

บทที่ 2

ทบทวนงานศึกษาและวิธีการศึกษา

ก่อนที่จะเข้าไปทำความเข้าใจและพิจารณาประเด็นเรื่องเพศสถานะใน พระอภัยมณี จะต้องพิจารณาถึงตัวผู้แต่งและสภาพสังคม เศรษฐกิจ การเมืองที่หนังสือเล่มนี้ถูกผลิตขึ้นมาเสียก่อน จากนั้นจึงค่อยทบทวนงานศึกษาโดยแบ่งออกเป็น 3 ประเด็น ได้แก่ เพศสถานะและการแบ่งเพศสถานะ เรื่องเพศในสังคมไทย และงานวิเคราะห์วรรณกรรมไทย

ประวัติสุนทรภู่

ชีวิตของสุนทรภู่มีทั้งขึ้นทั้งลง และยังมีบางช่วงที่คลุมเครือ ทำให้ยังมีผู้สนใจศึกษาประวัติของสุนทรภู่จวบจนปัจจุบัน อย่างไรก็ตามประวัติชีวิตของสุนทรภู่ที่เป็นที่แพร่หลายและรู้จักกันในปัจจุบันเป็นพระนิพนธ์ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ นอกจากนั้นยังมีท่านอื่นที่พบข้อมูลใหม่เพิ่มเติมหรือมีความเห็นแตกต่างในบางประเด็น ส่วน “ประวัติสุนทรภู่” ในพระอภัยมณีฉบับองค์การคำของคุรุสภา พิมพ์เพื่อร่วมฉลอง 200 ปี กวีเอกสุนทรภู่นั้นยึดเอาตามผลงานพระนิพนธ์ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพเป็นหลัก กล่าวถึงประวัติโดยสังเขปดังนี้ สุนทรภู่หรือพระสุนทรโวหาร เกิดหลังสร้างกรุงรัตนโกสินทร์ 4 ปี ซึ่งก็คือรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (รัชกาลที่ 1) วันที่ 26 มิถุนายน พ.ศ.2329 บิดาเป็นชาวบ้านกร่ำ ในเขตอำเภอเมืองแกลง ระยอง มารดาเป็นชาวเมืองอื่น เมื่อแต่งงานแล้วมาอยู่ด้วยกันในกรุงเทพฯ และหลังจากให้กำเนิดสุนทรภู่แล้วบิดามารดาก็หย่ากัน บิดากลับไปบวชอยู่ที่เมืองแกลง ฝ่ายมารดามีสามีใหม่และเป็นนางนมพระธิดาในกรมพระราชวังหลัง สุนทรภู่จึงได้อยู่ที่พระราชวังหลังกับมารดาและได้ถวายตัวเป็นข้าในกรมพระราชวังหลังตั้งแต่เด็ก ในส่วนของบรรพบุรุษของสุนทรภู่นั้น หลังจากตรวจสอบและชำระนิราศเมืองเพชรใหม่ ล้อม เพ็งแก้ว ก็เห็นแย้งว่าบรรพบุรุษของสุนทรภู่มิได้เป็นชาวบ้านกร่ำ เมืองแกลง แต่เป็นสกุลพราหมณ์เมืองเพชรบุรีที่พลัดพรากกันไปตอนที่กรุงศรีอยุธยาแตก และเมื่อได้ตั้งกรุงรัตนโกสินทร์ขึ้น บรรพชนรุ่นบิดามารดาของสุนทรภู่จึงได้ไปเป็นข้าอยู่ในกรมพระราชวังหลังและให้กำเนิดสุนทรภู่ที่วังหลังนั่นเอง

สุนทรภู่แตกต่างจากบทกลอนของกวีที่เป็นชนชั้นสูงดังเช่นงานพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เนื่องจากมักเปลี่ยนแก้ศัพท์ไปเพื่อให้เข้าสัมผัส ไม่ค่อยเอาใจใส่ข้อบังคับเอกโท ประกอบกับสำนวนปากตลาดที่ตัวสุนทรภู่เองก็ภูมิใจยิ่งนักทำให้กลอนของสุนทรภู่แตกต่างออกไปจากกวีคนอื่นในยุคเดียวกัน โดยครั้งหนึ่งสุนทรภู่เคยอวดว่าสำนวนกลอนที่จะแต่งให้เป็นคำปากตลาดนั้น ต้องเป็นไพร่เช่นตนถึงจะแต่งได้ เมื่อความนี้ทราบถึงพระกรรณพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย จึงทรงพระราชนิพนธ์บทละครเรื่องไกรทองขึ้น เพื่อพิสูจน์ว่า เจ้านายก็ทรงแต่งกลอนให้เป็นคำปากตลาดได้เช่นกัน ด้วยลักษณะเด่นในการแต่งกลอนเพลงยาวหรือที่เรียกว่ากลอนสุภาพและสำนวนกลอนที่เรียกว่าปากตลาด ทำให้กลอนของสุนทรภู่เป็นที่ชื่นชอบของคนทั่วไป จะว่าไปแล้วสุนทรภู่เป็นผู้สร้างรูปแบบการประพันธ์แบบใหม่ที่เข้าถึงชนชั้นล่างมากขึ้น แต่เดิมกาพย์กลอนเป็นงานที่เสพกันแต่ในชนชั้นสูงเนื่องจากใช้ถ้อยคำถูกต้องตามแบบแผน และใช้รูปแบบยากๆ เช่นลิลิต โคลง ฉันท์ หรือกาพย์คนที่ไม่ได้ร่ำการศึกษายากที่จะเข้าใจ แต่สุนทรภู่นำกลอนสุภาพซึ่งแต่ก่อนใช้แค่ขับลำนำมาแต่งเป็นนิทาน ใช้สัมผัสในทำให้กลอนไพเราะ ทั้งยังใช้ภาษาที่ชนชั้นล่างเข้าใจได้ง่ายๆ (ปากตลาด) ทำให้งานของสุนทรภู่มีผู้เสพจำนวนมาก ประกอบเข้ากับสภาพสังคม เศรษฐกิจ การเมืองที่เปลี่ยนแปลง เกิดชนชั้นใหม่ที่เรียกว่า “ชนชั้นกระฎุมพี” และเกิดวัฒนธรรมกระฎุมพีขึ้น โดยวัฒนธรรมกระฎุมพีนี้เป็นวัฒนธรรมที่อ่านออกเขียนได้ไม่ต่างจากวัฒนธรรมของพวกศักดินาในสมัยอยุธยา (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2543, น. 192) นั่นหมายความว่าคนในสังคมได้รับการศึกษามากขึ้น อ่านออกเขียนได้มากขึ้น สุนทรภู่มักถูกกล่าวถึงในฐานะที่เป็นกวีราชสำนัก แม้จะเกิดและเติบโตที่วังหลัง สุนทรภู่ก็ไม่ใช่นักชั้นสูงเสียทีเดียว เมื่อกล่าวถึงตนเอง สุนทรภู่พูดถึงตนเองในฐานะไพร่ ไม่ใช่ชนชั้นสูง แม้จะได้รับพระราชทานตำแหน่งขุนสุนทรโวหารในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยก็ตาม แต่สุนทรภู่ยังคงถือว่าตนเป็นไพร่อยู่ ดังเช่นที่พูดอวดว่าต้องไพร่อย่างตนเท่านั้นจึงจะแต่งสำนวนกลอนที่เป็นคำปากตลาดได้ เป็นต้น อีกทั้งระยะเวลาที่รับราชการก็เป็นระยะเวลาเพียงสั้นๆ มีงานจำนวนมากที่สุนทรภู่เขียนขณะที่ตกยากหรือไม่ได้รับราชการแล้ว เพื่อหารายได้เลี้ยงชีพ อาจกล่าวได้ว่างานประพันธ์ของสุนทรภู่ส่วนใหญ่ผลิตเพื่อตอบสนองผู้อ่านในวงกว้างกว่าบทบาทของกวีราชสำนัก

สภาพสังคม เศรษฐกิจ การเมืองในสมัยของสุนทรภู่

ชีวิตของสุนทรภู่คาบเกี่ยวถึง 4 รัชกาล (พ.ศ.2329-2398) กล่าวคือเกิดในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกและถึงแก่กรรมในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว สังคมไทยสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นเป็นช่วงของการสร้างบ้านสร้างเมือง เนื่องจากไม่ต้องพะวงกับเรื่องศึกสงครามเท่าสมัยกรุงธนบุรี พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกต้องการทำนุบำรุงพระนครให้รุ่งเรืองเหมือนบ้านเมืองยังดี (สวรรค์ ตั้งตรงสิทธิกุล, 2545, น. 26) บ้านเมืองที่วาก็คือกรุงศรีอยุธยาที่ถูกพม่าตีนั้นเอง กรุงเทพฯ ได้กลายเป็นทั้งเมืองหลวงและเมืองท่าที่เรือสินค้านานาชาติเข้ามาติดต่อกับค้าขาย พร้อมกันนั้นก็มีคนเพิ่มขึ้นอีกทั้งที่เป็นพวกพ่อค้าวาณิชเข้ามาตั้งถิ่นฐานและพวกอพยพลี้ภัยกับพวกเชลยศึกที่กวาดต้อนมาจากบ้านเมืองใกล้เคียง การติดต่อกับค้าขายกับต่างประเทศเฟื่องฟูมากในยุคนี้ การค้าสำเภาหรือการค้าขายกับต่างประเทศทางทะเลมีความสำคัญมาแต่สมัยรัชกาลที่ 1 เพราะเป็นที่มาของรายได้ที่พระมหากษัตริย์ทรงนำไปแจกเป็นเบี้ยหวัดแก่บรรดาเจ้านายและขุนนางข้าราชการ เพื่อสร้างความมั่นคงทางราชบัลลังก์และพระราชวงศ์ (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2544, น. 127) การค้าต่างประเทศที่คึกคักในรัตนโกสินทร์ และนโยบายที่ค่อนข้างเสรีของรัฐบาลในการเปิดโอกาสให้ผู้อื่นเข้ามาค้าขายร่วมด้วยนี้ ดึงดูดผู้คนจำนวนมากให้เข้ามาเป็นพ่อค้าในการค้าต่างประเทศ แม้ว่ามีผู้คนจำนวนมากที่เข้ามาเป็นผู้ค้าโดยตรง แต่ก็ไม่กระจายไปอย่างกว้างขวางนัก คงจำกัดอยู่ในหมู่คนสองพวกเท่านั้น คือ ชนชั้นนำในระบบศักดินา ได้แก่ เจ้าและขุนนางหนึ่ง กับชาวจีน ซึ่งได้สัมพันธ์กับชนชั้นนำของระบบศักดินาโดยได้รับแต่งตั้งเป็นขุนนาง หรือโดยการแต่งงานเข้าในตระกูลของชนชั้นนำ หรือโดยการแบ่งผลกำไรให้แก่ชนชั้นในระบบศักดินา (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2543, น.143) ซึ่งความสัมพันธ์ดังกล่าวขึ้นอยู่กับพื้นฐานของผลประโยชน์ที่ต้องพึ่งพิงกัน ชนชั้นปกครองต่างก็มีกิจการในการค้าเรือสำเภาต้องอาศัยคนจีนในการดำเนินกิจการและแสวงหาผลกำไร ส่วนคนจีนต้องพึ่งพาชนชั้นปกครองเพื่อให้ได้รับสิทธิพิเศษต่างๆ ในการทำการค้า นำไปสู่ความมั่งคั่ง ผลกำไรและสถานภาพที่ดีขึ้น ความสัมพันธ์ระหว่างพ่อค้าชาวจีนกับชนชั้นปกครองยิ่งแน่นแฟ้นมากขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว เพราะเป็นที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่า ในสมัยที่ยังดำรงพระยศเป็นกรมหมื่นเฉษฏาภดินทร์ พระองค์ได้รับสมญานามว่า “เจ้าสัว” เนื่องจากทำการค้าเก่ง และทรง “นิยมจีน” มากกว่าตะวันตก แต่เมื่อถึงรัชสมัยพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวกลับเห็นแตกต่างออกไป พระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวหันไปให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมตะวันตกมากกว่า เพราะตระหนักว่าตะวันตกจะเข้ามามีอิทธิพลในภูมิภาคนี้ ในความจริงแล้ว

รัชกาลที่ 4 ตระหนักถึงความจริงข้อนี้ ตั้งแต่สมัยยังดำรงพระยศเป็นเจ้าฟ้ามงกุฎ พระองค์และขุนนางบางกลุ่มจึงเรียนรู้ศิลปวิทยาการ ภาษาและขนบธรรมเนียมของตะวันตก ช่วงรัชกาลที่ 3 ถึงรัชกาลที่ 4 จึงเป็นช่วงของการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่โลกใหม่ที่มีตะวันตกเป็นผู้นำ

