชุดวิชา 10101**, นนทบุรี : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช

มัทนี จีอนารา และคณะ (2550) **ตากใบในอากาศ : ความทรงจำที่ปลิดปลิวจากความรู้**, นครปฐม : ศูนย์ศึกษาและพัฒนาสันติวิธี มหาวิทยาลัยมหิดล

วิลเลียม ยูรี, เขียน; เบญจรัตน์ แซ่ฉั่ว, แปล (2547) **กลยุทธ์การสมานไมตรีเพื่อบรรลุสันติร่วมกัน ที่บ้านที่โรงเรียน ที่ทำงาน และทุกแห่งในโลก**, กรุงเทพฯ : สวณเงินมีมา, 2547

วีระ สมบูรณ์ (2541), **ความไม่รู้ไร้พรมแดน : บางบทสำรวจใจในดินแดนความคิดทางสังคม**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง

วีระ สมบูรณ์ และ ไพศาล วงศ์วรวิสิทธิ์, บ.ก. (2522) **สันติวิธีกับอนาคตของไทย**, กรุงเทพฯ : ศึกษิตสยาม

ศรีเพ็ญ ศุภพิทยากุล, บ.ก. (2534) **มนุษย์กับสันติภาพ**, กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สมเกียรติ จันทรสีมา (2549) **ปักหมุด...เท่าใจ : บันทึกประสบการณ์ชีวิตเหยี่ยวข่าวอิศรา**, กรุงเทพฯ : โครงการก่อตั้งมูลนิธิสื่อสารสาธารณะ

สมชาย ปรีชาศิลปกุล (2543) **สิทธิการโต้แย้งต่อกฎหมาย**, กรุงเทพฯ : สถาบันพัฒนาการเมือง

สมชาย ปรีชาศิลปกุล (2546) “สันติวิธี : ทางเลือกแห่งอดีตหรืออนาคต” **ฟ้าเดียวกัน** (1:4)

สมบัติ จันทรวงศ์ (2549), “กระบวนการจัดการกับความจริง : การศึกษามิติและพลวัตของความเปลี่ยนแปลงของ “ความจริง” ในสังคมไทย” ใน พวงทอง (2549). หน้า (9)-(41)

สมบัติ จันทรวงศ์ (2550), “บทวิจารณ์ “The moral enigma of a popular coup” ”, ใน **รัฐประหาร 19 กันยา** (กรุงเทพฯ : ฟ้าเดียวกัน. หน้า 172-173

**สันติวิธี : ยุทธศาสตร์ชาติเพื่อความมั่นคง**, กรุงเทพฯ: สถาบันยุทธศาสตร์ สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติ ทำเนียบรัฐบาล, พิมพ์ครั้งที่ 3 มีนาคม 2544

“สิทธิในชีวิต” **ฟ้าเดียวกัน** (1:4) 2546

สุชาติ เศรษฐมาลินี (2547), “อิสลาม : ความรุนแรง และการเมืองแห่งการอภัยวิธี”, ใน **ฟ้าเดียวกัน** ปีที่ 2 ฉบับที่ 3 ก.ย. 2547, หน้า 183-203

สุชีลา ดันชัยนันท์ (2546) **เปิดบันทึกนักโทษหญิง ๖ ตุลา**, กรุงเทพฯ : คณะกรรมการรับข้อมูลและสืบพยานเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519

สุรัชย์ หวันแก้ว (2549) **2 ปี ตากใบ : ชีวิตที่ต้องการคำตอบ**, กรุงเทพฯ : ศูนย์ศึกษาการพัฒนาสังคม คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย