

**ฉบับนี้หน้าปก**

รายงานการวิจัยเรื่อง

วิถีคิดของคนไทย:

พิธีกรรม “ช่วงผีเพื่อน” ของ “ลาวข้าวเจ้า” จังหวัดนครราชสีมา

(Cultural Constructs of Local Knowledge:

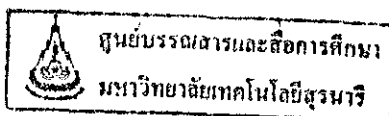
Ethnic Thai-Lao Spirit-medium Cults in Khorat Villages)

สุริยา สมุทคุปดี

พัฒนา กิติอาษา

ศิลปกิจ หิษันติกุล

จินทนา สุระพินิจ



ห้องไทยศึกษานิทรรศน์

สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม

มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี

อำเภอเมือง จังหวัดนครราชสีมา

2540

ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยจากสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ

ปีงบประมาณ 2540

## กิตติกรรมประกาศ

พวกเราใช้เวลาติดตามศึกษาและค้นคว้าเกี่ยวกับพิธีกรรมช่วงผีพอนมาตั้งแต่กลางปี พ.ศ. 2538 พวกเราทำงานวิจัยชิ้นนี้เหมือนกับการเดินทางที่น่าตื่นเต้นและสนุกสนานตลอดระยะเวลากว่า 3 ปี เริ่มต้นความรู้ที่แสนจะจำกัดจากที่เคยได้ยินคำบอกเล่าและอ่านเอกสารข้อมูลเพียงเล็กน้อย มาจนถึงวันที่การศึกษาข้อมูลภาคสนามและการค้นคว้าห้องสมุดสิ้นสุดลง พวกเราได้ติดตามศึกษาช่วงจำนวน 78 แห่งใน 44 หมู่บ้านของ 3 อำเภอ และได้รับความกรุณาจากชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ทั้งชายและหญิง ทั้งวัยชราและวัยกลางคนอีกหลายร้อยคน รวมทั้งได้ค้นคว้าเอกสารทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษมากกว่า 100 รายการ

ดังนั้น “ความรู้” ที่พวกเราผลิตขึ้นในรายงานการวิจัยชุดนี้ย่อมมาจากความเมตตาจากความช่วยเหลือ และความเอื้ออาทรของกัลยาณมิตร คณะบุคคลและสถาบันจำนวนมาก

งานวิจัยชิ้นนี้ไม่อาจจะสำเร็จลงได้หากปราศจาก “น้ำใจ” และการต้อนรับของ “เจ้าก๊ก” “ครูบา” เจ้าภาพหรือเจ้าของ “ช่วงผีพอน” และ ชาวบ้านที่เป็นร่างทรงของ “ผีพอน” จากจำนวนช่วงทั้งหมด 78 แห่งของอำเภอปักษ์ธงชัย สูงเนินและสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา ท่านทั้งหลายเหล่านี้ต่างก็ยินดีนั่งตอบคำถามและพูดคุยกับทีมวิจัยของพวกเราด้วยความอดทน และเชื่อเชิญให้พวกเราร่วมวงอาหารเที่ยงระหว่างพักพิชี่พอนช่วงเกือบทุกครั้ง โอกาสเช่นนี้เองที่มีส่วนให้เราได้เรียนรู้เกี่ยวกับ “เอกลักษณ์ทางวัฒนธรรม” ของ “ลาวข้าวเจ้า” อย่างใกล้ชิด

พวกเราขอขอบพระคุณทางคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาปรัชญา ที่ให้ “แนวทาง” ในการศึกษา “วิธีคิดของคนไทย” รวมทั้งเปิดโอกาสให้พวกเราได้ตีความหมายและลงมือทำงานค้นหา “วิธีคิดของลาวข้าวเจ้า” จากมิติทางมานุษยวิทยา แม้ว่าแนวทางการวิจัยภาคสนามและการวิเคราะห์ความหมายดังกล่าวอาจจะแตกต่างไปจากวัตถุประสงค์และแนวทางของทางคณะกรรมการฯ ก็ตาม

สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติอุดหนุนทุนวิจัยโครงการนี้ระหว่างเดือนมกราคมถึง ธันวาคม 2540 ขอขอบพระคุณเป็นพิเศษสำหรับความช่วยเหลืออำนวยความสะดวกทั้งทางวิชาการ และการบริหารโครงการของ ผศ. ดร. ทวี เลิศปัญญาวิทย์ รองอธิการบดีมหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี ฝ่ายวิชาการ รศ. ดร. กริช สืบสนธิ์ คณบดีสำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม และคุณพรประภา ช้อนสุข แห่งสถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี

นันทิยา พุทระ อดีตนักวิจัยประจำห้องไทยศึกษานิทรรศน์และ “กัลยาณมิตร” ของพวกเราได้ให้ความช่วยเหลือทั้งในการศึกษาภาคสนามและการจัดระบบข้อมูลสนามบางส่วน ด้วยความขยันขันแข็งและประณีตอย่างน่าชมเชย ในระหว่างการเขียนรายงานตั้งแต่เดือนกรกฎาคม-กันยายน 2540 นั้น “น้องน่าน” และคุณแม่ (น่านรวีและรุ่งนภา กิติอาษา) ช่วยเป็นกำลังใจ และเติม

ความสดใสมีชีวิตชีวาให้กับพวกเราอย่างมีอาจประมาณค่าได้ เธอทั้งสองควรได้รับการยกย่องว่าเป็น “ผู้อยู่เบื้องหลัง” ของงานวิจัยชิ้นนี้ตลอดระยะเวลาของโครงการ

พวกเราขอขอบคุณ Ms. Leila Virtanen ที่ช่วยอ่านและตรวจแก้บทคัดย่อภาษาอังกฤษ (Abstract) ด้วยความละเอียดอ่อนอย่างยิ่ง

พวกเราขออุทิศคุณค่าทางวิชาการที่อาจจะมียูบ้างในงานวิจัยชิ้นนี้เพื่อร่วมแสดงความกตัญญูตงตเวิตาแต่ท่านอาจารย์ชาร์ลส์ คายส์ (Prof. Charles F. Keyes) แห่ง Department of Anthropology, University of Washington, Seattle USA. เนื่องในวาระโอกาสที่ท่านครบรอบอายุห้าหมื่นศตรในเดือนตุลาคม พ.ศ. 2540 นี้ ท่านอาจารย์เป็นนักมานุษยวิทยาผู้เชี่ยวชาญเกี่ยวกับสังคมวัฒนธรรมของประเทศต่าง ๆ ที่ตั้งอยู่บนแผ่นดินใหญ่ของดินแดนอุษาคเนย์ โดยเฉพาะ “วัฒนธรรมไทย-ลาว” ในภาคอีสานของประเทศไทย ท่านอาจารย์ให้ความสนใจเป็นพิเศษกับประเด็นการศึกษาต่าง ๆ ในเรื่องพุทธศาสนา บทบาททางเพศของชาย-หญิง ชาติพันธุ์ ชาตินิยมและการเมืองเรื่องวัฒนธรรม (cultural politics)

งานวิจัยเรื่อง *วิถีคิดของคนไทย: พิธีกรรม “ช่วงผีเพื่อน” ของ “ลาวข้าวเจ้า” จังหวัดนครราชสีมา* ชุดนี้ได้รับอิทธิพลทางความคิดทั้งโดยตรงและโดยอ้อมจากผลงานการศึกษาของท่านอาจารย์คายส์ และจากการเป็น “ลูกศิษย์” ในห้องเรียนของท่านที่มหาวิทยาลัยวอชิงตัน ในฐานะที่เป็น “นักเรียนทางวัฒนธรรม” พวกเราพยายามใคร่ครวญและค้นหาแนวทางในการวิเคราะห์และตีความหมาย “สังคมวัฒนธรรมอีสาน” จากมิติทางมานุษยวิทยาโดยตลอด พวกเราเชื่อว่าความพยายามดังกล่าวเป็นหนทางหนึ่งในการสร้างความเจริญก้าวหน้าทางวิชาการต่อจากผลงานและข้อค้นพบทางทฤษฎีแง่มุมต่าง ๆ ที่ท่านอาจารย์ได้แสดงให้เห็นเป็น “ตัวอย่าง” ตลอดระยะกว่า 30 ปีที่ผ่านมา

คณะนักวิจัยขอขอบพระคุณเจ้าของผลงานทุกชิ้นที่ปรากฏรายชื่ออยู่ในบรรณานุกรมและบรรณนิทัศน์เอกสารท้ายเล่ม ผลงานของท่านมีความหมายต่อการศึกษาวิจัยของพวกเราอย่างมีอาจประมาณค่าได้

ในตอนท้ายนี้ พวกเราขอเชิญชวนผู้อ่านทุกท่านร่วมตรวจสอบและวิพากษ์วิจารณ์งานวิชาการชิ้นนี้ร่วมกัน พวกเราเชื่อว่าในนามของความก้าวหน้าทางวิชาการนั้น ปฏิสัมพันธ์ตอบโต้กันระหว่างผู้ผลิตงานกับผู้อ่านเท่านั้นที่ช่วยสร้างสรรค์บรรยากาศทางวิชาการให้มีความหมายต่อสังคมไทยของเราในวงกว้างต่อไป

พวกเราจะรอคอยปฏิสัมพันธ์จากผู้อ่านทั้งในวงวิชาการและผู้อ่านทั่วไปด้วยความกระตือรือร้นอยู่เสมอ

คณะนักวิจัย

โคราช

กันยายน 2540

## คำนำ

เรื่องที่น่าแปลกใจระคนตื่นเต้นที่พวกเราประสบด้วยตนเองตลอดระยะเวลาของการทำงานวิจัยชุดนี้ ก็คือ การเริ่มต้นทำงานเพื่อที่จะค้นหา “วิถีคิดของคน” แต่จบลงด้วยการนำเสนอข้อค้นพบเกี่ยวกับ “เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์” และ “สำนักทางประวัติศาสตร์” ของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ในจังหวัดนครราชสีมา

เดิมทีเดียว พวกเราให้ความสนใจ “พิธีกรรมช่วงผีฟ้อน” ในฐานะความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาที่สะท้อนให้เห็นถึง “โลกทัศน์” และวิถีชีวิตของชาวบ้านชนบทเท่านั้น มโนทัศน์เกี่ยวกับ “วิถีคิด” และ “ชาติพันธุ์” ผ่านเข้ามาในความสนใจของพวกเราภายหลัง โดยเฉพาะเมื่อพวกเราตัดสินใจเสนอโครงการต่อสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ สาขาปรัชญา และเมื่อการศึกษาภาคสนามได้ดำเนินไปอย่างเข้มข้นตอนต้นปี พ.ศ. 2540

สำหรับผู้อ่านทั่วไป พวกเราใคร่ขอแนะนำเบื้องหลังบางประการเกี่ยวกับข้อเขียนของพวกเรา ที่อาจช่วยให้ท่านมองเห็นประเด็นสำคัญที่คณะนักวิจัยพยายามนำเสนอ ตลอดจนบริบททางวิชาการของงานวิจัยชุดนี้ กล่าวคือ

ผู้อ่านควรพิจารณางานวิจัยชุดนี้ในบริบททางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมของประเทศไทยยุคโลกาภิวัตน์ โดยเฉพาะวิกฤติการณ์ทางเศรษฐกิจและการเมืองไทยในปี 2539-2540 สังคมไทยในช่วงเวลาดังกล่าวกำลังปั่นป่วนและวุ่นวายเพราะวิกฤติการณ์ค่าเงินบาทและวิกฤติการณ์รัฐธรรมนูญ ซึ่งธีรยุทธ บุญมี นักวิชาการและนักวิเคราะห์การเมืองชื่อดังของประเทศเรียกว่า “วิกฤตการณ์รัตนโกสินทร์ ครั้งที่สอง” พวกเราเชื่อว่า ความพยายามในการทำความเข้าใจ “วิถีคิดของคนไทย” อาจช่วยให้เรามองเห็นศักยภาพและทรัพยากรทาง “ภูมิปัญญา” แบบต่าง ๆ ที่มีอยู่ในสังคมไทยและมองเห็นหนทางในการประยุกต์เอา “ศักยภาพ” ดังกล่าวมาใช้ในการแก้วิกฤติการณ์ดังกล่าวของสังคม

งานวิจัยชิ้นนี้นำเสนอ “ด้านกลับ” หรือ “ปฏิกริยา” ของชาวบ้านกลุ่มหนึ่งที่มีต่อการเมืองเรื่องเอกลักษณ์ของชาติไทย ชาวบ้านกลุ่มดังกล่าวเรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา ปฏิบัติการเพื่อเสริมสร้างเอกลักษณ์ ค่านิยมและวัฒนธรรมแห่งชาติกลายเป็น “วาทกรรม” ที่สำคัญอย่างหนึ่งในเวทีวัฒนธรรมสาธารณะ (public culture) ของสังคมไทย “การเมืองเรื่องเอกลักษณ์ไทย” ดำเนินการโดยหน่วยงานของราชการ เช่น สำนักงานคณะกรรมการเอกลักษณ์แห่งชาติสังกัดสำนักนายกรัฐมนตรี หรือสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงศึกษาธิการ โดยผ่านรูปแบบการณรงค์ ส่งเสริมและเผยแพร่ตามสื่อมวลชนต่าง ๆ เช่น กำหนดให้ปี 2537 เป็นปีรณรงค์วัฒนธรรมไทย หรือปี 2538-2540 เป็นปีแห่งการสืบสานวัฒนธรรมไทย เป็นต้น งานวิจัยของพวกเรานำเสนอข้อมูลจากหมู่บ้านชนบท จังหวัดนครราชสีมา ซึ่งชี้ให้เห็นว่า “การเมืองเรื่องเอกลักษณ์ของชาติ” ทั้งในส่วนที่เป็นการรณรงค์ในทศวรรษปัจจุบันและการ

ผลิตซ้ำผ่านเทคโนโลยีของอำนาจรัฐต่าง ๆ เช่น การศึกษาภาคบังคับ การพัฒนาชนบทและการทำงานอื่น ๆ ของหน่วยงานราชการ ฯลฯ ชาวบ้านยังมี “เทคโนโลยี” ส่วนหนึ่งในวัฒนธรรมดั้งเดิมของตัวเองที่ช่วยให้การผลิตซ้ำและสืบทอดเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์และสำนึกทางประวัติศาสตร์ของตนเป็นไปอย่างต่อเนื่องและมีความหมาย

พวกเราเชื่อว่า “พิธีกรรมช่วงผีเพื่อน” มีความหมายอย่างยิ่งในฐานะของปฏิกิริยาโต้กลับต่อ “การเมืองเรื่องเอกลักษณ์” ในระดับชาติ เพราะด้วยพลังอำนาจของพิธีกรรม ชาวบ้านสามารถประกาศตัวอย่างชัดเจนว่า ตัวเองคือใคร เป็นมาอย่างไร และดำรงอยู่ใน “โลกสมัยใหม่” ที่เต็มไปด้วยความหลากหลายทางวัฒนธรรมได้อย่างไร ส่วนบทบาทในการรักษาพยาบาลน่าจะมีความสำคัญน้อยกว่าสิ่งนี้ มนุษย์ทั้งในฐานะของปัจเจกชนและสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ จะดำรงอยู่เป็น “ชุมชน” ไม่ได้หากปราศจาก “เอกลักษณ์” ซึ่งวางอยู่บนรากฐานของ ความรู้ อำนาจ ประสบการณ์ การต่อรองการตัดสินใจและความสามารถในการปรับตัวให้เข้ากับสถานการณ์ทางสังคม

พวกเราเรียกร้องให้วงวิชาการให้ความสนใจกับ “วิธีคิดของคนไทย” โดยพิจารณาถึงความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ และเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของท้องถิ่น ไม่ใช่การนิยามเพื่อจำกัดกรอบงานและปฏิเสธโดยใช้อำนาจและอุดมการณ์ของรัฐเป็นบรรทัดฐาน

ในตอนท้ายนี้ พวกเราต้องขออภัยอีกครั้งว่า ข้อค้นพบและข้อคิดเห็นที่ปรากฏอยู่ในงานวิจัยชิ้นนี้เป็นความเห็นและความรับผิดชอบของคณะนักวิจัย สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ สาขาปรัชญาไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป

คณะนักวิจัย

โคกห้วยยาง, มทส.

กันยายน 2540

## สารบัญ

กิตติกรรมประกาศ	ก
คำนำ	ค
สารบัญ	จ
บทควาแนะนำเสนอ	ญ
บทคัดย่อ	ต
Abstract	ถ
บทที่ 1: บทนำ	1
ปัญหาและความสำคัญของการวิจัย	1
วัตถุประสงค์	2
ลักษณะสำคัญของโครงการวิจัย	2
ระเบียบวิธีวิจัย	2
เริ่มต้นโครงการวิจัย	2
หน่วยในการวิเคราะห์	3
วิธีการศึกษาภาคสนามทางมานุษยวิทยา	4
เลือกผู้ให้ข้อมูล	5
ออกติดตามการทำงานของหมอแคน	7
สังเกตแบบมีส่วนร่วม	8
บันทึกภาพด้วยฟิล์มเนกาตีฟและสไลด์	8
ใช้ประโยชน์จากข้อมูลเอกสาร	8
ตระเวนสำรวจชุมชน “ลาวข้าวเจ้า”	9
ผลที่คาดว่าจะได้รับจากการวิจัย	9
การนำเสนอรายงานการวิจัย	10
บทที่ 2: “วิธีคิด” และแนวการศึกษาทางมานุษยวิทยา	12
ปัญหาในการศึกษาวิธีคิด	12
วิธีคิดคืออะไรและวิธีคิดมีอยู่จริงหรือไม่	13
วิธีคิดคืออะไร	14
วิธีคิดมีอยู่จริงหรือไม่	15
แนวการศึกษา “วิธีคิด” ทางมานุษยวิทยา	16
วิธีคิดของคนป่า: อิทธิพลของชาร์ล ดาร์วิน	17

อุดมการณ์ จิตสำนึกและการปฏิบัติของชนชั้นผู้ใช้แรงงาน: วิธีคิดตามแนว ของคาร์ล มาร์กซ์และนักทฤษฎีมาร์กซิสม์	18
วิธีคิดของคนพื้นเมือง: ฟรานซ์ โบแอสและสาธุศิษย์	21
วิธีคิดของคนพื้นเมืองและคนยุโรปสมัยใหม่: เอมีลี เดอร์โคิม์และ มาร์เซล มอสส์	23
วิธีคิดที่ได้รับอิทธิพลจากจริยธรรมของคริสตศาสนานิกายโปรเตสแตนต์: แม็กซ์ เวเบอร์	25
วิธีคิดสากลของมนุษย์: โคลด เลวี-สตราส์	27
วิธีคิดเชิงสัญลักษณ์และโครงสร้าง-หน้าที่: วิคเตอร์ เทอร์เนอร์และ แมรี คักลาส	28
ตัวแบบของความคิด และตัวแบบสำหรับความคิด: คลิฟฟอร์ด เกียร์ซ	30
อำนาจ ความรู้และวิธีคิด: มิเชล ฟูโก้ท์	31
บทสรุป	33
<b>บทที่ 3: ประวัติศาสตร์ของ “วิธีคิดไทย”</b>	<b>35</b>
การแบ่งกรอบเวลาในการศึกษา “วิธีคิดของคนไทย”	35
วิธีคิดของคนไทยในสมัยราชาธิปไตย	36
เปิดประตูสู่ความทันสมัย	37
วิธีคิดแบบไครภูมิและวิธีคิดแบบกระฎุมพี	40
วิธีคิดแบบหลวงวิจิตร	43
วิธีคิดของคนไทยที่ได้มาโดยกำเนิด: ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช	49
เอกลักษณ์และความเป็นไทย	50
อำนาจและความแตกต่างทางชนชั้นในสังคม	50
อุดมการณ์ทางการเมือง	52
วิธีคิดเพื่อสร้างสรรค์สติปัญญาอย่างไทย: สุลักษณ์ ศิวรักษ์	53
เอกลักษณ์และความเป็นไทยอยู่ที่สำนึกของคน	53
การศึกษาและการพัฒนา	55
ภาษาคือหัวใจของเอกลักษณ์และวิธีคิดไทย	55
วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม: พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต)	56
วิธีคิดของคนไทยตามแนวพุทธศาสนา	58
คนไทยต้องเปลี่ยนวิธีคิดจาก “เลียน” เป็น “เรียน”	59
วิธีคิดแบบภูมิปัญญาและวัฒนธรรมชุมชน	59
ภูมิปัญญาชาวบ้าน	61

วัฒนธรรมชุมชน	61
“วิธีคิดของคนไทย” ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลง	63
บทสรุป: ทำไมต้องศึกษาวิธีคิดของคนไทย	65
<b>บทที่ 4: “ลาวข้าวจ้าว”: ประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์และพิธีกรรมช่วงผีพ็อน</b>	<b>68</b>
ลาวข้าวจ้าวคือใคร	68
ลาวข้าวจ้าวมาจากไหน	71
คนโคราชไม่ใช่ลาว	73
เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ “ลาวข้าวจ้าว” เกิดขึ้นได้อย่างไร	74
ประวัติศาสตร์ “ลาวข้าวจ้าว” แห่งเมืองนครราชสีมา	74
“ลาวข้าวจ้าว”: เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์	81
คนไทย-คนลาว: มิติทางชาติพันธุ์เมื่อเริ่มสร้างชาติ	83
การเมืองเรื่องชาติพันธุ์และการเขียนประวัติศาสตร์	84
พิธีกรรมช่วงผีพ็อนของ “ลาวข้าวจ้าวแห่งเมืองนครราชสีมา”	86
<b>บทที่ 5: พิธีกรรมช่วงผีพ็อนของ “ลาวข้าวจ้าว”</b>	<b>88</b>
พิธีกรรม “ช่วงผีพ็อน” ของลาวข้าวจ้าว	88
ชื่อเรียกและความหมาย	88
“ช่วง” คืออะไรและสำคัญอย่างไร	90
“ผี” ในพิธีกรรมช่วงผีพ็อนคือใคร มาจากไหน	92
ผีฟ้า-ผีแดน	93
ผีเมืองเวียงจันทน์และผีเมืองบาดาล	95
ผีเมืองเสมา	97
เมืองเสมา	97
ผีเมืองเสมาและตำนานเมืองเสมา	99
จากเมืองเวียงจันทน์ถึงเมืองเสมา	104
การอพยพเพื่อหาทำเลตั้งถิ่นฐานที่อุดมสมบูรณ์	104
การกวาดต้อนคนลาวจากเวียงจันทน์ในฐานะของเชลยศึก	106
ใครเป็นใครในพิธีกรรมช่วงผีพ็อนของลาวข้าวจ้าว	110
เจ้าก๊กหรือครุบา	110
หมอแคน	112
ผีพ็อน	114
การแบ่งแยกเพศของ “ผี”	114
ทำไมจึงมีผู้หญิงมากกว่าผู้ชายในพิธีกรรมช่วงผีพ็อน	115



กว่าจะมาเป็นผีเพื่อน	115
เจ้าภาพ	121
ผู้ชม	121
ความเชื่อและข้อห้ามในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน	122
ข้อห้าม	123
กระบวนการของพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน	124
ขั้นเตรียมงาน	124
ขั้นเปิดฮ้าน-ลงช่วง	126
ขั้นปิดฮ้านหรือเอาของขึ้นฮ้าน	127
บทสรุป	128
<b>บทที่ 6: วิธีคิดของ “ลาวข้าวเจ้า” ในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน</b>	<b>130</b>
พลังอำนาจของพิธีกรรม	131
พิธีกรรมคือเทคโนโลยีของ “วิธีคิด”	133
“ผู้ชม” สำคัญอย่างไรและทำไม	133
วิธีคิดของ “ลาวข้าวเจ้า” ในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน	135
วิธีคิดแบบพึ่งพาผีหรือ “เจ้านาย”	135
วิธีคิดที่เน้นสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์	
ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวเจ้า”	136
วิธีคิดแบบ “ไต่บ้าน” หรือประชาชนที่ต้องพึ่งพาอำนาจรัฐ	139
วิธีคิดแบบชาวไร่ชาวนาและลูกจ้างคนงาน	
ที่ต้องพึ่งพาอำนาจของนายทุน	140
“ไทย” และ “เจ๊ก” ในทัศนะของ “ลาวข้าวเจ้า”	141
“ลาวข้าวเจ้า” มอง “ลาวข้าวเหนียว”	142
ลาวข้าวเจ้ามองไทย	143
ลาวข้าวเจ้ามองเจ๊ก	145
องค์ประกอบสำคัญของวิธีคิด	146
ความทรงจำและจินตนาการ	148
อำนาจในการต่อรองตัดสินใจและความสามารถ	
ในการปรับตัวให้เข้ากับสถานการณ์ชีวิต	148
ลักษณะสำคัญของวิธีคิดของ “ลาวข้าวเจ้า”	149
บทสรุป	151

<b>บทที่ 7: สรุปผลการวิจัย: วิธีคิดของลาวข้าวเจ้าในสังคมไทยสมัยใหม่</b>	<b>152</b>
“ผี” และความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในเขตเมืองโคราช	152
ประกาศห้ามมิให้ราษฎร “นับถือผีสงใด ๆ”	153
ประกาศห้ามมิให้เล่น “แอ่วลาว” หรือ “ลาวแคน”	155
“ช่วงผีพ็อน” กับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน	158
กระบวนการรักษาพยาบาลของชาวบ้าน “ลาวข้าวเจ้า”	158
ดูแลรักษาสุขภาพด้วยตัวเอง	160
ใช้บริการทางการแพทย์แผนใหม่	160
ใช้บริการของเจ้าก๊ก ครูบา และหมอสง	160
พิธีกรรมช่วงผีพ็อนในฐานะที่เป็น “เทคโนโลยี” ในการผลิตข้าวและสืบทอด	
สำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวเจ้า”	162
แนวโน้มของพิธีกรรมในอนาคต	164
<b>ภาคผนวก</b>	<b>165</b>
ภาคผนวก ก: ตัวอย่าง “ผญา” ที่ชาวบ้านได้ตอบกันในพิธีกรรมช่วงผีพ็อน	166
ภาคผนวก ข: ลำดับและความสัมพันธ์ของ “ผีเมืองสิมมา”	171
ภาคผนวก ค: แผนผังพิธีกรรมช่วงผีพ็อน	172
<b>บรรณานุกรม</b>	<b>173</b>
<b>บรรณนิทัศน์ผลการศึกษาเกี่ยวกับช่วงผีพ็อน</b>	<b>183</b>
<b>แผนที่และตาราง</b>	
แผนที่ที่ 1: พื้นที่ในการวิจัยภาคสนาม: อำเภอปักธงชัย สูงเนินและสีคิ้ว	
จังหวัดนครราชสีมา	4-1
แผนที่ที่ 2: อาณาเขตติดต่อระหว่างกรุงเทพฯ โคราชและเวียงจันทน์	106-1
ตารางที่ 1-1: การเลือกพื้นที่สำหรับการวิจัย	5
ตารางที่ 1-2: การเลือกผู้ให้ข้อมูล	6
ตารางที่ 5-1: อาการป่วยของชาวบ้านก่อนเข้ารับบริการของเจ้าก๊กหรือครูบา	117
ตารางที่ 5-2: เหตุผลการกลายมาเป็น “ผีพ็อน” เปรียบเทียบชาย-หญิง	120
<b>รูปภาพ</b>	
โฆษณาของธนาคารกรุงไทย จำกัด (มหาชน)	ฉุ-1

## บทความนำเสนอ

### “วิถีคิดของคนไทย” กับวิกฤติการณ์เศรษฐกิจการเมืองไทยสมัยใหม่

เมื่อเร็ว ๆ นี้มีสื่อโฆษณาของธนาคารกรุงไทย จำกัด (มหาชน) ชุดหนึ่งที่ทำให้ความสนใจเป็นพิเศษกับพลังมันสมองและความคิดของคนไทยในสถานการณ์ที่สังคมไทยยุคโลกาภิวัตน์ต้องเผชิญหน้ากับวิกฤติการณ์ทางเศรษฐกิจ การเมืองและเอกลักษณ์อย่างหนักหน่วงที่สุดในหน้าประวัติศาสตร์ชาติไทยสมัยใหม่ ข้อความในสื่อโฆษณาชิ้นดังกล่าวพูดถึงว่า

“ถึงเวลาที่คนไทย

ต้องใช้สมองทุกส่วน **คิด** เพื่อสร้างชาติ

เพราะโลกไม่เคยหยุดนิ่ง

ภูมิปัญญาจึงเป็นพลังที่มีค่าที่สุดในการพัฒนาไทยให้ก้าวทันโลก

**ธนาคารกรุงไทยขอสนับสนุนทุกความคิด** ที่ผลักดันไทยให้ทันโลก

**มีสมอง อยู่เต็มร้อย เก็บไว้ทำอะไร”** (โปรดดูรูปภาพหน้าถัดไป)

แน่นอนว่า สื่อโฆษณาชิ้นนี้ต้องการสื่อให้ผู้อ่านหรือผู้รับสารได้ทราบ ว่า ทุกวันนี้ “ถึงเวลา” แล้วที่ “คนไทย” ต้องช่วยกันระดมสมองระดมความคิดเพื่อช่วยกัน “สร้างชาติ” ในท่ามกลางกระแสเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมของโลกสมัยใหม่ ประเด็นที่น่าสนใจของสื่อโฆษณาชิ้นนี้ อยู่ที่ว่า โฆษณาชิ้นนี้เป็นของธนาคารพาณิชย์ที่สำคัญแห่งหนึ่งของประเทศ การที่สื่อโฆษณาของสถาบันการเงินการธนาคารให้ความสนใจกับ “ภูมิปัญญา” “ความสำคัญของมันสมองหรือความคิด” และการสร้างชาติโดยเฉพาะในทางเศรษฐกิจ นับว่าเป็นเรื่องที่พบเห็นไม่บ่อยครั้งนักในวงการธุรกิจการเงินการธนาคารของไทย โดยประเพณีแล้ว สื่อโฆษณาและคำขวัญประจำธนาคารพาณิชย์โดยทั่วไปมักจะให้ความสนใจกับธุรกิจของตนเองเป็นอันดับแรก เช่น ระดมเงินฝากโดยการให้ดอกเบี้ยอัตราสูงและแถมด้วยบริการพิเศษอื่น ๆ การขยายกิจการหรือการลงทุนขนาดใหญ่ นำเสนอเงื่อนไขพิเศษสำหรับลูกค้าในการทำธุรกิจกับธนาคาร เป็นต้น ผลประโยชน์ธุรกิจกับความคิดเพื่อสร้างชาติมักจะไม่ไปด้วยกัน หรืออย่างน้อยก็ไม่ปรากฏอยู่ในบริบทการโฆษณาชิ้นเดียวกัน

นอกจากนี้ คำขวัญของธนาคารที่ว่า “ธนาคารเพื่อภูมิปัญญาไทย” ก็ถือได้ว่าแตกต่างไปจากคำขวัญของธนาคารพาณิชย์ทั่วไปอย่างเห็นได้ชัด อาจจะเป็นครั้งแรกก็ได้ที่มีคำว่า “ภูมิปัญญา” และ “ไทย” ในคำขวัญประจำธนาคารพาณิชย์ของไทย อาจจะเป็นความจงใจของธนาคารและบริษัทผลิตสื่อโฆษณาที่ต้องการให้ผู้รับ “สาร” มองเห็น “ภาพลักษณ์” ของธนาคารในฐานะสถาบันทางสังคมที่สั่งสมองค์ความรู้หรือภูมิปัญญาของสังคม เช่นเดียวกับที่ทำหน้าที่โดยตรงในการระดมเงินออม

<sup>1</sup> มติชนรายวัน. 5 กรกฎาคม 2540.

ถึงเวลาที่คนไทย ต้องใช้สมองทุกส่วน **คิด** เพื่อสร้างชาติ

เพราะโลกไม่เคยหยุดนิ่ง ภูมิปัญญาจึงเป็นพลัง

ที่มีค่าที่สุด ในการพัฒนาไทย ให้ก้าวทันโลก

ธนาคารกรุงไทย ขอสนับสนุนทุกความคิด

ที่ผลักดันไทยให้ทันโลก

**มีสมอง**

**อย่าเต็มร้อย**

**เก็บไว้ทำอะไร**



ธนาคารกรุงไทย จำกัด (มหาชน)  
ธนาคารเพื่อภูมิปัญญาไทย

มติชนรายวัน 5 ก.ค. 2540

ให้ผู้มีเงินลงทุนทางธุรกิจรวมทั้งบริการอื่น ๆ แก่สังคม ที่สำคัญ “ภูมิปัญญา” ตรงนี้มีลักษณะสำคัญคือ เป็นภูมิปัญญาหรือองค์ความรู้ที่เป็น “โท” หรือเป็นอิสระ ไม่ตกอยู่ภายใต้การบงการหรือควบคุมบังคับของใคร อย่างไรก็ตาม เราควรตระหนักด้วยว่า “ภาพลักษณ์” ที่เกิดจากสื่อโฆษณา เช่นนี้ไม่จำเป็นต้องสอดคล้องกับความเป็นจริงเสมอไป ความเป็นจริงจะเป็นอย่างไรไม่สำคัญเท่ากับ “ภาพลักษณ์” ที่ทางธนาคารและผู้ผลิตสื่อต้องการให้สาธารณชนเห็นและรับรู้

“สาร” ของสื่อโฆษณาชิ้นนี้จะทำความเข้าใจไม่ได้ หากพวกเราไม่ให้ความสนใจถึง (1) “วิกฤติการณ์ทางเศรษฐกิจการเมือง” ของประเทศไทยในทศวรรษที่ 2530-2540 (2) กระแสที่เป็นที่รู้จักกันทั่วไปว่า “โลกาภิวัตน์” ที่เชื่อมโยงให้ระบบเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมของไทย กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของระบบโลกอย่างใกล้ชิด และ (3) พลังอำนาจของ “ความคิด” “ภูมิปัญญา” และ “วิธีคิด” ที่มีต่อการผลักดันนโยบายหรือการแก้ไขปัญหาวิกฤติการณ์ต่าง ๆ ของชาติ

“วิกฤตรัตนโกสินทร์ครั้งที่สอง” “ธีรยุทธ บุญมี” นักวิชาการและนักวิเคราะห์การเมืองคนสำคัญของไทยเรียกวิกฤติการเมือง เศรษฐกิจและสังคมของประเทศไทยปัจจุบันว่า “วิกฤตรัตนโกสินทร์ครั้งที่สอง” ซึ่งเป็นวิกฤติการณ์ที่รุนแรงหนักหน่วงกว่าวิกฤตรัตนโกสินทร์ครั้งแรกที่เกิดขึ้น เพราะการรุกรานและบีบบังคับของมหาอำนาจตะวันตกในสมัยรัชกาลที่ 5 ท่านอธิบายวิกฤติการณ์ครั้งนี้ว่า “...เราเผชิญทั้งปัญหาเศรษฐกิจและการเมืองพร้อมกันต่อเนื่องไปนานถึง 3-4 ปี...ปัญหาเศรษฐกิจฟองสบู่ซึ่งกำลังขยายผลให้ภาคการเงิน ไฟแนนซ์ ทรัสต์ จำนวนกว่าครึ่ง ล้มละลาย ส่งผลให้ธุรกิจอสังหาริมทรัพย์ส่วนใหญ่ต้องปิดตัวเช่นกัน กระทบต่อเนื่องไปถึงอุตสาหกรรมก่อสร้าง อุตสาหกรรมผลิตวัสดุก่อสร้าง เครื่องตกแต่งบ้าน ของอุปโภคบริโภคทั้งหลาย ภาวะเศรษฐกิจตกต่ำนี้ยังทำให้เกิดการว่างงานในหมู่พวกวิชาชีพ ชนชั้นกลาง ตลอดจนบัณฑิตใหม่สูงถึง 1-3 แสนคน และในระดับผู้ใช้แรงงานตัวเลขการว่างงานก็อาจสูงถึง 1-2 ล้านคน ใน 3 ปีข้างหน้า... ภาวะเศรษฐกิจดังกล่าวย่อมทำให้ศรัทธาที่มีต่อการเมืองระบบตัวแทนของไทย ตกต่ำลงไปอีก เมื่อบวกกับปัญหาที่ว่า เนื้อในของระบบการเมืองตัวแทนก็เน่าเฟะอยู่แล้ว โอกาสที่จะเกิดความผันผวนทางการเมืองที่รุนแรงจึงมีมาก ซึ่งส่งผลให้ความเชื่อมั่นของทุนลดต่ำ เกิดการหลั่งไหลของทุน (capital flight) ค่าเงินบาทจะลดต่ำลงอีกมหาศาลกดดันให้เกิดเงินเฟ้อรุนแรงจนคล้ายเม็กซิโก”<sup>2</sup>

แก่นสำคัญของวิกฤติการณ์ครั้งนี้อยู่ที่ “ความล้มเหลวของประชาธิปไตยแบบตัวแทน” และ “ความล้มเหลวของเศรษฐกิจไทย” ธีรยุทธ บุญมีนำเสนอว่าทางออกของปัญหาเหล่านี้อยู่ที่การนำเอา ระบบประชาธิปไตยแบบตรวจสอบเข้ามาใช้โดยผ่านกระบวนการร่างรัฐธรรมนูญฉบับประชาชนที่กำลังเป็นประเด็นสำคัญที่สุดในเวทีการเมืองไทย พ.ศ. 2540

<sup>2</sup> ธีรยุทธ บุญมี. “วิกฤตรัตนโกสินทร์ ครั้งที่สอง ประชาธิปไตยแบบตรวจสอบคือทางออก (1).” *มติชนสุดสัปดาห์*. 17, 888 (26 สิงหาคม 2540):10-11.

ประชาธิปไตยแบบตรวจสอบ ประเด็นที่น่าสนใจในข้อเขียนธีรยุทธ บุญมีอยู่ที่การพิจารณารากเหง้าและทางออกวิกฤตการณ์ดังกล่าวอยู่ที่การเปลี่ยนแปลง “วิธีคิด” ของคนไทยครั้งสำคัญ โดยเปลี่ยนจากที่เคยพึ่งพา “ตัวแทน” ทั้งที่เป็นนักการเมือง ข้าราชการหรือนักวิชาการผู้เชี่ยวชาญเฉพาะด้านมาเป็นการพึ่งตนเอง คนไทยต้องหันมาตรวจสอบและมีส่วนร่วมในกระบวนการทางเศรษฐกิจการเมืองด้วยตนเองมากขึ้น “วิธีคิดแบบพึ่งพา” เป็นที่มาของวิกฤตเศรษฐกิจการเมืองไทย ดังที่ท่านเขียนไว้ว่า

“...รากเหง้าของปัญหาหลายอย่างในสังคมไทยเกิดจากการที่ประชาชนไม่เคยมีโอกาที่จะใช้สิทธิอำนาจดูแลชีวิตของตนเอง ท้องถิ่นและสังคมโดยรวม จึงเป็นผู้ที่ยากจนทั้งในทางเศรษฐกิจ--ต้องพึ่งพิงผู้อุปถัมภ์ท้องถิ่น ยากจนในทางการเมือง--ต้องขึ้นต่ออำนาจของข้าราชการ หัวคะแนนและผู้แทน ยากจนทางปัญญา--พึ่งพาปัญญาชน (ประเด็นนี้เป็นไปทั่วทั้งสังคมไทย ชาวบ้านยากจนภูมิปัญญา ต้องพึ่งพาครู พระ ทนายความ คนไทยทั่วไปต้องพึ่งพานักวิชาการ เทคโนโลยีให้คุณเลเรื่องเศรษฐกิจ นโยบายการเงินการคลังอย่างสิ้นเชิงเพราะคนไทยไม่มีความรู้ด้านนี้ จนเกิดเป็นวิกฤตเศรษฐกิจดังที่เป็นอยู่) เหตุผลก็คือ เราเคยชินกับการพึ่งพาแบบไม่ตรวจสอบจนเป็นนิสัย ไม่ว่าจะเป็นเรื่องทางสังคม การเมือง เศรษฐกิจ หรือระบบราชการ เกิดเป็นปัญหาและทะเลในปัจจุบัน”<sup>3</sup>

อันที่จริง มีนักวิชาการและปัญญาชนไทยอีกหลายท่านได้ร่วมกันชี้ให้เห็นอันตรายของ “วิธีคิดแบบพึ่งพา” นายแพทย์ประเวศ วะสีเขียนไว้ในบทความชิ้นสำคัญของท่านเมื่อเร็ว ๆ นี้ว่า วิธีคิดแบบดังกล่าวก่อให้เกิด “ครุกรรมของชาติ” (กรรมสะสม) 3 ประการคือ “(1) การเมืองการปกครองที่รวมศูนย์อำนาจ ที่มีประสิทธิภาพในการทำงานต่ำ แต่มีคอร์รัปชันสูง (2) ระบบการศึกษาที่อ่อนแอทางสติปัญญา ถ้าประเทศโดยรวมมีสติปัญญาดำหรือปัญญาอ่อนย่อมวิกฤตเรื่อยไป และ (3) สังคมอ่อนแอหรือขาดความเป็นประชาสังคม (civil society)”<sup>4</sup> ทางออกที่สำคัญก็คือคนไทย “ต้องเปลี่ยนวิธีคิดจากการคิดพึ่งพิงผู้อื่นและสิ่งอื่นมาเป็นคิดพึ่งตนเอง สร้างความเข้มแข็งให้ตัวเอง สร้างภูมิคุ้มกันให้ตัวเอง และเปลี่ยนวิธีคิดจากการทำให้ฐานล่างอ่อนลง มาเป็นสร้างความเข้มแข็งที่ฐานล่าง ถ้าฐานล่างแข็งแรงสังคมข้างบนก็เติบโตใหญ่ด้วยความมั่นคงและยั่งยืน”<sup>5</sup>

พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต) ได้นำเสนอประเด็นเดียวกันนี้ไว้ล่วงหน้า “วิกฤตรัตนโกสินทร์ครั้งที่สอง” นี้ร่วม 15 ปีมาแล้ว ในการแสดงปาฐกถาเรื่อง “มองอเมริกามาแก้ปัญหาไทย”<sup>6</sup> ที่มีชื่อเสียงของท่านเมื่อวันที่ 10 กรกฎาคม 2525 ท่านย้ำว่า คนไทยต้องเปลี่ยนวิธีคิดจากการลอกเลียนแบบและพึ่งพาผู้อื่นและประเทศอื่น โดยหันมาเรียนรู้เพื่อให้เกิดปัญหาและเท่าทันต่อกระแสการเปลี่ยนแปลงของโลก และที่สำคัญ ปัญญาชนชาวสยามผู้ที่ให้ความสำคัญกับ

<sup>3</sup> ธีรยุทธ บุญมี. “วิกฤตรัตนโกสินทร์ ครั้งที่สอง ประชาธิปไตยแบบตรวจสอบคือทางออก (จบ).” *มติชนสุดสัปดาห์*, 17, 889 (2 กันยายน 2540): 13-14.

<sup>4</sup> ประเวศ วะสี. “หมอบระเวศชี้ทางพ้นวิกฤต เศรษฐกิจแห่งการพึ่งตนเอง ความเข้มแข็งจากฐานล่าง.” *มติชนรายวัน*, 29 กรกฎาคม 2540.

<sup>5</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน.

<sup>6</sup> พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต). *มองอเมริกามาแก้ปัญหาไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 7. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2534).

“การสร้างสรรค์สติปัญญาอย่างไทยและอยู่อย่างไทย”<sup>7</sup> มาโดยตลอด ได้แก่ ท่านอาจารย์สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ผู้ที่วิพากษ์วิจารณ์ระบบเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมไทยสมัยใหม่อย่างจริงจังในช่วงเวลากว่า 30 ปีที่ผ่านมา

พิธีกรรมช่วงผีพ่อนและ “วิถีคิดของลาวข้าวเจ้า” งานวิจัยชุดนี้เกิดขึ้นภายในบริบททางเศรษฐกิจ สังคมและการเมืองไทยระหว่างทศวรรษที่ 2530-2540 ดังที่กล่าวมาข้างต้น พวกเรามองเห็นว่า ความพยายามในการเปลี่ยนวิถีคิดให้มาเป็น “วิถีคิดแบบพึ่งตนเอง” กิติ หรือความพยายามในการค้นหา “วิถีคิดของคนไทย” กิติ ล้วนแต่เกิดขึ้นเพื่อค้นหาศักยภาพและนำเสนอทางเลือกในการแก้ไข “วิกฤตการณ์รัตนโกสินทร์ครั้งที่สอง” ในขณะที่รัฐบาล นักการเมือง กลุ่มผลประโยชน์ต่าง ๆ นักธุรกิจและนักวิชาการต่างก็ต่อสู้ช่วงชิงอำนาจและนำเสนอแนวทางการแก้ปัญหาทางการเมืองโดยผ่านการร่างรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ ซึ่งจัดเตรียมโดยสภาร่างรัฐธรรมนูญ และฝากความหวังในการแก้ปัญหาเศรษฐกิจของชาติไว้ที่การดำเนินการภายใต้การกำกับดูแลของกองทุนการเงินระหว่างประเทศ (International Monetary Fund--IMF) พวกเราในฐานะนักเรียนทางมานุษยวิทยาพยายามที่จะมีส่วนร่วมต่อกระบวนการดังกล่าวในวงวิชาการ โดยการนำเสนอผลการวิจัยที่ได้จากการศึกษาวิจัยในระดับหมู่บ้าน

พวกเราเชื่อว่า การศึกษาวิจัยหรือปฏิบัติการใด ๆ เกี่ยวกับ “วิถีคิดของคนไทย” เป็นเรื่องที่ละเอียดอ่อนและสลับซับซ้อนอย่างยิ่ง เพราะว่า “วิถีคิด” เป็นนามธรรมและรูปธรรมที่สามารถเปลี่ยนรูปและความหมายได้ในสถานที่ เวลาและบริบทที่แตกต่างกัน ขณะเดียวกัน คำว่า “คนไทย” ก็เต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมเป็นอย่างยิ่ง นอกจากนี้ “วิถีคิด” ยังแตกต่างกันออกไปตามกรอบแนวคิดและวิธีการที่นักวิชาการใช้ในการศึกษา เราคงต้องพิจารณาให้ละเอียดว่า ระหว่างวิถีคิดที่เกิดจากกระบวนการคิดที่ได้จากการศึกษาแต่ละครั้งนั้น คืออะไร มีลักษณะอย่างไร ทำไมจึงเป็นเช่นนั้นและเป็นวิถีคิดของนักวิชาการ (คนภายนอกชุมชน) หรือของชาวบ้าน ผู้เป็นเจ้าของความรู้และประสบการณ์ที่ได้

ในผลงานวิจัยชุดนี้ พวกเรานำเสนอว่า วิถีคิดเป็นทั้งผลผลิตและกระบวนการของการคิด วิถีคิดเป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์และการปรับตัวให้เข้ากับอำนาจทางเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมของรัฐชาติสมัยใหม่ ในพิธีกรรม “ช่วงผีพ่อน” ของชาวบ้านในเขตอำเภอปรางค์กู่ สูงเนินและสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา ชาวบ้านยังคงตระหนักเสมอว่า ชาติพันธุ์มีความสลับซับซ้อนอย่างยิ่งในความเป็นจริง พวกเขาเป็น “ลาวข้าวเจ้า” ผู้ที่ต้องพึ่งพาอำนาจของ “เจ้านาย” (ผี) พร้อมกับการเป็น “ประชาชนไทย สัญชาติไทย เชื้อชาติไทย” ผู้ที่วิถีชีวิตต้องขึ้นอยู่กับ “เจ้านาย” ที่เป็นคน เช่น นักการเมือง ข้าราชการและนายทุน เราอาจจะมองได้ว่าวิถีคิดแบบพึ่งพานั้นหยั่งรากลึกกลงในวัฒนธรรมชาวบ้าน แต่เราอาจจะตั้งคำถาม

<sup>7</sup> ศ. ศิวรักษ์, *ชาติ ศาสน์ กษัตริย์ในสมัยศตวรรษที่สามแห่งกรุงรัตนโกสินทร์*. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แกล็คไทย, 2525).

ต่อไปได้ว่า ที่ชาวบ้านมีวิถีคิดแบบฟุ้งพานั้น “ใครเป็นคนกำหนดให้เขาเป็น หน่วยงานของรัฐ ไซ้หรือไม่ อำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองเคยได้รับการกระจายหรือจัดสรรให้อยู่ในมือของชาวบ้าน อย่างแท้จริงหรือไม่ อย่างไร”

พวกเรามองเห็นว่า พิธีกรรมช่วงศพนั้นอาจจะสะท้อนให้เห็นวิถีคิดแบบฟุ้งพานอย่างชัดเจน แต่ในกระบวนการ ขั้นตอนและสัญลักษณ์ของพิธีกรรมนั้น มีวาทกรรมที่โดดเด่นอีกชุดหนึ่ง นั่นคือ ความพยายามในการสืบทอดและผลิตซ้ำสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวจ้าว” ในแง่นี้ อาจเป็นไปได้ว่า การเป็นชาวบ้านในดินแดนรอยต่อทางชาติพันธุ์ เช่น จังหวัดนครราชสีมา และเป็นเขตอุตสาหกรรมก้าวหน้า ประเด็นปัญหาและความตึงเครียดทาง ชาติพันธุ์ย่อมเกิดขึ้นอย่างชัดเจน ชาวบ้านประกาศความเป็น “ลาวข้าวจ้าว” โดยอาศัยบริบทของ พิธีกรรม ขณะเดียวกัน ก็แสดงออกซึ่ง “วิถีคิดแบบฟุ้งพา” ทั้งในโลกของพิธีกรรมและโลกของ ความเป็นจริง

จะเป็นไปได้หรือไม่ว่า คนไทยในระดับรากฐานได้เริ่มเรียกร้อง “โอกาส” และ “ทรัพยากร” เพื่อพัฒนาศักยภาพของตนเองทั้งในทางเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรม ชาวบ้านมี “ศักยภาพ” ที่จะเปลี่ยนวิถีคิดแบบฟุ้งพาไปสู่วิถีคิดแบบฟุ้งตนเอง ซึ่งเน้นกระบวนการเรียนรู้และตรวจสอบ อำนาจรัฐและระบบทุนนิยมที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตของตน ในการเรียนรู้ดังกล่าวนี้ ชาวบ้านยังคงยืนยันอย่างหนักแน่นว่า เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมท้องถิ่นจะต้องได้รับการพัฒนา ส่งเสริมและปรับเปลี่ยนควบคู่กันไป ไม่ใช่ละเลยหรือถูกรองรับเหมือนเช่นที่เคยเป็นมาและกำลัง เป็นอยู่



## บทคัดย่อ

โครงการวิจัยเรื่อง "วิถีคิดของคนไทย: พิธีกรรม "ข่วงผีเพื่อน" ของ "ลาวข้าวเจ้า" จังหวัดนครราชสีมา" (Cultural Constructs of Local Knowledge: Ethnic Thai-Lao Spirit-Medium Cults in Khorat Villages) มุ่งที่จะตรวจสอบประเด็นการศึกษาเกี่ยวกับ "วิถีคิดของคนไทย" ทั้งจากการศึกษาภาคสนามและการค้นคว้าวิจัยเอกสารที่เกี่ยวข้อง การวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอรูปแบบและเนื้อหาสำคัญของ "วิถีคิดของคนไทย" ในระดับชาติตั้งแต่รัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา รวมทั้งนำเสนอข้อค้นพบเกี่ยวกับ "วิถีคิด" ของชาวบ้านชนบทในภาคอีสาน คณะนักวิจัยเลือกศึกษา "พิธีกรรมข่วงผีเพื่อน" ของชาวบ้านเชื้อสายไทย-ลาวจำนวน 78 แห่ง ใน 44 หมู่บ้านของอำเภอปักธงชัย สูงเนินและสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา โดยแบ่งระยะเวลาในการศึกษาออกเป็นช่วง ๆ รวมทั้งหมด 3 ปี (พ.ศ. 2538-2540) และเลือกใช้ประโยชน์จากแนวคิดทางทฤษฎีของนักปรัชญาไมเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) และนักมานุษยวิทยาคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz) ในการวิเคราะห์และตีความหมายข้อมูลที่ได้จากการศึกษา

ผลการศึกษาพบว่า "วิถีคิด" เป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์และชาติพันธุ์ และเป็นมโนทัศน์ที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อวัตถุประสงค์ทางการเมือง ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติ "วิถีคิดของคนไทย" ได้รับการนำเสนอโดยชนชั้นผู้นำ (กษัตริย์ ขุนนางและปัญญาชน) มาโดยตลอดระยะเวลาของประวัติศาสตร์ไทยสมัยใหม่เพื่อวัตถุประสงค์ในการ "สร้างชาติ" และพัฒนาประเทศให้ทันสมัยในระยะแรกและเพื่อนำเสนอ "ทางเลือก" ในการพัฒนาประเทศในระยะหลัง คณะนักวิจัยยังค้นพบจากการศึกษาภาคสนามด้วยว่า พิธีกรรมข่วงผีเพื่อนของชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า "ลาวข้าวเจ้า" นั้น สะท้อนให้เห็น "วิถีคิดแบบพึ่งพา" อำนาจภายนอกทั้งที่เป็นอำนาจของ "ผี" และอำนาจของข้าราชการนักการเมืองและนายทุน ในขณะเดียวกัน ก็แสดงให้เห็น "วิถีคิด" ที่เน้นการผลิตซ้ำและสืบทอดสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวบ้านด้วยเช่นกัน

## Abstract

By focusing on an ethnic Thai-Lao spirit-medium cult, namely, *Khwaung Phii Fon (KPF)*, this research project examines issues concerning cultural constructs of local knowledge in rural villages of Nakhon Ratchasima (a.k.a Khorat). Our team of anthropologists conducted extensive fieldwork and library research during separate periods from 1995 to 1997. A total of 78 KPFs from 44 villages in Pakthongchai, Sung Noen, and Si Kieu Districts was selected and thoroughly studied. This project also aims to discover a “Thai way of thinking,” or what is known in Thai as a “withikit,” by tracing back to the dawn of modernization in Thailand at the turn of the twentieth century. We employed some selected theoretical arguments such as those proposed by Michel Foucault and Clifford Geertz in our conceptualization and interpretation.

Our findings reveal that, like other cultural constructs, the “withikit” is culturally and politically invented--no inherent or natural. In Thailand, the “withikit” has been initiated mainly by the ruling elites, such as, the kings, nobles, and intellectuals, throughout Thai state’s modern history. At the dawn of Thai modernization, the official versions of “withikit” were centered in defining and deciding national symbols, cultures, and institutions, whereas the contested visions of nation-building and development have been put forward in recent decades by independent scholars, university professors and non-government organization workers. We argue that the KPFs display the Thai-Lao ethnic-based “withikit,” which allows villagers to depend on supernatural and sociocultural powers. We believe that the current economic and political crises in Thailand suggest an urgent need for a Thai “withikit,” which is applicable in solving and overcoming these post-modern economic hardships. It is suggested that the Thai-Lao as well as other ethnic-based “withikit,” as shown in an example of the ritual of KPF, should be included in the constructed body of Thai “withikit,” as far as the Kingdom’s cultural politics is concerned.

## บทที่ 1

### บทนำ

#### ปัญหาและความสำคัญของการวิจัย

ข้อสรุปทั่วไปที่ว่า "มนุษย์เป็นสัตว์ที่มีเหตุผล รู้จักใช้ความคิดและมีวิธีคิดในการแก้ปัญหา หรือเอาชนะปัญหาเฉพาะหน้าที่ตนเองและชุมชนกำลังเผชิญอยู่" เป็นสิ่งที่ศาสตร์แขนงต่าง ๆ ให้การยอมรับมานาน แต่เมื่อพิจารณาข้อสรุปทั่วไปดังกล่าวนี้ในทางมานุษยวิทยา จะเห็นได้ว่ามนุษย์ในแต่ละสังคมวัฒนธรรมและในแต่ละสภาพแวดล้อมอาจมี "วิธีคิด" ในการแก้ปัญหาและการใช้เหตุผลที่แตกต่างกันออกไป วัฒนธรรม สภาพแวดล้อม และพัฒนาการทางประวัติศาสตร์มีส่วนหล่อหลอมวิธีคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ให้แตกต่างกันออกไป การทำความเข้าใจวิธีคิดของกลุ่มคนในแต่ละวัฒนธรรมต้องอาศัยการเริ่มต้นจากการศึกษาอย่างละเอียดเฉพาะกรณี

โครงการวิจัยนี้ เป็นส่วนหนึ่งของความพยายามของคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ สาขาปรัชญาในการสังเคราะห์และนำเสนอ "วิธีคิดของคนไทย" ในสังคมสมัยใหม่ คณะกรรมการชุดดังกล่าวให้ความสำคัญกับประเด็นปัญหาที่ว่า "เมื่อประสบปัญหาแล้ว คนไทยมีมุมมองต่อสิ่งที่เห็นหรือรู้จักอย่างไร และมีวิธีการหรือแนวทางในการแก้ปัญหาอย่างไร"<sup>1</sup> รวมทั้งพยายามค้นหาคำตอบต่อประเด็นปัญหาดังกล่าวโดยเน้นการวิจัยค้นคว้าของนักวิชาการจากสาขาวิชาต่าง ๆ เช่น ปรัชญา ประวัติศาสตร์ ภาษาและวรรณคดี สังคมวิทยา มานุษยวิทยา ฯลฯ

การศึกษาพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนของกลุ่มชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า "ลาวข้าวเจ้า" ในจังหวัดนครราชสีมา เป็นการนำเสนอ "วิธีคิด" ของคนไทยชนบทที่ปรากฏในความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนา และโครงการวิจัยนี้เป็นความพยายามในการตอบประเด็นปัญหาข้างต้นของนักเรียนมานุษยวิทยา กลุ่มหนึ่ง โครงการวิจัยนี้พยายามตอบคำถามสำคัญ 4 ประการ ได้แก่

1. "วิธีคิด" คืออะไรและมีความสำคัญอย่างไร
2. "วิธีคิด" ในความหมายของวิชามานุษยวิทยา คืออะไร มีลักษณะสำคัญอย่างไรและมีพัฒนาการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอย่างไรในประวัติศาสตร์วิชามานุษยวิทยาสมัยใหม่
3. "วิธีคิดของคนไทย" นับตั้งแต่สมัยราชาธิปไตยจนถึงปัจจุบันมีเนื้อหาสาระสำคัญอะไรบ้าง
4. "วิธีคิด" ของกลุ่มชาวชนบทที่เรียกตัวเองว่า "ลาวข้าวเจ้า" ในเขตจังหวัดนครราชสีมา คืออะไรและมีความหมายอย่างไรในบริบทของสังคมไทยสมัยใหม่

<sup>1</sup> วิทย์ วิศทเวทย์. "คำกล่าวเปิดการสัมมนาเรื่อง วิธีคิดของคนไทย." (8 มีนาคม 2539. ณ ห้องประชุมสารนิเทศ, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).

## วัตถุประสงค์ของการวิจัย

โครงการวิจัยเรื่อง "วิธีคิดของคนไทย: พิธีกรรมช่วงผีพ่อนของลาวข้าวเจ้าจังหวัดนครราชสีมา" มีวัตถุประสงค์สำคัญดังต่อไปนี้

1. เพื่อสังเคราะห์และนำเสนอองค์ความรู้เกี่ยวกับ "วิธีคิด" ที่สำคัญในประวัติศาสตร์ชาติไทยสมัยใหม่ (ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์จนถึงปัจจุบัน)
2. เพื่อนำเสนอข้อค้นพบเกี่ยวกับ "วิธีคิด" ของชาวบ้านในชนบทที่ปรากฏอยู่ในความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนา
3. เพื่ออภิปรายความหมายและความสำคัญของ "วิธีคิด" ของชาวบ้านชนบทที่มีต่อสภาพการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมไทยสมัยใหม่

## ลักษณะสำคัญของโครงการวิจัย

1. การวิจัยเรื่อง "วิธีคิดของคนไทย..." นี้เป็นการวิจัยเชิงมานุษยวิทยาที่เน้นการศึกษาภาคสนามควบคู่ไปกับการค้นคว้าวิจัยเอกสาร ทั้งนี้คณะนักวิจัยได้เลือกที่จะนำเสนอข้อค้นพบเกี่ยวกับ "วิธีคิด" ในลักษณะที่เชื่อมโยงสัมพันธ์กันระหว่างข้อมูลเอกสารและข้อมูลจากการศึกษาภาคสนาม
2. การวิจัยครั้งนี้ เป็นการนำเสนอกรณีศึกษาของพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนาประเภทหนึ่งของชุมชนชาวชนบทที่เรียกตัวเองว่า "ลาวข้าวเจ้า" จากนั้นคณะนักวิจัยได้พยายามอภิปรายและนำเสนอผลการวิเคราะห์โดยการเชื่อมโยงปรากฏการณ์เฉพาะในระดับท้องถิ่นให้เข้ากับปรากฏการณ์ในระดับมหภาค
3. การวิจัยครั้งนี้ไม่ใช่การวิจัยเชิงสำรวจ และไม่ได้อาศัยวิธีการวิจัยโดยใช้เครื่องมือการวิจัยเชิงปริมาณ เช่น แบบสอบถาม หรือเครื่องมือทางสถิติ

## ระเบียบวิธีวิจัย

เริ่มต้นโครงการวิจัย ความสนใจและจุดเริ่มต้นในการศึกษา "พิธีกรรมช่วงผีพ่อน" เริ่มต้นขึ้นในราวต้นปี พ.ศ. 2538<sup>2</sup> หรือก่อนหน้าที่พวกเราจะเข้าร่วมโครงการวิจัย "วิธีคิดของคนไทย" เล็กน้อย เดิมทีเดียวพวกเราไม่ได้ให้ความสนใจในสิ่งที่เรียกกันในที่นี้ว่า "วิธีคิด" และไม่คิดด้วยว่าในพิธีกรรมทางศาสนาเช่นนี้จะมีเนื้อหาส่วนที่เรียกว่า "วิธีคิด" ซ่อนอยู่ เพราะแต่เดิมนั้นข้อเขียนและผลการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับ "ผีข่ง" "ผีพ่อน" "ผีแดน" หรือ "ผีฟ้า" ในภาคอีสาน<sup>3</sup> ต่างก็เป็นเรื่องเกี่ยวกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้านและการสร้างความเชื่อมั่นและศรัทธารวมทางด้านจิตใจของ

<sup>2</sup> ความสนใจพื้นฐานเกี่ยวกับพิธีกรรมช่วงผีพ่อนหรือการทรงเจ้าเข้าผีของชาวบ้านในชนบทพัฒนามาจากโครงการวิจัยหลักของพวกเราที่ศึกษาลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีของประชากรในเมืองในช่วงปี พ.ศ. 2538-2539 โปรดดูรายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ สุริยา สมุทคุปดีและคณะ. *ทรงเจ้าเข้าผี: วาทกรรมของลัทธิพิธีและวิกฤตการณ์ของความทันสมัยในสังคมไทย*. นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานันทน์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2539.

<sup>3</sup> โปรดดูรายละเอียดเกี่ยวกับวรรณกรรมและผลการศึกษาที่เกี่ยวข้องที่พวกเรารวบรวมไว้เป็น "บรรณานันทน์" ห้าเล่ม

ชาวบ้านในชนบทภาคอีสานที่ต้องเผชิญกับปัญหาทางเศรษฐกิจ ปัญหาการศึกษาและปัญหาการเข้าถึงบริการทางการแพทย์และสาธารณสุขของรัฐ ดูเหมือนว่า งานวิจัยส่วนมากให้ความสำคัญกับความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาในแง่ของบทบาทหน้าที่และพลังอำนาจของผีในการสร้างความมั่นคงทางใจให้กับชาวบ้านอีสาน พวกเราเริ่มตั้งคำถามว่า ยังมีหนทางอื่นอีกหรือไม่ที่สามารถอธิบายความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาให้รัดกุมและสอดคล้องกับบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคมและการเมือง ขณะเดียวกันก็ต้องให้ความสนใจกับมิติทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ได้ด้วย

หลังวันสงกรานต์ปีเดียวกันนั้น “ถู่ฟ็อนช่วง” ของชาวบ้านในเขตอำเภอปักธงชัย สูงเนิน และสีคิ้วยังไม่เลิกเรา พวกเราเรียนรู้พิธีกรรมช่วงผีฟ็อนครั้งแรกจากผู้ใหญ่บ้านโป่งแมลงวัน ตำบลโคกกรวด อำเภอเมืองนครราชสีมา ซึ่งเป็นหมู่บ้านที่พวกเราเริ่มทำงานวิจัย (เรื่องการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมวัฒนธรรมของชุมชน) มาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2537 ท่านเล่าให้ฟังว่า ถ้าสนใจเรื่อง “ผี” และวัฒนธรรมต่าง ๆ ของหมู่บ้านคนลาวให้ไปที่บ้านนากลาง อำเภอสูงเนิน ที่นั่นเป็นหมู่บ้านลาว (ชาวบ้านโป่งแมลงวันส่วนใหญ่เป็นไทยโคราช) เป็นชุมชนเก่าแก่ที่ยังคงสืบทอดประเพณีและวิถีชีวิตของคนลาวไว้ได้

จากบ้านนากลาง อำเภอสูงเนินนี้เอง พวกเราได้สอบถามและค้นพบเครือข่ายและโครงสร้างของพิธีกรรมช่วงผีฟ็อนที่น่าตื่นเต้นของหมู่บ้านคนลาวในอำเภอสูงเนิน สีคิ้ว ปักธงชัยและที่อื่น ๆ อีก จากหมู่บ้านแห่งเดียว พวกเราใช้เวลาช่วงต่าง ๆ ในช่วง 3 ปี (2538-2540) ในการติดตามศึกษาพิธีกรรมนี้ในหมู่บ้านคนเชื้อสายลาวที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” จำนวน 44 หมู่บ้าน เมื่อนับจำนวน “ช่วง” หรือจำนวนพิธีกรรมที่จัดขึ้นทั้งหมดที่พวกเรามีโอกาสศึกษามีจำนวนถึง 78 ช่วง โครงการศึกษาภาคสนามที่กล่าวมานี้ ได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ (สาขาปรัชญา) ระหว่างเดือนมกราคมถึงธันวาคม 2540 ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “วิถีคิดของคนไทย”

หน่วยในการวิเคราะห์ พวกเรายึดเอา “ช่วงผีฟ็อน” ซึ่งเป็นความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาที่สำคัญอย่างหนึ่งของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ในหมู่บ้านต่าง ๆ ของอำเภอสูงเนิน สีคิ้วและปักธงชัย การกำหนดหน่วยในการวิเคราะห์ช่วยให้เราสามารถระบุขอบเขตความสนใจ กลุ่มประชากรเป้าหมายและพื้นที่ในการศึกษาวิจัยได้อย่างชัดเจน ทั้งนี้เพราะการทำงานวิจัยในระดับภาคสนามนั้น นักวิจัยจำเป็นต้องรู้และตระหนักอยู่เสมอว่าข้อมูลที่เรากำลังต้องการอยู่ที่ใดและจะต้องทำอย่างไร ที่ไหน เมื่อไหร่และทำไมเพื่อที่จะเข้าถึงข้อมูลดังกล่าว

“ช่วง” ในฐานะที่เป็นหน่วยในการวิเคราะห์มีความหมายสำคัญ 2 ประการคือ ความหมายทางกายภาพและความหมายทางวัฒนธรรม ในความหมายแรก “ช่วง” หมายถึงลานดิน สนามหรือพื้นที่สำหรับประกอบพิธีกรรมฟ็อนผี เพื่อบูชาผีที่สำคัญของคนเชื้อสายลาว เช่น ผีแลน ผีฟ้า ผีประจำท้องถิ่นและผีบรรพบุรุษ “ช่วง” ในความหมายนี้เป็นเพียงพื้นที่ที่ชาวบ้านใช้ในการประกอบ

พิธีกรรมตามวันและเวลาที่ได้กำหนดไว้ ส่วนความหมายที่สอง “ช่วง” หมายถึงศูนย์รวมของเครือข่ายทางสังคมของคนกลุ่มหนึ่งที่มีความเชื่อทางศาสนาอย่างเดียวกันและมีความประสงค์ที่จะประกอบพิธีกรรมทางศาสนาด้วยกัน “ช่วง” ในทางสังคมวัฒนธรรมจึงเป็นสถานที่ที่เปิดโอกาสให้กลุ่มคนในเครือข่ายทางสังคมเดียวกันมาประกอบพิธีกรรมทางศาสนาด้วยกัน เครือข่ายทางสังคมนี้ประกอบด้วยคนที่เป็นเจ้าภาพหรือเจ้าของสถานที่ “เจ้าก๊ก” หรือผู้เป็นร่างทรงของผีอาวุโสที่สุดในเครือข่าย ผีพ่อนหรือลูกศิษย์ของ “เจ้าก๊ก” และชาวบ้านที่ไม่ได้เป็นร่างทรงแต่เข้ามาช่วยเหลือในการจัดพิธีกรรม เครือข่ายทางสังคมดังกล่าวนี้มักมีสมาชิกข้ามหมู่บ้าน ข้ามตำบลหรืออำเภอ ทำให้จำนวนสมาชิกขยายออกไป “ก๊กผี” ใหญ่ ๆ เช่น ผีเมืองเสมา (บ้านแก่นท้าว ตำบลเสมา อำเภอสูงเนิน) อาจมีสมาชิกถึง 100 คน เป็นต้น

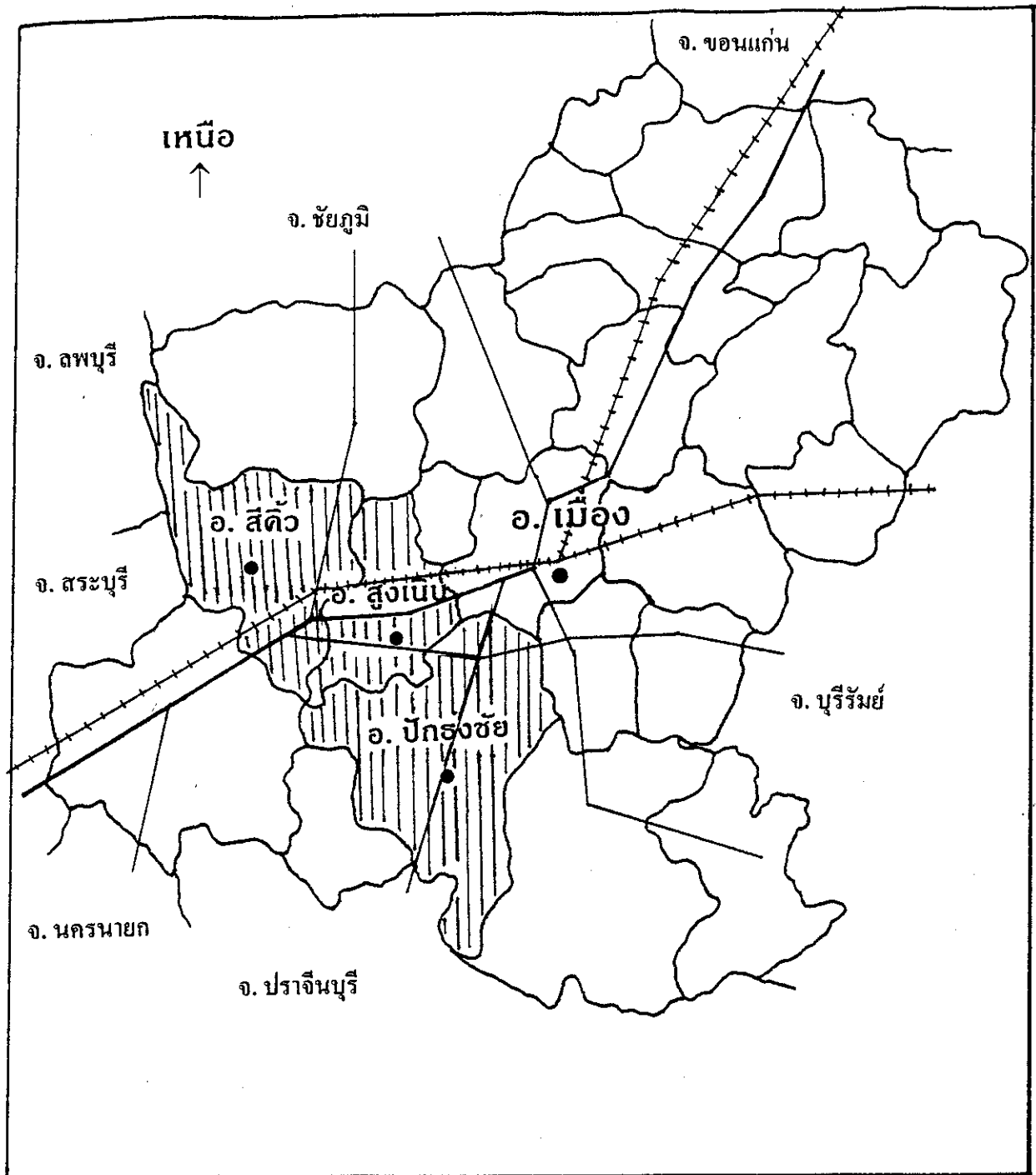
โดยทั่วไป แต่ละหมู่บ้านมักจะมี “ช่วงผี” จำนวนมากและในแต่ละปีแต่ละช่วงก็จะจัดพิธีกรรมประจำปีที่เรียกว่า “พ่อนผีช่วง” แห่งละครั้งเป็นอย่างน้อย (เรียกว่า เปิดช่วงเพื่ออัญเชิญผีมาเข้าสิงและพ่อนในพิธี หรือปิดช่วงเพื่อส่งผีกลับไปยังโลกของผี) บางวันในหมู่บ้านเดียวกันมีการจัดพิธีกรรมพ่อนผีช่วง 2-3 แห่งก็มี ดังที่พวกเราจะนำเสนอรายละเอียดในตอนต่อไป

จากหน่วยในการวิเคราะห์ดังกล่าว พวกเราจะนำเสนอหลักการกว้าง ๆ ไปเป็นขั้นตอนหรือวิธีการที่พวกเราดำเนินงานจริงในภาคสนาม เพื่อเก็บข้อมูล ค้นหาแนวทางในการวิเคราะห์และตีความหมายข้อมูลที่ได้ และตอบคำถามสำคัญของการวิจัยทั้งหมดต่อไป

**วิธีการศึกษาภาคสนามทางมานุษยวิทยา** พวกเราใช้วิธีการศึกษาทางมานุษยวิทยาในการวิจัยครั้งนี้ ทั้งในการศึกษาภาคสนามและการค้นคว้าห้องสมุด รวมทั้งใช้ประโยชน์จากแนวคิดทฤษฎีทางมานุษยวิทยาในการวิเคราะห์และตีความหมายของข้อมูลที่ได้ วิธีการศึกษาทางมานุษยวิทยาเป็นกระบวนการวิจัยที่ให้ความสำคัญกับข้อมูลเชิงคุณภาพมากเป็นพิเศษ ขณะเดียวกันก็พยายามใช้ประโยชน์จากข้อมูลเชิงปริมาณ ตัวเลขหรือสถิติต่าง ๆ ที่ได้รับการศึกษารวบรวมไว้แล้ว พวกเราไม่ได้ใช้แบบสอบถาม ไม่ได้ใช้สูตรสมการหรือการคิดคำนวณค่าทางสถิติเข้าช่วยในการศึกษา “วิธีคิด” ของคนที่ปรากฏในพิธีกรรมทางศาสนา แต่พวกเราเรียนรู้ที่จะเข้าถึงข้อมูลที่เป็นส่วนของความเชื่อ หัตถ์สนคดี ความรู้สึกและความทรงจำของคนกลุ่มหนึ่งโดยการสัมภาษณ์ สังเกตแบบมีส่วนร่วม ตีความหมายและวิเคราะห์สัญลักษณ์และกระบวนการของพิธีกรรม รวมทั้งค้นคว้าข้อมูลเอกสารในส่วนที่เกี่ยวข้องกับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และการตั้งถิ่นฐานของกลุ่มคนเชื้อสายลาวในเขตจังหวัดนครราชสีมาและพื้นที่ใกล้เคียง

**เลือกพื้นที่** ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า พวกเราติดตามสังเกตและศึกษาข้อมูลพิธีกรรมช่วงผีพ่อนของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” จำนวน 78 ช่วง จากพื้นที่ทั้งหมด 44 หมู่บ้านในอำเภอปักธงชัย สูงเนินและสีคิ้ว (โปรดดูแผนที่ประกอบ) การเลือกช่วงและหมู่บ้านดังกล่าวเป็นการเลือกตัวอย่างแบบมีเป้าหมายเฉพาะเจาะจง กล่าวคือ ทุกหมู่บ้านที่เลือกศึกษาเป็นหมู่บ้านที่ชาวบ้านส่วนใหญ่เป็นคนเชื้อสายลาว เพราะพิธีกรรมช่วงผีพ่อนเป็นความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาของ

แผนที่ที่ 1 : พื้นที่ในการวิจัยภาคสนาม: อำเภอปรางค์ชัย สูงเนิน และสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา



ที่มา : สำนักวิชาเทคโนโลยีการเกษตร, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี. “การศึกษาเพื่อประเมินเทคนิคการผลิตพืชผักที่เหมาะสมในพื้นที่อำเภอจักราช...” (นครราชสีมา: สำนักวิชาเทคโนโลยีการเกษตร มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2537), หน้า 15.

“ลาว” เท่านั้น ไม่มีหมู่บ้านของไทยโคราช มอญ หรือไทยวนนับถือผีฟ้าผีดินหรือผีเมือง เวียงจันทน์แล้วประกอบพิธีพืชน้ำช่วงเป็นประจำทุกปี

อันที่จริง การเลือกหมู่บ้านและเลือก “ช่วงผีพืชน้ำ” ทั้งหมดนี้ไม่ได้เป็นการเตรียมไว้ล่วงหน้า แต่เป็นการหาข้อมูล สอบถามและติดตามเครือข่ายของพิธีกรรมในระดับหมู่บ้านตลอดระยะเวลาของโครงการ จากหมู่บ้านแรกและช่วงแรกในปี พ.ศ. 2538 ช่วยให้เราเข้าใจว่าชาวบ้านในเขตนี้จะมีฤดูกาลของการพืชน้ำเป็นประจำทุกปี ระหว่างเดือนเมษายน (ขึ้น 1 ค่ำเดือน 5) ถึงก่อนเข้าพรรษาในเดือนกรกฎาคม (ขึ้น 15 ค่ำเดือน 8) อย่างไรก็ตาม ช่วงเวลาดังกล่าวเป็นกำหนดการกว้าง ๆ ในบางพื้นที่ เช่น อำเภอสูงเนินนิยมเริ่มพิธีกรรมหลังประเพณีทำบุญเลี้ยงบ้านในเดือน 6 ไปจนถึงก่อนเข้าพรรษา เป็นต้น

เมื่อพวกเราได้ข้อมูลเกี่ยวกับ “ฤดูกาลพืชน้ำ” แล้ว ก็เริ่มทำงานในหมู่บ้านต่าง ๆ สลับกันไปทั้ง 3 อำเภอ โดยยึดหลักการที่ว่า “ช่วง” ของหมู่บ้านใดเริ่มพิธีกรรมก่อนและเป็น “ช่วง” ของเครือข่ายของ “กักผี” ที่พวกเรายังไม่เคยศึกษาเลย ก็จะเริ่มต้นที่หมู่บ้านนั้น พวกเราค่อนข้างโชคดีที่พื้นที่ทั้ง 3 อำเภอตั้งอยู่ในรัศมีใกล้ ๆ กับอำเภอเมืองนครราชสีมาและมหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี ซึ่งเป็นที่ทำงานประจำและที่พักอาศัยของพวกเรา ทำให้การเดินทางออกไปศึกษาพิธีกรรมแบบเข้าไปเย็นกลับโดยพาหนะส่วนตัวเป็นไปได้และคล่องตัวพอสมควร

เมื่อสิ้น “ฤดูกาลพืชน้ำ” ในเดือนกรกฎาคม 2540 พวกเราได้รายละเอียดเกี่ยวกับจำนวนช่วงและจำนวนหมู่บ้านที่กระจายใน 3 อำเภอ ดังที่ปรากฏในตารางที่ 1-1

ตารางที่ 1-1: การเลือกพื้นที่สำหรับการวิจัย

อำเภอ	หมู่บ้านที่เลือกศึกษา (แห่ง)	ช่วงที่เลือกศึกษา (แห่ง)
ปักธงชัย	20	35
สูงเนิน	15	28
สีคิ้ว	9	15
รวม	44	78

ที่มา: สุรียา สมุทคุปต์, ศิลปกิจ ดิฉันดิกุลและจันทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพืชน้ำ อำเภอปักธงชัย สูงเนินและสีคิ้ว*. (2538-2540).

เลือกผู้ให้ข้อมูล อาจกล่าวได้ว่า ข้อมูลที่ได้จากการศึกษาภาคสนามมาจากการสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลในระหว่างการประกอบพิธีกรรมเป็นสำคัญ ผู้ให้ข้อมูลที่สำคัญประกอบด้วย (1) เจ้ากัก (2) เจ้าภาพ (3) ผีพืชน้ำหรือลูกน้องและบริวารของเจ้ากัก (4) หมอแคน และ (5) ผู้มีส่วนร่วมในการ



ประกอบพิธี เช่น ญาติพี่น้องที่ช่วยเหลือในการจัดสถานที่ อาหารและอำนวยความสะดวกในพิธีกรรมและเพื่อนบ้านที่เข้าร่วมพิธีในฐานะที่เป็น “ผู้ชม”

ผู้ให้ข้อมูลแต่ละกลุ่มมีความรู้ความสามารถที่จะให้ข้อมูลในแต่ละด้านของพิธีกรรมไม่เหมือนกัน แต่ข้อมูลทั้งหมดต่างก็ช่วยให้เราเข้าใจถึงกระบวนการ องค์ประกอบและความหมายของพิธีกรรมทั้งหมดอย่างเป็นระบบ ผู้ให้ข้อมูล 3 กลุ่มแรกจะช่วยให้เราเข้าใจถึงความเชื่อเกี่ยวกับผีช่วง ภาระบวนการและขั้นตอนในการประกอบพิธี รวมทั้งสัญลักษณ์และความหมายของสัญลักษณ์ต่าง ๆ ส่วนหมอแคนเป็นผู้ที่มีบทบาทสำคัญในการกำหนดช่วงเวลา จังหวะและลีลาของการฟ้อนรำซึ่งหมุนเวียนเป็นรอบ ๆ ตั้งแต่เริ่มต้นพิธีในตอนเช้าเรื่อยไปจนถึงจบพิธีในตอนเย็น (ยกเว้นช่วงพักรับประทานอาหารตอนเที่ยง) เนื่องจากหมอแคนมีจำนวนน้อย ไม่เพียงพอต่อความต้องการของพิธีกรรม ทำให้ “เจ้าภาพ” และ “เจ้ากัก” จำนวนมากต้องเข้าคิวรอจัดพิธีกรรมของตนเฉพาะช่วงเวลาที่มีหมอแคนสามารถจัดคิวให้ได้ นอกจากนี้ ญาติพี่น้องที่ช่วยกันจัดงานและผู้ชมก็เป็นผู้ให้ข้อมูลที่สะท้อนให้เห็นถึงทัศนะของคนที่ไม่ได้ร่วมในพิธีได้อีกทางหนึ่ง เพราะในพิธีกรรมนั้น ทัศนะหรือความเห็นของคนที่เข้าร่วมพิธีในฐานะ “ผู้แสดง” กับ “ผู้ชม” จะไม่เหมือนกัน ผู้ชมสามารถวิพากษ์วิจารณ์หรือให้ความเห็นที่เป็นตัวของตัวเองได้ โดยไม่จำเป็นต้องเชื่อหรือเห็นด้วยกับพิธีกรรมเสมอไป อย่างไรก็ตาม พวกเราไม่ได้สัมภาษณ์ “ผู้ชม” โดยตรงแต่สังเกตจากพฤติกรรมและปฏิสัมพันธ์ทางสังคมต่าง ๆ ที่มีเกิดขึ้นทั้งในบริบทและนอกบริบทของพิธีกรรมโดยบันทึกไว้ในสมุดบันทึกสนามของนักวิจัยแต่ละคนและถ่ายภาพไว้ด้วย

จากการศึกษาพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนทั้งหมดของเรา สามารถแยกกลุ่มผู้ให้ข้อมูลตามเพศและบทบาทหน้าที่ในพิธีกรรม ดังที่ปรากฏในตารางที่ 1-2

ตารางที่ 1-2: การเลือกผู้ให้ข้อมูล

ผู้ให้ข้อมูล	เพศ	
	ชาย	หญิง
“เจ้ากัก”	6	10
เจ้าภาพ	24	49
ผีฟ้อน	100	250
หมอแคน	16	-
รวม	146	309

ที่มา: สุรียา สมทกุลปต์, พัฒนา กิติอาษา, ศิลปกิจ ตันขันตกุล, จันทนา สุระพินิจและนันทยา พุทธะ.

บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนอำเภอปรางค์ชัย สูงเนินและสิคิ้ว. (2538-2540).

ออกติดตามตารางการทำงานของ “หมอแคน” ในฤดูลงช่วง ในการศึกษาภาคสนาม นอกจากจะให้ความสนใจเป็นพิเศษกับ “เจ้าภาพ” หรือ “เจ้ากัก” ผู้รับผิดชอบในการจัดพิธีกรรมแต่ละครั้งแล้ว พวกเรามองเห็นว่า “หมอแคน” เป็นคนที่มึบบทบาทต่อพิธีกรรมเพื่อนผีช่วงไม่แพ้ใครเลย หมอแคนหรือคนเป่าแคนกุมอำนาจการตัดสินใจหลายอย่างที่มีผลต่อพิธีกรรม เพราะจำนวนหมอแคนที่มีความเชี่ยวชาญในการเป่าแคนในระดับที่เป็นผู้นำในพิธีกรรมได้นั้นมีจำนวนไม่มากนัก ในขณะที่จำนวนเจ้าภาพหรือเจ้ากักที่ต้องการจัดพิธีกรรมมีจำนวนมาก จากการศึกษาภาคสนามในปี 2540 พวกเราพบว่าหมอแคนเพียง 16 คนเท่านั้นที่รับผิดชอบพิธีกรรมช่วงร่วม 100 แห่งในเขตอำเภอ ปักธงชัย สีคิ้วและสูงเนิน ในจำนวนนี้หมอแคนเกือบทั้งหมดอายุ 50 ปีขึ้นไป เมื่อหมอแคนส่วนใหญ่เป็นหมอแคนสูงอายุ จึงมีข้อจำกัดเรื่องกำลังวังชาและความแข็งแรงของร่างกายในการเป่าแคนตลอดทั้งวันสำหรับพิธีกรรมเพื่อนผีช่วง<sup>4</sup> ดังนั้น การจะจัดพิธีกรรมได้นั้นต้องขึ้นอยู่กับการจัดแบ่งเวลาของหมอแคนเป็นสำคัญ นอกจากนี้ในระหว่างการเพื่อนผีเพื่อนุชาผีช่วง หมอแคนมีอำนาจเด็ดขาดที่จะเลือกจังหวะการเป่าแคนให้ช้าหรือเร็ว เป่าแต่ละรอบนานเท่าใดจึงจะหยุดพักหรือเปลี่ยนให้หมอแคนคนใหม่เข้ามาทำหน้าที่แทน จึงอาจกล่าวได้ว่า หมอแคนมีส่วนในการกำหนดชะตากรรมของพิธีกรรมว่าจะเคลื่อนที่ไปข้างหน้าในจังหวะช้าหรือเร็ว เพราะพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนจะเป็นไปไม่ได้ถ้าปราศจากหมอแคน เสียงดนตรีชนิดนี้ต้องเป็นเสียงเป่าสดเพื่อกระตุ้นให้ทุกคนเข้าร่วมเพื่อนรำอย่างคึกคักและมีชีวิตชีวามากที่สุด หมอแคนไม่สามารถทดแทนได้ด้วยการเปิดเทปบันทึกเสียง เพราะคนที่เข้าร่วมการเพื่อนผีต้องการเสียงดนตรีจริงและต้องการคนเป่าแคนที่สามารถมีปฏิสัมพันธ์กันได้จริง ๆ

การติดตามการออก “เดินสาย” ของหมอแคนคนสำคัญ ก็เป็นหนทางหนึ่งที่จะช่วยให้เราเข้าถึงข้อมูลสนามมากยิ่งขึ้น ตารางการทำงานของหมอแคนช่วยให้เราเข้าใจถึงวิธีการทำงานระยะเวลาการเป่าแคน รายได้และความคิดเห็นของหมอแคนที่มีต่อพิธีกรรม ดังเช่น กรณีของหมอแคนชายที่มีชื่อเสียงท่านหนึ่งแห่งบ้านโคกสะอาด ตำบลสีคิ้ว อำเภอสีคิ้ว พบว่าระหว่างเดือน พฤษภาคม-กรกฎาคม 2540 ท่านต้องรับงานเป่าแคนแทบทุกวันจนไม่มีวันหยุดพักผ่อน ในระยะเวลาเพียง 3 เดือน หรือ 92 วันโดยประมาณ ท่านต้องไปเป่าแคนตามช่วงผีต่าง ๆ ถึง 49 ครั้ง รายได้ค่าเป่าแคนประมาณ 300-500 บาทต่อครั้งต่อคน หมอแคนท่านนี้จะมีรายได้ประมาณ 15,000-25,000 บาท หมอแคนท่านนี้เล่าว่า ในฤดูลงช่วงหมอแคนต้องทำงานอย่างหนัก ต้องตระเวนเป่าแคนแบบวันเว้นวันหรือบางช่วงที่มีพิธีกรรมชุกชุมก็ต้องเป่าแคนติดต่อกันทุกวัน วันหยุดที่แน่นอนก็คือวันพระ (8 ค่ำ และ 15 ค่ำ ทั้งข้างขึ้นและข้างแรม) เท่านั้น<sup>5</sup>

ในสายตาของชาวบ้าน “หมอแคน” จะได้รับการยกย่องและให้เกียรติมากเป็นพิเศษ ทั้งในระหว่างพิธีกรรมและนอกพิธีกรรม เจ้าภาพ เจ้ากักหรือชาวบ้านคนอื่น ๆ ให้ความเคารพยำเกรง

<sup>4</sup> ศิลปกิจ ดัชนีศิลป. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน พ.ศ. 2540. พฤษภาคม-กรกฎาคม 2540.

<sup>5</sup> ศิลปกิจ ดัชนีศิลป. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน พ.ศ. 2540. พฤษภาคม-กรกฎาคม 2540.

หมอแคนมากเป็นพิเศษ และหมอแคนในอดีตก็เป็น “ผู้ชายในอุดมคติ” ของหญิงสาวชาวบ้าน อย่างออกหน้าออกตา แม้ทุกวันนี้ “หมอแคน” ยังคงได้รับการห้อมล้อมและเอาอกเอาใจมากเป็นพิเศษ เช่น เจ้าภาพต้องเตรียมเครื่องดื่มบำรุงกำลัง นุหรีและอาหารพิเศษไว้ให้หมอแคน เพื่อหมอแคน จะได้มีกำลังใจทำงานให้พิธีกรรมช่วงผีเพื่อนประสบความสำเร็จ

**สังเกตแบบมีส่วนร่วม** วิธีการศึกษานี้เป็นหัวใจของนักมานุษยวิทยา ในการศึกษาพิธีกรรม ช่วงผีเพื่อนทุกครั้ง พวกเราจำเป็นต้องเข้าร่วมติดตามศึกษา สังเกตและสอบถามพูดคุยกับบุคคลที่มีความสำคัญต่อพิธีกรรมอย่างใกล้ชิด เมื่อเดินทางไปถึงในตอนเช้า พวกเราเข้าพบและขออนุญาต ศึกษาจาก “เจ้าภาพ” หรือ “เจ้ากัก” ผู้เป็นเจ้าของงาน ตอนนี้ต้องแนะนำตัวเองว่าเป็นใคร มาจากที่ไหน ต้องการศึกษาศรีกรรมเพื่ออะไรและทำไม ในระหว่างนี้ พวกเราก็ก้อโอกาสร่วมบริจาคเงิน เพื่อทำบุญสมทบกับเจ้าภาพจำนวนหนึ่ง

พิธีกรรมส่วนใหญ่เริ่มขึ้นในตอนเช้า ประมาณ 09.00 น. เจ้าภาพทำพิธีเปิดช่วง หมอแคน เริ่มบรรเลง ผีเพื่อนเริ่มออกมาร่ำรำ พอดถึงตอนเที่ยงก็หยุดพักรับประทานอาหารและพักผ่อนเอาแรง ชาวบ้านหลายคนโดยเฉพาะผู้หญิงถือโอกาสไปอาบน้ำและแต่งตัวใหม่ เพื่อรอเข้าร่วมการเพื่อน รอบบ่ายระหว่างบ่ายโมงเศษไปจนถึง 17.00 น. ในระหว่างพิธีกรรม พวกเรามีโอกาสได้ สัมภาษณ์ สอบถาม และขอให้ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมอธิบายความหมายของขั้นตอนและสัญลักษณ์ต่าง ๆ ของพิธีกรรม โดยเฉพาะในระหว่างการนั่งล้อมวงรับประทานอาหารกลางวัน

ตั้งแต่เช้าจรดเย็น พวกเราในฐานะที่เป็นนักวิจัยก็นั่ง “ชม” บันทึกเหตุการณ์และลำดับ ขั้นตอนต่าง ๆ ของพิธีกรรมอยู่ตลอดเวลา เสียงแคนที่เริ่มต้นจากจังหวะช้าแล้วค่อยเร่งให้เร็วขึ้น เร็วขึ้นจนร่าอารมณ์ทำให้งานสนุกสนาน ลีลาการร่ำรำและการแสดงอากัปกิริยาต่าง ๆ ของคน เพื่อนที่บ่งบอกว่า “ผีหรือเจ้านาย” ลงมาประทับร่าง ทำให้บริเวณช่วงเต็มไปด้วยความคึกคักและมีชีวิตชีวา บางคนกระโดดโลดเต้น บางคนกระที่บพื้นดิน บางคนร้องตะโกน หรือบางคนก็ร้องไห้ ในขณะที่เพื่อนวนรอบเป็นวงกลมไปพร้อม ๆ กัน พฤติกรรมเหล่านี้และขั้นตอนทั้งหมดของพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนเป็นสิ่งที่เข้าถึงได้ด้วยการสังเกตแบบมีส่วนร่วมอย่างใกล้ชิด

บันทึกภาพด้วยฟิล์มเนกาตีฟและสไลด์ พวกเราถ่ายภาพขั้นตอน กระบวนการ การจัดสถานที่ การกระทำและสัญลักษณ์สำคัญต่าง ๆ ของพิธีกรรมโดยใช้ทั้งฟิล์มสไลด์และฟิล์มเนกาตีฟ การบันทึกภาพดังกล่าวเป็นส่วนหนึ่งของการเก็บข้อมูล เพราะภาพถ่ายสามารถนำมาใช้ประโยชน์ ในการเขียนบรรยายพฤติกรรมหรือขั้นตอนต่าง ๆ ที่พวกเราไม่อาจบันทึกได้ทั้งหมดในสมุดบันทึกสนาม ภาพสไลด์ยังมีประโยชน์ในการนำเสนอข้อมูลดังกล่าวในการบรรยายหรือสัมมนา ทางวิชาการ รวมทั้งคัดเลือกมาใช้เป็นภาพประกอบในรายงานการวิจัยหรือสิ่งตีพิมพ์อื่น ๆ ได้อีกด้วย

ใช้ประโยชน์จากข้อมูลเอกสารทั้งที่ค้นพบในภาคสนามและห้องสมุด เอกสารข้อมูลมือสอง มีประโยชน์อย่างยิ่งต่อการค้นคว้าเพื่อที่จะทำความเข้าใจพิธีกรรมและบริบททางประวัติศาสตร์และ

เศรษฐกิจการเมืองของพิธีกรรม เอกสารเหล่านี้ได้แก่ บทความในหนังสือและวารสาร หนังสือ รายงานการวิจัย เอกสารทางประวัติศาสตร์ที่ยังไม่ได้ตีพิมพ์ และเอกสารที่ผลิตขึ้นโดยหน่วยงาน ของทางราชการและสถาบันในท้องถิ่น เช่น อำเภอ โรงเรียน วัด หรือแม้กระทั่งหนังสือที่ระลึกใน งานฌาปนกิจศพของบุคคลสำคัญในท้องถิ่น พวกเราค้นพบเอกสารเหล่านี้จากห้องสมุดของสถาบัน การศึกษาในท้องถิ่น เช่น หอสมุดกลางสถาบันราชภัฏนครราชสีมา ห้องสมุดประจำวัดที่สำคัญ และการสะสมหนังสือส่วนตัวของผู้ให้ข้อมูลสำคัญ เช่น ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน ฯลฯ

ตระเวนสำรวจชุมชน “ลาวข้าวจ้าว” วิธีการอีกอย่างหนึ่งในการประเมินและสำรวจ “พรมแดนชาติพันธุ์” ของลาวข้าวจ้าวในเขตจังหวัดนครราชสีมา สระบุรี และปราจีนบุรี ก็คือ การขับรถตระเวนไปตามถนนสายหลักที่ผ่านจังหวัดเหล่านี้ เส้นทางที่สำคัญคือ อำเภอปักธงชัย (นครราชสีมา) อำเภอกบินทร์บุรีและประจันตคาม (ปราจีนบุรี) อำเภอแก่งคอย และอำเภอเสาไห้ (สระบุรี) พวกเราพบการตั้งถิ่นฐานของหมู่บ้านคนลาวจำนวนมากกระจายตัวอยู่ตามเส้นทางดังกล่าว ขณะเดียวกันก็พบหมู่บ้านไทยวน (ที่มาจากโยนกและเชียงแสน) ในเขตอำเภอเสาไห้และแก่งคอย จังหวัดสระบุรี และอำเภอสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา เป็นที่น่าสนใจว่า บริเวณดังกล่าวเป็นรอยต่อ ที่เชื่อมระหว่างที่ราบสูงโคราชกับที่ราบลุ่มภาคกลางและภาคตะวันออกเฉียง การตั้งถิ่นฐานของคนไทย โคราช ไทยสยาม ลาว ไทยวน จีน มอญ ฯลฯ ประปนกันอยู่อย่างเห็นได้ชัด ข้อสันนิษฐานเบื้องต้น ของเราก็คือ เส้นทางดังกล่าวเป็นส่วนหนึ่งของเส้นทางเดินทัพระหว่างกรุงเทพฯ ไปยังเวียงจันทน์ ในสมัยกรุงธนบุรีและกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้น และคนเชื้อสายลาวและยวนถูกกวาดต้อนเข้ามา ตั้งถิ่นฐานในบริเวณที่เป็นรอยต่อทางชาติพันธุ์จำนวนมาก พื้นที่ดังกล่าวก็มีความอุดมสมบูรณ์ เป็นที่ราบลุ่มแม่น้ำสายสำคัญและพื้นที่ดินเหมาะสำหรับการเกษตร และที่สำคัญพื้นที่เหล่านี้ตั้งอยู่ รอบ ๆ ดงพระยาไฟหรือดงพระยาเย็นที่เคยเป็นป่าใหญ่และมีไข้ป่าชุกชุม

จึงกล่าวได้ว่า ผลพวงของสงครามระหว่างสยามกับลาวทำให้เกิดการตั้งถิ่นฐานของคน หลายชาติพันธุ์ในบริเวณรอยต่อดังกล่าว และแบบแผนการตั้งถิ่นฐานดังกล่าวก็แตกต่างอย่างชัดเจน กับการแบ่งแยกเขตการปกครองเป็นอำเภอหรือจังหวัดในปัจจุบัน เพราะทางราชการถือว่าทุกคนไม่ว่า จะมีเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์แตกต่างกันเพียงใด ก็ให้ถือว่าเป็น “คนไทยเชื้อชาติไทย สัญชาติไทย” เหมือนกันหมด

### ผลที่คาดว่าจะได้รับจากการวิจัย

1. ระบบการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้านที่ปรากฏในพิธีกรรมช่วงผีพื่อนอาจช่วยให้หน่วย ราชการและหน่วยงานอื่นที่เกี่ยวข้องมองเห็นและเข้าใจ “วิถีคิด” ของชาวบ้านเมื่อเกิดการเจ็บป่วย
2. “วิถีคิด” เกี่ยวกับเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของชาวบ้าน อาจช่วยให้ข้าราชการ และนักพัฒนา ซึ่งเป็นคนนอกชุมชน วางแผนและทำงานร่วมกับชาวบ้านได้อย่างมีประสิทธิภาพ มากขึ้น

3. องค์ความรู้เกี่ยวกับ "วิถีคิดของคนไทย" ที่ได้จากการวิจัยครั้งนี้เป็นการขยายประเด็นการศึกษา และเพิ่มเติมเนื้อหาของวิถีคิดที่ได้จากการวิจัยโดยนักวิจัยสาขาอื่น เช่น ปรัชญา ภาษาศาสตร์ และวรรณคดี ประวัติศาสตร์ รัฐศาสตร์ ฯลฯ อย่างไรก็ตาม ในส่วนของการศึกษาเชิงชาติพันธุ์วิทยานั้น คณะนักวิจัยนำเสนอว่า ถ้าหากเป็นไปได้ ควรจะมีการศึกษาวิจัยเปรียบเทียบ "วิถีคิด" ของชาวบ้านชนบทจากต่างกลุ่มชาติพันธุ์และอาศัยอยู่ในภูมิภาคต่าง ๆ ของประเทศ โดยเฉพาะการศึกษาผ่านพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนาที่สำคัญของแต่ละกลุ่ม

#### การนำเสนอรายงานการวิจัย

รายงานผลการวิจัยฉบับนี้จัดแบ่งเนื้อหาสำคัญออกเป็นหมวดหมู่ดังนี้

บทที่ 1 เป็นการนำเสนอบทนำของการวิจัย ซึ่งประกอบด้วยปัญหาและความสำคัญของการวิจัย วัตถุประสงค์ของการวิจัยและระเบียบวิธีวิจัย

บทที่ 2 นำเสนอเกี่ยวกับ "วิถีคิด" และแนวการศึกษาทางมานุษยวิทยา คณะนักวิจัยพยายามอภิปรายแนวคิดทางทฤษฎีที่สำคัญทางมานุษยวิทยาและนำเสนอแนวคิดดังกล่าวในฐานะที่เป็นการพัฒนากรอบแนวคิดทางทฤษฎีของการวิจัย

บทที่ 3 สังเคราะห์และนำเสนอองค์ความรู้เกี่ยวกับ "วิถีคิดของคนไทย" ตั้งแต่สมัยราชาธิปไตยจนถึงปัจจุบัน คณะนักวิจัยใช้เนื้อหาของบทนี้ในการวิเคราะห์และอภิปรายวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับการวิจัย รวมทั้งพยายามจะชี้ให้เห็นถึงช่องว่างหรือพื้นที่ที่สามารถเชื่อมโยงกับ "วิถีคิด" ของชาวบ้านชนบทในบริบทของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์สังคมไทยสมัยใหม่

บทที่ 4 กล่าวถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของกลุ่มชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า "ลาวข้าวจ้าว" ในเขตจังหวัดนครราชสีมา เนื้อหาสำคัญของบทนี้เป็นการปูพื้นฐานความเข้าใจบริบททางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นเจ้าของพิธีกรรมช่วงผีพื่อน ซึ่งเป็นหน่วยสำคัญในการวิเคราะห์ของงานวิจัยชุดนี้

บทที่ 5 นำเสนอผลการศึกษากาสนามเกี่ยวกับพิธีกรรม "ช่วงผีพื่อน" ของ "ลาวข้าวจ้าว" ซึ่งคณะนักวิจัยได้ติดตามศึกษาในหมู่บ้านต่าง ๆ ในเขตอำเภอสีคิ้ว สูงเนินและปักธงชัย จังหวัดนครราชสีมา ความเชื่อ ขั้นตอนและสาระสำคัญของพิธีกรรมได้รับการนำเสนออย่างละเอียดในบทนี้

บทที่ 6 เป็นการวิเคราะห์และตีความหมายพิธีกรรมช่วงผีพื่อน โดยการสังเคราะห์องค์ความรู้เกี่ยวกับวิถีคิดของชาวบ้านที่ปรากฏอยู่ในบริบทของพิธีกรรม คณะนักวิจัยเน้นความสำคัญของพลังอำนาจของพิธีกรรมในการสื่อหรือให้ความหมายใหม่กับชาวบ้านและชุมชน และชี้ให้เห็นถึงวิถีคิดของชาวบ้านแบบต่าง ๆ รวมทั้งองค์ประกอบสำคัญของวิถีคิด เนื้อหาของบทนี้ได้แสดงให้เห็นด้วยว่า "วิถีคิด" ไม่ได้มีเพียงวิธีเดียว หากมีจำนวนหลากหลาย เพราะวิถีคิดส่วนหนึ่งเป็นการให้เหตุผลและค้นหาทางออกในสถานการณ์ชีวิตที่แตกต่าง ๆ กัน ชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า "ลาวข้าวจ้าว"

มีวิธีคิดแบบพึ่งพาอำนาจเหนือธรรมชาติและอำนาจทางสังคมการเมืองจากภายนอก รวมทั้งมีวิธีคิดที่ใช้พลังอำนาจของพิธีกรรมในการสืบทอดเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเอง

บทที่ 7 เป็นการสรุปผลการวิจัย โดยการการอภิปรายเชื่อมโยงความหมายและความสำคัญของ "วิธีคิดของคนไทย" ในสถานการณ์ทางเศรษฐกิจและการเมืองของสังคมไทยและสังคมโลกสมัยใหม่

## บทที่ 2

### "วิธีคิด" และแนวการศึกษาทางมานุษยวิทยา

#### ปัญหาในการศึกษา "วิธีคิด"

คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาปรัชญา ให้คำนิยาม "วิธีคิด" ซึ่งเป็นมโนทัศน์แม่บทของโครงการวิจัยครั้งนี้ว่า "วิธีคิด" หมายถึง "หลักการหรือเหตุผลในทางวัฒนธรรมที่ให้คุณค่าและความหมายต่ออุดมการณ์ของการดำรงชีวิตของผู้คนในสังคม... ประกอบด้วย 3 ระบบใหญ่ ๆ ที่สัมพันธ์กันคือ (1) ระบบคุณค่าทางศีลธรรมและจิตวิญญาณ (2) ระบบภูมิปัญญาสำหรับการจัดการกับความสัมพันธ์ทางสังคมของคน และความสัมพันธ์ระหว่างสังคมกับธรรมชาติแวดล้อม และ (3) ระบบอุดมการณ์อำนาจที่แสดงศักดิ์ศรีและสิทธิของความเป็นมนุษย์ (ตามธรรมชาติ)"<sup>1</sup> เป็นที่น่าสังเกตว่า แนวคิดที่อยู่เบื้องหลังคำนิยามดังกล่าวนี้มุ่งที่จะค้นหาและสังเคราะห์องค์ความรู้หรือความคิดนามธรรมชุดหนึ่งที่เป็นพื้นฐานในการดำรงชีวิตของคนไทยโดยรวม (โดยไม่ได้อธิบายถึงช่วงเวลาและสถานที่ที่เฉพาะเจาะจงลงไป) คณะกรรมการชุดดังกล่าวยังเชื่อกันว่า "คนไทย" มีสิ่งที่เรียกว่า "วิธีคิด" อยู่เป็นแบบแผนร่วมกันและสิ่งนี้ก็สามารถสกัด สังเคราะห์หรือกลั่นกรองออกมาเป็นองค์ความรู้สำเร็จรูปได้ โดยอาศัยการศึกษาค้นคว้าจากแง่มุมต่าง ๆ เช่น "...ความเชื่อ วรรณคดี ศิลปะ ประวัติศาสตร์ สังคมและธรรมชาติ ซึ่งมีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตและการเปลี่ยนแปลงพัฒนาของสังคมไทย"<sup>2</sup>

พวกเราให้ความสนใจเป็นพิเศษกับนิยามและขอบเขตของ "วิธีคิด" และได้หยิบยกขึ้นมาเป็นจุดเริ่มต้นในการอภิปรายปัญหาสำหรับการวิจัย "วิธีคิด" โดยตัวของมันเองเป็นเพียงกรอบมโนทัศน์ชุดหนึ่งที่ถูกสร้างขึ้นมามีหน้าที่เป็น "ตัวแทน" (representation) เพื่ออธิบายสภาพความเป็นจริงในสถานที่และกาลเวลาหนึ่ง ๆ "วิธีคิด" ในความหมายนี้จึงไม่ใช่กรอบมโนทัศน์ที่มีลักษณะตายตัวคงที่หรือไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ ในเมื่อ "วิธีคิด" เป็นสิ่งประดิษฐ์ที่นักวิชาการหรือนักวิจัยสร้างขึ้น "วิธีคิด" จึงเสี่ยงไม่พื้ที่จะได้รับอิทธิพลจากแนวคิดทางทฤษฎีหรือกรอบในการวิเคราะห์ของวิชาการสาขาใดสาขาหนึ่ง ในความหมายนี้ "วิธีคิด" จึงไม่อาจทำหน้าที่แทนมโนทัศน์หรือศัพท์ทางวิชาการได้อย่างครอบคลุมทุกสาขาวิชาหรือทุกกรณีศึกษา

ในฐานะของนักเรียนมานุษยวิทยา พวกเรามองเห็นว่า "วิธีคิด" อาจเป็นปัญหาสำคัญในการวิจัยหากไม่ได้รับการตีความให้ชัดเจนและกำหนดความหมายให้สอดคล้องกับเป้าหมายของโครงการวิจัย ทั้งนี้เพราะเนื้อหาสำคัญในคำนิยามข้างต้นใกล้เคียงกับสิ่งที่ทางมานุษยวิทยาเรียกว่า

<sup>1</sup> อ้างถึงใน พัทธา สายหู. "แนวคิดเกี่ยวกับการวิจัยเรื่อง "วิธีคิดของคนไทย, ของสาขาปรัชญา สภาวิจัยแห่งชาติ." เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง "วิธีคิดของคนไทย" ครั้งที่ 2. 13-14 กรกฎาคม 2539. ณ โรงแรม Golden Sands อ.ชะอำ จ. เพชรบุรี. จัดโดยคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาปรัชญา ร่วมกับสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.

<sup>2</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน.

“โลกทัศน์” (world view) “ความรู้” (knowledge) หรือ “ภูมิปัญญา” (wisdom)<sup>3</sup> นอกจากนี้ข้อเขียนทางมานุษยวิทยาทั้งที่เป็นภาษาไทยและภาษาต่างประเทศก็ไม่ได้กล่าวถึง “วิธีคิด” ในความหมายของ “หลักการหรือเหตุผลทางวัฒนธรรมที่มีคุณค่าและความหมายต่อการดำรงชีวิตของมนุษย์” พวกเราเห็นว่า นิยามและขอบเขตของ “วิธีคิด” ที่กำหนดโดยคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ ไม่ได้ให้ความสำคัญกับ “วิธีการ” หรือ “กระบวนการ” ที่มนุษย์แต่ละคนคิด แต่เน้นที่ “ผลผลิต” หรือ “ตัวตนสำเร็จรูป” ของความคิดที่ผ่านกระบวนการหรือวิธีการคิดมาแล้ว ในแง่นี้คำว่า “วิธีคิด” จึงไม่มีความหมายตรงตามตัวอักษรของคำว่า “วิธี” แต่อย่างใด “วิธีคิดของคนไทย” จึงไม่ใช่ “วิธีการ” “กรรมวิธี” หรือ “กระบวนการ” ที่คนไทยใช้ในการแสดงกิริยา “คิด” “ใคร่ครวญ” หรือทำงานโดยการใช้ความคิด

### “วิธีคิด” คืออะไรและ “วิธีคิด” มีอยู่จริงหรือไม่

คลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz) นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันคนสำคัญ ได้นำเสนอว่า “ความคิด” (thought) สามารถพิจารณาได้สองส่วนคือ ส่วนที่เป็นกระบวนการและส่วนที่เป็นผลผลิตหรือตัวความคิด ความคิดจึงมีความหมายครอบคลุมทั้งสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นและเป็นไปในหัวสมองของคนและสิ่งที่ถูกถ่ายทอดออกมาเป็นการกระทำหรือพฤติกรรมทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและระดับสังคม<sup>4</sup> เนื่องจากหน่วยในการวิเคราะห์ของนักมานุษยวิทยาไม่ใช่ปัจเจกบุคคล การศึกษา “ความคิด” ในสาขาวิชานี้จึงเริ่มต้นในระดับสังคมและให้ความสนใจผลผลิตของความคิดที่ถูกถ่ายทอดหรือสั่งสมอยู่ในรูปของสัญลักษณ์ ระบบระเบียบหรือแบบแผนต่าง ๆ ในแต่ละวัฒนธรรม เช่น ศาสนา เศรษฐกิจ การเมือง ค่านิยม จารีตประเพณี กฎหมาย ฯลฯ นักมานุษยวิทยา (รวมทั้งนักสังคมศาสตร์สาขาอื่นที่ให้ความสนใจความคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ในระดับกลุ่มสังคม) ให้ความสนใจศึกษาผลผลิตและแบบแผนความคิดที่ปรากฏอยู่ในระบบต่าง ๆ ของแต่ละวัฒนธรรมเพื่อที่จะเรียนรู้ ทำความเข้าใจ รวมทั้งคาดการณ์พฤติกรรมทางสังคมต่าง ๆ ของมนุษย์ ในความหมายนี้ นักมานุษยวิทยาจะต้องทำงานเพื่อเข้าถึงทั้งกระบวนการคิดและผลผลิตของความคิด โดยการเริ่มต้นที่ผลผลิตของความคิดที่ปรากฏอยู่ในรูปของความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนา ภาษาและวรรณกรรม พฤติกรรมทางเศรษฐกิจและการเมือง ฯลฯ แล้วสังเคราะห์ย้อนกลับไปถึงกระบวนการคิดที่อยู่เบื้องหลังพฤติกรรมดังกล่าวว่า ทำไมหรือภายใต้เงื่อนไขอะไรบ้างที่ทำให้คนตัดสินใจหรือมีพฤติกรรมอย่างใดอย่างหนึ่ง

ในบทความเดียวกันนี้ เกียร์ซนำเสนอด้วยว่า ในความหมายหนึ่ง “การคิด” หรือ “การใช้ความคิด” (thinking) เป็นเรื่องการเคลื่อนย้ายในรูปของสัญลักษณ์ในชุมชนของมนุษย์แห่งหนึ่ง เช่น

<sup>3</sup> ส่วนคำอื่นที่มีความหมายในลักษณะเดียวกันนี้ ได้แก่ ethos (Bateson 1958; Geertz 1973) habitus (Bourdieu 1990)

<sup>4</sup> Geertz, Clifford. “The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought.” In *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. (New York: Basic Books, 1983), pp. 147-48.



ภาษา ศิลปะ นิทานปรัมปรา พิธีกรรม เทคโนโลยี กฎหมาย ฯลฯ การวิเคราะห์สัญลักษณ์และชุมชนเหล่านี้ย่อมหมายถึงการตีความหมายเพื่อทำความเข้าใจความคิดและกระบวนการในการคิด<sup>5</sup> ข้อเสนอของเกียร์ชชีให้เห็นว่า ประการแรก ความคิดของมนุษย์นั้นแสดงออกผ่านการใช้สัญลักษณ์ โดยเฉพาะภาษาและวัสดุอื่น ๆ ประการที่สอง เนื้อหาของความคิดย่อมประกอบด้วยความหมายที่มุ่งสื่อสารติดต่อกับสมาชิกคนอื่นในสังคม ความคิดทั้งที่อยู่ในฐานะของ “ผลผลิต” และ “กระบวนการ” จะถูกส่งผ่านหรือแลกเปลี่ยนกับคนอื่นไม่ได้หากปราศจากการใช้ภาษาและเครื่องมือในการติดต่อสื่อสาร และประการสุดท้าย ความคิดของมนุษย์แม้จะเกิดขึ้นภายในหัวสมองของมนุษย์เพียงคนเดียว แต่เป็นสิ่งสาธารณะอย่างยิ่ง เพราะทันทีที่มนุษย์คิดย่อมมีผู้คนจำนวนหนึ่ง ประสบการณ์ สถานที่ และกาลเวลาที่มียู่จริงและจินตนาการเข้ามาเกี่ยวข้องในกระบวนการคิดอยู่ตลอดเวลา

“วิธีคิดคืออะไร” ในรายงานการวิจัยชุดนี้ พวกเรายังคงไว้ซึ่งมโนทัศน์ “วิธีคิด” ตามที่คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาปรัชญากำหนดขึ้น แต่ไม่เห็นด้วยกับคำนิยามที่ว่า วิธีคิด หมายถึง หลักการและเหตุผลทางวัฒนธรรม...และวิธีคิดประกอบด้วยระบบคุณค่า ระบบภูมิปัญญาและระบบอุดมการณ์อำนาจ ทั้งนี้เพราะพวกเราเห็นว่านิยามดังกล่าวไม่ได้สอดคล้องกับความหมายตามตัวอักษรของคำว่า “วิธีคิด” ดังที่พวกเรากล่าวถึงในตอนต้น นิยามดังกล่าวไม่ใช่เนื้อหาของคำว่า “วิธีคิด” แต่เป็นนิยามที่ใกล้เคียงกับคำว่า “โลกทัศน์” “อุดมการณ์” “ความรู้” หรือ “ภูมิปัญญา” นอกจากนี้ นิยามดังกล่าวยังมุ่งค้นหาผลผลิตหรือความคิดสำเร็จรูปมากกว่าการให้ความสนใจกระบวนการคิดทั้ง ๆ ที่กระบวนการและผลผลิตของความคิดเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด พวกเราเชื่อว่าการศึกษา “วิธีคิด” มีความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องกลับไปหาความหมายตามตัวอักษรและความหมายที่ให้ความสำคัญทั้งกระบวนการคิดและผลผลิตของความคิด

เป็นความจริงที่ว่า การสร้างมโนทัศน์ “วิธีคิด” ขึ้นมาเพื่อศึกษาระบบคุณค่าทางศีลธรรมและจิตวิญญาณ ระบบภูมิปัญญาและระบบอุดมการณ์อำนาจ เป็นความพยายามที่ไม่ประสบความสำเร็จมากนักในแง่ของการสื่อความหมายให้กระชับรัดกุม ตามความเข้าใจของคนทั่วไป คำว่า “วิธีคิด” ไม่ช่วยให้เราเกิดจินตนาการที่เชื่อมโยงเกี่ยวข้องกับระบบทั้งสามได้ในทันที อย่างไรก็ตาม ในการศึกษา “วิธีคิด” ในพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนา เช่น ช่วงผีฟ้อน พวกเรานำเสนอว่าวิธีคิดจะต้องได้รับการศึกษาทั้งส่วนที่เป็นกระบวนการคิดและผลผลิตของความคิด ชาวบ้านคิดอะไรและทำไมในการประกอบพิธีกรรมนี้ พวกเราศึกษาพิธีกรรมและความเชื่อในฐานะที่เป็นผลผลิตหรือการกระทำที่เกิดจากกระบวนการคิดเพื่อที่จะเรียนรู้และทำความเข้าใจ “วิธีคิด” และ “ตรรกะ” ของความคิดที่อยู่เบื้องหลังการกระทำ ดังนั้นการย้อนกลับไปสร้างนิยามของ “วิธีคิด” ในความหมายดั้งเดิม(ตามตัวอักษรและตามนัยของการประยุกต์ใช้ที่เหมาะสม) จึงเป็นสิ่งจำเป็น

ในการวิจัยครั้งนี้ พวกเราให้คำนิยาม “วิธีคิด” 2 ประการ ได้แก่

<sup>5</sup> Ibid., p. 153.

ประการแรก **วิธีคิด** คือวิธีการให้เหตุผลหรือวิธีการทางตรรกะซึ่งเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการคิดของมนุษย์ ในแง่ “วิธีคิด” เป็นคุณสมบัติสากลของมนุษย์ เพราะการเรียนรู้เกี่ยวกับเหตุผลหรือการแก้ปัญหาต่าง ๆ โดยการใช้เหตุผลเป็นพื้นฐานสำคัญของชีวิตมนุษย์ในฐานะที่เป็นสมาชิกของสังคมที่จะต้องปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติและเงื่อนไขทางสังคมและวัฒนธรรม มนุษย์เป็นสัตว์โลกเพียงชนิดเดียวที่รู้จักใช้ความคิดและเหตุผล ในทางมานุษยวิทยาเชื่อกันว่า มนุษย์ในสังคมดั้งเดิมกับสังคมสมัยใหม่ต่างก็รู้จัก “วิธีคิด” และใช้ความคิด แต่วิธีคิดของมนุษย์ในสังคมดั้งเดิมถูกกำหนดด้วยความเชื่อทางไสยศาสตร์ ศาสนาและประสบการณ์ชีวิต ในขณะที่วิธีคิดที่เน้นการใช้เหตุผลและค้นหาความจริงตามหลักการและวิธีการทางวิทยาศาสตร์เป็นเนื้อหาสำคัญของ วิธีคิดของมนุษย์ในโลกสมัยใหม่ ไสยศาสตร์และศาสนามีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของมนุษย์สมัยใหม่น้อยลง แต่ในโลกของความเป็นจริงมนุษย์ทุกวันนี้แก้ปัญหาโดยอาศัยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากกว่าสัญชาตญาณและไสยศาสตร์

ประการที่สอง **วิธีคิด** คือผลรวมของประสบการณ์ชีวิตของมนุษย์ ในแง่ “วิธีคิด” มีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า “ความรู้” “ภูมิปัญญา” “โลกทัศน์” “ชีวทัศน์” หรือ “อุดมการณ์” วิธีคิดได้รับการหล่อหลอม สั่งสมและเรียนรู้โดยการใช้ชีวิตอยู่ในวัฒนธรรมและปรับเปลี่ยนไปตามสภาพทางเศรษฐกิจ สังคมและการเมืองในช่วงเวลาหนึ่ง “วิธีคิด” ในความหมายนี้จึงเป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์ ผู้คนที่ใช้ชีวิตอยู่ในยุคสมัยหนึ่งและสภาพแวดล้อมแห่งหนึ่งย่อมมีวิธีคิดเป็นของตัวเอง เช่น คนไทยในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้นย่อมมี “วิธีคิด” ที่แตกต่างไปจากคนไทยในสมัยโลกาภิวัตน์ เป็นต้น

ในโครงการวิจัยของเรา “วิธีคิด” มีความหมายใกล้เคียงกับ “ความรู้” “โลกทัศน์” และ “ภูมิปัญญา” ซึ่งเป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์ และถูกกำหนดโดยสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติและวัฒนธรรม ขณะเดียวกัน “วิธีคิด” ก็เป็นคุณสมบัติสากลในการใช้เหตุผลและการยอมรับเหตุผลของมนุษย์ มนุษย์เป็นเพียงสัตว์โลกประเภทเดียวที่รู้จักใช้ความคิดและสื่อความคิดของตนเองผ่านภาษาและการกระทำ มนุษย์ไม่อาจคิดได้หากปราศจากการเรียนรู้ภาษาและวัฒนธรรม

“วิธีคิด” มีอยู่จริงหรือไม่ ข้อควรระวังประการสำคัญในการศึกษา “วิธีคิด” ก็คือ ความแตกต่างระหว่าง “วิธีคิด” ในฐานะที่เป็นมโนทัศน์ที่นักวิจัยสร้างหรือสังเคราะห์ขึ้นเพื่อทำความเข้าใจสถานการณ์หรือปรากฏการณ์ทางสังคมอย่างหนึ่งกับ “วิธีคิด” ในส่วนที่เป็นวิถีชีวิตและพฤติกรรมของผู้คนในสังคม นักมานุษยวิทยาหรือนักวิจัยโดยทั่วไปไม่สามารถนำเสนอ “วิธีคิด” ได้ในลักษณะเดียวกับที่ชาวบ้านหรือกลุ่มคนที่นักวิจัยศึกษากระทำในฐานะที่เป็น “คนในชุมชน” นักมานุษยวิทยาสามารถศึกษา เรียนรู้และทำความเข้าใจ “วิธีคิด” ในฐานะที่เป็น “คนนอกชุมชน” ความแตกต่างเหล่านี้มาจากพื้นฐานการศึกษา ประสบการณ์ชีวิต ความรู้และโลกทัศน์ของทั้งสองฝ่ายที่ไม่เหมือนกัน ในขณะเดียวกัน ในการศึกษา “วิธีคิด” แต่ละครั้ง “คนนอกชุมชน” มักจะมีเป้าหมาย วิธีการและขอบเขตในการศึกษาของตนเองเสมอ องค์ความรู้ที่นักมานุษยวิทยาหรือคนนอกชุมชนผลิตขึ้นจึงเป็นเพียง “ความรู้เกี่ยวกับวิธีคิด” “วิธีคิดของวิธีคิด” หรือ “ตัวแทนของวิธีคิด” เท่านั้น ดังนั้น

เมื่อพิจารณาให้ละเอียดแล้ว “วิธีคิด” ที่ปรากฏออกมาเป็นผลการศึกษาในรูปของการเขียนแบบต่าง ๆ จึงเป็น “สิ่งประดิษฐ์” (invention) หรือ “ตัวแทนของความเป็นจริง” (representation of reality) ที่นักมานุษยวิทยาหรือคนภายนอกสร้างขึ้น สิ่งประดิษฐ์หรือตัวแทนความเป็นจริงในงานเขียนเหล่านี้ย่อมเต็มไปด้วยเงื่อนไข ข้อจำกัด อคติหรือเป้าหมายทางการเมืองที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังจำนวนมาก นักมานุษยวิทยาต้องทำความเข้าใจด้วยว่า องค์ความรู้เกี่ยวกับ “วิธีคิด” ของกลุ่มคนที่ตนเองศึกษา นั้น มีทั้งส่วนที่เป็นความรู้หรือข้อมูลที่ได้จากการศึกษาและส่วนที่เป็น “วิธีคิด” “ความรู้ความเข้าใจ” และ “อคติ” ของตัวนักมานุษยวิทยาเอง

ข้อควรระวังประการต่อมาในการศึกษา “วิธีคิด” ของนักมานุษยวิทยา ได้แก่ สมมติฐานที่ว่า “วิธีคิด” “โลกทัศน์” หรือ “ภูมิปัญญา” เป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่สมาชิกในสังคมมีอยู่ร่วมกัน หรือทุกคนมี “วิธีคิด” ที่เป็นแบบแผนเดียวกัน สมมติฐานดังกล่าวมีอิทธิพลค่อนข้างมากในวงวิชาการมานุษยวิทยา โดยเฉพาะมานุษยวิทยาวัฒนธรรมอเมริกัน มานุษยวิทยาสังคมของอังกฤษ และมานุษยวิทยาโครงสร้างนิยมของฝรั่งเศส อย่างไรก็ตาม สมมติฐานทางทฤษฎีดังกล่าวนี้ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์และท้าทายมากขึ้นในทศวรรษที่ 1980 และ 1990 นักมานุษยวิทยาในสายสกุลโพสท์โมเดิร์นนิสม์ (postmodernism) โพสท์สตรัคเจอร์ลิสต์ (poststructuralism) และเฟมินิสม์ (feminism) นำเสนอว่าเมื่อวัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งประดิษฐ์และการนำเสนอความจริงของนักมานุษยวิทยา รูปร่างหน้าตาแบบแผนหรือความหมายสำคัญของวัฒนธรรมจึงขึ้นอยู่กับว่านักมานุษยวิทยาได้ข้อมูลมาจากใคร ในชุมชน ต้องการจะเน้นความสำคัญของใคร ผู้ชายหรือผู้หญิง ผู้นำชุมชนหรือสมาชิกธรรมดาสามัญ รวมทั้งน้ำหนักของสำนวนภาษาที่ใช้ว่ามีลักษณะอย่างไร “วิธีคิด” จึงไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นแบบแผนที่คนทั้งชุมชนยึดถือร่วมกันเสมอไป อาจจะเป็นของคนเพียงกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งก็ได้ การนำเสนอ “วิธีคิด” จำเป็นต้องคำนึงถึงบทบาททางเพศ สถานภาพทางสังคม ประสบการณ์ชีวิต สภาพแวดล้อมในชุมชนของผู้ให้ข้อมูล รวมทั้งหน่วยในการวิเคราะห์และระเบียบวิธีวิจัยของนักมานุษยวิทยาเอง นักมานุษยวิทยาต้องระบุนรายละเอียดต่าง ๆ เหล่านี้ในการเขียนวิเคราะห์ให้ชัดเจน

### แนวการศึกษา “วิธีคิด” ทางมานุษยวิทยา

การศึกษา “วิธีคิด” ในความหมายของ “โลกทัศน์” “ความรู้” หรือ “ภูมิปัญญา” ไม่ใช่เรื่องใหม่ในวงวิชาการมานุษยวิทยา ความพยายามในการค้นหาแนวคิดและคำอธิบายความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมและสรีระของมนุษย์เป็นส่วนสำคัญที่สุดในการให้กำเนิดและพัฒนา วิชามานุษยวิทยานับตั้งแต่ตอนกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดยทั่วไปเราอาจจัดแบ่งแนวการศึกษา “วิธีคิด” ในทางมานุษยวิทยาออกเป็นแนวต่าง ๆ ตามพื้นฐานทางทฤษฎีและลำดับพัฒนาการได้ดังนี้

<sup>6</sup> โปรดดูรายละเอียดเกี่ยวกับการวิพากษ์วิจารณ์ “วัฒนธรรม” ในฐานะที่เป็น “สิ่งประดิษฐ์” ที่ปรากฏอยู่ในงานเขียนของนักมานุษยวิทยาในผลงานของ Clifford, Jameson and George E. Margus, eds. *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*. 1986

“วิธีคิด” ของคนป่า: อิทธิพลของชาร์ล ดาร์วิน (Charles Darwin) แนวการศึกษานี้อาจพิจารณาได้จากผลงานของนักคิดในสายสกุลวิวัฒนาการนิยม ซึ่งถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของวิชามานุษยวิทยาในฐานะที่เป็นศาสตร์แขนงหนึ่ง ทฤษฎีวิวัฒนาการนิยม (evolutionism) โดยเฉพาะความคิดเกี่ยวกับ “การเลือกสรรตามธรรมชาติ” (natural selection) “ความอยู่รอดของสิ่งมีชีวิตที่สมบูรณ์และแข็งแรงที่สุด” (survival of the fittest) ของชาร์ล ดาร์วิน (Charles Darwin) เป็นแนวคิดทางทฤษฎีที่มีอิทธิพลต่อการศึกษาวฒนธรรมมนุษย์ในเวลานั้น ความคิดพื้นฐานของนักคิดในสายสกุลวิวัฒนาการก็คือ สิ่งมีชีวิตต้องต่อสู้ดิ้นรนเพื่อที่จะปรับเปลี่ยนตัวเองให้สอดคล้องกับธรรมชาติที่เปลี่ยนแปลงไป รวมทั้งสามารถผลิตซ้ำสมาชิกใหม่เพื่อสืบทอดเผ่าพันธุ์ต่อไป สิ่งมีชีวิตและสังคมที่ปรับตัวได้ดีที่สุดย่อมมีระดับวิวัฒนาการซึ่งวัดจากความเจริญก้าวหน้าทางเทคโนโลยีและวิทยาการต่าง ๆ สูงกว่าสังคมอื่น<sup>7</sup> นักมานุษยวิทยารุ่นบุกเบิก เช่น เอ็ดเวิร์ด ไทเลอร์ (Edward B. Tylor) หรือเฮนรี มอร์แกน (Henry Morgan) จึงได้จัดแบ่งลำดับพัฒนาการของสังคมตามลำดับความเจริญก้าวหน้าทางเทคโนโลยีและความสลับซับซ้อนของการจัดองค์กรทางสังคมออกเป็นสังคมที่ดำรงชีวิตด้วยการเก็บของป่าและล่าสัตว์ สังคมชนเผ่าดั้งเดิมและสังคมอารยธรรม<sup>8</sup>

อันที่จริง แนวคิดเกี่ยวกับวิวัฒนาการของสังคมและวัฒนธรรมมนุษย์เป็นรอยต่อทางความคิดของปัญญาชนและนักวิชาการในทวีปยุโรปหลังการปฏิวัติทางภูมิปัญญา การปฏิวัติอุตสาหกรรม และการค้นพบโลกใหม่เป็นพื้นฐานสำคัญของการล่าเมืองขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 15 ท่ามกลางสถานการณ์โลกเหล่านี้ ชาวยุโรปจำนวนมากได้มีโอกาสเผชิญหน้า พบปะหรือใช้ชีวิตร่วมกับคนพื้นเมืองที่ไม่ใช่คนผิวขาวเชื้อสายคอรีเคเซียนในทวีปอเมริกา แอฟริกาและเอเชีย ชาวยุโรปเองก็มีประสบการณ์การทำงานในดินแดนดังกล่าวในฐานะเจ้าหน้าที่อาณานิคม นักสำรวจ นักสอนศาสนา รวมทั้งนักแสวงโชค นักมานุษยวิทยาในเวลานั้นยังไม่เริ่มทำงานวิจัยภาคสนามอย่างจริงจังและเป็นระบบ แต่อาศัยข้อมูลมือสองที่อยู่ในรูปของบันทึก รายงานการสำรวจหรือรายงานของเจ้าหน้าที่รัฐบาลอาณานิคม เมื่อรวมกับแนวคิดทฤษฎีวิวัฒนาการอันทรงอิทธิพลแล้ว ทำให้วิชามานุษยวิทยาในระยะแรกเต็มไปด้วยข้อค้นพบในลักษณะที่ว่า สังคมและวัฒนธรรมของชาวยุโรปเป็น “ที่สุด” ของความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี เชื้อชาติของชาวยุโรปก็ถือว่าเป็นวิเศษที่สุด และความสามารถทางมันสมองและร่างกายเหนือกว่าชาวพื้นเมืองที่อยู่ภายใต้อาณานิคมของตนเอง นักสอนศาสนาก็ถือว่าเป็นภาระของชาวคริสต์ที่จะต้องชี้ทางสว่างทางจิตวิญญาณให้กับชาวพื้นเมือง เพื่อให้พวกเขาเหล่านั้นได้มีโอกาสไถ่บาปและใช้ชีวิตนิจนตร์ร่วมกับพระเจ้าของตน ส่วนเจ้าหน้าที่

<sup>7</sup> Darwin, Charles. *The Origin of Species: By Means of Natural Selection Or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. Sixth Edition. (New York and London: Merrill and Baker, 1872).

<sup>8</sup> โปรดดูรายละเอียดใน Kuper, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*. (London and New York: Routledge, 1988).

รัฐบาลอาณานิคมก็มีภารกิจสำคัญในการปกครองให้การศึกษาและปลูกฝัง “อารยธรรม” ให้กับชาวพื้นเมือง ซึ่งวิถีชีวิตยังเต็มไปด้วยความโง่เขลา ป่าเถื่อน และล้าหลังหรือค่อยพัฒนา<sup>9</sup>

อาจกล่าวได้ว่า ภายใต้อาณานิคมเหล่านี้ นักมานุษยวิทยาให้ความสนใจ “วิถีคิด” “ความรู้” หรือ “ภูมิปัญญา” ของชาวพื้นเมืองภายใต้อิทธิพลของการจัดลำดับอารยธรรมตามแนวคิดวิวัฒนาการนิยม นักมานุษยวิทยาพิจารณา “วิถีคิด” ที่ปรากฏอยู่ในวัฒนธรรมของชาวพื้นเมืองในฐานะที่เป็น “สิ่งแปลกประหลาด” “พิธีกรรมที่พิลึกและไม่น่าจะเป็นไปได้” และ “วิถีคิด” ที่ตรงกันข้ามหรือล้าหลังเมื่อเปรียบเทียบกับ “วิถีคิด” ของชาวยุโรปเอง<sup>10</sup> วิถีคิดของชาวพื้นเมืองที่นักมานุษยวิทยาให้ความสนใจในเวลานั้น แท้ที่จริงก็คือ การสร้างมโนทัศน์เกี่ยวกับ “คนอื่น” “สิ่งอื่น” หรือ “วัฒนธรรมอื่น” ที่ผิดแผกแตกต่างไปจากวัฒนธรรมยุโรปที่ตนเองคุ้นเคย นักมานุษยวิทยาในสายสกุลวิวัฒนาการในระยะแรกเริ่มไม่ได้ศึกษา “วิถีคิด” และ “วัฒนธรรม” ของชาวพื้นเมืองด้วยระเบียบวิธีวิจัยทางวิทยาศาสตร์ ไม่ได้สนใจ “วิถีคิด” ในฐานะที่เป็นส่วนสำคัญของวิถีชีวิตของชาวพื้นเมืองอย่างเป็นระบบ รวมทั้งไม่เชื่อว่า ชาวพื้นเมืองจะมี “วิถีคิด” หรือวัฒนธรรมที่ซับซ้อนมากไปกว่าการตอบสนองความต้องการทางกายภาพและจิตใจขั้นพื้นฐานของสิ่งมีชีวิตเท่านั้น

อุดมการณ์ จิตสำนึกและการปฏิบัติของชนชั้นผู้ใช้แรงงาน: “วิถีคิด” ตามแนวของคาร์ล มาร์กซ์ (Karl Marx) และนักทฤษฎีมาร์กซิสต์ โดยทั่วไปแนวคิดของคาร์ล มาร์กซ์และเฟรดเดอริค อิงเกิลส์ (Friedrich Engels)<sup>11</sup> อาจจะดูเหมือนว่าไม่ได้ให้ความสำคัญกับบทบาททางสังคมและกระบวนการทำงานของ “ความคิด” มากนัก ทั้งนี้เพราะทั้งสองท่านได้ชื่อว่าเป็นนักคิดในสายสกุลวัตถุนิยม ซึ่งเป็นที่รู้จักกันทั่วไปว่า “วัตถุนิยมประวัติศาสตร์” (historical materialism) สำนักปรัชญาวัตถุนิยมนี้มีความคิดตรงข้ามกับสำนักจิตนิยมที่ให้ความสำคัญกับการทำงานของจิตหรือความคิดที่เป็นนามธรรม รวมทั้งความสามารถในการใช้เหตุผลของมนุษย์ ในส่วนของมาร์กซ์และอิงเกิลส์นั้นท่านปฏิเสธ “หลักปรัชญาของคานท์และเฮเกล ที่เน้นในเรื่องความมีเหตุผลของมนุษย์...มาร์กซ์มีความเห็นว่า สภาพแวดล้อมทางวัตถุมีอิทธิพลที่สำคัญในการกำหนดความคิดของมนุษย์...เราควรที่จะมองมนุษย์ (และความคิดของมนุษย์) ในแง่ที่เป็นสัตว์สังคมที่มีเหตุมีผล ถ้าเรา นำมนุษย์ออกจากสังคม มนุษย์ก็มิได้เป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์อีกต่อไป”<sup>12</sup> และที่สำคัญท่านทั้งสองเชื่อว่ารากฐานทางวัตถุของสังคม ซึ่งประกอบด้วยรูปแบบในการผลิตและความสัมพันธ์ทางสังคมของการผลิตจะ

<sup>9</sup> โปรดดูรายละเอียดเกี่ยวกับมิติทางวัฒนธรรมและอำนาจในประวัติศาสตร์ของการค้นพบอเมริการะหว่างชาวยุโรปกับชาวพื้นเมืองในงานของ Todorov,

Tzvetan. *The Conquest of America*. Translated by Richard Howard. (New York: Harper Perennial, 1992).

<sup>10</sup> “วิถีคิด” ของชาวยุโรปที่นับถือ “วิถีคิด” และ “วิถีชีวิต” ของชาวพื้นเมืองในลักษณะของ “ความแปลกประหลาดมหัศจรรย์” “ความล้าหลังป่าเถื่อน” และ “ดั้งเดิม” ปรากฏในการจัดแสดงนิทรรศการและการจัดหมวดหมู่ของวัตถุทางวัฒนธรรมในยุโรป โปรดดูรายละเอียดใน Stocking, Jr., George W. *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985).

<sup>11</sup> โปรดดูผลงานของมาร์กซ์และอิงเกิลส์ใน Tucker, Robert C. ed. *The Marx-Engels Reader*. Second Edition. (New York: W.W. Norton, 1978).

<sup>12</sup> ชศ สันตสมบัติ. *จากวรรณถึงทวด: มาร์กซิสต์และมานุษยวิทยา มาร์กซิสต์*. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530), หน้า 19.

กำหนดโครงสร้างและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของสังคม พลังในการผลิตคือพลังที่ขับเคลื่อนประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติไม่ใช่พลังงานของความคิดที่เป็นนามธรรม<sup>13</sup>

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาความคิดทางทฤษฎีของท่านทั้งสองให้ละเอียดแล้ว จะเห็นได้ว่าความคิดและวิธีคิดที่อยู่ในรูปของอุดมการณ์ จิตสำนึกและความสัมพันธ์ทางการผลิตรูปแบบต่าง ๆ มีส่วนสำคัญอย่างมากต่อการผลักดันหรือเปลี่ยนแปลงสภาพความเป็นอยู่ของสังคม ยก สันตสมบัติ นำเสนอว่า “หลักปรัชญามาร์กซ์สมัมิได้มองข้ามความสำคัญของระบบความคิดและพัฒนาการอันยาวนานของระบบความคิดมนุษย์... ใน *The German Ideology* มาร์กซ์และอิงเกิลส์ได้พูดถึงพัฒนาการของระบบความคิดไว้ค่อนข้างละเอียด ท่านได้พูดถึงต้นกำเนิดของ “จิตสำนึก” (consciousness) ซึ่งหมายถึงระบบความหมาย (system of meaning) ที่มนุษย์ใช้ในการทำความเข้าใจจักรวาล ตลอดจนความคิด ทศนคติและความเชื่อที่มนุษย์ยึดถือ...มนุษย์ทำความเข้าใจโลกและสภาพแวดล้อมที่อยู่รอบตัวเขาโดยอาศัย “ระบบความหมาย” ที่เขาได้เรียนรู้จากผู้อื่น โดยมีภาษาเป็นสื่อกลางในการเรียนรู้ ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่า ความคิดและภาษาอันเป็นส่วนสำคัญของการสำนึกรับรู้เป็นสิ่งที่กำหนดชีวิตมนุษย์ ในทางตรงกันข้าม มนุษย์ต่างหากที่เป็นผู้กำหนดการสำนึกรับรู้ การสำนึกรับรู้เป็นผลผลิตของสังคมถูกหล่อหลอมโดยปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติที่อยู่รอบตัวมนุษย์ กระบวนการปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวเป็นที่มาของความคิดและความเชื่อของมนุษย์...”<sup>14</sup>

การเชื่อมโยงแนวคิดเกี่ยวกับ “จิตสำนึก” ของมาร์กซ์กับสิ่งที่พวกเราเรียกว่า “วิธีคิด” นับว่าน่าสนใจไม่น้อย ในทัศนะของมาร์กซ์ “มนุษย์แตกต่างจากสัตว์โลกชนิดอื่นเนื่องจากว่ามนุษย์มีจิตสำนึก ศาสนาและสิ่งอื่นที่มีลักษณะคล้ายคลึงกัน มนุษย์ต่างจากสัตว์ชนิดอื่นในทันทีที่เขาเริ่มรู้จักผลิตปัจจัยในการยังชีพซึ่งถูกกำหนดโดยเงื่อนไขทางกายภาพ การเริ่มต้นผลิตปัจจัยในการยังชีพก็เท่ากับว่าเป็นการสร้างเงื่อนไขทางวัตถุของมนุษย์...ดังนั้นมนุษย์แต่ละคนคือใครหรือทำอะไร จึงขึ้นอยู่กับเงื่อนไขทางวัตถุในการผลิตของเขา”<sup>15</sup> ในแง่นี้ เงื่อนไขและความสามารถในการผลิตของมนุษย์ย่อมเป็นส่วนสำคัญในการกำหนดจิตสำนึกและวิธีคิดของมนุษย์ เมื่อจิตสำนึกและวิธีคิดถูกกำหนดด้วยเงื่อนไขทางการผลิต จึงเป็นไปได้ที่มาร์กซ์จะอธิบายต่อไปว่า จิตสำนึกของมนุษย์แปรเปลี่ยนไปตามความซับซ้อนของความสัมพันธ์ทางการผลิตด้วย เมื่อสังคมพัฒนาระบบเทคโนโลยีระบบกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลและการจัดแบ่งชนชั้นให้ก้าวหน้าและสลับซับซ้อนมากขึ้น สมาชิกของชนชั้นปกครองสามารถใช้ประโยชน์จากความซับซ้อนและความได้เปรียบเหล่านั้นในการสร้างสำนึกทางชนชั้นที่เรียกว่า “ความสำนึกที่ผิดพลาด” (false consciousness) ให้กับสังคม และ “ความสำนึก

<sup>13</sup> Marx, Karl. *The German Ideology*. In *Karl Marx: Selected Writings in Sociology & Social Philosophy*. Translated by T.B. Bottomore. (New York: McGraw-Hill Book Company, 1964). p. 62.

<sup>14</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 52.

<sup>15</sup> Marx, Karl. “The German Ideology.” In *Karl Marx...*, p.54.

ดังกล่าวทำหน้าที่สนองตอบความต้องการของชนชั้นปกครองและอำพรางความอยุติธรรมในสังคม”<sup>16</sup>

มรดกทางความคิดที่สำคัญอีกส่วนหนึ่งที่มาร์กซ์ได้มอบให้กับวงวิชาการก็คือ คำอธิบายเกี่ยวกับศาสนาและสังคม ท่านมองเห็นว่า “มนุษย์และสังคมเป็นผู้สร้างศาสนา อันที่จริง ศาสนาคือสำนึกการรับรู้เกี่ยวกับตัวเองของมนุษย์ เป็นโลกที่ซ่อนเร้นอยู่ในตัวของมนุษย์ เป็นความคิดทั่วไป ว่าด้วยโลกและธรรมชาติของชีวิต ความทุกข์ในทางศาสนาก็สื่อให้เห็นถึงความทุกข์ในโลกของความเป็นจริงและสะท้อนการต่อสู้กับความทุกข์ในชีวิตจริง ศาสนาเป็นลมหายใจที่รยรินของผู้ถูกกดขี่บังคับและเป็นความรู้สึกของโลกที่ไร้ชีวิตและวิญญาน ศาสนาจึงเป็นยาเสพติดของมนุษย์”<sup>17</sup> แง่คิดที่มีชื่อเสียงของท่านนี้ช่วยให้พวกเราได้เรียนรู้ถึงแนวการศึกษา “วิธีคิด” ที่วางอยู่บนพื้นฐานปรัชญาวัตถุนิยม ด้วยพื้นฐานและความสัมพันธ์ทางการผลิตแบบทุนนิยมและการครอบงำของชนชั้นปกครอง “วิธีคิด” ที่อยู่ในรูปของศาสนา จิตสำนึก และอุดมการณ์ย่อมถูกผลิตซ้ำและใช้ไปเพื่อเอื้อประโยชน์ต่อชนชั้นปกครอง จิตสำนึกทางชนชั้นที่แท้จริงของคนส่วนใหญ่ในสังคมและอุดมการณ์ในการเปลี่ยนแปลงสังคมจึงเป็นไปได้ยากในโลกของความเป็นจริง เป้าหมายในทางการเมืองที่ท่านเรียกว่า “การปฏิวัติของชนชั้นกรรมาชีพ” เพื่อนำไปสู่การสร้างสังคมคอมมิวนิสต์ไม่อาจจะเกิดขึ้นได้ภายใต้เงื่อนไขดังกล่าว

อาจกล่าวได้ว่า “วิธีคิด” ตามแนวของมาร์กซ์ จำเป็นต้องพิจารณาจากจิตสำนึก ศาสนา อุดมการณ์และสำนึกทางชนชั้น แต่บทบาทของ “วิธีคิด” และกระบวนการคิดเหล่านี้ของสังคม โดยเฉพาะสังคมทุนนิยมมักจะถูกกำหนดโดยชนชั้นปกครอง ผู้กุมชะตากรรมของระบบการผลิตและเครื่องมือในการผลิตของสังคม การทำความเข้าใจ “วิธีคิด” จำเป็นต้องพิจารณาด้วยว่า เรากำลังศึกษา “วิธีคิด” ของใคร มีเงื่อนไขและความสัมพันธ์ทางการผลิตเช่นไรในสังคม เราจำเป็นต้องพิจารณาด้วยว่า “วิธีคิด” สะท้อนให้เห็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และเงื่อนไขทางเศรษฐกิจการเมืองและวัฒนธรรมอย่างไร

แนวความคิดทางทฤษฎีของ แอนโตนิโอ กรัมสกี (Antonio Gramsci) นักทฤษฎีมาร์กซ์นิสต์รุ่นใหม่ที่ชาวอิตาลีเสนออาจเป็นหนทางอันหนึ่งที่ช่วยเสริมและพัฒนาความเข้าใจเกี่ยวกับ “จิตสำนึก” “อุดมการณ์” “กระบวนการปฏิวัติ” และ “การครอบงำทางอำนาจ” (hegemony) ในทัศนะของกรัมสกี การทำความเข้าใจ “วิธีคิด” ของคนในแต่ละสังคมเป็นไปได้หากไม่วิเคราะห์รูปแบบและกระบวนการทางจิตสำนึกและอำนาจทั้งทางด้านเศรษฐกิจการเมือง และวัฒนธรรมที่มีบทบาทต่อวิถีชีวิตของสังคมนั้น ในสังคมโดยเฉพาะสังคมชวา รัฐบาลและชนชั้นปกครองมักจะเป็นผู้ผลิตอุดมการณ์และสร้างจิตสำนึกในการสยบยอมหรือยอมรับความชอบธรรมของอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองในรูปแบบต่าง ๆ พวกเขายึดกุมและใช้ประโยชน์จากเทคโนโลยีหรือเครื่องมือที่ผลิต ความคุมและ

<sup>16</sup> ยศ สันตสมบัติ, อ้างแล้ว, หน้า 53.

<sup>17</sup> Marx, Karl. Cited in T.B. Bottomore, pp. 26-27.

บงการอุดมการณ์ ความคิดและจิตสำนึกของคนในสังคม ดังนั้น “วิธีคิด” หรือเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่แต่ละสังคมมีอยู่ย่อมมีผลผลิตของการครอบงำอำนาจที่เกิดจากการกระทำของรัฐเป็นส่วนสำคัญ เราต้องตอบคำถามให้ได้ว่า “วิธีคิด” และ “เอกลักษณ์ทางวัฒนธรรม” ที่เรากำลังค้นหานั้นเป็นของใคร ถูกสร้างมาอย่างไรและด้วยเครื่องมือหรือกระบวนการทางอำนาจอะไรบ้าง ทั้งนี้เพราะกรรมสิทธิ์เองก็ได้เน้นถึงบทบาทของปัญญาชน นักคิดนักเขียนและนักปฏิบัติการทางวาทกรรมที่มีบทบาทอย่างมโหฬารในกระบวนการครอบงำทางจิตสำนึกหรือสร้างอุดมการณ์ชาติหรือเอกลักษณ์ของชาติ โดยที่ปัจเจกบุคคลในสังคมแทบจะไม่มีโอกาสต่อรอง หากสังคมนั้นปราศจากลักษณะของสังคมประชา (civil society) ที่เข้มแข็ง<sup>18</sup>

“วิธีคิด” ของคนพื้นเมือง: ฟรานซ์ โบแอส (Franz Boas) และสาธุศิษย์ ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นศตวรรษที่ 20 อิทธิพลของแนวคิดวิวัฒนาการในวงวิชาการมานุษยวิทยาก็ได้รับการท้าทายจากฟรานซ์ โบแอสและสาธุศิษย์ นักมานุษยวิทยาคนกลุ่มนี้เป็นจุดเริ่มต้นของสาขาวิชาที่เรียกกันว่า “มานุษยวิทยาวัฒนธรรม” ในสหรัฐอเมริกา โบแอสนับว่าเป็นนักมานุษยวิทยาคนแรกๆ ที่เริ่มตั้งคำถามเกี่ยวกับอคติและแนวการวิเคราะห์ “วัฒนธรรมดั้งเดิม” (primitive culture) ของนักมานุษยวิทยาที่เชื่อในลำดับพัฒนาการของสังคมและวัฒนธรรมมนุษย์ ท่านมองเห็นว่า การพิจารณาวัฒนธรรมในลักษณะเดียวกับสิ่งมีชีวิต และการวิเคราะห์ “วิธีคิด” ของชาวพื้นเมืองโดยเอา “วิธีคิด” ของชาวยุโรปเป็นศูนย์กลาง ล้วนแต่เต็มไปด้วยข้อจำกัด ในหลายกรณีก็แฝงไว้ด้วยอคติเกี่ยวกับสีผิวและเชื้อชาติ ท่านโต้แย้งอย่างรุนแรงในกรณีที่นักทฤษฎีในสายสกุลวิวัฒนาการนำเสนอว่าคนพื้นเมืองในสังคมดั้งเดิมมีความสามารถของมันสมองเทียบได้กับเด็กยุโรปผิวขาวเท่านั้น

ในหนังสือเรื่อง “ความคิดของคนดั้งเดิม” (The Mind of Primitive Man)<sup>19</sup> โบแอสชี้ให้เห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะศึกษาวัฒนธรรมและ “วิธีคิด” ของชาวพื้นเมืองจากฐานคติของนักคิดในสายสกุลวิวัฒนาการที่เชื่อว่าอารยธรรม เชื้อชาติ สีผิว ศาสนาหรือแม้กระทั่งความสามารถในการคิดของมันสมองของชาวยุโรปเหนือกว่าชาวพื้นเมือง ประเด็นหลักของนักทฤษฎีในสายสกุลวิวัฒนาการก็คือ การวัดความซับซ้อนของ “วิธีคิด” จากการใช้เหตุผลในการแก้ปัญหา ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี รวมทั้งความเจริญก้าวหน้าของสังคมก็เป็นผลมาจากการทำงานของความคิดและการใช้ตรรกะที่มีประสิทธิภาพ แต่พวกเขาที่ผิดพลาดที่ปล่อยให้อคติด้านสีผิว เชื้อชาติ และเป้าหมายทางการเมืองเข้ามามีความสำคัญต่อการศึกษาวัฒนธรรมของคนพื้นเมือง พวกเขาละเลยข้อเท็จจริงที่ว่าตรรกะและการใช้เหตุผลเป็นส่วนหนึ่งของระบบวัฒนธรรมที่มีพัฒนาการ การปรับเปลี่ยนและการทำงานแตกต่างกันไป

<sup>18</sup> Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. 12th Editions. (New York: International Publishers, 1995); Femia, Joseph. *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. (Oxford: Clarendon Press, 1981).

<sup>19</sup> Boas Franz. *The Mind of Primitive Man*. (New York: The Free Press, 1938).



โบแอสได้นำเสนอว่าการศึกษา “วิธีคิด” จำเป็นต้องพิจารณาถึงบริบททางประวัติศาสตร์ สภาพแวดล้อมทางภูมิศาสตร์ รวมทั้งความสัมพันธ์กับสังคมเพื่อนบ้าน “วิธีคิด” ไม่ควรจะถูกสร้างเป็นข้อสรุปทั่วไปโดยปราศจากการศึกษาเงื่อนไขข้างต้นนี้ให้ชัดเจน และ “วิธีคิด” ควรจะได้รับการศึกษาอย่างละเอียดเฉพาะกรณี ท่านยังเน้นด้วยว่านักมานุษยวิทยาจะเข้าถึง “วิธีคิด” ได้โดยการศึกษาาระบบโลกทัศน์และความรู้ของคนพื้นเมืองผ่าน “ภาษา” “ความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนา” รวมทั้งนิทานหรือตำนานความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ องค์ความรู้เกี่ยวกับ “วิธีคิด” จะชี้ให้เห็นถึงเหตุผลและหลักการซึ่งเป็นหัวใจหลักของแต่ละวัฒนธรรม รวมทั้งสะท้อนบุคลิกลักษณะร่วมหรือแบบแผนทางวัฒนธรรมของแต่ละวัฒนธรรมอีกด้วย

ในบรรดาสาณาศาสตร์ของโบแอสในสำนักวิชามานุษยวิทยาวัฒนธรรมอเมริกัน ผลงานของรูธ เบเนดิกท์ (Ruth Benedict) สามารถสะท้อนให้เห็นถึงพัฒนาการทางความคิดและอิทธิพลของท่านในการศึกษา “วิธีคิด” ได้ชัดเจนที่สุด ในหนังสือ “แบบแผนของวัฒนธรรม” (Pattern of Culture)<sup>20</sup> เบเนดิกท์เชื่อว่า “วิธีคิด” เป็นลักษณะร่วมทางวัฒนธรรมที่สมาชิกทุกคนเรียนรู้ ยึดถือ รวมทั้งได้รับการอบรมสั่งสอนมาด้วยกัน “วิธีคิด” เป็นส่วนสำคัญในการทำงานของความคิดแล้วถ่ายทอดมาเป็นบุคลิกภาพหรือลักษณะนิสัยของปัจเจกบุคคล การที่ปัจเจกบุคคลมีบุคลิกภาพอย่างไรอย่างหนึ่งร่วมกัน คิดและมีพฤติกรรมที่คล้ายคลึงกัน ย่อมแสดงให้เห็นว่าบุคลิกภาพหรือ “วิธีคิด” นั้นเป็นเนื้อหาสำคัญของแบบแผนทางวัฒนธรรมและลักษณะทางจิตวิทยาโดยรวมของสมาชิกในสังคมนั้นด้วย วัฒนธรรมของกลุ่มหนึ่งอาจมีลักษณะของความก้าวร้าว ชอบความรุนแรงหรือดูร้าย ในขณะที่กลุ่มอื่นอาจนิยมความสงบ เรียบง่ายหรือให้คุณค่ากับการใช้สติปัญญามากกว่าพลังกำลัง

มรดกทางปัญญาที่โบแอสและสาณาศาสตร์มอบไว้ให้กับวงวิชาการมานุษยวิทยาในการศึกษา “วิธีคิด” ก็คือ การวิจัยภาคสนามที่เน้นการเรียนรู้แบบเข้มข้นและการใช้ชีวิตร่วมกับคนพื้นเมืองเป็นเวลานาน ซึ่งสามารถตอบโต้วิธีการทำงานของนักวิจัยเก่าอันวมของนักมานุษยวิทยาสายสกุลวิวัฒนาการได้สำเร็จ แต่โบแอสและสาณาศาสตร์ก็มีข้อด้อยที่เน้นการวิเคราะห์ “วิธีคิด” และ “แบบแผนทางวัฒนธรรม” ในทางจิตวิทยาหรือบุคลิกภาพ ซึ่งเท่ากับว่าเป็นการย่อส่วนและตัดทอนรายละเอียดทางด้านประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจ การเมือง ศาสนาหรือระบบอื่น ๆ ให้เหลือเฉพาะบุคลิกภาพขณะเดียวกัน “วิธีคิด” ก็จะกลายมาเป็นตรรกะหรือวิธีการให้เหตุผลล้วน ๆ แทนที่จะอธิบายถึงว่า “วิธีคิด” มีความหมายอย่างไรต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคม วัฒนธรรมและการเมืองที่เกิดขึ้น และ “วิธีคิด” ของคนพื้นเมืองมีนัยของการต่อสู้ทางการเมืองหรือพลังในการสืบทอดมรดกทางวัฒนธรรมอย่างไรในท่ามกลางกระแสการล่าอาณานิคมและการครอบงำของ “วิธีคิด” และตรรกทางวิทยาศาสตร์ของชาวยุโรปในเวลานั้น

<sup>20</sup> Benedict, Ruth F. *Pattern of Culture*. (New York: Free Press, 1934).

“วิธีคิด” ของคนพื้นเมืองและคนยุโรปสมัยใหม่: เอมิลี เดอร์ไคม์และมาร์เชล มอสส์ (Emile Durkheim and Marcel Mauss) ในวงวิชาการทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาของทวีป ยุโรป กระแสตอบโต้แนวคิดทฤษฎีวิวัฒนาการ(รวมทั้งมาร์กซิสม์ที่นำเอาแนวคิดในการจัดแบ่งลำดับ พัฒนาการของสังคมไปใช้) ในช่วงเวลาเดียวกันกับโบแอสและसानุสกี อาจพิจารณาได้จากผลงาน ของเอมิลี เดอร์ไคม์ และมาร์เชล มอสส์ในฝรั่งเศส รวมทั้งแร็คคิลฟ์-บราวน์ (A.R. Radcliffe-Brown) และมาลินอฟสกี (B. Malinowski) ในอังกฤษ นักวิชาการในกลุ่มนี้พิจารณา “วิธีคิด” ของ คนพื้นเมืองและบทบาทของ “ความคิด” ในสังคมสมัยใหม่ผ่านมโนทัศน์ว่าด้วย “โครงสร้าง” “หน้าที่” และ “ความสมานฉันท์” ของสังคม

การศึกษา “วิธีคิด” ของนักทฤษฎีในกลุ่มนี้มีลักษณะสำคัญคือ พิจารณาสังคมและปัจเจก บุคคลโดยการเปรียบเทียบกับระบบการทำงานของสิ่งมีชีวิตที่ประกอบด้วยระบบย่อยต่าง ๆ ทำหน้าที่ ประสานสอดคล้องกันเพื่อความอยู่รอดของระบบใหญ่ทั้งหมด สังคมมนุษย์มีโครงสร้างและหน้าที่ คล้ายคลึงกับหน่วยของสิ่งมีชีวิต จะเห็นได้ว่าอิทธิพลของแนวคิดทฤษฎีวิวัฒนาการ โดยเฉพาะของ เฮอร์เบิร์ต สเปนเซอร์ (Herbert Spencer) ปรากฏอย่างชัดเจนในแนวการศึกษาดังกล่าวนี้ อย่างไรก็ตาม การศึกษาวิธีคิดจากโครงสร้างหน้าที่และกระบวนการทำงานของระบบต่าง ๆ ในสังคมย่อม แตกต่างจากความพยายามในการลำดับความก้าวหน้าของอารยธรรมมนุษย์ นอกจากนี้ นักทฤษฎีใน กลุ่มนี้เชื่อมั่นในวิธีคิดและการให้เหตุผลทางวิทยาศาสตร์ที่เน้นความเป็นจริงเชิงประจักษ์อย่างชัดเจน กระบวนการศึกษาวิธีคิดจึงเน้นการประยุกต์เอาวิธีการทางวิทยาศาสตร์มาให้กับสังคมและวัฒนธรรม

เดอร์ไคม์เป็นผู้บุกเบิกคนสำคัญในวงการวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในยุโรป ท่านให้ความสำคัญกับ “วิธีคิด” และบทบาทของความคิดในฐานะที่เป็นนามธรรมที่มีผลอย่างยิ่งต่อการ เปลี่ยนแปลงของสังคม ท่านเน้นการวิเคราะห์สัญลักษณ์ พิธีกรรมทางศาสนาและบทบาททางสังคม ของสถาบันต่าง ๆ ในสังคม เพื่อแสดงให้เห็นว่า “คนพื้นเมือง” และชาวยุโรปในเวลานั้นมีตรรกะ หรือการทำงานของความคิดที่คล้ายคลึงกัน นั่นคือ ปัจเจกบุคคลยอมให้ความสำคัญกับกลุ่มหรือส่วน รวม อิทธิพลของกลุ่มมีความสำคัญต่อวิถีชีวิตของปัจเจกบุคคล ไม่ว่าจะคนนั้นจะเป็นสมาชิกของเผ่า อะบอริจินส์ในออสเตรเลีย หรือเป็นคณงานในโรงงานอุตสาหกรรมประเทศฝรั่งเศส การสูญเสีย เอกลักษณะและแรงยึดเหนี่ยวของกลุ่มนำมาซึ่งความแปลกแยก ปัญหาทางจิตวิทยาและความขัดแย้ง เดอร์ไคม์ศึกษาการฆ่าตัวตายในฐานะที่เป็นปรากฏการณ์ทางสังคมของทวีปยุโรปในช่วงเปลี่ยนผ่าน จากสังคมเกษตรกรรมและศักดินามาเป็นสังคมอุตสาหกรรมสมัยใหม่ และเน้นบทบาทของความเชื่อ และพิธีกรรมทางศาสนาในการสร้างความสมานฉันท์และเอกภาพของสังคมทั้งในสังคมดั้งเดิมและ สังคมสมัยใหม่<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. (New York: The Free Press, 1965).

มอสส์ผู้เป็นหลานและลูกศิษย์ของเคอร์ไคม์ได้พัฒนาความคิดของผู้เป็นอาจารย์โดยการศึกษาความหมายทางเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมของ “ของฝาก” (gift) มอสส์เชื่อมโยงให้เห็นความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันระหว่างระบบการให้และรับของฝากในสังคมของชาวพื้นเมืองในหมู่เกาะในมหาสมุทรแปซิฟิกตอนใต้กับระบบการประกันสังคมและรัฐสวัสดิการของฝรั่งเศสและอังกฤษในโลกสมัยใหม่ ท่านชี้ให้เห็นว่า ไม่มี “ของฝากที่ได้เปล่า” อยู่ในโลกของความเป็นจริงของฝากทุกชิ้นมี “จิตวิญญาณ” อยู่ในตัวของฝากทุกชิ้นล้วนแต่มีข้อผูกพันในการให้และรับติดมาด้วยเสมอ การให้ของฝากย่อมหมายถึงข้อผูกพันหรือพันธะทางใจที่ผู้รับต้องให้ตอบแทนเมื่อมีโอกาส เพื่อรักษาความสัมพันธ์ทางสังคมของทั้งสองฝ่ายไว้ และเพื่อช่วยให้ระบบการให้และการรับของฝากยังคงอยู่และดำเนินต่อไปในอนาคต ในลักษณะเดียวกันระบบรัฐสวัสดิการในสังคมสมัยใหม่จะทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพก็ต่อเมื่อสมาชิกในสังคมมี “สำนึก” และเข้าถึง “จิตวิญญาณ” ของการเสียภาษี สิทธิและหน้าที่ของตน อันเป็นประหนึ่งพันธะหรือข้อตกลงที่ไม่เป็นลายลักษณ์อักษรในพิธีกรรมการให้ของฝากของชาวพื้นเมือง<sup>22</sup> ดังนั้น จากข้อเสนอของมอสส์ เราอาจพิจารณาต่อไปได้ว่า “วิธีคิด” ที่เน้นหน้าที่ การตอบแทนซึ่งกันและกัน รวมทั้งความสมานฉันท์และเอกภาพของสังคมยังคงเป็นเนื้อหาสำคัญของวิธีคิดของมนุษย์ทั้งในสังคมดั้งเดิมและสังคมสมัยใหม่ เมื่อพิจารณาจาก “วิธีคิด” ในการจัดหมวดหมู่หรือจำแนกประเภทพืช สัตว์และความคิดในการจัดองค์การทางศาสนา เศรษฐกิจและการเมืองแล้ว ก็ยังจะเห็นถึงความเหมือนหรือคล้ายคลึงของ “ตรรกะ” ในความคิดของมนุษย์ทั้งในสังคมดั้งเดิมและสังคมสมัยใหม่อย่างชัดเจน<sup>23</sup>

การพิจารณา “วิธีคิด” ในลักษณะที่เป็นสากลหรือคุณสมบัติร่วมของมนุษยชาติ ยังสามารถพบได้ในงานของเร็คคลิฟ-บราวน์และมาลินอฟสกี ท่านแรกมองเห็นว่า “วิธีคิด” หรือหลักการและเหตุผลทางวัฒนธรรมเป็นการทำงานของกลไกทางโครงสร้างของสังคมเพื่อตอบสนองต่อภาวะวิกฤติทั้งในระดับจิตใจของสมาชิกแต่ละคนและในระดับสังคม ในสภาพวิกฤติ มนุษย์ต่างก็มี “วิธีคิด” ในเชิงโครงสร้างและหน้าที่เพื่อรักษาหรือดำรงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในสังคมได้ต่อไป เช่น ข้อห้ามเกี่ยวกับอาหารหรือการดูแลสุขภาพของผู้หญิงมีครรภ์ในสังคมของชาวพื้นเมืองในหมู่เกาะอันดามัน ก็เนื่องมาจากว่าผู้หญิงในกลุ่มดังกล่าวต้องเผชิญกับภาวะวิกฤติในการคลอดลูกและสังคมที่ยังต้องอาศัยระบบการรักษาพยาบาลพื้นบ้านย่อมเกิดความวิตกกังวลและความเครียดในอันตรายที่อาจเกิดขึ้นกับแม่และทารก<sup>24</sup>

ส่วนท่านหลังพิจารณาการทำงานของ “วิธีคิด” คล้ายคลึงกับท่านแรก แต่ท่านหลังเน้น “วิธีคิด” ในฐานะกลไกการตอบสนองความต้องการทางสรีระ จิตใจและวัฒนธรรม เช่น การอธิบาย

<sup>22</sup> Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Translated by W.D. Halls. (New York: W.W. Norton, 1990) [1950].

<sup>23</sup> Durkheim, Emile and Marcel Mauss. *Primitive Classification*. Translated by Rodney Needham. (Chicago: The University of Chicago Press, 1963).

<sup>24</sup> Radcliffe-Brown, A.R. *Structure and Function in Primitive Society*. (New York: The Free Press, 1965).

ว่าพิธีแต่งงานและสถาบันครอบครัวเป็นกลไกทางวัฒนธรรมที่ตอบสนองความต้องการทางเพศ ความต้องการความมั่นคงทางจิตใจและการผลิตสมาชิกใหม่ให้กับสังคม

“วิธีคิด” ตามแนวคิดของนักทฤษฎีกลุ่มนี้จึงหมายถึงตรรกะหรือระบบการให้เหตุผลที่เน้น ความอยู่รอดของกลุ่มและปัจเจกบุคคลในฐานะที่เป็นสิ่งมีชีวิตอย่างหนึ่ง เมื่อเป็นมนุษย์ไม่ว่าจะอยู่ใน สภาพสังคมดั้งเดิมหรือสมัยใหม่ ทุกคนต่างก็มี “วิธีคิด” ในลักษณะเดียวกันนี้เป็นคุณสมบัติติดตัว ข้อเสนอดังกล่าวนี้มีข้อด้อยในแง่ที่ว่า “วิธีคิด” ถูกละเลยมิติทางประวัติศาสตร์ พัฒนาการรวมทั้งการ ปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติที่มนุษย์มีอยู่ไม่เหมือนกัน มนุษย์อาจจะไม่ได้คิดถึง เอกภาพและความอยู่รอดของกลุ่มเสมอไป มนุษย์ยังคิดถึงผลประโยชน์ส่วนตัว ความมั่งคั่ง อำนาจ และการต่อสู้ช่วงชิงอำนาจ ในขณะที่เดียวกันก็เป็นที่น่าสงสัยว่าความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ และเทคโนโลยี รวมทั้งการติดต่อสัมพันธ์กับโลกภายนอกนั้น ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในระบบ ความคิดหรือวิธีคิดของคนหรือไม่ อย่างไร

“วิธีคิด” ที่ได้รับอิทธิพลจากจริยธรรมของคริสตศาสนานิกายโปรเตสแตนต์: แม็กซ์ เวเบอร์ (Max Weber) การศึกษาบทบาทและอิทธิพล “วิธีคิด” ที่มีต่อสภาพทางเศรษฐกิจ สังคมและการ เมืองของยุโรปต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ที่น่าสนใจและทรงคุณค่ามากที่สุดชิ้นหนึ่งได้แก่ ผลงานเรื่อง “จริยธรรมโปรเตสแตนต์และจิตวิญญาณของระบบทุนนิยม” (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism) ของแม็กซ์ เวเบอร์ นักสังคมวิทยาชาวเยอรมัน<sup>25</sup>

เวเบอร์ชี้ให้เราเห็นว่า “วิธีคิด” และ “ความคิด” โดยเฉพาะที่ปรากฏอยู่ในบริบทของ ความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาไม่ใช่สิ่งนามธรรมที่ไม่เคยมีผลใด ๆ ต่อพฤติกรรมทางเศรษฐกิจ การเมืองของสังคม ในทางตรงกันข้าม “วิธีคิด” ที่เวเบอร์ให้ความสนใจคือ “จริยธรรม โปรเตสแตนต์” กลับมีบทบาทสำคัญต่อพฤติกรรมทางเศรษฐกิจของชาวยุโรปและอเมริกันสมัยใหม่ ท่านเชื่อว่าจริยธรรมทางศาสนาดังกล่าวเป็นพลังทางศีลธรรมที่ผลักดันให้เกิดพัฒนาการของระบบ เศรษฐกิจแบบทุนนิยมในประเทศต่าง ๆ ที่ประชากรส่วนใหญ่นับถือคริสต์ศาสนานิกาย โปรเตสแตนต์ โดยเฉพาะสหรัฐอเมริกา ซึ่งเป็นตัวอย่างของประเทศทุนนิยมสมัยใหม่ ส่วนที่เวเบอร์ เรียกว่า “จริยธรรมโปรเตสแตนต์” หมายถึงความคิดที่ว่าปัจเจกบุคคลควรที่จะทำหน้าที่ทางโลกของ ตัวเองให้ดีที่สุด การทำหน้าที่ดังกล่าวถือว่าเป็นพันธะทางจริยธรรมที่มีค่ามากที่สุด ความคิดทาง ศาสนาดังกล่าวนี้มีอิทธิพลต่อการใช้ชีวิตในสังคมเป็นอย่างมากเพราะเป็นสิ่งที่อยู่ตรงข้ามกับ จริยธรรมคาทอลิกที่เน้นการละโลกและใช้ชีวิตในอุดมคติอยู่ในศาสนจักร จริยธรรมโปรเตสแตนต์ โดยเฉพาะนิกายย่อยที่เรียกว่า “คาลวินนิซึม” (Calvinism) เชื่อว่าบุคคลที่ได้รับพรจากพระเจ้าต้อง เป็นคนที่ทำงานหนัก รู้จักประหยัด อดออมเพื่อนำไปลงทุนเพื่อให้ได้ผลงอกเงยทางเศรษฐกิจ รวมทั้ง ไม่ใช่จ่ายสุรุษสุร่ายและไม่ใช้ชีวิตหรูหราฟุ่มเฟือย เชื่อกันว่าคนกลุ่มดังกล่าวจะได้รับเลือกให้ไปใช้

<sup>25</sup> Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).

ชีวิตนิรันดร์ร่วมกับพระเจ้าเป็นเจ้าบนสวรรค์ จริยธรรมทางศาสนาดังกล่าวนับว่าสอดคล้องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับแนวคิดและคำสอนของเบนจามิน แฟรงคลิน (Benjamin Franklin) บิดาของประชาชาติอเมริกันสมัยใหม่

ควรกล่าวด้วยว่า พัฒนาการของระบบทุนนิยมสมัยใหม่ในความหมายของเวเบอร์แตกต่างไปจากการค้าขายเพื่อแสวงหาผลกำไรโดยทั่วไป เพราะการค้าขายหรือลงทุนเพื่อแสวงหากำไรเป็นสิ่งที่มามีตลอดในประวัติศาสตร์อารยธรรมของมนุษย์ แต่การผลิต การบริโภคและการลงทุนค้าขายในระบบทุนนิยมสมัยใหม่เป็นการแสวงหาผลกำไรที่เกิดจากการจัดองค์กรสมัยใหม่อย่างเป็นระบบของแรงงานอิสระ หรือเกิดขึ้นกับผู้ใช้แรงงานเข้ามาทำหน้าที่สำคัญในระบบเศรษฐกิจแทนไพร่ ทาสหรือแรงงานเกณฑ์ในระบอบศักดินา กิจกรรมทางเศรษฐกิจในระบบทุนนิยมจึงประกอบด้วยองค์การทางการที่มีแรงงานผ่านการฝึกอบรมและการลงทุนอย่างเป็นระบบเป็นหัวใจสำคัญ

“วิธีคิด” ที่มีพื้นฐานมาจากจริยธรรมทางศาสนาตามข้อเสนอของเวเบอร์มีนัยทางทฤษฎีที่สำคัญ 3 ประการ ได้แก่

ประการที่หนึ่ง เวเบอร์ใช้ผลงานชุดนี้ของท่านตอบโต้มาร์กซ์และสานุศิษย์ที่มองว่าศาสนาเป็นยาเสพติดสำหรับมวลมนุษยชาติและมอมเมาผู้คนให้หลงผิด รวมทั้งศาสนาสร้างความชอบธรรมให้กับชนชั้นปกครอง สำหรับเวเบอร์แล้ว เมื่อพิจารณาอย่างละเอียด “วิธีคิด” ที่ได้รับ อิทธิพลจากศาสนามีพลังต่อการเปลี่ยนแปลงและสร้างสรรค์สภาพทางเศรษฐกิจและสังคมเป็น อย่างยิ่ง

ประการที่สอง “วิธีคิด” ไม่ว่าจะเป็ผลผลิตขององค์ความรู้แบบดั้งเดิม (เช่น ศาสนาและพิธีกรรม) หรือองค์ความรู้ที่ได้จากระบบการศึกษาสมัยใหม่ต่างก็ทำหน้าที่ที่คล้ายกันในแง่ที่ว่า ทั้งคู่ให้คำอธิบาย ให้แนวทางและให้ทางเลือกในการดำรงชีวิตในสังคม เพราะ “วิธีคิด” ไม่ใช่สิ่งหยุดนิ่งตายตัว แต่สามารถปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องกับสถานการณ์จริง

ประการสุดท้าย ผลงานของเวเบอร์ถูกวิจารณ์อย่างมากว่าท่านเข้าใจคริสตศาสนานิกายโรมันคาทอลิกผิดไปจากความเป็นจริงและท่านพยายามสร้างภาพให้ศาสนาคริสต์นิกายดังกล่าวขัดแย้งกับระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมจนเกินจริง<sup>26</sup> รวมทั้งข้อสงสัยที่ว่าทุนนิยมยังสามารถกำเนิดขึ้นได้ในสังคมที่ไม่ใช่โปรเตสแตนต์ เช่น ญี่ปุ่นหรือฝรั่งเศส ประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้ล้วนแต่น่าสนใจและควรจะได้รับการอภิปรายอย่างละเอียดต่อไป อย่างไรก็ตาม แง่คิดสำคัญที่พวกเราได้เรียนรู้จากผลงานของเวเบอร์ก็คือ “วิธีคิด” แม้จะเป็นผลผลิตของความรู้ตามประเพณีดั้งเดิม แต่ก็มีบทบาทต่อการเปลี่ยนแปลงในโลกสมัยใหม่เสมอ และการศึกษา “วิธีคิด” จำเป็นต้องเริ่มต้นจากรูปธรรมของความคิด หรือความคิดที่มีผลต่อวิถีชีวิตจริงในระบบเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรม วิธีคิดไม่ใช่นามธรรมหรือหลักการล้วน ๆ ที่ไม่สัมพันธ์กับความเป็นจริงเลย

<sup>26</sup> Giddens, Anthony. "Introduction." In *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (New York: Charles Scribner's Sons, 1976, pp. 1-12).

“วิธีคิดสากลของมนุษย์”: โคลด เลวี-สเตราส์ (Claude Levi-Strauss) ความพยายามในการค้นหา “วิธีคิด” ที่เป็นสากลของมนุษยชาติในวงวิชาการมานุษยวิทยาอย่างจริงจังนั้น อาจพิจารณาได้จากผลงานของนักมานุษยวิทยาในสายสกุลโครงสร้างนิยม (structuralism) ชาวฝรั่งเศสที่ชื่อว่า โคลด เลวี-สเตราส์ แนวการวิเคราะห์ “วิธีคิด” และวัฒนธรรมของท่านได้รับความสนใจอย่างมากในช่วงทศวรรษที่ 1950-1960

เลวี-สเตราส์ได้รับอิทธิพลทางความคิดค่อนข้างมากจากทฤษฎีภาษาศาสตร์โครงสร้าง (structural linguistics) ที่นำเสนอว่า ภาษาที่มนุษย์ใช้สื่อความคิดนั้นมีโครงสร้างที่แน่นอน ความคิดมนุษย์ทำงานในลักษณะเดียวกันคือ การทำงานของคู่ตรงข้าม (binary oppositions) มนุษย์ผลิตความคิดที่มีความหมายได้ก็ต่อเมื่อเขาเริ่มคิดถึงสิ่งที่มีความหมายตรงกันข้าม คู่ตรงข้ามที่สำคัญในผลงานของท่าน ได้แก่ ธรรมชาติ-วัฒนธรรม; ดิบ-สุก; ผู้หญิง-ผู้ชาย เป็นต้น เลวี-สเตราส์ประยุกต์เอาการศึกษาระบบความคิดและวัฒนธรรมมนุษย์ผ่านภาษามาใช้ในการศึกษาทางมานุษยวิทยาของท่าน ความสนใจคำ ความหมายและสัญลักษณ์ในภาษาจากมิติของโครงสร้างนั้น เป็นการเปลี่ยนผ่านทางทฤษฎี จากที่เคยให้ความสนใจเฉพาะหน้าที่ของคำและความหมายในประโยคมาสนใจภาษาในฐานะที่เป็นระบบสัญลักษณ์ที่มีโครงสร้างของความหมายที่แน่นอน อย่างไรก็ตาม ประเด็นที่เลวี-สเตราส์ให้ความสนใจมากที่สุดในการศึกษาภาษานั้น ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงความหมายและโครงสร้างของความคิด แต่ท่านให้ความสนใจเป็นพิเศษกับส่วนที่เป็นเสียงหรือสัญลักษณ์ที่มาจาก “จิตใต้สำนึก” ซึ่งนักภาษาศาสตร์โดยทั่วไปไม่ให้ความสนใจ สำหรับท่านแล้ว ส่วนที่เป็นจิตใต้สำนึกนั้นไม่ใช่ส่วนที่ไร้ความหมายหรือไม่เป็นตรรกะทางความคิด ในทางตรงข้าม ท่านเชื่อว่าส่วนนี้สะท้อนให้เห็นโครงสร้างความคิดที่เป็นสากลของมนุษย์ และสะท้อนให้เห็นการทำงานในลักษณะคู่ตรงข้ามของจิตมนุษย์ การทำงานดังกล่าวจึงเป็นเสมือนสูตรสำเร็จที่แน่นอนที่มนุษย์ไม่ว่าจะเจริญก้าวหน้าหรือล้าหลังเพียงใดก็ตาม แต่ขึ้นชื่อว่าเป็นมนุษย์แล้ว การทำงานของความคิดย่อมประกอบด้วยโครงสร้างของคู่ตรงข้ามเช่นเดียวกัน<sup>27</sup> เลวี-สเตราส์ใช้แนวการวิเคราะห์ดังกล่าวในการศึกษาเครือญาติ นิทานปรัมปรา พิธีกรรมทางศาสนาและศิลปะของชาวอินเดียนพื้นเมืองลุ่มแม่น้ำอะเมซอน

ในหนังสือที่มีชื่อเสียงของท่านเรื่อง “ความคิดของคนดั้งเดิม” (The Savage Mind) เลวี-สเตราส์ได้นำเสนอ “วิธีคิด” 2 ประเภทที่ใช้เป็นตัวแบบแสดงให้เห็นถึงการทำงานของจิตมนุษย์ในสังคมดั้งเดิมและสังคมสมัยใหม่นั้นคือ วิธีคิดแบบสารพัดช่าง (bricoleur) และวิธีคิดแบบวิศวกรและนักวิทยาศาสตร์ นักสารพัดช่างเรียนรู้จากประสบการณ์ชีวิต ไม่มีตำรา คิดค้นและประดิษฐ์ได้เฉพาะเทคโนโลยีที่เน้นประโยชน์ใช้สอยและไม่ซับซ้อนมากนัก คิดจากการลองผิดลองถูกจากชิ้นเล็กชิ้นน้อยแล้วค่อยติดต่อเชื่อมเข้าหากัน ในขณะที่นักวิทยาศาสตร์หรือวิศวกรเริ่มต้นที่ “โครงสร้าง” ไม่ใช่การลองผิดลองถูกจากสถานการณ์ วิธีคิดของนักวิทยาศาสตร์หรือวิศวกรจึง

<sup>27</sup> Paz, Octavio. *Claude Levi-Strauss: An Introduction*. Translated by J.S. Bernstein and Maxine Berstein. (New York: Dell Publishing, 1968).

พยายามที่จะเข้าถึงสูตร สมการ ทฤษฎีหรือโครงสร้าง ซึ่งเป็นกุญแจดอกสำคัญในการประดิษฐ์ ก่อสร้างหรือแก้ปัญหา กลุ่มคนประเภทหลังนี้เป็นตัวแทนของภูมิปัญญาและผลผลิตของโลกสมัย ใหม่ที่มีวิธีคิดและการใช้เหตุผลแบบวิทยาศาสตร์เป็นพื้นฐานสำคัญ ส่วนคนกลุ่มแรกเป็นตัวแทน ของวิธีคิดและภูมิปัญญาแบบดั้งเดิม ซึ่งสามารถพบได้ทั้งในสังคมดั้งเดิมและสังคมสมัยใหม่ อย่างไรก็ตาม วิธีคิดทั้งสองรูปแบบนี้สนับสนุนข้อสรุปทั่วไปของท่านในการค้นหาโครงสร้างความคิดหรือ วิธีคิดที่เป็นสากลของมนุษย์ กล่าวคือ มนุษย์ในสังคมสมัยใหม่หรือสังคมดั้งเดิมต่างก็มีวิธีคิดหรือการ ทำงานของจิตอย่างเดียวกันโดยการคิดหาความหมายของสิ่งตรงข้าม เพียงแต่ว่าความซับซ้อนของ ตรรกะและการใช้เหตุผลแตกต่างกัน วิธีคิดแบบสารพัดช่างเริ่มต้นจากรายละเอียดแล้วใช้รายละเอียด ต่าง ๆ เป็นแนวทางในการให้เหตุผลหรือแก้ปัญหา ส่วนวิธีคิดแบบวิศวกรเริ่มต้นจากโครงสร้างก่อน ที่จะลงไปหารายละเอียดหรือเหตุการณ์

“วิธีคิด” ตามแนวทางของเลวี-สเตราส์ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างมากในแง่ของการสรุป รวมจนเกินจริงและละเลยการปรับตัวเข้าหาสภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรมและสภาพแวดล้อมทาง ธรรมชาติที่มนุษย์แต่ละสังคมมีไม่เหมือนกัน เลวี-สเตราส์ลดทอนรายละเอียดของประสบการณ์ทาง วัฒนธรรมจนเหลือเพียงกฎเกณฑ์หรือสูตรสำเร็จที่ท่านเชื่อว่าเป็นวิธีคิดสากลของจิตมนุษย์ ทั้ง ๆ ที่ “วิธีคิด” แยกไม่ออกจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจในระบบเศรษฐกิจการเมือง

“วิธีคิดเชิงสัญลักษณ์และโครงสร้าง-หน้าที่”: วิคเตอร์ เทอร์เนอร์ และแมรี ดักลาส (Victor Turner and Mary Douglas) อาจกล่าวได้ว่านักมานุษยวิทยาสองท่านนี้ เป็นตัวแทนของสำนัก มานุษยวิทยาสังคมของอังกฤษที่มีผลงานออกมามากอย่างต่อเนื่องในทศวรรษที่ 1960-1970 ทั้งสองท่าน สืบทอดและพัฒนาแนวความคิดโครงสร้าง-หน้าที่นิยมจากนักทฤษฎีรุ่นก่อนหน้า โดยเฉพาะจาก เอมีลี เดอร์ไกม์ แร็ดคลิฟฟ์-บราวน์ มาลินอฟสกีและมอสส์ ส่วนที่ทั้งสองท่านเพิ่มเติมเข้าไปและ พัฒนาเป็นแนวคิดทางทฤษฎีคือ การวิเคราะห์และตีความหมายจากสัญลักษณ์ที่ปรากฏอยู่ในบริบท ทางวัฒนธรรมต่าง ๆ ความสนใจในการศึกษาสัญลักษณ์ของทั้งสองท่าน อาจจะคล้ายคลึงกับนักทฤษฎี โครงสร้างนิยมเลวี-สเตราส์ แต่ต่างกันที่ไม่ได้มีจุดมุ่งหมายในการค้นหาวิธีคิดสากลของมนุษย์ ความหมายของสัญลักษณ์สามารถค้นพบได้จากกระบวนการของพิธีกรรม โครงสร้างและหน้าที่ที่ พิธีกรรมหรือสัญลักษณ์นั้นมีต่อสังคม ในหลายกรณีที่เทอร์เนอร์และดักลาสให้คำอธิบายว่า สัญลักษณ์สามารถใช้เป็นตัวแทนของ “วิธีคิด” ของคนที่ให้ความสำคัญกับเอกภาพ ความอยู่รอดและ ความมั่นคงทางจิตใจร่วมกันของสมาชิกในสังคมโดยเฉพาะในยามที่สังคมเผชิญกับภาวะวิกฤติต่าง ๆ

ในหนังสือเรื่อง “พงไพรแห่งสัญลักษณ์” (The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual)<sup>28</sup> เทอร์เนอร์ได้นำเสนอความคิดเกี่ยวกับการวิเคราะห์ “สัญลักษณ์หลัก” (dominant symbol) ในฐานะที่เป็นเครื่องมือสำคัญในการวิเคราะห์พิธีกรรมทางศาสนาหรือปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรม

<sup>28</sup> Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967).

ในสังคมของชนพื้นเมืองเผ่าแอมบูในประเทศแซมเบีย สัญลักษณ์หลักเป็นหน่วยพื้นฐานที่มีความสำคัญต่อกระบวนการทั้งหมดของพิธีกรรม ทำหน้าที่เชื่อมโยงถ่ายทอดความคิดเกี่ยวกับจริยธรรมและความยุติธรรมในสังคมไปสู่การประพฤติปฏิบัติของสมาชิกในบริบทของพิธีกรรมที่เต็มไปด้วยอารมณ์ความรู้สึกร่วมของสมาชิกในสังคม ในระหว่างพิธีกรรม สัญลักษณ์ดังกล่าวจะทำงานอย่างมีประสิทธิภาพเมื่อมีเครื่องกระตุ้น เช่น เครื่องดนตรี การร้องรำทำเพลงหรือการทรมานร่างกาย ในลักษณะต่าง ๆ นอกจากนี้สัญลักษณ์หลักยังสะท้อนให้เห็นถึงกระบวนการทั้งหมดของพิธีกรรมที่เริ่มต้นด้วยวิกฤติทางสังคม หรือชีวิตของสมาชิกแต่ละคน ต่อด้วยการแยกสมาชิกกลุ่มที่เผชิญกับปัญหาออกจากครอบครัวด้วยกรรมวิธีทางพิธีกรรม แล้วจบลงด้วยการคืนกลับไปอยู่ร่วมกับครอบครัวและสังคม ซึ่งนำเอาความสงบสุขกลับมาสู่สังคมโดยรวม เทอร์เนอร์ได้รับอิทธิพลทางความคิดดังกล่าวจากทฤษฎีเรื่องพิธีกรรมผ่านภาวะ (rites de passage) หรือพิธีกรรมที่เกิดขึ้นในรอบชีวิตของอาร์โนลด์ แวน เจนเนป (Arnold van Gennep) นักมานุษยวิทยาชาวเนเธอร์แลนด์<sup>29</sup> ส่วนการตีความหมายพฤติกรรม “ขบถ” ซึ่งเป็นการแสดงออกที่ต่อต้านและขัดแย้งต่อค่านิยมและบรรทัดฐานของสังคมในชีวิตประจำวัน ที่เกิดขึ้นในระหว่างพิธีกรรม ท่านใช้ประโยชน์แนวคิดเรื่อง “พิธีกรรมขบถ” (ritual of rebellion) ของแม็ก กลัคค์แมน ผู้เป็นอาจารย์ของท่าน<sup>30</sup>

ส่วนแมรี คักลาส ให้ความสนใจเกี่ยวกับ “วิธีคิด” ของคนผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ ในรูปของสัตว์หรือพืชต้องห้าม (อาหาร) หรือข้อห้ามทางวัฒนธรรมต่าง ๆ ท่านนำเสนอว่า วิธีคิดของคนที่ปรากฏอยู่ในข้อห้ามต่าง ๆ ล้วนแต่เป็นสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงโครงสร้าง หน้าที่และกลไกการทำงานของสถาบันต่าง ๆ ในสังคม มนุษย์สื่อความหมายของความคิดผ่านสัญลักษณ์ ซึ่งมีความสำคัญต่อโครงสร้างและความสัมพันธ์ของคนในสังคมโดยรวม วัฒนธรรมหรือ “วิธีคิด” ของคนเป็นเงื่อนไขสำคัญที่จะกำหนดว่าสัตว์หรือพืชชนิดใดกินได้หรือกินไม่ได้ ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่จะนำเสนอว่า “วิธีคิด” ไม่ใช่เงื่อนไขทางธรรมชาติที่กำหนดพฤติกรรมทางสังคมของมนุษย์<sup>31</sup>

อย่างไรก็ตาม การวิเคราะห์ “วิธีคิด” ที่ปรากฏอยู่ในสัญลักษณ์ตามแนวทางของเทอร์เนอร์และคักลาสได้รับการวิพากษ์วิจารณ์ว่าไม่ให้ความสำคัญกับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของสังคมแต่ละแห่ง ซึ่งระบบวัฒนธรรมต้องติดต่อกันเกี่ยวข้องกับโลกภายนอกอยู่ตลอดเวลา อานาจรัฐสมัยใหม่ ความเจริญก้าวหน้าที่วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี รวมทั้งเครือข่ายของระบบเศรษฐกิจสมัยต่าง ๆ เข้าไปมีอิทธิพลต่อ “วิธีคิด” ของคน ดังนั้น สถานการณ์ทางสังคมต่าง ๆ ก็ต้องเต็มไปด้วยความสลับซับซ้อน “วิธีคิด” ของคนที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวย่อมเกิดการปรับเปลี่ยนทั้งในด้านเนื้อหาและวิธีการให้เหตุผลเพื่อแก้ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น

<sup>29</sup> Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1960).

<sup>30</sup> Gluckman, Max. *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. (Manchester: Manchester University Press, 1954).

<sup>31</sup> Douglas, Mary. “Culture and Food.” In *The Pleasures of Anthropology*, pp. 74-101. Edited by Morris Freilich. (New York: New American Library, 1983); Douglas, Mary. *Purity and Danger*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1966).



“ตัวแบบของความคิด และตัวแบบสำหรับการคิด”: คลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz) นับตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 1960 เป็นต้นมา เกียร์ซได้กลายมาเป็นทนายทนายทางความคิดและทฤษฎีของ เม็ก เวเบอร์และฟรานซ์ โบแอสในวงวิชาการมานุษยวิทยาวัฒนธรรมของอเมริกัน ปรมาจารย์ ทั้งสองท่านเป็นชาวเยอรมันที่ได้รับอิทธิพลของปรัชญาแบบมนุษยนิยมของเยอรมันอย่างเต็มตัว เมื่อ ตกมาถึงเกียร์ซ ความสนใจในเรื่องการตีความหมายของสัญลักษณ์และการพิจารณาพฤติกรรมของ มนุษย์ในฐานะผลผลิตของวิถีคิด หรือการใช้เหตุผลรวมในบริบททางประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจและ การเมืองจึงเป็นสิ่งที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง

หนังสือที่มีชื่อเสียงของท่านคือ “การตีความหมายของวัฒนธรรม” (The Interpretation of Cultures)<sup>32</sup> และ “ความรู้ของคนพื้นบ้าน” (Local Knowledge)<sup>33</sup> ถือได้ว่าเป็นคัมภีร์สำคัญของ วิชามานุษยวิทยาวัฒนธรรมสมัยใหม่โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสหรัฐอเมริกา ท่านให้ความสนใจ วิเคราะห์และตีความหมายวัฒนธรรมในฐานะที่เป็น “กลไกการควบคุม” (control mechanisms) พฤติกรรมของมนุษย์ ซึ่งทำงานในระดับความคิดและวิถีคิด วัฒนธรรมในความหมายนี้ทำงาน คล้ายกับโปรแกรมที่ควบคุมการทำงานของเครื่องคอมพิวเตอร์ สูตรหรือตำราอาหารของคนปรุง อาหาร หรือคำสั่งคำแนะนำต่าง ๆ การพิจารณาวัฒนธรรมในความหมายนี้เริ่มต้นจากสมมติฐานที่ว่า ความคิดของมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับสังคมและสาธารณะ แม้ว่าความคิดจะเกิดขึ้นในหัวของ คนก็ตาม วัฒนธรรมในแง่ที่ทำหน้าที่สำคัญ 2 อย่างคือ ในฐานะที่เป็น “ตัวแบบของความคิด” (model of) ซึ่งหมายถึงแบบแผน แนวทางหรือวิถีคิดที่แต่ละคนได้มาจากการเรียนรู้ในฐานะที่เป็น สมาชิกในสังคม และ “ตัวแบบสำหรับการคิด” (model for) หรือผลผลิตของความคิดที่เกิดขึ้นจาก การคิด ตัวแบบทั้งสองต่างให้ความหมายสำหรับประสบการณ์ชีวิตของมนุษย์

“วิถีคิด” ตามแนวคิดของเกียร์ซจึงมีความสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับกลไกการทำงานของ วัฒนธรรมที่สมาชิกแต่ละคนเป็นสมาชิกอยู่ นักมานุษยวิทยาจะเข้าใจ “วิถีคิด” ได้ก็จะต้อง “วิเคราะห์และตีความหมาย” จากสัญลักษณ์ ภาษาและพฤติกรรมทางสังคม โดยพิจารณาสิ่งเหล่านี้ ในฐานะที่เป็น “อรรถ” (text) ที่มีความหมายซ่อนอยู่และมีมิติของการสื่อสารอยู่ในตัว เนื่องจาก มนุษย์โดยธรรมชาตินั้นตีความหมายจากการติดต่อสื่อสารอยู่ตลอดเวลา การทำความเข้าใจ “อรรถ” ก็ต้องกระทำในลักษณะเดียวกัน แนวคิดของท่านช่วยให้เรามองเห็นว่า “วิถีคิด” ของมนุษย์ควรจะได้ รับการพิจารณาในฐานะของ “อรรถ” ที่มีนัยทางประวัติศาสตร์ มีตรรกะอยู่เบื้องหลังและมีเป้าหมาย หรือเจตนาของการกระทำรวมอยู่ด้วยในตัว

<sup>32</sup> Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. (New York: Basic Books, 1973). เป็นที่น่าสังเกตว่าชื่อหนังสือเล่มนี้ของเกียร์ซตรงกับชื่อ “The Interpretations of Culture” ซึ่งฟรานซ์ โบแอสใช้เป็นชื่อของเนื้อหาบทหนึ่งในหนังสือเรื่อง *The Mind of Primitive Man* ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 1938 หรือก่อนหน้าหนังสือของเกียร์ซ 35 ปี

<sup>33</sup> Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. (New York: Basic Books, 1983).

อำนาจ ความรู้และวิถีคิด: มิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) ผลงานชุดต่าง ๆ ของ มิเชล ฟูโกต์ที่วิพากษ์เกี่ยวกับระบบ “วิถีคิด” และสถาบันทางสังคมของยุโรปสมัยใหม่ได้ส่งผลกระทบต่อแนวโน้มและพัฒนาการทางทฤษฎีมานุษยวิทยาในตอนปลายของศตวรรษที่ 20 อย่างมโหฬาร แนวคิดทางปรัชญาของท่านเป็นพื้นฐานของสำนักทฤษฎีที่เรียกว่าสำนักหลังโครงสร้างนิยม (poststructuralism) หรือสำนักหลังทันสมัยนิยม (postmodernism) ฟูโกต์ได้วิพากษ์แบบรื้อถอนความคิดที่อยู่เบื้องหลังการจัดระเบียบสถาบันทางสังคมของยุโรปจากแง่มุมต่าง ๆ อาชญากรรมและการลงโทษ การแพทย์สมัยใหม่ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี กามารมณ์ และความวิกลจริต

ฟูโกต์เชื่อว่า ระบบความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจกับความรู้เป็นเนื้อหาส่วนสำคัญที่สุดในการแสวงหาความจริงและระบบความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์ “อำนาจ-ความรู้-ความจริง” เป็นสิ่งที่เกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น ความรู้เป็นที่มาของอำนาจ อำนาจจะกำหนดความรู้เหล่านั้นจะใช้ไปอย่างไร เพื่อใครและเพื่ออะไร ขณะเดียวกันอำนาจก็สามารถบีบบังคับหรือกำหนดได้ด้วยว่า “ความจริง” ควรจะมีรูปร่างหน้าตาอย่างไร หรือมีเนื้อหาอย่างไรเมื่อได้รับการถ่ายทอดออกมา มนุษย์ไม่อาจถ่ายทอดหรือนำเสนอ “ความจริง” ได้ทั้งหมดทุกแง่มุม สิ่งที่มนุษย์รับรู้หรือนำเสนอก็คือ ความจริงที่ถูกสร้างขึ้น หรือความจริงในสายตาของคนพูดเท่านั้น

อาจกล่าวได้ว่า มโนทัศน์ “อำนาจ” เป็นหัวใจของแนวคิดของฟูโกต์ ในทัศนะของท่าน อำนาจไม่ได้อยู่ที่นั่นหรือที่นี่ แต่อำนาจมาจากทุกหนทุกแห่ง อำนาจไม่ใช่สิ่งที่หยุดนิ่งหรือคงที่ แต่อำนาจเกิดจากการใช้หรือปฏิบัติการทางอำนาจ ในแง่นี้จึงอาจกล่าวได้ว่า อำนาจสถิตย์อยู่ทุกหนทุกแห่งที่มีการกดบังคับ เมื่อใช้แนวคิด “อำนาจ” ควบคู่กับ “ความรู้” “อำนาจ” ในทัศนะของฟูโกต์จึงแตกต่างกับนักทฤษฎีท่านอื่น ความรู้ไม่ว่าจะมาจากห้องเรียน สถาบันทางสังคม ประเพณีหรือบุคลิกภาพของคนล้วนแต่เป็นแหล่งที่มาของอำนาจได้ทั้งสิ้น ในสังคมสมัยใหม่ ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ในเรื่องต่าง ๆ เช่น สรีระของมนุษย์ กามารมณ์ หรือการลงโทษอาชญากร ล้วนแต่ถูกใช้ไปเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับผู้ถือครองอำนาจในการควบคุมและจัดระเบียบทางสังคม

แนวทางในการศึกษาของท่านก็นับว่าน่าสนใจอย่างยิ่ง กล่าวคือ ท่านมุ่งวิพากษ์ความคิดและการทำงานของสถาบันทางสังคมได้เริ่มต้นจากปรากฏการณ์ในปัจจุบันแล้วพิจารณาย้อนกลับไปในอดีต เพื่อค้นหากำเนิดและรากเหง้า ในการย้อนคืนกลับไปในอดีตนั้น จะช่วยให้เราได้มองเห็นเปรียบเทียบและทำความเข้าใจด้วยว่าแนวคิดเรื่องเดียวกัน แต่เกิดขึ้นในสถานที่และกาลเวลาต่างกัน อาจจะมีคามเหมือนและความแตกต่างที่น่าสนใจแฝงอยู่ การย้อนกลับไปเพื่อวิพากษ์และค้นหา รากเหง้า ซึ่งท่านเรียกว่า genealogical approach ช่วยให้เรามองเห็นภาพที่เกิดขึ้นในปัจจุบันได้ชัดเจนมากยิ่งขึ้น<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977).

ผลงานชิ้นเอกของท่านที่ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์และนำไปประยุกต์ใช้อย่างแพร่หลายในวงวิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ได้แก่ “กฎระเบียบและการลงโทษ” (Discipline & Punish) และ “ประวัติศาสตร์ของกามารมณ์” (The History of Sexuality)

ใน “กฎระเบียบและการลงโทษ” (Discipline & Punish) ฟูโกต์แสดงให้เห็นถึงบทบาทและความสำคัญของอำนาจในสถาบันสังคมที่มีพื้นฐานมาจากความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ในการลงโทษอาชญากร โดยเฉพาะในประเทศฝรั่งเศสระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 16-18 การทรมานด้วยวิธีการต่าง ๆ เช่น ฆેียน โบย ประจาน หรือ ประหารชีวิต การก่อสร้างเรือนจำ ระเบียบวินัยและการใช้ชีวิตในเรือนจำ การรักษาความสะอาด การทำงาน การสวดมนต์หรือแม้กระทั่งการออกกำลังกาย ล้วนแต่เป็นการใช้อำนาจที่ได้มาจากองค์ความรู้หรือศาสตร์ของการลงโทษและคุมขังที่ได้รับการคิดคำนวณและวางแผนจัดการล่วงหน้าทั้งสิ้น และที่สำคัญในการลงโทษดังกล่าว “อำนาจ” จะลงโทษและเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมของอาชญากรทั้งร่างกายและวิญญาณ ดังนั้น ความรู้และอำนาจจึงทำงานผ่านสถาบันทางสังคมต่าง ๆ เช่น โรงเรียน กรมทหาร โรงพยาบาล เรือนจำ ฯลฯ เพื่อสร้างระเบียบวินัยและแบบแผนทางอุดมการณ์ที่รัฐต้องการให้เกิดขึ้นกับร่างกายและวิญญาณของประชาชน<sup>35</sup>

ใน “ประวัติศาสตร์ของกามารมณ์” (The History of Sexuality) ท่านได้ชี้ให้เห็นมิติอีกด้านหนึ่งของอำนาจที่โยงเอาเรื่องเซ็กส์หรือกามารมณ์เข้ากับการควบคุมและการลงโทษ ระบบศีลธรรมสถาบันทางศาสนาและระบบการศึกษาสมัยใหม่ได้สร้างวาทกรรมของเรื่องกามารมณ์ให้เป็นเสมือนสิ่งเลวร้ายและต้องห้าม ความสุขทางกายที่ได้จากเซ็กส์ไม่ใช่สิ่งที่พึงปรารถนาแต่เป็นสิ่งที่น่าเกลียดน่ากลัว รัฐมองกามารมณ์ในฐานะสิ่งที่จะต้องควบคุมเพราะกามารมณ์ก่อให้เกิดการเพิ่มประชากรซึ่งเป็นภาระของสังคม อย่างไรก็ตาม สังคมในยุคสมัยต่าง ๆ มีวาทกรรมเกี่ยวกับกามารมณ์ไม่เหมือนกัน แต่ความคิดที่ยังคงมีอิทธิพลหลงเหลืออยู่จนถึงปัจจุบัน ก็คือ การกดบังกัณฑ์กามารมณ์ของผู้หญิง โดยการสร้างค่านิยมเรื่องพรหมจรรย์ หรือคุณสมบัติของกุลสตรี ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นผลมาจากการทำงานของอำนาจและความรู้ รวมทั้งการควบคุม “เทคโนโลยี” ของการใช้อำนาจที่ตกอยู่ในมือของคนบางกลุ่มและสังคมไม่มีโอกาสจัดสรรและควบคุมการใช้อำนาจอย่างแท้จริง<sup>36</sup>

เมื่อหันกลับมาพิจารณาถึง “วิธีคิด” และแนวการศึกษา “วิธีคิด” ของฟูโกต์ที่อาจจะเป็นประโยชน์ในการวิจัยของเราแล้ว ฟูโกต์ได้ให้แง่คิดหลายประการในการพิจารณา “ความรู้ อำนาจ ความจริง” ในบริบทของสังคมไทย

ประการแรก “วิธีคิด” มีอำนาจ ความรู้และความจริงเป็นองค์ประกอบสำคัญ เป็นไปไม่ได้ที่จะศึกษาวิธีคิดโดยไม่กล่าวถึงมโนทัศน์ที่สำคัญชุดนี้ อย่างไรก็ตาม ต้องไม่ลืมว่า มโนทัศน์ทั้งสามนี้

<sup>35</sup> Foucault, Michel. *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. (New York: Vintage Books, 1979).

<sup>36</sup> Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. (New York: Vintage Books, 1980).

เป็นผลผลิตทางวิชาการของนักวิจัยเอง ไม่ใช่ของประชากรเป้าหมาย นักวิจัยสร้างความรู้เกี่ยวกับ “วิธีคิด” และนำเสนอองค์ความรู้ผ่านการเขียนรายงานทางวิชาการ

ประการที่สอง “วิธีคิด” ควรจะได้รับการศึกษาในฐานะที่เป็น “ตัวแทน” (representation) ของสังคมหรือกลุ่มคน แม้วิธีคิดจะมาจากความคิด คำพูดและการกระทำของปัจเจกบุคคล แต่ “วิธีคิด” สามารถเชื่อมโยงเข้าหากันและกันได้ เพราะความคิดของมนุษย์เป็นสิ่งสาธารณะและเป็นผลผลิตของสังคม ไม่ใช่จินตนาการเพื่อฝันที่ไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งใดเลยในโลกของความเป็นจริง และความคิดหรือวิธีคิดของคนมีมิติของการสื่อความหมายแฝงเร้นอยู่ตลอดเวลา

ประการสุดท้าย กรณีที่ฟูโกต์ให้ความสนใจการทำงานของอำนาจในระดับสถาบันและปัจเจกบุคคล ย่อมเป็นช่องทางที่เป็นประโยชน์อย่างยิ่งในการพิจารณาว่าอำนาจ ความรู้และความเป็นจริงที่ประชากรกลุ่มหนึ่งเผชิญอยู่นั้นมีผลต่อการก่อรูปของความคิดและพฤติกรรมทางสังคมอย่างไร มากน้อยแค่ไหน ในแง่นี้ “วิธีคิด” จำเป็นต้องได้รับการพิจารณาทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและสถาบันสังคม

### บทสรุป

เนื้อหาสำคัญของบทนี้เป็นการทบทวนและอภิปรายเกี่ยวกับความหมาย เนื้อหาและแนวคิด ทฤษฎีทางมานุษยวิทยา สังคมวิทยาและปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับ “วิธีคิด” พวกเราให้ความสำคัญกับการวิพากษ์วิจารณ์เพื่อหานิยามและกรอบแนวคิดที่สามารถนำไปใช้ในการวิจัยเกี่ยวกับ “วิธีคิด” ทางมานุษยวิทยา ในที่นี้ พวกเรากำลังทำงานเพื่อค้นหา “วิธีคิด” ของคนไทยกลุ่มหนึ่งจากพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนาที่เรียกว่า “พิธีกรรมช่วงผีพ่อน” ของชาวบ้านในหมู่บ้านชนบทของจังหวัด นครราชสีมา<sup>37</sup>

แม้ว่าพวกเราจะไม่เห็นด้วยกับการใช้ “วิธีคิด” เป็นมโนทัศน์สำคัญในการวิจัย แต่พวกเรามองเห็นถึงความจำเป็นในการคงคำนี้ไว้เป็นส่วนสำคัญของโครงการวิจัยหลักในระดับประเทศ ในทางมานุษยวิทยา คำว่า “วิธีคิด” อาจจะไม่ใช่มโนทัศน์หลักหรือคำหลักที่ใช้กันอย่างแพร่หลาย เช่น วัฒนธรรม โลกทัศน์ ความรู้หรือภูมิปัญญา พวกเราให้ความสนใจ “วิธีคิด” ในความหมายที่ใกล้เคียงกับมโนทัศน์หลักทางมานุษยวิทยาที่กล่าวถึงข้างต้น

ในงานวิจัยชุดนี้ พวกเราปฏิเสธแนวการศึกษา “วิธีคิด” ทางมานุษยวิทยาในสายสกุล โครงสร้างหน้าที่นิยมและวิวัฒนาการนิยม แต่เห็นด้วยที่อธิบาย “วิธีคิด” ตามแนวทางของเกียร์ซ และฟูโกต์ “วิธีคิด” ตามทัศนะของเกียร์ซช่วยให้เราพิจารณาปรากฏการณ์หรือสถานการณ์ทางวัฒนธรรม รวมทั้งพฤติกรรมของมนุษย์ที่พวกเราเลือกมาได้รอบด้านในฐานะที่เป็น “อรรถ” ที่มีมิติของการสื่อความหมายผ่านสัญลักษณ์ มิติทางประวัติศาสตร์และมิติทางวัฒนธรรมอยู่ในตัว

<sup>37</sup> โปรดดูรายละเอียดในบทที่ 3

ในแง่ “วิธีคิด” เป็นสิ่งที่ได้มาด้วยการสังเคราะห์และตีความหมายจาก “อรรถ” และ “วิธีคิด” สามารถศึกษาได้ในฐานะที่เป็น “ระบบความรู้” ที่เป็นตัวแทนของประสบการณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มคน ส่วนแนวคิดเกี่ยวกับ “ความรู้/อำนาจ” และ “การนำเสนอความจริง” ของ ฟุโก้ท์ ช่วยให้เราพิจารณา “วิธีคิด” ในฐานะที่เป็นผลผลิตของการต่อรองทางวัฒนธรรมและอำนาจระหว่างกลุ่มคนที่เราศึกษากับรัฐและกลุ่มเพื่อนบ้าน วิธีคิดในที่นี้ย่อมเกี่ยวข้องกับการตอบคำถามเกี่ยวกับเอกลักษณ์ของตัวเอง เอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของท้องถิ่น เอกลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์และเอกลักษณ์ของชาติ (วัฒนธรรมชาติ) แนวการศึกษาวิธีคิดของฟุโก้ท์ยังช่วยให้เราได้ตระหนักถึง “อำนาจ” ซึ่งอยู่เบื้องหลังความสัมพันธ์ระหว่างนักวิจัยกับกลุ่มเป้าหมายในการวิจัยในการนำเสนอความเป็นจริงจากการวิจัยภาคสนาม นักวิจัยมีอำนาจและสิทธิในการนำเสนอความรู้ที่ได้จากการวิจัยในฐานะของผู้ศึกษา ในขณะที่ประชากรเป้าหมายเป็นเพียงผู้ให้ข้อมูล และไม่มีสิทธิควบคุมหรือตรวจสอบว่าเรื่องราวเกี่ยวกับวิธีคิดที่ปรากฏในรายงานควรจะถูกนำเสนอในลักษณะใดในสถานการณ์ดังกล่าว สิ่งที่เราสามารถกระทำได้ก็คือ การตระหนักไว้ว่า ผลการวิจัยทั้งหมดนั้นเป็นการสร้างหรือผลิตองค์ความรู้ด้วยเครื่องมือ แนวคิดและเป้าหมายของเราเอง ซึ่งเป็นคนนอกชุมชน ทัศนะของเราไม่ใช่ทัศนะของคนในชุมชนหรือชาวบ้านผู้ประกอบพิธีกรรมทั้งหมดจึงเป็นเพียงสิ่งที่เราได้เรียนรู้มาและปฏิบัติในการคิด วิเคราะห์และรู้สึกเท่านั้น องค์ความรู้ที่เราสร้างขึ้นในผลงานวิจัยชุดนี้จึงเป็นตัวแทนของความเป็นจริงจากแง่มุม จุดยืนและบริบทในการวิจัยครั้งนี้ของเราเท่านั้น

### บทที่ 3 ประวัติศาสตร์ของ “วิธีคิดไทย”

ในเมื่อเราไม่อาจแยกมนุษย์ออกจากสังคมวัฒนธรรม วิธีคิดของมนุษย์จำเป็นต้องได้รับการพิจารณาในบริบทแวดล้อมทางประวัติศาสตร์และสังคมวัฒนธรรม วิธีคิดย่อมมีพัฒนาการและการปรับเปลี่ยน รวมทั้งมีเหตุผลและความหมายในการอธิบายพฤติกรรมทางสังคมต่าง ๆ เนื้อหาในบทที่ 2 พวกเราเลือกสำรวจวรรณกรรมและการศึกษาเรื่อง “วิธีคิดของคนไทย” จากแง่มุมทางปรัชญา พุทธศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วรรณคดี เศรษฐศาสตร์และมานุษยวิทยา โดยแบ่งออกเป็นวิธีคิดในสมัยราชาธิปไตย วิธีคิดตามแนวรัฐนิยม วิธีคิดที่ได้มาโดยกำเนิด (แบบอนุรักษนิยม) วิธีคิดในการสร้างสรรค์สติปัญญาอย่างไทย วิธีคิดตามแนวพุทธธรรมและวิธีคิดแบบภูมิปัญญาชาวบ้าน ในตอนท้ายเป็นการอภิปรายเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่าง “วิธีคิดไทยกับเอกลักษณ์ไทย” และความจำเป็นในการศึกษา “วิธีคิดของคนไทย” ที่ปรากฏอยู่ในพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนาของคนไทย ในท่ามกลางสังคมโลกาภิวัตน์ รวมทั้งบทบาทของนักมานุษยวิทยาในการทำงานดังกล่าว

การแบ่งกรอบเวลาในการศึกษา “วิธีคิดของคนไทย” อาจกล่าวได้ว่า การศึกษา “วิธีคิดของคนไทย” ในแวดวงวิชาการทางมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ของไทยนั้น ไม่ใช่เรื่องใหม่ที่เพิ่งได้รับความสนใจ “วิธีคิด” ได้รับความสนใจอย่างต่อเนื่องในประวัติศาสตร์ความคิดของไทยนับตั้งแต่ “รุ่งอรุณ” ของความทันสมัยในสมัยรัชกาลที่ 4 และ 5 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ เรื่อยมาจนถึงสมัยสงครามโลกครั้งที่สองหรือรัฐบาลของจอมพล ป. พิบูลสงคราม และยุคโลกาภิวัตน์ในทศวรรษปัจจุบัน (2530) นักคิด นักเขียนและปัญญาชนไทยได้ให้ความสนใจ “วิธีคิด” จากแง่มุมที่แตกต่างกัน เช่น วัฒนธรรมหรือเอกลักษณ์ประจำชาติ โลภทัศน์ ภูมิปัญญา รวมทั้งมีหลายท่านได้กล่าวถึง “วิธีคิด” โดยตรงในช่วงทศวรรษปัจจุบัน

อย่างไรก็ตาม ในรายงานการวิจัยชุดนี้เลือกที่จะพิจารณา “วิธีคิดของคนไทยสมัยใหม่” คำว่า “สมัยใหม่” ในที่นี้ พวกเราเริ่มต้นจากการเปิดประตูติดต่อกับประเทศมหาอำนาจตะวันตกในสมัยรัชกาลที่ 4 และการปฏิรูปการปกครองเพื่อรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางในสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นจุดเริ่มต้น ช่วงเวลาดังกล่าวนี้จัดเป็น “รุ่งอรุณ” ของ “สมัยใหม่” ในความหมายที่ว่ารัฐชาติไทยที่มีอาณาเขต อำนาจอธิปไตยและการบริหารราชการแผ่นดินมีศูนย์กลางอยู่ที่กรุงเทพมหานครอย่างสมบูรณ์แบบเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ไทย ในขณะเดียวกัน “ความทันสมัย” อันเนื่องมาจากการติดต่อและเลือกรับวัฒนธรรมตะวันตก เช่น ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยีและสิ่งประดิษฐ์ รวมทั้งขนบธรรมเนียมประเพณีบางอย่าง ก็ได้เริ่มต้นอย่างจริงจัง จนกล่าวได้ว่า หลังจากช่วงเวลาดังกล่าวเป็นต้นมา “ราชอาณาจักรสยาม” (หรือประเทศไทย) ได้พลิกโฉมหน้าจากรัฐดั้งเดิม (premodern state) เป็นรัฐชาติสมัยใหม่ (modern nation-state) จากสังคมราชาธิปไตยเป็นสังคม

ประชาธิปไตย และจากระบบเศรษฐกิจที่ขึ้นอยู่กับเกษตรแบบดั้งเดิมเป็นระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมอุตสาหกรรม ดังที่กำลังเป็นไปในตอนต้นพุทธศตวรรษที่ 26<sup>1</sup>

งานวิจัยชุดนี้ให้ความสนใจต่อประเด็นปัญหาที่ว่า ระยะเวลาว่าศตวรรษที่ผ่านมาของประเทศไทยสมัยใหม่นั้น ได้เกิดการปรับเปลี่ยน เปลี่ยนแปลงหรือให้กำเนิดโลกทัศน์ ภูมิปัญญาและวิถีคิดของคนไทยกลุ่มต่าง ๆ อย่างไรบ้าง และทำไมจึงเป็นเช่นนั้น ลักษณะสำคัญของสิ่งที่พวกเราเรียกในการวิจัยชิ้นนี้ว่า “วิถีคิดของคนไทย” ในช่วงเวลาดังแต่สมัยรัชกาลที่ 4 จนถึงทศวรรษปัจจุบันเป็นอย่างไรและมีเงื่อนไขอะไรบ้างที่หล่อหลอม “วิถีคิด” แต่ละแบบ

ควรกล่าวด้วยว่า พวกเราพิจารณา “วิถีคิด” ในฐานะที่เป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์และสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรม “วิถีคิด” ได้รับการหล่อหลอม สร้างสรรค์ ปรับเปลี่ยนและใช้ในการติดต่อสื่อสารของคนในสังคมแต่ละยุคแต่ละสมัย ในแง่นี้ “วิถีคิด” ของคนไทยในสมัยราชาธิปไตยย่อมแตกต่างไปจากสมัยประชาธิปไตย และ “วิถีคิด” ของชาวบ้านชนบทกับชนชั้นกลางที่อาศัยอยู่ในเมืองย่อมแตกต่างกันออกไป แม้ทั้งสองกลุ่มจะใช้ชีวิตภายในอาณาเขตรัฐชาติเดียวกันและช่วงเวลาเดียวกันก็ตาม

พวกเราเลือกนำเสนอผลงานของปัญญาชน นักคิดนักเขียนและนักวิชาการคนสำคัญเกี่ยวกับ “วิถีคิดของคนไทย” ดังต่อไปนี้

“วิถีคิดของคนไทย” ในสมัยราชาธิปไตย อาจกล่าวได้ว่า “รุ่งอรุณ” ของความทันสมัยของราชอาณาจักรสยามเริ่มต้นขึ้นอย่างแท้จริงในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้น โดยเฉพาะในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 (พ.ศ. 2394-2411) และพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 (พ.ศ. 2411-2453) ในช่วงเวลาดังกล่าวนี้ความคิดเกี่ยวกับเรื่อง “ความทันสมัย” ได้แก่ “ความเจริญของพระราชอาณาจักร” “ความศิวิไลซ์” หรือ “ความมีอารยธรรม”<sup>2</sup> เป็นความคิดที่ทรงพลังและถูกใช้อย่างแพร่หลายผ่านภาษาที่ใช้สื่อสารกันในราชสำนัก หน่วยงานราชการและสิ่งตีพิมพ์ต่าง ๆ ในสมัยนั้น พวกเรามองเห็นว่าจุดเริ่มต้นของ “ความทันสมัย” นี้เองที่เป็นศูนย์กลางและเนื้อหาสำคัญของ “วิถีคิด” รวมทั้งการเปลี่ยนแปลงของวิถีคิดของคนไทยในสมัยราชาธิปไตย

คำว่า “โมเดิร์น” หรือ “ทันสมัย” (modern) “...มาจากคำว่า “โมโด” (modo) ในภาษาละติน แปลว่าวันนี้หรือเวลานี้ ซึ่งมีความหมายแตกต่างหากจากช่วงเวลาก่อนหน้านี้ ส่วนคำว่า “ความทันสมัย” (modernity) ในที่นี้หมายถึง อารยธรรมใหม่ที่ได้รับการพัฒนาขึ้นในทวีปยุโรปและอเมริกาเหนือ ในหลายศตวรรษที่แล้วมา แต่ปรากฏผลให้เห็นอย่างชัดเจนในตอนต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ทั่วโลก

<sup>1</sup> บทบาทของกษัตริย์ในพระราชวงศ์จักรี (รัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา) ในฐานะที่เป็นผู้นำสยามประเทศก้าวสู่ความทันสมัย โปรดดูรายละเอียดในบทความของ Reynolds, Frank E. “Sacral Kingship and National Development: The case of Thailand.” In *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*. Edited by Bardwell L. Smith. (Chambersburg, PA: ANIMA Books, 1978), pp.100-10.

<sup>2</sup> อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. *การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 4-พ.ศ. 2475*. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2538), หน้า 9.

ต่างก็ยอมรับว่ายุโรปกับอเมริกาเหนือได้พัฒนาเทคนิควิทยาอย่างใหม่ที่ทรงพลังในการศึกษาธรรมชาติ พัฒนาเครื่องจักรและวิธีการผลิตแบบอุตสาหกรรม ซึ่งนำไปสู่การยกระดับมาตรฐานความเป็นอยู่ของมนุษย์ทางด้านวัตถุในเวลาต่อมา...”<sup>3</sup> เป็นที่น่าสนใจว่า ความทันสมัยหรืออารยธรรมใหม่ของตะวันตกที่แพร่เข้ามาสู่ราชอาณาจักรสยามในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้นได้อย่างไร และก่อให้เกิดผลกระทบอย่างไรบ้างต่อวิถีคิดของคนไทย โดยเฉพาะชนชั้นนำในช่วงเวลาดังกล่าว

**เปิดประตูสู่ความทันสมัย** การศึกษาประวัติศาสตร์ความทันสมัยของราชอาณาจักรสยาม มักจะให้ความสำคัญกับเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ชุดหนึ่ง ซึ่งเป็นเสมือน “โฉมหน้า” ของการเปลี่ยนแปลงที่เกิดจากความทันสมัย เหตุการณ์ดังกล่าว ได้แก่ (1) การทำสนธิสัญญาการค้ากับประเทศมหาอำนาจตะวันตกในสมัยรัชกาลที่ 4 (2) การปฏิรูปการปกครองจากระบบหัวเมืองมาเป็นระบบเทศาภิบาลในสมัยรัชกาลที่ 5 (3) กำเนิดลัทธิชาตินิยมในสมัยรัชกาลที่ 6 และ (4) การปฏิวัติเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 หรือรัชกาลที่ 7 แต่การเน้นรูปธรรมหรือหน้าฉากของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวมีข้อด้อยในแง่ที่ไม่ได้ช่วยให้เราเข้าใจพลังผลักดันและการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงทางความคิดและ “วิถีคิด” ที่ซ่อนอยู่เบื้องหลัง เป็นความจริงที่ว่า ชนชั้นนำโดยเฉพาะองค์พระมหากษัตริย์ และขุนนางเป็น “ผู้กระทำ” ที่มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ดังกล่าว แต่เราต้องเข้าใจด้วยว่า “ผู้กระทำ” ในเวทีประวัติศาสตร์ก็มีคุณสมบัติเหมือนกับมนุษย์ทั่วไปประการหนึ่งคือ ต้องคิดใคร่ครวญ ใช้วิชาความรู้ เหตุผล และอารมณ์ความรู้สึกในการกระทำต่าง ๆ ของตน ดังนั้นการศึกษาย้อนกลับไปทำความเข้าใจถึงเหตุผล เงื่อนไขแวดล้อม และปฏิสัมพันธ์ทางความคิดของบุคคลกลุ่มดังกล่าวจึงเป็นสิ่งที่สมเหตุสมผลรวมทั้งอาจช่วยให้เราได้แง่คิดและมุมมองใหม่ในการศึกษาประวัติศาสตร์ช่วงดังกล่าวของไทย

ก่อนหน้าที่จะพิจารณาถึง “วิถีคิด” หรือโลกทัศน์อันเป็นผลผลิตของความทันสมัย จำเป็นที่พวกเราจะต้องทำความเข้าใจว่าราชอาณาจักรสยามในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นรับเอา “ความทันสมัย” เข้ามาอย่างไร โดยวิธีการใดบ้าง

โดยทั่วไป วิธีการเปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัยของราชอาณาจักรสยามที่สำคัญ ได้แก่ (1) การค้าสำเภากับจีนและประเทศอาณานิคมของตะวันตก (2) การเลียนแบบและประยุกต์ใช้เทคโนโลยีตะวันตก (3) การศึกษาเรียนรู้วิทยาการและวัฒนธรรมตะวันตก และ (4) เงื่อนไขทางการเมืองระหว่างประเทศ

ในหนังสือเรื่อง “ปากไก่และใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ต้นรัตนโกสินทร์” นิธิ เอียวศรีวงศ์ได้นำเสนอถึงความสำคัญของรายได้จากการค้าสำเภาว่ามีบทบาทสำคัญในฐานะที่เป็นแหล่งรายได้หลักของราชสำนักโดยเฉพาะในสมัยรัชกาลที่ 2 และ 3 การค้าดังกล่าวเป็นการค้าผูกขาดโดยราชสำนัก ขุนนางและพ่อค้าคนจีนที่อยู่ภายใต้การควบคุมของสองกลุ่ม

<sup>3</sup> Cahoon, Lawrence E. *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. (Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996), p 11.



แรก รายได้จากการค้าสำเภาของหลวงเป็นแหล่งรายได้หลักสำหรับใช้ในการแจกเบี้ยหวัดในสมัย รัชกาลที่ 1 และ 2<sup>4</sup> การค้าสำเภาต่างประเทศในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ได้นำเอาผลผลิตและสินค้า อุตสาหกรรมของประเทศยุโรปเข้ามาขายในราชอาณาจักร ขณะที่ได้นำเอาสินค้าภายในที่ซึ่งเป็นผล ผลิตจากป่า สินค้าเกษตรและสินค้าที่ผ่านการแปรรูป (เช่น น้ำตาลอ้อย) ออกไปสู่ตลาดโลก อาจ กล่าวได้ว่าการค้าสำเภาและระบบเศรษฐกิจการส่งออกไม่ได้นำความทันสมัยมาสู่ราชอาณาจักรสยาม ในด้านเทคโนโลยีและสินค้าใหม่ ๆ ที่เกิดจากการแลกเปลี่ยนซื้อขายเท่านั้น หากการค้าสำเภายังเป็น ปัจจัยพื้นฐานที่สำคัญที่สุดในการให้กำเนิดระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรา และกระตุ้นให้เกิดการผลิต เพื่อตลาดอย่างกว้างขวางทั่วราชอาณาจักร นอกจากนี้ การค้าสำเภาต่างประเทศยังเป็นจุดเริ่มต้น ของการอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานของแรงงานจีน ซึ่งมีบทบาทสำคัญในฐานะที่เป็น “คนกลาง” ระหว่าง ชนชั้นผู้นำไทย อันได้แก่ กษัตริย์และขุนนางกับคนไทยส่วนใหญ่ที่ยังคงอยู่ในระบบเศรษฐกิจเพื่อ ยังชีพที่กำลังจะเริ่มเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรา พ่อค้าคนจีนที่กระจายออกไปตามหัวเมืองต่าง ๆ ทั่วราชอาณาจักรยังเป็น “คนกลาง” ในการนำสินค้าจากตลาดต่างประเทศเข้าไปซื้อขายแลกเปลี่ยน กับของป่าหรือผลผลิตทางการเกษตรในท้องถิ่นอีกด้วย ดังนั้นการค้าสำเภาจึงเป็นพื้นฐานสำคัญใน การนำเอา “ความทันสมัย” มาสู่ราชอาณาจักรสยามในความหมายของการเปิดประตูรับระบบเศรษฐกิจ แบบเงินตรา การควบคุมแรงงานคนจีน การจัดเก็บภาษีและการผลิตเพื่อตลาด

การค้าสำเภาต่างประเทศ พ่อค้าและแรงงานคนจีน การควบคุมกำกับการค้าและกิจกรรม ทางเศรษฐกิจโดยกษัตริย์และขุนนางไทยเป็นเหตุผลสำคัญสำหรับข้อเสนอที่ว่า ราชอาณาจักรสยาม รวมทั้งคนไทยจำนวนมากเริ่มเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและการผลิตเพื่อตลาดก่อนหน้าที่จะ เริ่มทำสนธิสัญญาเบาว์ริง(พ.ศ. 2398) และสนธิสัญญาฉบับต่าง ๆ ในสมัยรัชกาลที่ 4

รากฐานของความทันสมัยในราชอาณาจักรสยามประการต่อมาอยู่ที่ความสามารถในการ เลียนแบบและประยุกต์ใช้เทคโนโลยีตะวันตก รวมทั้งการศึกษาเรียนรู้วิทยาการและวัฒนธรรม ตะวันตก กิจกรรมในส่วนนี้เกือบทั้งหมดเป็นของกษัตริย์และขุนนางข้าราชการที่มีโอกาสติดต่อกับ ประเทศมหาอำนาจในทวีปยุโรปและอเมริกาและมีกำลังทรัพย์ในการซื้อหาเทคโนโลยี หรือสิ่งประดิษฐ์ ใหม่ ๆ ธงชัย วินิจจะกุล นำเสนอว่าตลอดช่วงระยะเวลาของความทันสมัย กษัตริย์และชนชั้นผู้นำ ของไทยทำหน้าที่เป็นผู้เลือกสรรหรือเลือกรับเอาความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีของตะวันตก เฉพาะส่วนที่สอดคล้องเหมาะสมกับขนบธรรมเนียมประเพณี ความเป็นไทยและค่านิยมของศาสนาพุทธ ความทันสมัยของไทยในแง่จึงเป็นความทันสมัยที่เกิดจากการเลือกสรรโดยชนชั้นผู้นำ (selective modernization)<sup>5</sup> กษัตริย์และชนชั้นผู้นำของไทยโดยเฉพาะในสมัยรัชกาลที่ 4 และ 5 เป็นคนไทย กลุ่มแรกที่ได้มีโอกาสสัมผัสและเรียนรู้วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีตะวันตก พระบาทสมเด็จพระ

<sup>4</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์. *ปากใต้และใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ต้นรัตนโกสินทร์*. (กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์การพิมพ์, 2527), หน้า 77-78.

<sup>5</sup> Thongchai Winichakul. *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), p. 3.

พระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวในรัชกาลที่ 4 ทรงเป็นผู้สนใจใฝ่รู้และเล่าเรียนศาสตร์แขนงต่าง ๆ ของตะวันตก เช่น ดาราศาสตร์ คณิตศาสตร์ ภาษาละติน ภาษาอังกฤษ ฯลฯ อย่างจริงจังตั้งแต่เมื่อครั้งทรงผนวก เป็นพระภิกษุ ทรงจ้างชาวต่างประเทศมาถวายความรู้เกี่ยวกับศาสตร์แขนงต่าง ๆ รวมทั้งทรงซักถาม หรือติดต่อกับผู้รู้ต่างชาติอยู่เป็นประจำ ส่วนทางด้านสิ่งประดิษฐ์ใหม่ ๆ จากทวีปยุโรปและอเมริกา เช่น จักรยาน กล้องถ่ายรูป เสื้อผ้า เครื่องประดับ ฯลฯ ต่างก็เข้าสู่ราชอาณาจักรสยามผ่านราชสำนัก และวังของเจ้านายก่อนที่จะลงไปถึงสามัญชน และที่สำคัญสิ่งประดิษฐ์เหล่านี้ตกอยู่ในมือของเจ้านาย ผู้ชายก่อนที่จะลงไปถึงเจ้านายผู้หญิง เด็กและสามัญชน ในนวนิยายอมตะเรื่อง “สี่แผ่นดิน” ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช เขียนบรรยายถึงความสนุกตื่นเต้นของพลอย ตัวเอกของเรื่องเมื่อครั้งได้มี โอกาสสัมผัสกับกล้องถ่ายรูปและหัดปั่นจักรยานในแผ่นดินรัชกาลที่ 5 ไว้ดังนี้

“พลอยได้ตามเสด็จเสด็จไปที่สวนเต่าเป็นนิจ จึงได้เฝ้าเห็นใกล้ ๆ ด้วยความรู้สึกทั้งรักทั้ง เคารพบูชาและยำเกรงเป็นที่สุด ในขณะที่ทรงกีฬาขี่ หรือขณะที่ลงทรงในสระและประทับศาลาก็ดี มักจะมีการถ่ายพระรูปหมู่หนึ่ง ๆ เพื่อส่งไปทูลเกล้าฯถวายที่ยุโรป พลอยสนใจในกล้องถ่ายรูปนั้น มาก เพราะเป็นกล้องใหญ่ ต้องดึงเข้าดึงออกและตั้งขาหยั่งให้ได้ที่อยู่หลายตลบ ต้องคลุมผ้า เปลี่ยน กระจกและอะไรต่ออะไรประดักประเดิดเต็มที ที่พลอยสนใจเป็นหนักเป็นหนักเพราะเคยนึกว่าการ ถ่ายรูปอย่างเอาจริงเอาจังนั้น เป็นเรื่องของผู้ชาย แต่คราวนี้ช่างภาพหรือช่างถ่ายรูปเป็นผู้หญิง...”<sup>6</sup>

“เมื่อเสด็จเริ่มทรงจักรยาน พลอยก็รู้ตัวว่าเป็นหน้าที่ของตนที่จะต้องถีบจักรยานบ้าง ขณะ นั้นเจ้านายก็เริ่มทรงจักรยานออกจากวังไปสวนดุสิต ข้าหลวงตามเสด็จก็ควรจะต้องถีบจักรยานเป็น เมื่อรู้ว่าเป็นหน้าที่ พลอยก็เลิกกลัวเลิกอาย ตั้งหน้าบากบั่นหัดถีบจักรยานกับเขาบ้าง ล้มลุก คลุกคลานอยู่หลายวันและได้บาดเจ็บแผลหลายแห่ง...”<sup>7</sup>

นอกจากนี้ในสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา การส่งสมเด็จพระเจ้าลูกยาเธอ พระเจ้าลูกเธอ และ พระบรมวงศานุวงศ์ไปเล่าเรียนวิชาความรู้แขนงต่าง ๆ ในทวีปยุโรปได้เริ่มขึ้นอย่างจริงจัง กษัตริย์ หลังจากนั้นเป็นต้นมาล้วนแต่ได้รับการศึกษาสมัยใหม่จากประเทศตะวันตกทั้งสิ้น นักเรียนไทยที่มีความรู้ความสามารถจำนวนหนึ่งก็ได้รับพระราชทานทุนการศึกษาเพื่อไปศึกษาวิชาความรู้ยัง ต่างประเทศด้วย ในเวลาต่อมา “นักเรียนนอก” เหล่านี้ได้มีบทบาทสำคัญในการนำราชอาณาจักรสยาม ไปสู่ความทันสมัย เป็นกำลังสำคัญในการบริหารราชการแผ่นดินภายหลังการปฏิรูปหัวเมืองในสมัย รัชกาลที่ 5 ในขณะที่เดียวกันก็มีบางส่วนที่เริ่มวิพากษ์วิจารณ์ระบอบการปกครอง รวมทั้งสภาพ เศรษฐกิจสังคมของประเทศ จนในที่สุดนำไปสู่การปฏิวัติเปลี่ยนแปลงการปกครองใน พ.ศ. 2475<sup>8</sup>

เงื่อนไขของการเมืองระหว่างประเทศในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 ก็มีส่วนอย่างมากที่ ผลักดันให้กษัตริย์และชนชั้นผู้นำไทยต้องเปลี่ยนแปลงประเทศไปสู่ความทันสมัยในด้านต่าง ๆ

<sup>6</sup> คึกฤทธิ์ ปราโมช., ม.ร.ว. สี่แผ่นดิน. (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิคึกฤทธิ์ 80 ร่วมกับสำนักพิมพ์ดอกหญ้า, 2540), หน้า 156.

<sup>7</sup> เรื่องเดียวกัน. หน้า 254.

<sup>8</sup> โปรดดูรายละเอียดในผลงานของอรธจักร สัตยานุรักษ์, อ้างแล้ว, บทที่ 4 และ 5

นักประวัติศาสตร์ท่านหนึ่งอธิบายว่า การปฏิรูปการปกครองเพื่อรวมอำนาจเข้าสู่ส่วนกลางในสมัยรัชกาลที่ 5 นั้น แท้จริงเป็นการปฏิวัติให้กษัตริย์มีอำนาจในการบริหารราชการอย่างเด็ดขาด และการบีบบังคับของชาติมหาอำนาจ เช่น ฝรั่งเศส และอังกฤษ ทำให้ผู้นำไทยต้องปฏิรูปเพื่อสร้างรัฐชาติที่มีศูนย์กลางอำนาจอยู่ที่กรุงเทพมหานคร มีเขตแดนที่ชัดเจนและมีอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนต่าง ๆ ทั้งที่เป็นประเทศราชและหัวเมือง “หากเปรียบเทียบประเทศไทยเมื่อพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวพระองค์นั้นเสด็จสวรรคตกับเมื่อทรงเสด็จขึ้นครองราชย์แล้ว ก็เกือบจะพูดได้ว่าประเทศไทยเปลี่ยนไปอย่างแทบจำไม่ได้ จากประเทศที่มีระบบการปกครองซึ่งใช้กันมาแต่โบราณกาล ประเทศไทยได้รับและถูกอิทธิพลตะวันตกบีบบังคับให้ปรับปรุงระบบการปกครองให้มีระเบียบแบบแผนตามแบบฉบับตะวันตก...”<sup>9</sup>

ผลจากการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 นั้น อาจกล่าวได้ว่าเป็น “โฉมหน้า” ของความทันสมัยที่สำคัญที่สุดอย่างหนึ่งที่เกิดขึ้นในกรุงสยาม นั่นคือ กำเนิดของรัฐธรรมนูญใหม่เป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ไทย นับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา ราชอาณาจักรสยามจึงมีสถานะของรัฐชาติสมัยใหม่ในความหมายที่ตรงกันข้ามกับรัฐแบบดั้งเดิม โดยเฉพาะในแง่ของการบริหารการปกครองอำนาจอธิปไตย ดินแดนและประชากรในรัฐที่มีศูนย์กลางอำนาจ เทคโนโลยีของอำนาจรัฐ ขอบเขตการใช้อำนาจ รวมทั้งอุดมการณ์ชาติอย่างชัดเจนแน่นอน ควรกล่าวด้วยว่า วัฒนธรรมและอุดมการณ์แห่งชาติ รวมทั้งสำนึกในความเป็นชาติเป็นส่วนที่ได้รับการพัฒนาและต่อยอดให้สมบูรณ์มากขึ้นในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6<sup>10</sup>

วิธีคิดแบบไตรภูมิและวิธีคิดแบบกระฎุมพี เนื้อหาสำคัญของการเปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัยอยู่ที่การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์หรือวิธีคิด รวมทั้งการเกิดจิตสำนึกที่สอดคล้องกับเหตุผลความเป็นจริง รวมทั้งสำนึกเกี่ยวกับสถานที่และกาลเวลาของโลกสมัยใหม่ อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ นำเสนอว่าแท้จริงแล้วการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์หรือวิธีคิดของชนชั้นผู้นำไทยเป็นพลังสำคัญที่ผลักดันให้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัย “ความเปลี่ยนแปลงของสำนึกทางประวัติศาสตร์ในหมู่ชนชั้นนำตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 เป็นพลังผลักดันให้คนกลุ่มนี้ซึ่งมีพระมหากษัตริย์เป็นผู้นำ ดำเนินการต่าง ๆ เพื่อสถาปนารัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ขึ้น และภายในรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์นี้ ได้เกิดความเปลี่ยนแปลงของสำนึกทางประวัติศาสตร์ในหมู่สามัญชนบางพวกซึ่งผลักดันให้คนกลุ่มนี้ดำเนินการเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองใน พ.ศ. 2475”<sup>11</sup>

โลกทัศน์หรือวิธีคิดที่เปลี่ยนไปในกรณีนี้ได้แก่ การทำทนายวิธีคิดแบบไตรภูมิโดยวิธีคิดและการใช้เหตุผลแบบใหม่ที่ได้รับอิทธิพลจากความรู้และวิทยาการของตะวันตก ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจน

<sup>9</sup> เตช บุญนาท. ขบถ ร.ศ. 121. (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2524).

<sup>10</sup> Wyatt, David K. *Thailand: A Short History*. (New Heaven: Yale University Press, 1984), pp. 223-34.

<sup>11</sup> อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. *การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 4 - พ.ศ. 2475*. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2538), หน้า 2.

ก็คือ “ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้เกิดกระแสความพยายามต่อต้านความเชื่อและการปฏิบัติทางศาสนาของชาวบ้าน เช่น ความเชื่อในอภินิหารเหนือธรรมชาติ การทรงเข้าเข้าผีและความเชื่อโชคลางต่าง ๆ ทั้งนี้เนื่องจากการรับอารยธรรมตะวันตกเข้ามาในประเทศไทยอย่างแพร่หลาย เกิดความรู้ความเข้าใจทางวิทยาศาสตร์ คาราศาสตร์ การแพทย์และอื่น ๆ ที่ล้นคลอนล้มล้างความเชื่อและการปฏิบัติแนวไสยศาสตร์ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพิจารณาเห็นว่าความสุข ความทุกข์ ความเจริญรุ่งเรืองและความเสื่อมของบุคคลล้วนเกิดจากกรรมของตนเอง มิได้เกิดจากอำนาจฟ้าดินหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์แต่อย่างใด”<sup>12</sup>

ข้อแตกต่างประการสำคัญของ “วิธีคิด” ทั้งสองแบบคือ ในขณะที่วิธีคิดแบบไตรภูมิเป็นวิธีคิดที่มีประวัติความเป็นมาตั้งแต่สมัยกรุงสุโขทัยและได้รับการถ่ายทอดและสืบทอดกันมาในสมัยกรุงศรีอยุธยาและกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้น ในส่วนของพระมหากษัตริย์และชนชั้นผู้นำ วิธีคิดแบบไตรภูมิเน้นภารกิจของผู้ปกครองในฐานะที่เป็นราชาธิราชหรือพระโพธิสัตว์ผู้จรรโลงธรรมะ เน้นเรื่องกฎแห่งกรรม โลกนี้-โลกหน้าและนรก-สวรรค์ ในขณะที่วิธีคิดแบบใหม่ให้ความสำคัญกับบทบาทของกษัตริย์ในฐานะที่เป็นมนุษย์ พระองค์มีพันธะที่จะต้องดำเนินการในฐานะผู้นำของรัฐ อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ ชี้ให้เห็นว่า ในกรณีของรัชกาลที่ 4 พระองค์ “ทรงปฏิเสธคติที่ว่าพระมหากษัตริย์ทรงเป็นพระโพธิสัตว์ซึ่งกำลังสั่งสมบารมีและทรงปฏิเสธคติเทวสิทธิ์ด้วย ดังที่ทรงพระราชนิพนธ์ว่า พระเจ้าแผ่นดินก็ทรงเป็นมนุษย์”<sup>13</sup> นอกจากนี้ในวิธีคิดแบบไตรภูมิยังหมายรวมถึงความเชื่อหรือโลกทัศน์ดั้งเดิมเกี่ยวกับวิญญาณ ผีหรืออำนาจเหนือธรรมชาติต่าง ๆ ซึ่งเป็นส่วนสำคัญอย่างยิ่งในวิถีชีวิตของสังคมไทยก่อนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัย การปะทะกันระหว่างวิธีคิดทั้งสองนี้อาจพิจารณาได้จากกรณีหนังสือเรื่อง “กิจจานุกิจ” ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (ขำ บุนนาค) ตีพิมพ์ในปี พ.ศ. 2410 หนังสือเล่มนี้ได้สะท้อนให้เห็นถึง “วิธีคิดสมัยใหม่” ที่ รัชกาลที่ 4 ทรงให้การสนับสนุนอย่างแข็งขัน คำอธิบายเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติต่างๆ ในหนังสือเล่มนี้เน้นการคัดค้านหรือหักล้าง “วิธีคิดแบบไตรภูมิ” และโลกทัศน์ดั้งเดิมเป็นสำคัญ เช่น “คัดค้านความเชื่อในเรื่องลี้ลับ อภินิหารต่าง ๆ ของคนทั่วไป ตลอดจนปฏิเสธอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เทวดาและความเชื่อเรื่องนรกและสวรรค์ อันปรากฏอยู่ในหนังสือไตรภูมิพระร่วงและนิทานชาวบ้านต่าง ๆ เช่น มาลัยเทพนิทาน เป็นต้น ตัวอย่าง เช่น ชาวไทยพื้นบ้านเชื่อกันว่าฝนเกิดจากมังกรสูบน้ำในทะเลขึ้นไปและพ่นลงมาเป็นฝน แต่กิจจานุกิจอธิบายตามหลักวิทยาศาสตร์ว่าฝนเกิดจากน้ำระเหยเป็นไอและกลั่นตัวเป็นหยาดฝนในที่สุด...กิจจานุกิจยังปฏิเสธจักรวาลวิทยาในไตรภูมิพระร่วง ซึ่งกล่าวถึงลำดับชั้นของนรก โลกมนุษย์ สวรรค์และพรหมต่าง ๆ ว่าเป็นความเชื่อของศาสนาพราหมณ์ ไม่ใช่ศาสนาพุทธ และอธิบายว่าพระพุทธเจ้าไม่ทรงสั่งสอนเรื่องดังกล่าวด้วยทรงเห็นว่าไม่เป็นไปเพื่อพ้นทุกข์

<sup>12</sup> กัทรพร สิริกาญจน. “เกิดกับตาย” ใน *เอกสารการสอนชุดวิชา แนวคิดไทย*. (นนทบุรี: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมราชา, 2533), หน้า 25.

<sup>13</sup> อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. อ้างแล้ว., หน้า 37.

เมื่อทรงกล่าวถึงโลกก็ไม่ได้กล่าวถึงในแง่จักรวาลวิทยาแต่ทรงกล่าวถึงในแง่สังขารโลกคือนามรูป  
ในส่วนที่สัมพันธ์กับความดีความชั่ว เป็นต้น”<sup>14</sup>

ธงชัย วินิจจะกุล (Thongchai Winichakul) นำเสนออีกแง่มุมหนึ่งว่าหนังสือ “กิจจานุกิจ”  
สะท้อนให้เห็นถึงบริบททางความคิดของการก่อตั้งพุทธศาสนานิกายธรรมยุตของรัชกาลที่ 4 ซึ่ง  
จำเป็นต้องทำทลายอำนาจและความเชื่อทางศาสนาดั้งเดิมที่วางอยู่บนรากฐาน “วิธีคิดแบบไตรภูมิ”  
อย่างไรก็ตาม ทั้งรัชกาลที่ 4 และเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ยังเน้นตรงประเด็นสำคัญที่ว่าความรู้ทาง  
วิทยาศาสตร์ของตะวันตกควรจะได้รับ ความสำคัญควบคู่ไปกับคุณค่าทางศีลธรรมและจริยธรรมของ  
พุทธศาสนา ซึ่งยึดมั่นตามคำสอนของพระพุทธเจ้า ไม่ใช่ส่วนที่ผสมปนเปกับศาสนาพราหมณ์<sup>15</sup>  
กล่าวอีกแง่หนึ่งก็คือ หนังสือเล่มนี้นำเสนอวิธีการตีความพุทธศาสนาบนรากฐานของเหตุผลและ  
ความเป็นจริงตามหลักวิทยาศาสตร์และความรู้สมัยใหม่ “วิธีคิด” ที่เป็นผลผลิตของความรู้ทาง  
ดาราศาสตร์และภูมิศาสตร์สมัยใหม่ย่อมอธิบายโลกในความเป็นจริงได้อย่างชัดเจนและมีน้ำหนัก  
น่าเชื่อถือมากกว่า “วิธีคิดแบบไตรภูมิ”

นอกเหนือไปจากกษัตริย์และชนชั้นผู้นำแล้ว “วิธีคิด” ที่วางอยู่บนรากฐานความรู้และการใช้  
เหตุผลสมัยใหม่ได้เริ่มแพร่ขยายลงไปสู่สามัญชน โดยเฉพาะตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา  
นิธิ เอียวศรีวงศ์ เรียกการเกิดและแพร่หลายของวิธีคิดแบบใหม่ว่า “วัฒนธรรมกระฎุมพี”<sup>16</sup> ซึ่งเริ่มมา  
ตั้งแต่สมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้นและพวกเขาก็ประยุกต์เอาคำดังกล่าวนี้มาใช้เป็น “วิธีคิดแบบ  
กระฎุมพี”

อาจกล่าวได้ว่า “วิธีคิดแบบกระฎุมพี” หมายถึงการให้เหตุผลและทักษะที่มีต่อโลกและสังคม  
ของกลุ่มพ่อค้า ผู้ที่ได้รับการศึกษาและสามัญชนในเมืองในสมัยราชาธิปไตยของกรุงรัตนโกสินทร์  
วิธีคิดดังกล่าวนี้เป็นผลผลิตของการศึกษามวลชน เทคโนโลยีการพิมพ์ การติดต่อค้าขายกับชาว  
ต่างประเทศ รวมทั้งค่านิยมที่มีต่อการรู้หนังสือ วิธีคิดแบบกระฎุมพีมีลักษณะเหมือนกับวิธีคิดสมัยใหม่  
ของกษัตริย์และชนชั้นผู้นำในแง่ที่ว่า เป็นผลผลิตของวิทยาการความรู้และวัฒนธรรมตะวันตกในช่วง  
การเปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัยของราชอาณาจักรสยาม การค้าและการขยายตัวของการศึกษาเป็น  
พื้นฐานสำคัญของชนชั้นกระฎุมพี แต่ชนชั้นกระฎุมพีในสมัยราชาธิปไตยขยายตัวช้าและมีบทบาท  
ในทางการเมืองค่อนข้างจำกัด ในขณะที่บทบาททางเศรษฐกิจและสังคมส่วนอื่นเริ่มมีอิทธิพลมากขึ้น  
ดังจะเห็นได้จากการขยายตัวของพ่อค้าคนจีน กลุ่มข้าราชการและปัญญาชน นักเขียนหรือนัก  
หนังสือพิมพ์ ซึ่งล้วนแต่มีบทบาทสำคัญเพิ่มมากขึ้นเรื่อย ๆ ในสมัยรัชกาลที่ 6 และ 7 ตัวแทนวิธี  
คิดแบบกระฎุมพีที่โดดเด่นอาจพิจารณาได้จากงานของเทียนวรรณ ก.ศ.ร. กุหลาบ คณะผู้ก่อการใน

<sup>14</sup> กัทรพร สิริกาญจน. เรื่องเดียวกัน. หน้าเดียวกัน.

<sup>15</sup> Thongchai Winichakul. *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), pp. 40-42.

<sup>16</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์. *ปากไก่และใบเรือ...* อ้างแล้ว.

กบฏ ร.ศ. 130 รวมทั้งนายทหารและพลเรือนที่เป็นกำลังสำคัญในคณะราษฎรที่ปฏิวัติเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475<sup>17</sup>

กล่าวโดยสรุปแล้ว **วิธีคิดของคนไทยในสมัยราชาธิปไตยมีลักษณะสำคัญ** คือ

1. เป็นจุดเริ่มต้นของการปฏิวัติแบบแผน “วิธีคิด” หรือโลกทัศน์ของคนไทยสมัยใหม่ กล่าวคือเป็นการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่จากวิธีคิดแบบไตรภูมิเป็นวิธีคิดที่เน้นเหตุผลและความรู้ที่มีวิทยาศาสตร์และวิทยาการสมัยใหม่จากตะวันตกเป็นรากฐานสำคัญ

2. การปฏิวัติดังกล่าวเริ่มต้นในหมู่นักชนชั้นผู้นำ โดยเฉพาะพระมหากษัตริย์และขุนนางชนชั้นผู้นำปรับเปลี่ยนวิธีคิดของตนเพื่อสร้างรัฐชาติสมัยใหม่และเทคโนโลยีของอำนาจสมัยใหม่ในการจัดการบริหารปกครองประเทศ โดยเน้นการรวมอำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง การสร้างระบบราชการที่เข้มแข็งและสร้างความชอบธรรมของอำนาจกษัตริย์และชนชั้นผู้นำ ในสมัยรัชกาลที่ 6 แนวคิดเกี่ยวกับอุดมการณ์ชาติและชาตินิยมได้รับการส่งเสริมและปลูกฝังอย่างกว้างขวางผ่านหน่วยงานและกลไกอำนาจรัฐต่าง ๆ

3. อีกด้านหนึ่งของการปฏิวัติวิธีคิดได้เกิดขึ้นในแวดวงปัญญาชนและผู้มีการศึกษาในระยะเวลาต่อมา โดยเฉพาะเมื่อระบบราชการ ระบบการศึกษาและสื่อมวลชนของประเทศขยายตัวมากขึ้น เราอาจเรียกวิธีคิดที่เกิดขึ้นกับคนไทยกลุ่มนี้ว่า “วิธีคิดแบบกระฎุมพี” วิธีคิดดังกล่าวนี้เน้นเรื่องราชาธิปไตยและการกระจายอำนาจและโอกาสทางเศรษฐกิจให้เกิดขึ้นในวงกว้าง ในที่สุดเราอาจพิจารณาการปฏิวัติสยาม พ.ศ. 2475 เป็นจุดสูงสุดของพลังอำนาจที่วิธีคิดแบบกระฎุมพีให้ไว้กับสังคมนายราชาธิปไตยของไทย

**วิธีคิดแบบหลวงวิจิตร** ภายหลังจากการปฏิวัติเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ไม่นานรัฐบาลไทยในสมัยราชาธิปไตยของไทยก็ต้องตกอยู่ภายใต้อำนาจของคณะนายทหาร โดยเฉพาะจอมพล ป. พิบูลสงคราม ซึ่งดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีของประเทศระหว่างสงครามโลกครั้งที่สอง จนถึงการปฏิวัติของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ รวมเวลายาวนานถึง 15 ปี ภายได้ช่วงเวลาดังกล่าว “วิธีคิดแบบชาตินิยมและรัฐนิยม” ได้กลายมาเป็นวิธีคิดที่มีอิทธิพลอย่างมากในสังคมไทย วิธีคิดดังกล่าวนี้มีหลวงวิจิตรวาทการ (กิมเหลียง วัฒนปรีดา) เป็นผู้ที่มีบทบาทสำคัญอยู่เบื้องหลัง ส. ศิวรักษ์ เคยกล่าวในการบรรยายเกี่ยวกับ “วรรณกรรมกับสังคมไทย” เมื่อ พ.ศ. 2524 ว่า “คนที่ผลิตวรรณกรรมที่มีอิทธิพลมากที่สุดกับสังคมไทยในปัจจุบันนี้คือ หลวงวิจิตรวาทการ และเป็นอิทธิพลโดยนัยลอบเกือบตลอด...อิทธิพลในทางหายน่ะ อิทธิพลที่บิดข้อเท็จป็นข้อจริง อิทธิพลที่เสนองานอย่างง่าย ๆ แต่มีเบื้องหลังเบื้องหน้า...อิทธิพลที่สอนให้ทำเด่นแต่ไม่ให้เด่นนัก คิแต่ไม่ให้เด่นจะเป็นภัยอะไรพวกนี้...ระบบสังคมไทยเวลานี้เป็นวิธีที่หลวงวิจิตรนำมาให้อิทธิพลไว้ทั้งสิ้น...”<sup>18</sup>

<sup>17</sup> โปรดดูรายละเอียดใน นครินทร์ เมฆไตรรัตน์, *การปฏิวัติ พ.ศ. 2475*. (กรุงเทพมหานคร: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2535).

<sup>18</sup> ส. ศิวรักษ์, “วรรณกรรมกับสังคมไทย,” ใน *พูดไม่เข้าหูคน*. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2529), หน้า 195-96.

การพิจารณาวิธีคิดดังกล่าวนี้ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องทำความเข้าใจชีวิต ผลงานและแนวคิดของหลวงวิจิตรวาทการอย่างละเอียด

หลวงวิจิตรวาทการ นามเดิม กิมเหลียง วัฒนปรีดา ภายหลังเปลี่ยนเป็นวิจิตร วิจิตรวาทการ เชื้อชาติไทย สัญชาติไทย เกิดที่จังหวัดอุทัยธานี บวชเรียนตั้งแต่สมัยเป็นสามเณร ด้วยความอดสาหะจนมีโอกาสเข้ารับราชการ สอบเข้าทำงานในกระทรวงการต่างประเทศ ทำให้มีโอกาสไปทำงานประจำสถานทูตไทยในยุโรป ท่านประสบความสำเร็จในหน้าที่ราชการ เคยดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีว่าการกระทรวงการต่างประเทศและอธิบดีกรมศิลปากรในช่วงก่อนและระหว่างสงครามโลกครั้งที่สอง หลังสงครามจบลงท่านถูกฝ่ายสัมพันธมิตรดำเนินคดีในข้อหาอาชญากรสงครามร่วมกับจอมพล ป. พิบูลสงคราม ในขณะที่เดียวกันท่านก็เป็นนักประพันธ์งานเขียนชนิดต่าง ๆ เช่น นวนิยาย สารคดี บทละครและงานค้นคว้าเกี่ยวกับชนชาติและประวัติศาสตร์ไทยที่ประสบผลสำเร็จ<sup>19</sup> จนอาจกล่าวได้ว่าหลวงวิจิตรวาทการเป็นนักคิด นักเขียนและนักปฏิบัติการผู้อยู่เบื้องหลังการดำเนินนโยบายรัฐนิยมและชาตินิยมในสมัยรัฐบาลทหารของจอมพล ป. พิบูลสงคราม แนวคิดและผลงานของท่านบางส่วนยังคงมีอิทธิพลต่อนโยบายของรัฐในด้านเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมสืบมาจนกระทั่งปัจจุบัน ดังที่ ส. ศิวรักษ์ นำเสนอไว้ในการแสดงปาฐกถาเรื่อง “อยู่อย่างไทย” ของท่านว่า “ระบบความคิดแบบไทยในวงราชการเวลานี้ ใช้ความคิดหลวงวิจิตรเป็นหลัก การอยู่อย่างไทยสมัยแรก พระเจ้าลิไทมีพุทธกับไสยและถือลัทธิเทวราช มาเปลี่ยนใหม่ในสมัยรัชกาลที่ 4-5 รัชกาลที่ 5 ทำการสำคัญอย่างหนึ่งคือรวมอำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง รวมประเทศให้เป็น National State... พอถึง รัชกาลที่ 6 เปลี่ยนใหม่เป็นชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ พอมาถึงคณะราษฎรเพิ่มรัฐธรรมนูญเข้าไป...ที่นี้หลวงวิจิตรกลับมาใช้วิถีไสยของพระมงกุฎเกล้าฯ คือชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ แต่เปลี่ยนแปลงโดยลดความสำคัญของพระมหากษัตริย์ เน้นบทบาทของผู้นำคือ จอมพล ป. ให้เด่นชัด และที่สำคัญกว่านั้นคือ แก่นความสำเร็จในชีวิตปัจจุบัน...ความสำเร็จในชีวิตนั้นคือความสำเร็จในทางการเงิน ข้าราชการที่ดีจะต้องเก่ง เมื่อเก่งแล้วก็ต้องรวย พอถึงสมัยจอมพลสฤษดิ์เขาก็เปลี่ยนอีก กลับไปเน้นความสำเร็จสำคัญของพระมหากษัตริย์โดยลดรัฐธรรมนูญลง...นัยหนึ่งความคิดแบบหลวงวิจิตรคือเป็น Pragmatism คือประสานผลประโยชน์...”<sup>20</sup>

“วิธีคิดแบบหลวงวิจิตร” ตามคำอธิบายของ ส. ศิวรักษ์นั้นชัดเจนมากในแง่ของการเน้นอุดมการณ์ชาตินิยมความสำคัญของผู้นำตามคำขวัญที่ว่า “เชื่อผู้นำ ชาติพ้นภัย” และการให้ความสำคัญเกี่ยวกับความสำเร็จของชีวิตในโลกนี้

เชื้อชาติและชนชาติไทยมีความสำคัญอย่างยิ่งในงานเขียนของหลวงวิจิตรวาทการ งานเขียนของท่านหลายเล่มได้ชี้ให้เห็นความสำคัญของเชื้อชาติและชนชาติโดยการสืบค้นความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ ท่านเชื่อว่า ชนชาติไทยมีประวัติความเป็นมาที่ยิ่งใหญ่แต่โบราณ จากถิ่นกำเนิดทาง

<sup>19</sup> โปรดดูรายละเอียดใน สุทธิลักษณ์ อัมพวันค์. *ชีวิตแห่งละคร*. (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์, 2528).

<sup>20</sup> ส. ศิวรักษ์. *อยู่อย่างไทยในสมัยศตวรรษที่สามแห่งกรุงรัตนโกสินทร์*. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2525), หน้า 102.

ตอนใต้ของประเทศจีนในปัจจุบันได้อพยพทั้งโดยการถูกรุกรานและการแสวงหาถิ่นที่อยู่อาศัยจนมาถึงดินแดนขวานทองถิ่นที่ตั้งของประเทศไทยในปัจจุบัน ท่านตีความตามชื่อชนชาติว่าคนไทยรักอิสระเสรีขณะเดียวกันชื่อชนชาติก็มีนัยทางการเมืองในสมัยนั้น ที่รัฐบาลไทยพยายามรวมดินแดนของประเทศต่าง ๆ ให้อยู่ภายใต้การปกครองของประเทศไทยโดยเฉพาะดินแดนของประเทศเพื่อนบ้าน เช่น พม่า ลาว และเขมร ในเวลานั้นชื่อประเทศไทยก็เพิ่งจะถูกเปลี่ยนเข้ามาแทนที่ชื่อเดิมคือ “สยาม” ข้อเขียนของท่านในรูปของตำราเรียน นวนิยาย บทละคร บทบรรยายทางวิทยุกระจายเสียง ฯลฯ ล้วนแต่เน้นความยิ่งใหญ่ของชนชาติไทยที่มีพระมหากษัตริย์และพุทธศาสนาเป็นสถาบันรากฐานสำคัญ<sup>21</sup>

หนังสือเรื่อง “โชคชะตาของชาติ” เป็นงานเขียนของท่านอีกชุดหนึ่งที่ได้สะท้อนให้เห็นถึงเนื้อหาสำคัญของสิ่งที่ ศ. ศิวรักษ์เรียกว่า “วิถีคิดแบบหลวงวิจิตร” ในหนังสือเล่มนี้ ท่านได้เปรียบเทียบว่าชาติกับมนุษย์แต่ละคนเหมือนกันตรงที่ว่า ต่างก็มี “โชคชะตา” ที่สามารถลิขิตได้ ชะตาของชาติขึ้นอยู่กับความพร้อมเพรียงหรือผลรวมของชะตาชีวิตของแต่ละคน “โชคชะตา” ในทัศนะของท่านจึงไม่ใช่การลิขิตของดวงดาวหรือพระอินทร์พระพรหม แต่สองมือสองแขนและมันสมองของมนุษย์นั้นกำหนดทางเดินชีวิตของตน โชคชะตาของชาติก็ย่อมขึ้นอยู่กับความร่วมมือร่วมใจหรือเอกลักษณ์ร่วมของคนทั้งชาติ ท่านให้คำอธิบายว่า “...โชคชะตาของประเทศชาติเป็นของมีจริง อาจจะมีภาวะการณ์เกิดขึ้น เป็นขึ้นโดยลักษณะของชาติแต่ละชาติได้จริง ๆ แต่โชคชะตานั้นเองเราก็สามารถจะหล้อหลอมกล่อมเกล่าปั้นรูปได้ตามใจชอบของเรา...โชคชะตาเป็นของไม่หยุดนิ่ง มีความเคลื่อนไหวไหลเลื่อนเหมือนอย่างน้ำ...มนุษย์สามารถจะหล้อหลอม ทำให้เป็นไปในทางเจริญก้าวหน้าและเกิดผลประ โยชน์ แต่ถ้ามนุษย์ไม่ทำอะไร มันก็เป็นไปตามทางของมัน เดินจากที่สูงลงไปหาที่ต่ำ ชีวิตของบุคคลก็ดี ชีวิตของชาติก็ดี ถ้ามนุษย์ไม่คอยหล้อหลอมกล่อมเกลาก็จะเดินต่ำลงไปทุกที และมีความทรุดโทรมแตกดับเป็นขั้นที่สุด”<sup>22</sup>

ท่านเชื่อในสมมติฐานที่ว่า “มูลเหตุแห่งความเจริญรุ่งเรืองหรือความทรุดโทรมล่มจมของชาติ ไม่ว่าไทยเราหรือชาติไหน มีมูลเหตุเหมือน ๆ กันคือ ความทรุดโทรมล่มจมนั้นเกิดจากความโง่ ความเกียจคร้านและความประมาท...และมูลเหตุของความรุ่งโรจน์ ก็คือวิชาความรู้ ความขยันขันแข็งของชนชาติใดและความไม่ประมาทมัวเมา”<sup>23</sup> ตัวอย่างที่ท่านใช้ในการสนับสนุนสมมติฐานข้างต้นก็คือ วีรกรรมและพระราชกรณียกิจของ “พระมหากษัตริย์วีรบุรุษ” ในประวัติศาสตร์ชาติไทยที่สำคัญ ได้แก่ พ่อขุนรามคำแหง สมเด็จพระนเรศวรมหาราช สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ฯลฯ และชี้ให้เห็นด้วยว่าภายใต้วิกฤติของชาติที่เกิดจากการรุกรานของศัตรูต่างชาติ ความสามัคคีปรองดองและความเสียสละของคนในชาติ รวมทั้งผู้นำที่เก่งกล้าสามารถย่อมประคับประคองให้ประเทศชาติ

<sup>21</sup> วิจิตรวาทการ, หลวง. *ชนชาติไทยและงานค้นคว้าเรื่องของชาติไทย*. (พระนคร: กรุงเทพฯพัฒนา, 2513).

<sup>22</sup> วิจิตรวาทการ, หลวง. *โชคชะตาของชาติ*. (พระนคร: กรุงเทพฯพัฒนา, 2511), หน้า 333-35.

<sup>23</sup> อ้างแล้ว, หน้า 340.



ผ่านวิกฤติไปได้ จะเห็นได้ว่าวิถีคิดเชิงเปรียบเทียบดังกล่าวนี้ สะท้อนให้เห็นจุดมุ่งหมายทางการเมืองของท่านที่สนับสนุนท่านผู้นำอย่างจอมพล ป. พิบูลสงครามในระหว่างที่ประเทศไทยกำลังเผชิญกับสถานการณ์วิกฤติอันเนื่องมาจากสงครามโลกครั้งที่สอง

บทบาทในการปลุกกระแสสำนึกแบบชาตินิยมของหลวงวิจิตรวาทการได้จับสั่นลงพร้อมกับชัยชนะของฝ่ายสัมพันธมิตรในสงคราม ท่านถูกดำเนินคดีในฐานะอาชญากรสงครามพร้อมกับความผิดที่ว่า “จำเลยเป็นผู้เลื่อมใสในลัทธิชาตินิยมอย่างรุนแรง”<sup>24</sup> ถึงกระนั้นก็ดี หลวงวิจิตรวาทการยังได้บันทึกอารมณ์ความรู้สึกของนักลัทธิชาตินิยมเมื่อท่านได้ยืมนักโทษหญิงกลุ่มหนึ่งร้องเพลงที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับ “ความรักชาติ” ที่ท่านแต่งขึ้นเมื่อครั้งยังเรืออานาจ ท่านเขียนบันทึกจากห้องขังในเรือนจำของท่านว่า “...การที่ได้ฟังเพลงเหล่านี้ก็ยิ่งทำให้ชื่นใจ เพราะว่า “ต้นรักชาติ” ที่เราปลูกและบำรุงไว้ด้วยความเหนื่อยยากยังหยั่งรากมันคงอยู่ในหัวใจของคน... “ต้นรักชาติ” นี้อาจจะต้องหงอยเหี่ยวไปชั่วคราว แต่ก็คงจะไม่ตายลง ท้ายก็คงจะฟื้นขึ้นอีก”<sup>25</sup>

ส่วนสำคัญในด้านความจงรักภักดีต่อสถาบันหลักของชาติของหลวงวิจิตรวาทการ อาจพิจารณาได้จากข้อเขียนของท่านตอนหนึ่งที่ปรากฏในหนังสือเรื่อง “วิธีการทำงานและสร้างอนาคต” ที่ว่า “ข้าพเจ้าได้รับความเจริญด้วยเหตุสองประการ คือ 1. ข้าพเจ้าได้รับความรู้พอที่จะทำราชการสนองพระเดชพระคุณพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวของข้าพเจ้า และทำประโยชน์แก่เพื่อนร่วมชาติตามแต่ความสามารถจะทำได้ และ 2. ความนิยมชมชอบที่ข้าพเจ้าได้รับจากคนทั้งหลายเป็นบำเหน็จทดแทนความยากเหนื่อยที่ข้าพเจ้าได้ทำงานอย่างหนักวันละ 16 ชั่วโมง”<sup>26</sup> เหตุทั้งสองประการที่สร้างความรุ่งเรืองให้กับชีวิตของหลวงวิจิตรวาทการนี้ควรจะได้รับการพิจารณาจากพื้นฐานความคิดของท่านที่มองเห็นว่า ชีวิตคือละครที่ผู้แสดงต้องแสดงไปตามบทบาทต่าง ๆ ที่ได้รับมอบหมายความสำเร็จหรือล้มเหลวของนักแสดงย่อมขึ้นอยู่กับความนิยมชมชอบของผู้ชม ดังนั้นนักแสดงจำต้องทำงานอย่างหนักเพื่อที่จะแสดงให้สมบทบาทและได้รับเสียงปรบมือตอบแทน ท่านเชื่อและเห็นว่าชีวิตของท่านแท้ที่จริงก็คือ “ชีวิตแห่งละคร” ที่ไม่มีอะไรจริงยั่งยืน มนุษย์ทุกคนในฐานะที่เป็นนักแสดงต่างก็จับสั่นบทบาทของตัวเองลงอย่างไม่มีการเล็งพินเมื่อความตายมาเยือน

“วิถีคิดแบบหลวงวิจิตร” ที่ยังคงมีพลังและฝังแน่นอยู่ในหัวใจของคนไทยจนถึงทศวรรษนี้ (2530) ได้แก่ แนวคิดต่าง ๆ ของท่านในหนังสือเรื่อง “วิธีการทำงานและสร้างอนาคต” “กุศโลบาย” รวมทั้งคติชีวิตที่ได้รับความนิยมอย่างแพร่หลาย โดยเฉพาะในหน่วยงานราชการ สถาบันการศึกษา และบริษัทห้างร้านของเอกชน

<sup>24</sup> สุทธิลักษณ์ อัมพันวงศ์, อ้างแล้ว, หน้า 64.

<sup>25</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน.

<sup>26</sup> วิจิตรวาทการ, หลวง, *วิธีการทำงานและสร้างอนาคต*. (พระนคร: สำนักพิมพ์เสริมวิทย์บรรณาการ, 2511), หน้า 2.

ท่านสอนให้คนรักงาน รักที่จะเรียนรู้วิธีการทำงานและหาความสุขจากการทำงาน ถ้าหากต้องการจะประสบความสำเร็จในชีวิต แก่เกิดดังกล่าวนี้น่าจะเขียนเป็นกลอนและคติชีวิตไว้หลายสำนวน เช่น

“สุขของฉันอยู่ที่งานหล่อเลี้ยงจิต	สุขของฉันอยู่ที่คิดสมบัติบ้า
คิดทำโน่นทำนี่ทุกเวลา	เมื่อเห็นงานก้าวหน้าก็สุขใจ
งานยังมีมากจริงยังเป็นสุข	งานยิ่งชุกมันสมองยิ่งผ่องใส
เมื่อทำได้เสร็จสำเร็จไป	ก็สุขใจปลาบปลื้มลิ้มทุกข้อน
ฉันรักงานรักจริงยิ่งชีวิต	ถูกหรือผิดอยากจะทำให้ถ้วนทั่ว
ถ้าทำผิดก็เป็นครูอยู่กับตัว	ดีหรือชั่วขอแต่ให้ได้ทำงาน” <sup>27</sup>

“ชีวิตคือการต่อสู้ ศัตรูคือยากำลัง อุปสรรคคือหนทางแห่งความสำเร็จอันดี”  
“งานคือเงิน เงินคืองาน บันดาลสุข”<sup>28</sup>

รวมทั้งข้อเขียนในคำนำหนังสือเล่มที่มีชื่อเสียงของท่าน (วิธีการทำงานและสร้างอนาคต) ที่ว่า “การรู้วิธีทำงานคืออาจทดแทนความบกพร่องในการศึกษา หมายความว่า แม้จะมีการศึกษาไม่สูงถึงขั้นปริญญาตรีใหญ่หลวงอันใด ก็สามารถจะขึ้นไปสู่ฐานะอันสูงและสร้างอนาคตที่แจ่มใสได้ด้วยการรู้วิธีทำงาน...ให้ดูตัวอย่างคนที่เขาสร้างตัวขึ้นมาด้วยการทำงาน มองหาแง่ดีของคนดีกว่าจะเสียเวลาไปมองหาแง่ร้าย พบแง่ดีของใครในทางใด เก็บเอามาเป็นตัวอย่างและทำตาม ข้าพเจ้าสร้างตัวของข้าพเจ้ามาด้วยวิธีการมองแง่ดีของคน แล้วพยายามเลียนแบบ ข้าพเจ้าไม่ยอกรู้อยากเห็นแง่ร้ายของใคร...ข้าพเจ้าหากำไรชีวิตของข้าพเจ้าโดยไม่ต้องลงทุนมาก เพราะเพียงแค่มองหาแง่ดีของคนและเก็บเอามาเป็นแบบฉบับ เป็นของได้เปล่าไม่ต้องลงทุนซื้อ”<sup>29</sup> ขณะเดียวกันท่านก็เชื่อด้วยว่าความจำเป็น เช่น ขัดสน ลำบากยากจนหรืออึดอัด ก็เป็นที่มาของการดิ้นรนเพื่อสร้างความเจริญรุ่งเรืองให้กับชีวิต ในกรณีนี้ท่านยกตัวอย่างโดยการเขียนจากประสบการณ์ชีวิตของท่านเองดังนี้ “ความจำเป็นเป็นมูลเหตุแห่งความเจริญ ข้าพเจ้ามีความจำเป็นต้องต่อสู้กับความยากจนในชีวิต และในชีวิตของข้าพเจ้าไม่เหมือนของคนอื่น กล่าวคือ ถ้าข้าพเจ้าไม่ต่อสู้ด้วยกำลังแขนของข้าพเจ้าเอง ข้าพเจ้าต้องอดตายไปนานแล้ว ของทุกสิ่งทุกอย่างที่จำเป็นในชีวิตของข้าพเจ้าเป็นสิ่งที่ข้าพเจ้าต้อง จัดหาเอง ไม่มีใครมาหยิบยกให้ แต่โดยความพยายามซึ่งข้าพเจ้ามีอยู่ไม่แพ้มนุษย์ใด ๆ ประกอบกับความจำเป็นบังคับให้ข้าพเจ้าต้องพยายาม ข้าพเจ้าจึงสามารถทำความเจริญให้แก่ตัวได้บ้าง”<sup>30</sup>

<sup>27</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้าคำนำ.

<sup>28</sup> สุทธิลักษณ์ อัมพางค์, อ้างแล้ว, หน้า 27.

<sup>29</sup> วิจิตรวาทการ, หลวง, *วิธีการทำงานและสร้างอนาคต*, อ้างแล้ว, หน้า ก, ข.

<sup>30</sup> วิจิตรวาทการ, หลวง, *กุศโลบาย*, พิมพ์ครั้งที่ 6 (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์นิเดย์โฟกัส, 2531[2478]), หน้า 2.

นอกจากความเพียรพยายาม ความขยันและสติปัญญาของแต่ละคนแล้ว ความสำเร็จในการทำงานในทักษะของหลวงวิจิตรจะเกิดขึ้นไม่ได้เต็มที่หากปราศจากความร่วมมือร่วมใจของเพื่อนร่วมงาน หรือผู้บังคับบัญชา ดังที่ท่านเขียนไว้ในคำนำของหนังสือเรื่อง “กุศโลบาย” ที่ว่า “ไม่มีใครสามารถทำงานที่สำคัญให้สำเร็จได้โดยลำพังตนเอง มนุษย์มีความจำเป็นต้องอาศัยซึ่งกันและกัน... คนที่ไม่คิดพึ่งตนเองเลยนั้น ไม่มีทางที่จะทำอะไรได้เลย ส่วนคนที่พึ่งตนเองฝ่ายเดียว ไม่ต้องการความช่วยเหลือร่วมมือของผู้ใด ย่อมเป็นคนคับแคบทำงานสำเร็จได้ส่วนน้อย แต่คนที่พึ่งตนเองด้วยมีโอกาสได้รับความช่วยเหลือร่วมมือจากผู้อื่นด้วย อาจทำงานได้สำเร็จอย่างใหญ่หลวง”<sup>31</sup>

การใช้คำว่า “กุศโลบาย” หรือ “อุบาย” ของหลวงวิจิตรวาทการเป็นสิ่งที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งและคำนี้น่าจะเป็นคำหลักที่ช่วยให้เรา “วิจิตร” ของท่าน คำนี้ท่านได้คิดค้นและดัดแปลงนำมาใช้ในการเรียบเรียงหนังสือเพื่อให้ได้ใจความที่สอดคล้องกับเค้าเรื่องเดิมที่ชื่อ “Strategy in Handling People” (โดย Ewing T. Webb & John Morgan) ในภาษาไทย “อุบาย” อาจมีความหมายในทางลบเป็นวิธีการเพื่อให้ได้มาซึ่งตนเองต้องการด้วยการหลอกลวงหรือดัดจริต ดังนั้นท่านเลยถือเอาคำสนธิระหว่าง “กุศล” กับ “อุบาย” ซึ่งให้ความหมายในแง่ดี ท่านเชื่อว่าคำนี้น่าจะสอดคล้องกับเนื้อหาของหนังสือมากที่สุด “...การที่จะได้รับความช่วยเหลือร่วมมือของคนทั้งหลายก็ดี การที่จะทำให้อัตรากลับมาเป็นมิตรก็ดี หรือการที่จะเอาคนทั้งประเทศไว้ในกำมือของตนก็ดี อาจสำเร็จได้ด้วย “อุบาย” คำว่าอุบายในที่นี้ ไม่ได้หมายถึงวิธีหลอกลวง แต่หมายถึงความฉลาดในการพูด การทำด้วยความสุจริต ซึ่งถ้าใช้เหมาะแก่กาลเทศะแล้ว อาจเป็นผลสำเร็จยิ่งกว่าอำนาจ เพราะอำนาจเป็นบ่อเกิดแห่งความเบียดเบียน เกลียดชัง แต่อุบายเป็นเครื่องทำให้คนพอใจ”<sup>32</sup> การใช้อุบายหรือกุศโลบายแทนการใช้อำนาจย่อมนำมาซึ่งความพึงพอใจและความสำเร็จในการทำงานต่าง ๆ แต่สิ่งที่ท่านไม่ได้ให้กำกับมาด้วยก็คือ โดยเนื้อแท้แล้วอุบายกับอำนาจต่างกันหรือไม่ อย่างไร ผลประโยชน์ที่ได้จากการใช้อุบายรวมทั้งวิธีการใช้อุบายนั้นควรจะมีศีลธรรมหรือจริยธรรมทางศาสนากำกับอยู่หรือไม่อย่างไร

เมื่อพิจารณาอย่างละเอียดแล้ว “วิธีการคิดแบบหลวงวิจิตร” หลายกรณีมีพื้นฐานมาจากความคิดหรือปรัชญาสังคมของนักคิดตะวันตก ซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในยุคสมัยของท่าน อาจเป็นไปได้ว่าการนิยามว่าชีวิตคือการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความอยู่รอด หรือความจำเป็นเป็นที่ทำให้คนดิ้นรนต่อสู้ เป็นปรัชญาชีวิตที่ท่านได้มาจากการศึกษาแนวคิดวิวัฒนาการนิยมของชาร์ล ดาร์วินหรือนักปรัชญาสังคมท่านอื่นที่มีชื่อเสียงเวลานั้น รวมทั้งการเรียบเรียงหนังสือโดยอาศัยเค้าจากหนังสือของนักเขียนต่างประเทศ เมื่อผสมผสานกับประสบการณ์ชีวิต จินตนาการทางประวัติศาสตร์ รวมทั้งเป้าหมายทางการเมืองของท่าน ทำให้เนื้อหาของ “วิจิตร” ของท่านมีพลังและฝังแน่นอยู่ในความทรงจำของสังคม แม้ว่าการอสัญกรรมของท่านจะล่วงเลยมาหลายสิบปีแล้วก็ตาม ตัวอย่างที่เห็น

<sup>31</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน.

<sup>32</sup> เรื่องเดียวกัน, คำนำในการพิมพ์ครั้งที่หนึ่ง.

ได้ชัดเจนหนึ่งก็คือ การตีพิมพ์หนังสือ “กุศโลบาย” ครั้งที่ 6 ในปี พ.ศ. 2531 หรือ 53 ปีหลังจากการตีพิมพ์ครั้งแรก (2478) ผลงานอีกหลายชุดของท่านก็ได้รับการตีพิมพ์ซ้ำในทศวรรษปัจจุบัน (2530) และชีวประวัติและผลงานของท่านก็ได้รับการเรียบเรียงและตีพิมพ์โดยกรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ เพื่อให้เป็นหนังสืออ่านนอกเวลาของนักเรียนชั้นมัธยมทั่วประเทศในฐานะที่ท่านเป็นบุคคลสำคัญของชาติ<sup>33</sup> ส่วนคติชีวิตที่ท่านคิดขึ้นและใช้เป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตหลาย ๆ อย่าง เช่น “ชีวิตคือการต่อสู้ ศัตรูคือยากล้าง...” หรือ “อันที่จริงคนเขาอยากให้เราดี แต่เราเด่นขึ้นทุกทีเขาหมั่นไส้ จึงทำดีแต่อย่าเด่นจะเป็นภัย ไม่มีใครอยากเห็นเราเด่นเกิน”<sup>34</sup> ได้รับการถ่ายทอด อบรมสั่งสอนเลียนแบบและนำไปยึดถือปฏิบัติอย่างแพร่หลายจวบจนปัจจุบัน<sup>35</sup> ข้อเท็จจริงเหล่านี้ย่อมชี้ให้เห็นว่า “วิธีคิดแบบหลวงวิจิตร” ที่เน้นชาตินิยมและความสำเร็จในชีวิตของปัจเจกบุคคล ยังคงมีพลังอำนาจและมีอิทธิพลต่อสังคมไทยอย่างเหนียวแน่น ข้อสรุปดังกล่าวนี้ย่อมยืนยันข้อคิดของ ส. ศิวรักษ์ที่ว่า “อุดมการณ์ในสังคมไทยปัจจุบันเป็นอุดมการณ์ขุนนาง ข้าราชการและคนที่เป็นขุนนางข้าราชการเวลานี้มีความคิดแบบกิมเหลียงอิมทั้งนั้น”<sup>36</sup>

“วิธีคิดของคนไทย” ที่ได้มาโดยกำเนิด: ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ในการศึกษาเรื่อง “วิธีคิดของคนไทย” และ “เอกลักษณ์ไทย” สมัยใหม่ คงจะเป็นไปไม่ได้ที่จะไม่กล่าวถึงผลงานของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ปราชญ์สยามผู้เพ่งลวงลับเมื่อไม่นานมานี้ (9 ตุลาคม 2538) ผลงานของท่านในฐานะนักการเมือง นักหนังสือพิมพ์ ศิลปินและนักวิชาการนั้นโดดเด่นมากเป็นพิเศษและนำเสนอแง่มุมต่าง ๆ ของ “วิธีคิดและเอกลักษณ์ไทย” ได้อย่างน่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง

โดยทั่วไป ข้อคิดและงานเขียนของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมชได้ชื่อว่าเป็นตัวแทนของ “วิธีคิด” และ “ปฏิบัติการทางวาทกรรมแบบอนุรักษ์นิยม” ในสังคมไทยที่ทรงพลังอย่างยิ่ง ในขณะที่ “วิธีคิดแบบหลวงวิจิตร” ให้ความสำคัญกับชาตินิยม ผู้นำและความสำเร็จทางโลก “วิธีคิดแบบคึกฤทธิ์” พยายามตอกย้ำความสำคัญของสถาบันกษัตริย์ สักคินาไทย พุทธศาสนาและศิลปวัฒนธรรมดั้งเดิมของไทย (โดยเฉพาะวัฒนธรรมหลวง) ในฐานะที่เป็นบ่อเกิดของเอกลักษณ์แห่งชาติและความเป็นไทย นักวิจารณ์หลายท่าน (เช่น ส. ศิวรักษ์ วิทยากร เชียงกุล หรืออรุณ เวทสุวรรณ<sup>37</sup>) ถึงกับกล่าวว่า ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมชเป็นปราชญ์ ปัญญาชนและนักการเมืองฝ่ายอนุรักษ์นิยมที่มุ่งผลุ่จอุดมการณ์อำนาจและบทบาททางเศรษฐกิจการเมืองของสถาบันสักคินาไทยดังจะเห็นได้จากนวนิยาย

<sup>33</sup> โปรดดู สุทธิลักษณ์ อ้าพันวงศ์, อ้างแล้ว.

<sup>34</sup> สุทธิลักษณ์ อ้าพันวงศ์, อ้างแล้ว, หน้า 84.

<sup>35</sup> จากประสบการณ์ส่วนตัวของผู้เขียนร่วม (พัฒนา กิตติอาษา) คติชีวิตเหล่านี้พบเห็นอยู่ตามป้ายคิดในห้องเรียน ห้องสมุดและอาคารเรียนของโรงเรียนประถมมัธยม มหาวิทยาลัยและสถานที่ราชการทั่วไป เช่น โรงเรียนมัธยมประจำอำเภอสังขาม จังหวัดหนองคายและโรงเรียนประจำจังหวัดหนองคาย ในช่วงที่ผู้เขียนเรียนอยู่ พ.ศ. 2522-2528 หรือคิดปะจําใจในสมัยนั้นที่กส่วนตัวของนักเรียนนักศึกษาจำนวนมากก็ปรากฏคติชีวิตและข้อคิดของหลวงวิจิตรวาทการอยู่ ซึ่งนักเรียนนักศึกษา ข้าราชการและประชาชนทั่วไปจำนวนมากไม่รู้ที่มาหรือผู้คิดค้นคติชีวิตเหล่านี้

<sup>36</sup> ส. ศิวรักษ์, อ้างแล้ว, หน้า 85.

<sup>37</sup> อรุณ เวทสุวรรณวิจารณ์งานเขียนของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมชอย่างตรงไปตรงมาว่า “ผลงานการประพันธ์ ส่วนมากแปลงมาจากภาษาต่างประเทศ เช่น หม่าเสียด เมือง ซูตีไทซา นกนางนวลและไฟแดง เป็นต้น ส่วนจินตนิยายที่แต่งเองเป็นเรื่องที่ไม่สมเหตุสมผลเสียเป็นส่วนใหญ่ พอที่จะได้เรื่องอยู่ก็มี สิ้นแผ่นดิน” อ้างถึงใน อรุณ เวทสุวรรณ, “คึกฤทธิ์ในสายตาของข้าพเจ้า,” ใน *เอกลักษณ์ไทย*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แพรวพริษา, 2526), หน้า 178.

หรือข้อเขียนที่มีชื่อเสียงของท่าน เช่น สี่แผ่นดิน ใฝ่แดง ฝรั่งเศสดินาหรือพม่าเสียเมือง เป็นต้น ในรายงานชุดนี้ พวกเราขออนุญาตนำเสนอ “วิธีคิด” ของท่านเกี่ยวกับเรื่องต่าง ๆ ที่สำคัญ 3 เรื่อง คือ (1) เอกลักษณะและความเป็นไทย (2) อำนาจและความแตกต่างทางชนชั้นในสังคม และ (3) อุดมการณ์ทางการเมือง

1. เอกลักษณะและความเป็นไทย ในทัศนะของม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช “วิธีคิด” และ “เอกลักษณะ” ไม่อาจแยกออกจากกันได้ วิธีคิดอาจมีลักษณะของกระบวนการหรือวิธีการคิดที่เกิดขึ้นในหัวสมองของคน ส่วนเอกลักษณะเป็นส่วนที่ได้รับการถ่ายทอด แสดงออกในรูปของแบบแผนพฤติกรรมหรือวัฒนธรรมที่เป็นวัตถุ วิธีคิดและเอกลักษณะควรจะไปด้วยกัน เพราะทั้งสองอย่างนี้ได้มาด้วยการเกิด เดิบโต อบรมเลี้ยงดู ได้รับการศึกษาและใช้ชีวิตอยู่ในสังคมหรือประเทศชาติแห่งหนึ่งเสมอ ท่านเคยนำเสนอที่การสัมมนาเกี่ยวกับเอกลักษณะของชาติและความเป็นไทยครั้งหนึ่งว่า “ไม่แน่ใจเหมือนกันว่าเอกลักษณะหมายความว่าอย่างไร แต่ที่แน่ใจก็คือ เอกลักษณะเป็นสิ่งที่ฝังแน่นอยู่ในคนแต่ละคน เอกลักษณะเป็นของคนในชาติสืบทอดและส่งผ่านให้แต่ละคนตั้งแต่แรกเกิดความเป็นไทยส่วนใหญ่อยู่ในตัวคนไทย เป็นคนไทยหมายถึงมีความรู้สึกและลักษณะนิสัยร่วมกันที่แน่นอน ไม่มีใครเปลี่ยนแปลงสิ่งเหล่านี้ได้”<sup>38</sup> การเชื่อมโยงระหว่างเอกลักษณะและความเป็นไทยเข้ากับการเกิดและการอบรมเลี้ยงดูของแต่ละคน มีความหมายเท่ากับการเน้นความสำคัญของชาติกำเนิดอยู่ในตัว ถ้าหากเอกลักษณะ วิธีคิดและความเป็นไทยได้มาด้วยการเกิดและเติบโตในสังคมไทยเท่านั้น ก็เท่ากับว่าในความเป็นจริงสิ่งเหล่านี้อาจจะไม่มีอยู่เลยก็เป็นไปได้ เพราะกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่าคนไทยหรือประชาชนไทยเต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลายทางเชื้อชาติ วัฒนธรรม การศึกษาและฐานะทางเศรษฐกิจ การเน้นความสำคัญของชาติกำเนิดอาจหมายถึงการปฏิเสธการเรียนรู้ รับรู้ แลกเปลี่ยนหรือการสร้างสรรคทางวัฒนธรรมที่มนุษย์กระทำอยู่ตลอดเวลา แก่งคิดของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ดังกล่าว นับได้ว่าสอดคล้องกับทัศนะในการมองวัฒนธรรมไทยของท่านที่ว่า “...วัฒนธรรมไทยเป็นเรื่องทางใจเป็นส่วนใหญ่ ได้แก่ ความผูกพันในครอบครัว ความเคารพต่อ ผู้ใหญ่ ความจงรักภักดีต่อบ้านเมือง ความสงบในใจ ฯลฯ...”<sup>39</sup> กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ความเป็นไทย ไม่ว่าจะป็นวิธีคิด เอกลักษณะหรือวัฒนธรรม ตัดสินกันที่สิ่งที่อยู่ในใจหรือสำนึก ซึ่งได้ติดตัวมาตั้งแต่แรกเกิดและได้รับการอบรมเลี้ยงดูมาในสังคมไทย

2. อำนาจและความแตกต่างทางชนชั้นในสังคม ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมชได้ชื่อว่าเป็นปราชญ์สยามที่ต่อต้านปัญญาชนและนักคิดหัวก้าวหน้า โดยเฉพาะกลุ่มที่ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากมาร์กซ์และเลนิน ท่านเขียนหนังสือเรื่อง “ฝรั่งเศสดินา” (2504) เพื่อตอบโต้การวิพากษ์วิจารณ์ของปัญญาชนก้าวหน้าเกี่ยวกับความแตกต่างทางชนชั้น ความยุติธรรมทางสังคมและการครอบงำทาง

<sup>38</sup> อ้างถึงใน Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), p. 5.

<sup>39</sup> คึกฤทธิ์ ปราโมช, น.ร., “ฝรั่งเศสมองไทย” ใน *คึกฤทธิ์กับเมืองไทย*. (พระนคร: สำนักพิมพ์ก้าวหน้า, 2510), หน้า 78.

เศรษฐกิจการเมืองที่ชนชั้นศักดินาได้กระทำมาในสังคมไทย โดยเฉพาะหนังสือเรื่อง “โฉมหน้าศักดินาไทย” ของจิตร ภูมิศักดิ์ ท่านไม่เห็นด้วยกับการวิพากษ์วิจารณ์ของจิตร เพราะท่านไม่เชื่อว่าระบบศักดินาจะมีอยู่จริงในประวัติศาสตร์ไทย ตัวแนวคิดดังกล่าวก็เป็นของ “ฝรั่ง” ซึ่งเหมาะสำหรับการอธิบายสภาพสังคมของฝรั่งไม่ใช่ของไทย ท่านชี้ให้เห็นว่า “...ศักดินาแปลว่านาแห่งศักดิ์แน่นอนมิใช่ไร่นาที่เป็นที่ดิน”<sup>40</sup> ขณะเดียวกันก็นำเสนอให้พิจารณา “ประวัติศาสตร์เพื่อประวัติศาสตร์” ไม่ใช่ตัดสินด้วยสายตาของปัจจุบัน เมื่อพิจารณาดังนี้แล้ว ความเหลื่อมล้ำต่ำสูงที่เป็นอยู่ในสังคมปัจจุบันอาจเป็นเรื่องปกติธรรมดาของอดีตก็เป็นได้ ท่านนำเสนอข้อความเหล่านี้ไว้ในหนังสือเรื่อง “ฝรั่งศักดินา” ดังนี้ “ระบบสังคมของไทยในสมัยโบราณก็เป็นของไทย ระบบสังคมของฝรั่งโบราณก็เป็นของฝรั่ง หากได้มีความเกี่ยวพันกันแต่อย่างใดไม่...ชีวิตคนโบราณนั้นตั้งอยู่บนภวาคติคือความกลัว หากมีสิ่งไรที่จะยึดถือเอาเป็นที่พึ่งระงับความกลัวได้ แม้แต่ภูเขา ดินไม้หรือภูตผีปีศาจที่ไม่มีตัวตน ก็ยังยึดถือยกย่องและเชนสรวงสังเวช นับประสาอะไรกับคนที่มิอำนาจวาสนาจะไม่ได้รับการยกย่อง ถ้าจะดูความเหลื่อมล้ำในสมัยนั้นด้วยสายตาของคนโบราณที่อยู่ในสมัยนั้นเอง ก็จะเห็นว่าไม่มีเพราะคนโบราณถือไปเสียว่าเป็นของธรรมดาแต่ความเหลื่อมล้ำนั้นก็ยังมีอยู่จริงในสายตาของคนในปัจจุบัน...การตีความจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์จึงต้องระมัดระวัง สิ่งที่เราในฐานะคนปัจจุบันเห็นว่าชั่วอาจไม่ชั่วในสมัยนั้น แต่เป็นของที่คนทั้งปวงยอมรับว่าถูกต้องก็ได้ แต่สิ่งที่เราเห็นความไม่เป็นธรรมนั้น ในสมัยหนึ่งอาจไม่มีใครเห็นความไม่เป็นธรรมนั้นก็ได้ หน้าที่ของเราจึงมีอยู่แต่การรับรู้ข้อเท็จจริงต่าง ๆ ตลอดจนเห็นเหตุผลที่มาของสิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏขึ้นในประวัติศาสตร์ มิใช่มีหน้าที่เป็นตระลาการตัดสินใครถูกใครผิด เพราะคดีทั้งปวงในประวัติศาสตร์นั้น เรียกได้ว่าสิ้นอายุความแล้ว”<sup>41</sup>

อมตะนวนิยายของท่านเรื่อง “สี่แผ่นดิน”<sup>42</sup> เน้นการสร้างภาพความทรงจำอันสดใสของสังคมไทยสมัยราชาธิปไตย มุ่งสร้างความชอบธรรมของชนชั้นศักดินาในสังคมในประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจการเมืองของไทยสมัยใหม่ ขณะเดียวกันก็พยายามชี้ให้เห็นความสามารถและไหวพริบปฏิภาณของชนชั้นนำในการสร้างชาติให้ทันสมัย รวมทั้งให้ภาพที่น่าประทับใจในลักษณะที่ว่า “วิจิตร” และเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของไทยที่แท้จริงคือ วัฒนธรรมของชนชั้นศักดินา วิจิตรและโลกทัศน์ของท่านเช่นนี้ ทำให้ท่านถูกกล่าวหาว่าใช้ความรู้ทางประวัติศาสตร์และความสามารถในการพูด เขียนและแสดงออกเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับชนชั้นของตนเอง การต่อต้านแนวคิดมาร์กซิสต์และคอมมิวนิสต์อย่างแข็งขันของท่านยังปรากฏในนวนิยายเรื่องที่มีชื่อเสียงอีกเล่มหนึ่งของท่าน นั่นคือ “ไฟแดง”<sup>43</sup> บทบาทของสมภารกร่างที่ใช้พุทธศาสนาและรากฐานวัฒนธรรมดั้งเดิม

<sup>40</sup> กึกกฤษ์ ปราโมช, น.ร.ว., *ฝรั่งศักดินา*, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยามรัฐ, 2529 [2504]), หน้า 186.

<sup>41</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้าคำนำ, 8-9.

<sup>42</sup> กึกกฤษ์ ปราโมช, น.ร.ว., *สี่แผ่นดิน*, 2 เล่ม (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์คอกกษา, 2540 [2496]).

<sup>43</sup> กึกกฤษ์ ปราโมช, น.ร.ว., *ไฟแดง*, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แพรวทิศา, 2522).

ของชุมชนชนบทไทยตอบได้นักคิดและนักปฏิบัติที่ได้รับอิทธิพลของมาร์กซ์ เช่น สหายแก้วน แก่นกำจร จนถึงที่สุดแล้วท่านพยายามชี้ให้ผู้อ่านเห็นว่าสังคมไทยยังมีสถาบัน อุดมการณ์หรือวัฒนธรรม ดั้งเดิมของเราเองอีกหลายอย่างที่เข้มแข็ง หากเรารู้จักเลือกนำมาใช้ให้สอดคล้องกับสถานการณ์ บ้านเมือง อย่างไรก็ตามนัยที่แฝงมากับแง่คิดอันนี้ก็คือ การปฏิเสธหรือต่อต้านการเปลี่ยนแปลงที่มี ลักษณะถอนรากถอนโคนและเป็นอันตรายต่อชนชั้นผู้นำที่ครอบงำเศรษฐกิจและการเมืองของสังคมมานาน ทุกข์และความเดือดร้อนของประชาชนก็ถูกอธิบายว่าเป็นเพราะกรรมเก่าหรือภัยธรรมชาติ แทนที่จะเป็นเพราะการกดขี่ เอารัดเอาเปรียบหรือการขาดแคลนปัจจัยที่จำเป็นในการดำรงชีวิต ของคน

3. **อุดมการณ์ทางการเมือง** เนื้อหาทางความคิดของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมชในเวทีการเมือง ก็ไม่ได้แตกต่างแต่อย่างใดกับส่วนที่ท่านแสดงออกในฐานะนักเขียน ปัญญาชนหรือศิลปิน ท่านยังคง เป็นนักการเมืองที่จงรักภักดีต่อชนชั้นศักดินาของตนเองอย่างเหนียวแน่น ท่านเห็นว่าประชาธิปไตย ในประเทศไทยแทบจะเป็นไปไม่ได้หากปราศจากความร่วมมือกันโดยตรงระหว่างสถาบันพระมหากษัตริย์ กับประชาชน ส่วนสถาบันและกลไกของระบบราชการทั้งทหารและพลเรือนก็อ่อนแอด้วยประสิทธิภาพ และคอร์รัปชันมากเกินไป แนวคิดทางการเมืองของท่านอาจเรียกได้ว่าเป็น “ลัทธิราชประชาสมาศัย” “หมายถึง ความร่วมมือระหว่างพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและประชาชน หรือพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวกับประชาชนอาศัยซึ่งกันและกันในการที่จะเข้าแก้ไขสถานการณ์บ้านเมือง...คึกฤทธิ์ เชื่อมั่นว่า ลัทธิราชประชาสมาศัยจะสามารถแก้ปัญหาต่าง ๆ ในบ้านเมืองอันเนื่องมาจากความ สัมเลวทางการเมืองการบริหารปกครองประเทศตกอยู่ในอำนาจของสังคมนายการ ซึ่งมีกลุ่มทหาร เป็นผู้...”(หน้า 407-408) ท่านมองเห็นว่า “ชาติแท้แห่งเมืองไทยนั่นก็คือ วงกลมสองวง...วงกลม วงหนึ่งเป็นวงใหญ่ ในนั้นมีแต่ราษฎรผู้ไม่มีเครื่องแบบจะแต่ง อีกวงหนึ่งเป็นวงกลมที่ข้อมกว่า เรียกได้ว่าเป็นวงกลมข้าราชการ มีแต่ข้าราชการผู้มีเครื่องแบบเท่านั้น”<sup>44</sup>

เป็นที่น่าสนใจว่า ประชาชนในทัศนะของท่านนั้นยังมีลักษณะนามธรรมอยู่มาก ท่านไม่ได้ บรรยายหรือชี้เฉพาะเจาะจงลงไปว่าประชาชนคือใคร ควรมีลักษณะอย่างไรหรือจะต้องทำอะไรเพื่อที่ จะสร้างสังคมประชาธิปไตยให้สมบูรณ์ ท่านไม่ได้กล่าวถึงขบวนการประชาชนหรือความคิดในการ แก้ปัญหาสังคมโดยเน้นการพึ่งตนเองของประชาชน หรือสร้างกระบวนการประชาธิปไตยในสังคม ไทยให้เกิดขึ้น แต่ท่านเชื่อในพระราชอำนาจ บารมีและบุญญาธิการขององค์พระมหากษัตริย์ว่าเป็น ช่องทางสำคัญที่จะสร้างสรรค์ประชาธิปไตยให้เกิดขึ้นในสังคมไทย โดยเฉพาะในช่วงวิกฤติของ สังคมไทยภายหลังการปฏิวัติที่นำโดยสหพันธ์นิสิตนักศึกษาแห่งประเทศไทยในเหตุการณ์วันที่ 14 ตุลาคม 2516 รวมทั้งเชื่อในธรรมชาติฝ่ายดีของมนุษย์โดยการเรียกร้องให้ทุกคนเสียสละสิทธิที่มีอยู่ ตามธรรมชาติของแต่ละคนเพื่อสร้างความมั่นคงไว้กับการปกครองระบอบประชาธิปไตยในประเทศ

<sup>44</sup> สยาม นฤขณะ. *คึกฤทธิ์กับประชาธิปไตย...* (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บรรณการ, นพพ.), หน้า 290.

ไทย ท่านแสดงทัศนะของท่านผ่านคอลัมน์ประจำในหนังสือพิมพ์ “สยามรัฐ” ดังต่อไปนี้ “การที่จะให้บ้านเมืองเป็นประชาธิปไตยโดยสมบูรณ์นั้น ทุกคนจะต้องเสียสละ คึกฤทธิ์ยกเอาคำของรฐโฆมาอ้างว่า ความเสียสละที่พูดถึงนั้นคือ “เสียสละสิทธิธรรมชาติเพื่อประโยชน์ส่วนรวม” สิทธิธรรมชาติคือสิทธิที่จะเบียดเบียนผู้อื่น ในเมื่อเรามีอำนาจมากกว่าหรือแข็งแรงกว่า ซึ่งอาจดูเห็นได้ที่สัตว์...แต่คนไม่ใช่สัตว์ เพราะจะไปก็ตัวเท่า ๆ กันเป็นส่วนใหญ่ และไม่ใช้กำลังกายข่มขู่กันเหมือนสัตว์ แต่เชื่อมเส็งงาและกำลังของคนนั้นอยู่ที่อำนาจ อยู่ที่เงิน อยู่ที่ฐานะ”<sup>45</sup>

วิธีคิดเพื่อสร้างสรรค์สติปัญญาของไทย: สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ทั้ง ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมชและอาจารย์สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ต่างก็เป็นปราชญ์สยามที่มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งต่อเวทีความคิดและการวิพากษ์สังคมในช่วงครึ่งแรกของพุทธศตวรรษที่ 26 ทั้งสองท่านต่างก็เป็นนักคิดในแนวอนุรักษนิยม แต่ต่างกันที่ท่านแรกเป็นนักอนุรักษนิยมที่เน้นสถาบันพระมหากษัตริย์และชนชั้นศักดินา (royal conservatism) ส่วนท่านหลังเป็นนักอนุรักษนิยมแบบถอนรากถอนโคน (radical conservatism) ทั้งสองท่านต่างก็ได้รับการศึกษาอบรมชั้นอุดมศึกษาจากสถาบันการศึกษาชั้นนำของประเทศอังกฤษ (ท่านแรกเรียนปรัชญา การเมืองและเศรษฐศาสตร์ ส่วนท่านหลังเรียนวิชากฎหมาย) แต่ทัศนะโลกทัศน์และวิธีการพิจารณาเกี่ยวกับเอกลักษณ์ไทย ความเป็นไทย รวมทั้งวิธีคิดของคนไทยแตกต่างกันอย่างชัดเจน ในขณะที่ท่านแรกเน้นความสำคัญของชาติกำเนิด วัฒนธรรมของชนชั้นศักดินา และพุทธศาสนาที่สร้างความชอบธรรมให้กับชนชั้นผู้นำว่าเป็นรากฐานของเอกลักษณ์และความเป็นไทย ท่านหลังวิพากษ์วิจารณ์ความเหลื่อมล้ำทางสังคม ความอยุติธรรม และการรับวัฒนธรรมตะวันตกโดยปราศจากการใคร่ครวญ ท่านปฏิเสธทุนนิยม ไม่เห็นด้วยกับสังคมนิยม แต่ให้ความสำคัญกับ “พุทธศาสนา” (ในความหมายที่แตกต่างจากท่านแรก) ว่าเป็นหนทางที่เหมาะสมและสอดคล้องกับสถานการณ์ของประเทศไทยมากที่สุดสำหรับการสร้างสรรค์ สติปัญญาของไทย

เอกลักษณ์และความเป็นไทยอยู่ที่สำนึกของคน ส. ศิวรักษ์ตอบคำถามที่ว่าคนไทยคือใคร การเป็นคนไทยหมายถึงอะไร ในการแสดงปาฐกถาเรื่อง “อยู่อย่างไทย” ใน พ.ศ. 2525 อย่างชัดเจนว่า “คนไทยคือคนที่เป็นชนชาติพิเศษที่สามารถผสมกลมกลืนรวมเชื้อชาติต่าง ๆ ไว้ได้ และเป็นชาติเดียวในเอเชียอาคเนย์ที่ได้เช่นนี้...ใครคือคนไทย ขอดตอบว่า คนไทยคือคนซึ่งมาจากเชื้อชาติไหน สัญชาติไหน ชาติตระกูลอย่างไรไม่สำคัญ สำคัญที่มีสำนึกในความเป็นไทย”<sup>46</sup> คำตอบของท่านแสดงให้เห็นถึงพื้นฐานความคิดที่ยอมรับความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ ท่านเห็นว่าคนไทยประกอบด้วยคนหลายเชื้อชาติและเผ่าพันธุ์ที่มีความเป็นมาทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน แต่มาอยู่รวมกันภายใต้อาณาเขตของรัฐชาติไทยสมัยใหม่ซึ่งสร้างขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา การที่ท่านเน้นความสำคัญของ “สำนึก” ว่าเป็นรากฐานสำคัญที่จะบอกว่าตัวเองเป็นใคร

<sup>45</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 403.

<sup>46</sup> ส. ศิวรักษ์, *อยู่อย่างไทยในสมัยศตวรรษที่สามแห่งกรุงรัตนโกสินทร์*. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เศสส์ไทย, 2525), หน้า 12.



ก็เท่ากับว่าท่านได้ปฏิเสธความคิดที่ว่าความเป็นไทยและเอกลักษณ์ไทยได้มาโดยกำเนิด แต่เป็นการเลือกรับและเป็นผลผลิตของการหล่อหลอมจากสถาบันต่าง ๆ ในสังคม คุณสมบัติที่สำคัญที่สุดของ “ชาติไทย” และเอกลักษณ์ไทยในทัศนะของท่านก็คือ ความสามารถในการหลอมรวมและกลมกลืนทางเชื้อชาติให้เป็นหนึ่งเดียวคือ “คนไทย” คุณสมบัติข้อนี้แตกต่างกันทำให้ชาติไทยแตกต่างจากชาติเพื่อนบ้านอื่น ๆ เมื่อความเป็นไทยวัดกันที่สำนึก ท่านได้อธิบายต่อไปอีกว่า “ผมไม่ได้ดูถูกความเป็นเจ๊ก เป็นจีนของใคร...และเดี่ยผมก็ลูกจีน ผมก็หลานเจ๊ก จะเจ๊กไทยไม่สำคัญ สำคัญอยู่ที่ว่าคน ๆ นั้นมีความจงรักภักดีต่อความเป็นไทยแค่ไหน กล่าวหาญทางจริยธรรมแค่ไหน ใช้สติปัญญาเพื่อประโยชน์ของมหาชนหรือเพื่อตนเอง โดยต่อสู้กับระบบทรราชหรือเพื่อเข้ากับผู้มีอำนาจ”<sup>47</sup> ที่สำคัญ “อยู่อย่างไทย” หรือการดำรงเอกลักษณ์และความเป็นไทยนั้นต้องมีเป้าหมายสูงสุดเพื่อ “...พัฒนาเพื่อความเป็นมนุษย์ พัฒนาสติปัญญา พัฒนาเพื่อมองเห็นความยุติธรรมในสังคมเพื่อจะได้หาทางแก้ไข”<sup>48</sup>

จะว่าไปแล้ว ส. ศิวรักษ์ได้เน้นอยู่เสมอว่าความเป็นไทย เอกลักษณ์ไทยหรือแม้กระทั่งวิถีคิดของคนไทยนั้น เป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม ไม่ใช่สิ่งที่ได้มาตามธรรมชาติ แต่ได้มาโดยการหล่อหลอมและจะต้องเปลี่ยนแปลงไปตามสถานการณ์และพัฒนาการของสังคม ยกตัวอย่าง เช่น ความพยายามในการค้นหาเอกลักษณ์ไทยของหน่วยงานราชการในทศวรรษที่ 2530 ควรจะได้ตระหนักถึงความคิดสำคัญอันนี้ ท่านชี้ให้เห็นว่า สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพเป็นคนไทยท่านแรกที่ทรงกล่าวถึงว่า เอกลักษณ์ของคนไทยนั้นประกอบด้วยคุณลักษณะพิเศษ 3 ประการ ได้แก่ “...(1) คนไทยรักเอกราช (2) คนไทยนั้นรู้จักประสานประโยชน์ (3) คนไทยเกลียดวิหิงสธรรม คือเกลียดการเบียดเบียน พุคอีกนัยหนึ่งคือเป็นคนรักอหิงสธรรม รักการไม่ก้าวร้าว ไม่รุนแรง ไม่ผูกพยาบาท”<sup>49</sup> ในทัศนะของ ส. ศิวรักษ์แล้ว การพิจารณาถึงเอกลักษณ์ไทย ความเป็นไทยหรือวิถีคิดของไทยจำเป็นต้องย้อนไปทบทวนคุณลักษณะทั้ง 3 ประการนี้ให้ละเอียด การกำหนดหลักเกณฑ์รณรงค์ส่งเสริมหรือเผยแพร่ประเพณีหรือวัฒนธรรมต่าง ๆ ที่หน่วยงานราชการกำลังดำเนินการอยู่นั้น จะไม่มีความหมายหากละเลยเรื่องสำนึกของความเป็นมนุษย์และความกล้าหาญทางจริยธรรม ท่านเน้นว่า “คนไทยคือคนที่สำนึกในความเป็นไทย เข้าใจภาษาและวัฒนธรรมไทยอย่างลึกซึ้งและพร้อมที่จะจงรักภักดีต่อความเป็นไทยนั้น มีความเป็นไทยมากเท่าไรต้องมีความเป็นมนุษย์มากเท่านั้น...ต้องมีความใจสูงควบคู่ไปกับความเป็นไท มีมนุษยธรรมมากกว่าความเป็นไทย...อยู่แบบไทยต้องพัฒนาเพื่อความเป็นมนุษย์ พัฒนาสติปัญญา พัฒนาเพื่อมองเห็นความยุติธรรมในสังคมเพื่อจะได้หาทางแก้ไข”<sup>50</sup>

<sup>47</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 231.

<sup>48</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 32.

<sup>49</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 37-38.

<sup>50</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 15, 32.

การศึกษาและการพัฒนา เนื้อหาส่วนสำคัญในความคิดของ ส. ศิวรักษ์ เกี่ยวกับเอกลักษณ์ไทยคือ การกระตุ้นให้คนไทยในสังคมสมัยใหม่ได้วิพากษ์วิจารณ์ ใตร่ตรงและใคร่ครวญเกี่ยวกับสภาพสังคมและวัฒนธรรมของตนเอง โดยเฉพาะการวิพากษ์สังคมทุนนิยมและวัฒนธรรมตะวันตกที่ไหลบ่าเข้าสู่สังคมไทยในรูปแบบต่าง ๆ ท่านได้ใช้ความรู้ทางประวัติศาสตร์ด้านต่าง ๆ ของสยามประเทศเพื่อแสดงให้เห็นว่า เราจำเป็นต้องสร้างสรรค์สติปัญญาอย่างไทย ไม่ใช่เลียนแบบหรือ “เดินตามกันฝรั่ง” อย่างเชื่อง ๆ โดยปราศจาก “มนสิการ” ท่านกล่าวอยู่เสมอว่า “การย้อนกลับไปมองของเราก็จำเป็น ไม่ใช่มองกลับไปเพื่อเชื่อ เพื่อทำตาม แต่ควรรู้เพื่อใคร่ครวญ... เราจะภูมิใจในตัวของเราเองได้ ก็เมื่อเราสามารถต่อสู้สิ่งที่เขายัดเยียดให้เราได้...”<sup>51</sup> “การต่อสู้” ในความหมายนี้เองที่ ส. ศิวรักษ์เห็นว่าเราต้องใช้ความกล้าหาญทางจริยธรรมในการทำความจริง ความดี และความงามให้ปรากฏ

อาจกล่าวได้ว่า สังคมไทยจะสร้างสรรค์สติปัญญาบนรากฐานทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของตนเองได้ ก็ต่อเมื่อการศึกษาและการพัฒนาสังคมที่แท้จริงได้รับการส่งเสริมและดำเนินการอย่างเป็นระบบ ในทัศนะของท่าน “การศึกษาคือขบวนการที่จะสอนให้แต่ละปัจเจกบุคคลแสวงหาศักยภาพซึ่งซ่อนเร้นอยู่ในตัวเอง เพื่อประโยชน์ในการดำรงชีวิตได้ในสังคม หนึ่ง สอง เพื่อประโยชน์ที่จะเห็นว่าสังคมมีความยุติธรรมอยู่ที่ไหนบ้างเพื่อจะปรับปรุงสังคมให้ดีขึ้นเพื่อความเป็นไทยของมวลมนุษย์”<sup>52</sup> ส่วนการพัฒนาจะต้องตั้งเป้าหมายไว้ที่การอยู่ร่วมกันของมนุษย์ในสังคมและไม่เบียดเบียนธรรมชาติ ท่านเสนอว่า “เป้าหมายสุดท้ายของการพัฒนาก็คือมนุษย์รู้จักข้อวัตรปฏิบัติอันเป็นกลางโดยธรรมชาติ (มัชฌิมาปฏิปทา) โดยรู้แจ้งแทงตลอดในเรื่องของชีวิตจนถึงจุดสุดยอดของชีวิต (วิมุตติ)”<sup>53</sup>

ภาษาคือหัวใจของเอกลักษณ์และวิถีคิดไทย กล่าวโดยทั่วไปแล้ว ส. ศิวรักษ์มองเห็นว่าเอกลักษณ์และวิถีคิดไทยนั้นมี “ภาษา” โดยเฉพาะภาษาประจำชาติเป็นพื้นฐานสำคัญ ภาษาเป็นสื่อของความคิดและเป็นตัวกลางที่มนุษย์ใช้ในการติดต่อสื่อสารซึ่งกันและกัน ภาษาสัมพันธ์กับความคิดและความคิดก็ถูกถ่ายทอดออกมาเป็นพฤติกรรมทางสังคม ท่านชี้ให้เห็นว่า “...เมื่อภาษาไม่เปลี่ยนความคิดก็ย่อมเปลี่ยนไม่ได้”<sup>54</sup> การที่ภาษาสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดกับสภาพสังคมวัฒนธรรมและเศรษฐกิจการเมือง ย่อมชี้ให้เห็นว่าการพิจารณาเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมหรือวิถีคิดของคนสามารถกระทำได้หากพิจารณาภาษา ในที่นี้ภาษาโดยเฉพาะภาษาพูดย่อมสำคัญกว่าเชื้อชาติ ศาสนา สีผิวชนชั้นหรือฐานะทางเศรษฐกิจการเมือง ในการทำความเข้าใจวิถีคิด ดังที่ท่านนำเสนอในปาฐกถาเมื่อเร็ว ๆ นี้ว่า “การเป็นไทหรือไทยนั้น เนื้อหาสาระก็คือคำหลังที่เน้นภาษาพ่อภาษาแม่ของเรา

<sup>51</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 35, 37.

<sup>52</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 314.

<sup>53</sup> ส. ศิวรักษ์, ศาสนากับการพัฒนา: ปาฐกถาทอมปัดันอนุสรณ์. (เชียงใหม่: วิทยาลัยพาส์, 2524), หน้า 18.

<sup>54</sup> ส. ศิวรักษ์, อยู่อย่างไทย..., อ้างแล้ว, หน้า 139.

(ไม่ใช่เชื้อชาติหรือสัญชาติ) โดยคำนี้ต้องโยงไปยังคำแรกที่เราทุกคนต้องเป็นอิสระเสรีปลอดพ้นจากพันธนาการทางวิชาการ หรือทางภาษาที่ลึกลับ ที่เรอว่า ที่อาษาพวาปึก รวมทั้งที่อ้างว่าศักดิ์สิทธิ์ ที่อ้างว่าเป็นวิชาการอย่างเป็นเสียง ๆ ด้วยประการทั้งปวง”<sup>55</sup>

ในปาฐกถาชุดนี้ท่านชี้ให้เห็นด้วยว่า ภาษาเขียนมีพลังอำนาจในการชี้นำทางอุดมการณ์ครอบงำทางสติปัญญาและตัดสินความชอบธรรมต่าง ๆ ในสังคม ภาษาเขียนได้รับความสำคัญมากกว่าภาษาพูดและภาษาในการสื่อสารชนิดอื่น ๆ โดยเฉพาะภายหลังจากการที่สยามเปิดประเทศต้อนรับเอาความทันสมัยและวัฒนธรรมตะวันตกในสมัยรัชกาลที่ 4 และ 5 เป็นต้นมา ชนชั้นผู้ปกครองมักจะใช้ภาษาและสื่อมวลชนเป็นเครื่องมือในการกดขี่ ขณะเดียวกัน ท่านพยายามชี้ให้เห็นว่าการใช้ภาษาเขียนที่มีประสิทธิภาพ เน้นการติดต่อสื่อสารทั้งคนในวงวิชาชีพเดียวกันและสังคมทั่วไป อาจจะเป็นทางหนึ่งที่เปิดโอกาสให้ความคิดสื่อสารกันได้ในวงกว้าง ภาษาสะท้อนความคิดและวิธีคิด ซึ่งควรที่จะให้ความคิดและความรู้ทางวิชาการเป็นสมบัติของสาธารณะ ประชาชนทั่วไปควรได้รับประโยชน์ ไม่เช่นนั้นแล้วภาษาที่ยุ่งยาก ซับซ้อนและมีข้อจำกัดในการสื่อสารจะกลายเป็นเครื่องมือของผู้ปกครองและผู้มีอำนาจโดยไม่รู้ตัว

“วิธีคิด” ตามหลักพุทธธรรม: พระธรรมปิฎก (ประยูรค์ ปยุตฺโต) ในการแสดงปาฐกถาเรื่อง “แนวคิดทางปรัชญาของไทย” เมื่อวันที่ 24 ธันวาคม 2531 อาจารย์สุลักษณ์ ศิวรักษ์ได้กล่าว ยกย่องท่านพุทธทาสภิกขุ (เงื่อม อินทปัญโญ) และพระเทพเวที (ประยูรค์ ปยุตฺโต) ว่าเป็นปราชญ์ในทางธรรมที่มีบทบาทสำคัญที่สุดในการสร้างสรรค์สติปัญญาอย่างไทยสำหรับสังคมไทยสมัยใหม่ ในความคิดของท่านรากฐานของปรัชญาไทยคือพุทธศาสนาและพระภิกษุทั้งสองท่านนี้ก็เป็นปราชญ์ที่ประยุกต์เอาธรรมะขององค์พระศาสดามาใช้ในการเตือนสติและหาทางออกให้กับสังคมไทย นับตั้งแต่หลังการปฏิวัติสยาม พ.ศ. 2475 เป็นต้นมา ในส่วนของปราชญ์ท่านเหล่านั้น ส. ศิวรักษ์ชี้ให้เห็นว่า “...งานคิดงานเขียนของท่านเป็นไปโดยแทบจะเรียกได้ว่าอย่างปราศจากอคติทั้ง 4 ไม่ว่าจะเพราะรัก (ฉันทา) กลัว (ภยา) เกลียด (โทสา) หรือหลง (โมหา) ก็ตาม ท่านมองอะไร ๆ ไปตามสภาพความเป็นจริงอย่างปราศจากการยึดมั่นถือมั่นชนิดเอาตัวตนเข้าไปจับ (มานะ) เอาทฤษฎีหรืออุดมการณ์เข้าไปจับ (ทิฐิ)...”<sup>56</sup>

การศึกษาทำความเข้าใจเกี่ยวกับ “วิธีคิด” ในทัศนะของพระธรรมปิฎกนั้นมีใจความสำคัญอยู่ที่ “ทิฐิ” ในทางพุทธศาสนานั้น “สัมมาทิฐิ” เป็นองค์หนึ่งในมรรคแปดหรือ “ทางดำเนินชีวิตที่ถึงงาม” ซึ่งหมายรวมถึงความคิดเห็นในทางที่ชอบ คิดในทางที่เป็นธรรม ไม่เบียดเบียนหรือเอารัดเอาเปรียบผู้อื่นและธรรมชาติ ในการดำเนินชีวิตของมนุษย์ในสังคมนั้น ท่านชี้ให้เห็นว่า “การที่จะดำเนินชีวิตให้ถูกต้องหรือมีชีวิตที่ถึงงามได้นั้น จะต้องมีการฝึกฝนพัฒนาตน ซึ่งได้แก่การศึกษา ...มรรคจะเกิดขึ้นได้ก็ด้วยศึกษา การคิดที่ถูกต้อง รู้จักคิดหรือคิดเป็น เป็นตัวนำของชีวิตที่

<sup>55</sup> ส. ศิวรักษ์. “อำนาจของภาษาและสถาบันวิชาการ: เพื่อใคร.” *ศิลปวัฒนธรรม*. 18, 9 (กรกฎาคม 2540): 195.