หากเชื่อมโยงการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ การเมืองที่เกิดขึ้นเข้ากับชีวิตของสุนทรภู่แล้ว กล่าวได้ว่าการที่สุนทรภู่ออกจากราชการในรัชกาลที่ 3 นั้นคงไม่ใช่เพราะความขัดแย้งเรื่องที่ทำหน้ากันในการประพันธ์กลอนเพียงอย่างเดียวแน่ หากพิจารณาประเด็นที่ว่าพระปิ่นเกล้าและรัชกาลที่ 4 รับผิดชอบต่อสุนทรภู่อิงขนาดที่พระปิ่นเกล้าโปรดให้สุนทรภู่ออกไปอยู่ที่ประทับด้วยนั้น สันนิษฐานได้ว่าสุนทรภู่อีกคงเป็นหนึ่งในกลุ่มขุนนางในสมัยรัชกาลที่ 3 ที่เล็งเห็นว่าตะวันตกกำลังขยายอำนาจเข้ามาในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งกลุ่มขุนนางที่ว่าก็คือพระภิกษุเจ้าฟ้ามงกุฎ, เจ้าฟ้าจุฑามณี, สุนทรภู่ และอีกหลายคน ที่มีโอกาสศึกษาภาษา วิชาการ และขนบธรรมเนียมของตะวันตก (ที่กำลังนำโลกในยุคนั้น) แต่ที่สำคัญคือท่านเหล่านี้อยู่ห่างไกลเสียกรุงๆ มากพอสมควร ท่านจึงสามารถมองย้อนหลังแล้วเห็นว่า “อดีตอันงามสมบุรณ์” นั้นสิ้นชีวิต สิ้นประโยชน์ ใช้งานไม่ได้เสียแล้ว (ไมเคิล ไรท์, 2545, น. 194) องค์พระปิ่นเกล้าเจ้าอยู่หัว สมัยยังดำรงพระยศเป็นเจ้าฟ้ากรมขุนอิศเรศรังสรรค์ก็มีชื่อเสียงที่นับได้ว่าเลื่องลือทั้งภายในประเทศและต่างประเทศ เพราะได้ทรงชื่อว่าเป็นเจ้านายชั้นสูงที่มีความสามารถปราดเปรื่องเป็นอย่างยิ่งในวิชาการด้านตะวันตก ไม่ว่าจะเป็นภาษาอังกฤษ ความรู้ด้านช่าง ความรู้เกี่ยวกับการจัดฝึกทหารตามแบบตะวันตก ความรู้ด้านธรรมเนียมการทูต ความรู้ด้านระบบการเมืองการปกครองของต่างประเทศ ความรู้เกี่ยวกับการต่อเรือ และโดยเฉพาะความรู้เกี่ยวกับด้านปืนใหญ่ปืนเล็กทั้งหลายอันเป็นอาวุธสมัยใหม่ตามแบบตะวันตกในขณะนั้น (เทิดพงศ์ คงจันทร์, 2547, น. 55) แต่เจ้าฟ้ากรมขุนอิศเรศรังสรรค์ไม่เป็นที่โปรดของรัชกาลที่ 3 ดังที่มีพระราชดำรัสตำหนิว่า “ไม่พอใจทำราชการ เกียจคร้าน รักแต่การเล่นสนุก” ซึ่งหากพิจารณาจากแนวคิดทางการบริหารบ้านเมืองของรัชกาลที่ 3 จะเห็นได้ว่า พระองค์ทรงคิดเห็นนิยมแบบโบราณอย่างเหนียวแน่น จึงไม่ทรงยอมปรับเปลี่ยนประเทศให้สอดคล้องกับยุคสมัยที่กำลังเปลี่ยนแปลงและไม่ค่อยทรงยอมรับฟังข้อเสนอแนะจากเจ้าฟ้ากรมขุนอิศเรศรังสรรค์เท่าใดนัก จึงทำให้เจ้าฟ้ากรมขุนอิศเรศรังสรรค์อาจทราบดีหรือรู้สึกท้อใจในการทำราชการและค่อยๆ ลดบทบาทของตนลงไป อันเป็นเหตุให้รัชกาลที่ 3 ไม่ทรงโปรดและตรัสตำหนิในลักษณะดังกล่าว (แสน ธรรมยศ, 2545, น.162-166 อ้างถึงใน เทิดพงศ์, 2547, น. 58)

พระอภัยมณี ก็สะท้อนโลกทัศน์ที่เปลี่ยนไปนี้เช่นกัน หากลองย้อนกลับไปดูลังกาในแผนที่ “ไตรภูมิ” ที่ไม่ทราบแน่ชัดว่าร่างขึ้นมาครั้งแรกเมื่อไหร่ แต่ระบุปีที่คัดลอกว่า พ.ศ.2319

ไมเคิล ไรท์เรียกแผนที่ฉบับนี้ว่า “แผนที่พุทธศาสนา” และเชื่อว่าเขียนขึ้นตั้งแต่กลางพุทธศตวรรษที่ 20 ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ 22 ซึ่งแม้แผนที่นี้จะผิดเพี้ยนไม่ถูกต้องตามวิชาการตะวันตก แต่ก็ถือว่าเป็น “โลกแห่งความเป็นจริง” ในสายตาชาวสยามในยุคก่อนสมัยใหม่ เนื่องจากสะท้อนความรู้ ความเข้าใจ ความนึกคิดและวิธีมองโลกของคนสมัยโบราณ ในแผนที่ฉบับนี้ ลังกาเป็นสถานที่สำคัญสำหรับชาวพุทธเนื่องจากมีพระพุทธรูปประทับอยู่บนยอดเขาสุมนนภูฏ (ไมเคิล ไรท์, 2547, น. 112-123) หากพิจารณาตามแผนที่ที่ถูกคัดลอกเมื่อสมัยกรุงธนบุรีนี้แล้ว ลังกาก็ถือว่าเป็นเมืองพุทธ และเป็นเมืองที่มีความสำคัญทางพุทธศาสนาเนื่องจากเป็นสถานที่จาริกแสวงบุญของชาวพุทธ แต่ในพระอภัยมณี เมืองลังกาก็กลับเป็นเมืองที่นับถือศาสนาคริสต์ ในท่ามกลางบรรยากาศทางการเมืองที่ตะวันตกรุกกรานใกล้เข้ามา และการที่ศรีลังกาก็ตกเป็นเมืองขึ้นของอังกฤษตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 2 อาจเป็นเหตุให้สุนทรภู่เปลี่ยนลังกาให้เป็นเมืองต่างชาติต่างศาสนาไม่ใช่เมืองสำคัญทางพุทธศาสนาอีกต่อไป

นอกจากนี้ฉากสถานที่ในพระอภัยมณีก็แทบจะเทียบได้กับแผนที่ทางทะเลอันดามันได้จริงๆ (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2545, น. 198) และหากเห็นตามที่สุจิตต์เสนอว่าเมืองผลึกก็คือภูเก็ตแล้ว การเดินทางไปลังกาในเรื่องก็เป็นการเดินเรือข้ามมหาสมุทรไป ซึ่งถูกต้องตรงตามความเป็นจริงเมื่อเทียบกับแผนที่ “ไตรภูมิ” ซึ่งกล่าวถึงระยะทางจากอุษาคเนย์ไปลังกาว่า เรือออกจากปากน้ำพม่าแล่นไปทางใต้ตาม “ถนนพระราม” ก็ถึงเกาะลังกา นั้นหมายถึงมหาสมุทรอินเดียและอ่าวเบงกอลหายไป เพราะไม่ต้องข้ามมหาสมุทรก็เดินทางถึงลังกาได้ ในแผนที่ระบุว่า ตรงกลางระหว่างหน้า 8 กับหน้า 9 (ของแผนที่) มีรูปหนุมานนั่นแหละอยู่ในถ้ำภูเขา มีคำอธิบายว่า “หนุมานสยุมพอยู่” นี่คือการระดมไพร่พลมาช่วยเหลืออินเดียดูที่หนุมานกลับจากศึกลังกาประดิษฐ์คิดสิ่งชื่อ “พระสวยมภู” แต่นั่นไป (หน้า 9-10) เป็น “ถนนพระราม” คือตลิ่งทรายที่เชื่อมโยงระหว่างฝั่งตะวันออกของอินเดียดู(จริง)กับฝั่งตะวันตกของเกาะลังกา (จริง) ถ้าดูแผนที่ที่ก่อนหน้านี้ทั้งหมด จะต้องยอมรับว่าผิดพลาด เพราะลังกาของเราย้ายไปอยู่ในตำแหน่งของเกาะสุมาตรา (ไมเคิล ไรท์, 2547, น. 117) จากรูปหนุมานที่ปรากฏบนถนนพระรามจะเห็นว่าแผนที่ “ไตรภูมิ” นี้ถูกเขียนขึ้นโดยอิงกับวรรณคดีไม่ได้เขียนขึ้นด้วยมุมมองแบบวิชาการตะวันตก เมื่อเทียบกับพระอภัยมณี มุมมองทางภูมิศาสตร์ในพระอภัยมณี กลับถูกต้องตรงตามภูมิศาสตร์ (แบบตะวันตก) มากกว่าซึ่งสะท้อนให้เห็นการมองโลกตามสมัยใหม่ที่เปลี่ยนไปจากอดีต

ในแง่หนึ่งแล้ว การที่เมืองลังกาในพระอภัยมณีถูกเขียนให้เป็นเมืองฝรั่ง จากเดิมที่เป็นสถานที่สำคัญของชาวพุทธนั้น สอดคล้องกับสภาวะที่เกิดขึ้นในสังคมไทยช่วงนั้นเช่นกัน สืบเนื่องจากการเข้ามามีอิทธิพลของตะวันตก มิได้มีเพียงแต่วิทยาการหรือเทคโนโลยีใหม่ๆ ที่เข้ามา

ในสังคมไทยเท่านั้น แนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ยังส่งผลต่อความเชื่อทางพุทธศาสนาของไทยอีกด้วย และแม้ว่าชนชั้นนำของไทยบางกลุ่มจะยอมรับเอาวิวัฒนาการตะวันตกเข้ามา เพราะตระหนักถึงอิทธิพลของตะวันตกที่กำลังแผ่ขยายเข้ามาในภูมิภาค แต่ในแง่ศาสนาแล้ว ชนชั้นนำของไทยในยุคนั้นกลับยึดมั่นในพุทธศาสนาและเกรงว่าการเข้ามาของตะวันตกจะทำให้พุทธศาสนาเสื่อมได้ เหตุนี้จึงมีการปรับเปลี่ยนแนวคิดทางพุทธศาสนาอย่างขนานใหญ่ ชนชั้นนำของสยามได้สร้างคำอธิบายบางประการเพื่อจัดความรู้ในไตรภูมิซึ่งขัดแย้งกับแนวคิดแบบสมัยใหม่ของตะวันตก ให้แยกออกจากคำสอนทางพุทธศาสนา เพื่อให้ชนชั้นนำสยามสามารถรับเอาแนวคิดและวิทยาการของตะวันตกได้โดยไม่ขัดแย้งกับพระพุทธรูปซึ่งเป็นรากแก้วหลักของสังคม ความเชื่อใหม่ๆ บนฐานการวิเคราะห์ด้วยเหตุผล และการสำรวจเชิงประจักษ์ เช่น การอธิบายปรากฏการณ์ตามธรรมชาติในเชิงวิทยาศาสตร์ ก็จะไม่ขัดแย้งกับหลักการแท้จริงของพุทธศาสนา และทำให้ชนชั้นนำของสยามสามารถปรับแต่ง ตีความหรือสร้างคำอธิบายให้แก่อุดมคติใหม่ๆ ของตะวันตกในหลายๆ ส่วน ที่เป็นสัญลักษณ์ของความศิวิไลซ์ เช่นวิทยาศาสตร์ ให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของพุทธศาสนาได้ในที่สุด (ชาติรี ประภิตนันทการ, 2547, น. 54-55) ดังที่ได้กล่าวแล้วว่าสุนทรภู่เป็นหนึ่งในชนชั้นนำที่เล็งเห็นความสำคัญในการเรียนรู้วิวัฒนาการของตะวันตก แต่ในขณะเดียวกันก็ระแวดระวังการเข้ามาของชาติตะวันตกและเลือกปฏิเสธคริสต์ศาสนาหันไปปรับเปลี่ยนแนวคิดทางพุทธศาสนาแทน พระอภัยมณีถูกผลิตขึ้นท่ามกลางกระแสแห่งยุคสมัยนี้ จึงสื่อถึงโลกทัศน์ที่เปลี่ยนไปจากเดิมและทัศนคติที่ระแวดระวังนำไปสู่ภาพในทางลบของชาติตะวันตก การเดินทางในพระอภัยมณีจึงแปลกไปจากขนบวรรณคดีไทยเดิมคือเป็นการเดินทางทะเลเสียส่วนใหญ่ อีกทั้งตัวละครยังหลากหลายประกอบไปด้วยตัวละครหลายชาติหลายภาษา และภาพลักษณ์ของตัวละครฝรั่งที่ปรากฏในเรื่องเป็นในทางลบ ซึ่งองค์ประกอบของยุคสมัยเหล่านี้ทำให้ประเด็นเพศสถานะในช่วงนั้นมีความซับซ้อนและน่าสนใจยิ่งขึ้น

เพศสถานะและการแบ่งเพศสถานะ

ประเด็นเรื่องการแบ่งเพศยังคงเป็นประเด็นที่ถกเถียงกันเชิงทฤษฎีในวงวิชาการตะวันตก การแบ่งเพศสถานะในปัจจุบันตั้งอยู่บนพื้นฐานแนวคิดแบบชั่วคราวข้าม เพศจึงมีเพียงเพศชายกับเพศหญิง ซิกมุนด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud) เจ้าของทฤษฎีจิตวิเคราะห์ที่กลายเป็นพื้นฐานของแนวคิดทฤษฎีในยุคหลังๆ ต่อมาอีกมากมายได้อธิบายความแตกต่างทางเพศ

บนพื้นฐานข้อตรงข้ามชายกับหญิงเช่นกัน พรอยด์แบ่งเพศตามสถานะที่ “มี” หรือ “ขาด” ลิงค์ กล่าวคือผู้ชายมีลิงค์ ส่วนผู้หญิงไม่มี และเพศสถานะก็จะเกิดจากการรับรู้เพศทางชีวภาพหรือสถานะที่ “มี” หรือ “ขาด” ของตนแล้วลอกเลียนแบบบทบาททางเพศจากพ่อหรือแม่ที่เป็นเพศเดียวกับตนและปรารถนาเพศตรงข้าม พรอยด์แสดงให้เห็นว่ากระบวนการที่ถือว่าปกติก็คือเด็กจะต้องมีความปรารถนาในเพศที่ตรงข้ามกับเพศที่ตนลอกเลียนแบบ หากผิดไปจากนี้ถือว่าเบี่ยงเบนหรือผิดปกติ

ยังมีนักวิชาการอีกกลุ่มที่หันไปตั้งคำถามกับการมองแบบข้อตรงข้ามชาย/หญิง ซึ่งมักตามมาด้วยการให้ค่าและสิทธิ์กับข้อใดข้อหนึ่งเหนืออีกข้อเสมอ นักคิดกลุ่มนี้พัฒนาแนวคิดโดยเน้นไปที่เพศสถานะมากกว่าเพศทางชีวภาพเพราะเห็นว่าเพศสถานะเป็นเรื่องของการขัดเกลาทางสังคมจึงไม่ใช่สิ่งที่ตายตัว ตัวอย่างเช่น จูดีธ บัทเลอร์ เสนอว่า ถ้าหากเพศชีวภาพและเพศสถานะถูกกำหนดจากธรรมชาติและสังคมแตกต่างกันอย่างที่เราเชื่อแล้ว เหตุใดเพศสถานะก็มีแค่ชายกับหญิงเช่นเดียวกับเพศสรีระ เพศชีวภาพอาจเป็นเรื่องของธรรมชาติ แต่เพศสถานะถูกกำหนดจากวัฒนธรรม เหตุใดเพศสถานะจึงมีแค่ความเป็นชายและความเป็นหญิง ซึ่งจะต้องตรงกับเพศตามร่างกายด้วย ถ้าการจับคู่ระหว่างเพศสรีระและเพศสถานะเป็นธรรมชาติจริงเหตุใดจึงเกิดกระเทยซึ่งมีร่างกายเป็นชายแต่มีเพศสถานะเป็นหญิงขึ้น ดังนั้นเป็นไปได้หรือไม่ว่าเพศสรีระที่เรามองว่าเป็นธรรมชาติอาจเป็นแค่วาทกรรมทางวิทยาศาสตร์ที่ถูกสร้างขึ้น เพื่อรับใช้อุดมการณ์ที่บัทเลอร์เรียกว่า Compulsory Heterosexual กล่าวคืออุดมการณ์ที่ปฏิเสธความสัมพันธ์แบบ Homosexual ความสัมพันธ์ทางเพศที่ถูกทำนองคลองธรรมคือความสัมพันธ์ระหว่างชายกับหญิงเท่านั้น ดังนั้นจึงนำไปสู่วาทกรรมทางวิทยาศาสตร์ที่กลบเกลื่อนให้มีเพียงเพศสรีระหญิงกับชายเท่านั้น ดังนั้นเพศสรีระก็ถูกสร้างขึ้นเช่นเดียวกับเพศสถานะแต่มันพยายามกลบเกลื่อนความเป็นสิ่งสร้างของมัน ที่ยิ่งไปกว่านั้นคือบัทเลอร์เชื่อว่าเพศสถานะต่างหากที่เป็นตัวกำหนดเพศสรีระซึ่งเป็นแนวคิดที่กลับหัวกลับหางกับแนวคิดของพรอยด์ (Butler, 1990, pp. 6-7) ดังนั้นอัตลักษณ์ทางเพศเป็นการสวมบทบาท ความเป็นชายความเป็นหญิงเป็นผลผลิตของวาทกรรมไม่ใช่เรื่องของความจริงแท้ของธรรมชาติ บัทเลอร์ยกตัวอย่างกระเทยแต่งหญิงซึ่งมีร่างกายเป็นชายแต่มีเพศสถานะเป็นหญิง ซึ่งหากความสัมพันธ์ระหว่างเพศกายภาพกับเพศสถานะเป็นธรรมชาติจริง คงไม่มีกรณีนี้เกิดขึ้น ดังนั้นกระเทยที่แต่งหญิงแสดงให้เห็นว่าความจริงแล้วเพศสถานะเป็นการสวมบทบาท ไม่ใช่สิ่งที่เกิดจากธรรมชาติ (Butler, 1990, p. 137) นอกจากบัทเลอร์จะหันมาให้ความสำคัญกับเพศสถานะแล้วยังเห็นแย้งกับพรอยด์ว่าเพศสถานะต่างหากเป็นตัวกำหนดเพศสรีระ ทำให้เพศสถานะมีความลื่นไหลมากขึ้นนำไปสู่แนวคิดในยุคต่อๆ มา

แนวคิดเรื่อง female masculinity ของ Judith Halberstam ขยายความต่อจากแนวคิดของบัทเลอร์ด้วยการตั้งคำถามว่าจำเป็นด้วยหรือที่ความเป็นชายจะต้องอยู่ในตัวเพศชายเท่านั้น Halberstam ล้มล้างแนวคิดของฟรอยด์ที่ว่าเพศสถานะเป็นผลผลิตจากการรับรู้เพศกายภาพ โดยการเสนอว่าผู้หญิงก็อาจมีความเป็นชายได้ คนที่มีร่างกายเป็นหญิงอาจมีเพศสภาพเป็นชายก็ได้เช่นกัน Halberstam ยกประเด็นให้เห็นว่าไม่มีเส้นแบ่งชายหญิงที่ชัดเจน เพราะเพศสถานะเป็นสิ่งสร้างทางสังคม เมื่อเส้นแบ่งไม่ชัดเจนจึงเกิดสภาวะที่คลุมเครือขึ้น แต่คนที่อยู่ในสภาวะคลุมเครือทางเพศกลับถูกกันออกไปอยู่ชายขอบของสังคม ไม่มีที่สำหรับคนที่มีเพศสถานะที่คลุมเครือในสังคม ตัวอย่างที่แสดงให้เห็นคือห้องน้ำในสาธารณะกลายเป็นสถานที่สำหรับคนที่มีเพศสถานะชัดเจนและเข้ากันกับเพศทางชีวภาพเท่านั้น คนที่มีเพศคลุมเครือเช่นมีเพศสถานะเป็นชายในร่างกายที่เป็นหญิงมักประสบปัญหาเกี่ยวกับการเข้าห้องน้ำในสาธารณะ เนื่องจากมักถูกสงสัยและกลายเป็นจุดเด่นเมื่อใช้ห้องน้ำผู้หญิง แนวคิดของ Halberstam พยายามชี้ให้เห็นว่าเพศสถานะมีความหลากหลายและลื่นไหลมากกว่าจะตายตัวอยู่แค่คู่ตรงข้ามชาย/หญิงเท่านั้น อีกทั้งความเป็นชายเองก็มีหลากหลาย ไม่ได้มีเพียงหนึ่งเดียว เช่นที่ Halberstam เสนอไว้ว่าความเป็นชายที่อยู่ในสถานะเหนือกว่าคือความเป็นชายในปริมาตรของผู้ชายผิวขาวชนชั้นกลางเท่านั้น หากไปอยู่ในพื้นที่อื่นสถานะที่เหนือกว่าของมันก็จะหมดไป เช่นผู้ชายเอเชียมักถูกมองว่าเป็นความเป็นผู้ชายที่ขาดหรือไม่สมบูรณ์ (insufficient) (Halberstam, 2002, p.356)

ความหลากหลายและลื่นไหลไม่ได้มีอยู่ในเพศสถานะเท่านั้น นักวิชาการบางคนเชื่อว่าเพศทางชีวภาพก็หลากหลายมากกว่าคู่ชายหญิง เช่น Anne Fausto-Sterling มองเห็นความหลากหลายของเพศทางชีวภาพจึงหันไปตั้งคำถามกับชีววิทยาซึ่งเป็นวิทยาศาสตร์ที่อ้างตนว่าพิสูจน์และจับต้องได้ ก่อนหน้านั้นเรามักมองว่าเพศทางชีวภาพเป็นธรรมชาติและตายตัว แต่งานของ Fausto-Sterling เปิดเผยให้เราเห็นว่าเด็กจำนวนไม่น้อยที่เกิดมาพร้อมกับร่างกายที่กำกวมหรือร่างกระเทย (hermaphrodite) แต่กระบวนการทางการแพทย์จะบีบบังคับให้พ่อแม่เลือกเพศให้กับเด็ก การรักษาจะทำเพื่อให้เด็กที่มีร่างกายกระเทยกลายเป็นร่างกายที่มีเพียงเพศชายหรือเพศหญิงเท่านั้น แม้กระบวนการทางการแพทย์จะเห็นความสำคัญของเพศสถานะโดยเพศสถานะจะมีบทบาทสำคัญในการพิจารณาการเลือกเพศของเด็ก แต่ก็ไม่มี การตั้งคำถามกับเป้าหมายในการรักษาว่าทำที่สที่สุดเด็กจะต้องเป็นชายหรือว่าเป็นหญิงเท่านั้น วิทยาศาสตร์การแพทย์ได้บีบบังคับให้คนที่มีร่างกายที่กำกวมต้องเลือกเพศใดเพศหนึ่งไม่เช่นนั้นแล้วร่างกาย

นั่นถือว่ามีผิดปกติร่างกายที่กำกวมทางเพศจึงถูกลบหายไปเพื่อรักษาระบบความแตกต่างทางเพศซึ่งมีแค่ผู้ชาย/หญิงไว้ (Fausto-Sterling, 2000, pp. 45-73)

Fausto-Sterling ยังเสนอให้ล้มล้างระบบ 2 เพศ โดยเสนอว่าจริงๆ แล้วเพศควรจะมีถึง 5 เพศคือ

1. เพศชาย
2. เพศหญิง
3. Herms – “true” hermaphrodites
4. Merms – male pseudo-hermaphrodites
5. Fems – female pseudo-hermaphrodites

Fausto-Sterling มีได้เพียงแต่เสนอว่ามีความหลากหลายมากกว่าสองในเพศทางชีวภาพแต่ยังเห็นว่าในเมื่อร่างกายมีมากกว่าสองเพศ เพศสถานะก็ควรมีมากกว่าชายหญิงด้วยผู้ชายที่แปลงเพศเป็นผู้หญิงก็ไม่จำเป็นต้องชอบผู้ชาย อาจจะเป็นเลสเบียนชอบผู้หญิงก็ได้ ดังนั้นหากมองตามแนวคิดนี้แล้วเพศสถานะย่อมมีหลากหลายมาก