<sup>56</sup> ส. ศิวรักษ์. *แนวคิดทางปรัชญาของไทย*. (กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการศาสนาเพื่อการพัฒนา, 2532), หน้า 41.

ดีงามหรือมรรค ฉันทใด การฝึกฝนพัฒนาความคิดที่ถูกต้อง ให้รู้จักคิด คิดเป็น ก็เป็นตัวนำใน การศึกษาหรือศึกษา ฉันทนั้น”<sup>57</sup>

พระธรรมปิฎกนำเสนอในรายละเอียดว่า กระบวนการคิดในทางพุทธศาสนาประกอบด้วย 2 ส่วน ได้แก่ (1) ปรโตโฆสะ และ (2) โยนิโสมนสิการ ทั้งสองส่วนนี้แท้ที่จริงก็คือ วิธีในการคิด 2 อย่าง อย่างแรกท่านเรียกว่า “วิธีการแห่งศรัทธา” อย่างหลังคือ “วิธีการแห่งปัญญา” ท่านอธิบาย รายละเอียดของวิธีคิดทั้งสองวิธีดังนี้

“1. ปรโตโฆสะ แปลว่าเสียงจากอื่นหรือการกระตุ้นชักจูงจากภายนอก ได้แก่ การสั่งสอน แนะนำ การถ่ายทอด การโฆษณา คำบอกเล่า ข่าวสาร คำชี้แจงอธิบายจากผู้อื่น ตลอดจนการเรียนรู้อื่นๆ จากแหล่งต่าง ๆ ภายนอก หรืออิทธิพลจากภายนอก...ปัจจัยข้อนี้ จัดเป็นองค์ประกอบฝ่าย ภายนอก หรืออาจเรียกว่าปัจจัยทางสังคม บุคคลผู้มีคุณสมบัติเหมาะสม สามารถทำหน้าที่เป็น ปรโตโฆสะที่ดี มีคุณภาพสูง มีคำเรียกเฉพาะว่า กัลยาณมิตร ตามปกติกัลยาณมิตรจะทำหน้าที่เป็น ผลดี ประสบความสำเร็จแห่งปรโตโฆสะได้ ต้องสามารถสร้างศรัทธาให้เกิดขึ้นแก่ผู้เล่าเรียน หรือ การฝึกสอนอบรมจึงเรียกวินัยเรียนรู้อื่นๆ ได้ว่า วิธีการแห่งศรัทธา

2. โยนิโสมนสิการ แปลว่า การทำในใจโดยแยกคายหรือคิดถูกวิธี แปลง่าย ๆ ว่าความรู้จัก คิดหรือคิดเป็น หมายถึงการคิดอย่างมีระเบียบหรือคิดตามแนวทางของปัญญา คือการรู้จักมอง รู้จัก พิจารณาสังทุกสิ่งตามสภาวะ เช่น ตามสิ่งนั้น ๆ มันเป็นของมัน โดยวิธีคิดหาเหตุปัจจัย สืบค้นถึง ต้นเค้า สืบสาวให้ตลอดสาย แยกแยะสิ่งนั้น ๆ เรื่องนั้น ๆ ออกให้เห็นตามสภาวะและตามความ สัมพันธ์สืบทอดแห่งเหตุปัจจัย โดยไม่เอาความรู้สึกด้วยตัณหา อุปาทานของตนเองเข้าจับหรือเคลือบคลุม ทำให้เกิดความดีงามและแก้ปัญหาได้ ข้อนี้เป็นองค์ประกอบฝ่ายภายในหรือปัจจัยภายในตัว บุคคล และอาจเรียกตามองค์ธรรมที่ใช้กันว่า วิธีการแห่งปัญญา”<sup>58</sup>

เมื่อพิจารณา “วิธีคิด” ในแง่ของกระบวนการคิดที่เกิดขึ้นในสมองของแต่ละบุคคลแล้ว “โยนิโสมนสิการ” อาจช่วยให้เราทำความเข้าใจ “วิธีคิด” ในความหมายที่เชื่อมโยงเข้ากับเอกลักษณ์ และความเป็นไทยมากที่สุด ท่านให้คำอธิบายว่า “วิธีคิดแบบโยนิโสมนสิการ ก็คือการนำเอา โยนิโสมนสิการมาใช้ในทางปฏิบัติ...วิธีโยนิโสมนสิการนี้ แม้จะมีหลายอย่างหลายวิธี แต่เมื่อว่าโดย หลักการก็มี 2 แบบคือ โยนิโสมนสิการที่มุ่งสกัดหรือกำจัดอวิชชาโดยตรง และโยนิโสมนสิการที่มุ่ง สกัดหรือบรรเทาตัณหา วิธีโยนิโสมนสิการเท่าที่พบในบาลีพอประมวลเป็นแบบใหญ่ ๆ ได้ดังนี้ 1) วิธีคิดแบบสืบสาวเหตุปัจจัย คือการพิจารณาปรากฏการณ์ 2) วิธีคิดแบบแยกแยะส่วนประกอบ 3) วิธีคิดแบบสามัญลักษณ์ 4) วิธีคิดแบบอริยสังขัจ/คิดแบบแก้ปัญหา 5) วิธีคิดแบบบรรณธรรมสัมพันธ์

<sup>57</sup> พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต). วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ปัญญา, 2537), หน้า 7.

<sup>58</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 17-18.

6) วิธีคิดแบบเห็นคุณค่าโทษและทางออก 7) วิธีคิดแบบรู้คุณค่าแท้-คุณค่าเทียม 8) วิธีคิดแบบเร้าคุณธรรม 9) วิธีคิดแบบอยู่กับปัจจุบัน และ 10) วิธีคิดแบบวิถัชนวาท<sup>59</sup>

วิธีคิดของคนไทยตามแนวพุทธศาสนา พระธรรมปิฎกได้ประยุกต์เอา “วิธีคิดแบบพุทธธรรม” มาใช้ในการอธิบายวิกฤติทางวัฒนธรรมของสังคมไทยสมัยใหม่ รวมทั้งได้นำเสนอทางออก ท่านมองเห็นว่า สังคมไทยสมัยใหม่ยังไม่ได้ประยุกต์เอาวิธีคิดตามแนวพุทธธรรมทั้งวิธีการแห่งศรัทธา และวิธีการแห่งปัญญาที่ได้กล่าวมาข้างต้นมาใช้

ในปาฐกถาชุด “มองอเมริกามาแก้ปัญหาไทย” ท่านนำเสนอว่าสังคมไทยทุกวันนี้ประสบกับสภาพวิกฤติอย่างรุนแรงทั้งในด้านเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรม ความรุนแรงของปัญหาต่าง ๆ ในสังคมไทย เช่น โสเภณี สลัม คอร์ปชั่น อาชญากรรม ฯลฯ มีพื้นฐานมาจากคนไทยไม่มีจิตสำนึกในการพัฒนาประเทศ ไม่ได้มุ่งที่จะสร้างสรรค์และพัฒนาสังคมไปในทิศทางที่สอดคล้องกับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และวิถีชีวิตของคนไทย ในทางตรงกันข้ามการพัฒนาประเทศไทยให้ทันสมัยกลับกระทำโดยการลอกเลียนแบบตะวันตกโดยปราศจากสติสัมปชัญญะ กระทำไปด้วยแรงกระตุ้นของโลกจริต โมหจริตและราคะจริต ดังที่พระเทพเวทีกล่าวไว้ในตอนหนึ่งของปาฐกถาของท่านว่า “เมื่อเราได้รับระบบตะวันตกด้วยความรู้สึกที่ต้องการมี ต้องการให้ตัวมีความเจริญ มีสิ่งหรูหรา ฟุ่มเฟือย มีความสะดวกสบายเท่านั้น จิตสำนึกทางสังคมในการแก้ปัญหาที่แท้ก็ไม่มี...เมื่อจิตสำนึกในการแก้ปัญหของประเทศได้จางหายไปแล้ว แรงจูงใจในการพัฒนาก็หมดไปด้วยไม่มีเหลือ จะมีก็แรงจูงใจที่อยากเสพเสวยสิ่งตื่นเต้นฟุ้งเฟ้อหรูหราที่เรียกกันว่า ความเจริญ มีแต่ความอยากที่จะรับเอาและเลียนตามเขาไป”<sup>60</sup>

กล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า พระเทพเวที (ประยูรค์ ปยุตโต) นำเสนอว่าวิกฤติหรือปัญหาสังคมไทยสมัยใหม่ได้สะท้อนให้เห็นถึงความบกพร่องของ “วิธีคิดของคนไทย” ในแง่ที่ว่า คนไทยขาด “สัมมาทิฐิ” ในการกำหนดชะตากรรมของสังคมหรือการพัฒนาประเทศ เท่าที่ผ่านมาประเทศไทยได้เริ่มพัฒนาไปสู่ความทันสมัยในราวกว่าศตวรรษเท่านั้นเอง (ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 และ 5 เป็นต้นมา) แต่กว่าศตวรรษของการพัฒนาประเทศให้ทัดเทียมกับอารยะประเทศนั้น ดูเหมือนว่าวิธีคิดที่เน้นการลอกเลียนแบบ การบูชายกย่องตะวันตกและการหลงใหลในความฟุ้งเฟ้อกลายเป็นตัวกำหนดการพัฒนา ผู้นำไทยและสังคมไทยให้ความสำคัญกับภูมิปัญญาและรากฐานทางวัฒนธรรมของตนเองน้อยเกินไป “มิฉะทิฐิ” ที่แสดงออกมาในการพัฒนาสังคมไทยอาจพิจารณาได้จาก ข้อเท็จจริงที่ว่าประเทศไทยวางเป้าหมายการพัฒนาประเทศให้เป็นประเทศอุตสาหกรรม หรือจากสังคมเกษตรกรรมเป็นสังคมบริโภคนิยม โดยที่ไม่ได้สร้างหรือสั่งสมความรู้หรือประสบการณ์ในการผลิต คิดค้นหรือดัดแปลงเทคโนโลยีให้สอดคล้องกับพื้นฐานสังคมไทย รวมทั้งไม่ได้ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมที่

<sup>59</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 41-140. รายละเอียดและคำอธิบายเพื่อประยุกต์วิธีคิดแบบต่าง ๆ ไปใช้ในทางปฏิบัติ

<sup>60</sup> พระเทพเวที (ประยูรค์ ปยุตโต), *มองอเมริกามาแก้ปัญหาไทย*, พิมพ์ครั้งที่ 7. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2534), หน้า 41.

จะต้องปรับเปลี่ยนไปเมื่อสังคมเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ในทัศนะของท่าน “สังคมไทยก้าวข้ามขั้นตอนมาเป็นสังคมบริโภคนิยม โดยยังไม่ได้ผ่านการเป็นสังคมอุตสาหกรรมซึ่งเป็นสังคมของผู้ผลิต เมื่อยังไม่เคยเป็นนักผลิตมาก่อนแล้วอยู่ ๆ ก็มาเป็นนักบริโภคนิยม และพอดีก็มีของสำเร็จที่คนอื่นผลิตไว้แล้ว เราก็เอาแต่คุ้มเขามาบริโภค คอยหวังคอยรับเอาจากเขาจนเพลิน...”<sup>61</sup>

คนไทยต้องเปลี่ยนวิธีคิดจาก “เลียน” เป็น “เรียน” ในปาฐกถาชุดต่อมา ท่านได้อธิบายถึงสภาพปัญหาและทางออกสำหรับวิกฤตการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมไทยสมัยใหม่ว่า “เวลานี้วัฒนธรรมตะวันตกได้บุกรุกเข้ามาในสังคมไทยเป็นอย่างมาก จะว่าบุกรุกก็ไม่เชิง เพราะคนไทยเรานี้เองไปนิยมและไปรับเอาของเขาเข้ามา...เวลานี้บางทีเราก็พูดกันอยู่เหมือนกันว่า วัฒนธรรมไทยหรือสังคมไทยนี้ถูกครอบงำ โดยวัฒนธรรมแบบตะวันตก การที่ถูกครอบงำก็คือ การแสดงความพ่ายแพ้ ถ้าสังคมของเราถูกครอบงำโดยวัฒนธรรมตะวันตกจริง ก็แสดงว่าวัฒนธรรมไทยถึงความพ่ายแพ้ไปแล้ว เป็นความพ่ายแพ้เพราะการเลียนแบบ คือการถูกครอบงำและการถูกครอบงำคือความพ่ายแพ้ เพราะฉะนั้นจึงเป็นสิ่งที่ไม่พึงปรารถนา ในทางตรงข้าม จะต้องมียุทธศาสตร์คือ แทนที่จะเลียนก็เปลี่ยนเป็นเรียน”<sup>62</sup> ที่น่าสังเกตก็คือ การเปลี่ยนวิธีคิดจากเลียนแบบเป็นการเรียนรู้โดยอาศัยสติปัญญานั้น ตรงกับข้อเสนออันแรกของท่านที่เน้นความสำคัญของวิธีคิดตามแนวพุทธธรรม โดยเฉพาะวิธีการแห่งปัญญาหรือวิธีคิดแบบโยนิโสมนสิการ ประเด็นสำคัญของท่านตรงนี้ก็คือ ความพยายามในการประยุกต์เอาแก่นของหลักธรรมคำสอนในพุทธศาสนา ซึ่งได้แก่ “วิธีคิด” มาใช้ในการทำความเข้าใจและแก้ปัญหาสังคม ท่านเน้นว่าการเรียนรู้ด้วยสติปัญญามาจากพื้นฐานที่การคิด กล่าวคือต้องคิดเป็น คิดชอบและคิดในทางสร้างสรรค์ การเรียนรู้ช่วยให้เราลอกเลียนหรือไปตามกระแสอย่าง “สุดโต่ง” แต่การเรียนรู้และเลือกรับเลือกประยุกต์เป็น “วิธีแห่งปัญญาคือ การที่จะมองและถ่วงถ่วงเอามาใช้ประโยชน์เมื่อเราสัมพันธ์กับวัฒนธรรมภายนอก...ถ้าเราเรียน เราจะได้ประโยชน์เพราะจะปรับเข้ากับตัวเราและเป็นส่วนเสริมตัวเราให้ยิ่งงอกงาม การปฏิบัติต่อวัฒนธรรมต้องใช้วิธีเรียน เมื่อเราเรียนก็คือการที่เราสามารถถือเอาประโยชน์จากเขาได้และเอามาใช้ให้เป็นประโยชน์เข้ามาเสริมเนื้อตัวของเรา...[ในที่สุด] ยุทธศาสตร์ทางวัฒนธรรมจะเกิดขึ้น ถ้าคนของเรามีปัญญาและมีวิจรรณญาณในการเลือกรับอารยธรรมตะวันตกหรือวัฒนธรรมอื่นใดจากภายนอก”<sup>63</sup>

วิธีคิดแบบภูมิปัญญาและวัฒนธรรมชุมชน ในการค้นหาทางออกสำหรับสภาพวิกฤตการณ์ในสังคมไทยในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา (2520-2530) ปัญญาชน นักวิชาการและนักพัฒนาที่ทำงานในหมู่บ้านจำนวนหนึ่งได้วิพากษ์วิจารณ์ทิศทางการพัฒนาประเทศที่เน้นความทันสมัยและการพัฒนาที่ให้ความสำคัญกับภาคอุตสาหกรรมและเมือง นักคิดและนักปฏิบัติในกลุ่มนี้ค้นพบและนำ

<sup>61</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 43-44.

<sup>62</sup> พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). สืบสานวัฒนธรรมไทยบนฐานแห่งการศึกษาที่แท้. พิมพ์ครั้งที่ 3. (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม, 2539), หน้า 34, 38.

<sup>63</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 36, 38-39.

เสนอทางออกที่คล้ายกับปัญญาชนคนสำคัญ เช่น ส. ศิวรักษ์และพระธรรมปิฎก ในแง่ที่ว่าการพัฒนาประเทศที่ผ่านมาละเลยคนส่วนใหญ่ของประเทศที่อยู่ในภาคเกษตรกรรมหรือชนบท และการพัฒนาที่ผ่านมาสร้างความรุนแรงในระดับโครงสร้างอันก่อให้เกิดช่องว่างทางเศรษฐกิจและสังคม การกระจายรายได้ และการจัดสรรทรัพยากรของคนในชาติ ที่สำคัญการพัฒนาประเทศเท่าที่ผ่านมาไม่ได้วางอยู่บนฐานทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของไทยเอง ดังนั้น การพัฒนาประเทศหรือการหาทางออกให้กับสภาพปัญหาต่าง ๆ จำเป็นต้องย้อนกลับไปดูว่าในสังคมและวัฒนธรรมของเรานั้นมีทรัพยากร ความรู้หรือภูมิปัญญาอะไรอยู่บ้าง วิถีชีวิต วิถีคิดและการแก้ปัญหาของคนในชุมชนมีกระบวนการ พัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงอย่างไร แล้วเริ่มพัฒนาจากรากฐานทางวัฒนธรรมของเราขึ้นมา นักคิด นักวิชาการและนักพัฒนาที่อยู่ในกลุ่มนี้ ได้แก่ นายแพทย์ประเวศ วะสี ดร. จักรทิพย์ นาถสุภา ดร. เอกวิทย์ ณ ถลาง ดร. เสรี พงศ์พิศ บำรุง บุญปัญญา อภิชาติ ทองอยู่ นิพนธ์ เทียนวิหาร บุญเทียน ทองประสาน ฯลฯ<sup>64</sup>

ในความหมายหนึ่ง เราอาจกล่าวได้ว่านักคิด นักวิชาการและนักพัฒนาเหล่านี้ได้ตรวจสอบวิพากษ์วิจารณ์และค้นหา “วิถีคิดของคนไทย” โดยเฉพาะกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในชนบทผ่านมโนทัศน์ที่เรียกว่า “ภูมิปัญญาหรือวัฒนธรรมชุมชน” ท่านเหล่านี้เชื่อว่า วิถีคิดของคนไทยมีสิ่งที่เรียกว่า “ภูมิปัญญาหรือวัฒนธรรมชุมชน” เป็นรากฐานที่สำคัญ เพราะสิ่งเหล่านี้คือ “พลัง” หรือ “ศักยภาพ” ที่มีอยู่ในชุมชนและพร้อมที่จะนำมาประยุกต์ใช้ให้เกิดประโยชน์สำหรับการทำงานพัฒนาหรือการแก้ปัญหาต่าง ๆ ในสังคม ดังที่บุญเทียน ทองประสานเขียนไว้ว่า “เราศึกษาวัฒนธรรมก็เพื่อเข้าใจถึงวิถีชีวิตทั้งหมดของประชาชนของชาวบ้าน เข้าใจถึง “พลัง” ที่มีอยู่ในชุมชนและที่สุดก็เพื่อเข้าใจถึงทิศทางของการพัฒนา”<sup>65</sup>

โดยทั่วไป ภูมิปัญญาและวัฒนธรรมชุมชนแทบจะเรียกได้ว่าเป็นสิ่งเดียวกันและมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด แต่นักวิชาการและนักพัฒนาซึ่งเป็นคนภายนอกชุมชนเป็นผู้เลือกและกำหนดเอาเองว่าอะไรคือสิ่งที่แต่ละคนกำลังศึกษาหรือให้ความสนใจ ถ้าเป็นภูมิปัญญาก็อาจหมายถึงองค์รวมของระบบความรู้และประสบการณ์ที่เกี่ยวข้องกับการสืบทอดและดำรงชีวิตของคน การศึกษาภูมิปัญญามีแนวโน้มที่จะแยกออกเป็นความรู้ทางเทคนิคด้านต่าง ๆ ของชาวบ้าน เช่น การเกษตร การรักษาพยาบาล หรือการอนุรักษ์สภาพแวดล้อม เป็นต้น ส่วนวัฒนธรรมชุมชนมีความหมายครอบคลุมถึงวิถีชีวิต พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ รวมทั้งการปรับเปลี่ยนเรียนรู้ในปัจจุบันของชุมชนแต่ละแห่ง การศึกษาภูมิปัญญาและวัฒนธรรมชุมชนเหมือนกันอย่างมากในข้อที่ว่าจะต้องอาศัยปราชญ์ชาวบ้าน ผู้นำหรือผู้รู้ในท้องถิ่นเป็นสำคัญ ซึ่งความรู้ ประสบการณ์และบทเรียนจากบุคคลเหล่านี้จะเป็นเสมือนตัวแทนของ “วิถีคิดหรือภูมิปัญญา” ของคนทั้งชุมชน

<sup>64</sup> โปรดดูรายละเอียดเกี่ยวกับ “แนวคิดวัฒนธรรมชุมชน” อย่างเป็นระบบใน จักรทิพย์ นาถสุภา. “แนวคิดวัฒนธรรมชุมชน.” ใน *วัฒนธรรมไทยกับขบวนการเปลี่ยนแปลงสังคม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2537), หน้า 171-216.

<sup>65</sup> บุญเทียน ทองประสาน. *แนวคิดวัฒนธรรมชุมชนในงานพัฒนา*. (กรุงเทพมหานคร: สภาคทอภิกแห่งประเทศไทยเพื่อการพัฒนา, 2531), หน้า 67.

ภูมิปัญญาชาวบ้าน สามารถ จันทรสุรีย์ให้คำอธิบายว่า “ภูมิปัญญาชาวบ้านหมายถึงทุกสิ่งทุกอย่างที่ชาวบ้านคิดได้เองที่นำมาใช้ในการแก้ปัญหา เป็นสติปัญญา เป็นองค์ความรู้ทั้งหมดของชาวบ้าน ทั้งกว้างทั้งลึกที่ชาวบ้านสามารถคิดเองทำเอง โดยอาศัยศักยภาพที่มีอยู่แก้ปัญหาการดำเนินชีวิตได้ในท้องถิ่นอย่างสมสมัย...ภูมิปัญญามี 2 ลักษณะ คือ ลักษณะที่เป็นนามธรรม เป็นโลกทัศน์ ชีวทัศน์ เป็นปรัชญาในการดำเนินชีวิต เป็นเรื่องเกี่ยวกับการเกิด แก่ เจ็บ ตาย คุณค่าและความหมายของทุกสิ่งในชีวิตประจำวัน ลักษณะที่เป็นรูปธรรม เป็นเรื่องเกี่ยวกับเฉพาะด้านต่าง ๆ เช่น การทำมาหากิน การเกษตร หัตถกรรม ศิลปดนตรีและอื่น ๆ”<sup>66</sup> ในชุมชนชนบทแต่ละแห่ง ภูมิปัญญามีอยู่ทั้งในส่วนที่เป็นความคิดนามธรรมและรูปธรรม แต่วิถีชีวิตจริงของชาวบ้านไม่ได้แยกทั้งสองส่วนออกจากกัน หากแต่หลอมรวมเป็นหนึ่งเดียว เป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิต นักวิชาการและนักพัฒนาจึงแบ่งส่วนที่เรียกว่า “ภูมิปัญญา” ออกเป็นด้านต่าง ๆ เช่น การเกษตร การรักษาพยาบาล การจัดการทรัพยากรธรรมชาติหรือการจัดการด้านสวัสดิการชุมชน

มีข้อถกเถียงและวิพากษ์วิจารณ์ค่อนข้างมากทั้งในวงการพัฒนาชนบทและวงวิชาการว่า การทำงานเพื่อค้นหาภูมิปัญญาและปราชญ์ชาวบ้านมีจุดมุ่งหมายเพื่ออะไร เราจะทราบได้อย่างไรว่าความรู้หรือภูมิปัญญาจะได้รับการประยุกต์ใช้ให้สอดคล้องเหมาะสมกับสถานการณ์สมัยใหม่ จะเกิดความแปลกแยกระหว่างปราชญ์หรือผู้นำชาวบ้านที่เจ้าหน้าที่จากหน่วยงานภายนอกชุมชนให้การสนับสนุนกับชาวบ้านทั่วไปหรือไม่ และที่สำคัญ “วิถีคิด” ของปราชญ์พื้นบ้านเหล่านั้นมีความหมายอย่างไรต่อวิถีชีวิตของชาวบ้านทั่วไป เสรี พงศ์พิศได้อภิปรายประเด็นดังกล่าวว่า “การค้นหาภูมิปัญญาและปราชญ์ชาวบ้านไม่ใช่ “การตามไปดู” ไม่ใช่การไปหาสิ่งประหลาดอัศจรรย์ในหมู่บ้านมาเสนอต่อสังคมยุคใหม่ ไม่ใช่การไปหา “ของเก่า” เอามาใช้ประโยชน์เอง หากเป็นการเข้าไปเสริมพลังชาวบ้านในกระบวนการไปสู่การพึ่งตนเองของพวกเขา เสริมข้อมูลและ “ภูมิคุ้มกัน” เพื่อให้พวกเขาตัดสินใจและดำเนินงานได้อย่างเป็นตัวของตัวเอง”<sup>67</sup>

วัฒนธรรมชุมชน ในฐานะที่เป็นแนวคิดสำคัญของการพัฒนาชนบทไทย โดยเฉพาะในแวดวงของนักวิชาการและนักพัฒนาเอกชน “วัฒนธรรมชุมชน” อาจมีสถานะเป็นเครื่องมือในการคิดวิเคราะห์และแนวทางในการทำงานพัฒนาชนบทอยู่ในตัวเอง ในขณะที่ “ภูมิปัญญา” อาจจะมี ความหมายเจาะจงมากกว่า

ฉัตรทิพย์ นาถสุภาทบทวนแนวคิด “วัฒนธรรมชุมชน” ของนักคิด นักวิชาการและนักพัฒนาเอกชนในพื้นที่จำนวน 4 ท่าน ได้แก่ นิพนธ์ เทียนวิหาร บำรุง บุญปัญญา อภิชาติ ทองอยู่ และประเวศ วะสี แล้วสรุปใจความสำคัญของแนวคิดไว้ว่า “บำรุงและอภิชาติมีความคิดแบบ

<sup>66</sup> สามารถ จันทรสุรีย์. “ภูมิปัญญาชาวบ้าน อะไร อย่างไร.” ใน *ภูมิปัญญาชาวบ้านนครราชสีมา*. (นครราชสีมา: ศูนย์ข้อมูลท้องถิ่นเพื่อการพัฒนา, วิทยาลัยครู นครราชสีมา, น.พ.พ.), หน้า 9-10, 11.

<sup>67</sup> เสรี พงศ์พิศ. “วัฒนธรรมพื้นบ้าน: รากฐานการพัฒนา.” ใน *ภูมิปัญญาชาวบ้านกับการพัฒนาชนบท*. เล่ม 1. (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิภูมิปัญญาและมูลนิธิหมู่บ้าน, 2536), หน้า 41-42.



ชาวบ้านแท้ ชื่นชมวัฒนธรรมของชาวบ้านที่ไม่ต้องมีสิ่งใดเจือปน องค์กรปัญญาชนเพียงรับทราบ และซาบซึ้งกับวัฒนธรรมนี้ และจรรโลงให้อยู่ต่อไปก็เพียงพอแล้ว ส่วนบาทหลวงนิพจน์และ นายแพทย์ประเวศเสนอให้ผสมวัฒนธรรมของชาวบ้านกับศาสนา ในกรณีของบาทหลวงนิพจน์ ปัญญาชนจะนำเอาแนวคิดศาสนาคริสต์ผสมผสานกับความเชื่อท้องถิ่น ส่วนในกรณีของนายแพทย์ ประเวศ ปัญญาชนและพระจะประสานศาสนาพุทธกับความเชื่อของชาวบ้าน<sup>68</sup> ท่านชี้ให้เห็นว่า แนวคิดวัฒนธรรมชุมชนนี้เกิดขึ้นเนื่องจากปัจจัยภายนอกประเทศ ได้แก่ การเปลี่ยนแปลงคำสอน ของศาสนาคริสต์อันเป็นผลมาจากการประชุมวาติกันที่ 2 (ที่อนุญาตให้องค์กรหรือนักบวชของ คริสต์จักรทำงานร่วมกับศาสนิกใด ๆ ก็ได้โดยไม่จำเป็นต้องเปลี่ยนศาสนาเป็นคริสต์) และการเพิ่ม บทบาทขององค์กรพัฒนาเอกชนอันเป็นผลมาจากเงินทุนช่วยเหลือจากต่างประเทศ ส่วนปัจจัยภายใน ประเทศ ได้แก่ การคุกคามของระบบทุนนิยมต่อชุมชนหมู่บ้าน และแนวโน้มการสลายตัวของชุมชน หมู่บ้านโดยที่วัฒนธรรมชุมชนยังเข้มแข็ง และการตื่นตัวของปัญญาชนต่อการมีส่วนร่วมทางการ เมืองและพัฒนาประเทศ<sup>69</sup>

ประเด็นที่น่าสนใจในการวิเคราะห์และสนับสนุนแนวคิดวัฒนธรรมชุมชนของจักรทิพย์ นาดสุภา ก็คือท่านมองเห็นเช่นเดียวกับนักคิด ปัญญาชนและนักพัฒนาที่กล่าวมาข้างต้นว่า “วัฒนธรรมชุมชน” จะเป็นคำตอบในการแก้ปัญหาสังคมไทย เป็นทางออกและทิศทางในการพัฒนา ประเทศ แต่ต้องมีเงื่อนไขว่าชนชั้นกลางจะต้องเป็นพันธมิตรกับชาวบ้านเพราะประเทศไทยไม่มี วัฒนธรรมกระฎุมพีที่เข้มแข็ง ท่านเชื่อว่า “...วัฒนธรรมเป็นพลังผลักดันการเปลี่ยนแปลงและมีส่วน สำคัญมากในการกำหนดแนวทางการเปลี่ยนแปลงนั้น ข้าพเจ้าปรารถนาที่จะเห็นสังคมไทยยึดถือ วัฒนธรรมพื้นบ้านพื้นเมืองเอาไว้ให้มั่นคง โดยเฉพาะในด้านความรู้สึกและจริยธรรม เพราะเป็นสิ่งที่ มีคุณค่าสูง เปี่ยมด้วยน้ำใจ เป็นวัฒนธรรมที่เข้มแข็งและเจริญรุ่งเรืองมาช้านาน อีกทั้งจะทำให้เรา สามารถรับวัฒนธรรมจากต่างประเทศได้อย่างเลือกสรร เลือกรับแต่สิ่งดีงามจากภายนอกโดยเฉพาะ ในด้านเทคโนโลยีและในด้านเสรีภาพมาประสานเป็นวัฒนธรรมไทยในสมัยปัจจุบัน”<sup>70</sup>

จะว่าไปแล้วข้อเสนอของจักรทิพย์ นาดสุภาก็ไม่ได้แตกต่างกับแนวคิดของประเวศ วะสี แต่อย่างใด โดยเฉพาะการเริ่มต้นจากฐานรากของสังคมไทย ในที่นี้คือวัฒนธรรมชุมชน ดังที่พวกเรา ได้คัดลอกข้อความตอนหนึ่งที่ประเวศ วะสีนำเสนอผ่านหนังสือพิมพ์ “มติชนรายวัน” ต่อกรณี วิฤตติการณทางเศรษฐกิจของประเทศไทยในปัจจุบัน (2540) ต่อไปนี้ “การที่สังคมไทยจะพ้นวิฤตติ ได้ต้องเปลี่ยนวิธีคิดใหม่ เปลี่ยนวิธีคิดจากการคิดฟุ้งฟิงผู้อื่นและสิ่งอื่นมาเป็นคิดฟุ้งตนเอง สร้างความเข้มแข็งให้ตัวเอง สร้างภูมิคุ้มกันให้ตัวเอง และเปลี่ยนวิธีคิดจากการทำให้ฐานล่างอ่อนลง

<sup>68</sup> จักรทิพย์ นาดสุภา. “แนวคิดวัฒนธรรมชุมชน.” ใน วัฒนธรรมไทยกับขบวนการเปลี่ยนแปลงทางสังคม, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย, 2537), หน้า 182.

<sup>69</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 183.

<sup>70</sup> เรื่องเดียวกัน, คำนำในการพิมพ์ครั้งที่ 2.

มาเป็นสร้างความเข้มแข็งที่ฐานล่าง ถ้าฐานล่างแข็งแรงสังคมข้างบนก็เติบโตด้วยความมั่นคงและยั่งยืน ถ้าเปลี่ยนวิธีคิดใหม่มาเป็นเศรษฐกิจพึ่งตนเองและความเข้มแข็งของฐานล่างแล้ว เราทำอะไรได้มากกว่าเดิยและจะทำให้ทุกสิ่งทุกอย่างพลิกฟื้น”<sup>71</sup>

กล่าวโดยสรุปแล้ว วิธีคิดแบบภูมิปัญญาและวัฒนธรรมชุมชนได้นำเสนอว่า รากฐานทางวัฒนธรรมและองค์ความรู้ของชุมชนหมู่บ้านเป็นทั้งพลังและศักยภาพในการแก้ปัญหาสังคมหรือพัฒนาประเทศ วิธีคิดหรือกระบวนการในการแก้ปัญหาของชาวบ้านควรได้รับการศึกษาวิจัย ส่งเสริมพัฒนา และประยุกต์ใช้ให้สอดคล้องกับสถานการณ์สมัยใหม่ วิธีคิดที่มีพื้นฐานมาจากภูมิปัญญาและวัฒนธรรมชุมชนจะเป็นพลังสำคัญในการรับมือกับการคุกคามของระบบทุนนิยมรูปแบบต่าง ๆ อย่างไรก็ตาม การพิจารณาหมู่บ้าน ประชาชนพื้นบ้าน ภูมิปัญญาหรือวัฒนธรรมในลักษณะที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ประสานสอดคล้องและกลมกลืน และหยุดนิ่ง (ในหลายกรณี) ชวนให้ตั้งคำถามต่อไปว่า การพิจารณาวิธีคิดลักษณะดังกล่าวนี้ สอดคล้องกับสถานการณ์จริงในชุมชนหรือไม่ เพราะในความเป็นจริง สิ่งที่เราเรียกกันว่า “ภูมิปัญญา” หรือ “วัฒนธรรมชุมชน” เต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลายและสลับซับซ้อนแม้ในชุมชนเดียวกันก็ตาม ขณะเดียวกันก็เป็นที่น่าสงสัยว่าอำนาจรัฐและอิทธิพลของวัฒนธรรมบริโลก มีส่วนสำคัญหรือไม่ในการก่อรูปและพัฒนาสิ่งที่เรียกว่า “ภูมิปัญญา” และ “วัฒนธรรมชุมชน”

### “วิธีคิดของคนไทย” ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลง

“ตัวแบบ” ของวิธีคิดของคนไทยที่พวกเราเลือกนำเสนอทั้ง 6 ชุดนี้อาจจะไม่ใช่ว่าตัวแบบวิธีคิดทั้งหมดของคนไทยนับตั้งแต่ “รุ่งอรุณ” ของความทันสมัยในสยามประเทศตั้งแต่รัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นต้นมา ยังมีตัวแบบของวิธีคิดอีกหลายชุด เช่น วิธีคิดแบบประชาธิปไตย หรือวิธีคิดแบบเผด็จการทหาร ที่ควรจะได้รับการนำเสนอด้วยเช่นกัน อย่างไรก็ตาม ตัวแบบวิธีคิดทั้ง 6 ชุดนี้อาจช่วยให้เราเข้าใจถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ รากฐานทางวัฒนธรรม รวมทั้งรูปแบบหรือกระแสดึกดำบรรพ์ที่สำคัญ ซึ่งส่งผลกระทบต่อสังคมไทยในวงกว้างและได้รับการสืบทอดจนถึงทศวรรษปัจจุบัน (2540) ในจำนวนนี้พวกเราเชื่อว่า “วิธีคิด” หลายอย่างก็มีแนวโน้มว่าจะคงอยู่กับสังคมไทยไปอีกนาน

“วิธีคิด” ทั้ง 6 แบบ ได้แก่ (1) วิธีคิดสมัยราชาธิปไตย (2) วิธีคิดแบบหลวงวิจิตร (3) วิธีคิดแบบคึกฤทธิ์ (4) วิธีคิดแบบ ส. ศิวรักษ์ (5) วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม และ (6) วิธีคิดแบบภูมิปัญญาและวัฒนธรรมชุมชน มีลักษณะร่วมและรายละเอียดปลีกย่อยที่น่าสนใจหลายประการ คือ

ประการแรก “วิธีคิด” ทั้ง 6 ชุดนี้สะท้อนให้เห็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมของประเทศไทยในฐานะที่เป็นรัฐชาติสมัยใหม่ จะเห็นได้ว่า จาก “รุ่งอรุณ” ของ

<sup>71</sup> ประเวศ วะสี. “หมอบริเวณที่ทางพันวิภาค...” มติชนรายวัน. (29 กรกฎาคม 2540).

ความทันสมัยในรัชสมัยของรัชกาลที่ 4 จนถึงทศวรรษที่ 2540 มีตัวแบบของ “วิธีคิด” เพียงไม่กี่ชุดเท่านั้นที่มีอิทธิพลต่อวิธีคิดของคนไทย กล่าวคือ วิธีคิดแบบราชาธิปไตย แบบหลวงวิจิตรและแบบคึกฤทธิ์เป็นตัวแทนของแนวคิดแบบอนุรักษนิยมของชนชั้นผู้นำในสังคมไทย ที่ได้รับการปรับเปลี่ยนเนื้อหาและรูปแบบให้สอดคล้องกับสถานการณ์ทางการเมืองและเศรษฐกิจของประเทศ วิธีคิดแบบคึกฤทธิ์เป็นตัวแทนของวิธีคิดแบบราชาธิปไตย (ศักดิ์นา) ในสังคมสมัยใหม่ที่มีระบอบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมและการปกครองแบบประชาธิปไตยที่มีองค์พระมหากษัตริย์เป็นประมุข ส่วนวิธีคิดแบบหลวงวิจิตร แม้จะเน้นความสำคัญของผู้นำทางการเมืองในยุคสมัยของท่าน (จอมพล ป. พิบูลสงคราม และจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์) แต่เนื้อหาของความคิดล้วนแต่ให้ความสำคัญกับอุดมการณ์และสถาบันหลักของชาติ รวมทั้งเน้นความสำเร็จในทางวัตถุของคนในสังคมสมัยใหม่

ในขณะที่วิธีคิดแบบ ส. ศิวรักษ์ วิธีคิดแบบพุทธธรรม (พระธรรมปิฎก รวมทั้งท่านพุทธทาสภิกขุ) และวิธีคิดแบบภูมิปัญญาหรือวัฒนธรรมชุมชน เป็นอีกกระแสหนึ่งที่ทำให้ความสำคัญของการสร้างสรรค์สติปัญญาอย่างไทยที่มีรากฐานอยู่ที่วัฒนธรรมพื้นบ้านและพุทธศาสนา วิธีคิดชุดนี้เน้นความสำคัญของประชาชนผู้เป็นคนส่วนใหญ่ของประเทศ เน้นการประยุกต์ใช้องค์ความรู้และภูมิปัญญาของชาวบ้าน รวมทั้งนำเสนอวิธีคิดที่ได้จากหลักธรรมคำสอนขององค์สัมมาสัมพุทธเจ้าที่สอดคล้องกับสังคมสมัยใหม่ วิธีคิดในกลุ่มนี้จึงเป็น “วิธีคิดแบบอนุรักษนิยมแบบก้าวหน้า” และวิธีคิดที่เอาวัฒนธรรมพื้นบ้านและหลักธรรมของพุทธศาสนาเป็นรากฐานในการปรับตัวให้เข้ากับกระแสวัฒนธรรมตะวันตกที่เข้ามามีบทบาทในสังคมไทยสมัยปัจจุบันมากขึ้นเรื่อย ๆ

ประการที่สอง วิธีคิดทั้ง 6 ชุดนี้ให้ความสำคัญกับพุทธศาสนาและรากฐานวัฒนธรรมดั้งเดิมเหมือนกัน แต่แตกต่างกันอย่างมากในแง่ของเป้าหมายทางการเมือง วิธีคิด 3 ชุดแรก (แบบราชาธิปไตย แบบหลวงวิจิตรและแบบคึกฤทธิ์) มุ่งพัฒนารักษาและสืบทอดอุดมการณ์และอำนาจทางการเมืองของชนชั้นผู้นำ วิธีคิดเหล่านี้ใช้พุทธศาสนาและวัฒนธรรมดั้งเดิม โดยเฉพาะวัฒนธรรมของชนชั้นศักดิ์นาเพื่อสร้างความชอบธรรมทางการเมืองให้กับชนชั้นผู้นำ ซึ่งให้เห็นถึงความสำคัญของสถาบันของศักดิ์นาในการสร้างชาติไทย ในทางตรงข้าม วิธีคิด 3 แบบหลัง (แบบ ส. ศิวรักษ์ แบบพุทธธรรมและแบบภูมิปัญญา) เน้นความสำคัญของการสร้างความเป็นธรรม ความกล้าหาญทางจริยธรรมและการพึ่งตนเองของประชาชนในสังคมประชาธิปไตย สังคมไทยจะก้าวหน้าและเป็นประชาธิปไตยอย่างมีศักดิ์ศรีและเอกลักษณ์ของตนเอง หากสติปัญญาบนรากฐานทางวัฒนธรรมไทยได้รับการพัฒนาส่งเสริมและสนับสนุนในทางที่เหมาะสม

ประการที่สาม วิธีคิดแบบ ส. ศิวรักษ์และพุทธธรรมมีศักยภาพและบทบาทสำคัญในการเชื่อมโยงวิธีคิดทั้งหมด ซึ่งแบ่งเป็น 2 ขั้ว คือ 3 แบบแรก (ราชาธิปไตย หลวงวิจิตรและคึกฤทธิ์) เน้นชนชั้นผู้นำ ขณะที่วิธีคิดแบบภูมิปัญญาเน้นชาวบ้านทั่วไป ทั้งนี้เพราะพื้นฐานความรู้และประสบการณ์ของ ส. ศิวรักษ์และพระธรรมปิฎกกว้างขวางและครอบคลุมทั้งชนชั้นผู้นำและประชาชนส่วนใหญ่ของประเทศ และที่สำคัญ ทั้งสองท่านให้ความสำคัญกับพลังในการสร้างสรรค์

สติปัญญาอย่างไทยที่พุทธศาสนาและวัฒนธรรมดั้งเดิมของไทย และยังเชื่อมั่นในการประยุกต์หรือรับเอาวัฒนธรรมตะวันตกเข้ามาปรับใช้ในสังคมไทยอย่างฉลาดและมีศักดิ์ศรี

ประการที่สี่ แม้ว่ายุคสมัยของแนวคิด 3 แบบแรกได้ผ่านพ้นไปแล้ว เจ้าของผลงานที่มีอิทธิพลต่างก็ไม่มีชีวิตอยู่แล้ว แต่วิถีคิดแบบราชาธิปไตย กระจุกพี หลวงวิจิตรหรือคึกฤทธิ์ยังคงยืนยงคงอยู่ในท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยในปัจจุบัน เพราะวิถีคิดและความคิดเมื่อได้หยั่งรากลงในสังคม ได้รับการผลิตซ้ำโดยสถาบันการศึกษา ระบบราชการและสื่อมวลชนแล้วชีวิตของวิถีคิดและความคิดเหล่านั้นจะยืนยาวและได้รับการสืบทอดต่อไปอีก ตัวอย่าง เช่น วรรณกรรมทั้งของหลวงวิจิตรวาทการและ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช แทบจะเรียกได้ว่าไม่เคยล้าสมัย ผู้คนรุ่นต่อมามีโอกาสได้กลับไปอ่าน กลับไปเอาแง่คิดและความบันเทิงมาปรับให้มีความหมายต่อสถานการณ์สมัยใหม่ และที่สำคัญวิถีคิดเหล่านี้ได้รับการสืบทอดและส่งเสริมอย่างต่อเนื่องโดยหน่วยงานของรัฐ

ดังนั้น ประเด็นที่น่าสนใจพิจารณาควบคู่ไปอีกก็คือ ปฏิบัติการทางวาทกรรมที่วิถีคิดแบบต่าง ๆ มีต่อสังคมไทยนั้นมีผลอย่างไร และทำไม วิถีคิดและวาทกรรมของวิถีคิดเหล่านี้ก่อให้เกิดความขัดแย้งและเผชิญหน้าของสังคมอย่างไร

### **บทสรุป: ทำไมต้องศึกษา “วิถีคิดของคนไทย”**

พวกเรามองเห็นความจำเป็นในการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับ “วิถีคิดของคนไทย” ว่าเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กับเหตุผลสำคัญ 3 ข้อคือ

1. การศึกษาวิถีคิดของคนไทยกับการค้นหาเอกลักษณ์และความเป็นไทย รัฐบาลไทยได้ให้ความสำคัญเป็นพิเศษกับปัญหาเอกลักษณ์ของชาติในทศวรรษที่ 2530 โดยการควบคุมกำกับของส่วนราชการที่สำคัญ ได้แก่ สำนักงานเสริมสร้างเอกลักษณ์ของชาติ สำนักนายกรัฐมนตรี และสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงศึกษาธิการ ในการทำงานดังกล่าว ทำให้การค้นหาธรรงค์และส่งเสริมเผยแพร่สิ่งต่าง ๆ ที่เรียกว่าเอกลักษณ์ของชาติเป็นไปอย่างคึกคัก เช่น ขนบธรรมเนียมประเพณี พิธีกรรมทางศาสนา ศิลปการแสดง ดนตรี นาฏศิลป์ การแต่งกาย อาหาร ฯลฯ เป็นที่เข้าใจกันทั่วไปว่าเอกลักษณ์ของชาติเหล่านี้บ่งบอกถึงความเป็นชาติและความภาคภูมิใจของคนในชาติร่วมกันแล้ว เอกลักษณ์จำนวนมากยังสามารถนำมา “ขาย” เป็นสินค้าให้แก่นักท่องเที่ยวที่เป็นผลพวงมาจากนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐบาลในช่วงเวลาดังกล่าวด้วย

ในวงวิชาการทางมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ก็ได้เกิดคำถามสำคัญที่ว่า คนไทยคือใคร มีความเป็นมาอย่างไร มีลักษณะสำคัญอะไรที่เรียกว่าเป็นคนไทย เอกลักษณ์และความเป็นไทยคืออะไร มีความหมายอย่างไรและมีความสำคัญอย่างไรบ้างต่อวิถีชีวิตของคนไทยในภูมิภาคต่าง ๆ และที่สำคัญที่เราเรียกว่า “วัฒนธรรมแห่งชาติ” เช่น ภาษา การแต่งกาย ศาสนา อาหาร ฯลฯ เป็นของคนกลุ่มใดในประเทศไทย ใครเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการกำหนดหรือสร้าง “วัฒนธรรมแห่งชาติ” และสร้างขึ้นเพื่ออะไร ขณะเดียวกัน ก็เกิดกระแสที่เรียกว่า “ท้องถิ่นนิยม” ขึ้นในภูมิภาคต่าง ๆ ของ

ประเทศโดยการนำของนักวิชาการและปัญญาชนในท้องถิ่น เพื่อตั้งคำถาม วิพากษ์วิจารณ์และหาทางออกจากกระแสการครอบงำทางวัฒนธรรมจากส่วนกลางในนามของ “วัฒนธรรมแห่งชาติ” กระแสทั้งหมดนี้อาจเรียกรวมกันได้ว่า “การเมืองเรื่องวัฒนธรรมและเอกลักษณ์” ซึ่งเริ่มขึ้นในตอนต้นทศวรรษที่ 2530 และกำลังเป็นไปอยู่ในทศวรรษปัจจุบัน (2540)

ในช่วงเวลาเดียวกันนี้กระแสวัฒนธรรมโลก ซึ่งเป็นที่รู้จักกันทั่วไปในนามของ “กระแสโลกาภิวัตน์” ก็ได้ส่งผลกระทบต่อพื้นฐานทางเอกลักษณ์และวัฒนธรรมไทยสมัยปัจจุบันอย่างรุนแรง เพราะกระแสดังกล่าวนี้มีเทคโนโลยีในการติดต่อสื่อสารและข้อมูลที่สามารถส่งผ่านข้ามพรมแดนในอัตราที่รวดเร็ว เป็นอาวุธสำคัญ กระแสโลกาภิวัตน์มีผลกระทบ 2 ด้านคือ ด้านหนึ่ง โลกาภิวัตน์ทำให้เกิดวัฒนธรรมโลกที่ผู้คนในโลกสมัยปัจจุบันมีวัฒนธรรม แบบแผนความเป็นอยู่และวิถีชีวิตหลายอย่างคล้ายคลึงกัน เช่น การแต่งกาย อาหารการกิน ความบันเทิงเรีงรมย์ หรืออาชีพการงาน แต่อีกด้านหนึ่งนั้น กระแสโลกาภิวัตน์ก็กระตุ้นให้ผู้คนในแต่ละประเทศตั้งคำถามว่า ตัวเองหรือสังคมมีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมอะไรบ้างที่เป็นของตัวเอง และเอกลักษณ์เหล่านั้นมีความหมายอย่างไรต่อวิถีชีวิตของคนในสังคมสมัยใหม่

พวกเราเข้าใจว่า ความสนใจของนักวิชาการไทยที่มีต่อ “วิถีคิดของคนไทย” เป็นส่วนหนึ่งของกระแสการเมืองเรื่องวัฒนธรรมและเอกลักษณ์ทั้งภายในประเทศและระดับนานาชาติในทศวรรษที่ 2530 และ 2540

2. การศึกษา “วิถีคิดของคนไทย” ในบริบทของวงวิชาการด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ไทย ความตื่นตัวของวงวิชาการไทยที่มีต่อกระแสการเมืองเรื่องวัฒนธรรมและเอกลักษณ์ของชาติในประเทศไทยเป็นไปอย่างน่าสนใจ นักประวัติศาสตร์ไทยตั้งคำถามเกี่ยวกับความเป็นมาของกลุ่มคนเชื้อชาติไทยและการสร้างชาติสร้างวัฒนธรรมแห่งชาติอย่างตึกคึกตั้งแต่ทศวรรษที่ 2520 นักภาษาศาสตร์วิเคราะห์และจัดระบบภาษาในตระกูลไตในดินแดนเอเชียอาคเนย์ ส่วนนักมานุษยวิทยาก็ให้ความสนใจเป็นพิเศษกับการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย รวมทั้งประเทศเพื่อนบ้านในทศวรรษที่ 2530

ภายใต้บริบทดังกล่าว การตั้งคำถามและค้นหาคำตอบเกี่ยวกับ “วิถีคิดของคนไทย” ของนักปรัชญาไทยภายใต้การสนับสนุนของสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ เริ่มต้นขึ้นในปลายทศวรรษที่ 2530 เป็นที่น่าสนใจว่า การทำงานดังกล่าวย่อมแยกไม่พ้นที่จะต้องไปเกี่ยวเนื่องกับศาสตร์สาขาอื่น ๆ นอกเหนือไปจากปรัชญา เพราะ “วิถีคิด” เกี่ยวข้องกับความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมและพัฒนาการทางเศรษฐกิจและการเมืองของประเทศอย่างใกล้ชิด ดังที่พวกเราได้อภิปรายในบทนี้

3. ความจำเป็นของการศึกษา “วิถีคิดของคนไทย” เชิงมานุษยวิทยา ในเมื่อ “วิถีคิด” สามารถศึกษาได้จากหลายแง่มุม โดยใช้ปรากฏการณ์ทางสังคมและแหล่งที่มาของข้อมูลที่แตกต่างกันออกไป พวกเรามองเห็นถึงความจำเป็นในการศึกษา “วิถีคิด” เชิงมานุษยวิทยา โดยอาศัยการ

ศึกษาภาคสนามทางมานุษยวิทยา การค้นคว้าข้อมูลทางประวัติศาสตร์และการใช้ประโยชน์จากแนวคิดทางทฤษฎีทางมานุษยวิทยา ในที่นี้เราเลือกศึกษา “วิธีคิดของคนไทยในพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนา” โดยเลือกเอา “พิธีกรรมช่วงผีพ่อน” ของ “ลาวข้าวเจ้า” ในอำเภอต่าง ๆ ของจังหวัดนครราชสีมา

โดยทั่วไป นักมานุษยวิทยาทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ แม้จะให้ความสนใจกับเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรม ชาติพันธุ์ ศาสนา การเมือง เศรษฐกิจหรือประเด็นการศึกษาอื่น ๆ ของสังคมไทย แต่ยังไม่มียผลงานการศึกษาทางมานุษยวิทยาชิ้นใดเลยที่ให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์และตีความหมายประเด็นต่าง ๆ เกี่ยวกับ “วิธีคิดของคนไทย” โดยตรง นักมานุษยวิทยาให้ความสนใจกับโลกทัศน์ ภูมิปัญญาหรือระบบความรู้พื้นบ้านแง่มุมต่าง ๆ ซึ่งประเด็นเหล่านี้นับว่าใกล้เคียงอย่างยิ่งกับสิ่งที่นักปรัชญาเรียกว่า “วิธีคิด” ดังนั้น พวกเราเชื่อว่า การศึกษา “วิธีคิด” จากแง่มุมของนักมานุษยวิทยาช่วยมีส่วนช่วยในการแตกประเด็น สร้างมุมมองและองค์ความรู้ที่สามารถเกี่ยวพันกับการทำงานของนักปรัชญาและนักวิชาการสาขาอื่น ๆ (เช่น นักประวัติศาสตร์ นักภาษาศาสตร์ ฯลฯ) ได้อีกทางหนึ่ง

## บทที่ 4

### “ลาวข้าวจ้า”:

#### ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และพิธีกรรมช่วงผีฟ้อน

“วิธีคิด” มีประวัติศาสตร์ พัฒนาการและบริบทแวดล้อมทางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคม วัฒนธรรม แม้ว่าในความหมายทั่วไป “วิธีคิด” จะเป็นคุณสมบัติสากลของมนุษย์ในการคิดใช้เหตุผลเพื่อแก้ปัญหาหรือปรับเปลี่ยนตัวเองให้เข้ากับสภาพแวดล้อม แต่ในสถานการณ์จริงที่เฉพาะเจาะจงในเรื่องของกาลเวลาและสถานที่ เราจะทำความเข้าใจ “วิธีคิด” ได้ก็ต่อเมื่อเรารู้รายละเอียดว่า “วิธีคิด” ที่เรากำลังให้ความสนใจนั้นเป็นของใคร กลุ่มชาติพันธุ์ใด มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์อย่างไร สภาพเศรษฐกิจการเมือง และสังคมวัฒนธรรมในปัจจุบันเป็นอย่างไรและทำไมจึงเป็นเช่นนั้น เนื้อหาสำคัญในบทที่ 3 นี้เป็นการนำเสนอประวัติศาสตร์ เอกลักษณะทางชาติพันธุ์และลักษณะทางเศรษฐกิจและสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้า” ในเขตจังหวัด นครราชสีมา

#### ลาวข้าวจ้าคือใคร

ธงชัย วินิจจะกุลให้คำอธิบายว่า การแบ่งแยกหรือกำหนดลักษณะทางชาติพันธุ์อาจทำได้ 2 ทาง ได้แก่ (1) ในทางบวก ได้แก่ การอธิบายว่าชาติพันธุ์หนึ่ง ๆ สามารถตัดสินได้จากลักษณะหรือเอกลักษณ์ต่าง ๆ เช่น ภาษา ศาสนา การแต่งกาย ประเพณี ศิลปะหรือดนตรี เป็นที่เชื่อกันว่าลักษณะต่าง ๆ เหล่านี้เป็นสิ่งที่คนในชาติมีอยู่ร่วมกัน และ (2) ในทางลบ ได้แก่ การให้คำอธิบายว่าเอกลักษณ์ของตนแตกต่างจากกลุ่มอื่นอย่างไร เช่น การที่คนไทยเรียกว่า “ฝรั่ง” หรือ “แขก” ไม่ได้หมายถึงชาติใดชาติหนึ่งโดยเฉพาะเจาะจง แต่หมายถึงคนชาติอื่นที่แตกต่างไปจากคนไทย หรือความเชื่อที่ว่ายังมีชาติอื่นหรือกลุ่มอื่นที่มีเอกลักษณ์แตกต่างจากชาติของตนเอง คนอื่นหรือกลุ่มอื่นนี้อาจมีผลประโยชน์ร่วมกันหรือแข่งขันกับตนเอง รวมทั้งอาจจะเป็นคู่ศัตรูก็เป็นได้<sup>1</sup> นอกจากนี้ เบนเนดิกท์ แอนเดอร์สัน (Benedict Anderson) นำเสนอว่าการนิยามเกี่ยวกับการคงอยู่ของ “ชาติ” และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ดังกล่าว นั้น เป็นไปได้ในจินตนาการของสมาชิกในชุมชนชาติแต่ละคน “ชาติ” ในความหมายของท่านจึงเป็นชุมชนในจินตนาการที่เกิดจากการที่รัฐใช้เครื่องมือของอำนาจสร้างภาพลักษณ์ของชาติให้เกิดขึ้นในจินตนาการและอุดมการณ์ของคนในชาติ<sup>2</sup> เช่น ปลูกฝังผ่านการศึกษา การเกณฑ์ทหาร การอบรมลูกเสือชาวบ้านและไทยอาสาป้องกันชาติ การใช้ภาษาประจำชาติ สัญลักษณ์แห่งชาติ (ธงชาติ) หรืออุดมการณ์ชาติ ศาสน์ กษัตริย์ในกรณีของประเทศไทย

<sup>1</sup> Thongchai Winichakul. *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), pp. 2-5.

<sup>2</sup> Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. (London and New York: Verso, 1991), pp. 5-7.

อย่างไรก็ตาม การนิยามชาติพันธุ์ทั้งในทางบวกและลบจะต้องอาศัยสำนึกทางชาติพันธุ์ของคนกลุ่มเดียวกันและหลักเกณฑ์การแบ่งแยกของคนนอกกลุ่มด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า การที่เราจะรู้ว่าคนคนหนึ่งเป็นใครนั้น ต้องพิจารณาจากทั้งที่คนอื่นบอกว่าตนเองเป็นใครและตนเองต้องนิยามหรือรู้ตัวเองด้วยว่าตนเองเป็นใคร มาจากไหนและกำลังทำอะไร ดังนั้นพื้นฐานของการนิยามเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ก็คือ การสร้างสำนึกของ “พวกเรา” ซึ่งแตกต่างจาก “พวกเขา” หรือ “พวกอื่น” ให้เกิดขึ้นภายในกลุ่มชาติพันธุ์เป็นสำคัญ<sup>3</sup>

พวกเราเองเห็นว่า การนิยามลักษณะทางชาติพันธุ์ทั้งในทางบวกและทางลบ สามารถนำมาประยุกต์ใช้กับการอธิบายสำนึกและเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้า” ในเขตจังหวัดนครราชสีมาได้ค่อนข้างชัดเจนทีเดียว

เมื่อเดือนพฤษภาคม 2536 พวกเรามีโอกาสได้สัมผัสกับวิถีชีวิตของกลุ่มชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้า” ในระหว่างการวิจัยภาคสนามเกี่ยวกับ “อุตสาหกรรมการท่องเที่ยวใหม่กับการเปลี่ยนแปลงบทบาทของผู้หญิงในชุมชน” ที่บ้านจะโปะ อำเภอปักธงชัย จังหวัดนครราชสีมา เมื่อถูกถามถึงเอกลักษณ์ทางภาษาและวัฒนธรรม ชาวบ้านจะโปะส่วนใหญ่จะตอบเป็นเสียงเดียวกันว่า พวกเขาไม่ใช่ไทยโคราช แต่ก็ไม่ใช่ “ลาวนอก” หรือคนอีสานที่อยู่ในเขตจังหวัดรอบนอกออกไป เช่น ขอนแก่น มหาสารคาม อุดรธานี อุบลราชธานี ร้อยเอ็ด กาฬสินธุ์ ฯลฯ พวกเขาเป็น “ลาวข้าวจ้า” “ลาวซ้อนซ้อม” หรือ “ลาวโน” หลายคนย้าว่าตัวเองเป็น “ลาวสมัยใหม่” หรือ “ลาวสากล”<sup>4</sup> ไม่ใช่ลาวที่กินข้าวเหนียวเป็นอาหารหลัก เอกลักษณ์ของชาวลาวบ้านจะโปะนี้สะท้อนให้เห็นถึงความใกล้ชิดทางวัฒนธรรมของชาวบ้านที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในเขตนครราชสีมา ภาคกลาง และภาคตะวันออกเฉียงเหนือมากกว่าชาวลาวหรือไทยอีสานและชาวลาวที่อยู่ในประเทศลาว<sup>5</sup>

ต่อมาในการศึกษาภาคสนามเรื่อง “พิธีกรรมช่วงผีเพื่อน” ในปี พ.ศ. 2538-2540 พวกเราพบว่าพิธีกรรมดังกล่าวเป็นความเชื่อและประเพณีของชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้า” ทั้งสิ้น จากเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่พวกเราได้เรียนรู้จากชาวบ้านจะโปะเมื่อ 4-5 ปีที่แล้วและจากการศึกษาภาคสนามครั้งนี้ ชวนให้พวกเราตั้งข้อสังเกตต่อไปอีกหลายประการ

ประการแรก “ลาวข้าวจ้า” หรือ “ลาวโน” ซึ่งแยกออกมาจาก “ลาวข้าวนิยม” “ลาวนอก” หรือ “กลุ่มคนอีสานที่พูดภาษาลาวที่อาศัยอยู่ตามจังหวัดต่าง ๆ ในภาคอีสานนอกเหนือจากนครราชสีมา การแบ่งแยกดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นถึงการแบ่งแยกความแตกต่างระหว่าง “พวกเรา” กับ “พวกเขา” โดยอาศัยลักษณะทางภูมิศาสตร์การเมืองเป็นเกณฑ์ กล่าวคือ “ลาวโน” หมายถึง กลุ่มคนเชื้อสายลาวที่อาศัยในนครราชสีมาและที่อื่น ๆ ที่อยู่ “โน” พระราชอาณาจักรสยาม

<sup>3</sup> Thongchai Winichakul, Ibid.

<sup>4</sup> สุวิภา สมุทกุลปดี, พัฒนา กิติอาษา, และนันทยา พุทธร. *บันทึกสนามการศึกษาเรื่องอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวใหม่กับการเปลี่ยนแปลงบทบาทของผู้หญิงในชุมชน กรณีบ้านจะโปะ อำเภอปักธงชัย จังหวัดนครราชสีมา*. พฤษภาคม-มิถุนายน 2536.

<sup>5</sup> สุวิภา สมุทกุลปดี, พัฒนา กิติอาษา, และนันทยา พุทธร. *แม่หญิงต้องคำขู่: พัฒนาการของกระบวนการท่องเที่ยวและการเปลี่ยนแปลงบทบาทของผู้หญิงในหมู่บ้านอีสานปัจจุบัน*. (นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานิติศาสตร์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2537), หน้า 91.



หรือประเทศไทยสมัยใหม่ที่มีศูนย์กลางอำนาจอยู่ที่กรุงเทพมหานคร ส่วน“ลาวนอก” อาศัยอยู่นอกอาณาเขตที่ก่อนหน้าการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 ถือกันว่าเป็นอาณาเขตของลาว ดังที่ปรากฏใน “นิราศหนองคาย” ของนายทิม สุขยางค์วรรคที่ว่า “ก็เสด็จข้ามแม่น้ำลำสะเทก เป็นลำแยกจากมูลศุนย์กระแส ลิ่นเขตแดนพิมายเมืองขำลือองแล เข้าแขวงแควเมืองลาวชาวอริญ”<sup>6</sup> หรือแม้กระทั่งในบันทึกการเดินทางของ Etienne Aymonier (พ.ศ. 2438) ก็ระบุอย่างชัดเจนว่าหมู่บ้านชาวสยามหรือไทยโคราชปรากฏอยู่ระหว่างทางก่อนถึงโคราชเล็กน้อยตามเส้นทางที่มาจากเมืองขอนแก่นและเมืองไซโนบท (ชนบท)<sup>7</sup>

ประการที่สอง การให้นิยามเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตัวเองจาก “ข้าวเจ้า” ซึ่งเป็นอาหารหลักของตน สะท้อนให้เห็นถึงความคิดพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่ว่า ส่วนหนึ่งของเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ตัดสินได้จาก “อาหาร” ที่กลุ่มคนกลุ่มนั้นบริโภคจนเป็นประเพณี นอกจากนี้ การเลือกที่จะนิยามเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์โดยการยึดเอา “ข้าวเจ้า” อาจจะสามารถอธิบายได้ถึงความพยายามของคนลาวกลุ่มนี้ในการปรับตัวให้เข้ากับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในท้องถิ่นที่รับประทานข้าวเจ้าเป็นอาหารหลัก เช่น เขมร ไทยโคราชหรือสยาม เป็นต้น แต่ความหมายโดยนัยก็คือ การแบ่งแยกหรือสร้างเอกลักษณ์ของตนเองให้แตกต่างอย่างชัดเจนจากคนลาวกลุ่มใหญ่ในภาคอีสาน ภาคเหนือและฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงที่บริโภคข้าวเหนียวเป็นอาหารหลัก ลาวข้าวเจ้าในเขตโคราชเป็นคนละกลุ่มกับลาวข้าวเหนียว และที่สำคัญ ลาวข้าวเจ้าบริโภคข้าวเจ้าเหมือนกับชาวสยามในภาคกลางและชนชั้นผู้นำในราชสำนักที่กรุงเทพมหานคร ความข้อนี้อาจสอดคล้องกับข้อวิเคราะห์ของสุจิตต์ วงษ์เทศที่ว่า ข้าวเจ้ามีความหมายทางวัฒนธรรมที่อยู่ตรงข้ามกับข้าวเหนียว ซึ่งท่านเรียกว่า “ข้าวไพร”<sup>8</sup>

ประการที่สาม การนิยามดังกล่าวเป็นการเลี้ยงที่จะกล่าวถึงเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ “ลาว” ที่คนลาวทั้งที่เป็นลาวข้าวเหนียว ลาวข้าวเจ้าและลาวที่อาศัยอยู่ในประเทศลาวมีอยู่ร่วมกัน เอกลักษณ์ดังกล่าวนี้ ได้แก่ ภาษาพูด การเลี้ยงหมอนไหม การทอผ้า ความเชื่อเรื่องผีปู่ตาและผีแดน รวมทั้งพิธีกรรมทางศาสนาที่สำคัญ เช่น บุญบั้งไฟและบุญเลี้ยงบ้าน (รวมทั้งพิธีกรรมช่วงผีพ่อนหรือผีฟ้าที่พวกเราให้ความสนใจด้วย) พวกเรามองเห็นว่า การเลี้ยงดังกล่าวนี้เกิดขึ้นเพราะการต่อรองทางวัฒนธรรมและมิติทางประวัติศาสตร์การเมือง โดยเฉพาะช่วงต้นกรุงรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา การตั้งถิ่นฐานของกลุ่มคนเชื้อสายลาวในเขตนครราชสีมารวมทั้งจังหวัดอื่น ๆ ในภาคกลาง ล้วนแต่สัมพันธ์กับการเมืองการทหารในช่วงเวลาดังกล่าวทั้งสิ้น อาจเป็นไปได้ว่า การเป็นลาวข้าวเจ้าย่อมแสดงให้เห็นถึงการปรับตัวให้ใกล้ชิดกับวัฒนธรรมของชาวสยาม ซึ่งมีฐานะเป็นผู้ปกครองที่มีอำนาจทั้งในระดับท้องถิ่นและรัฐชาติไทยสมัยใหม่ที่เพิ่งเริ่มต้นหลังการปฏิรูปหัวเมืองในสมัยรัชกาลที่ 5 ขณะเดียวกัน

<sup>6</sup> อ้างถึงใน สุจิตต์ วงษ์เทศ. “ตำนานเสนาอ: การเมืองในอนุสาวรีย์หัวสุรนารี.” ใน *การเมืองในอนุสาวรีย์หัวสุรนารี*. สายพิน แก้วงามประเสริฐ, ผู้แต่ง. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2538), หน้า 13.

<sup>7</sup> เอเดียน แอมอนิเย. *บันทึกการเดินทางในลาว ภาคหนึ่ง พ.ศ. 2438*. ทองสมุทโร โครและสมหมาย เปรมจิตต์, ผู้แปล. (เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2539).

<sup>8</sup> สุจิตต์ วงษ์เทศ. *ข้าวเจ้า-ข้าวไพรของชาวสยาม*. ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ. (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์พิมพ์เนศ, 2531).

ในท้องถิ่นของเมืองนครราชสีมาเอง ก็เป็นรอยต่อที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ตั้งถิ่นฐานและอาศัยอยู่ร่วมกันเป็นจำนวนมาก เช่น ไทยโคราช เขมร มอญหรือขวน เป็นต้น ดังนั้น การประดิษฐ์คำว่า “ลาวข้าวเจ้า” จึงเท่ากับเป็นการนิยามเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์เพื่อต่อรองและปรับเปลี่ยนทางวัฒนธรรมในการอยู่อาศัยกับเพื่อนบ้านในหมู่บ้านเดียวกันหรือหมู่บ้านใกล้เคียงที่มีความแตกต่างกันในด้านชาติพันธุ์

### ลาวข้าวเจ้ามาจากไหน

ในปี พ.ศ. 2438 คณะนักเดินทางสำรวจนำโดย Etienne Aymonier ได้เดินทางสำรวจดินแดนที่เป็นภาคอีสานของประเทศไทยและลาวในปัจจุบัน เมื่อเดินทางย้อนจากเมืองหนองคายเพื่อเข้ามายังเมืองโคราชผ่านเมืองหนองหาน เมืองขอนแก่น และเมืองชนบท ท่านได้บันทึกไว้ว่าเมืองชนบทมีประชากรเป็นคนลาวเหมือนกับเมืองขอนแก่น แต่พอพ้นเขตเมืองชนบทจะเข้าสู่เมืองโคราช ชาวบ้านเป็นชาวสยามไม่ใช่ลาว ชาวบ้านพูดภาษาสยาม แต่ตามรายทางนั้นมีหมู่บ้านที่ชาวบ้านพูดภาษาลาวตั้งสลับอยู่กับหมู่บ้านที่พูดภาษาสยามอยู่หลายแห่ง ดังข้อความในบันทึกตอนหนึ่งที่ว่า “วันพุธที่ 5 มีนาคม ออกเดินทางจากบ้านเชียงพูน เวลา 6.30 น. ผ่านทุ่งไถ่และป่าโปร่งสลับกันไป แล้วจึงพากันหยุดพักผ่อนครั้งชั่วโมงในตอนเที่ยงในเขตที่แห้งแล้งและว่างเปล่า เวลาบ่าย 5 โมงเย็นจึงหยุดพักนอนที่บ้านบัว ซึ่งมีกระท่อม 20 หลังขึ้นกับโซโนบท (เมืองชนบท) แต่ว่าพวกชาวบ้านส่วนหนึ่งนั้นพูดภาษาสยาม จากที่นี้ไปก็เริ่มออกจากภาคพื้นทีพูดภาษาลาว ในวันรุ่งขึ้นออกเดินทางต่อเวลา 6.30 น. พวกคนเดินทางได้ไปหยุดพักที่บ้านเสมา (Ban Sema) เวลา 8.00 น. หมู่บ้านดังกล่าวมีกระท่อม 30 หลัง ชาวบ้านมักพูดภาษาสยาม ออกเดินทางต่อไปเวลา 11.00 น. พวกเขาไปหยุดพักที่บ้านน้อยเวลาบ่ายโมง หมู่บ้านนี้มีกระท่อมอยู่ 10 หลัง ต่อจากนั้นพวกเขาเดินทางเข้าไปอีกตั้งแต่เวลาบ่ายโมงครึ่งจนถึงบ่าย 4 โมงครึ่งและไปหยุดพักนอนที่บ้านสงวน หมู่บ้านนี้มีกระท่อมอยู่ 7 หลังและชาวบ้านเป็นคนลาว”<sup>9</sup>

บันทึกของนักสำรวจท่านนี้แสดงให้เห็นว่า การตั้งถิ่นฐานร่วมกันระหว่างคนต่างชาติพันธุ์กันในเขตจังหวัดนครราชสีมาในเวลานั้น ก่อนข้างจะเป็นถาวรและลงตัวแล้ว ชาวบ้านทั้งที่เป็นลาวไทยโคราช เขมรหรือมอญได้ทำมาหากิน สร้างบ้านแปงเมือง หาของป่าล่าสัตว์และจับจองที่ทำกินทำไร่ทำนาาร่วมกันมาเป็นเวลานานแล้ว ในหนังสือคำกลอนเรื่อง “ปาจิตตอพิม” ของหลวงบำรุงสุวรรณจันทร์ กวีชาวนครราชสีมา ซึ่งสันนิษฐานว่าแต่งขึ้นในราวสมัยรัชกาลที่ 4 ได้บรรยายภาพ “ปฏิสัมพันธ์ทางสังคม” ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในเมืองโคราชดังต่อไปนี้

<sup>9</sup> เอเชียน แอมอนิเย. อ้างแล้ว, หน้า 181.

“พวกมอญรำทำกรายภิปรายอื่น  
 ผู้ชายแก้เกลิงกะเนาะกะเลาะวา  
 โรงเขมรเล่นเจียงตามภาษา  
 ผู้หญิงว่ามะเมียนแฮยเสียมตุง  
 พวกลาวรำฟ้อนตามภาษา  
 จึงขับลำใส่ผู้สาวเป็นราวความ  
 แม่นับได้เป็นยังได้ข้อยบ่หนี  
 ผู้หญิงด่าว่าบักน้าบ่ฮาย  
 ภาษาลาวเข้าใจทั้งชายหญิง  
 พวกจีนเงินเล่นจิ้งจ่าแห่งนง  
 ถือกกระบี่ที่จะแทงเอาจีน โกง  
 แล้วร้องว่าชิน ไชรวียนหัวลา  
 ยวนพุงคำลำร้องแก้กะหญิง  
 หาผู้เฒ่าว่าโลม โนมวิไล  
 พวกไทยรันเต้นเล่นปรบไก้  
 ผู้ชายรำทำคู่ชากอม

ผู้หญิงร้องป้องคัมอาระหา  
 ที่รู้เรื่องหัวเราะฮาว่าดีจริง  
 ผู้ชายว่าสมสตาปะเหลาะหญิง  
 พวกไทยฟังนั่งนิ่งไม่รู้ความ  
 คนเดินมาเป่าแคนเป็นหมู่หลาย  
 ข้อยมาตามเจ้าเอานีไปไชร  
 ตายเป็นผีก็หลอกให้ขวัญหาย  
 ทำลุลลายลูลาข้ามเคย  
 พาสามีดีจริงหัวเราะเหย  
 ใส่เสื้อพฤษร้อยเวยว่าหัวลา  
 ทำกรายเกริ่นเดินวงมือป้องหน้า  
 พวกไทยฟังพากันว่าไม่เข้าใจ  
 คอยบ่ได้แก้บ่บ่คองขวนขวย  
 ผู้หญิงว่าแก้บ่ได้ข้อยบ่ยอม  
 แล้วปิกไม้เดินวนคนยืนอ้อม  
 ร้องเพลงเชิญเดินอ้อมแล้วปรบมือ”<sup>10</sup>

เป็นที่น่าสังเกตว่า ในบทกวีข้างต้นนี้ กวีไม่ได้ใช้คำ “ลาวข้าวเจ้า” เลย แต่เรียกทั่วไปว่า “ลาว” เท่านั้น ในสายตาของคนแตงนิทานคำกลอนเล่มนี้ ซึ่งเข้าใจว่าเป็น “คนโคราช” จะเห็นได้ว่า ไม่มีลาวข้าวเจ้า ลาวข้าวเหนียวหรืออะไรทั้งสิ้น แต่ท่านพิจารณาจากลักษณะการฟ้อนรำ ภาษาพูด และแคน ซึ่งทั้งหมดเป็นเครื่องหมายที่แสดงออกถึงเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ “ลาว” โดยตรง นอกจากนี้แล้ว การใช้คำว่า “ลาวข้าวเจ้า” ก็ไม่ปรากฏให้เห็นในวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องที่พวกเราได้ทบทวน มาแม้แต่ชิ้นเดียว ในบทความเรื่อง “กลุ่มชาติพันธุ์ในนครราชสีมา” ของปรีชา อุตระกุล ก็เรียกกลุ่มชาติพันธุ์นี้ว่า “ลาว” หรือ ไทยอีสานเท่านั้น ดังที่ท่านเขียนบรรยายไว้ว่า “[ในนครราชสีมา] กลุ่มชาติพันธุ์ลาวเป็นกลุ่มหนึ่งที่มีจำนวนประชากรมากรองจากกลุ่มไทยโคราช ส่วนใหญ่อพยพจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาตอนปลาย จนถึงกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้น และตั้งหลักแหล่งอยู่ทั่วไปในเขตจังหวัดนครราชสีมา...”<sup>11</sup> ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่จะนำเสนอต่อไปว่า “ลาวข้าวเจ้า” เป็นชื่อเรียกกลุ่มชาติพันธุ์ที่เกิดจากการนิยามหรือเรียกตนเอง เพื่อสร้างเอกลักษณ์ที่แตกต่างจากลาวอีสานหรือลาวข้าวเหนียวทั่วไป แม้ว่าจะมีชาวบ้านกลุ่มอื่นในท้องถิ่นกล่าวถึงและ

<sup>10</sup> ปรีชา อุตระกุล. “กลุ่มชาติพันธุ์ในนครราชสีมา.” ใน วัฒนธรรมพื้นบ้านนครราชสีมา. ปรีชา อุตระกุลและณฤมล นิยวิทย์, บรรณาธิการ. (นครราชสีมา: โคราชออฟเซิร์ทการพิมพ์, 2530), หน้า 31.

<sup>11</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 34.

ใช้คำว่า “ลาวข้าวจ้า” บ้าง แต่คนโดยทั่วไปที่ไม่ใช่คนกลุ่มนี้มักจะเรียกลักษณะและชื่อทางชาติพันธุ์โดยรวมว่า “ลาว” หรือ “ไทยอีสาน” “ลาวข้าวจ้า” จึงเป็นคำเรียกชื่อและเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่เกิดจากสำนึกทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของคนในชุมชนมากกว่าคนนอกชุมชน

### คนโคราชไม่ใช่ลาว

วิธีการอีกอันหนึ่งในการอธิบายเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ “ลาวข้าวจ้า” และตอบคำถามที่ว่า “ลาวข้าวจ้า” เกิดขึ้นได้อย่างไร ก็คือ การเปรียบเทียบกับกลุ่มชาติพันธุ์ไทยหรือไทยโคราช ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ใหญ่ที่สุดในจังหวัดนครราชสีมา เป็นที่รู้จักกันทั่วไปว่า ไทยโคราชมีเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ร่วมกับกลุ่มคนไทยสยามในภาคกลางและภาคตะวันออก คนโคราชไม่ใช่ลาว ไม่ว่าจะเป็นลาวข้าวจ้าหรือลาวข้าวจ้าเหี่ยว ดังข้อวิเคราะห์ของสุจิตต์ วงษ์เทศที่ว่า “...กรมหมื่นเทพพิพิธรวบรวมผู้คนจากหัวเมืองชายทะเลตะวันออกมีจันทบุรี ระยอง ชลบุรี ปราณบุรีและนครนายกเป็นกำลังสำคัญให้ขึ้นไป “ตั้งหลัก” อยู่เมืองนครราชสีมาและเมืองพิมาย ครั้นหลังกรุงแตกยังมี “ข้าเก่า” จากกรุงศรีอยุธยาหนีพม่าขึ้นไปตั้งหลักแหล่งเพิ่มเติมอีกมาก พวกนี้ไม่ใช่ลาวแต่เป็นไทยสยาม ภาคกลาง เมื่อสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีปราบ “ก๊กเจ้าพิมาย” แล้วก็ได้กวาดต้อนผู้คนเหล่านี้ลงมากรุงธนบุรี พวกนี้ได้ปักหลักอยู่ที่นั่น แล้วกลายเป็นบรรพบุรุษกลุ่มใหญ่ของคนโคราชปัจจุบัน คนพวกนี้แหละได้ผสมกลมกลืนกับคติท้องถิ่นที่มีมาแต่เดิม (ซึ่งน่าจะสงสัยว่าเป็นแบบกรุงศรีอยุธยาสมัยสมเด็จพระนารายณ์ฯ นั่นเอง) แล้วเกิดประเพณีใหม่กลายเป็น “วัฒนธรรมโคราช” เช่น สำเนียงโคราชกระเดียดไปทางสำเนียงชายทะเลตะวันออกแถบระยองและจันทบุรี แม้ผู้คนแถบปราจีนบุรีและนครนายกเมื่อสัก 50 ปีมาแล้วก็พูดสำเนียงแบบ “คางยาน” ไม่ต่างจากสำเนียงโคราชมากนัก เพลงโคราชก็มีฉันทลักษณ์และลีลาเดียวกับเพลงพาดควาย เพลงน้อย (ไม่ใช่ลำตัดที่เพิ่งเกิดในสมัยรัชกาลที่ 5) นอกจากนั้นยังมีประเพณีอื่น ๆ อีก เช่น กินข้าวจ้า เคี้ยวหมาก ตัดผมเกรียน นุ่งโจงกระเบนและมีศิลปสถาปัตยกรรมทำวัดวาอารามแบบอยุธยาภาคกลาง”<sup>12</sup>

พัฒนาการทางประวัติศาสตร์และกำเนิดของ “ไทยโคราช” ในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์สัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์ลาวข้าวจ้าและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในเขตรอยต่อระหว่างภาคอีสานและภาคกลางอย่างชัดเจน การอยู่ร่วมกันของกลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มย่อมก่อให้เกิดการแลกเปลี่ยนเรียนรู้และผสมผสานทางวัฒนธรรมกันขึ้น “ลาวข้าวจ้า” ย่อมเป็นผลผลิตของการอยู่ร่วมกันของกลุ่มคนในดินแดนที่เต็มไปด้วยความหลากหลายทางชาติพันธุ์และภายใต้กระบวนการสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา

<sup>12</sup> สุจิตต์ วงษ์เทศ, อังใบ สายพิน แก้วงามประเสริฐ, หน้า 14-15.

## เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ “ลาวข้าวเจ้า” เกิดขึ้นได้อย่างไร

อันที่จริง พวกเราควรจะต้องตั้งแต่ว่า “ลาวข้าวเจ้า” เป็นชื่อเรียกกลุ่มชาติพันธุ์ย่อยของ “ลาว” ทั้งที่เป็นไทย-ลาวหรือไทยอีสานและลาวที่อยู่ในประเทศลาว ลักษณะทางชาติพันธุ์ย่อยหมายความว่า ลาวข้าวเจ้ามีเอกลักษณ์บางอย่างเป็นของตัวเอง เป็นลักษณะเฉพาะท้องถิ่น (ได้แก่ การบริโภคข้าวเจ้าเป็นอาหารหลัก) ในขณะที่มีวิถีชีวิตส่วนใหญ่คล้ายคลึงกับกลุ่มชาติพันธุ์ลาวซึ่งเป็นคนกลุ่มใหญ่ เช่น ภาษา ความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนา เป็นต้น เมื่อเราเข้าใจอย่างนี้แล้ว คำถามสำคัญที่จะตามมาก็คือ ลักษณะทางชาติพันธุ์เฉพาะ เช่น ลาวข้าวเจ้าแห่งนครราชสีมา เกิดขึ้นได้อย่างไร มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์อย่างไรและสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในท้องถิ่นอย่างไร ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น

ประวัติศาสตร์ “ลาวข้าวเจ้า” แห่งเมืองนครราชสีมา ประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ “ลาว” และ “ลาวข้าวเจ้า” เป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์อีสานและกำเนิดรัฐชาติไทยสมัยใหม่อย่างใกล้ชิด การตั้งถิ่นฐานและการอพยพเคลื่อนย้ายของประชากรเชื้อสายลาวในดินแดนที่ราบสูงโคราช ที่ราบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาและลุ่มแม่น้ำโขงตอนกลางมีความเกี่ยวข้องกับการต่อสู้ช่วงชิงอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองระหว่างฝ่ายไทย และลาว โดยมีมหาอำนาจตะวันตกเข้ามาเกี่ยวข้องเมื่อกลุ่มประเทศอินโดจีนกลายเป็นอาณานิคมแล้ว

เป็นที่เข้าใจกันในวงวิชาการทางประวัติศาสตร์ว่า การปรากฏตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ “ลาว” ในดินแดนฝั่งขวาของแม่น้ำโขง (ภาคอีสานของประเทศไทยในปัจจุบัน) และแม่น้ำเจ้าพระยาได้รับการบันทึกไว้ในประวัติศาสตร์ไทยและประวัติศาสตร์ลาวหลายครั้ง ครั้งที่สำคัญ ได้แก่

1. ในรัชสมัยของพระรามาธิบดีอู่ทองแห่งกรุงศรีอยุธยาหรือรัชสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้มแห่งเมืองเชียงทอง (หลวงพระบาง) มหาสิลา วีระวงส์ นักปราชญ์ของลาวได้บันทึกไว้ในหนังสือ “ประวัติศาสตร์ลาว” ของท่านดังนี้ “หัวเมืองภาคอีสานของประเทศไทย นับตั้งแต่เมืองหนองหานลงไปจนถึงเมืองร้อยเอ็ดแต่ก่อนเป็นเมืองขึ้นของประเทศเขมรทั้งหมด ต่อมาได้ตกเป็นเมืองขึ้นของไทยในสมัยของพ่อขุนรามคำแหงในปี ค.ศ. 1284 (พ.ศ. 1827) ...ต่อมาเมืองสุโขทัยของพ่อขุนรามคำแหงหมดอำนาจลง และพระเจ้าอู่ทองได้ตั้งกรุงศรีอยุธยาขึ้นในปี ค.ศ. 1350 (พ.ศ. 1893) ก่อน เจ้าฟ้างุ้มจะขึ้นเสวยราชย์เพียง 3 ปี แขวงเมืองร้อยเอ็ดจึงตกเป็นเมืองขึ้นของกรุงศรีอยุธยาไปด้วย ฉะนั้น เจ้าฟ้างุ้มจึงลงไปตีเอาเมืองร้อยเอ็ด”<sup>13</sup> ก่อนที่จะเดินทัพข้ามแม่น้ำโขง พระเจ้าฟ้างุ้มได้มีพระราชสาสน์ไปยังพระเจ้าอู่ทองที่กรุงศรีอยุธยาว่า “จักรบหรือบรู่ว่าสิ่งใดนั้นจา” พระเจ้าอู่ทองตอบพระราชสาสน์กลับมามีใจความว่า “เราหากเป็นพี่น้องกันมาแต่สมัยขุนปางก่อนโน้น เจ้าอยากได้บ้านได้เมือง ให้เอาแต่เขตแดนคงสามเส้า (คงพระยาไฟ) ไปจนถึงภูพระยาพ่อและแดนเมืองนครไทยนั้นเกิด อนึ่ง ข้อยจักส่งน้ำอ้อย น้ำตาลทุกปี อนึ่งลูกสาวข้าชื่อนางแก้วยอดฟ้า เมื่อเติบโตใหญ่ขึ้นแล้วจัก

<sup>13</sup> สิวา วีระวงส์. *ประวัติศาสตร์ลาว*. (เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2535), หน้า 33.

ส่งไปให้ปิดล้อมพุ่มอนแก่เจ้าฟ้าแล”<sup>14</sup> เป็นอันว่าตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ฝ่ายลาว พระเจ้าอู่ทอง ทรงยอมอ่อนข้อต่อพระเจ้าฟ้างุ้ม กรุงศรีอยุธยาในเวลานั้น ไม่ได้มีความประสงค์ที่จะมีอำนาจทาง เศรษฐกิจและการเมืองเหนือดินแดนที่ราบสูงโคราชแต่อย่างใด ในทัศนะของลาว เมืองร้อยเอ็ดและ หัวเมืองต่าง ๆ ในภูมิภาคนี้เป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรลาว เป็นดินแดนที่ประชากรเชื้อสาย ลาวอาศัยอยู่มากมาย และแม่น้ำโขงไม่ใช่พรมแดนทางธรรมชาติที่กั้นระหว่างพระราชอาณาจักร แต่เป็นเครื่องหมายธรรมชาติที่เชื่อมประสานคนสองฝั่งน้ำเข้าหากัน คนที่อาศัยอยู่ในดินแดนฝั่งขวา แม่น้ำโขงในสมัยกรุงศรีอยุธยาย่อมเป็นคนลาว ทั้งด้านเชื้อชาติและวัฒนธรรม

2. ในรัชสมัยพระมหาจักรพรรดิแห่งกรุงศรีอยุธยา ตรงกับรัชกาลของสมเด็จพระไชยเชษฐา ธิราชเจ้าแห่งนครเวียงทอง (หลวงพระบาง) กษัตริย์ลาวผู้ขยายอาณาเขตของลาวลงมาถึงเวียงจันทน์ ทรงสร้างเจดีย์พระธาตุหลวงและ “พระนครจันทบุรีศรีศัคนาคุนหุดอุตมราชธานี” (นครเวียงจันทน์) ขึ้นเป็นราชธานี เป็นเมืองศูนย์กลางของการทหาร การค้าและพุทธศาสนาในบริเวณที่ลุ่มแม่น้ำโขง ตอนกลาง กษัตริย์ของลาวพระองค์นี้ “ร่วมมือกับพระเจ้าแผ่นดินกรุงศรีอยุธยาสร้างพระธาตุศรีสองรัก ให้เป็นหลักเขตแดนของประเทศทั้งสอง...พระธาตุศรีสองรักนี้ได้ลงมือสร้างแต่ปี ค.ศ. 1540 จนถึง ค.ศ. 1543 จึงแล้วบริบูรณ์ และ [กำหนด] เขตแดนแห่งประเทศทั้งสองว่า แยกแต่พระธาตุนี้ไปถึง น้ำน่านและน้ำของไหลเท่านั้น จึงเอาพระธาตุนี้เป็นหลักเขตแดนประเทศ”<sup>15</sup> อย่างไรก็ตาม ถ้า พิจารณาจาก “เจดีย์ศรีสองรัก” ในฐานะที่เป็นเครื่องหมายปักปันเขตแดนระหว่าง 2 ราชอาณาจักร จะเห็นได้ว่า ดินแดนภาคอีสานในสมัยนั้นเป็นส่วนหนึ่งของกรุงศรีอยุธยา แต่การเมืองการปกครอง ในสมัยนั้นยังเป็นแบบดั้งเดิมที่เปิดโอกาสให้เจ้าเมืองในท้องถิ่นมีอิสระในการปกครองตนเอง แต่ ต้องส่งเครื่องราชบรรณาการต่อกษัตริย์ในช่วงเวลาที่แน่นอน พวกเราเข้าใจว่า การก่อสร้างเจดีย์ ศรีสองรักเกิดขึ้นก่อนการเสียดินแดนกรุงศรีอยุธยาแก่พม่าครั้งแรก และเวียงจันทน์ก็ถูกรุกรานจากกองทัพ ของพม่าในเวลาไล่เลี่ยกัน ดินแดนฝั่งขวาของแม่น้ำโขงยังคงเป็นที่อยู่อาศัยของกลุ่มคนเชื้อสายลาว ส่วย กวยหรือเขมร เป็นส่วนใหญ่ ส่วนมากตั้งถิ่นฐานอยู่เป็นชุมชนขนาดเล็ก ทั้งนี้เพราะเมืองสำคัญ ของภาคอีสาน เช่น นครราชสีมา อุบล ร้อยเอ็ด สุรินทร์ ฯลฯ ส่วนใหญ่ได้รับการสร้างขึ้นหรือ ยกฐานะขึ้นเป็นเมืองในปลายสมัยกรุงศรีอยุธยาจนถึงกลางรัตนโกสินทร์ ยกเว้นเมืองนครราชสีมา เท่านั้นที่สร้างในสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช พ.ศ. 2200<sup>16</sup>

3. ในรัชสมัยของสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี ซึ่งตรงกับสมัยของสมเด็จพระเจ้าศิริบุญสารแห่ง ราชอาณาจักรล้านช้าง (ศูนย์กลางอยู่ที่เวียงจันทน์) และเจ้าสุริยวงศ์ กษัตริย์ผู้ครองนครหลวงพระบาง ช่วงปี พ.ศ. 2321 เป็นช่วงที่ไทยสามารถกอบกู้เอกราชจากพม่าและก่อตั้งกรุงธนบุรีขึ้นเป็นราชธานี แล้ว สงครามระหว่างกรุงเทพฯ กับเวียงจันทน์เริ่มขึ้น เนื่องจากพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงกริ้วที่พระเจ้า

<sup>14</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน.

<sup>15</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 57-58.

<sup>16</sup> เดิม วิกิคำพจนกิจ. ประวัติศาสตร์อีสาน. พิมพ์ครั้งที่ 2. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530), หน้า 5.

ศิริบุญสาร “...ไม่ได้ปลงพระทัยร่วมมือกับไทยไปปราบพม่า ทั้งเจ้าสุริยวงศ์แห่งหลวงพระบาง ก็ฟ้องต่อไทยว่าพระเจ้าศิริบุญสารเป็นใจกับพม่าด้วย ดังนั้น พระเจ้ากรุงธนบุรียกให้เจ้าพระยามหากษัตริย์ศึกเป็นแม่ทัพยกกองทัพไปตีนครเวียงจันทน์”<sup>17</sup> ผลของศึกสงครามครั้งนั้นได้สร้างความสูญเสียให้กับนครเวียงจันทน์เป็นอย่างมาก ดังประวัติศาสตร์ลาวตอนหนึ่งเขียนไว้ว่า “ในวันจันทร์เดือน 10 แรม 3 ค่ำ ปีกุน จุลศักราช 1141 (พ.ศ. 2322) เมื่อกองทัพไทยเข้าเมืองได้แล้วก็จับเอาเจ้านันทเสน เจ้าอุปราชดวงหน้าและนางแก้วยอดฟ้ากัลยาณิศรียกษัตริย์ พระราชธิดาของพระเจ้าศิริบุญสารตลอดจนพระบรมวงศานุวงศ์ เสนาข้าราชการผู้ใหญ่ สาวสนมนอกในทั้งปวงไว้หมด แล้วก็กวาดเก็บเอาทรัพย์สินข้าวของทั้งหมดอันมีค่าในพระคลังหลวงและของพระราชราษฎรทั้งหลาย พร้อมด้วยพระแก้วมรกตและพระบางอันมีค่าของมิ่งเมืองลาว กวาดเอาทั้งครอบครัวชาวเวียงจันทน์ข้ามไปไว้เมืองพันพร้าว... [บ้านพานพร้าว อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคายในปัจจุบัน]”<sup>18</sup> สงครามครั้งนั้นยังผลให้ราชอาณาจักรทั้งสามของลาว (หลวงพระบาง เวียงจันทน์และจำปาศักดิ์) ตกเป็นประเทศราชของไทยพร้อมกันในปี พ.ศ. 2322 ( ค.ศ. 1779 ) เมื่อพิจารณาจากเส้นทางเดินทัพของเจ้าพระยามหากษัตริย์ศึกและอาณาเขตของเวียงจันทน์จะเห็นได้ว่า ดินแดนภาคอีสานที่ติดแม่น้ำโขงใกล้อาณาเขตของเมืองเวียงจันทน์ เช่น เมืองปะโค เวียงคุก หนองคาย ท่าบ่อ พันพร้าว เป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรเวียงจันทน์ที่ตั้งอยู่ฝั่งขวาของแม่น้ำโขง ในขณะที่เมืองในทางใต้ของภาค เช่น นครพนม อุบล ศรีสะเกษ และสุรินทร์มีความสัมพันธ์ทางการเมืองและการทหารกับนครจำปาศักดิ์อย่างใกล้ชิด

4. ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์หรือรัชสมัยของพระเจ้าอนุวงศ์แห่งกรุงศรีสัตนาคนหุต ได้เกิดเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ในดินแดนที่ราบสูงโคราช ซึ่งประวัติศาสตร์ลาวและไทยต่างก็มองเหตุการณ์เดียวกันนี้ด้วยความเห็นที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง เหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นในปี พ.ศ. 2364-2370 นักประวัติศาสตร์ลาว (เช่น มหาสิลา วีระวงส์) เรียกเหตุการณ์ครั้งนี้ว่า “พระเจ้าอนุทำการกู้เอกราช” ดังความสังเขปต่อไปนี่ “พระเจ้าอนุวงศ์เป็นนักรบผู้สามารถและเข้มแข็งผู้หนึ่ง ทั้งมีความรักชาติ รักอิสรภาพเป็นที่สุด พระองค์จึงพยายามคอยหาโอกาสที่จะปลดแอกจากความเป็นประเทศหัวเมืองขึ้นของไทยอยู่ตลอดเวลา ในการที่พระองค์ทำการกู้อิสรภาพคราวนั้น พระองค์คิดแต่เพียงจะกู้อิสรภาพฟื้นฟูประเทศให้กลับคืนเป็นเอกราชเท่านั้น มิได้คิดจะรบเอาประเทศไทยหรือรบรากับประเทศไทยเพื่อแก้แค้นแทนพระราชบิดา ดังนั้นพระองค์จึงสั่งให้เจ้าราชวงศ์ยกกองทัพลงไปกวาดต้อนครอบครัวของคนลาวที่ไทยกวาดไปไว้ที่สระบุรีมาคืนเวียงจันทน์ ส่วนพระองค์ไปกวาดเอาครอบครัวเมืองโคราช ฝ่ายกรุงเทพฯ เมื่อได้ทราบข่าวเจ้าอนุวงศ์เมืองและยกพลไปกวาดเอาครอบครัวคนลาวคืนเวียงจันทน์ จึงได้ยกกองทัพออกติดตามตีกองทัพพระเจ้าอนุวงศ์และเจ้าราชวงศ์จนถึงเวียงจันทน์ ท้ายที่สุดพระเจ้าอนุวงศ์ถูกไทยจับ

<sup>17</sup> สิลา วีระวงส์, อ้างแล้ว, หน้า 94.

<sup>18</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 95-96.

ได้ ด้วยความช่วยเหลือของเจ้าน้อยเมืองพวนและถูกส่งลงไปยังกรุงเทพฯ พร้อมด้วยพระบรมวงศานุวงศ์ แล้วสิ้นพระชนม์อยู่ที่กรุงเทพฯ ปี พ.ศ. 2371”<sup>19</sup>

เหตุการณ์เดียวกันนี้ นักประวัติศาสตร์ฝ่ายไทย (เช่น เต็ม วิภาคย์พจนกิจ) เรียกว่า “กบฏเจ้าอนุวงศ์” พร้อมกับการเชิดชูวีรกรรมของท้าวสุรนารีหรือคุณหญิงโมในฐานะที่เป็นวีรสตรีของชาติผู้แสดงความกล้าหาญนำทัพขับไล่กองทัพเวียงจันทน์ผู้รุกราน ดังข้อความจารึกที่ฐานอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีที่ประดิษฐานอยู่ใจกลางเมืองนครราชสีมาในปัจจุบัน “พุทธศักราช 2369 เจ้าอนุวงศ์แห่งเวียงจันทน์เป็นกบฏต่อกรุงเทพมหานครยกทัพข้ามมายึดเมืองนครราชสีมาได้ แล้วกวาดต้อนครอบครัวชาวนครราชสีมาไปถึงทุ่งสำริด ท่านผู้หญิงโมรวบรวมกำลังชายหญิงเข้าต่อสู้อย่างตะลุมบอน กองทหารเวียงจันทน์แตกพินาศ เจ้าอนุวงศ์ถอยทัพกลับ ในที่สุดกองทัพไทยยกตามไปปราบจับตัวเจ้าอนุวงศ์ได้ ท่านผู้หญิงผู้กล้าหาญได้นำมาเป็นวีรสตรีกอบกู้อิสรภาพนครราชสีมาไว้ได้ด้วยความสามารถ มีคุณต่อประเทศชาติอย่างยิ่ง พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ สถาปนาท่านผู้หญิงโมเป็น “ท้าวสุรนารี” และทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พระยาปลัดเมืองนครราชสีมา (ทองคำ) ผู้เป็นสามีท้าวสุรนารี เป็น “เจ้าพระยามหิศราธิบดี” ปรากฏในพงศาวดารมาจนทุกวันนี้”<sup>20</sup> เต็ม วิภาคย์พจนกิจได้ให้รายละเอียดเกี่ยวกับ วีรกรรมและความกล้าหาญของท้าวสุรนารีและนางสาวบุญเหลือไว้ในหนังสือ “ประวัติศาสตร์ อีสาน” ของท่านซึ่งพวกเราเข้าใจว่าท่านอ้างอิงมาจากหนังสือเรื่อง “ประวัติท้าวสุรนารี” (พ.ศ. 2494) ของพันตรี หลวงศรีโยธา (สี จูฑะพล) อีกต่อหนึ่ง เนื้อหาของหนังสือดังกล่าวยิ่งนำเสนอภาพกบฏของเจ้าอนุวงศ์ ความพ่ายแพ้ของกองทัพเวียงจันทน์โดยฝีมือของเหล่าทหารหญิงเมืองนครราชสีมา รวมทั้งวาทกรรมของความกล้าหาญและเสียสละเพื่อชาติไทยให้โดดเด่นมากเป็นพิเศษ<sup>21</sup> ท่านเล่าถึงสาเหตุที่ทำให้เจ้าอนุวงศ์ “กบฏ” ได้แก่ (1) รู้สึกอับยศต่อเหล่ามหาเสนาอำมาตย์ที่รัชกาลที่ 3 ปฏิเสธไม่อนุญาตให้เอาคนลาวที่กวาดต้อนมาตั้งถิ่นฐานอยู่ที่สระบุรีและคณะละครในกลับเวียงจันทน์ (2) ได้เห็นความทุกข์ยากลำบากของชาวลาวที่ถูกเกณฑ์มาขุดคลองสร้างกรุงเทพมหานครตอนต้นรัชกาลที่ 1 และขนขุงมาทำฐานเตาหม้อพระเจดีย์กลางน้ำเมืองสมุทรปราการในรัชกาลต่อมา (3) คาดคะเนว่าราชบัลลังก์ไทยต้องยุ่งยากในการเปลี่ยนรัชกาล เมื่อพระเจ้าลูกยาเธอกรมหมื่นเจษฎาบดินทร์ได้เสวยราชย์แทนสมเด็จพระเจ้าลูกยาเธอเจ้าฟ้ากรมขุนอิศรสุนทรและ (4) มีกิตติศัพท์เล่าลือว่าไทยเกิดวิวาทกับอังกฤษ อังกฤษกำลังยกพลมาตีกรุงเทพฯ<sup>22</sup>

<sup>19</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 110-111.

<sup>20</sup> ถัดออกจากแผ่นป้ายประวัติของท้าวสุรนารี ที่บริเวณฐานของอนุสาวรีย์ โดย พันดา กิติยาภา เมื่อวันที่ 16 กรกฎาคม 2539.

<sup>21</sup> โปรดดูรายละเอียดเกี่ยวกับวาทกรรมของการเขียนประวัติศาสตร์และอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีในหนังสือเรื่อง “การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี” โดยสายพิน แก้วงามประเสริฐ หนังสือเล่มดังกล่าวได้ถ่ายทอดความเชื่อและการปรากฏตัวของท้าวสุรนารีในบริบททางประวัติศาสตร์และการเมืองทั้งในระดับชาติและระดับท้องถิ่น จนกลายมาเป็นกรณีอื้อฉาวเมื่อนักการเมืองท้องถิ่น ข้าราชการทหารและชาวเมืองนครราชสีมาจำนวนหนึ่งได้ประท้วงหนังสือเล่มดังกล่าว พร้อมกับกล่าวหาว่าอาจารย์สายพินและสำนักพิมพ์มติชนลบหลู่ยาโม ผู้เป็นวีรสตรีของชาติและบรรพบุรุษร่วมของคนในท้องถิ่น

<sup>22</sup> เต็ม วิภาคย์พจนกิจ, อ้างแล้ว, หน้า 662.



อย่างไรก็ตาม เมื่อเร็ว ๆ นี้ สุจิตต์ วงษ์เทศได้วิเคราะห์ว่า ความขัดแย้งระหว่างกรุงเทพฯ กับ เวียงจันทน์ในครั้งนั้นมีหลายสาเหตุ “สาเหตุหนึ่งในหลาย ๆ สาเหตุคือ พวกลาวและข้าตามหัวเมืองต่าง ๆ ในอีสานและลุ่มแม่น้ำโขงได้รับความเดือดร้อนจากเจ้าเมืองนครราชสีมาที่ทำหน้าที่ “ตีข้า” มาเป็นทาสแล้วเกณฑ์ช่วยและแรงงานส่งให้กรุงเทพฯ พวกลาวและข้าเหล่านี้จำเป็นต้องหนีไปพึ่งพาเจ้าอนุวงศ์ ผลคือเจ้าอนุวงศ์ต้องเผชิญหน้ากับบรรดาเจ้าเมืองในอีสาน โดยเฉพาะเจ้าเมืองนครราชสีมา เมื่อเจ้าอนุวงศ์ทำความตกลงกับญวนแล้วยกกองทัพมากกว่าเดือนผู้คนถึงเมืองนครราชสีมา เท่ากับ ขันโยบายและทำทายอำนาจของกรุงเทพฯ โดยตรง เพราะกรุงเทพฯ ต้องการเพิ่มรายได้ในรูปของช่วยเพื่อทดแทนรายรับที่สูญเสียไปอันเนื่องมาจากความเสื่อมของระบบผูกขาด ทั้งยังเป็นการประกันปริมาณสินค้าสำหรับการค้ากับจีนที่ส่งผลกำไรมหาศาลให้กับกรุงเทพฯด้วย รัชกาลที่ 3 จึงโปรดเกล้าให้ยกกองทัพไปปราบเวียงจันทน์แล้วจับเจ้าอนุวงศ์มาลงโทษจนตายที่กรุงเทพฯ”<sup>23</sup>

ความแตกต่างในการพิจารณาและนำเสนอประวัติศาสตร์ตรงนี้เป็นเรื่องของการเมืองและอุดมการณ์ชาติ รวมทั้งเป้าหมายทางการเมืองของคนเขียนประวัติศาสตร์ แต่ผลกระทบของเหตุการณ์สงครามดังกล่าวทำให้เวียงจันทน์ถูกกองทัพไทยทำลายลงอย่างสิ้นเชิง เวียงจันทน์ไม่อาจเป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจและการเมืองของกลุ่มคนเชื้อสายลาวสองฝั่งแม่น้ำโขงได้อีกต่อไป และลาวก็ถูกควบคุมให้อยู่ในฐานะประเทศราชของสยามอย่างเข้มงวดมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะในสมัยที่สยามต้องเผชิญหน้ากับมหาอำนาจตะวันตก เช่น ฝรั่งเศสและอังกฤษ ที่ขยายอิทธิพลเข้ามาในภูมิภาคในเวลาต่อมา

ไม่ว่าความขัดแย้งทางการเมืองระหว่างกรุงเทพฯกับเวียงจันทน์ จะได้รับการจดจำไว้อย่างไรในประวัติศาสตร์ “ชาติ” ทั้งของไทยและลาว (กบฏหรือการกบฏผู้อิสรภาพ) แต่ในช่วงเวลาดังกล่าวได้ระบอบอย่างชัดเจนถึงการปรากฏตัวของ “คนลาว” ในบริเวณที่ราบสูงโคราช “คนลาว” กลุ่มดังกล่าวมีความสำคัญต่อกรณี “เจ้าอนุวงศ์” หลายประการ กล่าวคือ

ประการแรก กลุ่มคนลาวที่ถูกกวาดต้อนมาตั้งถิ่นฐานในพระราชอาณาจักรสยาม โดยเฉพาะที่บริเวณเมืองสระบุรีมีบทบาทในทางการเมืองระหว่างรัฐทั้งสองในฐานะผู้ถูกกระทำ นั่นคือ เป็นเชลยสงครามของกองทัพสยามหรือเป็นไพร่พลของฝ่ายเวียงจันทน์ ทั้งสองฝ่ายต้องการรวบรวมเอาคนกลุ่มนี้เข้าไว้เป็นไพร่ที่ช่วยเสริมสร้างความเข้มแข็งทางการเมืองและการเศรษฐกิจแก่กองทัพของตนเอง เอกสารทางประวัติศาสตร์ของทั้งสองฝ่ายระบุว่า การกวาดต้อนเอากลุ่มคนไปเป็นไพร่ทาส หรือคนในบังคับของตนเป็นเป้าหมายทางการเมืองที่สำคัญอย่างหนึ่งของทั้งเจ้าอนุวงศ์และกองทัพสยาม ในกรณีของกองทัพสยามนั้น นอกจากจะกวาดต้อนหรือไล่จับเอาลาวไปเป็นแรงงานไพร่ทาสแล้ว ยังกระทำกรณีเดียวกันนี้กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในบริเวณสองฝั่งของแม่น้ำโขงตอนกลางอีกด้วย เช่น ข่า ส่วย กูยและเขมร

<sup>23</sup> สุจิตต์ วงษ์เทศ. อ่างใน สายพัน แก้วงานประเสริฐ, หน้า 15-16.

ประการที่สอง จะเห็นได้ว่า ที่ราบสูงโคราชนับจากเมืองนครราชสีมาเป็นต้นไปมีกลุ่มคนเชื้อสาย “ลาว” เป็นประชากรกลุ่มใหญ่ที่สุด ประเทศไทยที่มีศูนย์กลางอยู่บริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา ก่อนสมัยรัชกาลที่ 5 มีบทบาทควบคุมหัวเมืองบริเวณดังกล่าวค่อนข้างน้อยและไม่เคร่งครัด เจ้านายในท้องถิ่นมีอิสระในการปกครอง เศรษฐกิจและการทหารค่อนข้างมาก เราอาจกล่าวได้ว่า ทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง ทั้งดินแดนที่เป็นภาคอีสานและลาวในปัจจุบัน ต่างเป็น “ลาว” ด้วยกันทั้งหมดในสายตาของรัฐบาลหรือคนสยามที่กรุงเทพฯ คนอีสานทั้งที่มีเชื้อสายลาว เขมร ส่วยและอื่น ๆ กลายมาเป็น “คนไทย” หรือพลเมืองของประเทศไทยเมื่อ พ.ศ. 2442 ดังจะเห็นได้จากคำสั่งของกรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ ข้าหลวงต่างพระองค์ประจำมณฑลตะวันออกเฉียงเหนือที่ว่า “แต่นี้สืบไปให้เจ้าหน้าที่แต่ละแผนกทุกหัวเมืองใหญ่่น้อยในมณฑลตะวันออกเฉียงเหนือ เมื่อจะมีการสำรวจสำมะโนครัวหรือหากว่ามีราษฎรมาติดต่อที่จะต้องใช้แบบพิมพ์ของทางราชการให้ปฏิบัติใหม่ โดยลงในช่องสัญชาตินั้นว่า “ชาติไทยบังคับสยาม” ทั้งหมด ห้ามมิให้ลงหรือเขียนในช่องสัญชาติว่า ชาติลาว ชาติเขมร ส่วย ผู้ไทย ฯลฯ ดังที่ได้ปฏิบัติมาแต่ก่อนเป็นอันขาด เพียงคำสั่งของข้าหลวงต่างพระองค์ประจำหัวเมืองลาวเท่านั้น ชนชาติลาวที่อยู่ทางฝั่งขวามือแม่น้ำโขงจึงกลายเป็นชาติไทย...”<sup>24</sup> ต่อมามหาสิลา วีระวงส์บันทึกเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ที่ได้ส่งผลให้คนลาวทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงได้กลายเป็นคนละชาติ เมื่อครั้งเกิดกรณีพิพาทระหว่างไทยกับฝรั่งเศสใน ร.ศ. 112 ดังนี้ “แผ่นดินลาวที่กว้างใหญ่ไพศาล รวมเนื้อที่ทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงมี 344,000 ตารางกิโลเมตรและมีพลเมืองลาวนับสิบ ๆ ล้านคน ก็ได้ถูกแบ่งแยกกันโดยฝ่ายหนึ่งได้กลับกลายเป็นคนไทย แต่อีกฝ่ายหนึ่งเป็นคนลาว ทั้งที่คนเหล่านี้เป็นเชื้อชาติเผ่าพันธุ์อันเดียวกัน มีประเพณีอันเดียวกัน พูดภาษาเดียวกัน มีอักษรศาสตร์ใช้ประจำชาติมาแต่โบราณ แต่ก็ต้องมาแยกเป็นคนละชาติ ทั้งนี้ก็เพราะความแตกแยกของชนชาติหัวหน้าที่ได้มีมาแต่โบราณนั่นเอง”<sup>25</sup>

อย่างไรก็ตาม ทุกวันนี้ “คนอีสาน” ในทัศนะของคนกรุงเทพฯ และคนไทยภาคอื่น ๆ ก็ยังคงเป็น “คนลาว” อยู่อย่างไม่เปลี่ยนแปลงมากนัก (ยกเว้นในทัศนะและความหมายของทางราชการที่กำหนดให้คนกลุ่มดังกล่าวเป็นคนไทย เชื้อชาติไทย และสัญชาติไทยตามกฎหมาย)

5. “หัวเมืองลาว” กับการปฏิรูปหัวเมืองในสมัยรัชกาลที่ 5 และการแทรกแซงของมหาอำนาจตะวันตก ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า “หัวเมืองลาว” ได้กลายมาเป็นประเทศราชของสยามอย่างสมบูรณ์ทั้งอาณาจักรหลวงพระบาง เวียงจันทน์และจำปาศักดิ์นับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 3 เป็นต้นมา นับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา อิทธิพลของมหาอำนาจตะวันตก เช่น ฝรั่งเศสและอังกฤษได้แผ่ขยายเข้ามาในภูมิภาคและกระทบกระทั่งกับดินแดนที่เป็นประเทศราชของสยาม กรณีพิพาทระหว่างสยามกับฝรั่งเศสใน ร.ศ. 110-112 ทำให้สยามต้องเสียดินแดนลาวและเขมรให้แก่ฝรั่งเศสหลายครั้ง ในที่สุดรัฐบาลสยามที่กรุงเทพฯ ต้องปฏิรูปการปกครองหัวเมืองต่าง ๆ เพื่อให้

<sup>24</sup> สิวา วีระวงส์. อ้างแล้ว, หน้า 174.

<sup>25</sup> สิวา วีระวงส์. อ้างแล้ว, หน้า 191.

อำนาจในการควบคุมทางเศรษฐกิจ การเมืองและการทหารของตนมีมากยิ่งขึ้น รวมทั้งต้องการที่จะกำหนดแบ่งเขตแดนของพระราชอาณาจักรให้ชัดเจน นักประวัติศาสตร์ท่านหนึ่งบันทึกการปฏิรูปหัวเมืองของรัชกาลที่ 5 ดังนี้

“ครั้นใน ร.ศ. 110 (พ.ศ. 2434) พระบาทสมเด็จพระปรมินทรมหาจุฬาลงกรณ์พระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชปรารภว่า กรุงสยามได้ทำหนังสือสัญญาทางพระราชไมตรีกับนานาประเทศมาช้านาน บ้านเมืองก็ถึงความเจริญโดยลำดับ ฝรั่งเศสได้ปราบปรามเมืองญวนแลเขมรอยู่ในอำนาจ ฝรั่งเศสได้จัดทะนุบำรุงเขตแดนใกล้ชิดติดต่อกับพระราชอาณาเขตตั้งแต่ทิศใต้ไปทิศตะวันออกออกไปถึงทิศเหนือ แลฝ่ายอังกฤษก็ได้จัดการเขตแดนสยามทางฝ่ายทิศใต้และทิศตะวันตกออกไปถึงยางแดง เจียวจิน เชียงตุง เขตแขวงทั้งสามพระนครนี้ก็ยังไม่ได้ตัดสินแบ่งปันให้เป็นที่ตกลงกัน ผู้คนเขมรป่าดง ญวน ลาว เจียว ซึ่งเป็นข้าชัณฑสีมากรุงเทพมหานครอันตั้งคฤหาสน์อยู่ปลายพระราชอาณาเขตก็สับสนปะปนกันกับคนที่อยู่นอกพระราชอาณาเขต อันรัฐบาลฝรั่งเศสและอังกฤษได้จัดการทำนุบำรุงอยู่นั้น จำเป็นที่รัฐบาลสยามกับรัฐบาลฝรั่งเศส อังกฤษต้องปรึกษาหารือแบ่งปันเขตแขวงบ้านเมืองให้เป็นที่ตกลงกัน”<sup>26</sup>

ภายใต้แผนการปฏิรูปดังกล่าว “หัวเมืองลาว” ในฐานะที่เป็นประเทศราชได้ถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของพระราชอาณาเขต ในปี พ.ศ. 2433 “ไทยได้จัดแบ่งประเทศลาวที่เป็นอาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์และจำปาศักดิ์ออกเป็น 4 กองหรือ 4 ภาค เรียกว่า (1) หัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออก ข้าหลวงประจำอยู่ที่นครจำปาศักดิ์ (2) หัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกเฉียงเหนือ ข้าหลวงประจำอยู่ที่เมืองอุบล (3) หัวเมืองลาวฝ่ายเหนือ ข้าหลวงประจำอยู่ที่เมืองหนองคาย และ (4) หัวเมืองลาวฝ่ายกลาง ข้าหลวงประจำอยู่ที่เมืองนครราชสีมา อยู่มากอีกปีหนึ่ง (พ.ศ. 2434) หลังจากที่ได้แบ่งประเทศลาวเขตเวียงจันทน์และจำปาศักดิ์ออกเป็น 4 ภาค...ได้เปลี่ยนแปลงเขตการปกครองใหม่อีกดังนี้

1. ได้รวมเอาเขตเมืองลาวฝ่ายตะวันออกกับหัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกเฉียงเหนือเข้าเป็นเขตเดียวเรียกว่า หัวเมืองลาวกาว หัวเมืองลาวกาวนี้เจ้าแผ่นดินไทยให้พระอนุชาของพระองค์ชื่อ กรมหลวงพิชิตปรีชากรมาเป็นข้าหลวงใหญ่ ตั้งสำนักงานอยู่ที่เมืองอุบล
2. หัวเมืองลาวฝ่ายเหนือ ได้เปลี่ยนชื่อใหม่เป็น หัวเมืองลาวพวน พระเจ้าแผ่นดินไทยให้พระอนุชาของพระองค์ชื่อ กรมหลวงประจักษ์ศิลปาคม มาเป็นข้าหลวง ตั้งสำนักงานอยู่ที่เมืองหนองคาย (เมื่อฝรั่งเศสได้ลาวฝั่งซ้ายแล้ว จึงย้ายไปตั้งอยู่ที่เมืองอุดร)
3. ได้รวมเอาอาณาจักรหลวงพระบาง ตลอด 12 พันนา ลื้อ 12 จุไท หัวพันทั้งห้าทั้งหกเข้าเป็นเมืองลาวพุงขาว โดยตั้งให้พระยาฤทธิรงค์ธรรมาเสศเป็นข้าหลวง ตั้งสำนักงานอยู่ที่นครหลวงพระบาง
4. หัวเมืองลาวฝ่ายกลาง เปลี่ยนเป็นหัวเมืองลาวกลาง มีสำนักงานข้าหลวงตั้งอยู่ที่นครราชสีมา กรมหมื่นสรรพสิทธิประสงค์เป็นข้าหลวง”<sup>27</sup>

<sup>26</sup> เดิม วิกิภัยพจนกิจ. อ้างแล้ว, หน้า 370-71.

<sup>27</sup> สิลลา วีระวงส์. อ้างแล้ว, หน้า 124.

เมื่อสยามยอมยกดินแดนฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงและยอมลงนามในสนธิสัญญาเพื่อระงับกรณีพิพาทกับฝรั่งเศสใน ร.ศ. 112 ส่งผลกระทบสำคัญหลายประการต่อกลุ่มคนเชื้อสายลาวที่อาศัยอยู่ในดินแดนของสยาม นอกจากคนกลุ่มดังกล่าว ทั้งที่อาศัยอยู่ในภาคเหนือ (มณฑลลาวเฉียง) และภาคตะวันออกเฉียงเหนือได้กลายมาเป็นคนเชื้อ “ชาติไทยบังคับสยาม” แล้ว อำนาจการเมืองการปกครองและเศรษฐกิจที่เข้าเมืองหรือผู้ปกครองในท้องถิ่นเคยมีมาก่อนต้องตกอยู่ภายใต้การควบคุมของราชสำนักสยาม ซึ่งแต่งตั้งข้าราชการจากส่วนกลางไปประจำอยู่ตามหัวเมืองดังกล่าว นับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา ราชอาณาจักรไทยสมัยใหม่จึงได้ถือกำเนิดขึ้นมาเป็นครั้งแรก องค์ประกอบของรัฐที่สำคัญ เช่น อาณาเขตหรือพรมแดน ประชากร อำนาจอธิปไตย รวมทั้งวัฒนธรรมแห่งชาติต่าง ๆ ก็ได้รับการกำหนดให้ชัดเจนโดยผ่านเทคโนโลยีของอำนาจที่รัฐใช้ในการสร้างชาติ เช่น การศึกษามวลชน การสื่อสารมวลชน การทหาร การพัฒนาสาธารณูปโภคต่าง ๆ ฯลฯ

เมื่อพิจารณาจากพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ข้างต้น จะเห็นได้ว่า กลุ่มชาติพันธุ์ลาวในดินแดนของประเทศไทยสมัยใหม่ได้กลายมาเป็น “คนไทย” หรือประชากรของรัฐไทยเพราะถูกผนวกรวมเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทยเมื่อราว 100 ปีที่ผ่านมา ภายใต้กระบวนการดังกล่าว กลุ่มคนเชื้อสายลาวจำนวนมากได้ตกเป็นผู้ถูกกระทำหรือถูกกวาดต้อนเข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในดินแดนจังหวัดต่าง ๆ ของภาคกลางและภาคตะวันออกเฉียง เช่น สระบุรี ราชบุรี เพชรบุรี ชลบุรี ปราจีนบุรี ฯลฯ คนสยามเรียกคนลาวกลุ่มดังกล่าวว่า “ลาวใน” พวกเขาเข้าใจว่า พรมแดนทางชาติพันธุ์ที่แบ่งกันระหว่าง “สยาม” กับ “ลาว” ก็คือทิวเขาดงพระยาไฟ (ลาวเรียกว่า ดงสามเส้า) ซึ่งเป็นพรมแดนธรรมชาติที่กั้นระหว่างที่ราบสูงโคราชกับที่ราบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา “ลาวใน” และ “ลาวข้าวจ้าว” เป็นผลผลิตของการทำสงครามระหว่างกรุงเทพฯกับเวียงจันทน์นับตั้งแต่สมัยพระเจ้ากรุงธนบุรีและรัชกาลที่ 3 เป็นต้นมา คนเชื้อสายลาวทั้งสองกลุ่มถูกกวาดต้อนข้ามพรมแดนชาติพันธุ์เข้าไปตั้งถิ่นฐานอยู่ในท่ามกลางคนสยามและคนเชื้อสายอื่น เช่น มอญ ขวน จีน ฯลฯ แล้วพัฒนาเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมเฉพาะของตนขึ้นมา

ในกรณีนี้ “ลาวข้าวจ้าว” แห่งเมืองโคราชก็เป็นเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ย่อยของกลุ่ม “ลาวใน” ที่เกิดขึ้นมาพร้อมกับประวัติศาสตร์ชาติไทยสมัยใหม่ในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์นี้เอง

### ลาวข้าวจ้าว: เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์

นอกจากการอธิบาย “ลาวข้าวจ้าว” จากความเป็นมาทางประวัติศาสตร์แล้ว เรายังสามารถพิจารณา “ลาวข้าวจ้าว” หรือ “ลาวใน” จากมิติของเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนกลุ่มหนึ่งที่อาศัยอยู่ในจังหวัดนครราชสีมาและจังหวัดใกล้เคียง กล่าวโดยทั่วไปแล้ว กลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้าว” ที่พวกเราได้มีโอกาสสัมผัสสัมภาษณ์จะนิยามตัวเองโดยลักษณะสำคัญดังนี้

1. “ลาวข้าวจ้าว” หรือ “ลาวใน” เชื่อว่าตัวเองมีวัฒนธรรมหลายอย่างที่แตกต่างจากลาวนอกหรือคนอีสานทั่วไป เช่น การบริโภคข้าวจ้าวเป็นอาหารหลัก และความรู้สึกที่ว่าตนเองอยู่ “ใน” หรือ

ใกล้กับกรุงเทพฯ ซึ่งเป็นศูนย์กลางของความเจริญ ความทันสมัยและอำนาจทางการเมืองการปกครอง และเศรษฐกิจมากกว่า “ลาวนอก”

อนึ่ง การจัดแบ่งลาวนอก-ลาวในในทัศนะของคนไทยสยามนั้น แบ่งโดยยึดเอาการตั้งถิ่นฐาน ในระหว่างสงครามและทำเลที่ตั้งที่ใกล้กับกรุงเทพฯ เป็นสำคัญ “หัวเมืองลาวทั้ง 4 ภาคหรือ 4 กองนี้ (ลาวเฉียง ลาวเหนือ/ลาวพวน ลาวตะวันออกเฉียงเหนือและลาวกลาง) รวมทั้งอาณาจักรหลวงพระบาง ไทยเรียกว่า หัวเมืองลาวนอก ส่วนคนลาวที่ถูกกวาดต้อนไปในยามสงครามและไปตั้งบ้านเมืองอยู่ที่ ลพบุรี สระบุรี ปราจีนบุรี (กวาดไปจากเมืองสกลนคร) เมืองเพชรบุรี เมืองสุพรรณบุรี เมืองนครไชยศรี เมืองราชบุรี เมืองพนัสนิคม (กวาดไปจากเมืองนครพนม) เมืองสมุทรปราการ ทั้ง 9 เมืองนี้ไทยเรียกว่า หัวเมืองลาวชั้นใน จำเพาะพวกที่ไปอยู่เมืองสมุทรปราการนั้น ได้แก่ ครอบครัวของอุปราชเมือง นครพนม ประมาณ 2,000 คน สมัครไปเองเพราะผิด (ขัดแย้ง) กับเจ้าเมืองนครพนม ไทยจึงเรียกลาว พวกนี้ว่า “ลาวอาสา”<sup>28</sup>

2. “ลาวข้าวจ้า” ไม่ใช่ไทยโคราช ไม่ใช่หมอญ ไม่ใช่เขมร ไม่ใช่จีน หรือกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ลักษณะข้อนี้เกิดจากข้อเท็จจริงที่ว่า ในรัฐชาติสมัยใหม่กลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้า” ตั้งถิ่นฐานอยู่อาศัยร่วมกับกลุ่มคนหลายเชื้อชาติและหลายวัฒนธรรม แม้ในจังหวัดนครราชสีมาเองก็ ปรากฏว่ามีกลุ่มชาติพันธุ์จำนวนมาก การอยู่ร่วมกันดังกล่าวเป็นเหตุผลสำคัญอย่างหนึ่งในการค้นหา และพัฒนาเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเอง เพื่อที่จะสร้างสำนึกทางชาติพันธุ์ที่ว่า ตนเองคือใคร ทำอะไร มีรากเหง้ามาจากที่ไหน อย่างไรและควรมีความสัมพันธ์กับคนนอกกลุ่มชาติพันธุ์อย่างไร

3. “ลาวข้าวจ้า” อยู่ตรงกึ่งกลางระหว่างไทยสยามกับลาวนอก กล่าวคือ อาศัยอยู่ท่ามกลาง ไทยสยามหรือ ไทยโคราช รับเอาวัฒนธรรมบางอย่างของไทยโคราชและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ เข้ามา ผสมผสานกับวัฒนธรรมลาวดั้งเดิมของตน เช่น รับประเพณีข้าวจ้าแต่ยังคงภาษาพูด ความเชื่อเรื่อง ผีฟ้าผีแถน ผีปู่ตาและวิถีชีวิตอย่างอื่นของลาวไว้

4. “ลาวข้าวจ้า” เป็นส่วนหนึ่งของมิติทางชาติพันธุ์อันหลากหลายภายในอาณาเขตของรัฐ สมัยใหม่ที่ชื่อว่าประเทศไทย การคงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ภายในอาณาเขตทางภูมิศาสตร์ การเมืองของรัฐไทยสมัยใหม่ช่วยให้เราได้ตระหนักในความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์และ วัฒนธรรมของ “คนไทย” ในความเป็นจริง ประเทศไทยและคนไทยในรัฐสมัยใหม่นั้นต่างประกอบ ขึ้นด้วยกลุ่มคนที่มีความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม กลุ่มคนต่าง ๆ เหล่านี้ก็ยอมรับ “พันธะทางสังคม” ที่จะสร้างชาติและอยู่ร่วมกันเป็นชุมชนชาติสมัยใหม่เมื่อราว 100 ปีที่ผ่านมา นี้เอง

<sup>28</sup> สีลา วีระวงส์. อ้างแล้ว, หน้า 123-24.

## คนไทย-คนลาว: มิติทางชาติพันธุ์เมื่อเริ่มสร้างชาติ

เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาที่มาของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาว” และ “ลาวข้าเจ้า” ที่อาศัยอยู่ในดินแดนของประเทศไทยสมัยใหม่นับตั้งแต่กลางพุทธศตวรรษที่ 25 เป็นต้นมา จะเห็นว่ามีความกดดันทางเศรษฐกิจและการเมืองอันเป็นผลมาจากความแตกต่างทางชาติพันธุ์ปรากฏให้เห็นอยู่เรื่อย ๆ โดยเฉพาะความรู้สึกแตกต่างระหว่างข้าราชการชาวสยามกับกลุ่มคนลาวพื้นเมืองทั้งในภาคเหนือและภาคอีสาน ในหลายกรณี เช่น กบฏผีบุญภาคอีสาน (พ.ศ. 2444-2445) คนเชื้อสายลาวได้อาศัยความแตกต่างทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมเป็นเงื่อนไขในการตอบโต้อำนาจทางการเมืองและการครอบงำทางอุดมการณ์ของรัฐไทย โดยเฉพาะการสูญเสียอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจของเจ้าเมืองเก่าและปฏิกิริยาต่อการเก็บภาษีและเกณฑ์แรงงานในอัตราที่สูงเกินไปของทางราชการ ผู้นำในท้องถิ่นอาศัยความเชื่อพระศรีอารีย์และสภาพความยากจนข้นแค้นของคนลาวในอีสานเป็นเงื่อนไขสำคัญในการก่อการจลาจล<sup>29</sup>

นักประวัติศาสตร์ไทยผู้ที่สืบเชื้อสายมาจากข้าราชการสยามในสมัยแห่งการสร้างชาติให้ทันสมัย (รัชกาลที่ 5) ได้เขียนถึงความแตกต่างทางชาติพันธุ์อันเนื่องจากการผนวกเอาดินแดนและคนเชื้อสายลาวเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทยสมัยใหม่ว่า “ในทางราชการสมัยหนึ่ง มีการใช้คำว่า ลาวนั้นลาวนี้ เรียกกันอยู่ เช่น ลาวเฉียง คือลาวพุงดำ เพราะสักรลายขึ้นไปถึงเอว (หรือแอก) จึงถูกเรียกว่า “ลาวพุงดำ” ได้แก่พวกที่อยู่ทางภาคเหนือของไทย ส่วนพวกลาวเวียง ลาวพุงขาวนั้นไม่ได้สักรูปอย่างนั้น คือสักรลายตั้งแต่เข้าขึ้นไปถึงโคนขาเท่านั้น จึงมีชื่อว่า ลาวพุงขาว ได้แก่พวกที่อยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือตลอดทั้งฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง มีชื่อรวมเรียกว่า “ลาวพวน ลาวกาว” (หรือลาวลาวเรียกสลับกัน) ส่วนประชาชนชาติที่ถือว่าตนเป็นไทยหรือคนไทยได้แก่ พวกที่อยู่ภาคกลาง ชาวเมืองล่างเท่านั้น และเมื่อคนเหล่านี้ (บางจำพวก) ได้ขึ้นไปอยู่ทางภาคอีสานหรือภาคเหนือแล้ว ก็จะแบ่งว่า “ข้านี้เป็นไทย” และได้ดูถูกเพื่อนร่วมชาติร่วมสายโลหิตเดียวกันในทำนองเหยียดหยามว่า “ลาว” เป็นพวกกินกบกินเขียด กินปลาร้าและกินข้าวไม่ล้างมือ...เมื่อได้ขึ้นไปเป็นเจ้านายทางภาคอีสานหรือภาคเหนือแล้ว ก็มักจะแบ่งอวดอำนาจศักดิ์ออกมาว่า ข้านี้เป็นไทยมาปกครองลาวหรือเป็นนายลาวอะไรทำนองนี้<sup>30</sup>

ราชสำนักสยามได้ตระหนักถึงความแตกต่างทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมระหว่างข้าราชการสยามกับคนลาวที่อยู่ใต้การปกครองของตนมากเป็นพิเศษ พระบรมราชโบายต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับจัดการปกครอง หรือการให้การศึกษาจึงเน้นที่จะผนวกเอาหัวเมืองต่าง ๆ และสร้างความรู้สึกให้คนลาวทั้งในภาคเหนือและภาคอีสานให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับชาวสยามหรือคนไทยในภาคกลางและภาคอื่น ๆ ของรัฐชาติไทยสมัยใหม่ ดังพระราชหัตถเลขาของพระบาทสมเด็จพระ

<sup>29</sup> เตชะ บุญนาค. “ขบถผู้มีบุญอีสาน ร.ศ. 121.” ใน ขบถ ร.ศ. 121. (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราวนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, 2524), หน้า 15-30.

<sup>30</sup> เดิม วิกาศย์พจนกิจ. ช่างแล้ว, หน้า 398.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวถึงพระยาราชสัมภารากร (เลื่อน สุรนันทน์) ข้าหลวงสามหัวเมือง มณฑลลาวเฉียง (พ.ศ. 2426-2427) มีความตอนหนึ่งว่า

“...การที่เป็นข้าหลวงสามหัวเมืองนี้ต้องถือว่าเป็นผู้รักอำนาจ แลรักษาคำสั่งกรุงเทพฯ ที่จะให้เป็นไปได้ตามคำสั่งทุกประการ แลต้องรู้ความประสงค์ของกรุงเทพฯ ว่าเราถือว่าเมืองเชียงใหม่ยังไม่เป็นพระราชอาณาเขตของเราแท้ เพราะยังเป็นประเทศราชอยู่ตราบใด แต่เราก็ไม่ได้คิดจะรื้อถอนวงษตระกูลมิให้เป็นประเทศราช เป็นแต่อยากจะได้ยึดเอาอำนาจที่จริง...เมื่อจะว่าโดยย่อแล้วให้ลาวเป็นเหมือนหนึ่งเครื่องจักร ซึ่งเราจะหมุนไปข้างหน้าตามหลังก็ได้ตามใจชอบ...แต่เป็นการจำเป็นที่จะต้องทำการอย่างนี้ด้วยสติปัญญาเป็นมากกว่าอำนาจคำสั่ง ต้องอย่าให้ลาวเหนว่าเป็นการบีบบังคับกดขี่ ต้องชี้ให้เห็นในการที่เป็นประโยชน์ แลไม่เป็นประโยชน์เป็นพื้น...”<sup>31</sup>

ส่วนพระบรมราโชบายของรัชกาลที่ 5 ในการจัดการศึกษาพระองค์ท่านทรงให้ความสำคัญเป็นพิเศษกับการสร้างชาติไทย หรือใช้การศึกษาเป็นเครื่องมือในการอบรมสั่งสอนให้คนลาวในพระราชอาณาจักรของพระองค์ให้เกิดความรู้สึกลึกซึ้งและสำนึกของความเป็นไทย โดยเฉพาะในสมัยของพระองค์ที่ต้องการฝึกกำลังคนให้มีความพร้อมในการรับราชการ ดังที่พระองค์ท่านเตือนข้าราชการสยามที่ทำหน้าที่ในการจัดการศึกษาในมณฑลลาวเฉียงในเวลานั้นว่า

“...ความปรารถนาใช้จะให้แต่ความรู้ส่วนอักษรวิธีอย่างเดียว หวังจะสอนให้รู้จักทางราชการ และให้รู้ความดีของการที่กลมเกลียวกันกับไทย การซึ่งจะเข้ากันได้เช่นนั้นต้องมีความคิดและความรู้ถึงกัน คือหวังต่อความเจริญของบ้านเมืองซึ่งรวมกัน เพราะฉะนั้น ผู้ซึ่งจะไปจัดการเล่าเรียนจะต้องเป็นผู้ที่ไม่มีมีสันดานเย่อหยิ่ง หมิ่นประมาทพวกลาวว่าเลวทรามกว่าคนไทยด้วยประการทั้งปวงจะต้องมีสติปัญญาที่จะหาทางสั่งสอนชักโยให้พวกลาวรู้สึกว่าเป็นข้าราชการ ฤ็เป็นพลเมืองอย่างเดียวกันกับไทย ถ้าทำดีคงจะได้ดีเหมือนกับคนไทย...”<sup>32</sup>

### การเมืองเรื่องชาติพันธุ์และการเขียนประวัติศาสตร์

ข้อควรระวังในการนำเสนอประเด็นต่าง ๆ เกี่ยวกับเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวขาวเจ้า” ในบทนี้ ได้แก่ พวกเราใช้ประโยชน์จากเอกสารประวัติศาสตร์ชั้นรองเท่านั้นและเอกสารหรืองานเขียนทางประวัติศาสตร์ 2 ชั้นที่สำคัญ เป็นการพิจารณาประวัติศาสตร์ของกลุ่มคนกลุ่มเดียวกันจากมุมมองและเป้าหมายที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง

ในหนังสือ “ประวัติศาสตร์ลาว” ของ มหาสิลา วีระวงส์ เป็นการเขียนประวัติศาสตร์จากสายตาของคนลาวและตัวแทนของรัฐบาลลาว ถ้าหากพวกเราเข้าใจไม่ผิด ท่านมหาสิลาเขียนประวัติศาสตร์ลาวขึ้นเพื่อบันทึกความทรงจำที่ท่านเชื่อว่าเป็น “อดีตร่วม” ที่ชนชาติลาวควรจะได้

<sup>31</sup> สวัสดิ์ อ่องสกุล. *ประวัติศาสตร์ล้านนา*. พิมพ์ครั้งที่ 2. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์อมรินทร์, 2539), หน้า 359.

<sup>32</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 410.

เรียนรู้ และที่สำคัญท่านมุ่งที่จะสร้างประวัติศาสตร์เพื่อใช้เป็นบทเรียนให้คนลาวได้ศึกษา เรียนรู้และเกิดสำนึกของชาติ ในแง่หลังนี้นับว่าเป็นเป้าหมายทางการเมืองที่แฝงอยู่ในการเขียนประวัติศาสตร์ของท่าน ไม่ว่าตั้งใจหรือไม่ก็ตาม ประวัติศาสตร์ลาวตามความหมายของท่านได้แฝงอุดมการณ์ของรัฐและเป้าหมายทางการเมืองที่ต้องการให้คนในชาติเรียนรู้จากอดีต โดยเฉพาะต่อกรณีที่ท่านเน้นอดีตที่ยิ่งใหญ่ของกษัตริย์ลาว เช่น พระเจ้าฟ้างุ้ม สมเด็จพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชเจ้าและเจ้าอนุวงศ์ ท่านได้ส่ง “สาร” ไปยังเพื่อนร่วมชาติของท่านว่า สิ่งที่ประวัติศาสตร์ลาวสอนไว้ก็คือชนชาติลาวเคยยิ่งใหญ่และรุ่งเรืองมาก่อน เคยครอบครองดินแดนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง แต่ที่ต้องตกอยู่ในสภาพปัจจุบันก็เป็นเพราะว่า ความแตกแยกและแก่งแย่งแข่งขันของผู้นำลาวในอดีต อันเป็นที่มาของความล้มเหลวเมื่อต้องเผชิญหน้ากับผู้รุกราน เช่น ไทยและฝรั่งเศส ท่านเขียนข้อความส่งท้ายในหนังสือของท่านว่า “แผ่นดินลาวของเราและประชาชนคนลาวทั้งหลายเป็นเช่นเดียวกันกับนาทุ่งหนึ่ง ที่ฝรั่งเศสกับไทยต่างคนต่างก็อ้างว่าตนเป็นเจ้าของ แล้วก็เกิดการแย่งชิงแบ่งปันกันอยู่ตลอดเวลา ทั้งนี้ก็เพราะประชาชนลาวผู้เป็นลูกหลานที่ได้รับมรดก...มาจากบรรพบุรุษที่เกิดการแตกแยกกันและแย่งชิงกันมาตั้งแต่ปี 1779 (พ.ศ. 2322 ปีที่กองทัพไทยภายใต้การนำของเจ้าพระยาจักรียกทัพไปตีเวียงจันทน์ครั้งแรกในพุทธศตวรรษที่ 24) เป็นต้นมา แผ่นดินลาวที่กว้างใหญ่ไพศาลจึงถูกแบ่งแยกออกเป็นผืนเล็กผืนใหญ่ ประชาชนที่อาศัยอยู่ในแผ่นดินลาวก็ถูกแบ่งแยกไปตามหน้าดินและถูกเอาไปรวมกับชาติอื่นก็มีเป็นอันมาก...”<sup>33</sup>

ข้อวินิจฉัยของมหาสิลา วีระวงส์เกี่ยวกับกรณีเจ้าอนุวงศ์ที่ว่า เป็นความพยายามอย่างกล้าหาญของท่านในการกอบกู้อิสรภาพให้พ้นจากการเป็นประเทศราชของไทย นับว่าตรงกันข้ามอย่างสิ้นเชิงกับประวัติศาสตร์กระแสหลักของไทย ท่านยังไม่ได้กล่าวถึงการปรากฏตัวของท้าวสุรนารีหรือคุณหญิงโมที่รัฐบาลไทยให้การยกย่องในวีรกรรมความกล้าหาญในการปราบกบฏ เจ้าอนุวงศ์ในทัศนะของท่าน พระเจ้าอนุวงศ์ทำการกอบกู้เอกราชหรือ “ปลดแอกจากความเป็นประเทศหัวเมืองขึ้นของไทย” และการที่ท่านถูกฝ่ายไทยจับได้ก็เพราะ “ความช่วยเหลือของเจ้าน้อยเมืองพวนเชียงขวาง” และการรุกของกองทัพไทย<sup>34</sup>

เดิม วิภาคย์พจนกิจ เขียน “ประวัติศาสตร์อีสาน” ด้วยเป้าหมายทางการเมืองที่ไม่ต่างกันมากนัก ผิดกันแต่ว่าท่านหลังนี้เป็นนักประวัติศาสตร์ไทย เขียนจากข้อมูลและประสบการณ์ของข้าราชการไทยที่มาจากครอบครัวที่เคยทำหน้าที่ช่วยเหลือราชการในการจัดการปกครองหัวเมืองลาวทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงมาก่อน งานของท่านมีลักษณะของการบันทึกการปฏิบัติราชการของข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ประจำมณฑลในภาคอีสาน แม้ท่านจะระมัดระวังค่อนข้างมากเกี่ยวกับอคติและความแตกต่างทางชาติพันธุ์ แต่ข้อวินิจฉัยทางประวัติศาสตร์ของท่านก็ยังเป็นตัวแทนอำนาจและสร้างความชอบธรรมของรัฐบาลสยาม ดังเช่น กรณีผีป่าผิบุญอีสานที่ท่านเห็นว่าเป็นเรื่องของความโง่

<sup>33</sup> สิลา วีระวงส์. ช้างแก้ว, หน้า 220.

<sup>34</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 110-111.



และมมภายในสิ่งไว้สาระของราษฎรในภาคอีสานหรือกรณีกฎเจ้าอนุวงศ์ที่ท่านอธิบายว่าเกิดจากความกำเริบเลิบนานของพระเจ้าอนุวงศ์ เป็นต้น<sup>35</sup>

งานเขียนทางประวัติศาสตร์ทั้ง 2 เล่มนี้จึงเป็นการนำเสนอทัศนะ 2 ด้านที่ตรงข้ามกันในการพิจารณาเรื่อง ประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “กลุ่มชาติพันธุ์ลาว” ในบริเวณสองฝั่งแม่น้ำโขง คำถามของพวกเราในฐานะที่เป็นนักศึกษาเกี่ยวกับมิติทางชาติพันธุ์และวิถีคิดของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้าว” ก็คือ ประวัติศาสตร์จะช่วยในการศึกษาพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนาของคนปัจจุบันได้อย่างไร และเราจะใช้ประโยชน์จากงานเขียนทางประวัติศาสตร์ที่มีทัศนะและเป้าหมายทางการเมืองที่แตกต่างกันนี้ได้อย่างไร

ประการแรก พิจารณาให้เห็นถึงเป้าหมายทางการเมืองของการเขียนประวัติศาสตร์ รวมทั้งการใช้ประวัติศาสตร์ในฐานะที่เป็นเครื่องมือทางการเมืองเพื่อสร้าง “อดีต” “จินตนาการ” และความรู้สึกร่วมของคนในชาติ ในความหมายนี้เราต้องตระหนักอยู่เสมอว่า รัฐสมัยใหม่ต่างก็ใช้งานเขียนประวัติศาสตร์เพื่อสร้างชาติและผลิตซ้ำอุดมการณ์ชาติและสำนึกของเผ่าพันธุ์แทบทั้งสิ้น ดังนั้น การพิจารณา “อดีต” ของกลุ่มคนชาติพันธุ์ลาวและลาวข้าวจ้าวจำเป็นต้องเชื่อมโยงถึงบริบททางการเมืองและเศรษฐกิจของอาณาจักรไทยและลาว ที่พยายามแย่งชิงอำนาจดังกล่าวเหนือดินแดนที่กลายมาเป็นภาคอีสานในปัจจุบัน โดยเฉพาะช่วงเวลานับตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 24 เป็นต้นมา

ประการที่สอง พิจารณาว่า “เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์” ไม่ใช่สิ่งที่หลงเหลือจากอดีต แต่เป็นผลผลิตที่ได้รับการสร้างขึ้น ปรับเปลี่ยนและสืบทอดตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ทุกอย่างมีการผ่านกระบวนการข้างต้นนี้มาแล้วทั้งสิ้น ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่จะเลือกศึกษาประวัติศาสตร์ การปรับเปลี่ยนและการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมของเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ใด เช่น พิธีกรรมทางศาสนา ภาษา ศิลปดนตรี ฯลฯ

ประการสุดท้าย พวกเราเชื่อว่า การศึกษาเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ใด ๆ โดยการย้อนกลับไปหาอดีตและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ จะนำไปสู่การทำเข้าใจสิ่งที่เราเรียกว่า “วิถีคิด” “ภูมิปัญญา” หรือ “โลกทัศน์” ที่คนแต่ละกลุ่มยึดมั่นและปรับใช้ในสภาพแวดล้อมทางเศรษฐกิจ สังคมและการเมืองสมัยใหม่ ในแง่นี้ร่องรอยในพิธีกรรม เช่น ช่วงผีฟ้อน อาจสะท้อนให้เห็นถึงประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ขณะเดียวกันก็ได้ชี้ให้เห็นถึงวิถีคิดและกระบวนการในการแก้ปัญหาของสังคมได้อีกด้วย

### พิธีกรรมช่วงผีฟ้อนของ “ลาวข้าวจ้าวแห่งเมืองนครราชสีมา”

พวกเราเลือกศึกษา “พิธีกรรมช่วงผีฟ้อน” ซึ่งเป็นพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนาของกลุ่มคนลาวข้าวจ้าวในเขตจังหวัดนครราชสีมา พวกเรามองเห็นว่า การศึกษามิติต่าง ๆ ของพิธีกรรม

<sup>35</sup> หลวงวิจิตรวาทการได้นำเอาเกร็ดประวัติศาสตร์เรื่อง “กบฏพระเจ้าอนุวงศ์” มาแต่งเป็นนวนิยายเรื่อง “หวานใจเจ้าอนุ” เล่าถึงสาเหตุความพ่ายแพ้ของเจ้าอนุว่ามาจากผู้หญิง ท่านผู้นี้เป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการก่อสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีและการยกย่องวีรกรรมของท่าน

ดังกล่าวนี้จะช่วยให้พวกเรามองเห็นภาพรวมของ “วิถีคิด” ของคนกลุ่มดังกล่าว ซึ่งวิถีคิดที่ว่านี้ย่อมเป็นสิ่งที่สอดคล้องสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์และสภาพทางเศรษฐกิจการเมือง และวัฒนธรรมของชุมชน

เหตุผลสำคัญที่พวกเราเชื่อว่า พิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนาดังกล่าวนี้จะนำไปสู่การทำความเข้าใจ “วิถีคิด” ของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ชาวบ้านเชื่อถือและปฏิบัติตัวอย่างเคร่งครัดต่อผีแดน ซึ่งเป็นผีที่มีสถานภาพสูงสุดในจักรวาลวิทยาของคนเชื้อสายไทย-ลาวและลาวโดยทั่วไป นอกจากนี้ยังมีสัญลักษณ์ในพิธีกรรมอีกหลาย ๆ อย่างที่เป็นเครื่องหมายที่เชื่อมโยงระหว่างพิธีกรรมทางศาสนาและเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เช่น การใช้แคนเป็นเครื่องดนตรีหลัก การไหว้ผีบรรพบุรุษที่มาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงและผีบรรพบุรุษในท้องถิ่น การแต่งกายของผู้เข้าร่วมพิธี อาหารการกินที่มาจากผลผสมระหว่างข้าวสวยหรือข้าวเจ้ากับกับข้าวที่เป็นของลาวหรืออีสาน (เช่น กับข้าวที่ปรุงด้วยปลาร้า) รวมทั้งเป้าหมายของพิธีกรรมส่วนหนึ่งที่อาศัยอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของ “ผี” ในการรักษาพยาบาลความเจ็บป่วยทางกายและใจ ลักษณะต่าง ๆ เหล่านี้ของพิธีกรรมจะเป็นกุญแจดอกสำคัญที่จะนำเราไปสู่การสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับ “วิถีคิดของลาวข้าวเจ้า” โดยเชื่อมโยงกับมิติทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ สภาพแวดล้อมทางเศรษฐกิจการเมืองและวัฒนธรรมของชุมชน

## บทที่ 5

### พิธีกรรมช่วงผีเพื่อนของ “ลาวข้าวเจ้า”

การศึกษา “วิธีคิด” ต้องเริ่มต้นที่พฤติกรรม ปรากฏการณ์และวิถีชีวิตจริงของคนในแต่ละสังคม พวกเราเลือกศึกษา “พิธีกรรมช่วงผีเพื่อน” ของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” แห่งเมืองนครราชสีมา เพื่อที่จะทำความเข้าใจ “วิธีคิด” ซึ่งเป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์ เอกักษณ์ทางชาติพันธุ์และปฏิสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อมทางสังคมวัฒนธรรมและธรรมชาติของคนในท้องถิ่นและในอาณาเขตของประเทศไทยสมัยใหม่ พวกเราจะนำเสนอผลการศึกษาพิธีกรรม โดยจะแสดงให้เห็นถึง “ผี” ที่เป็นศูนย์กลางความเชื่อ กลุ่มคนที่มีบทบาทสำคัญในพิธี กระบวนการ ตั้งแต่เริ่มต้นจนถึงสิ้นสุดของพิธีกรรม สัญลักษณ์สำคัญและความหมายของพิธีกรรม พวกเราเชื่อว่า พิธีกรรมช่วงผีเพื่อนเป็นองค์รวมของวิธีคิด องค์ความรู้หรือภูมิปัญญาที่สำคัญมากที่สุดในการสร้างเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของกลุ่มคนลาวที่อาศัยอยู่ทั้งในและนอกอาณาเขตของประเทศไทยในปัจจุบัน

### พิธีกรรม “ช่วงผีเพื่อน”

ชื่อเรียกและความหมาย โดยทั่วไป พิธีกรรมช่วงผีเพื่อนเป็นพิธีกรรมของกลุ่มคนเชื้อสายลาว ทั้งที่อาศัยอยู่ในภาคอีสานและจังหวัดใกล้เคียงในภาคกลางและภาคตะวันออก แม้ว่าชาวลาว กลุ่มต่าง ๆ ที่ตั้งถิ่นฐานอยู่นอกภาคอีสานและจังหวัดต่าง ๆ ในภาคอีสานจำนวนมากได้เลิกประกอบพิธีกรรมนี้ไปแล้ว แต่ชาวบ้านเชื้อสายลาว โดยเฉพาะกลุ่มที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ในเขตอำเภอต่าง ๆ ของจังหวัดนครราชสีมา เช่น ปักธงชัย โขดชัย สูงเนิน สีคิ้ว รวมทั้งจังหวัดอื่น ๆ ในภาคอีสาน เช่น ขอนแก่น อุดรธานี มหาสารคาม กาฬสินธุ์ ร้อยเอ็ด สกลนคร นครพนม มุกดาหาร สุรินทร์ ศรีสะเกษ ฯลฯ ยังคงมีความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีฟ้าผีดินปรากฏให้เห็นทั่วไป ความเชื่อและพิธีกรรมดังกล่าวอาจมีชื่อเรียกแตกต่างกันออกไปโดยยึดเอาผู้นำพิธีและผีที่เป็นศูนย์กลางของความเชื่อ เช่น หมอลำผีฟ้า “เจ้าก๊ก” ในพิธีช่วงผีเพื่อน เป็นต้น

หมอลำผีฟ้า หมายถึง “หมอพื้นบ้านประเภทหนึ่งที่รักษาพยาบาลด้วยความเชื่อและพิธีกรรม วิธีการรักษาพยาบาลของหมอลำผีฟ้าคือ พิธีกรรมที่อัญเชิญผีฟ้ามาเข้าร่างทรงของหมอโดยมีการรำและเพื่อนเพื่อที่จะทำให้ผีฟ้าชี้แจงสาเหตุและวิธีการแก้ไขความเจ็บป่วย”<sup>1</sup> ชาวบ้านอีสานเรียกผีฟ้าหรือวิญญาณที่เป็นศูนย์กลางของการรักษาพยาบาลพื้นบ้านอีกอย่างหนึ่งว่า “ผีดิน” หรือ ผีที่อยู่เบื้องบน หมอลำผีฟ้าส่วนใหญ่เป็นผู้หญิงทำหน้าที่รักษาพยาบาลให้กับผู้ป่วยในช่วงเวลาปกติ และ

<sup>1</sup> มาริโกะ กาโตะ. “การรักษาพยาบาลพื้นบ้าน: กรณีหมอลำผีฟ้าบ้านหนองใหญ่ อำเภอวางน้อย จังหวัดขอนแก่น” วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2538, หน้า 6.

จะจัดพิธีลงช่วงประจำปีในช่วงเดือน 3 และเดือน 6 เพื่อบูชาผีฟ้าผีดินและเพื่อให้ลูกศิษย์หรือบริวารของหมอลำผีฟ้ามาร่วมชุมนุมกันเพื่อแสดงความกตัญญูแก่หมอลำผีฟ้าผู้เป็น “ครู”

บุญองค์ เกศเทศได้อธิบายความสำคัญของผีฟ้าที่มีต่อระบบสังคมวัฒนธรรมอีสานดังนี้

“ผีฟ้ามีบทบาทสามารถให้ดีให้ร้ายแก่มนุษย์ สามารถดับขุภะเข็ญหรือทำลายล้างอุปสรรคทั้งปวงได้ ตลอดจนคอยช่วยเหลือมนุษย์เมื่อยามประสบความเดือดร้อนหรือภัยพิบัติ เป็นต้นว่าเมื่อยามเจ็บไข้ ชาวบ้านก็จะประกอบพิธีดำผีฟ้ารักษาโดยอัญเชิญขอร้อง อ้อนวอนให้ผีฟ้าลงมาช่วยขจัดโรคร้าย ซึ่งในการรักษาผู้ป่วยโดยการดำผีฟ้านั้น ต้องอัญเชิญให้ผีฟ้าลงมาสอดส่องหาสาเหตุการเจ็บป่วยและช่วยปกป้องคุ้มครองผู้ป่วยที่รักษานั้นให้หายปลอดภัย ผีฟ้าที่อัญเชิญลงมานั้นส่วนใหญ่จะมีชื่อพ้องกับตัวละครในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน เช่น พิมพา รุมคำ ศรีธน มโนรา สีดดา สินชัย อรพิม เป็นต้น เชื่อว่าขณะที่บุคคลดังกล่าวยังมีชีวิตอยู่บนโลกนั้นต้องเคยประกอบคุณงามความดี คอยช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์ด้วยกันมาอย่างต่อเนื่อง ได้สั่งสมบารมีไว้มาก ดังนั้นเมื่อตาย จึงได้ไปเกิดบนสวรรค์กลายเป็น “ผีฟ้า” สามารถลงมาช่วยเหลือผู้คนบนโลกได้เช่นเคย ชาวอีสานจึงเชื่ออย่างสนิทใจว่า ผีฟ้าเป็นผีหรือเทพที่ทรงคุณธรรม เป็นทั้งผู้สร้างโลกและให้กำเนิดมนุษย์ ตลอดจนคอยช่วยเหลือเมื่อยามประสบปัญหาเดือดร้อน ถือเป็นผีบรรพชนของตนจึงต้องเคารพยำเกรงและทำพิธีกรรมบวงสรวงอยู่เสมอ”<sup>2</sup>

ส่วนในพิธีกรรมช่วงผีพ่อนของคนลาวในเขตสูงเนิน ปักธงชัยและลี้ควี่ ไม่ได้เน้นการรักษาพยาบาลคนป่วยโดยการร้องหมอลำ แต่เน้นที่การพ่อนประกอบเสียงแคน ซึ่งชาวบ้านที่เข้าร่วมพิธีที่มีวิญญาณผิอยู่กับตัว หรือนับถือผี จะเข้าร่วมพิธีลงช่วงประจำปีที่บ้านเจ้าก๊กหรือผู้นำพิธี ความเชื่อสำคัญของพิธีก็คือ การพ่อนประกอบเสียงแคนในบริเวณช่วงเป็นการบูชาหรือเซ่นไหว้ให้ผีพอใจ เมื่อผีพอใจ จะทำให้คนพ่อนมีสุขภาพอนามัยแข็งแรง ประสบโชคลาภและปราศจากโรคร้ายไข้เจ็บ “เจ้าก๊ก” มีฐานะเป็นผู้นำพิธีและเป็นร่างทรงของผีที่มีอาวุโสสูงสุด เจ้าก๊กมีบริวารหรือลูกศิษย์จำนวนมาก “เจ้าก๊ก” อาจมีความสามารถพิเศษในการรักษาโรคร้ายไข้เจ็บ ให้โชคลาภและช่วยเหลือบริวารโดยการใช้วิธีการทางไสยศาสตร์ต่าง ๆ เช่น น้ำมันต์ เป่า เสกคาถา ฯลฯ อย่างไรก็ตาม เจ้าก๊กไม่ได้ทำหน้าที่รักษาพยาบาลพื้นบ้านเพียงอย่างเดียว ในแต่ละพิธี “ผีพ่อน” ทุกคนสามารถติดต่อกับวิญญาณที่มาประจำร่างของตนโดยร่วมขบวนพ่อนประกอบเสียงแคน ส่วน “ผี” ที่มีบทบาทสูงสุดในพิธี ได้แก่ ผีบรรพบุรุษ ผีเมืองเสมา ผีเมืองเวียงจันทน์และผีเมืองบาดาล ฯลฯ ชาวบ้านที่เข้าร่วมพิธีกรรมนี้มักจะเน้นอยู่เสมอว่า “ผีพ่อน” ไม่ใช่ “ผีฟ้า” หรือ “ผีดิน” เพราะผีพ่อนมาจากเมืองเวียงจันทน์ เมืองบาดาลหรือเมืองเสมา<sup>3</sup>

พวกเราเชื่อว่า พิธีกรรมช่วงผีพ่อนมีความหมายหลายอย่างในตัวเอง การรักษาพยาบาลไม่ใช่หน้าที่สำคัญของพิธีกรรม ซึ่งเป็นเสมือนงานไหว้ครูและชุมนุมลูกศิษย์ประจำปี “เจ้าก๊ก” ไม่ใช่

<sup>2</sup> บุญองค์ เกศเทศ. “ผีฟ้า...พญาดอน” ใน *ชีวิตไทยยุค บูชาพญาดอน*. (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภา ลาดพร้าว, 2538), หน้า 190-91.

<sup>3</sup> ศิลปกิจ ดิฉันดิกุล. *บันทึกตำนานพิธีกรรมช่วงผีพ่อนบ้านแก่นท้าว ต. เสมา อ. สูงเนิน อ. นครราชสีมา*. มิถุนายน 2538 และมิถุนายน 2540.

หมอลำผีฟ้า หรือหมอฟันบ้านอื่น ๆ แต่เจ้าก๊กเป็นเสมือนร่างทรงผู้เอาอุโสคอยให้คำแนะนำและ  
อำนวยความสะดวกต่าง ๆ ในการประกอบพิธี แม้ว่า “เจ้าก๊ก” จะให้การรักษาความเจ็บป่วยของ  
ลูกศิษย์โดยวิธีการทางไสยศาสตร์และลูกศิษย์หรือผีเพื่อนเชื่อว่าการพ้อนรำประกอบเสียงแคนจะช่วย  
ให้ตนเองมีสุขภาพแข็งแรง และประสบแต่โชคกลาง แต่พวกเราเชื่อว่าพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนยังมีความหมาย  
อีกหลายอย่างซุกซ่อนอยู่ โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาจากเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์และสภาพ  
เศรษฐกิจการเมืองของสังคมชนบทสมัยใหม่ เหตุผลสำคัญที่ทำให้เราเชื่อว่า การรักษาพยาบาลไม่ใช่  
เนื้อหาสำคัญที่สุดของพิธีกรรมก็คือ ในการศึกษาภาคสนามพบว่า “เจ้าก๊ก” ทั้ง 16 คนให้บริการ  
รักษาพยาบาลแก่ลูกศิษย์ในยามเจ็บป่วย แต่การรักษาพยาบาลกับ “เจ้าก๊ก” หรือ “ผีเพื่อน” เป็นทาง  
เลือกสุดท้ายหลังจากที่ผู้ป่วยแต่ละคนได้ไปหาแพทย์แผนปัจจุบันตามสถานอนามัย โรงพยาบาลหรือ  
คลินิก และดูแลรักษาตัวเองด้วยวิธีการต่าง ๆ แล้ว ดังนั้น การทำความเข้าใจบทบาทหน้าที่ของผีเพื่อน  
และพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนจะต้องไม่จำกัดเฉพาะการดูแลรักษาพยาบาล ต้องพิจารณาเงื่อนไขทาง  
ประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์ และสภาพทางเศรษฐกิจสังคมประกอบกันไป

“ผีเพื่อน” ในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนมีความหมายสำคัญ 2 อย่าง ได้แก่ (1) หมายถึงผีหรือ  
วิญญาณที่เป็นศูนย์กลางของความเชื่อและพิธีกรรม ผีที่ชาวบ้านกล่าวถึงในที่นี้ ได้แก่ ผีเมืองเสมา  
ผีเมืองเวียงจันทน์ ผีเมืองบาดาล ผีฟ้าหรือผีแถน ฯลฯ นอกจากนั้น ยังมีผีย่อย ๆ ที่เป็นบริวารหรือ  
ข้ารับใช้อีกจำนวนมาก (2) ชาวบ้านยังใช้คำเดียวกันนี้กับ “คนที่เข้าร่วมพิธีเพื่อน” ซึ่งทุกคนจะมีผี  
หรือวิญญาณเข้าสิงอยู่กับตัว “ผีเพื่อน” ทุกคนจะมีเครื่องหมายบอกว่าผีที่อยู่กับตัวเองนั้น เป็นผีผู้ชาย  
หรือผู้หญิงโดยใช้ผ้าขาวม้าหรือสไบห่มแบบสะพายเฉียงทับกับเสื้อผ้าที่ใส่ตามปกติ ในกรณีนี้ทั้ง  
เจ้าก๊กและลูกศิษย์ที่เข้าร่วมขบวนพ้อนประกอบเสียงแคนในบริเวณช่วงที่จัดเตรียมไว้ ก็เรียก  
โดยรวมได้ว่าเป็น “ผีเพื่อน”

“ช่วง” คืออะไรและสำคัญอย่างไร “ช่วง” เป็นพื้นที่ทางพิธีกรรมที่สำคัญที่สุด ดังที่ได้กล่าว  
มาข้างแล้วว่า “ช่วง” มีความหมาย 2 อย่าง คือ ความหมายทางกายภาพและความหมายทาง  
วัฒนธรรม

ในทางกายภาพ “ช่วง” หมายถึงลาน บริเวณหรือสนาม อาจจะมีการตั้งร้านยกพื้นสูงขึ้น  
เหนือพื้นดินเล็กน้อย แต่ “ช่วง” ในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนหมายถึง “สถานที่เล่นหรือสนาม ดังคำกล่าว  
ที่ว่า ลงเล่นช่วงสนาม”<sup>4</sup> ช่วงจึงเป็นสถานที่สำหรับการพ้อนของผู้ที่เข้าร่วมพิธีกรรม อย่างไรก็ตาม  
บริเวณหรือลานที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมนี้จะต้องมีเครื่องหมายหรือสัญลักษณ์บอกไว้ เพื่อให้  
ทุกคนรู้ว่าบริเวณดังกล่าวคือสถานที่ที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมในช่วงวันและเวลาหนึ่ง ดังนั้น  
การตัดแปลงหรือตกแต่งสถานที่จึงเป็นสิ่งจำเป็นในการกำหนดขอบเขตทางพิธีกรรมของ “ช่วง”  
ในการศึกษาภาคสนาม พวกเราพบว่า เจ้าภาพของงานได้เตรียม “ช่วง” ไว้ 3 ลักษณะ คือ

<sup>4</sup> จันทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน*. 28 พฤษภาคม 2538.

1. ช่วงที่อยู่ได้ร่มไม้ใหญ่ และอาศัยร่มเงาของต้นไม้กันแดดและฝน เช่น ต้นมะขาม ต้นมะม่วง “ช่วง” ประเภทนี้ไม่จำเป็นต้องปลูกสร้างหลังคา เพียงแต่ปิดกวาดลานดินรอบต้นไม้ให้รกรุงรังและเตรียมเสื่อหรือม้านั่งไว้ให้แขกที่มาร่วมงาน เมื่อถึงเช้าวันงาน เจ้าภาพก็จะนำเอาโต๊ะที่วางชั้นเครื่องไหว้ฝีมือวางไว้ตรงกลาง เพื่อเป็นสัญลักษณ์ให้ทุกคนได้กราบไหว้เมื่อมาถึงบริเวณงาน หรือตอนก่อนและหลังพอร่วมกับคณะแต่ละรอบ

2. ช่วงที่ปลูกสร้างบริเวณลานบ้าน ในกรณีนี้เจ้าภาพจะปลูกสร้างเพิงที่มีหลังคาให้คลุมทั้งบริเวณลานบ้านเพื่อกันแดดและฝนในระหว่างพิธี หลังคาส่วนมากมุงด้วยผ้าพลาสติก หรือทางมะพร้าว ส่วนเสาทำด้วยไม้ไผ่ หรือไม้เนื้อแข็งอื่น ๆ การปลูกสร้างหลังคาของบริเวณช่วงกระทำกันอย่างง่าย ๆ ใช้วัสดุที่มีอยู่แล้วและใช้แรงงานในครอบครัวหรือเพื่อนบ้าน หลังคาดังกล่าวก็เป็นสิ่งปลูกสร้างชั่วคราว เมื่อเสร็จพิธีแล้วก็จะถูกรื้อถอนไป บางแห่งเจ้าภาพก็เช่าเต็นท์มาทำหลังคาแล้วปรับดินบริเวณช่วงให้แน่นและเรียบ ในกรณีที่ฝนไม่ตก เจ้าภาพต้องเตรียมน้ำใส่ถังไว้คอยรดพื้นดินให้ชุ่มเพื่อป้องกันฝุ่นละอองที่ปลิวคลุ้งเมื่อคณะผีพอร่ายรำเข้ากับจังหวะแคนอย่างได้อารมณ์ เจ้าภาพมักจะเตรียม “ช่วง” และดูแลสถานที่ให้เรียบร้อยก่อนหน้าพิธีจะเริ่มขึ้นอย่างน้อย 1 วัน

3. ช่วงที่สมมติจากบ้านเรือนของเจ้าภาพ พวกเราพบหลายกรณีเช่นกันที่เจ้าภาพใช้ชั้นล่างหรือชั้นบนของบ้านที่เป็นห้องโถงและกว้างพอสมควรเป็นสถานที่สำหรับพิธีผีพอนผี โดยเฉพาะในกรณีที่เจ้าภาพมีฐานะความเป็นอยู่ทางเศรษฐกิจและมีบ้านสองชั้นหลังใหญ่ การใช้ตัวบ้านเป็น “ช่วง” ไม่จำเป็นต้องเตรียมหรือตัดแปลงสถานที่มากนัก นอกจากการทำความสะดวก จัดหาเสื่อรองนั่ง เครื่องกายและขันครุให้เสดูโดดเด่นเป็นที่สังเกตได้ของผู้ร่วมงานทุกคน ในจำนวนช่วงทั้ง 3 ประเภท ประเภทหลังนี้เจ้าภาพและ “ผีพอน” อาจจะมีระมัดระวังเรื่องสถานที่มากเป็นพิเศษ โดยเฉพาะกรณีที่ผีพอนเข้าประทับทรง บางช่วงทำให้อ้ากัปกรณ์ทำทางของคนพอนที่ปลดปล่อยและแสดงอารมณ์ความรู้สึกอย่างเต็มที่ เช่น กระโดดโลดเต้น ตัวสั่นเกร็ง กระทับเท้าหรือร้องเสียงดัง รวมทั้งจับแขนหรือดึงหมอบแคนออกวิ่งหรือเดินเร็วขึ้น อย่างไรก็ตาม ชาวบ้านในแต่ละเขตก็มีความนิยมในการกำหนด “ช่วง” หรือสถานที่ประกอบพิธีกรรมไม่เหมือนกัน กล่าวคือ ช่วง 2 ประเภทแรกเป็นธรรมเนียมปฏิบัติในเขตอำเภอสูงเนินและสีคิ้ว ส่วนประเภทที่สาม คือการใช้พื้นที่ในบ้านเจ้าภาพเป็นช่วง เป็นที่นิยมแพร่หลายในหมู่บ้านต่าง ๆ เขตอำเภอปักธงชัย

ในทางวัฒนธรรม “ช่วง” มีประเพณีและความหมายที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตของคนอีสานในอดีตอย่างลึกซึ้ง ประเพณีการลงช่วงเกี่ยวข้องกับการทอผ้าของหญิงสาว การเกี่ยวพาราสีระหว่างชายหนุ่มกับหญิงสาวโดยการใช้ “ผญา” ตอบโต้กัน รวมทั้งการเป่าแคนหรือร้องหมอลำของหนุ่มอีสานในอดีต “ช่วง” ในความหมายนี้ คือ “สถานที่ที่ปลูกยกพื้นสูง 1 สอก กว้าง 6 สอก ยาว 8 สอก ปลูกด้วยเป็น (ไม้กระดาน) หรือฟากไม้ไผ่ ข้างบนไม่มีเครื่องมุง ตรงกลางทำคิไฟ (เตาไฟ) ไว้

ปลูกไว้บริเวณบ้าน ใช้เป็นสถานที่เงิน(ปั่น)ฝ้ายของหญิงสาว...” หรือ “บริเวณสนามยกพื้น ที่ปลูก บริเวณลานบ้านเพื่อให้สาว ๆ นั่งปั่นไหมหรือฝ้ายในเวลากลางคืน ที่เรียกว่า ลงช่วงหรืออยู่ช่วง”<sup>5</sup>

วิมลพรรณ ปิตร์วัชชัย ได้เขียนเล่าถึงประเพณีการลงช่วงของหนุ่มสาวอีสานในอดีตว่า “การลงช่วง หมายถึง ประเพณีที่ชาวบ้านมาร่วมกันปั่นไหม ปั่นฝ้ายในเวลากลางคืนซึ่งอยู่ในช่วง ฤดูหนาว จะเลือกเอาคืนวันใดวันหนึ่งก็ได้ แต่ส่วนใหญ่จะเลือกเอาคืนที่มีพระจันทร์เต็มดวง เมื่อทราบแน่ชัดแล้วว่าจะมีการลงช่วง ตกตอนบ่าย ๆ สาว ๆ ก็พากันออกไปหาพื้น เรียกว่า “ไปเอา หลัว” เมื่อถึงตอนค่ำหลังรับประทานอาหารเสร็จแล้ว สาว ๆ ก็จะพากันลงมาก่อกองไฟได้รมไม้หรือ ลานบ้านของคนใดคนหนึ่งแล้วจึงนั่งเป็นวงรอบกองไฟปั่นฝ้าย ทำงานไปพูดคุยกันไปด้วย ผิงไฟ กันหนาวเป็นที่สนุกสนาน บางทีก็คั่วเม็ดมะขามไปพลาง ทำให้เพลิดเพลินทำงานไม่เหนื่อย พวก หนุ่ม ๆ ในหมู่บ้านหรือบ้านอื่นก็พากันไปเที่ยว “เกี้ยวสาว” (ชาวอีสานเรียก “เล่นสาว”) หนุ่ม ๆ ก็จะอยู่เป็นเพื่อนสาว ๆ ที่ทำงาน เพราะเป็นโอกาสที่จะได้พบปะสนทนากัน ชายหนุ่มจะถือโอกาส เอ่ยปากฝากรักกับสาวที่ตนหมายปอง ถ้อยคำที่หนุ่มสาวใช้ในการฝากรักกันนั้นเรียกว่า “ผญา” เป็นกลอนชาวบ้านที่มีถ้อยคำอ่อนหวานละเมียดละไมมีท่วงทีไพเราะเปรียบเปรยได้ซาบซึ้งกินใจ”<sup>6</sup>

ประมาณการได้ว่าประเพณีลงช่วงในความหมายข้างต้นนี้ได้หายไปจากหมู่บ้านภาคอีสาน ราว 20-30 ปีที่ผ่านมา พร้อมกับการเข้ามาของพืชเศรษฐกิจ เช่น ปอและมันสำปะหลัง รวมทั้งการ ปลูกฝ้ายหรือเลี้ยงหม่อนไหมเพื่อทอผ้าไว้ใช้เองในครัวเรือน เศรษฐกิจแบบตลาดและความเจริญ ก้าวหน้าของระบบการคมนาคมและสื่อสารมวลชนทำให้หมู่บ้านอีสานเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะบทบาทหน้าที่ของผู้หญิงและผู้ชายทั้งในระดับครอบครัวและชุมชน<sup>7</sup>

อย่างไรก็ตาม การลงช่วงในรูปแบบของพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนายังคงได้รับการสืบทอด อย่างเหนียวแน่นในหมู่บ้านคนเชื้อสายลาวเขตอำเภอสีคิ้ว สูงเนิน ปักธงชัย จังหวัดนครราชสีมา และจังหวัดอื่น ๆ อีกหลายแห่ง “ช่วง” ในความหมายนี้สัมพันธ์กับผีพ่อนและผีฟ้าที่ช่วยในการรักษา พยาบาลแบบพื้นบ้าน และยังมีความหมายทางเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมในหมู่บ้านชนบท สมัยใหม่ ซึ่งจะเป็นกุญแจดอกสำคัญในการทำความเข้าใจ “วิธีคิด” ของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ดังที่พวกเราจะนำเสนอในบทความต่อไป

“ผี” ในพิธีกรรมช่วงผีพ่อนคือใคร มาจากไหนและมีความหมายอย่างไร โดยทั่วไป ชาวบ้าน จะเรียกผีที่มาเข้าสิงร่างคนนับตั้งแต่เจ้าก็กลงไปถึงลูกศิษย์และบริวารโดยรวมว่า “ผีพ่อน” แต่เมื่อ พิจารณาให้ละเอียดแล้ว “ผีพ่อน” ประกอบด้วยผีที่มาจากที่ต่างกัน และมีลำดับชั้นความสัมพันธ์ ทางสังคมที่แตกต่างกัน “เจ้าก็ก” มักจะเป็นร่างทรงของผีที่เป็นผู้นำหรือเจ้านาย ส่วนลูกศิษย์จะเป็น

<sup>5</sup> ปรีชา พิงทอง. *ประเพณีโบราณไทยอีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 7. (อุบลราชธานี: โรงพิมพ์ศิริธรรมออฟเซต, 2534), หน้า 203-4.

<sup>6</sup> คณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, สำนักงาน. *พจนานุกรมภาษาถิ่นภาคตะวันออกเฉียงเหนือ*. (กรุงเทพมหานคร: อรุณการพิมพ์, 2530), หน้า 34.

<sup>7</sup> วิมลพรรณ ปิตร์วัชชัย. *ฝ้ายอีสาน*. (ขอนแก่น: คณะศึกษาศาสตร์, มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2516), หน้า 15-16.

<sup>8</sup> ไปรศุรายละเอียด สุริยา สมุทคุปต์, พัฒนา กิติอาษา, และนันทิยา พุทธะ. *แม่หญิงต้องทำบุญ: พัฒนาการของกระบวนการทอผ้าและการเปลี่ยนแปลงบทบาทของผู้หญิงในหมู่บ้านอีสานปัจจุบัน*. (นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานิติศาสตร์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2537).

ร่างของผีบริวาร ทหาร ข้าทาสรับใช้หรือญาติพี่น้องที่มีความสัมพันธ์ลดหลั่นกันลงมา จากการศึกษาภาคสนาม ชาวบ้านคนที่ร่วมพิธีช่วงผีพื่อนจากบ้านสี่คิ้วท่านหนึ่งเล่าว่า “ผีที่ลงมาเข้าทรงและเล่นพื่อนช่วงไม่ได้มาจากที่เดียวกัน มาจากหลาย ๆ ที่ ต่างคนต่างมา บางคนก็มีผีเสื้อ บางคนก็มีผีปูย่าตายาย บางคนก็เป็นผีจากเมืองเสมา ผีเจ้าที่เจ้าทางก็มีเหมือนกัน” อย่างไรก็ตาม พวกเราพบว่า “ผีพื่อน” ที่มีความสำคัญต่อระบบความเชื่อและพิธีกรรมของชาวบ้านประกอบด้วยผีฟ้าหรือผีแดน ผีเมืองเวียงจันทน์ ผีเมืองบาดาลและผีเมืองเสมา ในจำนวนนี้ ผีฟ้าผีแดนอาจจะเป็นผีที่มีความสำคัญมากที่สุดในระบบความเชื่อและจักรวาลวิทยาของชาวอีสาน แต่ในพิธีกรรมช่วงผีพื่อนทั้งหมดที่พวกเราศึกษา มีเพียง “ช่วง” บ้านคู้ ตำบลเมืองปัก อำเภอปักธงชัย จังหวัดนครราชสีมาเท่านั้นที่นับถือ “ผีฟ้า” ผีที่มีความสำคัญต่อพิธีกรรมมากที่สุดคือ ผีเมืองเสมา รองลงมาคือผีเมืองเวียงจันทน์และผีเมืองบาดาล

ผีฟ้า-ผีแดน โดยทั่วไป ผีฟ้าหรือผีแดนเป็นผีบรรพบุรุษ เป็นผู้สร้างโลก ให้กำเนิดมนุษย์และสรรพสิ่งในโลกรวมทั้งคอยดูแลคุ้มครองภัยอันตรายต่าง ๆ ในระบบจักรวาลวิทยาของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ บริเวณสองฝั่งแม่น้ำโขง ได้แก่ ลาว ภูไท ข่า ส่วยหรือกูย โส้ และเขมร ผีฟ้าหรือผีแดนยังเป็นที่รู้จักทั่วไปในหมู่บ้านชนบทอีสานว่า “ผีทางเทิง[ฟ้า]” (ผีที่อยู่บนฟ้า) “ผีฟ้าหรือผีแดน มักจะเรียกชื่อแตกต่างกันไปตามพื้นดินต่าง ๆ เช่น เรียกว่าผีหลวง ผีใต้ ผีไทเทิง ผีแดน แดนหลวง แดนแนน แดนเคอ แดนคาย แดนเคาะ แดนซ้ง แดนเถือก แดนซี แดนสิ้ว แดนแม่นางหรือเทวดา ฟ้าแดน เป็นต้น...ชาวอีสานเชื่อว่าผีฟ้าผีแดนหรือพญาแดน เป็นเจ้าแห่งผี เป็นผู้สร้างโลก และสรรพสิ่งต่าง ๆ ขึ้นมา...การที่ชาวอีสานต้องอ้อนวอนและอัญเชิญผีฟ้าให้มาช่วยรักษาผู้เจ็บป่วยนั้น ด้วยเชื่อว่าการเจ็บป่วยของมนุษย์ น่าจะเกิดจากการล่วงละเมิดต่อผี เรียกว่า “การผิดผี” ผีจะลงโทษให้มือนั้นเป็นไปต่าง ๆ การล่าผีฟ้าเป็นพิธีกรรมรักษาผู้ป่วยโดยการเชิญผีฟ้า ให้ลงมาสิงสถิตอยู่ในร่างของคนทรง...”<sup>10</sup>

คนลาวเชื่อว่า “แดน” เป็นผู้สร้างมนุษย์คู่แรกของโลกและสร้างนครเวียงจันทน์ ดังตำนานที่พ่อใหญ่ท่านหนึ่งที่บรรพบุรุษมาจากเมืองเวียงจันทน์เล่าให้ฟังว่า “แดนเป็นคนแต่งโลกขึ้นมา โดยการปั้นรูปผู้หญิงหงาย ปั้นรูปผู้ชายคว่ำ ปั้นไว้เฉพาะวิญญาณ ยังไม่มีตัวตน ลมพัดกระจัดกระจาย ตกไปอยู่คนละแห่ง ต่างคนต่างอยู่ ต่อมาเกิดไฟไหม้แผ่นดินกลืนหอมขึ้น ไปถึงแดน กลืนหอมไปถึงคู่ชาย-หญิงที่แดนปั้นไว้ ก็พูดว่า โลกกลมโลกาคือหอมแท้ ชาย-หญิงทั้งคู่ก็ลงไปที่ดินที่ถูกไฟไหม้ในโลกมนุษย์ (ทำให้เกิดความรู้สึกถึงความแตกต่างของร่างกายผู้ชายผู้หญิงและคิดถึงร่างกายในแง่ของกามารมณ์--ว่าคืออันนั้นกะคือ ว่าคืออันนี้กะคือ) ทำให้มนุษย์เกิดมีตัวตนขึ้นมา สมสู่กันแล้วไม่สามารถกลับขึ้นไปอยู่สวรรค์ได้ ต้องอยู่ในโลกมนุษย์และพากันสร้างเมืองเวียงจันทน์...”<sup>11</sup>

<sup>9</sup> จันทนา สุระพิจ. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพื่อนบ้านสี่คิ้ว. 5 กรกฎาคม 2538.

<sup>10</sup> บุญยงค์ เกศเทศ. อ้างแล้ว. หน้า 189.

<sup>11</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพื่อนบ้านคู้. 9 กุมภาพันธ์ 2540.



พวกเราเข้าใจว่า “ผีฟ้าหรือผีแดน” ไม่ใช่ชื่อผีหรือเทพสูงสุดองค์ใดองค์หนึ่ง แต่เป็นชื่อเรียกโดยรวมของผีที่ชาวอีสานนับถือเป็นเทพสูงสุดของตน ผีฟ้าหรือผีแดนประกอบด้วยผีเทวดาหรือผีที่อยู่บนฟ้าหรือบนสวรรค์จำนวนมาก เทวดาเหล่านี้มีชื่อเรียกเฉพาะและเอกลักษณ์เฉพาะของตนเอง แต่ละคนก็มีอิทธิฤทธิ์ไม่เหมือนกัน ช่วยเหลือมนุษย์ด้วยวิธีการที่เหมือนกันคือผ่านร่างทรงที่เรียกว่า อวูโสที่เรียกว่า “ครูบา” หรือ “เจ้าก๊ก” ในกรณีของชาวบ้านที่บ้านดู่ ต.เมืองปัก อําเภอปักธงชัย เรียกร่างทรงอวูโสผู้ทำหน้าที่ในการรักษาพยาบาลคนป่วยโดยความช่วยเหลือของผีฟ้าว่า “ครูบา” ชาวบ้านเรียกผีฟ้าหรือผีแดนอีกอย่างหนึ่งว่า “ทางเทิง” (เบื้องบน) ซึ่งตรงข้ามกับผีเมืองลิมมา เมืองเวียงจันทน์และเมืองบาดาลที่เรียกว่า “ทางดำ” (เบื้องล่าง)

จากการศึกษาหมู่บ้านทั้งหมด 44 แห่ง บ้านดู่เป็นเพียงหมู่บ้านเดียวที่นับถือ “ผีฟ้าผีแดน” ผสมผสานกับ “ผีเมืองเสมาหรือลิมมา” แต่เมื่อเทียบสัดส่วนแล้ว ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมจากบ้านดู่ นับถือผีเมืองลิมมา มากกว่านับถือผีฟ้าผีแดนประมาณเท่าตัว แม้ว่าในปี พ.ศ. 2540 ที่บ้านดู่มี “เจ้าก๊ก” หรือครูบา 3 คน (แม่ใหญ่ทอง แม่ใหญ่รวยและแม่ใหญ่ค่อม) และทุกคนนับถือผีฟ้า แต่ลูกศิษย์หรือลูกน้องส่วนใหญ่จะนับถือผีเมืองลิมมา อาจเป็นไปได้ว่า การนับถือผีฟ้าจะมีข้อห้ามที่เคร่งครัดมากกว่า แม่ใหญ่อายุ 55 ปี เล่าว่า “ทางเทิง (ผีฟ้า) เกรงกว่าทางดำ คนเฒ่าจะเข้าไปพ้องในช่วงไม่ได้ขวดเหล้าจะนำไปตั้งในคายนูชาติไม่ได้เลย แต่ทางดำ (ผีเมืองลิมมาและเมืองอื่น ๆ) นั้น ใครจะเล่นจะพ้องก็ได้ กินเหล้าก็ได้”<sup>12</sup>

กระบวนการ “รับ” เอาผีฟ้าผีแดนของชาวบ้านแต่ละคน เริ่มต้นเหมือนกันหมดคือ อาการเจ็บป่วยหรือผิดปกติทางร่างกายและจิตใจ ผู้ป่วยแต่ละคนก็ค้นหาทางรักษาสุขภาพของตัวเอง โดยการไปหาหมอแผนปัจจุบันตามสถานพยาบาลต่าง ๆ รวมทั้งหาซื้อยารักษาโรค ยาสมุนไพรหรือการรักษาพยาบาลอื่น ๆ ผู้ป่วยได้รับความช่วยเหลือจากญาติพี่น้องและเพื่อนบ้าน แต่ในที่สุดทุกอย่างก็ไม่เกิดผล อาการเจ็บป่วยยังไม่ทุเลาลง ญาติพี่น้องมักจะนำผู้ป่วยไปขอความช่วยเหลือจาก “ครูบา” หรือ “เจ้าก๊ก” ในบางกรณีญาติจะพาไปหาหมอดู “หมอส่อง” หรือ “หมอมอ” เพื่อทำนายดูว่าอาการเจ็บป่วยเกิดขึ้นนั้นเกิดจากการกระทำของผีหรืออำนาจเหนือธรรมชาติหรือไม่ ผู้ป่วยเกิดการผัดผีหรือผัดไม้มาก่อนนั้นหมอมอจะแนะนำให้ไปหาครูบาทำพิธีรักษาโรคให้ “ครูบา” จะบอกว่ามีผีฟ้าอยากมาอยู่ด้วย ขอให้ผู้ป่วยรับเป็นร่างทรง พร้อมกับบอกชื่อและเอกลักษณ์ของผีว่าเป็นชายหรือหญิง คนแก่หรือเด็ก เป็นต้น ดังเช่นกรณีของแม่ใหญ่อายุ 60 ปี “มีโรคประจำตัวคือนอนบ่หลับ กินข้าวบ่แซบ บ่ได้ไปหาหมอที่โรงพยาบาลแต่ไปหาหมอรักษาพื้นบ้าน ในที่สุดก็รับเอา “เพิ่น” (ผีฟ้า) แล้วมาเล่นช่วงได้ประมาณ 4-5 ปีแล้ว เคยพ้องมาก่อนหลายครั้งแต่โรคก็บ่เซา (หาย) ต้องไปหา “ครูบา” หรือ “เจ้าก๊ก” อีกหลายคน จนในที่สุดผีฟ้าก็ออกปากเองว่า ครูบาเพิ่นมาอยู่ด้วยชื่อ “ท้าวพ่ออินตา” เป็นเทวดาอยู่บนฟ้า สามารถช่วยเหลือเป็นที่พึ่งได้ ป้องกันบ่ให้ผีร้ายหรือผีเจ้าที่มารังควานได้”<sup>13</sup> ส่วน

<sup>12</sup> ศิลปกิจ ดัชนีศิลป. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพ้องบ้านดู่. 6 เมษายน 2540.

<sup>13</sup> ศิลปกิจ ดัชนีศิลป. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพ้องบ้านดู่. 6 เมษายน 2540.

แม่เฒ่าอายุ 75 ปี ผีเพื่อนบ้านคู่อีกท่านหนึ่งนับถือ “ผีทางต่ำ” ก็เล่าว่าผีที่มาอยู่ด้วยเป็น “ท้าว ชื่อว่า “บุปผา” เป็นผีผู้ชาย มาจากเมืองภูเขาทอง แม่บู้คู่คือกัน (เหมือนกัน) นับถือผีเพราะว่าช่วยให้หายเจ็บป่วยได้ นับถือผีเพื่อนคนนี้ตามแม่ แต่ก็สังแม่ (แม่ที่เสียชีวิตไปแล้ว) ก็เพื่อนท้าวนี้คือกัน”<sup>14</sup> แม่เฒ่าท่านนี้สืบทอดผีมาจากแม่ซึ่งเสียชีวิตไปแล้ว ในกรณีนี้ท่านเชื่อว่าผีที่ได้รับมาเป็นมรดก ทำหน้าที่ในการรักษาพยาบาลและคุ้มครองดูแลท่านและครอบครัว เมื่อครบกำหนดการลงช่วงก็มาร่วมเพื่อนรำเพื่อบูชาท้าวอินตาทุกปี

ชาวบ้านคู่ ไม่ว่าจะนับถือผีทางต่ำหรือทางเทิง ต่างก็เชื่อตรงกันว่า ผีมีอิทธิฤทธิ์และอำนาจเหนือชีวิตมนุษย์อย่างมาก ดังที่พ่อใหญ่อายุ 62 ปีท่านหนึ่งเล่าว่า “เอาของมาเล่น เขา (ผี) มาอยู่ด้วย แต่เราบู้คู่ ก็จะเกิดอาการเจ็บป่วยออก ๆ แอด ๆ กินบู้ได้ ไปหาหมอก็บ่เขา อดทนบู้ได้ก็ไปหาเจ้านาย (ครูบา) คุยให้...ยุคนี้เข่าบ่มีผี แต่พ่อเชื่อว่ามีจริง ของอย่างนี้เรามองบ่เห็น รักษาทางหมอ บ่หาย ก็หันมาทางนี้ (ผีเมืองเสมา) ไปหาข่าข่าไปประเดี้ยวประดำว หมดยาก็เป็นมาอีกคือเก่า (ยังเจ็บป่วยเหมือนเดิม)”<sup>15</sup> ในทัศนะของท่าน ผีฟ้าผีแดนเป็นทางเลือกและความหวังสุดท้ายในการรักษาพยาบาลที่ชาวบ้านค้นหาได้ในระบบวัฒนธรรมของตนเองภายใต้ขอบเขตของทรัพยากรและความรู้ที่หมู่บ้านมีอยู่

ผีเมืองเวียงจันทน์และผีเมืองบาดาล ในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนถือว่ ผีที่มาจากทั้งสองแห่งนี้เป็น “ผีทางต่ำ” (ผีที่มาจากโลกมนุษย์และโลกบาดาล) ซึ่งมีที่มาตรงข้ามกับ “ผีฟ้าผีแดน” ที่เป็น “ผีทางเทิง” (ผีที่มาจากเบื้องบน คือท้องฟ้าและสวรรค์) ในการศึกษาภาคสนามของพวกเราพบว่า ผีเวียงจันทน์และผีบาดาลพบในพิธีกรรม “ช่วงผีเพื่อน” ในเขตอำเภอปทุมราชวงศาเป็นส่วนใหญ่ บทความเกี่ยวกับ “ผีฟ้าผีเวียงจันทน์” ของสมพงษ์ ชาวสวน ก็พบในช่วงในเขตอำเภอโขงชัย จังหวัดนครราชสีมา ดังที่ท่านเขียนเล่าถึงรายละเอียดของพิธีดังกล่าวไว้ดังนี้ “...ร่างทรงห้อมล้อมด้วยบริวารซึ่งนุ่งขาวห่มขาวประมาณ 15 คน มีผ้าสไบเฉียงสีขาว คล้องคอด้วยดอกไม้สดหรือแห้ง มีเครื่องเช่นประกอบด้วยดอกไม้ รูปเทียน ผ้าขาว กรวยใบตองกล้วย ส่วนอาหารคาวมีหัวหมู ไช้ต้ม ผลไม้ น้ำหวาน กล้วยและธงประดับสีในบริเวณงาน...เมื่อทุกอย่างถูกจัดไว้พร้อมแล้ว ผู้มาร่วมประกอบพิธีกรรมทั้งหลายจะเข้าไปนั่งในวงกลมที่มีด้ายสายสิญจน์ล้อมรอบ ส่วนหมอแอบ (ร่างทรง) จะนั่งตรงกลางเพื่อพนมมือบริกรรมคาถาเป็นร่างทรง โดยมีผู้เป่าแคนเป็นดนตรีในการนำประกอบพิธีกรรมเรียกผีเวียงจันทน์ (ปอบลาว) มาเข้าร่างทรง เสียงแคนจะเป่าเป็นทำนองไปเรื่อย ๆ เค้ากำกับจังหวะปรบมือของผู้มาร่วมพิธีกรรม จนในที่สุดก็ปลุกเร้าให้หมอแอบลุกขึ้นรำรำไปตามจังหวะของเสียงแคน...จากนั้นผู้มาร่วมพิธีกรรมทั้งหลายก็จะลุกขึ้นรำรำตามหมอแอบไปด้วย เรียกว่าเป็น

<sup>14</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์ดิถี. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านคู่. 6 เมษายน 2540.

<sup>15</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์ดิถี. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านคู่. 6 เมษายน 2540.

การร้ายราบวงสรวงผีฟ้าและผีเวียงจันทน์ เพื่อขอพรให้ทุกคนอยู่ร่มเย็นเป็นสุข ผ่นฟ้าตกต้องตามฤดูกาล พืชไร่มีความอุดมสมบูรณ์ทั้งธัญญาหารถั่วหน้า”<sup>16</sup>

ผีเมืองเวียงจันทน์และเมืองบาดาลมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด เพราะในระบบความเชื่อของคนลาวนั้น คนลาวสืบเชื้อสายมาจากพระยานาค และที่อยู่ของพระยานาคคือเมืองบาดาล สิลา วีระวงส์นักปราชญ์ของลาวได้อ้างถึงข้อเขียนของพระยาอนุমানราชชนในตอนที่กล่าวถึงความเป็นมาของชนชาติลาวว่า “นานมาแล้วยังมีคนพวกหนึ่ง ตั้งถิ่นฐานอยู่แถบน้ำโขงข้างภูเขาอันเป็นดินแดนเสฉวนของจีนทุกวันนี้ ในคนพวกนั้นมีหญิงคนหนึ่ง มีลูกชาย 9 คน เวลานางจะมีลูกคนที่ 9 นั้น นางได้ไปซื้อปลาตามฝั่งแม่น้ำโขงและในขณะนั้นปรากฏว่ามีขอนไม้เป็นเกล็ดสัก ๗ มาพาดขา นับแต่นั้นมานางก็ได้ลูกคนที่ 9 เมื่อกุมารผู้เกิดที่หลังเจริญเติบโตขึ้นพอวังได้ แม่ก็พาไปหาปลาในแม่น้ำโขงอีก เวลานั้นมีนาคตัวหนึ่งมาร้องถามนางว่า “ลูกเราอยู่ไหน” นางมีความตกใจจึงร้องขึ้นได้คำเดียวว่า “เก้าหลัง” แล้วก็วิ่งหนีไปพร้อมกับพวกลูกชายคนโต ส่วนลูกคนเล็กหนีไม่ทัน นาคจึงแลบลิ้นเลียหลัง ต่อมาเมื่อชายทั้ง 9 คนนั้น ได้เป็นบรรพบุรุษของคนชาติลาวจึงเรียกว่า พวกอ้ายลาว...[ดังนั้น] คนชาติลาวสืบสกุลมาจากนาค พวกอ้ายลาวจึงนิยมนับถือนาค มักสักรูปนาคใส่แขน”<sup>17</sup>

ชาวบ้านเชื่อว่าผีทั้งหมดที่มีบทบาทสำคัญในพิธีช่วง (ผีฟ้า ผีแถน ผีเมืองเวียงจันทน์และผีเมืองบาดาล) ต่างก็เป็นผีของ “ลาว” หรือผีที่เป็นตัวแทนของเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ลาวที่สำคัญที่สุด ทุกคนรู้และตระหนักถึงที่มาและความสำคัญของผีเป็นอย่างดี เมื่อนักวิจัยของเราคนหนึ่งถามว่า “การลงช่วงเป็นของคนไทยหรือของคนลาว” แม่ใหญ่คนหนึ่งที่ร่วมพิธีฟ้อนผีช่วงบ้านหัน ตำบลตะลุง อำเภอปรางค์กู่ ตอบทันทีว่า “เป็นของคนลาว ผีลาว สำหรับผญาก็เป็นของคนลาว ทำฟ้อนหรือแคนก็เป็นลาว”<sup>18</sup> ข้อความนี้ก็ตรงกับแม่ใหญ่อีกท่านหนึ่งที่บอกว่า “ผีที่มาทรงเป็นผีลาว เพราะว่าเวลาถ้าก็ลาว แต่แม่ใหญ่ที่เคยฟ้อนเคยล่า ครั้นเวลาทรง ฟ้อนได้ล่าได้ เวลาทรงบ่อายเฟิ่น”<sup>19</sup>

ผีเวียงจันทน์และผีเมืองบาดาลเหมือนกับผีฟ้าผีแถนอย่างหนึ่ง ก็คือ ทั้งสองอย่างเป็นชื่อสถานที่หรือแหล่งที่มาของผี ดังนั้นจึงมีผีจำนวนมาก ทั้งที่เป็นวิญญาณของผู้ชายและผู้หญิง ทั้งที่เป็นวิญญาณของเจ้านายและไพร่ผสมผสานกัน เมื่ออัญเชิญลงมาร่วมในพิธีฟ้อนช่วง จึงมีวิญญาณที่แตกต่างกันหลากหลายเหล่านี้ผสมผสานกันอยู่ ชาวบ้านที่เป็นร่างจะเป็นผู้ที่รู้ถึงชื่อและเอกลักษณ์ของผีหรือวิญญาณแต่ละคนที่มาสิงร่างในขณะที่ฟ้อนรำ แต่ในระหว่างพิธีกรรม ชาวบ้านสามารถแยกออกระหว่าง “ผีทางเทิง” กับ “ผีทางต่ำ” หรือระหว่างผีผู้ชายหรือผีผู้หญิง โดยการ

<sup>16</sup> สมพงษ์ ชาวสวน. “อภิวินัยธรรมความเชื่อ...เช่นผีฟ้า-เวียงจันทน์.” *คดีนิเวศ*. (12 พฤษภาคม 2538).

<sup>17</sup> สิลา วีระวงส์. อ้างแล้ว, หน้า 9.

<sup>18</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์. *บันทึกสนทนาศึกษาพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนบ้านหัน*, 10 เมษายน 2540.

<sup>19</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์. *บันทึกสนทนาศึกษาพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนบ้านหัน*, 23 มีนาคม 2540.

(1) พิจารณาจากท่าทางการร่ายรำประกอบเสียงแคน ชาวบ้านท่านหนึ่งบอกว่า “ท้าวนางมาจากทางใด เขาจะชอบเล่นไปตามทางของเขา พวกทางน้ำมาจากเมืองบาดาล พวกสูงมาจากแดน... พวกทางเทิงหรือทางสูงจะพ่อนกแขวนสูง ส่วนพวกที่มาจากทางต่ำจะพ่อนกแขวนต่ำและก้มตัวต่ำ”<sup>20</sup> หรือ “พวกผีฟ้าชอบพ่อนสูง เดินแรง ๆ หรือกระที่บเท้า พวกนี้มาจากเมืองฟ้า ส่วนพวกผีเมืองสิมมา จะพ่อนต่ำ ๆ ติดดิน เรียบ ๆ พวกนี้มาจากทางต่ำ”<sup>21</sup>

(2) พิจารณาจากผ้าสไบที่สะพายเฉียงที่บ่าแล้วนุ่งผ้าซิ่น หรือนุ่งโสร่งและแล้วใช้ผ้าขาวม้าคล้องคอ ถ้าใช้ผ้าสไบไม่ว่าสีอะไรหรือขนาดเล็กใหญ่เท่าใด จะเป็นสัญลักษณ์แทนผีผู้หญิง ส่วนโสร่งและผ้าขาวม้าแทนผีผู้ชาย ข้อนี้จึงเป็นไปได้ที่ผีผู้หญิงมาอาศัยร่างคนที่เป็นผู้ชาย หรือผีผู้ชายอาศัยร่างคนผู้หญิง

และ (3) พิจารณาจากท่าทางในการรำและกิริยาอาการที่เกิดขึ้นในระหว่างการร่ายรำประกอบเสียงแคน ส่วนใหญ่ถ้าคนใดมีผีผู้ชายเข้าสิงจะแสดงอาการกระโดดโลดเต้น กระที่บเท้าหรือร้องตะโกนด้วยท่าทางของผู้ชาย แม้ว่าร่างจะเป็นผู้หญิงก็ตาม แต่กรรมของผีผู้หญิง ร่างก็จะแสดงอาการเรียบร้อย ไม่กระโดดกระตากหรือปล่อยอารมณ์ความรู้สึกอย่างเต็มที่

ชาวบ้านเชื่อว่าผีเมืองบาดาลและผีเมืองเวียงจันทน์มาเข้าทรงด้วยกัน ผีพระยานาคเป็นผีที่ใหญ่และมีอำนาจมากที่สุดในบรรดาผีที่มาจากเมืองบาดาลด้วยกัน “ผีจากเมืองบาดาลที่ใหญ่ที่สุดคือพระยานาค ในเมืองบาดาลเดือดร้อนก็เลยขึ้นมาชมชมเมืองมนุษย์ พระยานาคตอนส่งจะมีเรือคำเรือทอง พาขึ้นพาผ้าเฮ็ดส่งให้”<sup>22</sup> ผีเมืองบาดาลหรือพระยานาคมีหลายคน เช่น ท้าวพรหมจันท์ ท้าวพรหมรินทร์ นางนุชบา นางมณีจันท์ นางศรีนวล ส่วนตัวอย่าง “ผี” ที่มาจากเมืองเวียงจันทน์ได้แก่ เช่น ท้าววงเดือน พ่ออินตา เป็นต้น

ผีเมืองเสมา ในพิธีกรรมช่วงผีพอนเกือบทั้งหมดที่พวกเราศึกษา “ผีเมืองเสมา” เป็นผีที่มีบทบาทสำคัญที่สุดและเมืองเสมาก็เป็นสถานที่หรือที่มาของผีมากที่สุด พวกเราประมาณการว่ามากกว่า 90 เปอร์เซ็นต์ของ “ผี” ที่มาเข้าร่างทรงของชาวบ้านในระหว่างการประกอบพิธีเป็นผีที่มาจากเมืองเสมาหรือสิมมา และชาวบ้านที่เชื่อถือและยึดเอาผีเมืองเสมาเป็นที่พึ่งก็มีเครือข่ายครอบคลุมหมู่บ้านลาวขาวเข้าทั้งอำเภอปากซังชัย สีคิ้วและสูงเนิน

เมืองเสมา เป็นโบราณสถานหรือเมืองโบราณที่เชื่อกันว่าขอมสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยทวารวดี และมีอายุเก่าแก่มากกว่า 1,000 ปี เมืองเสมาเป็นโบราณสถานที่สำคัญในท้องถิ่นตั้งอยู่ที่ตำบลเสมา อำเภอสูงเนิน จังหวัดนครราชสีมา ตั้งอยู่ห่างจากตัวอำเภอ 3 กิโลเมตร “ลักษณะตัวเมืองเป็นรูปสี่เหลี่ยมค่อนข้างกลมขนาด 1,700-2,500 เมตร ภายในเมืองมีรูปคันดินสี่เหลี่ยมใหญ่น้อยอยู่หลายแห่ง บางแห่งเป็นขอบเขตของศาสนสถาน บางแห่งเป็นสระน้ำ มีคันดินที่แสดงร่องรอยของเมืองเดิมอีก

<sup>20</sup> ศิลปกิจ ดิฉันดิกุล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพอน บ้านหนองไผ่. 28 มีนาคม 2540.

<sup>21</sup> พัฒนาศิลปวิทยา. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพอนบ้านหัวสระ. 17 มิถุนายน 2538.

<sup>22</sup> จันทนา สุระพินิจ. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพอนบ้านมาบเรือก. 1 มิถุนายน 2538.

เมืองหนึ่งทางด้านเหนือของตัวเมืองทิศใต้ของบ้านเหมือดแอ่ มีสระน้ำขนาดใหญ่ทางทิศเหนือของบ้านแก่งท้าว และทางทิศตะวันออกได้บ้านทะเลเหนือบ้านหินตั้ง พื้นที่โดยรอบของ ตัวเมืองเป็นที่ราบลุ่มมีลำห้วยลำน้ำไหลมาแต่ทางเหนือผ่านบริเวณด้านนอกของเมืองด้านทิศตะวันตกและตะวันออกไปสู่ลำน้ำลำตะคอง ซึ่งอยู่ห่างจากตัวเมืองไปทางใต้ราว 3 กิโลเมตร”<sup>23</sup>

ในป้ายบอกประวัติความเป็นมาของพระนอนธรรมจักรเสมาราม ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของโบราณสถานของเมืองเสมา กรมศิลปากรได้เขียนไว้ว่า เมืองเสมาเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรขอมโบราณ เรียกว่า “อาณาจักรศรีจนาศะ” มีอายุย้อนกลับไปถึง พ.ศ. 1300 สมัยที่ขอมเรืองอำนาจ และเป็นยุคสมัยก่อนประวัติศาสตร์ที่ขอมรับอิทธิพลทั้งศาสนาฮินดูและพุทธจากอินเดีย “พระนอนวัดธรรมจักรเสมารามเป็นพระพุทธรูปปางเสด็จปรินิพพาน ก่อสร้างด้วยหินทรายแดง มีความเก่าแก่และใหญ่ที่สุดในประเทศไทย กล่าวคือมีความยาว 13.30 ม. สูง 2.80 ม. และสร้างขึ้นในสมัยทวารวดี (อายุราว พ.ศ. 1300) จากหลักฐานโบราณคดีที่พบบริเวณพระนอนและภายในเมืองเสมาหรืออาณาจักรศรีจนาศะ ได้แก่ พระพุทธรูปสำริด พระพิมพ์ดินเผา เศษภาชนะดินเผา ลูกปัดแก้ว แวดินเผาที่ใช้ปั้นด้าย รวมทั้งจารึกที่บ่ออึกา ซึ่งเป็นศาสนสถาน พระพิมพ์แบบศิลปะขอมที่พบภายในเมืองเสมา กล่าวถึงดินแดนนอกกัมพูเทศ... มีพระราชแห่งอาณาจักรศรีจนาศะได้ทรงอุปถัมภ์พระพุทธศาสนาแต่ดั้งเดิม ภายหลังอังสุเทพได้รับดินแดนนี้ไว้ และสร้างสิวลึงค์ตัวแทนของพระศิวะขึ้น ใน พ.ศ. 1411 ทำให้ทราบว่า แรกเริ่มเดิมที บริเวณนี้เป็นที่อยู่อาศัยของชุมชนทวารวดี ได้สร้างพระนอนขึ้นเป็นสิ่งสักการะของชุมชน รวมทั้งในสมัยหลังที่รับเอาวัฒนธรรมแบบขอมที่บูชาพระศิวะพร้อมกันด้วย”<sup>24</sup>

ศรีศักร วัลลิโภดม กล่าวถึงเมืองเสมาในหนังสือ “แอ่งอารยธรรมอีสาน” ว่า “...เมืองนี้เจริญเป็นเมืองที่นับถือพระพุทธศาสนาตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 13 ลงมา...บริเวณที่เรียกว่าบ่ออึกา ซึ่งอยู่ทางใต้ของเมืองเสมามีจารึกหินทรายสีแดงเป็นภาษาสันสกฤตและภาษาขอม...กล่าวถึงพระมหากษัตริย์แห่งศรีจนาศะทรงอุทิศสัตว์ ช้างทาสหญิงชายถวายพระพุทธศาสนาและมีการสร้างสิวลึงค์ทอง โดยบุรุษที่ชื่อว่าอังสุเทพ...นักประวัติศาสตร์และโบราณคดีหลายท่านลงความเห็นว่าอาณาจักรศรีจนาศะคงตั้งอยู่ในเขตภาคอีสานนี้และเป็นอิสระจากอำนาจการปกครองของขอมในเขตกัมพูชา เมืองเสมาคงเป็นเมืองสำคัญเมืองหนึ่งของศรีจนาศะ”<sup>25</sup>

ทุกวันนี้ “เมืองเสมา” มีสภาพเป็นเพียงสถานที่สาธารณะประกอบด้วยเนินดิน ร่องน้ำ สระน้ำและป่าละเมาะบนพื้นที่มากกว่า 100 ไร่ภายใต้การดูแลขององค์การบริหารส่วนตำบล ตำบล

<sup>23</sup> คนเมืองเสมา (นามแฝง). “เรื่องเมืองเสมา.” ใน *อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูโศภนวิจิตร อดีตเจ้าคณะตำบลเสมาและเจ้าอาวาสวัดแก่งท้าว อำเภอสูงเนิน จังหวัดนครราชสีมา*. (3 เมษายน 2526), หน้า 16.

<sup>24</sup> “ประวัติพระนอนวัดเสมาธรรมจักรของกรมศิลปากร” คัดลอกโดยพัฒนา กิติยาภา. *บันทึกสถานพิธีกรรมช่วงผีพ่อนบ้านแก่งท้าว*, 8 มิถุนายน 2538.

<sup>25</sup> ศรีศักร วัลลิโภดม. *แอ่งอารยธรรมอีสาน*. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2533), หน้า 135-36.

เสมา พื้นที่ดังกล่าวเป็นรอยต่อของหมู่บ้านต่าง ๆ ตั้งอยู่โดยรอบ เช่น บ้านทะเล บ้านหินตั้ง บ้านคลองขวางและบ้านแก่นท้าว เป็นต้น

จากเมืองเสมาที่เคยรุ่งเรืองในอดีตนี้เองที่ “ผีฟ้อน” ต่าง ๆ เข้าไปมีบทบาทในพิธีกรรมช่วงผีฟ้อน โดยเฉพาะที่บ้านแก่นท้าวและบ้านอื่น ๆ ทั้งที่อยู่ใกล้เมืองเสมาและตั้งอยู่ห่างออกไป “ผี” จากเมืองเสมายังมีอิทธิพลต่อความเชื่อของชาวบ้านค่อนข้างมาก โดยเฉพาะในหมู่บ้านลาวข้าวจ้าว ผีที่มาจากเมืองเสมาหรือสิมมาเป็น “ผีลาว” มีทั้งท้าวนางและเจ้านายยศต่าง ๆ เช่น ขุนหลวงและข้าทาสบริวาร ชื่อผีเมืองเสมาที่สำคัญ ได้แก่ นางสีดา พ่อพญา ท้าวทองดี ท้าวสิงห์ทอง นางเข้มทอง นางแว่วไว นางสายบัวทอง นางมณีจันทร์ ท้าวกรมวัง ท้าวศรีสงวน ท้าวอินตาง นางคำทอง ฯลฯ แม่ใหญ่ท่านหนึ่งเล่าว่า “ผีเมืองสิมมาก็มีลำดับยศฐาบรรดาศักดิ์สูงต่ำเหมือนกันกับคนเรา ผีที่มีอำนาจสูงสุดคือ พ่อกงละมุน รองลงมาคือหลวง ขุน เสมียน มหาเดเล็ก ปลัดซ้ายขวา ทหารและนางสนม สาวศรี ผู้เป็นคนใช้ ผีเหล่านี้ก็มีแหล่งที่มา ที่ตั้งบ้านเรือนและหน้าที่ของตนในเมืองเสมา เมื่อออกมาเล่นฟ้อนช่วงเสร็จแล้วก็ต้องกลับไปอยู่ในเมืองเสมาตามเดิม”<sup>26</sup>

ผีเมืองเสมาและตำนานเมืองเสมาจากคำบอกเล่าของชาวบ้าน เนื่องจากผีเมืองเสมาเป็นผีหรือวิญญาณที่มีอิทธิพลมากที่สุดและมีชาวบ้านนับถือมากที่สุดในพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนอำเภอปักธงชัย สูงเนินและสีคิ้ว การพิจารณาด้านานหรือเรื่องเล่าเกี่ยวกับ “ผี” และเมืองเสมาจากชาวบ้าน อาจช่วยให้เรามองเห็นและเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างผีกับประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐาน เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และระบบความเชื่อทางศาสนาของชาวบ้านในปัจจุบันได้ชัดเจนมากยิ่งขึ้น

ผีและตำนานเมืองเสมาจากความทรงจำและคำบอกเล่าของชาวบ้านอธิบายพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนและบริบททางประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐานหลายประการ ได้แก่

1. ความสัมพันธ์ระหว่างเมืองเสมากับเมืองโคราช ซึ่งเป็นที่ตั้งของตัวจังหวัดและเป็นเมืองใหญ่ที่มีความสำคัญต่อรัฐไทยมาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา ในความเชื่อของชาวบ้านพบว่า ทั้งสองเมืองนี้เริ่มต้นสร้างพร้อมกัน โดยที่ผู้นำของเมืองทั้งสองแข่งขันกันและพนันกันว่า เมืองใดสร้างเสร็จก่อนจะได้เป็นเมืองหลวง เป็นเมืองศูนย์กลางทางเศรษฐกิจการเมือง ส่วนเมืองที่แพ้จะต้องเป็นเมืองขึ้น ชาวบ้านเรียกทั้งคำว่า “เสมา” และ “สิมมา” ซึ่งเป็นเมืองโบราณที่มีความสำคัญอย่างมากในจินตนาการและความทรงจำของชาวบ้าน แม่ใหญ่คนหนึ่งเล่าว่า “เมืองสิมมาสร้างแข่งกันกับเมืองโคราช ตกลงกันว่าใครสร้างเสร็จก่อนให้ยกธงบอกเป็นสัญญาณ เมืองสิมมาสร้างเสร็จแล้วแต่ไม่ยอมยกธง มัวแต่กินเหล้าเฉลิมฉลอง ทางเมืองโคราชยกธงก่อนเลยเป็นผู้ชนะไป คนในเมืองสิมมามัวแต่พอกินเหล้า พอรู้ว่าแพ้ก็เลยพากันกินเหล้าล้มตายกันไป”<sup>27</sup> เนื่องจากคำบอกเล่าของชาวบ้านดังกล่าวมาจากความทรงจำและประสบการณ์ชีวิตของชาวบ้านแต่ละคน ดังนั้น เหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับวัน เวลา ปี พ.ศ. หรือแม้กระทั่งสถานที่จึงไม่ใช่เนื้อหาสำคัญ ความสำคัญทั้งหมด

<sup>26</sup> จันทนา สุระพินิจ. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนบ้านนาถาวร. 24 พฤษภาคม 2538.

<sup>27</sup> จันทนา สุระพินิจ. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนบ้านนาบเข็ก. 1 มิถุนายน 2538.

อยู่ที่ว่า ในโลกทัศน์ของชาวบ้านนั้น การแข่งขันของบรรพบุรุษเพื่อสร้างเมืองแข่งกันนั้นเกิดขึ้นจริง เมืองเสมาก็มีร่องรอยจริง รวมทั้งความพ่ายแพ้และล่มสลายก็เป็นจริงเมื่อพิจารณาร่องรอยของเมืองโบราณ แต่ที่ชาวบ้านเน้นอย่างมากก็คือ ความพ่ายแพ้เป็นที่มาของความ ล่มสลายและ “ผีประจำเมือง เสมอ” ที่เป็นที่มาของพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนของชาวบ้านในปัจจุบัน ดังที่พ่อใหญ่อีกท่านหนึ่งให้ข้อมูลกับพวกเราว่า “โคราชกับเสมอสร้างเมืองแข่งกัน เมืองเสมอกลายเป็นเมืองเก่า คนเก่าแก่ล้มหายตายจากไป แต่มีศาลเจ้าอยู่ที่บ้านแก่นท้าว พอเวลาลงเล่นช่วง ผีก็จะออกมาทรง เจ้านายจะมาเพื่อนบางคนก็มาลำ เปิดทางให้ลำได้ ถ้ามาแล้วมันหม่วนสนุกดี ทำให้สบายตัว”<sup>28</sup> “เจ้านาย” ในที่นี้ก็คือ “ผีเมืองสิมมา” ที่เข้าประทับร่างชาวบ้าน ช่วยให้ชาวบ้านหายจากโรคภัยไข้เจ็บ คุ้มครองดูแลชาวบ้าน รวมทั้งได้รับอัญเชิญมาประทับทรงในพิธีผีพนผิงประจำปีในหมู่บ้านต่าง ๆ รอบ ๆ เมืองเสมอและอำเภอใกล้เคียง

ชาวบ้านบางท่านให้ข้อมูลว่า “เมืองสิมมา”<sup>29</sup> แข่งขันสร้างบ้านแปงเมืองกับเมืองเป็งจานครราช ซึ่งพวกเราเข้าใจว่าหมายถึงเมืองโคราชเหมือนกัน โดยเฉพาะส่วนที่เรียกว่า “นครราช” เป็นชื่อทางการของเมืองโคราชที่มีมาแต่เดิม

2. ผู้นำและชาวเมืองเสมอไม่เจตนาพลาด ขาดไหวพริบและไม่ได้ใช้สติปัญญาในการแข่งขัน ทำให้เมืองเสมอพ่ายแพ้และต้องประสบภัยพิบัติ จนเมืองกลายเป็นเมืองร้างและล่มสลายในที่สุด บางส่วนก็บอกว่า มียักษ์ลงมาลงโทษจับกินชาวเมืองที่มัวแต่เพื่อนรำทำเพลง บางส่วนก็บอกว่า เจ้าเมืองสิมมาเป็นยักษ์เสียเอง จากการศึกษาภาคสนามของพวกเราพบว่า ชาวบ้านเน้นสาเหตุของความพ่ายแพ้และล่มสลายของเมืองสิมมาว่า มาจากสาเหตุสำคัญ 2 อย่าง คือ

2.1 ความผิดพลาดของชาวเมืองเอง โดยเฉพาะผู้นำที่เรียกว่า “พ่อพญา” ที่ไม่อาจใช้ศักยภาพของชาวเมืองที่มีอยู่ในการเอาชนะเมืองโคราช ชาวบ้านเล่าว่า เมืองเสมอสร้างเสร็จก่อนเมืองโคราชแต่ไม่ทันได้ยกธงให้สัญญาณตามที่ได้ตกลงกันไว้ ชาวเมืองเลยเฉลิมฉลองชัยชนะโดยการดื่มเหล้าและเพื่อนรำทำเพลง ไม่มีใครมีสติสัมปชัญญะหรือความรอบคอบพอที่จะนึกถึงกติกาในการแข่งขัน มัวแต่ยินดีปรีดากับความสำเร็จทั้ง ๆ ที่การแข่งขันยังไม่จบสิ้นลง ชาวบ้านบางคนยังเล่าถึงความเขลาของชาวเมืองเสมอที่สร้างเมืองได้เกือบจะเสร็จแล้ว แต่พักการก่อสร้างไว้ก่อนเพื่อจะเดินทางไปดูคู่แข่งการใช้เวลาหมดไปกับการเดินทางทำให้ชาวเมืองโคราชฉวยโอกาสเร่งมือก่อสร้างจนแล้วเสร็จ พร้อมกับได้ยกธงบอกสัญญาณ เมืองโคราชจึงชนะไปในที่สุด ต่อมาความล้มเหลวและไม่มีสติของผู้นำและชาวเมืองเสมอยังปรากฏให้เห็นเมื่อรู้ตัวว่าแพ้แล้ว พวกกันหมดกำลังใจ เศร้าโศกเสียใจ และปล่อยให้ความผิดหวังทำร้ายตัวเอง จนนำมาซึ่งความอ่อนแอและล่มสลายของเมืองในที่สุด

2.2 ภัยพิบัติที่มาจาก “ยักษ์” ซึ่งเป็นตัวแทนของความชั่วร้ายและภัยพิบัติที่เกิดจากภูตผีปีศาจที่ทำให้ลายล้างมนุษย์ ในกรณีของ “ยักษ์” นี้มาจากผู้นำเมืองสิมมาเองที่ประสบความล้มเหลวในการ

<sup>28</sup> จันทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านโคกสะอาด*. 28 มิถุนายน 2538.

<sup>29</sup> ในเอกสารชุดนี้ใช้คำว่า “เสมอ” และ “สิมมา” สลับกันตามความเหมาะสม ทั้ง 2 คำหมายถึงเมืองที่ทางกรมศิลปากรและหน่วยราชการเรียกว่า “เสมอ”

บำเพ็ญเพียรจนกลายเป็นยักษ์ที่ชอบจับกินเนื้อมนุษย์เป็นอาหาร ยักษ์ในที่นี่ได้แก่ “พญาสี่แฉ่ว” หรือ “พ่อพญาสี่เขียว” ดังที่ชาวบ้านเล่าถึงพฤติกรรมของพญาสี่แฉ่วว่า “พญาหลวงเป็นเจ้าเมืองสิมมา เป็นผู้สร้างเมืองสิมมา พญาสี่แฉ่วก็เป็นอีกผู้หนึ่งที่ช่วยกันสร้าง พญาสี่แฉ่วสั่งให้คนไปล่าเอาเนื้อสัตว์ในป่า คนไปล่าสัตว์หลายคนแต่ไม่มีสัตว์ให้ล่า คนเลยไปหาเนื้อคนตายมาให้กิน พญาสี่แฉ่วติดใจตอนหลังก็บอกให้เอาเนื้ออันนี้อันเดียว เมื่อไม่มีคนตายก็ต้องฆ่าคน กินเนื้อคนแซบ คับบ่ได้กินกะให้ทหารออกไปล่าฆ่าคนมาให้ พญาหลวงรู้เรื่องเข้า เลยออกคำสั่งให้ทหารไล่ฆ่า พญาสี่แฉ่วไล่กันไปจนถึงมวกเหล็ก ทหารจับตัวได้ พญาสี่แฉ่วต้องอ่อนน้อมยอมรับผิดและขอยุ่อยู่กับพญาหลวง จึงให้ไปอยู่เมืองสีคิ้ว ทุกวันนี้พญาสี่แฉ่วเลิกกินเนื้อมนุษย์แล้ว เขียวทั้งสี่ก็ถอดออกหมดแล้ว เดียวนี้ชาวบ้านตายน้อยลงมาก”<sup>30</sup> (พญาสี่เขียวนี้มีความสำคัญอย่างมากในตำนานเมืองสีคิ้ว ดังที่พวกเราจะนำเสนอต่อไปอีก) เมืองสีคิ้วเดิมชื่อนครจันทิก ยังเป็นส่วนหนึ่งของเมืองเสมาหรืออาณาจักรศรีจามาศะ ดังนั้น พฤติกรรมของพญาสี่แฉ่วจึงนำผลร้ายและภัยพิบัติมาให้ชาวเมืองเสมาโดยตรง เพราะพญาสี่แฉ่วตามตำนานนั้นได้กลายเป็นยักษ์ร้ายที่สั่งให้ทหารฆ่าชาวบ้านเพื่อจะเอาเนื้อมาบริโภค จากที่เคยเป็นพ่อพญาหรือผู้ปกครองที่มีคุณธรรมได้กลายเป็นยักษ์กินคนเพราะลัทธิในการบำเพ็ญศีลภาวนา ณ เขาพระวิหาร นั่นเอง

ส่วนยักษ์อีกตนหนึ่งนั้น เป็นเพื่อนกับเจ้าเมืองโคราชและเข้ามาทำร้ายคนเมืองเสมาเพราะเมืองเสมาเป็นศัตรูคู่แข่งของเมืองโคราช ยักษ์ตนนี้จึงเป็นตัวแทนของศัตรูที่ฝ่ายตรงข้ามส่งมา ดังที่พ่อใหญ่ท่านหนึ่งเล่าไว้ดังนี้ “เมืองสิมมากับเมืองโคราชนั้นกันว่า เมืองใดสร้างเสร็จก่อนจะได้เป็นเมืองหลวง เมืองใดเสร็จทีหลังจะต้องเป็นเมืองขึ้น เจ้าเมืองสิมมาชื่อว่า พญาศรีสี่แฉ่ว มีลูก 4 คน คนแรกชื่อ ทองดี คนที่สองชื่อ สีดา คนที่สามชื่อ ทูมมา และคนที่สี่ชื่อ คำสิง นอกนั้นมีบริวารมหาดเล็ก ขุน หลวง เสนา สนม กรมวัง เมียน้อยของพญาศรีสี่แฉ่ว แม่ศรีเมือง เมืองสิมมาสร้างเสร็จก่อน แล้วยกพวกเพื่อน ยังไม่ได้ประกาศยกธงให้สัญญาณ ทางเมืองโคราช เจ้าเมืองให้ “พญาสูงยักษ์” ซึ่งเป็นเสียวกัน ลงมาจับพวกเพื่อนเมืองสิมมากินหมด พวกนี้ยังไม่ทันมีลูกมีเมีย จึงต้องมาเพื่อนแก่กันอยู่จนถึงทุกวันนี้ เพราะสีมันมาเข้าสิงคน”<sup>31</sup> ในทัศนะของผู้ให้ข้อมูลท่านนี้ ความล่มสลายของเมืองเสมาเกิดจากการทำลายล้างของศัตรูที่มีอำนาจเหนือกว่าและชาวเมืองไม่มีทางป้องกันตัวเองให้รอดพ้นจากศัตรูได้

3. ตำนานเมืองสิมมาและเมืองโคราชที่ชาวบ้านเล่าช่วยบอกว่าแต่ละเมืองนั้นเป็นเมืองของผู้ชายหรือผู้หญิง พวกเราพบทั้ง 2 กรณี คือ

3.1 ผู้ชายสร้างเมืองสิมมา ผู้หญิงสร้างเมืองโคราช แม่ใหญ่อายุ 80 ปีเล่าให้ฟังว่า “เกิดมาก็ได้ยินเรื่องเกี่ยวกับเมืองสิมมาเลย แต่ก่อนมีการสร้างเมืองแข่งกัน เมืองโคราชเป็นเมืองของผู้หญิงของแม่ย่าโม ส่วนเมืองสิมมาเป็นเมืองผู้ชายของพ่อพญา ขณะที่แม่ย่าโมยังสร้างเมืองไม่เสร็จ พวกผู้ชาย

<sup>30</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์ในศิลป. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงศักราชบ้านแปง-โนนไฮ. 14 ธันวาคม 2539.

<sup>31</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์ในศิลป. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงศักราชบ้านแปง-โนนไฮ. 1 มิถุนายน 2538.



เมืองสิมมาหลังคาแบบกลับด้าน เอาด้านหัวลงล่างเอาทางขึ้นข้างบน หลังคาเลยพังลงมา ทางแม่โมเลยสร้างเสร็จก่อนพร้อมกับขงศรีแดงขึ้นเป็นการประกาศชัยชนะ เมืองสิมมาสร้างไม่เสร็จเลยต้องกลายเป็นเมืองร้างไป เป็นเมืองสิมาฮ้าง แม่โมเป็นน้องสาวของพ่อพญาทูน พ่อพญากลางและพ่อพญาแสงอาทิตย์ เจ้าเมืองผู้ชาย 3 คนสร้างเมืองสู้แม่โมที่ เป็นผู้หญิงคนเดียวไม่ได้<sup>32</sup> ในความทรงจำของแม่ใหญ่ท่านนี้ ผู้ชายเมืองสิมมาจุ่มง่ามในเรื่องการช่างหรือการก่อสร้างเป็นอย่างยิ่ง ทั้ง ๆ ที่เมืองสิมมามีเจ้าเมืองตั้ง 3 คนแต่ต้องประสบความสำเร็จแพ้แก่ “แม่โม” ซึ่งเป็นน้องสาว ข้อความตรงนี้นับว่าสอดคล้องกับวาทกรรมของรัฐในการยกย่องวีรกรรมของคุณหญิงโมแห่งเมืองโคราชเป็นอย่างยิ่ง พื้นที่ในความทรงจำของชาวบ้านท่านนี้ยังมี “แม่โม” ซึ่งเป็นไทยโคราชได้นำชาวเมืองโคราชเอาชนะพ่อพญาเมืองสิมาทั้งหลาย ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าเป็นผู้ชายลาว เพราะผีเมืองสิมาทั้งหมดเป็นผีลาว

3.2 ผู้หญิงสร้างเมืองสิมาแข่งกับเมืองเป็งงานนครราชของผู้ชาย ดังข้อความที่พวกเราได้มาจากภาคสนามที่ว่า “เมืองสิมาเป็นเมืองผู้หญิงสร้าง เมืองเป็งงานนครราชผู้ชายสร้างสองเมืองนี้สร้างแข่งกัน เมื่อเมืองสิมาสร้างจนจะเสร็จแล้ว จึงเดินไปดูเมืองเป็งงาน แลเห็นเขาขงศรีแดงว่าเสร็จแล้ว ทั้ง ๆ ที่เป็นกลอุบายของพวกผู้ชาย ทั้ง ๆ ที่ยังสร้างไม่ทันเสร็จ เมื่อเห็นขง ฝ่ายผู้หญิงจึงเดินทางกลับ เนื่องจากระยะทางไป-กลับไกลมาก ทำให้ต้องใช้เวลามาก กว่าที่จะถึงเมืองผู้ชายเมืองเป็งงานก็สร้างเสร็จพอดี เขาเลยบอกว่าผู้หญิงนั้น ไร่กว่าผู้ชาย ดังนั้นผู้หญิงเมืองสิมาจึงถูกพญาสี่แจ่ว (ยักษ์) จับกินหมด...มีกลอนล่ำเกี่ยวกับการสร้างเมืองสิมาอยู่ว่า “หนทางเข้าสิมาทองมีจักปล่อง มีเก้าปล่อง พระยาสี่แจ่วเป็นผู้ก่อตั้งจัดมา สร้างพร้อมบ้านนครใหญ่เป็งงาน สร้างบ่ทันเมืองหลวงก็เลยเพพังฮ้าง จนพญาเจ้าเสด็จลงมาเบ็ง จึงมากินไพร่ฟ้าน้อยกลับเกิดเป็นคนทรง จึงได้มาทรงผีฟ้าล่ำตามบ้าน นิทานเค้าโบราณเพ็งกล่าวจึงได้เหตุก้อมมาแจ้งสู่เพ็งฟัง”...<sup>33</sup> คราวนี้คนให้ข้อมูลเป็นผู้ชาย เมืองโคราชซึ่งเป็นเมืองของผู้ชนะเป็นผลงานของผู้ชาย พร้อมกับความเห็นของท่านที่ว่าผู้หญิงข่มไร่กว่าผู้ชาย ผู้หญิงเมืองสิมาถูกผู้ชายเมืองเป็งงาน (โคราช) ใช้กลอุบายหลอก (โกง) ด้วยขงศรีแดงบอกว่าเสร็จแล้ว ท่านยังบอกด้วยว่ายักษ์จับกินผู้หญิงเมืองสิมาจนหมด ในทัศนะของท่านความล่มสลายของเมืองสิมาจึงเกิดจากความอ่อนแอและไม่รู้เท่าทันของผู้หญิงนั่นเอง อย่างไรก็ตามไม่ว่าเมืองสิมาสร้างโดยผู้ชายหรือผู้หญิง แต่ทั้งสองกรณีต่างก็มีจุดจบเหมือนกัน คือจบลงที่ความพ่ายแพ้ของชาวเมืองเสมา จนต้องล่มสลาย ชาวเมืองตายเป็นผีที่เป็นที่มาของผีฟ้อนในพิธีช่วงในปัจจุบัน

กล่าวโดยสรุปแล้ว การล่มสลายของเมืองเสมาที่พวกเรารวบรวมจากความทรงจำและจินตนาการของชาวบ้านที่เข้าร่วมในพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนมาจากสาเหตุสำคัญ 3 ประการ คือ

<sup>32</sup> จันทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนบ้านแก่งท่าว. 24 พฤษภาคม 2538.*

<sup>33</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์ดิถี. *บันทึกสนามพิธีกรรมผีฟ้อนบ้านกะเกลือใหม่. 17 มิถุนายน 2538.*

(1) ผู้นำชาติวิสัยทัศน์และคอร์ปชั่น พวกเราอาจใช้ภาษาสมัยใหม่อธิบาย แต่เนื้อหาสำคัญแล้วชาวเมืองเสมาคือต้องการพ่อพญาที่เข้าใจศักยภาพของชาวเมือง รู้เท่าทันกติกาการแข่งขันกับเมืองศัตรู มีสติปัญญาและความรอบคอบในการแก้ปัญหาต่าง ๆ ของเมือง และที่สำคัญต้องตั้งมั่นในทศพิธราชธรรม ไม่ใช่ทำลายล้างพลเมืองของตัวเองด้วยการจับกินเป็นอาหาร อันเป็นรูปแบบของการคอร์ปชั่นที่ร้ายกาจที่สุดในบริบทของตำนานและความเชื่อ เมื่อผู้นำของตนกลายเป็น “ยักษ์” หรือสัญลักษณ์ของความชั่วร้ายทั้งปวงเสียเอง บ้านเมืองก็ต้องประสบความหายนะ ความซอ้นซ้างคล้ายคลึงกับสังคมไทยในช่วงทศวรรษที่ 2530-2540 เป็นอย่างยิ่ง

(2) ชาวเมืองไม่เป็นผู้ตื่นตัวพร้อม มัวเมาอยู่กับอบายมุขและขาดสติปัญญา ถ้าทุกคนด้วยภาษาสมัยใหม่ก็คือ ชาวเมืองเสมายังขาดการศึกษาทั้งทางโลกและทางธรรม ลุ่มหลงอยู่กับชัยชนะที่ตัวเองคิดเอาเองและไม่มีสติเมื่อบ้านเมืองต้องเผชิญกับสภาพวิกฤติ ปล่อยให้อบายมุขครอบงำและไม่มีความคิดที่ต่อสู้กับอุปสรรคและความผิดพลาดที่เกิดขึ้น จนเป็นเหตุให้บ้านเมืองล่มจม

และ (3) ศัตรูคือเมืองโคราชหรือคนไทยมีกำลังและสติปัญญาเหนือกว่า อย่างไรก็ตามในความทรงจำและความเชื่อของชาวบ้านก็สะท้อนให้เห็นด้วยว่า เมืองโคราชหรือคนไทยไม่ได้แข่งขันหรือต่อสู้กันอย่างตรงไปตรงมา แต่ใช้มือที่สาม ในที่นี้ได้แก่ “ยักษ์” เข้ามาเป็นเครื่องมือในการทำลายล้างเมืองสิมมา ชาวบ้านเชื่อสายลาวส่วนใหญ่มองคนไทยว่าเป็นคนเจ้าหัวคิด เจ้าปัญญาฉลาดแกมโกงเหมือนกับศรีธนญชัย หรือ “บั๊กเชียงเมียง” ดังที่ปรากฏในนิทานปรัมปราว่า กองทัพไทยที่ยกไปตีเมืองเวียงจันทน์ในสมัยเจ้าอนุวงศ์สำเร็จลงได้ด้วย “หัวคิดและปัญญา” ของ “บั๊กเชียงเมียง” ที่หาทางตัด “พญานาค” ผู้เป็นนงนพมิตรของเจ้าอนุวงศ์และบรรพบุรุษของคนลาวไม่ให้ขึ้นมาช่วยคนลาวได้ เมื่อปราศจากพลังอำนาจของพญานาคที่มีอยู่เหนือมนุษย์ เมืองเวียงจันทน์ก็ไร้ผู้คุ้มครองที่ศักดิ์สิทธิ์ กองทัพไทยจึงยึดเมืองเวียงจันทน์และกวาดต้อนคนลาวเป็นเชลยศึกมายังฝั่งขวาแม่น้ำโขงได้โดยง่าย

ชาวบ้านท่านหนึ่ง (แม่ใหญ่อายุ 77 ปี) เล่าถึง “วีรกรรม” ของบั๊กเชียงเมียงครั้งนั้นว่า “เจ้าอนุวงศ์เป็นเสี่ยวกับพญานาคได้บาดาล เวลาเคียวร่อนก็ให้เอาเสื่อไปตีป่ากรุนาค นาคก็จะขึ้นมาช่วยเหลือ ต่อมาบั๊กเชียงเมียง (ศรีธนญชัย) จากไทยไปหลอกล่อ (โดย) เอาไหเงินไหคำไปฝังไว้ แล้วทำเป็น “ส่อง” (ทำนายหรือพยากรณ์) ดูว่ามีโสมบัตินอยู่ที่นั่นที่นี้ คนลาวไปขุดเจอ คนก็เลยเชื่อเชียงเมียงทั้งเมือง นึกว่าเป็นผู้วิเศษ มันได้โอกาสเลยเอาหิน ไปอุดรูพญานาค แล้วกวาดต้อนคนลาวมาฝั่งไทย พญานาคออกมาช่วยคนลาวไม่ได้”<sup>34</sup> ในทัศนะของแม่ใหญ่ท่านนี้ คนลาวนั้นด้อยกว่าคนไทยในเรื่อง “หัวคิดปัญญา” มาก ทั้ง ๆ ที่บ้านเมืองของคนลาวมีทรัพยากรธรรมชาติและศักยภาพของคนไม่แพ้ไทย “นาค” ในที่นี้เป็นสัญลักษณ์ของพลังอำนาจของธรรมชาติที่สามารถนำมาใช้ให้เป็นประโยชน์แก่มนุษย์ได้ ถ้ามนุษย์รู้จักและเข้าถึง “เทคโนโลยี” ในนิทานปรัมปราเรื่องนี้ “เจ้าอนุ”

<sup>34</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์ในศิลป. บันทึกสนทนากับพิธีกรรมช่วงพิธีพืชมานมาบเชือก. 12 ธันวาคม 2539.