แนวคิดของ Halberstam และ Fausto-Sterling ทำให้เรามองเห็นความหลากหลายในเพศทั้งทางชีวภาพและเพศสถานะว่ามีมากกว่าสอง แนวคิดที่มองว่าเพศมีเพียงแค่ชายกับหญิงแท้ๆจริงเป็นเพียงการใช้อำนาจเข้าไปควบคุมหรือบีบบังคับให้คงสถานะอยู่เพียงสอง แต่แท้จริงแล้วเพศมีความหลากหลายมากกว่านั้น โดยเฉพาะเพศสถานะ หากเราเห็นด้วยกับ Fausto-Sterling ว่าควรมีเพศถึง 5 เพศ เพศสถานะก็ควรมีมากกว่า 5 แน่นนอน ดังนั้นระบบคิดที่มองเพศว่ามีเพียงแค่ผู้ชาย/หญิงควรถูกเปลี่ยนแปลง แนวคิดที่มองเพศสถานะว่ามีความหลากหลายจะเปิดเผยให้มองเห็นกลไกการควบคุมและบีบบังคับในระบบแนวคิดเรื่องเพศแบบเดิม

นอกจากนี้ เนื่องจากตัวพระของไทยมีลักษณะผสมผสานระหว่างความเป็นชายและความเป็นหญิง ซึ่งค่อนข้างใกล้เคียงกับแนวคิด Androgyny ของตะวันตก แนวคิดนี้เป็นลักษณะที่ผสมผสานระหว่างความเป็นชายและความเป็นหญิงถือเป็นแนวคิดในอุดมคติที่จะแก้ปัญหาเรื่องความไม่เท่าเทียมทางเพศได้ Virginia Woolf นักประพันธ์และนักสตรีนิยมเสนอว่าการผสมผสานกันอย่างลงตัวระหว่างความเป็นหญิงและความเป็นชายในตัวบุคคลคนหนึ่งจะนำไปสู่ความเท่าเทียมกันระหว่างหญิงชาย และนำไปสู่การปฏิรูปสังคม (Marder, 1968, p. 125) Androgyny จึงเป็นสภาวะในอุดมคติที่นักสตรีนิยมหลายคนเชื่อว่าจะสามารถนำไปสู่การปลดปล่อยผู้หญิงได้ ซึ่งในแง่นี้แล้วแม้ตัวพระในวรรณคดีจะมีลักษณะผสมผสานความเป็นชายเป็นหญิง แต่ก็ได้สะท้อนหรือสื่อถึงความเท่าเทียมระหว่างเพศดังกล่าวแต่อย่างใด เนื่องจาก

บริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่แตกต่างกันต่างหาก ซึ่งแนวคิดที่พูดถึงลักษณะผสมผสานความเป็นชายและความเป็นหญิงก็มีปรากฏในพระพุทธศาสนา ตามแนวคิดของพุทธศาสนาแล้ว ลักษณะผสมผสานแบบนี้ก็ถือเป็นลักษณะในอุดมคติ สุลักษณ์ ศิวรักษ์กล่าวว่าผู้ประเสริฐสุดเป็นผู้ประพฤติพรหมจรรย์ ผู้ประพฤติพรหมจรรย์คือผู้ซึ่งอยู่เหนือสัญชาติญาณแห่งความกระตุนเตือนให้สืบพันธุ์แห่งความเป็นมนุษย์ และมนุษย์แต่ละคนมีความเป็นผู้หญิงผู้ชายอยู่ในตัว บริบูรณ์ และเมื่อสามารถเจริญจิตศึกษาถึงขั้นแล้ว ความบริบูรณ์จะเกิดขึ้น จะได้รับความสุขสูงส่งยิ่งกว่าความสุขที่ได้รับในทางกาม (สุลักษณ์ ศิวรักษ์, 2538, น. 25) ที่อ้างมานี้สอดคล้องกับการอธิบายการเกิดเป็นเพศชายหรือหญิงของพุทธศาสนา กล่าวคือการจะมีเพศชีวภาพใดนั้นขึ้นอยู่กับกรรมเป็นสำคัญ ส่วนเพศสถานะเกิดจากภาวะสังสมของจิต หากจิตได้เรียนรู้ลักษณะชายมากกว่าหญิงก็จะมีลักษณะเด่นเป็นชายในทางตรงข้าม หากจิตได้เรียนรู้ลักษณะหญิงมากกว่าชายก็จะมีลักษณะเด่นเป็นหญิง แต่ถ้าหากจิตได้เรียนรู้ลักษณะชายและหญิงมาพอๆ กันก็จะมีลักษณะทางเพศแบบกลางๆ เหตุที่เราต้องเกิดเป็นหญิงบ้างชายบ้างก็เพื่อหาประสบการณ์ให้แก่วิญญาณ อุปนิสัยของเราจะสมบูรณ์ได้ต่อเมื่อได้เป็นเพศต่างๆ มาแล้วสลับกัน เมื่อใดที่เราบรรลุถึงขั้นสูงสุดแห่งวิวัฒนาการของมนุษย์เมื่อนั้นอุปนิสัยของเราจะเป็นแบบสมบูรณ์ คือมีพร้อมทั้งลักษณะหญิงและชาย จะเห็นว่าคนที่ทำประโยชน์แก่โลกมากๆ นั้นล้วนมีลักษณะทั้งสองผสมกลมกลืนกันอยู่ในคนๆ เดียว การจะเป็นอย่างนั้นได้ก็โดยที่เขาต้องเคยเกิดเป็นชายเพื่อบ่มลักษณะชายและเคยเกิดเป็นหญิงเพื่อบ่มลักษณะหญิง หรือเพื่อหาประสบการณ์ในเพศนั้นๆ แล้วกำจัดส่วนที่เสียออก รักษาเพิ่มพูนส่วนที่ดีไว้ (วศิน อินทสระ, 2544 อ้างถึงใน กุลวีร์ ปรากฏพิพัฒน์, 2545, น. 41) ลักษณะผสมผสานระหว่างความเป็นชายและความเป็นหญิงในบริบทของพุทธศาสนาเองก็ถือว่าเป็นลักษณะที่ดี เพราะพุทธศาสนาเน้นที่การหลุดพ้น ต้องก้าวข้ามการแบ่งแยกไปให้ได้ การเดินทางสายกลางของพระพุทธเจ้าก็หมายถึงการก้าวข้ามการแบ่งขั้วแบบทวิลักษณะเช่นนี้

แต่อย่างไรก็ตามคอนเซ็ปต์ Androgyny นี้เกิดจากความพยายามฉีกหนีแนวคิดแบบขั้วตรงข้ามชาย/หญิง โดยพยายามหาจุดสมดุลหรือจุดกึ่งกลางที่จะแก้ปัญหาความไม่เท่าเทียมกัน เกิดเป็นลักษณะที่ผสมผสานความเป็นชายและความเป็นหญิงในตัวคนเดียว และถูกสถาปนาให้กลายเป็นอุดมคติของเพศชั้น ซึ่งในแง่หนึ่งแล้วการมองเช่นนี้ก็มิได้หนีพ้นจากการมองเพศแบบขั้วตรงข้ามชาย/หญิงแต่อย่างใด ในทางตรงกันข้ามยิ่งเป็นการตอกย้ำการมีอยู่ของขั้วตรงข้ามนั้นอีกด้วย เพราะตัวคอนเซ็ปต์ androgyny เองก็ดำรงอยู่ได้ด้วยขั้วตรงข้ามชาย/หญิงที่มันปฏิเสธนั่นเอง

เรื่องเพศในสังคมไทย

ในการศึกษาประเด็นเรื่องเพศในสังคมไทย Hanks เสนอไว้ว่าสำหรับคนไทยแล้ว เพศสถานะเป็นสิ่งสำคัญรองจากสถานะทางสังคมและอำนาจ (Hanks, 1962, pp.1247-1261, quoted in Tannenbaum, 1999, p.244) แต่กระนั้นนักวิชาการที่ศึกษาเกี่ยวกับสังคมไทยส่วนใหญ่ยังไม่เห็นด้วยมากนัก มีนักวิชาการบางกลุ่มนำพุทธศาสนาเข้ามาช่วยทำความเข้าใจประเด็นเรื่องเพศของสังคมไทย เนื่องจากพุทธศาสนาเป็นศาสนาหลักและมีอิทธิพลต่อสังคมไทยสูงมาก Kirsch เป็นคนแรกที่เสนอว่าค่านิยมแบบพุทธศาสนาจะนำไปสู่ความเข้าใจในการแบ่งงานระหว่างเพศของไทย ผู้หญิงจะรับผิดชอบทางเศรษฐกิจส่วนผู้ชายจะเป็นเรื่องการเมืองและศาสนา (Kirsch, 1975, pp.172-196, quoted in Tannenbaum, 1999, p.244) ส่วน Keyes วิเคราะห์เรื่องการออกบวชและผลกระทบที่มีต่ออัตลักษณ์ของผู้ชายไทยไว้ว่า เพศสถานะของผู้ชายไทยมีลักษณะกำกวมเพราะผู้ชายไทยมีบทบาท 2 บทบาทที่ขัดแย้งกัน คือความเป็นลูกผู้ชายแบบนักเลงและบทบาทพระภิกษุที่ต้องควบคุมระงับความรู้สึก การระงับยับยั้งความรู้สึกของผู้ชายไทยเป็นผลมาจากการออกบวชและการปฏิบัติตนตามหลักพุทธศาสนา (Keyes, 1986, p.87, quoted in Tannenbaum, 1999, p.245) งานศึกษาหลายชิ้นเห็นพ้องว่าพุทธศาสนามีบทบาทสำคัญต่อเพศสถานะของไทย เช่น งานที่เห็นว่าพุทธศาสนาในช่วงก่อนสมัยใหม่มีลักษณะของปีศาจที่เอื้อในการกดขี่ผู้หญิงในอดีตและยังคงกดขี่มาถึงปัจจุบัน (Darunee and Pandey. 1987, p.129, quoted in Tannenbaum, 1999, p.246) แต่ Tannenbaum เห็นว่าการนำพุทธศาสนาเพียงด้านเดียวมาวิเคราะห์ประเด็นเรื่องเพศสถานะในสังคมไทยคงไม่เพียงพอ เพราะแก่นหลักของพุทธศาสนาคือการอดกลั้นและควบคุมตนของผู้ชาย ผู้หญิงจึงเป็นสิ่งชั่วร้ายและเป็นพลังที่คุกคามการบำเพ็ญตบะของผู้ชาย ดังนั้นการศึกษาระบบเพศสถานะในไทยจึงต้องการความเข้าใจในธรรมชาติของสังคมและธรรมชาติของเพศสถานะในสังคมไทยมากกว่านี้ นอกจากนี้การบวชของผู้ชายไทยเป็นเสมือนพิธีกรรมของการเปลี่ยนผ่านไปสู่ความเป็นผู้ใหญ่ ดังนั้นการเข้าสู่สถานะที่ต้องยับยั้งความรู้สึกนั้นเป็นเพียงสถานะชั่วคราวของผู้ชายไทยส่วนใหญ่ ดังนั้นที่ Keyes กล่าวว่าผู้ชายไทยมี 2 บทบาทที่ขัดแย้งกันนั้นอาจจะไม่เป็นจริงนักเพราะสังคมไทยคาดหวังให้ผู้ชายไทยทุกคนต้องบวชก็จริง แต่ไม่ได้คาดหวังให้ทุกคนต้องบวชตลอดชีวิต การบวชจึงเป็นแค่พิธีกรรมของการเปลี่ยนผ่านช่วงสั้นๆ เท่านั้น

Newland ได้ศึกษาประเด็นความเป็นชายในสังคมไทยผ่านทางประวัติศาสตร์และพัฒนาการทางการเมือง พุทธศาสนาและวรรณกรรม ได้ข้อสรุปที่น่าสนใจว่าบทบาทของพ่อใน

สังคมไทยจะห่างเหินกับลูกชาย โดยเฉพาะในวรรณคดี เมื่อโอรสภักษัตริย์ถึงวัยที่ควรจะศึกษาหาความรู้ก็ต้องออกเดินทางไปร่ำเรียน พ่อมิได้ทำหน้าที่เป็นแม่แบบให้กับลูกชายแต่เป็นผู้ทรงอำนาจ ลูกชายจะต้องออกไปเรียนรู้กับผู้ทรงความรู้ (ผู้ชาย) คนอื่น ขณะเดียวกันแม่กลับใกล้ชิดกับลูกชาย และค่านิยมที่สำคัญยิ่งคือการบวชเพื่อให้แม่ “ได้เห็นชายผ้าเหลือง” ซึ่ง Newland เห็นว่าเป็นการสร้างความไม่เท่าเทียมกันระหว่างลูกชายและลูกสาว เพราะลูกสาวไม่สามารถบวชได้ (Newland, 1994) จะเห็นว่า Newland ยังคงยึดประเด็นพุทธศาสนาเป็นแกนหลักในการวิเคราะห์และผลก็เป็นดังเช่นที่ Tannenbaum เสนอไว้ว่าหากยังคงพิจารณาเพียงประเด็นทางพุทธศาสนาประเด็นเดียวก็จะทำให้ได้ภาพเดิมๆ ของผู้หญิงอยู่ดี คือผู้หญิงด้อยกว่าและเป็นสิ่งที่ชั่วร้าย

ผู้ศึกษาเห็นด้วยกับ Tannenbaum ว่าแม้พุทธศาสนาจะมีอิทธิพลสำคัญต่อสังคมไทย แต่หากไม่นำปัจจัยอื่นเข้ามาเชื่อมโยงก็จะทำให้ได้ภาพที่บิดเบี้ยวหรือไม่สมบูรณ์ไป ดังเช่นที่ Newland มองว่าพุทธศาสนาเป็นสถาบันที่มีอคติทางเพศ แต่เมื่อพิจารณาแล้วพุทธศาสนามีได้มีอคติทางเพศ ตามความเชื่อแล้วเมื่อเข้าสู่พุทธศาสนาคือการเข้าสู่สมณะเพศ เป็นอีกสภาวะหนึ่งที่ไม่มีเพศ แต่ความไม่เท่าเทียมกันที่เกิดขึ้นคือหนทางเข้าสู่สภาวะที่สูงส่งนั้นได้มีเพียงแต่ผู้ชายเท่านั้น ความไม่เท่าเทียมกันทางเพศหรืออคติทางเพศที่ดูเหมือนเกิดจากพุทธศาสนาแท้จริงแล้วน่าจะเกิดจากระบบความเชื่อและค่านิยมของสังคมมากกว่าจะเกิดจากสถาบันศาสนาเพียงอย่างเดียว

นอกจากนี้แม้พระพุทธานุภาพจะเห็นว่าความต้องการทางเพศเป็นการแสดงออกของกิเลสขามและเป็นทุกข์จึงสนับสนุนให้ผู้เห็นโทษในกามออกบวชเป็นบรรพชิต แต่พระพุทธานุภาพก็ทรงตระหนักว่ายังมีพุทธศาสนิกชนอีกกลุ่มที่มีวิถีชีวิตโดยการครองคู่ ชีวิตของคฤหัสถ์จึงยังผูกพันอยู่กับกามราคะอย่างหลีกเลี่ยงได้ยาก จึงมีการบัญญัติจริยศาสตร์หรือข้อปฏิบัติที่เหมาะสมต่อเรื่องเพศนี้โดยเฉพาะสำหรับวิถีชีวิตแบบคฤหัสถ์ ระเบียบวิธีปฏิบัติตนของคฤหัสถ์จึงแยกออกจากบรรพชิตอย่างชัดเจน หน้าที่ของสามีที่มีต่อภรรยาและหน้าที่ของภรรยาต่อสามีมีระบุอยู่ในสังคาลสูตร มีข้อหนึ่งที่ตรงกันคือ การไม่ประพฤตินอกใจ ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่า พุทธศาสนาสันับสนุนรูปแบบการครองคู่แบบผัวเดียวเมียเดียว(กุลวีร์ ปรากฏพิพัฒน์, 2545, น. 79-83) อย่างไรก็ตามน่าสังเกตว่าสังคมไทยในอดีตกลับเป็นระบบผัวเดียวหลายเมีย การสรุปของกุลวีร์อาจเป็นการด่วนสรุปเกินไป พุทธศาสนาห้ามประพฤตินอกใจก็จริง แต่พุทธศาสนาไม่ได้ห้ามให้แต่งงานเพียงครั้งเดียว ดังนั้นหากผู้ชายที่สามารถปฏิบัติตามขนบธรรมเนียม และมีฐานะพอเลี้ยงดูผู้หญิงได้ ก็สามารถมีภรรยาได้หลายคน ดังนั้นการสรุปว่าพุทธศาสนาสันับสนุนการครองคู่แบบ “ผัวเดียวเมียเดียว” คงไม่ถูกต้องนัก ในความเป็นจริงแล้ว กลับกลายเป็นว่าพุทธศาสนา

เปิดโอกาสให้ผู้ชายที่มีอำนาจทางเศรษฐกิจ สามารถมีภรรยาได้หลายคนอีกด้วย ตราบใดที่ยังปฏิบัติหน้าที่ของสามีได้อย่างครบถ้วน

สังคมไทยในอดีตเป็นสังคมแบบ “ผัวเดียวหลายเมีย” กล่าวคือผู้ชายสามารถมีเมียได้หลายคนแต่ผู้หญิงมีสามีได้เพียงคนเดียวโดยเฉพาะผู้ชายในชนชั้นสูง การมีเมียหลายคนเป็นการขยายอำนาจทางการเมืองของผู้ชาย ในเรื่องพระอภัยมณีก็เห็นได้ชัดเจน ความเจ้าชู้มีหลายเมียของพระอภัยทำให้ในท้ายที่สุดเครือข่ายทางการเมืองของพระอภัยมีเครือข่ายใหญ่โตมีทั้งรัตนารมจักร ผล็ก ลังกา การเวกและวาหุโลม สร้างเครือข่ายเครือญาติที่มีอำนาจมาก หากเมืองใดมีศึกสงคราม เมืองอื่นๆ ที่เหลือก็จะยกทัพมาช่วย การมีเมียของพระอภัยแต่ละครั้งล้วนแล้วแต่ก่อให้เกิดประโยชน์แก่พระอภัย เช่น ได้นางสุวรรณมาลีก็ได้ครองเมืองผล็ก ได้นางวาลีซึ่งมีปัญญาก็มาช่วยออกอุบายทำศึกสงคราม ได้นางละเวงก็ได้เมืองลังกา ได้นางเงือกกับนางผีเสื้อสมุทร แม้จะไม่ได้เมืองแต่ก็มีลูกที่มีความสามารถเช่นสุดสาครและสินสมุทรซึ่งเป็นกำลังสำคัญในการรบ

อย่างไรก็ตาม ไม่ได้หมายความว่า จะไม่มีประเพณีควบคุมระบบผัวเดียวหลายเมียนี้อยู่ เพราะผู้ชายจะต้องรับผิดชอบเลี้ยงดูผู้หญิงทุกคนที่ตนหลับนอนด้วย หากละเลยหน้าที่จะถูกลงโทษทั้งทางกฎหมายและทางจารีต ในแง่นี้การร่วมเพศ (sexual intercourse) กับเพศสัมพันธ์ (sexual relations) จึงไปด้วยกัน การร่วมเพศเป็นเพียงกิจกรรมทางเพศ แต่เพศสัมพันธ์หมายถึงการเลี้ยงดู เกี่ยวข้องเป็นญาติ ซึ่งในบริบทของไทยแล้วเมื่อมีการร่วมเพศก็ต้องมีเพศสัมพันธ์ตามมาไม่เช่นนั้นถือเป็นการผิด (ธาวิต สุขพานิช, 2541, น. 28-30) ในกฎหมายลักษณะผัวเมียซึ่งตราขึ้นในปี พ.ศ.1904 มีชื่อเรียกว่า “พระไอยการลักษณะผัวเมีย” ก็มีระบุไว้ว่าหากสามีเลี้ยงภรรยาไม่เป็นธรรม คือมีทรัพย์สินแล้วไม่ให้ภรรยาซื้อเครื่องใช้เครื่องบริโภค ปล่อยให้ภรรยาอดอยากและได้รับความลำบาก ภรรยาฟ้องหย่าได้ แม้แต่ทาสภรรยาก็จะใช้งานหนักเหมือนไม่ใช่ภรรยาไม่ได้ (ลำพวรรณ น่วมบุญลือ, 2519, น. 49) จะเห็นว่าสิ่งสำคัญในรูปแบบความสัมพันธ์แบบ “ผัวเดียวหลายเมีย” คือความรับผิดชอบและการเลี้ยงดู (financial support) และผู้หญิงก็ได้รับความคุ้มครองจากจารีตประเพณี มิได้เป็นฝ่ายที่เสียเปรียบอย่างเดียว

ระบบ “ผัวเดียวหลายเมีย” ของไทยสอดคล้องไปกับระบบอุปถัมภ์ที่สัมพันธ์แนบแน่นกับสังคมไทยมาช้านาน การมีหลายเมียของชายไทยไม่เกิดปัญหาวุ่นวายเพราะมีระบบอุปถัมภ์ควบคุมอยู่ กล่าวคือถือว่าเมียแต่งเป็นเมียเอกมีศักดิ์สูงกว่า เมียคนอื่นๆ มาจะต้องเคารพนับถือเป็นพี่ ส่วนเมียรองๆ ลงมากก็มีศักดิ์เป็นน้องลดหลั่นลงมา ดังนั้นความวุ่นวายจะเกิดก็ต่อเมื่อเมียคนใดคนหนึ่งไม่เคารพतिकานี้เท่านั้น การเป็น “พี่” เป็น “น้อง” ไม่ใช่เพียงแค่คำเรียกขานหรือ

การให้วักกันเท่านั้น แต่หมายถึงระบบความสัมพันธ์ที่ลดหลั่นกันและตามมาด้วยกฎกติกาของระบบ อุปถัมภ์อีกมากมาย เช่นน้องต้องให้เกียรติพี่ ต้องยอมให้พี่ก่อน พี่ก็ต้องเอื้อเพื่อต่อน้อง ระบบความสัมพันธ์แบบนี้จะช่วยควบคุมไม่ให้บรรดาเมียทั้งหลายถือว่าตนเองเสมอเทียมกัน เพราะจะนำมาสู่ความวุ่นวาย ไม่มีใครยอมใคร เช่นที่นางละเวงไม่ยอมรับว่ามีศักดิ์ต่ำกว่านางสุวรรณมาลี จนนางสุวรรณมาลีต้องเตือนว่า “ธรรมดานารีผู้ดีไพร่ เมียน้อยให้วักกราบเขาเจ้าของตัว” นางสุวรรณมาลีเป็นเมียอภิเษกจึงถือว่าเป็นพี่ นางละเวงจะต้องเคารพ แต่เมื่อนางละเวงไม่ยอมกลับรังตัวพระอภัยไว้ในลังกา จึงเกิดรบรากันยึดเยื้อไม่จบสิ้น ซึ่งแน่นอนระบบความสัมพันธ์แบบนี้บ่งบอกถึงความไม่เท่าเทียมกันในบรรดาเมียๆ แต่ระบบนี้เอื้อให้กับผู้ชายซึ่งเป็นตัว ทำให้สามารถจัดการกับการมีเมียหลายคนได้

เมื่อสังคมไทยก้าวเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ รูปแบบความสัมพันธ์ของชายหญิงก็ปรับเปลี่ยนไปเป็นแบบผัวเดียวเมียเดียว ซึ่งรูปแบบความสัมพันธ์แบบนี้ดูเหมือนจะสร้างความเท่าเทียมกันระหว่างชายหญิงก็จริง แต่แท้จริงแล้วผู้หญิงยังถูกควบคุมทางเพศผ่านสถาบันการแต่งงานอยู่เหมือนเดิมขณะที่ผู้ชายกลับไม่ได้มี “เมียเดียว” อย่างที่ว่าแต่อย่างไร รายงานวิจัยพฤติกรรมทางเพศของไทย ปีค.ศ.1997 พบว่าผู้หญิงที่แต่งงานแล้วส่วนใหญ่ต้องยอมรับเมื่อสามีไปเที่ยวโสเภณีและถือว่าเป็นเรื่องปกติไม่ใช่การนอกใจ ผู้หญิงจะกลัวสามีไปมีสัมพันธ์กับหญิงอื่นที่ไม่มีพันธะมากกว่าเที่ยวโสเภณี เพราะกลัวว่าสามีจะเลี้ยงดูหญิงอื่นเป็นเมียซึ่งหมายถึงข้อผูกมัดระยะยาวและสถานะทางการเงินของผู้หญิงอาจถูกเปียดับและอาจทำลายครอบครัว ขณะที่ผู้ชายจะไม่ทนเลยหากผู้หญิงไปมีสัมพันธ์กับคนอื่น และสามีที่ดีในสายตาของผู้หญิงคือผู้ชายที่สามารถเลี้ยงดูครอบครัวได้ (Knodel, 1997, p. 292) สิ่งที่น่าสนใจคือ ผู้หญิงไทยเห็นว่าการมีสัมพันธ์กับโสเภณีไม่ถือเป็นการนอกใจ ดังนั้นการนอกใจ จึงเป็นเรื่องของเพศสัมพันธ์ไม่ใช่ร่วมเพศอย่างเดียว กล่าวคือแม้จะร่วมเพศกับโสเภณี แต่ไม่ได้มีเพศสัมพันธ์หรือไม่ต้องรับผิดชอบเลี้ยงดู จึงไม่ถือว่าเป็นการนอกใจ กล่าวได้ว่าในรูปแบบความสัมพันธ์แบบ “ผัวเดียวเมียเดียว” ของไทยยังคงให้ความสำคัญกับหน้าที่เลี้ยงดู ของผู้ชายอยู่เหมือนกับรูปแบบความสัมพันธ์แบบผัวเดียวหลายเมียในอดีต ทำให้ผู้หญิงทำใจยอมรับได้ที่สามีไปเที่ยวโสเภณีและกังวลมากกว่าหากสามีไปมีสัมพันธ์กับผู้หญิงที่ไม่ใช่โสเภณี กล่าวอีกนัยหนึ่งการร่วมเพศกลายเป็นเครื่องมือที่ผู้หญิงจะได้มาซึ่งการปกป้องคุ้มครองจากผู้ชายนั่นเองเนื่องจากจะมีเพศสัมพันธ์ตามมากับการร่วมเพศด้วยความสัมพันธ์ของชายหญิงในสังคมไทยในปัจจุบันแม้จะดูต่างจากอดีต แต่ก็ยังคงรูปแบบเหมือนในอดีตอยู่ คือการร่วมเพศกับเพศสัมพันธ์ยังคงต้องอยู่ควบคุมเป็นเหตุเป็นผลกันอยู่เหมือนเดิมซึ่งนำไปสู่สาเหตุที่ผู้หญิงรู้สึกว่าการครอบครัวยุคก่อนถูกคุกคามเมื่อสามีไปมีสัมพันธ์กับผู้หญิงที่ไม่ใช่โสเภณี

เพราะกลัวการผูกมัดที่ตามมาซึ่งก็หมายถึงการรับผิดชอบเลี้ยงดูหรือเพศสัมพันธ์นั่นเอง ในกรณีของโสเภณีไม่ได้เป็นไปตามนี้เนื่องจากอยู่ในรูปแบบของการค้า ทำให้ผู้หญิงไม่รู้สึกรู้ถึงข้อผูกมัดที่จะตามมา กล่าวได้ว่าโสเภณีเป็นปัจจัยที่ทำให้รูปแบบความสัมพันธ์แบบชั่วคราวเดียวเมียเดียวดำรงอยู่ แม้ว่าสังคมไทยจะมีรากฐานมาจากระบบชั่วคราวหลายเมีย ซึ่งเป็นระบบที่น่าจะสอดคล้องกับระบบอุปถัมภ์มากกว่าก็ตาม

การร่วมเพศของไทยจึงไม่ได้อยู่โดดๆ แต่เกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับสิ่งอื่น สำหรับผู้หญิงแล้ว การร่วมเพศที่เกี่ยวข้องกับเพศสัมพันธ์ทำให้ผู้หญิงได้รับการปกป้องเลี้ยงดู แต่สำหรับผู้ชายการร่วมเพศคือเครื่องมือให้ได้มาซึ่งอำนาจ การร่วมเพศของผู้ชายหมายถึงการมีอำนาจเหนือผู้หญิงคนนั้นและอำนาจเหนือผู้ชายคนอื่น (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2545, น. 13) ความสัมพันธ์ของคนในสังคมไทยเป็นแบบลำดับชั้น หรือเรียกได้ว่าระบบอุปถัมภ์ และสถานะของภรรยาอยู่ต่ำกว่าสามี ในลำดับที่ต่ำกว่าสามี แม้ว่าทั้งสองฝ่ายต่างก็"ได้"จากความสัมพันธ์แต่ประเพณีวัฒนธรรมยังคงกำหนดให้ภรรยาอยู่ในลำดับที่ต่ำกว่า และในบรรดาภรรยาก็มีลำดับชั้นลดหลั่นกันไป นอกจากนี้ การร่วมเพศและเพศสัมพันธ์ยังให้อำนาจกับผู้ชายให้เหนือกว่าบรรดาผู้ชายด้วยกัน เนื่องจากความเป็นชายในบริบทของสังคมไทยอยู่ที่เส้นหันทางเพศ ยิ่งชายคนใดมีเมียมากก็ยิ่งเป็นที่อิจฉาของชายคนอื่น ดังนั้นการวัดความเป็นชายของไทยก็อาจไม่ได้อยู่ที่ความเข้มแข็งของร่างกายแต่น่าจะอยู่ที่เส้นหันทางเพศและความสามารถในการเลี้ยงดูหรืออำนาจทางเศรษฐกิจมากกว่า ผู้ชายที่สมชายของสังคมไทยจึงไม่จำเป็นต้องเป็นผู้ชายที่เข้มแข็ง หรือมาไซ (macho) เช่นในมุมมองแบบตะวันตก

กล่าวโดยสรุปแล้วในบริบทของสังคมไทย การร่วมเพศของชายหญิงเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับสิ่งอื่น โดยเฉพาะเพศสัมพันธ์และรูปแบบนี้ยังคงดำรงอยู่แม้ว่าสังคมไทยจะเปลี่ยนจากระบบชั่วคราวหลายเมียมาเป็นระบบชั่วคราวเดียวเมียเดียวก็ตาม ดังนั้นหากจะพิจารณาประเด็นเรื่องเพศของไทย จะต้องเชื่อมโยงปัจจัยเหล่านี้เข้าด้วยกัน จะพิจารณาเพียงโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงเพียงอย่างเดียวโดยที่ไม่พิจารณาโครงสร้างอื่นในสังคมไม่ได้ ไม่เช่นนั้นแล้วเราจะตัดสินใจว่าระบบชั่วคราวเดียวเมียเดียวแบบในปัจจุบัน เพิ่มสิทธิเสรีภาพให้กับผู้หญิงมากกว่าระบบชั่วคราวหลายเมียในอดีต

งานวิเคราะห์วรรณกรรม

การวิเคราะห์วิจารณ์วรรณกรรมไทยในยุคต้นรัตนโกสินทร์มีทั้งการวิจารณ์ภาพรวมของยุคสมัยและวิจารณ์ลักษณะนิสัยตัวละครในวรรณกรรม เช่น สุนันทาได้วิเคราะห์ตัวละครฝ่ายชายในวรรณคดีไทย โดยวิเคราะห์ตัวละครพระอภัยมณีว่าแม้จะ “กระเดียดไปทางผู้หญิง” เพราะความรักในดนตรีทำให้ลักษณะของพระอภัยมณีดูสุภาพ อ่อนโยน คล้ายผู้หญิงแต่ก็น่ายกย่องในฐานะสามีที่มีความรับผิดชอบและเป็นผู้ที่มีจิตใจดีงาม นอกจากนี้เมื่อนำความเป็นชายในบริบทของปัจจุบันไปตัดสินการกระทำของพระอภัยมณีแล้วก็ถือว่าพระอภัยมณีเป็นสามีที่ดีมีความรับผิดชอบ เหตุที่ต้องจากนางเงือกไปก็เพราะความจำเป็น แม้จะสัญญาว่าจะกลับมารับแต่เป็นเพราะเหตุการณ์ข้างหน้าไม่มีใครล่วงรู้ได้ อีกทั้งนางเงือกก็มีไซ่มนุษย์ยังงี้ก็ไม่สามารถใช้ชีวิตร่วมกันได้อยู่ดี เหตุนี้พระอภัยมณีจึงไม่ใช่ผู้ไร้ความรับผิดชอบในฐานะสามี และสาเหตุที่ต้องช่านางผีเสื้อสมุทรซึ่งเคยอยู่กินร่วมกันมากก็เพราะจำต้องปกป้องชีวิตคนนับร้อย พระอภัยมณีจึงมีทั้งความรับผิดชอบและคุณธรรม (สุนันทา ไสรัจจ, 2520, น. 37-47) จะเห็นว่า แม้สุนันทาจะตั้งข้อสังเกตถึงลักษณะความเป็นหญิงความเป็นชายของพระอภัยมณี แต่ก็ถือเป็นเพียงลักษณะเด่นลักษณะหนึ่งที่ทำให้แตกต่างออกไปจากตัวละครเรื่องอื่นเท่านั้น ไม่มีการตั้งคำถามหรือเชื่อมโยงกับประเด็นอื่นๆ ถึงลักษณะที่เหมือนผู้หญิงของพระอภัยมณี ดังนั้นลักษณะที่คล้ายผู้หญิงของพระอภัยมณีจึงไม่แตกต่างจากคุณลักษณะที่เชี่ยวชาญปี่ซึ่งสร้างความแตกต่างให้กับตัวละครพระอภัยมณีเท่านั้นเอง มิได้เป็นการวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นเพศสถานะแต่อย่างใด

การวิเคราะห์ลักษณะตัวละครของสุนันทาแม้จะหยิบยกประเด็นเรื่องความเป็นชายเป็นหญิงขึ้นมา แต่ก็ยกมาในฐานะหนึ่งในคุณลักษณะที่มองเห็นเด่นชัด มิใช่ประเด็นเพศสถานะที่เกิดจากบริบททางวัฒนธรรมและสังคมสมัยนั้น แต่ในงานของดวงมน จิตรจำนง มองเห็นความลุ่มลึกและมิติของตัวละครมากขึ้น ดวงมนเสนอการวิเคราะห์ตัวละครในวรรณกรรมสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นไว้ว่าตัวละครแต่ละเรื่องมีลักษณะร่วมกันคือมีทั้งข้อที่น่าชื่นชมและข้อที่ผิดพลาด มิได้แสดงลักษณะของตัวละครในเชิงอุดมคติอย่างสมบูรณ์แบบเช่นในวรรณกรรมสมัยอยุธยา ตัวละครในยุคนี้มีความเป็นปุถุชน กวีสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นเอาใจใส่ต่อความลึกซึ้งและซับซ้อนภายในจิตใจและอารมณ์ของมนุษย์ ดวงมนวิเคราะห์ตัวละครโดยเชื่อมโยงกับแก่นของเรื่องอย่างเป็นภาพรวมโดยไม่ได้ลงลึกเข้าไปวิเคราะห์ตัวละครแต่ละตัวมากนัก เช่นที่วิเคราะห์ว่าการสร้างนิสัยให้พระอภัยเป็นผู้ที่ “รักในทางนักร้อง” เป็นการแหวกขนบของตัวเอกวรรณคดีไทยอย่างชัดเจนสิ่งที่ผู้แต่งชดเชยให้กับตัวเอกแทนความเก่งกล้าสามารถในการรบ ก็คือวาจาอันไพเราะอ่อนหวาน

จิตใจที่ตรง ความปรานีและไมตรี ซึ่งทำให้เห็นว่าการดำรงอยู่ของรัฐไม่จำเป็นต้องขึ้นอยู่กับอิทธิฤทธิ์ของกษัตริย์ แต่กษัตริย์จำเป็นต้องบำรุงเลี้ยงนักปราชญ์ เอาใจใส่ต่อทุกข์สุขของไพร่ฟ้าสนใจต่อวิชาความรู้อันสัมพันธ์กับโลก ธรรมชาติและจิตใจมนุษย์ เป็นต้น หรือเมื่อเสนอว่าลักษณะร่วมของตัวละครส่วนใหญ่ในเรื่องบ่งชี้ว่าชีวิตเป็นเรื่องของการเรียนรู้อันยิ่งใหญ่ ซึ่งไม่มีข้อจำกัดและแบ่งแยกระหว่างวัย เพศ และผิวพรรณ (ดวงมน จิตรจาง, 2544, น. 276-277) จะเห็นว่างานวิเคราะห์ของดวงมน แม้จะเชื่อมโยงกับแก่นของเรื่องและสภาพสังคมทำให้มองเห็นมิติของตัวละครที่ลึกซึ้ง แต่ก็เป็นการวิเคราะห์แบบภาพรวมเสียเป็นส่วนใหญ่ ประเด็นเรื่องเพศจึงไม่มีปรากฏเนื่องจากมุ่งเสนอแนวคิดที่เป็นสากลหรือเป็นภาพรวมของยุค

อภิวัฒน์ อุดลยพิเชฐฐิติได้หยิบยกประเด็นเรื่องบทบาทของผู้หญิงและผู้ชายในอดีต โดยศึกษาจากวรรณกรรมเรื่องขุนช้างขุนแผนโดยศึกษาวิเคราะห์ตัวละครแบ่งตามเพศเป็นหลัก และแบ่งตามสถานะทางสังคมและความสัมพันธ์ทางสังคมของตัวละคร อภิวัฒน์พบว่าผู้หญิงชนชั้นสูงต้องอยู่ภายใต้ความคาดหวังของสังคมในการสืบทอดสถานะภาพทางสังคม ซึ่งแสดงออกในลักษณะของการผลิตซ้ำรูปแบบของผู้หญิงในอุดมคติโดยมีกลไกแห่งอำนาจครอบงำพฤติกรรมทางสังคมของผู้หญิงชนชั้นนี้ ขณะที่ผู้หญิงชนชั้นล่างมีสิทธิ มีอิสระและอำนาจในการตัดสินใจมากกว่าผู้หญิงชนชั้นสูงเนื่องจากมีภาวะและความรับผิดชอบทางสังคมแตกต่างจากผู้หญิงชนชั้นสูงส่วนตัวละครชายชั้นสูงก็ถูกคาดหวังจากสังคมเช่นเดียวกับผู้หญิงแต่กลไกแห่งอำนาจในการครอบงำพฤติกรรมทางสังคมไม่เคร่งครัดเท่าของผู้หญิง (อภิวัฒน์ อุดลยพิเชฐฐิติ, 2544) งานของ อภิวัฒน์น่าสนใจในประเด็นที่เชื่อมโยงเรื่องบทบาททางเพศเข้ากับเรื่องชนชั้น โครงสร้างสังคมของชนชั้นที่แตกต่างกันเข้ามากำหนดสถานะและบทบาทของผู้หญิงผู้ชายในสังคมไทยในอดีต อย่างไรก็ตามน่าสังเกตว่าอภิวัฒน์เริ่มต้นงานด้วยสมมติฐานเบื้องต้น (Presupposition) ว่าเพศสถานะมีเพียงชายกับหญิงแน่นอนตายตัว แล้วจึงพิจารณาดูว่าบทบาทของชายกับหญิงแตกต่างกันอย่างไรเมื่อเชื่อมโยงเข้ากับชนชั้น ทำให้อาจมองไม่เห็นความหลากหลายในเพศสถานะ เนื่องจากจะมองเห็นแค่ความต่างในมิติของชนชั้นแต่ไม่เห็นความแตกต่างในมิติของเพศสถานะมากไปกว่าแค่ชายกับหญิง

จากงานศึกษาที่ยกมาข้างต้น จะพบว่าไม่ว่าจะเป็นงานวิจารณ์ของสุนันทาหรือดวงมนหรืองานวิจารณ์ส่วนใหญ่ของไทยล้วนแล้วแต่มองวรรณกรรมเป็นภาพสะท้อนอย่างตรงไปตรงมาของสังคม จึงมุ่งวิเคราะห์ตัวละครโดยอิงกับโลกจริงๆ และมีความพยายามในการวิจารณ์แนวทฤษฎีวิจารณ์ (New Criticism) อยู่บ้าง ซึ่งการวิจารณ์แนวนี้เชิดชูความเป็นธรรมชาติและเป็นสากลของวรรณคดี โดยสนใจศึกษาวิเคราะห์เฉพาะแต่ตัวบท

วรรณกรรมเน้นที่เอกภาพของเนื้อหา ความลึกซึ้งทางปัญญา โดยไม่ขึ้นกับปัจจัยภายนอกตัวบทวรรณกรรม ไม่ว่าจะเป็นเจตนาของผู้เขียนหรือบริบททางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเช่นประเด็นชนชั้น เชื้อชาติและเพศสถานะ ซึ่งถือเป็นเงื่อนไขในการผลิตงานวรรณกรรม งานวิจารณ์แนวนี้ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักในช่วงทศวรรษที่ 70 เรื่อยมาดังเช่นที่ชูศักดิ์กล่าวว่า เรื่องเล่าแม่บทของพวกนักวิจารณ์ถูกตรวจสอบและวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนัก จากนักวิชาการด้านวรรณคดีในอังกฤษและอเมริกาที่เป็นผู้หญิงและ ชนชาติส่วนน้อย ทั้งนี้เพราะคุณค่าต่างๆ ที่พวกนักวิจารณ์เชิดชูนั้นเมื่อวิเคราะห์กันอย่างถึงที่สุดแล้วล้วนเป็นคุณค่าที่มีความลำเอียงทางเพศและสีผิวแอบแฝงอยู่ทั้งสิ้น มิได้มีความเป็นสากล และ อกาลิโก (timeless) อย่างที่แอบอ้างแต่อย่างใด (ชูศักดิ์ ภทรกุลวณิช, 2545, น. 60) นอกจากนี้จะเน้นเอกภาพของเนื้อหาแล้ว การตีความแบบนักวิจารณ์ยังเน้นในเรื่องวรรณศิลป์ ไม่ว่าจะเป็นการใช้สำนวนโวหารเปรียบเทียบ การใช้ภาษาเฉพาะทางวรรณคดี หรือในความงดงามของภาษา ทำให้การวิเคราะห์แนวนี้ละเลยประเด็นทางสังคมและวัฒนธรรมไป ทั้งยังมีต้องพูดถึงเรื่องเพศ ดังนั้นการวิเคราะห์ประเด็นทางเพศผ่านวรรณกรรมจึงต้องใช้เครื่องมืออื่นที่เปิดโปงให้เราเห็นประเด็นทางสังคมและวัฒนธรรมมากกว่าการวิจารณ์แนวนักวิจารณ์นี้ และแม้ว่าในงานของอภิวันท์จะหยิบยกประเด็นเพศสถานะขึ้นมา แต่การใช้ทฤษฎีบทบาททางเพศเป็นพื้นฐานในการวิเคราะห์เรื่องขุนช้างขุนแผนของอภิวันท์ ก็ทำให้อภิวันท์ติดอยู่กับมุมมองเรื่องเพศแบบชั่วคราวข้ามอยู่และการวิเคราะห์ยังติดอยู่ในรูปของชายกับหญิงตรงข้ามกันเหมือนเดิม ดังที่คอนเนลตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ทฤษฎีบทบาททางเพศและงานวิจัยในเรื่องความแตกต่างทางเพศมักตกอยู่ในวังวนของการมองร่างกายแบบคู่ตรงข้ามอยู่เรื่อยไป (Connell, 2002, p. 35)

ขอบเขตและวิธีการศึกษา

องค์ข้อมูล – องค์ข้อมูลที่ผู้ศึกษาจะใช้เพื่อศึกษาการแบ่งเพศสถานะในสังคมไทยคือวรรณกรรมเรื่องพระอภัยมณี ของสุนทรภู่ ฉบับขององค์การค้าของคุรุสภาพิมพ์จำหน่ายเพื่อร่วมโครงการฉลอง 200 ปีวีเอกสุนทรภู่ พ.ศ. 2529

ขอบเขตในการศึกษา - ผู้ศึกษาจะมุ่งวิเคราะห์หารูปแบบการแบ่งและแนวคิดเรื่องเพศสถานะโดยใช้การวิเคราะห์วาทกรรมจากตัวบทเชื่อมโยงกับภาพเสนอของตัวละคร

ในเรื่อง ประกอบเข้ากับบริบทอื่นๆ เช่นชนชั้น เชื้อชาติ เพื่อให้ได้ภาพของเพศสถานะของสังคมไทย ผ่าน วรรณคดีเรื่องพระอภัยมณี

กรอบแนวคิดและทฤษฎี

ร่างกายตามคติพุทธศาสนา

เรามักเชื่อกันว่าร่างกายเป็นสิ่งที่ เป็นธรรมชาติ เปลี่ยนแปลงไม่ได้เพราะถูกธรรมชาติ กำหนดมาแล้ว แต่ร่างกายเองก็ถูกวัฒนธรรมควบคุมและจัดการอยู่ ไม่มีวัฒนธรรมใดที่ไม่จัดการ ควบคุม จำกัด สร้างกฎเกณฑ์บังคับ หรือปกปิดบางด้านของร่างกาย (ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล, 2541, น. 8) แนวคิดแบบตะวันตกมองร่างกายเป็นเพียงพื้นที่ ที่ถูกให้ความหมาย และความหมายที่ถูกกำหนดลงบนร่างกายนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยที่หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นบริบทของ เวลา วัฒนธรรมและชนชั้น ร่างกายจึงเป็นเสมือนพื้นผิวที่ถูกขีดเขียนหรือเหมือนผืนผ้าใบที่จะถูก ระบายสี (Connell, 2002, p. 36) ร่างกายตามแนวคิดแบบตะวันตกจึงเป็นโครงการที่ปรับปรุง เปลี่ยนแปลงได้ แต่ภายใต้แนวคิดแบบพุทธศาสนาของร่างกายเป็นแหล่งรวมของกาม กิเลสตัณหา ซึ่งจะเห็นแนวคิดแบบนี้ได้จากการทำอสุภกรรมฐานซึ่งเป็นการทำสมาธิโดยการเพ่งดูซากศพ เพื่อ เรียนรู้ถึงสภาวะอนิจจัง ทุกขังและอนัตตา เมื่อร่างกายเป็นสิ่งไม่เที่ยง จิตใจภายในจึงถูกให้คุณค่า “ความงามที่ถือเป็นคุณสมบัตินามธรรมนั้นไม่มีวันเสื่อมสลาย แต่สิ่งที่รับรู้ความงามได้นั้นเสื่อม สลาย อีกทั้งวัตถุแห่งความงามก็เสื่อมสลายเช่นกัน” (Khantipalo, 1990, p.20 อ้างถึงใน เพ็ญนี้ แวน เอสเตอร์ริค, 2547, น.225) ความงามที่ปรากฏบนร่างกายจึงเป็นผลจากคุณความดีภายใน ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่มีวันเปลี่ยนแปลง “รูปลักษณะภายนอกของร่างกายเป็นสิ่งสำคัญในปฏิสัมพันธ์ ความ สดงามของผิวพรรณ เส้นผม แขนขาและรูปร่างหน้าตาถือเป็นภาพสะท้อนของสภาวะภายใน” (Esterik, 1999, p.282) ร่างกายตามหลักพุทธศาสนาจึงเป็นเครื่องบอกถึงบุญกรรมของบุคคลนั้น ความงามและความอัปลักษณ์ที่ปรากฏบนร่างกายจึงไม่สามารถเปลี่ยนแปลง เนื่องจากเป็นสิ่งที่ สะท้อนจากตัวตนภายใน กรอบคิดเช่นนี้นำมาสู่แนวคิดว่าคุณคดียุติธรรมจะต้องมีลักษณะ หรือรูปลักษณะบางอย่าง เช่นแนวคิดเรื่องมหาบุรุษลักษณะ 32 ประการ¹ ซึ่งคำว่า “มหาบุรุษ” นี้

¹ ดูรายละเอียดมหาบุรุษ ลักษณะ 32 ประการ ในภาคผนวก ก

เป็นคำที่ใช้เรียกพระพุทธเจ้าเมื่อก่อนตรัสรู้ ลักษณะทั้ง 32 ประการ จะประกอบด้วยลักษณะรูปลักษณะซึ่งบุคคลที่มีบุญจะมี เช่น “มีนิ้วยาวเรียว” “มีฝ่าพระหัตถ์และฝ่าพระบาทอ่อนนุ่ม” “มีฉวีวรรณดุจสีทอง” “มีลำพระศอกกลมงามเสมอตลอด” “พระเนตรแจ่มใสดุจตาลูกโคเพ็งตลอด” เป็นต้น บุรุษที่ถือว่ามีบุญญาธิการจะแสดงออกด้วยลักษณะทางกายภาพอย่าง ลักษณะของนิ้วมือ นิ้วเท้า รูปร่าง ผิวพรรณ นอกจากมหาบุรุษลักษณะ 32 ประการแล้วยังมี อนุพยัญชนะ 80 ประการ ซึ่งเป็นข้อปลีกย่อยของพระมหาบุรุษ โดยล้วนแล้วแต่บ่งบอกลักษณะทางร่างกายของผู้มีบุญญาธิการเช่นเดียวกับมหาบุรุษลักษณะ 32 ประการ ดังนั้นบุรุษผู้ยิ่งใหญ่นอกจากจะต้องมีคุณสมบัติที่เกิดจากการกระทำแล้ว ลักษณะทางกายภาพก็ถูกให้ความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนกันสืบเนื่องจากกรอบคิดเรื่องร่างกายแบบพุทธศาสนานั้นเอง

การพิจารณาการแบ่งเพศสถานะของไทยอาจเริ่มจากการให้ความหมายกับร่างกายในเรื่องพระอภัยมณีก่อนเนื่องจากคำถามของงานวิจัยมีจุดเริ่มต้นมาจากเรื่องร่างกายของตัวพระซึ่งหากใช้แนวคิดที่มองร่างกายเป็นพื้นที่ที่ถูกให้ความหมายตามบริบทของเวลา วัฒนธรรมและชนชั้นแล้ว ทำให้เห็นว่าร่างกายของผู้ชายไทยถูกให้ความหมายต่างกันอย่างชัดเจนเมื่อบริบททางเวลาต่างกัน และนำไปสู่การหาคำตอบในประเด็นเรื่องเพศสถานะในช่วงเวลาที่ต่างจากปัจจุบัน ประกอบเข้ากับแนวคิดเรื่องร่างกายแบบพุทธศาสนา จะช่วยทำความเข้าใจมุมมองเรื่องความงามที่ปรากฏบนตัวพระนางในวรรณคดีไทยได้เป็นอย่างดี

การวิเคราะห์วาทกรรม

การศึกษาครั้งนี้จะมุ่งศึกษาการแบ่งเพศสถานะในตัวบทวรรณกรรมเป็นสำคัญ แต่วรรณกรรมในฐานะที่เป็นสิ่งประกอบสร้างทางวัฒนธรรม ย่อมประกอบไปด้วยวาทกรรมต่างๆ มากมายโยงใย เรียงร้อยกันอยู่ ไม่ว่าจะเป็นวาทกรรมเรื่องเพศ วาทกรรมเชื้อชาติ หรือวาทกรรมเรื่องชนชั้น เป็นต้น นอกจากการทำความเข้าใจในชนบและรูปแบบของวรรณกรรมเพื่อนำมาซึ่งความเข้าใจในประเด็นเพศสถานะแล้ว ยังต้องใช้เครื่องมือที่ถูกต้องเพื่อสืบค้นหาความหมายและอุดมการณ์ต่างๆ ที่แฝงอยู่ในตัวบท การวิเคราะห์วาทกรรมของมิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) จึงเป็นเครื่องมือที่เหมาะสมจะนำมาใช้ในการสืบค้นประเด็นเพศสถานะที่ซ่อนเร้นอยู่ในตัวบทไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (2543, น. 21) อธิบายวาทกรรมของฟูโกต์ไว้ว่า

วาทกรรมถูกสร้างขึ้นมาจากความแตกต่างระหว่างสิ่งที่สามารถพูดได้อย่างถูกต้องในช่วงเวลาหนึ่ง (ภายใต้กฎเกณฑ์และตรรกะชุดหนึ่ง) กับสิ่งที่ถูกพูดอย่าง

แท้จริง... วาทกรรมสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ ขึ้นมา ภายใต้กฎเกณฑ์ที่ชัดเจนชุดหนึ่ง กฎเกณฑ์นี้จะเป็นตัวกำหนดการดำรงอยู่ การเปลี่ยนแปลงหรือการเลื่อนหายไป ของสรรพสิ่ง นั่นคือควบคู่ไปกับสรรพสิ่งต่างๆ ที่สังคมสร้างขึ้น ยังมีการสร้างและการเปลี่ยนแปลงสิ่งที่ถูกพูดถึงโดยวาทกรรมอีกด้วย

ดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้นว่าสิ่งที่น่าสนใจในงานวรรณกรรมคือสิ่งที่ผู้เขียนสะท้อนออกมาอย่างไม่ตั้งใจ งานวรรณกรรมในยุคต้นรัตนโกสินทร์ตอนต้นคงมิได้สะท้อนประเด็นเรื่องเพศและความเป็นชายเป็นหญิงออกมาอย่างตรงไปตรงมา การค้นหาวาทกรรมที่อยู่ในงานวรรณกรรมนั้นต้องอาศัยการวิเคราะห์วาทกรรม ซึ่งไชยรัตน์ เจริญสินโอฟาร (2543, น. 28) ได้ อธิบายว่า การวิเคราะห์วาทกรรมคือการพยายามศึกษาและสืบค้นถึงกระบวนการ ขั้นตอน ลำดับ เหตุการณ์และ รายละเอียด ปลีกย่อยต่างๆ ในการสร้างเอกลักษณ์และความหมายให้กับสรรพสิ่งที่ห่อหุ้มเราอยู่ในสังคมในรูปของวาทกรรม การวิเคราะห์วาทกรรมแบบฟูโกต์จะเป็นเครื่องมือที่ใช้สืบค้นหานิยามของความเป็นชายเป็นหญิงที่ถูกให้ความหมาย กฎเกณฑ์ในการแบ่งเพศ และวาทกรรมเรื่องเพศที่สัมพันธ์เชื่อมโยงกับวาทกรรมเรื่องอื่นๆ ในสังคม ไม่ว่าจะป็นชนชั้นหรือเชื้อชาติในพระอภัยมณีได้

แนวคิดเรื่องกระบวนการสร้างภาพเสนอ (Representation)

สจิวต ฮอลล์ (Hall, 1997, p. 15) อธิบายว่ากระบวนการสร้างภาพเสนอเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการที่ความหมายถูกผลิตขึ้นและแลกเปลี่ยนกันในกลุ่มสมาชิกของวัฒนธรรมหนึ่งๆ ในการผลิตความหมายผ่านภาษา เราใช้สัญลักษณ์ต่างๆ ประกอบเข้าเป็นภาษาต่างมากมายเพื่อสื่อความหมายกับคนอื่น ภาษาใช้สัญลักษณ์แทนวัตถุ คน หรือเหตุการณ์ในโลกแห่ง “ความเป็นจริง” แต่ขณะเดียวกันก็ยังแทนวัตถุในจินตนาการ โลกแฟนตาซี หรือความคิดที่เป็นนามธรรมซึ่งไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของโลกแห่ง “ความเป็นจริง” เช่นกัน ดังนั้นความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับโลกแห่ง “ความเป็นจริง” จึงไม่ได้เป็นแบบสะท้อนอย่างตรงไปตรงมา ภาษาไม่ได้ทำหน้าที่เป็นกระจกสะท้อนโลก ความหมายถูกผลิตขึ้นจากภาษา ผ่านกระบวนการสร้างภาพเสนอซึ่งแบ่งออกเป็น 2 ระบบที่แตกต่างกันแต่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน ระบบแรกคือกระบวนการที่คอนเซ็ปต์ก่อรูปขึ้นในความคิด ทำหน้าที่เป็นกระบวนการนำเสนอภาพทางความคิดที่จัดแบ่งประเภทและจัดระเบียบโลกให้เป็นกลุ่มก้อนซึ่งมีความหมาย เมื่อเรามีคอนเซ็ปต์ของบางสิ่ง ก็อาจพูดได้ว่าเรารู้ “ความหมาย” ของมัน แต่เราจะไม่สามารถสื่อสารความหมายนี้ได้หากขาดกระบวนการที่สื่อ

นั่นคือ ภาษา ภาษาประกอบด้วยสัญลักษณ์ที่ถูกจัดให้อยู่ในรูปความสัมพันธ์อันหลากหลาย สัญลักษณ์จะสื่อความหมายได้ก็ต่อเมื่อเรามีรหัสซึ่งจะนำไปสู่การแปลงคอนเซ็ปต์ให้เป็นภาษา และภาษาให้เป็นคอนเซ็ปต์ รหัสเหล่านี้มีความสำคัญต่อความหมายและการนำเสนอภาพ รหัสเหล่านี้ไม่ใช่สิ่งที่มาจากธรรมชาติ แต่เป็นผลจากขนบธรรมเนียมของสังคม รหัสเหล่านี้เป็นส่วนสำคัญของวัฒนธรรม หรือเป็น “แผนที่แห่งความหมาย” ที่เรามีร่วมกันโดยที่เราซึมซับเข้ามาอย่างไม่รู้ตัว เมื่อเราเข้าเป็นสมาชิกของวัฒนธรรมที่เราอยู่ (Hall, 1997, pp. 28-29)

กระบวนการสร้างภาพเสนอเกิดจากสมาชิกของวัฒนธรรมหนึ่งๆ ใช้ภาษาเพื่อผลิตความหมาย (ภาษาในที่นี้นิยามอย่างกว้างๆ ว่าเป็นระบบใดๆ ที่จัดวางสัญลักษณ์ต่างๆ กับระบบการกำหนดความหมายสัญลักษณ์) คำนิยามนี้ได้พ่วงเอาข้อสรุปที่ว่า ทุกสิ่งทุกอย่างไม่ว่าจะเป็นวัตถุ คน เหตุการณ์ ในโลกนี้ล้วนแล้วแต่ไม่มีความหมายที่แท้จริงและตายตัว เราทุกคนในสังคมหรือในวัฒนธรรมของมนุษย์ต่างหากที่เป็นผู้ทำให้สิ่งต่างๆ มีความหมาย เราเองต่างหากเป็นผู้กำหนดความหมาย (Hall, 1997, p. 61)

Performativity

Judite Butler (1990, pp. 6-7) ปฏิเสธแนวคิดที่เชื่อว่าเพศสถานะถูกกำหนดโดยเพศกายภาพโดยเพศกายภาพเป็นเรื่องของธรรมชาติ ส่วนเพศสถานะเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่เป็นผลมาจากเพศกายภาพอีกทีหนึ่ง Butler เห็นว่าเพศกายภาพ เพศสถานะ และความปรารถนาเพศตรงข้ามล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างให้ดูเป็นธรรมชาติ เพราะทั้งสามสิ่งสอดคล้องกันไป ในทางเดียวกันอย่างเป็นระบบตามแนวคิดของฟรอยด์ Butler ใช้ตัวอย่างของกระเทยแต่งหญิงชี้ให้เห็นข้อบกพร่องของแนวคิดแบบฟรอยด์ โดยตั้งข้อสังเกตว่า หากเพศสถานะเป็นสิ่งที่เกิดจากวัฒนธรรมซึ่งเป็นผลมาจากเพศทางกายภาพจริง เหตุใดเพศสถานะจึงบังเอิญมีเพียงแค่สองเพศชาย/หญิง เช่นเดียวกับเพศกายภาพและเพศกายภาพกับเพศสถานะจะต้องเป็นคู่ที่ตรงกัน กล่าวคือคนที่มีร่างกายเป็นชายจึงต้องมีเพศสถานะชาย คนที่มีร่างกายเป็นหญิงต้องมีเพศสถานะหญิงเท่านั้น ด้วยเหตุนี้กรณีกระเทยแต่งหญิงซึ่งมีร่างกายเป็นชายแต่มีเพศสถานะเป็นหญิงจึงแสดงให้เห็นว่าแนวคิดนี้ไม่ได้เป็นสากลดังที่เราคิดกัน Butler จึงเสนอว่าหรือว่าความจริงแล้วเพศสถานะต่างหากที่เป็นตัวกำหนดให้เพศกายภาพมีแค่สอง เพื่อให้สอดคล้องกับความปรารถนาในเพศตรงข้าม ซึ่ง Butler วิจารณ์ว่าถูกทำให้กลายเป็นเพศวิถีแบบ “ภาคบังคับ” (Compulsory Heterosexuality)

ดังนั้น เพศสถานะจึงเป็นการสวมบทบาทเพื่อสร้างเพศสถานะในรูปแบบที่ ถูกอ้างว่าเป็น ในแง่นี้เพศสถานะจึงเป็นผู้กระทำ ถึงแม้ว่าเพศสถานะซึ่งเป็นองค์ประกอบผู้กระทำ จะไม่ได้ดำรงอยู่ก่อนการกระทำนั้นก็ตาม (Butler, 1990, p. 25) คำพูด การกระทำ ที่ทำ และความปรารถนาที่ถูกทำให้ชอบธรรม ได้สร้างภาพลวงว่ามีแก่นแท้ของเพศสถานะอยู่ภายใน และ ภาพลวงนี้มีอยู่เพื่อกฎเกณฑ์แห่งเพศวิถีในกรอบของรักต่างเพศซึ่งเป็นไปเพื่อการผลิตลুকนั้นเอง (Butler, 1990, p. 136) เพศสถานะจึงเป็นกระบวนการสร้างที่เผยให้เห็นต้นกำเนิดของตัวเอง ข้อตกลงร่วมที่จะสวมบทบาท ผลิตและอ้างรักษาเพศสถานะแบบคู่ตรงข้ามให้เป็นเรื่องแต่งทาง วัฒนธรรมถูกบังคับด้วยความน่าเชื่อถือของผลผลิตและการลงโทษผู้ที่ไม่เชื่อฟัง (Butler, 1990, p. 140) กล่าวโดยสรุปแล้ว Butler เชื่อว่าเพศสถานะต่างหากที่เป็นตัวกำหนดเพศกายภาพโดย ปกปิดกระบวนการให้ดูเหมือนว่าเพศสถานะเป็นผลมาจากเพศกายภาพ ดังนั้นความเป็นหญิงเป็น ชายจึงเป็นการสวมบทบาทมากกว่าจะเป็นไปตามธรรมชาติ โดยทั้งหมดนี้เป็นไปเพื่อเป้าหมายใน การผลิตลुक นำไปสู่การสถาปนาให้รักต่างเพศเป็นบรรทัดฐาน หรือ “ภาคบังคับ” นั้นเอง