มีเสื่อที่สามารถส่งสัญญาณไปบอกพญานาค โดยการตีส่งสัญญาณทางปากกรุนาคหรือทางลงไปเมืองบาดาล ซึ่งคนลาวเชื่อว่าตั้งอยู่บริเวณท้องน้ำของลำน้ำโขง แต่คนไทยหรือบักเซียงเมืองไซ้ “หัวคิคปัญหา” ที่หลักแหลมกว่าแก้ปัญหาตรงนี้ โดยการหลอกลวงคนลาวให้หลงและโลภในเรื่องทรัพย์สมบัติ แล้วฉวยโอกาสปิดทางที่ใช้ในการติดต่อสื่อสารกับพญานาคทันที

ประเด็นสำคัญอีกประการหนึ่งที่พวกเราสามารถเรียนรู้ได้จากนิทานปรัมปราเกี่ยวกับตำนานเมืองสิมมาและเมืองโคราชก็คือ มิติต่าง ๆ ในความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ไทย-ลาว โดยเฉพาะลาวเมืองสิมมาที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ท่ามกลางกลุ่มคนไทยโคราชและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในเขตเมืองนครราชสีมา

มิติทางด้านชาติพันธุ์ระหว่างไทยกับลาวจะได้รับการนำเสนอโดยการเชื่อมโยงระหว่างข้อมูลที่ได้จากการบอกเล่าหรือตำนานพื้นบ้านกับประวัติศาสตร์ที่ได้รับการบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษร

### จากเมืองเวียงจันทน์ถึงเมืองเสมา

การตั้งถิ่นฐานของ “คนลาว” หรือ “ผีลาว” ในเมืองเสมา (อำเภอสูงเนินและสีคิ้วในปัจจุบัน) ปรากฏอยู่ในข้อมูลที่เราได้จากคำบอกเล่าและนิทานปรัมปราของชาวบ้านและประวัติศาสตร์แห่งชาติทั้งของไทยและลาว การตั้งถิ่นฐานดังกล่าวเกิดจากสาเหตุสำคัญ 2 ประการคือ (1) การอพยพเพื่อหาทำเลการตั้งถิ่นฐานที่อุดมสมบูรณ์ และ (2) การกวาดต้อนคนลาวจากเวียงจันทน์ในฐานะเชลยศึกหลังสงครามระหว่างไทยกับลาวใน พ.ศ. 2321-2322 และ พ.ศ. 2369-2370

1. การอพยพเพื่อหาทำเลตั้งถิ่นฐานที่อุดมสมบูรณ์ การตั้งถิ่นฐานลักษณะนี้เป็นรูปแบบการตั้งถิ่นฐานดั้งเดิมที่เกิดขึ้นก่อนสงครามระหว่างไทยกับลาว และการปฏิรูปการปกครองหัวเมืองในสมัยรัชกาลที่ 5 เพราะการตั้งถิ่นฐานที่คนลาวฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงข้ามมาตั้งถิ่นฐานในดินแดนฝั่งขวาหรือที่ราบสูงโคราชย่อมเกิดขึ้นก่อนการประกาศให้แม่น้ำโขงเป็นพรมแดนรัฐชาติเป็นอย่างน้อย อาจเป็นไปได้ว่า การตั้งถิ่นฐานลักษณะนี้สะท้อนให้เห็นทัศนะของคนลาวที่มีต่อ “พรมแดน” แม่น้ำโขงไม่ใช่พรมแดนธรรมชาติที่แบ่งดินแดนลาวออกเป็นสองฝั่งแม่น้ำ แต่เป็นสายน้ำที่เชื่อมโยงคนเชื้อสายลาวที่อาศัยอยู่คนละฝั่งน้ำเข้าด้วยกัน การยึดเอาแม่น้ำโขงเป็นเส้นแบ่งพรมแดนเกิดขึ้นพร้อมกับกำเนิดรัฐชาติไทยสมัยใหม่และการแทรกแซงของมหาอำนาจตะวันตกเท่านั้น (เหตุการณ์ทั้งสองอย่างนี้เกิดขึ้นหลังสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา) ในทัศนะของคนลาวทั้งในอดีตและปัจจุบัน พรมแดนที่แบ่งเขตที่อยู่อาศัยของคนเชื้อสายลาวไม่ใช่แม่น้ำโขง แต่เป็นเทือกเขาดงพญาเย็น หรือที่ลาวเรียกว่า “ภูสามเส้า” และทัศนะดังกล่าวถูกนำมาใช้เป็นความคิดทางการเมืองและการปลุกกระแสชาตินิยมของลาวสมัยใหม่ในเวลาต่อมา

พวกเราเข้าใจว่า การตั้งถิ่นฐานดังกล่าวเกิดขึ้นในสมัยกรุงศรีอยุธยาเป็นส่วนใหญ่ และการอพยพในลักษณะที่ว่านี้เกิดขึ้นไม่มากนัก เมื่อเปรียบเทียบกับที่ตั้งถิ่นฐานของคนลาวในดินแดน

ฝั่งขวาของแม่น้ำโขงเพราะเหตุผลทางการเมืองและสงครามในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ ตำนานเมือง สีคิ้วหรือประวัติของพญาสีเขว(สีเขี้ยว) ผู้ก่อตั้งเมืองสีคิ้วในปัจจุบัน เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นถึงการอพยพข้ามฝั่งโขงของคนลาวกลุ่มหนึ่งเพื่อมาหาทำเลที่เหมาะสมในการตั้งถิ่นฐานในที่ราบสูงโคราช ดังที่พวกเราได้คัดลอกมานำเสนอต่อไปนี้

“ตำนานพ่อพญาสีเขี้ยว เคิมตั้งถิ่นฐานในอาณาจักรโยนกนคร (เชียงใหม่) ต่อมาอาณาจักรโยนกนครได้เกิดน้ำท่วมครั้งใหญ่ เจ้าฟ้าแสนคำรามศิริชัยโยได้นำไพร่พลล่องตามลำน้ำโขงมาเรื่อย ๆ ได้ขึ้นฝั่งเวียงจันทน์ ต่อมาได้เดินทางหาหลักแหล่งเพื่อก่อตั้งบ้านเมือง เสาะแสวงหาทำเลเหมาะมาหลายเมือง จนกระทั่งมาพบเมืองทับสะแก (บริเวณอำเภอสีคิ้วในปัจจุบัน) และเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรศรีจนาศะ (เมืองเสมา เขตอำเภอสูงเนินปัจจุบัน) เมื่อได้สร้างบ้านเมืองเสร็จเรียบร้อยแล้ว วันหนึ่งพระองค์ได้นิมิตไปว่า พระอินทร์ได้เสด็จมาโปรดพระองค์แล้วตรัสว่าให้พระองค์ไปปฏิบัติธรรมถือศีลบำเพ็ญบุญ ณ เขาพระวิหาร ครบกำหนด 2 ปีแล้วพระองค์จะคลบนาคาลให้เจ้าฟ้าแสนคำรามศิริชัยโยได้ค้ำทั้งหลายทั้งปวง เป็นเจ้าที่ทรงอานุภาพมาก มีชื่อเสียงเลื่องลือไปไกล กอรปไปด้วยคุณงามความดีทั้งปวง

ดังนั้น พระองค์จึงได้เสด็จไปปฏิบัติธรรมตามที่นิมิต โดยถือปฏิบัติธรรมเป็นนักบวชนุ่งขาวห่มขาว ถือศีลกินเจ ณ เขาพระวิหาร พอถือศีลได้ประมาณครึ่งเดือนได้เกิดนึกอยากบริโภคอาหารประเภทเนื้อสัตว์ ถึงจะอดทนปฏิบัติธรรมอย่างไรก็ไม่สามารถหักห้ามใจได้ จึงได้ลาสิกขาบทจากเพศสมณะ กลับมายังเมืองทับสะแก ในระหว่างที่เดินทางอยู่นั้น ไม่สามารถหาเนื้อสัตว์มาบริโภคได้ จนกระทั่งเดินทางมาถึงบ้านบุงอ่าไฮ (บ้านบุงลำไฮ อำเภอสีคิ้วในปัจจุบัน) ได้มีชายหญิงสองคนเดินหาบของผ่านมา เจ้าพญาแสนคำรามศิริชัยโยจึงคิดว่าเราได้เดินทางตามหาเนื้อสัตว์บริโภคจนถึงบ้านเมืองของคนแล้ว ยังไม่สามารถหาเนื้อสัตว์มาบริโภคได้ จำเราจะลองบริโภคเนื้อมนุษย์ดูสักครั้งว่าจะเป็นอย่างไร แล้วจึงให้ทหารเอกหลวงหญิงชายทั้งสองมาฆ่า เนื้อเอาเนื้อมาให้พระองค์เสวย คำแรกเสวยเนื้อผู้ชาย ซึ่งมีลักษณะเหนียวหยาบ ทันโคนั้นเขี้ยวข้างบนได้งอกออกมาสองซี่ คำที่สองเสวยเนื้อผู้หญิงมีลักษณะนุ่มหวาน แล้วเขี้ยวข้างล่างก็งอกออกมาสองซี่ รวมเป็นสี่ซี่ จึงได้ขนานนามมาจนบัดนี้ พลันทันใดร่างก็กลับกลายเป็นยักษ์มารใหญ่โต จึงได้รับฉายาจากประชาชนว่า “พ่อพญาสีเขี้ยว”

ชาวบ้านชาวเมืองต่างหวาดกลัวร้ายยักษ์ของพ่อพญา กลัวว่าจะจับประชาชนกินหมด ชาวบ้านจึงพร้อมใจกันขอให้ทหารเอกของพ่อพญาช่วยปลิดชีพด้วยธนูมนต์ ทหารเอกได้ตัดสินใจลงมือเงี่ยงธนูมนต์สังหารยักษ์ตนนั้น ทหารเอกยิงธนูไป 2 ดอก ลูกหนึ่งปักที่หัวใจ ลูกที่สองปักที่กลางหน้าผากล้มลง แล้วยักษ์นั้นได้กลายเป็นพญาแสนคำรามศิริชัยโย นายทหารเอกและประชาชนต่างพากันเสียใจ เมื่อได้จัดการพิธีศพเรียบร้อยแล้ว จึงได้พร้อมใจกันสร้างศาลเพียงตา อัญเชิญ

ดวงวิญญาณของพ่อพญาสี่เขียวถึงสถิตย์เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวสี่แควเคารพเสมอมา ศาลพ่อพญาสี่เขียวตั้งอยู่ทางทิศตะวันตกของหมู่บ้านไทยวนสี่แควปัจจุบัน (ในตัวอำเภอสีคิ้ว)<sup>35</sup>

ตำนานพ่อพญาสี่เขียวสำนวนนี้แสดงให้เห็นถึงประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐานของคนวนที่มาจากเชียงแสนและเวียงจันทน์ แต่ในความเชื่อของชาวบ้าน เช่น ในตำนานเมืองสิมมา พ่อพญาสี่เขียวเป็นบรรพบุรุษของคนลาวและเป็นผีของคนลาวด้วย แม้พญาสี่เขียวจะกลายเป็นยักษ์มาร แต่ในตอนท้ายชาวบ้านก็ยังเคารพบูชาและนับถือพ่อพญาในฐานะที่เป็นบรรพบุรุษและผู้นำในการตั้งถิ่นฐาน พ่อพญาสี่เขียวมีพื้นที่ในความทรงจำและได้รับการสืบทอดในพิธีกรรมช่วงผีพอนมาจนทุกวันนี้

นอกจากตำนานพญาสี่เขียวแล้ว ยังมีประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐานของคนลาวบ้านมะเกลือเก่า (อำเภอสูงเนิน) ที่มีนักปราชญ์พื้นบ้านท่านหนึ่งเขียนบันทึกไว้ใน พ.ศ. 2486 ดังนี้ “ชาวนครเวียงจันทน์ คุ่มอินทร์ผยองพวกหนึ่งได้อพยพข้ามลำแม่น้ำโขง มาตั้งภูมิลำเนาอยู่ฝั่งขวาเพื่อประกอบอาชีพเป็นผาสุก ระยะเวลาที่กล่าวนี้เป็นรัชกาลของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราช กษัตริย์ผู้ครองนครเวียงจันทน์ ราว พ.ศ. 2110 หรือราวรัชกาลแห่งสมเด็จพระจักรพรรดิแห่งกรุงศรีอยุธยา เมื่อไม่ได้ทำเลที่น่าพอใจก็ค่อยอพยพเคลื่อนลงมาเรื่อย ๆ เป็นระยะ จนถึงที่ราบลุ่มลำน้ำลำตะคอง อันเป็นส่วนหนึ่งของดงพระยาเย็น ได้แยกกันตั้งบ้านเรือนอยู่เป็นพวก ๆ”<sup>36</sup>

ในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ ชาวบ้านมะเกลือเก่าและหมู่บ้านอื่น ๆ ในเขตนครจันทน์ (ปัจจุบันคืออำเภอสีคิ้ว) ก็ได้กลายมาเป็นประชาชนของประเทศไทยที่ต้องเสียภาษีต่าง ๆ ให้กับรัฐ เพราะว่า “บ้านมะเกลือเก่าขึ้นกับเมืองนครจันทน์ ซึ่งเป็นเมืองหนึ่งขึ้นต่อเมืองนครราชสีมา ได้มีเจ้าพนักงานหมวดกองต่าง ๆ อยู่ประจำ 3 กอง คือ (1) กองทอง มีหน้าที่เก็บส่วยทองคำส่งรัฐบาลคติน้ำหนักปีละ 8 ตำลึง ผู้ที่ขึ้นอยู่ในกองนี้ ถ้าเป็นเลข (เล็ก) ขุนหมื่นเก็บคนละ 1 สลึง (น้ำหนัก) ต่อปี หรือเก็บเงินแทนทองคำ 4 บาท ถ้าเป็นเลขจรรจ์คือราษฎรธรรมดาเก็บส่วยทองคำคนละ 2 สลึง (น้ำหนัก) หรือเก็บเงินแทนทองคำ 8 บาท (2) กองโค มีหน้าที่เลี้ยงโคหลวงไว้ใช้ในราชการจำนวน 1,000 ตัว จะขาดไม่ได้ และ (3) กองนอก มีหน้าที่เก็บส่วยเร็ว (ต้นกล้วยฆ่า เมล็ดในกล้วยกระวาน ภาษาพื้นเมืองเรียกมะแห้ง หรือหมากแห้ง) ปีใดไม่ต้องการลูกเร็ว ก็เก็บอย่างอื่นแทนไม่จำกัดแล้วแต่ทางราชการจะต้องการหรือบางปีก็เก็บเงินปีละ 2 บาท กองนอกประจำบ้านนี้ให้เก็บจากคนที่มาจากเมืองอุบลราชธานีและเมืองนครจำปาศักดิ์เท่านั้น เจ้าหน้าที่กองนอกเมืองอื่นๆ ไม่อยู่ที่นี้”<sup>37</sup>

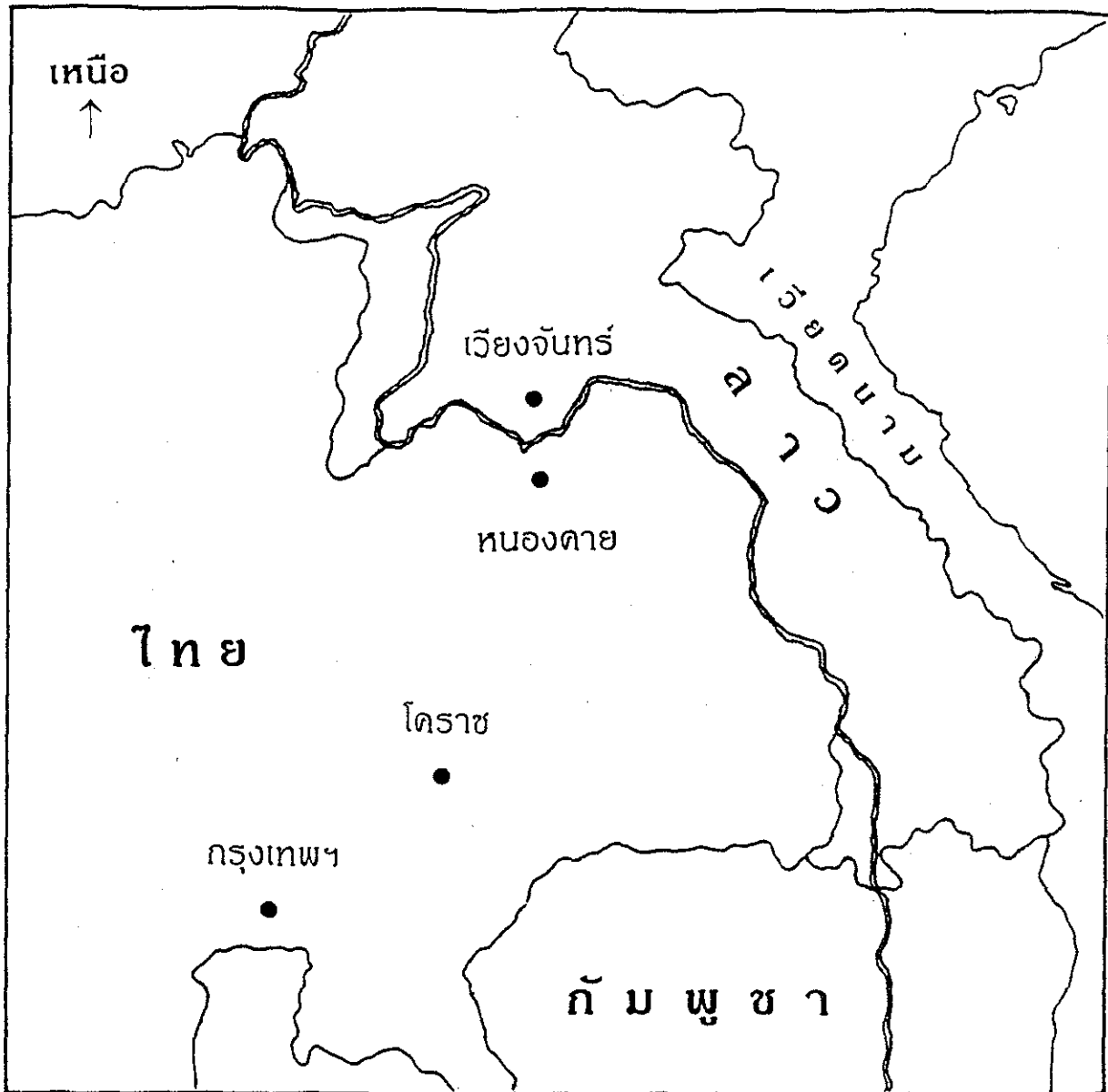
2. การกวาดต้อนคนลาวจากเวียงจันทน์ในฐานะเชลยศึก ประวัติศาสตร์แห่งชาติทั้งของฝ่ายไทยและฝ่ายลาว ต่างก็ได้กล่าวถึงเหตุการณ์ดังกล่าวตรงกัน คนลาวจากเวียงจันทน์ถูกกวาดต้อน

<sup>35</sup> “ข้อมูลหมู่บ้านสีคิ้ว ต. สีคิ้ว อ. สีคิ้ว จ. นครราชสีมา” เอกสารอัดสำเนา. นปป.

<sup>36</sup> ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง. “ประวัติบ้านมะเกลือเก่า ตำบลมะเกลือเก่า อำเภอสูงเนิน จังหวัดนครราชสีมา.” ใน “อนุสรณ์การฉลองพระอุโบสถวัดมะเกลือเก่า บูรณะปฏิสังขรณ์ พ.ศ. 2530.” 19 เมษายน 2540, หน้า 70.

<sup>37</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 73.

แผนที่ที่ 2 : อาณาเขตติดต่อระหว่างกรุงเทพฯ โคราช และเวียงจันทน์



ที่มา : Keyes, Charles F. *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*.

Data Paper No, 65. Ithaca, New York: Department of Asian Studies,

Cornell University, 1967, p. x.

เข้ามาตั้งถิ่นฐานในดินแดนที่ราบสูงโคราชและหัวเมืองต่าง ๆ ในภาคกลางและภาคตะวันออกเฉียงเหนือ หลังจากชัยชนะของกองทัพไทยที่มีต่อเวียงจันทน์ทั้ง 2 ครั้ง

สงครามครั้งใหญ่ระหว่างไทยกับลาวครั้งแรกเกิดขึ้นในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี กองทัพไทย นำโดยเจ้าพระยามหากษัตริย์ศึกตีเมืองเวียงจันทน์จนแตกพ่าย “ในวันจันทร์ที่ 10 แรม 3 ค่ำปีกุนจุลศักราช 1141 (พ.ศ. 2322) เมื่อกองทัพไทยเข้าเมืองได้แล้วก็จับเอาเจ้านันทเสน เจ้าอุปราชดวงหน้า และนางแก้วยอดฟ้ากัลยาณิศรีภักษัตริย์ พระราชธิดาเจ้าศิริบุญสารตลอดจนพระบรมวงศานุวงศ์ เสนาข้าราชการผู้ใหญ่ สาวสนมทั้งนอกในไว้หมด แล้วก็กวาดเก็บเอาทรัพย์สินข้าวของทั้งหมดอันมีค่าในพระคลังหลวงและของประชาราษฎร์ทั้งหลาย พร้อมด้วยพระแก้วมรกตและพระบางอันมีค่าของมิ่งเมืองลาว กวาดเอาทั้งครอบครัวลาวชาวเวียงจันทน์ไปไว้เมืองพันพร้าว (ปัจจุบันคือ อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย) แล้วแม่ทัพไทยจึงให้สร้างหอพระแก้วไว้ที่เมืองพันพร้าวเป็นการชั่วคราว”<sup>38</sup> ส่วนสงครามครั้งที่สองเกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 3 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ดังที่ลีลา วีระวงส์บันทึกไว้ว่า “กองทัพไทยตีได้นครเวียงจันทน์ครั้งที่ 2 ในรัชกาลของพระเจ้าอนุวงศ์ พระเจ้าแผ่นดินไทยองค์ที่ 3 (พระนั่งเกล้า) ได้สั่งให้ทำลายนครเวียงจันทน์หมด โดยให้รื้อทำลายกำแพงเมือง ตัดต้นไม้ลงให้หมดไม่ผิดกับการทำไร่แล้วเอาไฟเผา นครเวียงจันทน์ถูกไฟเผาเป็นเจ้าถ่าน พระพุทธรูปหลายร้อยองค์ถูกไฟเผาจนละลาย กองระเนระนาดอยู่ตามวัดต่าง ๆ วัดในนครเวียงจันทน์เหลือเพียงวัดเดียวที่ไม่ถูกไฟไหม้ คือวัดศรีสะเกษ การที่พระเจ้าแผ่นดินไทยสั่งให้ทำลายเวียงจันทน์ให้สิ้นซาก ก็เพื่อมิให้มีเมืองและเจ้าครองเมืองอีกต่อไป ราชวงศ์ล้านช้างเวียงจันทน์จึงสิ้นสุดเพียงเท่านั้น นครเวียงจันทน์ที่สวยงามอุดมสมบูรณ์จึงเป็นเมืองร้าง”<sup>39</sup>

ผลพวงของสงครามทั้งสองครั้งคือ การกวาดต้อนคนลาวจากเวียงจันทน์เข้ามาตั้งถิ่นฐานในดินแดนฝั่งขวาแม่น้ำโขง แต่เนื้อหาที่นักประวัติศาสตร์ฝ่ายไทยไม่ได้ให้ความสนใจมากนัก ก็คือความรุนแรงและโหดร้ายทารุณที่กองทัพไทยกระทำต่อเชลยศึกเหล่านั้น ฐานะของคนลาวแท้ที่จริงก็คือเชลยศึก หรือไพร่ทาสที่ต้องทำงานต่าง ๆ รับผิดชอบ “เจ้านาย” หรือข้าราชการฝ่ายไทย แทบจะเรียกได้ว่าไม่มีความทรงจำเหล่านี้ในประวัติศาสตร์ที่เขียนโดยนักประวัติศาสตร์ไทย แต่ในประวัติศาสตร์ชาติลาวและความทรงจำของลูกหลาน “เชลยศึกลาว” ในครั้งนั้นยังจดจำและเลือกที่จะให้ความสำคัญกับบาดแผลและความทรงจำทางประวัติศาสตร์ไว้ค่อนข้างมาก นักประวัติศาสตร์และรัฐบาลลาวใช้การเขียนพงศาวดารและตำราเรียนประวัติศาสตร์เป็นเครื่องมือในการจดจำและผลิตซ้ำบทเรียนประวัติศาสตร์ในกับคนลาวรุ่นต่อมา แต่สำหรับลูกหลานของคนลาวที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในเขตที่ราบสูงโคราชใช้พิธีกรรมช่วงผีฟ้อน ตำนานหรือนิทานปรัมปราเป็นเครื่องมือในการ “เขียนประวัติศาสตร์” และสืบทอดเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเอง

<sup>38</sup> ลีลา วีระวงส์. อังแล้ว, หน้า 95-96.

<sup>39</sup> ลีลา วีระวงส์. อังแล้ว, หน้า 111.

ในพงศาวดารลาว ฉบับกระทรวงศึกษาธิการของประเทศลาว บรรยายภาพกองทัพไทยยึดเมืองเวียงจันทน์ว่า “พระยาสุภาวดี นายพลไทยก็ลู่เข้าเวียงจันทน์...ในคราวนั้นไทยสบายทำจุลาจลใส่เวียงจันทน์ คือว่าไทยขนเอาสรรพสิ่งของ จูดยเรืออย่างน้อยหกพัน อย่างหลายจะรอดเจ็ดพันหลัง จูดยเจดีย์แลบ่อนต่าง ๆ สำหรับพระพุทธศาสนาทั้งจับเอาราชฎาซึ่งรอดตายนั้นไปขังไว้กรุงเทพฯ...เจ้าน้อยก็จับเจ้าอนุมาให้ไทย ๆ ก็เอาไปเมืองบางกอก...เจ้าอนุก็กินยาเบื่อตายที่นั่น”<sup>40</sup> การเน้นความรุนแรงที่กองทัพไทยกระทำต่อคนลาวและการพรรณนาความสูญเสียและการล่มสลายของเมืองเวียงจันทน์ ยังปรากฏในเอกสารพื้นเวียงที่เข้าใจว่าเขียนขึ้นโดยพระและสามเณรลาวกลุ่มหนึ่งหลังเหตุการณ์กบฏเจ้าอนุวงศ์ไม่กี่ปี สายพิน แก้วงามประเสริฐนำเสนอว่า “คนลาวมีความรู้สึกต่อเหตุการณ์กบฏเจ้าอนุวงศ์มากกว่า ฝ่ายไทยเป็นฝ่ายที่ต้องการรุกรานเวียงจันทน์มาก ซึ่งการตอบโต้หรือการต่อสู้ของเจ้าอนุวงศ์ด้วยการให้ภาพการยกทัพมายึดนครราชสีมา ก็เพียงเพื่อกวาดต้อนคนลาวกลับไปเวียงจันทน์เท่านั้น ไม่ได้คิดจะรุกรานไทย ในขณะที่ไทยทำกับลาวรุนแรงมาก ทั้งการเผาทำลายเมือง ทำลายขวัญและกำลังใจคนลาว ด้วยการนำพระพุทธรูปที่ลาวเคารพบูชาคือ พระบาง พระแทรมด้า พระเสิม พระใส พระแสน กลับมาเมืองไทย”<sup>41</sup>

ในการศึกษาภาคสนามของพวกเรา พบว่าแม่ใหญ่บ้านแก่นท้าวคนหนึ่งเล่าว่า “ช่วงที่ไทยยกกองทัพไปตีเมืองเวียงจันทน์ เจ้าอนุวงศ์มีลูกสาวชื่อ สามสี ลูกเขยชื่อท้าว(หมา)น้อย ลูกสาวกับ เจ้าอนุวงศ์หนีไปอยู่เขาฝ่าย ทหารไทยจับลูกเขยได้ บังคับให้บอกที่อยู่ของเจ้าอนุวงศ์ แล้วตามไปจับตัวส่งลงไปกรุงเทพฯ ทรมาณอย่างไรเจ้าอนุวงศ์ก็ไม่ตาย ในที่สุดก็เอาเหล็กแทงทวารหนัก (ดาก) แล้วอย่างไฟจึงตาย ศพยังอยู่ที่กรุงเทพฯ ลาวเวียงจันทน์ที่ถูกไทยกวาดต้อนมา ตั้งถิ่นฐานอยู่แถวสูงเนินที่แตกไปไกลสุดคือที่บ้านเตาปูน จังหวัดสระบุรี...แม่ของพ่อไชน์ (แม่ของทวด) อพยพมาจากเวียงจันทน์ถูกเขาไล่ต้อนมา กินหมากสีดา (ฝรั่ง) จนท้องร่วง ไม่ได้กินข้าว จนได้มากินเนื้อช้างที่ถูกไฟเผา จึงได้มีแรง พ่อไชน์เล่าให้ฟังว่า ตอนที่เขาเอามาที่แรก แม่กำลังก่อไฟหุงข้าว มัน(ทหารไทย)เอาช้างกระทืบบ้าน เหลือवलหลังไปเห็นไฟไหม้บ้านหมดแล้ว ทหารไทยบังคับให้มาเร็ว ๆ ตอนมาก็เดินมา ถือของมาด้วย เช่น เงิน ทองคำ แต่มันบอกว่าเอามาฝากไว้บนหลังช้างก่อน พอเวลาผ่านไปไม่รู้ว่ามีทรัพย์สินเงินทองของเราหายไปไหนหมด คนลาวเลยเหลือแต่ตัว ความทุกข์ครานั้นมีในคำกลอนผญาว่า...เวียงจันทน์เสร้างสาวเอยอย่าฟ้าหว่า มันจิไปบาดหล้า พุงพวยหน่วยอยู่ปลาย” ผู้บ่าวต้องเป็นผญาใส่ผู้สาว เจ้าอนุวงศ์มีหลาน 3 คนชื่อ “ลีนก่าน” “สินเป็นกงจักร” และ “แขนบ่เก็ง” มีเรื่องเล่าว่า เขาเสียดศพปู่เขาคืน แม่ใหญ่ยังคงคอยทำฟังก้าวอยู่”<sup>42</sup>

“ลาวข้าวจ้า” ที่บ้านตะขบ อำเภอปักธงชัย จังหวัดนครราชสีมาที่มีความทรงจำของ “เซลยศึก” จากเวียงจันทน์ที่ถูกกวาดต้อนมาเป็น “ไพร่ลาว” ทำงานในเขตเมืองกบินทร์บุรี ก่อนที่

<sup>40</sup> อ้างใน สายพิน แก้วงามประเสริฐ, อ้างแล้ว, หน้า 246.

<sup>41</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 250.

<sup>42</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์ศิลป. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงมีเพื่อนบ้านแก่นท้าว. 15 ธันวาคม 2539.



จะ “หนีนาย” หรือหนีทหารไทยไปตั้งถิ่นฐานอยู่ที่บ้านตะขบดังกล่าว “...ปู่เกิดที่กบินทร์บุรีแต่พ่อของปู่มาจากเวียงจันทน์ อยากจะกลับเวียงจันทน์ ปู่และคนลาวถูกเกณฑ์ไปตัดขอนไม้ที่ขวางลำน้ำบางปะกง ปู่กับเพื่อนก็พากันหนีข้ามแนวเขาไปอยู่ที่... จากนั้นก็ “หนีนาย” มาเรื่อย ๆ จนมาตั้งหลักแหล่งอยู่ที่บ้านตะขบ (อำเภอปักธงชัย) ย่าเป็นลาวจากสระบุรีถูกกวาดต้อนมาสมัย ร. 3 เหมือนลาวกบินทร์บุรี ทั้งคู่มาพบและแต่งงานกันที่บ้านตะขบ ปู่เป็นแม่กองส่งส่วยสิ่งให้ทางอำเภอ เจ้านายอยู่ที่ปักธงชัย พอครบรอบปีก็ต้องไป “ตีสิ่ง”<sup>43</sup> ในคอง (เขาใหญ่) สิ่งชอบอยู่ตามต้นเสี้ยว ต้นยาง ต้องตีเอารังผึ้งให้ได้ 200-300 รังต่อปี...สมัยปู่ย่า ชาวบ้านยังหาทางที่จะกลับไปอยู่เวียงจันทน์แต่เมื่อตัดสินใจแต่งงานตั้งบ้านอยู่ที่บ้านตะขบแล้วก็เปลี่ยนใจ คนรุ่นต่อมาก็ไม่รู้จักทางไปเพราะคนรุ่นที่รู้จักทางและญาติพี่น้องที่เวียงจันทน์ตายไปหมดแล้ว”<sup>44</sup>

จะเห็นได้ว่า เนื้อหาสำคัญที่ได้รับการบันทึกไว้ในประวัติศาสตร์ชาติลาวไม่เพียงแต่จะตรงข้ามกับประวัติศาสตร์ไทย หากยังเลือกจดจำ “บาดแผล” ที่เกิดจากการกระทำของกองทัพไทยอย่างครบถ้วน ฝ่ายลาวมองว่าเจ้าอนุวงศ์ไม่ใช่กบฏแต่เป็นวีรบุรุษที่พลีชีพเพื่อการกอบกู้อิสรภาพของชาติ พระพุทธรูปคู่บ้านคูเมืองโดยเฉพาะพระแก้วมรกตถูกฝ่ายไทยนำมาประดิษฐานไว้ที่กรุงเทพฯ ฯ และเวียงจันทน์ถูกกองทัพไทยเผาผลาญเสียหายยับเยิน แม้กระทั่งวัดในพระพุทธศาสนาทหารไทยก็ไม่ละเว้น ส่วนคนลาวที่ถูกกวาดต้อนมาก็ได้เล่าถึงว่า ทหารไทยไล่กวาดต้อนโดยใช้ช้างกระที่ที่บ้านให้พังทลาย เงินทองของมีค่าก็ถูกทหารไทยริบเอาไป ต้องเดินทางแรมรอนมาด้วยความยากลำบาก อาหารการกินก็ไม่มี ต้องกินฝรั่งแทนข้าว ต่อมาก็ต้องถูกเกณฑ์แรงงานหรือหาของป่าส่งเป็น “ค่าหัว” ให้กับทางราชการ เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม ชาวบ้านเชื้อสายลาวในเขตอำเภอสีคิ้ว สูงเนินและปักธงชัยที่พวกเราสัมภาษณ์เชื่อว่า บรรพบุรุษที่ถูกกองทัพไทยกวาดต้อนมาครั้งนั้น ได้กลายมาเป็นบรรพบุรุษผู้สร้างเมืองสิมมาแข่งกับเมืองโคราชของฝ่ายไทย จนพ่ายแพ้และกลายเป็นผีลาวเมืองสิมมาในที่สุด ชาวบ้านเชื่อว่าผีเมืองสิมมาก็คือบรรพบุรุษเชื้อสายลาวที่ถูกกวาดต้อนมาจากเมืองเวียงจันทน์ โดยเฉพาะการกวาดต้อนหลังศึกเจ้าอนุวงศ์ใน พ.ศ. 2369-2370

เป็นที่น่าสังเกตว่า ความทรงจำและจินตนาการทางประวัติศาสตร์ของชาวบ้านไม่ได้เชื่อมต่อกับอาณาจักรศรีจามาศะของขอมโบราณ ซึ่งตามหลักฐานโบราณคดีของกรมศิลปากรนั้นเป็นเจ้าของโบราณสถานเมืองเสมา ไม่มีชาวบ้านคนใดกล่าวถึงว่าบรรพบุรุษเป็นขอมหรือเขมรโบราณ ในแง่นี้เราอาจตีความต่อไปถึงว่า เมื่อบรรพบุรุษลาวมาตั้งถิ่นฐานในบริเวณดังกล่าวได้เกิดการ “ต่อรอง” ในทางความเชื่อขึ้น ดำเนินเมืองสิมมาทั้งหมดที่พวกเรากล่าวมาข้างต้น ไม่ใช่เมืองสิมมาของขอมโบราณแต่เป็นประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐานของกลุ่มคนเชื้อสายลาวในท้องถิ่นบริเวณเมืองสิมมา

<sup>43</sup> คำว่า “ตีสิ่ง” พวกเราเข้าใจว่าหมายถึง การใช้วันไฟรมรังผึ้งให้ผึ้งบินหนีหรือเมาควัน จากนั้นชาวบ้านก็ปีนต้นไม้ขึ้นไปใช้ถังไม้ “ตี” หรือปิดป้ายเพื่อไล่แมลงแล้วตีเอารังผึ้ง ซึ่งให้ทั้งน้ำหวานและขี้ผึ้ง ซึ่งเป็น “ของป่า” ที่มีค่าอย่างหนึ่ง

<sup>44</sup> สุริยา สุนทรกุลดี. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีที่บ้านตะขบ. 22 มีนาคม 2540.

ซึ่งเป็นโบราณสถานที่มีอยู่ในท้องถิ่น ขณะเดียวกัน นิทานปรัมปราที่มาจากความทรงจำของชาวบ้าน ก็เกี่ยวข้องกับคำต่อสู้เพื่อแข่งขันอิทธิพลทางเศรษฐกิจการเมืองในท้องถิ่นกับไทยโคราช (แม่โม่ แห่งเมืองโคราชกับพ่อพญาแห่งเมืองสิมมา) ความพ่ายแพ้ของเมืองสิมมาทำให้เมืองกลายเป็น เมืองร้าง ไม่สามารถช่วงชิงการเป็นศูนย์กลางเศรษฐกิจและการเมืองในภูมิภาคได้ และศิลาเมือง สิมมาหรือศิลาที่มาจากเวียงจันทน์ก็เป็นที่มาของผีในพิธีกรรมช่วงผีพื่อนในที่สุด

กล่าวโดยสรุปได้ว่า ตำนานเมืองสิมมาทั้งที่มาจากความทรงจำของชาวบ้านและประวัติศาสตร์ แห่งชาติของไทยและลาวชี้ให้เห็นถึงการเคลื่อนย้ายของกลุ่มคนเชื้อสายลาวจากเวียงจันทน์มายังพื้นที่ เมืองสิมมา (อำเภอสีคิ้วและสูงเนิน) การสูญเสียเวียงจันทน์ในสงครามกับกองทัพไทยไม่ได้หมายถึง การล่มสลายของศูนย์กลางทางเศรษฐกิจการเมือง ศาสนาและการทหารของกลุ่มคนเชื้อสายลาว เท่านั้น หากยังหมายถึงการแตกกระสานซ่านเซ็นของ “ผี” ที่เป็นศูนย์กลางของความเชื่อและโลกใน จินตนาการของคนลาวอีกด้วย การอพยพของคนลาวและการถูกกวาดต้อน มาตั้งถิ่นฐานในบริเวณ ที่ราบสูงโคราชนั้น ย่อมหมายถึงการเคลื่อนย้ายของ “ผี” ด้วยเช่นกัน เมื่อเวียงจันทน์แตก ผีเมือง เวียงจันทน์ก็ต้องกระจัดกระจายด้วย คนลาวกลายเป็นเชลยเข้ามาตั้งถิ่นฐานใหม่ในที่แห่งใหม่ คนลาว จำต้อง “สร้าง” ศูนย์กลางความเชื่อแห่งใหม่ของตนด้วย ในกรณีของคนลาวในเขตสีคิ้ว สูงเนิน และปักธงชัย ศูนย์กลางที่สำคัญที่สุดในท้องถิ่นดังกล่าวได้แก่ เมืองสิมมา เมืองโบราณที่ยังคงปรากฏ ร่องรอยให้เห็นอยู่ในปัจจุบัน

### ใครเป็นใครในพิธีกรรมช่วงผีพื่อนของลาวข้าวจ้าว

ในพิธีกรรมช่วงผีพื่อนที่พวกเรามีโอกาสร่วมสังเกตและศึกษามากกว่า 70 แห่ง พบว่าคนที่ มีบทบาทสำคัญในพิธีทั้งหมด 5 กลุ่ม ได้แก่ (1) เจ้าก๊กหรือครุบา (2) หมอแคน (3) ผีพื่อน (4) เจ้าภาพ และ (5) ผู้ชม

1. เจ้าก๊กหรือครุบา หมายถึงผู้ทำหน้าที่ให้คำปรึกษาและรักษาอาการเจ็บป่วยโดยใช้ความเชื่อ และพิธีกรรมช่วงผีพื่อน โดยทั่วไปทั้งเจ้าก๊กหรือครุบาทำหน้าที่ผู้นำทั้งในพิธีกรรมและชุมชน เพราะชาวบ้านให้ความเคารพนับถือและไว้วางใจมากเป็นพิเศษ โดยเฉพาะจากกลุ่มลูกศิษย์หรือ ชาวบ้านที่เคยรับการรักษาและเป็นสมาชิกในพิธีกรรมช่วงผีพื่อนอย่างสม่ำเสมอ จากการศึกษา ทัศนคติของพวกเราพบว่า มีเพียงชาวบ้านคู่ อำเภอปักธงชัยและหมู่บ้านใกล้เคียงเท่านั้นที่เรียกผู้ทำ หน้าที่เป็นผู้นำในการลำผีพื่อนหรือผีฟ้าเพื่อรักษาผู้ป่วยว่า “ครุบา” ส่วนหมู่บ้านที่เหลือในอำเภอ ปักธงชัย สูงเนินและสีคิ้วต่างก็เรียกผู้ที่มีบทบาทสำคัญที่สุดในพิธีกรรมว่า “เจ้าก๊ก” และ “อ้ายผี ใหญ่” ครุบาหรือเจ้าก๊กมีความเชี่ยวชาญเป็นพิเศษในการรักษาอาการป่วยโดยการอัญเชิญผีฟ้า ผีแดน ผีเมืองเวียงจันทน์ ผีเมืองบาดาลและผีเมืองเสมาเข้ามาเข้าทรงรักษาอาการป่วยของชาวบ้าน โดยใช้เสียง แคน การพ้อนรำและกระบวนการทางพิธีกรรมต่าง ๆ เป็นเครื่องช่วยในการรักษาพยาบาล ดังกล่าว

อย่างไรก็ตาม การรักษาพยาบาลดังกล่าวของเจ้าก๊กหรือครุบาไม่ใช่ทางเลือกแรกหรือทางเลือกที่สำคัญที่สุดของผู้ป่วย ในทางตรงข้าม กลับเป็นทางเลือกสุดท้ายเมื่อผู้ป่วยได้ทดลองรักษาพยาบาลด้วยวิธีการต่าง ๆ (เช่น ดูแลรักษาตัวเอง ใช้บริการทางการแพทย์และสาธารณสุขสมัยใหม่) และใช้เงินและทรัพยากรต่าง ๆ ของครอบครัวในการรักษาอาการป่วยจนแทบจะหมดหนทางอื่นแล้ว การใช้บริการของเจ้าก๊กหรือครุบา โดยคำแนะนำของหมอส่งหรือหมอมอจึงเป็นทางเลือกสุดท้ายที่ชาวบ้านเคยปฏิบัติกันมา เจ้าก๊กท่านหนึ่งเล่าว่า “การรักษาโรค จะต้องไปหาหมอ (ตามโรงพยาบาลหรือคลินิก) เสียก่อน เมื่อรักษาไม่หายแล้วจึงให้ไปรักษา การรักษาก็มีไม่มาก มีขันครุคาย เงินค่าครุหมอแคน สมมติว่าคนป่วยนอน ลูกขึ้นไม่ได้ก็จะเริ่มเสี่ยงตายก่อน ดูว่าฝอยากมาอยู่ด้วย เอาไข่ตั้งที่กระจกเสี่ยงตาย ถามว่าฝอยากได้อะไร พอเราออกไปแล้วถ้าฝิตกลง เมื่อตั้งกระดาน ไข่จะไม่ล้ม แล้วหมอแคนก็จะเป่าแคน หมอก็คงเพื่อนเรียกให้คนป่วยที่นอนอยู่ลุกขึ้นมาเพื่อน เมื่อลุกขึ้นมาเพื่อนแล้วโรคก็จะหาย ยารักษาไม่มี ใช้แคนเป็นตัวรักษา”<sup>45</sup> สำหรับการจัด “ขันครุคาย” ของเจ้าก๊กเพื่อใช้ในพิธีมีอุปกรณ์ต่าง ๆ คือ “พานบายศรี ไข่ 2 ฟอง ฝ้าย ขวดย(กรวย)ดอกไม้ 3 ขวดย(กรวย) เงิน 24 บาท น้อยหรือมากกว่านั้น ไม่ได้ ฝ้ายขาว 1 วา ใส่หมากในห่อ เอาหมากหน่วย พลุใบ”<sup>46</sup>

เจ้าก๊กหรือครุบาแต่ละท่านก็กำหนดเงินค่าครุแตกต่างกันออกไป บางท่านก็เอาแค่ 12 หรือ 10 บาท เป็นต้น แต่ส่วนใหญ่มักจะให้การรักษาโดยไม่คิดค่าตอบแทนจากคนป่วยเป็นตัวเงินโดยตรง เนื่องจาก “เจ้านาย” หรือผีฟ้า ผีแดนหรือผีเมืองสีมาแล้วแต่กรณีห้ามไม่ให้คิดเงินค่ารักษา เจ้านายต้องการให้เจ้าก๊กหรือครุบาช่วยเหลือมนุษย์ผู้เดือดร้อน อย่างไรก็ตาม ในความเป็นจริงลูกศิษย์มักจะให้เงินหรือสิ่งของตอบแทนแก่เจ้าก๊กหรือครุบาโดยเฉพาะในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนที่ท่านเหล่านั้นจัดขึ้นเป็นประจำทุกปี

เจ้าก๊กท่านหนึ่งให้ข้อมูลว่า ลูกศิษย์ที่มารับการรักษาโดยการเพื่อนประกอบเสียงแคนและรับเอา “ผี” ไว้เป็นผู้คุ้มครองรักษามีทั้งชาวบ้านทั่วไป พ่อค้าแม่ค้าและข้าราชการในอำเภอ ตัวอย่างเช่น ลูกศิษย์ของเจ้าก๊กท่านหนึ่งในอำเภอปักษ์ธงชัยจะมีทั้ง “ลูกศิษย์ทำไร่ ทำนา ทำราชการ ทหาร ตำรวจ เสมียนศาล ครู พยาบาล คนทำงานบริษัท เสมียนอำเภอ อยู่ในเขตอำเภอปักษ์ธงชัย...”<sup>47</sup> ลูกศิษย์เหล่านี้ต่างก็ยอมรับให้ “ผี” ที่มาจากที่ต่าง ๆ ให้มาใช้ร่างของตนเองเพื่อได้เล่นเพื่อนประกอบเสียงแคนในพิธีกรรมประจำปี “ผี” ที่ว่านี้แบ่งเป็น 2 กลุ่มคือ (1) ผีทางเทิงหรือผีที่มาจากฟ้า ได้แก่ ผีฟ้าและผีแดน และ (2) ผีทางลุ่มหรือผีที่มาจากทางต่ำ ได้แก่ ผีเมืองบาดาล ผีเมืองเวียงจันทน์ และผีเมืองเสมาหรือสีมา

ในพิธีกรรมลงช่วงผีเพื่อน โดยเฉพาะวันแรกที่เรียกว่าวันเปิดช่วง หรือ “มือเปิดฮ้าน” และวันสุดท้ายที่เรียกว่าวันปิดช่วง “มือปิดฮ้าน” เจ้าก๊กหรือครุบาผู้เป็นอาจารย์ต้องตระเวนไปทำพิธีให้กับ

<sup>45</sup> จันทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านกลาง*. 10 พฤษภาคม 2538.

<sup>46</sup> จันทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านกลาง*. 17 พฤษภาคม 2538.

<sup>47</sup> จันทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านนาบเข็ก*. 1 มิถุนายน 2538.

ลูกศิษย์ตามหมู่บ้านต่าง ๆ เช่น เจ้าก๊กอวูโสบ้านโคกเหล็กใคร ต้องทำหน้าที่ดังกล่าวให้กับลูกศิษย์ ท่านบอกว่า “ช่วงมือนี้นี้เป็นของลูกศิษย์ เขาเอาขันธมาบอกล่วงหน้า มือนี้นี้เป็นการปิดช่วง บ้านตะขบ ไม่ได้ไปเปิดช่วงให้...บ้านที่เป็นลูกศิษย์ก็มีบ้านจะโปะ บ้านวังหมี่ บ้านนาแค บ้านหนองนมนาง บ้านดอนขวาง บ้านสะแกราช...อำเภออื่น ๆ ไม่ค่อยได้ไปร่วม “ไปเอาเขาลง” แล้วเขาก็มาเป็นลูกศิษย์ เขาไปรักษากับหมอแล้วไม่หาย พอมารักษาทางนี้แล้วหาย เอาขันธมาหาพ่อ ในขันธ 5 ก็จะมี น้ำหอม แป้งน้ำมัน เงิน 20 บาท ดอกไม้ ธูปเทียน เอามาส่งให้ผีที่มาทรง เมื่อถึงฤดูพื๋อนช่วงเดือน 5 ออกใหม่คำหนึ่ง ลูกศิษย์ก็จะมาร่วมพิธีด้วย”<sup>48</sup> คำว่า “ไปเอาเขาลง” ในที่นี้ หมายถึงการทำพิธี เปิดช่วงเพื่อให้ลูกศิษย์ได้มีโอกาสลงเล่นพื๋อนในแต่ละปี พิธีดังกล่าวเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “ไปเหยียบบ้าน” หรือ “เหยียบลานบ้าน”

เป็นที่น่าสังเกตว่า หมอมอหรือหมอส่องที่มีความเชี่ยวชาญเป็นพิเศษในการวินิจฉัยอาการของผู้ป่วยโดยการส่องหรือทำนาย เป็นผู้มืบทบาทสำคัญในการชักนำผู้ป่วยไปหาเจ้าก๊กหรือครูบา หมอมอหรือหมอส่องไม่มีความสามารถในการประกอบพิธีหมอลำผีฟ้าหรือช่วงผีพื๋อน แต่สามารถบอกได้ว่าอาการของผู้ป่วยแต่ละคนเกิดจากการกระทำของผีประเภทใดและควรจะรักษาอย่างไร ในกรณีที่อาการป่วยเกิดจากการกระทำของผีฟ้าหรือผีพื๋อน หมอมอหรือหมอส่องก็จะแนะนำไปหาเจ้าก๊กหรือครูบา พวกเราพบว่า ในหลาย ๆ กรณีเจ้าก๊กหรือครูบากับหมอมอหรือหมอส่องเป็นคนเดียวกันก็มี ซึ่งหมายความว่าเจ้าก๊กหรือครูบาทำหน้าที่ทั้งวินิจฉัยสาเหตุของโรคและรักษาโรคโดยการประกอบพิธีหมอลำผีฟ้าหรือผีพื๋อนให้กับผู้ป่วยด้วยตนเอง

จากการศึกษาของพวกเราพบว่า เจ้าก๊กหรือครูบามีทั้งผู้ชายและผู้หญิงที่อยู่ในวัยสูงอายุ (ส่วนใหญ่ตั้งแต่ 60 ปีขึ้นไป) เมื่อเปรียบเทียบสัดส่วนกันแล้ว เจ้าก๊กหรือครูบาที่เป็นผู้หญิงมีมากกว่าผู้ชายอย่างเห็นได้ชัด (ประมาณ 7:3) ประเด็นนี้พวกเราจะนำเสนอต่อไปในเรื่องบทบาทของผู้หญิงในพิธีกรรมช่วงผีพื๋อน

**2. หมอแคน** เป็นผู้ที่มีบทบาทสำคัญมากผู้หนึ่งในพิธีกรรม แคนเป็นดนตรีเพียงชนิดเดียวที่ใช้ในพิธีกรรมและเป็นเสียงดนตรีที่ไม่อาจใช้ดนตรีชนิดอื่นแทนได้เลย และที่สำคัญเสียงแคนต้องเป็นเสียงแคนที่หมอแคนเป่ากันสด ๆ ตอนประกอบพิธีกรรม การใช้เทปบันทึกเสียงอื่น ๆ เป็นสิ่งที่ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมไม่อาจจะยอมรับได้เลย ชาวบ้านเรียกหมอแคนอีกอย่างหนึ่งว่า “หมอม้า” และเปรียบเทียบการพื๋อนรำประกอบเสียงแคนที่เร้าใจว่า “ขี่ม้า” ทั้งนี้เพราะคำว่า “ม้า” ในพิธีกรรมช่วงผีพื๋อนมีความหมายสำคัญหลายอย่าง

ในความหมายแรก “ม้า” หมายถึงแคน ซึ่งเป็นพาหะหรือสื่อดนตรีที่ช่วยให้การพื๋อนรำของ “ผีพื๋อน” เกิดความขลัง ศักดิ์สิทธิ์และได้อารมณ์ “ม้า” ในที่นี้จึงเป็นสื่อให้ชาวบ้านที่เข้าร่วมพิธีช่วงผีพื๋อนเพื่อให้ “ผี” มาใช้ร่างกายของตนพื๋อนรำ กระโดดโลดเต้น ร้องตะโกนหรือแม้กระทั่ง

<sup>48</sup> จันทนา สุระพิริง, *บันทึกตำนานพิธีกรรมช่วงผีพื๋อนบ้านนาบเชือก*, 1 มิถุนายน 2538.

เกลือกถิ่งรื่องให้อยู่บนลานที่ใช้ประกอบพิธีกรรม คนพื่อนรำจึงได้ “ขี้ม้” ที่สามารถเร่งหรือผ่อนจังหวะได้โดยการเป่าอันเชี่ยวชาญของหมอแคนหรือหมอม้ ชาวบ้านจำนวนไม่น้อยเรียก “แคน” ว่า “ม้สิจำปา”<sup>49</sup>

นอกจากนี้ คำว่า “ม้” ยังหมายถึงเครื่องดืมที่เจ้าภาพเตรียมไว้ให้ผู้เข้าร่วมพิธีกรรม เช่น เหล้าแม่โขง เหล้าโรง 40 ดีกรี เบียร์ หรือแม้กระทั่งน้ำอัดลมและเครื่องดืมบำรุงกำลัง “น้ำส้มเรียก น้ำดอกไม้อหรือม้แม่ (ม้ตัวเมีย) เหล้าสาโทเรียกว่า ม้สิดานหรือม้ขาว(ขุน) เหล้าโรง 40 ดีกรี เรียกว่า ม้ขาวใหญ่หรือม้สื่อนอนิด”<sup>50</sup> เครื่องดืมเหล่านี้ช่วยให้การพื่อนรำระหว่างประกอบพิธีเกิดความคึกคะนองและได้อารมณ์ เครื่องดืมเหล่านี้จึงเป็นม้พาหนะที่จะช่วยให้ทุกคนประสบความสำเร็จในการประกอบพิธีกรรม

บทบาทสำคัญของหมอแคนยังเพิ่มมากขึ้นอีกในสถานการณ์ปัจจุบัน เนื่องจากจำนวนหมอแคนมีน้อยแต่จำนวนพิธีกรรมช่วงผีพื่อนตามหมู่บ้านต่าง ๆ มีเป็นจำนวนมาก ทำให้เกิดการแย่งหมอแคนกันขึ้นระหว่างเจ้าภาพของหมู่บ้านต่าง ๆ จนในที่สุดหมอแคนจะทำหน้าที่เป็นคนจัดคิวและกำหนดวันจัดงานของเจ้าภาพแต่ละคนที่มาติดต่อ

โดยทั่วไป หมอแคนเป็นผู้ชายที่ผ่านการฝึกหัด เรียนรู้และสั่งสมประสบการณ์ในการเป่าแคนมานาน ในอดีตชาวบ้านเล่าว่า ผู้ชายในหมู่บ้านส่วนใหญ่มีความสามารถในการเป่าแคน และการเป็นหมอแคนก็เป็นค่านิยมหรือคุณสมบัติของผู้ชายในอุดมคติของหมู่บ้าน ดังนั้น หมอแคนจึงไม่ขาดแคลนและไม่จำเป็นต้องจ่ายค่าจ้างหมอแคนในการประกอบพิธีกรรม ดังเช่นคำบอกเล่าของชาวบ้านท่านหนึ่งที่ว่า “ตั้งแต่พ่อแม่แก่เฒ่ามาเหมือนกัน เล่นตอนกลางคืนด้วย มีหมอแคนหลายคน คนที่เป็น “ผีพื่อนใหม่” ถ้าได้ยินเสียงแคนก็อยากจะวิ่งมาหาแคน แต่ก่อนไม่ได้จ้างหมอแคน ต่อมาก็จ้าง 15-30 บาท แล้วแต่จะแบ่งกัน หมอแคนแล้วแต่จะหาได้ ไม่จำกัด มีหลายคนก็ช่วยกันเป่าหลายคน แต่ก่อนเล่นตอนกลางคืนเพราะมีหมอแคนหลายคน คนเล่นก็ไม่อยากเลิก หมอแคนก็หยุดไม่ได้...”<sup>51</sup>

อย่างไรก็ตาม ทุกอย่างที่ผู้ให้ข้อมูลท่านนี้กล่าวมาได้เปลี่ยนไปแทบสิ้นเชิง หมอแคนกลายมาเป็นนักดนตรีหรือผู้เชี่ยวชาญเฉพาะด้านที่มีอยู่จำนวนไม่มากนัก กระจายอยู่ตามหมู่บ้านต่าง ๆ เจ้าภาพต้องเป็นฝ่ายจ่ายเงินค่าจ้างหมอแคนคนละ 300-500 บาทต่อคน หรือ 1,000-1,500 บาท ต่อหมอแคนชุดหนึ่งที่ประกอบด้วยสมาชิก 3-4 คนต่อการประกอบพิธีหนึ่งครั้ง หมอแคนทุกวันนี้ได้พัฒนาไปถึงขั้นที่ว่า บางท่านก็มีเครื่องเสียงและรถบรรทุกไว้คอยบริการให้เจ้าภาพเช่าอย่างครบครัน เครื่องขยายเสียงมีความจำเป็นขึ้นเรื่อย ๆ เพราะหมอแคนไม่จำเป็นต้องใช้ลมเป่าเต็มเสียงแต่ใช้ไมโครโฟนและเครื่องขยายเสียงเข้าช่วย ทำให้หุ่นร่างหมอแคนได้อย่างมาก หมอแคนต้องทำงานอย่างหนักเริ่มตั้งแต่ตอนเช้าประมาณ 09.00 นาฬิกาเรื่อยไปจนถึง 17.00 นาฬิกา โดยหยุดพัก

<sup>49</sup> อินทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพื่อนบ้านนากลาง*. 25 พฤษภาคม 2538.

<sup>50</sup> ศิลปกิจ ดิฉันดิกุล. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพื่อนบ้านนาเชือก*. 1 มิถุนายน 2538.

<sup>51</sup> อินทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพื่อนบ้านแก่นท้าว*. 24 พฤษภาคม 2538.

รับประทานอาหารกลางวันประมาณหนึ่งชั่วโมง ในระหว่างพิธีกรรมหมอแคนต้องผลัดกันเป่าแคน จังหวะต่าง ๆ รอบละประมาณ 10 นาทีเพื่อให้ “ผีพ่อน” ได้พ่อนอย่างเต็มที่ เมื่อหมอแคนคนหนึ่งเหนื่อยแล้ว เพื่อนร่วมทีมก็จะผลัดกันรับช่วงเป่าต่อไปเรื่อย ๆ จนครบรอบ และที่สำคัญ “ผีพ่อน” ทั้งหลายจะไม่พอใจอย่างมากหากหมอแคนทำให้ขาดช่วงหรือเป่าจังหวะ (ลาย) ที่ไม่เป็นที่ชื่นชอบ เนื่องจากเป็นการประกอบพิธีกรรม หมอแคนจำเป็นต้องปฏิบัติตามข้อเรียกร้องของเจ้าภาพและผู้เข้าร่วมพิธีกรรมอย่างเคร่งครัด<sup>52</sup>

เจ้าภาพมักจะให้ความสำคัญและดูแลหมอแคนมากเป็นพิเศษ เช่น จัดหาเครื่องดื่มบำรุงกำลัง อาหารพิเศษ ผ้าเช็ดเหงื่อหรืออำนวยความสะดวกต่าง ๆ ให้กับหมอแคน เพราะงานจะล้าเพลหรือประสบผลสำเร็จขึ้นอยู่กับการทำงานของหมอแคนนั่นเอง ในฤดูกาลประกอบพิธีกรรมช่วงผีพ่อน ตั้งแต่หลังสงกรานต์จนถึงก่อนเข้าพรรษา (ประมาณเดือนพฤษภาคม-กรกฎาคม) เป็นช่วงที่หมอแคนต้องทำงานหนักมากเป็นพิเศษ บางคนต้องเป่าแคนวันเว้นวันตลอดระยะเวลา 3 เดือน วันหยุดที่ไม่อาจทำพิธีช่วงผีพ่อนได้ก็คือวันพระขึ้นและแรม ทั้ง 8 ค่ำและ 15 ค่ำ อย่างไรก็ตาม หมอแคนส่วนใหญ่ก็พอใจในเรื่องของรายได้จากการเป่าแคน ซึ่งจะอยู่ระหว่าง 15,000-20,000 บาท เงินจำนวนนี้จะป็นค่าจ้างทำนาหรือค่าใช้จ่ายอื่น ๆ ในครอบครัวของหมอแคน

3. ผีพ่อน หมายถึงลูกศิษย์หรือชาวบ้านทั่วไปทั้งชายและหญิงที่เคยรับการรักษาจากเจ้าก๊กหรือครูบา ในกระบวนการรักษาพยาบาลดังกล่าวนี้ ทุกคนตกลงยอมให้ “ผี” มาใช้ร่างกายของตัวเองในการพ่อนรำในพิธีช่วงผีพ่อนประจำปี โดยที่ “ผี” จะทำหน้าที่คุ้มครอง ดูแลและรักษา ร่างกายนั้นให้ “อยู่ดีมีแสง” ปราศจากโรคภัยไข้เจ็บ รวมทั้งให้โชคให้ลาภในบางกรณีอีกด้วย กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ ยกเว้นหมอแคนบางคน ชาวบ้านเกือบทั้งหมดที่เข้าร่วมพ่อนรำประกอบเสียงแคนในพิธีกรรมช่วงผีพ่อนจะทำหน้าที่เป็น “ร่างทรง” ให้กับผี การพ่อน ร้องลำทำเพลง กระโดดโลดเต้นหรือร้องไห้คร่ำครวญที่เกิดขึ้นในบริบทของพิธีกรรมต่างก็กระทำในนามของ “ผี” ทั้งสิ้น ส่วนชาวบ้านที่ไม่มี “ผี” ประจำตัวแต่เข้าร่วมพ่อนรำในพิธีกรรมด้วยก็มีอยู่บ้างแต่จำนวนน้อยมาก เมื่อเปรียบเทียบกับกลุ่มคนที่เราเรียกในที่นี้ว่า “ผีพ่อน”

การแบ่งแยกเพศของ “ผี” ในพิธีกรรมช่วงผีพ่อน มีข้อสังเกตที่เด่นชัดอย่างหนึ่งที่จะบอกได้ว่าชาวบ้านแต่ละคนมีผีประจำตัวทั้งหมดก็ตนและผีที่มาเข้าทรงเป็นวิญญาณของผู้ชายหรือผู้หญิงก็ได้จาก (1) ผ้าสไบหรือผ้าขาวม้าที่แต่ละคนสะพาย, คล้องคอหรือพาดบ่าอยู่ตลอดเวลา ผ้าขาวม้าหมายถึงผีเพศชาย ส่วนผ้าสไบหมายถึงผีเพศหญิง (2) การแต่งกาย คนที่มีผีผู้ชายใส่เสื้อหรือกางเกง ส่วนคนที่มีผีผู้หญิงใส่ผ้าซิ่น และ (3) กิริยาอาการที่แต่ละคนแสดงออกมาระหว่างการพ่อนรำ ผีผู้ชายจะกระโชกโชกฮาก ก้าวร้าว ส่งเสียงร้องด้วยความสะใจ บางครั้งก็กระโดดโลดเต้นอย่างผาดโผน ส่วนผีผู้หญิงมักจะเรียบร้อย เหนียมอายและสงบเสงี่ยม อย่างไรก็ตาม ชาวบ้านบางคน

<sup>52</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์ใน ต.บ. น. บัณฑิตนามพิธีกรรมช่วงผีพ่อนบ้านหม้อค้อ, 28 มิถุนายน 2538.

มีผีหลายคนที่ทั้งเพศชายและเพศหญิง ชาวบ้านคนนั้นก็ต้องการทั้งผ้าสไบ ผ้าชิ้น โสร่งและผ้าขาวม้า ซึ่งบอกสัญลักษณ์ทางเพศของผีให้ครบพร้อม ดังที่แม่ใหญ่ท่านหนึ่งเล่าให้ฟังว่า “คนที่ถือผ้าสไบ หลายผืนก็มีเทพ(ผี)หลายองค์ อย่างแม่มี 2 องค์ ทั้งชายและหญิง ใส่โสร่งและมีผ้าขาวม้าคาดเอว ผู้หญิงก็ใส่เสื้อผู้หญิงและผ้าสไบ ผู้ชายที่มีผีผู้หญิงก็ใส่กางเกงแล้วถือผ้าสไบ”<sup>53</sup>

ทำไมจึงมีผู้หญิงมากกว่าผู้ชายในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน ลักษณะเด่นประการหนึ่งของพิธีกรรมก็คือ ชาวบ้านที่เข้าร่วมพิธีกรรมส่วนใหญ่เป็นผู้หญิงในวัยกลางคนและสูงอายุ พวกเขาประมาณการว่าร้อยละ 70-80 ของชาวบ้านที่เข้าร่วมพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนเป็นผู้หญิง ชาวบ้านให้เหตุผลว่า “ผีเพื่อนส่วนมากผู้หญิงจะมากกว่าผู้ชาย อาจเป็นเพราะผู้ชายจิตใจเข้มแข็งกว่าผู้หญิงใจแฉง กระด้าง ผู้ชายจิตใจโลเล ผู้หญิงจิตใจเที่ยงธรรมกว่า นับถือเทพถือผีต้องมีศีลจึงจะมั่นคง พวกเทพที่มาทรงชอบคนที่พูดไพเราะ พูดหวาน ถ้าพูดไม่เพราะจะไม่ลงมาทรง แต่ก่อนคนที่เมาเหล้าจะเข้ามาเล่นไม่ได้...”<sup>54</sup> ชาวบ้านบางท่านก็บอกว่า “ผีมาเข้าผู้หญิงผู้ชายเท่ากัน แต่ผู้ชายห่วงการทำมาหากิน จึงไม่ค่อยได้มาเพื่อน ผู้หญิงอยู่กับบ้านมีเวลามาก บางครั้งพอทำว (ผีผู้ชาย) มาลง คนทรงผู้ชายขี้น้ำมากเกินไป (กินเหล้า) ทำวเลยไม่ลงมาอีกเลย ไม่ชอบคนกินเหล้าเมามาเสียชื่อทำว”<sup>55</sup>

พวกเราเข้าใจว่า การที่มีผู้ชายน้อยกว่าผู้หญิงในพิธีกรรมดังกล่าวอาจเกี่ยวข้องกับสถานการณ์ทางเศรษฐกิจและสังคมของหมู่บ้านชนบทในอำเภอปักษ์ธงชัย สูงเนินและสีคิ้ว หมู่บ้านในเขตดังกล่าวเป็นหมู่บ้านใกล้เมืองและใกล้สถานประกอบการและโรงงานอุตสาหกรรม ซึ่งผู้ชายมีแนวโน้มจะเดินทางไปทำงานนอกหมู่บ้านมากกว่าผู้หญิง โดยเฉพาะในวัยกลางคนและวัยสูงอายุ ผู้หญิงต้องทำหน้าที่แม่บ้าน เลี้ยงดูลูกหลานและจัดการภายในครอบครัว ในขณะที่ผู้ชายต้องออกไปทำงานตามโรงงาน ในกรุงเทพฯ และปริมณฑล ในหลายกรณีพวกเราพบผู้ชายในวัยกลางคนที่แต่งงานมีครอบครัวแล้วเดินทางไปทำงานในประเทศตะวันออกกลางและประเทศในเอเชียตะวันออกและตะวันออกเฉียงใต้ เช่น ไต้หวัน สิงคโปร์และบรูไน นอกจากนี้ อาจเป็นไปได้ว่า ผู้ชายในชนบทมักจะมีช่วงอายุสั้นกว่าผู้หญิงอย่างเห็นได้ชัด ทั้งนี้อาจเนื่องมาจากผู้ชายทำงานหนัก ทำงานที่เผชิญกับภาวะเสี่ยงอันตรายต่อสุขภาพ รวมทั้งผู้ชายมักมีโรคภัยไข้เจ็บอันเนื่องมาจากสุขนิสัยในการบริโภค เช่น อาหารสุก ๆ ดิบ ๆ สุรา บุหรี่หรือแม้กระทั่งอุบัติเหตุ ชาวบ้านในวัยชราส่วนใหญ่จึงเป็นผู้หญิงที่สามเฒ่าแล้วจำนวนมาก พวกเราก็คพบชาวบ้านกลุ่มนี้เป็นสมาชิกกลุ่มสำคัญของพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน ในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน ชาวบ้านกลุ่มอายุดังกล่าวโดยเฉพาะผู้หญิง จึงมีโอกาสพบปะสังสรรค์และร่วมกิจกรรมทางศาสนาในรอบปีพร้อมกัน

กว่าจะมาเป็นผู้เพื่อน อาจกล่าวได้ว่ากระบวนการกลายมาเป็น “ผีเพื่อน” หรือสมาชิกประจำของพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนประกอบด้วยขั้นตอนสำคัญ 5 ขั้นตอน ดังนี้

<sup>53</sup> จันทนา สุระพิณี. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านนากลาง. 17 พฤษภาคม 2538.

<sup>54</sup> จันทนา สุระพิณี. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านแก่นท้าว. 24 พฤษภาคม 2538.

<sup>55</sup> ศิลปกิจ ดิฉันดิลก. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านมานเชือก. 1 มิถุนายน 2538.

1. “มีท้าวมีนาง”<sup>56</sup>: อาการเจ็บป่วย แทบจะเรียกได้ว่า ไม่มีชาวบ้านที่นับถือผีและลงพ่อน ช่วงอย่างจริงจังโดยปราศจากอาการเจ็บป่วย (ตารางที่ 5-1) เมื่อเจ็บป่วยแล้ว แต่ละคนพยายามรักษาพยาบาลด้วยวิธีการต่าง ๆ นับตั้งแต่ดูแลตัวเอง ใช้น้ำสมุนไพรใกล้ตัว ซึ่ยากินเอง ปรึกษากับญาติพี่น้องหรือผู้เชี่ยวชาญในท้องถิ่น ใช้บริการสุขภาพอนามัยของรัฐ เช่น สถานีอนามัย โรงพยาบาล หรือคลินิก เมื่อทุกอย่างไม่ดีขึ้นและเงินทองหรือทรัพยากรต่าง ๆ ที่ผู้ป่วยมีอยู่ร่อยหรอลงไป ชาวบ้านจึงตัดสินใจเข้าไปหาวิธีการรักษาแบบพื้นบ้าน เช่น ใช้บริการของหมอส่งหรือหมอมอ และหมอลำผีฟ้าหรือผีพ่อน (เจ้าก๊กหรือครูบา) ในที่สุด

ในทัศนะของชาวบ้าน โรคภัยไข้เจ็บมีสาเหตุสำคัญ 2 ประการคือ (1) โรคที่เกิดจากความผิดปกติของร่างกายอันมีสาเหตุจากเชื้อโรค อุบัติเหตุ อาหาร น้ำหรืออากาศ ซึ่งเป็นสาเหตุที่อธิบายได้ด้วยเหตุผลและรักษาได้ด้วยวิธีการรักษาทั้งสมัยใหม่และพื้นบ้าน และ (2) โรคที่เกิดจากการกระทำของผีและอำนาจเหนือธรรมชาติ อาการเจ็บป่วยเนื่องมาจากสาเหตุข้อนี้ต้องรักษาโดยการใช้วิธีการทางไสยศาสตร์และความสามารถของผู้เชี่ยวชาญเฉพาะ เช่น หมอผี หมอลำ หมอพ่อน หมอส่งหรือหมอดู เป็นต้น ชาวบ้านเชื่อว่า อาการเจ็บป่วยที่ไม่อาจรักษาได้ในข้อแรกควรจะเป็นผลมาจากการกระทำของผีและอำนาจลึกลับต่าง ๆ ในกรณีของผีฟ้า ผีเถนหรือผีพ่อนี้ ชาวบ้านเข้าใจว่า อาการผิดปกติไม่ใช่โรคภัยไข้เจ็บ แต่เป็น “สัญญาณ” ที่บอกว่า “ผีอยากมาอยู่ด้วย” หรือผีต้องการให้คนคนนั้นยอมรับนับถือและให้ใช้ร่างเพื่อจะได้เล่นพ่อนรำประกอบเสียงแคนในพิธีช่วงผีพ่อน

ในกรณีที่เป็น “ผีลาว” ทั้งในส่วนของผีที่มาจากบนฟ้าและผีมาจากเวียงจันทน์ บาดาลและเมืองเสมา ชาวบ้านเรียกว่า “มีท้าวมีนาง” ชาวบ้านที่ “มีท้าว” หมายถึงมีผีผู้ชายต้องการมาอยู่ด้วย คำว่า “ท้าว” เป็นคำเรียกแทนผู้ชายในภาษาลาวและอีสาน ส่วน “มีนาง” หมายถึงมีผีผู้หญิงต้องการจะมาอยู่ด้วย ชาวบ้านจะรู้ว่า “มีท้าวมีนาง” ได้ก็จะต้องไปให้ “หมอส่งหรือหมอมอ” ทำพิธีนั่งทางในหรือส่งดูให้ หมอส่งหรือหมอมอจึงทำหน้าที่ในการวินิจฉัยอาการ บอกเอกลักษณ์ของผีให้ด้วยว่าเป็นชายหรือหญิง ชื่ออะไร ทำหน้าที่อะไรอยู่ในเมืองผี รวมทั้งแนะนำให้ไปหา “เจ้าก๊กหรือครูบา” เพื่อทำการรักษาโดยการพ่อนประกอบเสียงแคนและวิธีการทางไสยศาสตร์อื่น ๆ ต่อไป

จากการศึกษาภาคสนามของพวกเราพบว่า อาการเจ็บป่วยของชาวบ้านส่วนใหญ่จะแยกกันไปเริ่มตั้งแต่บ่มีแสง เหนื่อยเพลีย เพื่ออาหาร ปวดหัวเป็นไข้ ปวดท้องและปวดตามเนื้อตัว แขนขา รวมทั้งสาเหตุแยกย่อยอื่น ๆ ที่ไม่อาจจัดเข้ากลุ่มได้ทั้งหมด เป็นที่น่าสังเกตว่าอาการปวดหัวและปวดท้องปวดตาแขนขาเนื้อตัว เป็นกลุ่มอาการหลักของชาวบ้านที่ต้องคืนรนาหารการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้านตามที่ปรากฏในผลการศึกษาของเรา (ตารางที่ 5-1) จากตารางเดียวกันนี้ทำให้เราประมาณการอัตราส่วนผู้ชายต่อผู้หญิงที่เข้าร่วมพิธีกรรมได้ประมาณ 30:70

<sup>56</sup> อันเป็นกรณีขององค์เทพในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีจะเรียกว่า “มีองค์” โปรดดูรายละเอียดในผลงานวิจัยชื่อเดียวกันนี้ของพวกเรา



ตารางที่ 5-1: อาการป่วยของชาวบ้านก่อนเข้ารับบริการของเจ้ากั๊กหรือครุบา

อาการ	ชาย	หญิง	รวม
1. ปวดแสบ เหนื่อยเพลีย	11	24	35
2. เบื่ออาหาร กินไม่ได้นอนไม่หลับ	7	22	29
3. ปวดหัว เป็นไข้	18	41	59
4. ปวดท้องและปวดตามเนื้อตัว แขนขา	20	40	60
5. สาเหตุอื่น ๆ	27	103	130
รวม	83(23.32%)	230(76.68%)	313(100%)

ที่มา: สุรียา สมุทกุลปดี, ศิลปกิจ ดิจิทัลกุลและจันทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพ่อนอำเภอบักรงชัย สุงเนินและสีคิ้ว*. (2538-2540).

2. “ไปหาหมอ หมดเงินหลายแต่บ่เขา”: ความล้มเหลวของการแพทย์แผนปัจจุบัน ชาวบ้านที่พวกเรามีโอกาสสัมภาษณ์ต่างก็พูดตรงกันว่า ได้ดิ้นรนไปหาหมอจนหมดทุกหมอลแล้ว หมดเงินไปจำนวนมากแต่โรคก็ไม่ยอมหายสักที ดังเช่นคำบอกเล่าของผู้ให้ข้อมูลหลายท่านที่พวกเราคัดลอกมาเป็นตัวอย่างต่อไปนี้

ชายอายุ 58 ปี “ไปโรงบาลก็บ่เขา ไปหาหมอกะบ่เขา เงินหมดไปเป็นปีบ่ก็บ่เขา บ่อยากเฮ็ดดอกพ่อนช่วงนะ บางคนถาม พ่อนไปเฮ็ดหยัง เขาบ่ช่วยบ่เขาจั่ง ได้มาเฮ็ดทางนี้ ค่าใช้จ่ายในการลงช่วงปีละ 3,000 บาท แต่ไปหาหมอที่โรงพยาบาลหมด 40,000-50,000 บาทก็บ่เขา”<sup>57</sup>

ผู้หญิงอายุ 75 ปี “ตอนอายุ 42 ปี มีอาการป่วย รักษาตัวอยู่ 2-3 ปีก็บ่หาย หมอที่โรงพยาบาลบักรงชัยและโรงพยาบาลมหาราช ก็บอกว่าบ่ได้เป็นโรคอียัง จากนั้นไปหา “หมอส่อง” ให้เขาช่วยดูให้ หมอส่องทรงลูกกรอกท้าวทองคำอยู่บ้านหนองผง ต. เมืองปัก อ. บักรงชัย หมอส่องบอกว่าผีเก่าของแม่ซิมมาอยู่หน้า (ด้วย) ให้แต่งขันรับไว้ ต่อมาก็ไปหา “ครุบา” ในหมู่บ้านทำพิธีให้เอาหมอแคนและชวนเพื่อนผีพ่อนมาพ่อนรำอยู่ 2 คืน เลี้ยงดูเขาทุกอย่าง ไม่ว่าจะป็นน้ำขวดเหล้า เบียร์ ต้องลงช่วงพ่อนตอนกลางคืนเพราะถือป็นข้อปฏิบัติมาอย่างนั้น”<sup>58</sup>

หญิงอายุ 55 ปี “ป่วยตอนอายุราว 30 ปี ตอนนั้นลูกยังเล็กอยู่ บ่สบาย ไปหาหมอที่โรงพยาบาลบักรงชัยก็บ่เขา ตัวเหลืองผอม กินข้าวไม่ได้ และทำงานบ่ได้ตั้งหลายปี ตอนแรกก็เล่นผีทางดำ (ผีเมืองสิมมา) แต่ก็บ่ถูกกับโรค บ่หาย ให้แม่ใหญ่แเต้ทางดำรักษาให้ก็บ่หาย แต่พอมหา

<sup>57</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัลกุล. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพ่อนบ้านหัน*. 10 พฤษภาคม 2540.

<sup>58</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัลกุล. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพ่อนบ้านอู่*. 6 เมษายน 2540.

หมอลำผีฟ้าที่ชื่อแม่ใหญ่รวย อาการป่วยก็หาย หมอลำผีฟ้าคนนี้เลยบอกชื่อผีให้ แล้วมาร่วมพิธีเพื่อน  
ทุกปี<sup>59</sup>

ชายอายุ 50 ปี “ไปทำงานที่ประเทศซาอุดีอาระเบียปี พ.ศ. 2524 กลับบ้านปี พ.ศ. 2529 ไป  
อยู่ 5 ปี ปวดแขนตั้งแต่ตอนที่ทำงานซาอุฯ ไปหาหมอที่โรงพยาบาลเซนต์แมรีและโรงพยาบาล  
มหาราชในเมืองโคราชก็บ่หาย เลยให้หมอมอในหมู่บ้านดูให้ เห็นท้วงว่าให้มาเป็นทางผีเพื่อน ต้องให้  
แม่ใหญ่หุงสัจเจ้าก๊กของหมู่บ้านทำพิธีให้ ในที่สุดก็ได้เข้าร่วมพิธีเพื่อนเรื่อยมา”<sup>60</sup>

ชายอายุ 74 ปี “กลับจากทำงานที่ประเทศอิรัก พ.ศ. 2525 นอนป่วย บ่กินข้าวกินน้ำเลยเป็น  
เวลา 12 วัน แต่ยังไม่ตาย ต้องให้ลูก ๆ ดูแลอย่างใกล้ชิด ไปรักษาที่โรงพยาบาลหมดเงิน 20,000 บาท  
ภายในเดือนเดียว แต่อาการป่วยยังบ่หาย รู้ว่ามีผีเพื่อนอยากมาอยู่ด้วยแต่ไม่รับ เพราะพ่อเคยเป็น  
เจ้าสำนักใหญ่ในหมู่บ้านมาก่อน พ่อบ่มี (ชอบ) เคยเอาไม้ค้อนไปปาใส่ช่วงของคนอื่นตอนกลางคืน  
แต่พอรับเอาพื้น (ผี) มาอยู่ด้วย อาการเจ็บป่วยก็หายไป”<sup>61</sup>

ชายอายุ 72 ปี “เป็นไข้ กินข้าวบ่ได้ ลูกบ่ได้ ไปไสกะบ่ได้ มือกำบ่ได้ ไปหาหมอที่  
โรงพยาบาลมหาราช หมอบอกว่ามีโรค” ในที่สุดก็ไปหาหมอมอและเจ้าก๊ก<sup>62</sup>

หญิงอายุ 78 ปี “ปวดขา ปวดหลัง ขยับเขยื้อนบ่ได้ เริ่มป่วยตั้งแต่อายุ 30 กว่าปี ไปหา  
หมอมอก็บอกว่าต้องมาร่วมทางเพื่อนทางรำ ถ้าบ่มาเพื่อนมารำจะถึงแก่ชีวิตได้ เพื่อนมารับรองให้จึงลุก  
ขึ้นได้ มาหาผีเพื่อนแล้วมันหาย จึงได้ติดสอยห้อยตามกันต่อมา”<sup>63</sup>

หญิงอายุ 75 ปี “แม่เพื่อนมาได้ 20 กว่าปีแล้ว เพื่อนมาตั้งแต่ผัวยังบ่ตาย ผัวตายมาได้ 22 ปี  
แล้ว ตอนนั้นยังอยู่ที่สี่คิ้ว แม่ป่วยกินข้าวกินน้ำบ่ได้อยู่เกือบครึ่งเดือน บ่ได้ไปหาหมอ เอาเพื่อนมา  
มาแหล่ง เห็นว่าเป็นทางนี้ เลยให้พ่อหงษ์สา (บ้านหัน ต. บ้านหัน อ. สี่คิ้ว) มาลงเบ็งให้อาการป่วยจึง  
หายไป...นางชื่อ นพแก้ว มาจากเมืองลพบุรี”<sup>64</sup>

คำบอกเล่าของชาวบ้านจะเห็นได้ว่า พฤติกรรมในการแสวงหาการรักษาพยาบาลที่เหมาะสม  
ของชาวบ้านจบลงด้วยการพึ่งพาบริการของ “เจ้าก๊กหรือครูบา” ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่ามีประสิทธิภาพ  
ช่วยให้พวกเขาหายจากโรคภัยไข้เจ็บแบบไม่น่าเชื่อ การปฏิบัติตามคำแนะนำของเจ้าก๊กหรือครูบา  
และความช่วยเหลือของ “ผี” ทำให้อาการเจ็บป่วยหายไป ชาวบ้านจึงตกลงให้ผีใช้ร่างกายของตัวเอง  
เป็น “ร่างทรง” และเข้าร่วมพิธีเพื่อนช่วงเป็นการตอบแทน ความข้อนี้นี้สะท้อนให้เห็นถึงจิตจำกัดของ  
ระบบการแพทย์แผนใหม่ และจิตจำกัดของเหตุผล (limit of rationality) ซึ่งสะท้อนให้เห็นวิถีคิดของ  
ชาวบ้านที่มีต่อสุขภาพอนามัย ความเจ็บป่วยและความตาย

<sup>59</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงผีเพื่อนบ้านคู่. 6 เมษายน 2540.

<sup>60</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงผีเพื่อนบ้านโรงนา. 7 เมษายน 2540.

<sup>61</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงผีเพื่อนบ้านหัน. 10 พฤษภาคม 2540.

<sup>62</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงผีเพื่อนบ้านโรงนา. 7 เมษายน 2540.

<sup>63</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงผีเพื่อนบ้านคูคหว้า. 8 เมษายน 2540.

<sup>64</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงผีเพื่อนบ้านโลกศิลา. 11 เมษายน 2540.

สะท้อนให้เห็นขีดจำกัดของการแพทย์สมัยใหม่ในแง่ที่ว่า บริการดังกล่าวไม่อาจเข้าถึงชาวบ้านที่มีฐานะทางเศรษฐกิจไม่ค่อยดีได้อย่างทั่วถึง และความเชื่อที่ว่าบริการทางการแพทย์และสาธารณสุขสมัยใหม่ไม่อาจจะใช้เป็นคำตอบสำหรับอาการเจ็บป่วยได้ทุกอย่าง บางครั้งเสียงดนตรี เช่น แคน หรือการออกอากาศปรียาอาการ เช่น การฟ้อนรำ การกระโดดโลดเต้นในนามของ “ผี” อาจช่วยบรรเทาหรือรักษาโรคต่าง ๆ ได้ไม่แพ้การใช้ยาหรือวิธีการรักษาสมัยใหม่

ขณะเดียวกันก็สะท้อนให้เห็นด้วยว่า วิธีคิดที่เน้นเหตุเน้นผลและวิทยาศาสตร์มาก ๆ อาจไม่มีความหมายมากนักในสถานการณ์ที่ชาวบ้านถูกจำกัดทางเลือก เช่น ไม่มีเงิน ไม่มีความรู้ความสามารถในการรักษาแบบสมัยใหม่ หรือไม่มีทางเลือกอื่นอีกแล้ว ในสถานการณ์นี้ พวกเราเชื่อว่าทางเลือกสุดท้ายคือ ระบบการรักษาพยาบาลที่มีอยู่ในวัฒนธรรมหมู่บ้านจะเป็นคำตอบ ในที่นี้ชาวบ้านเลือกที่จะเข้าหาหมอสงและหมอลำผีฟ้าผีฟ้อน เป็นต้น ในหลาย ๆ กรณีพวกเราก็พบว่า ชาวบ้านรู้ว่าอาการหนัก เช่น หมอที่โรงพยาบาลบอกว่าเป็นโรคมะเร็ง แต่ญาติพี่น้องหรือตัวผู้ป่วยเองต้องการไปหาหมอลำผีฟ้า เพื่อต้องการให้แน่ใจว่าตนเองไม่ได้เจ็บป่วยเพราะกระทำกรรมผิดหรือกระทำความผิดต่อความเชื่อทางศาสนาหรือผีต่าง ๆ ในกรณีเช่นนี้ ญาติพี่น้องก็มีเวลาทำใจและยอมรับ “ความตาย” ที่ทุกคนไม่อาจจะหลีกเลี่ยงได้

3. “เอาเพิ่มมาสมมาแหล่ง”: คำแนะนำของหมอมอหรือหมอสง เมื่อผู้ป่วยและญาติพี่น้องตัดสินใจใช้วิธีการรักษาพยาบาลที่บ้าน “หมอมอหรือหมอสง” จะทำหน้าที่เป็นผู้วินิจฉัยสาเหตุโดยจัดพิธีที่เรียกว่า “ตั้งไข่เป็ง” หรือเสี่ยงทายทำนายหาสาเหตุโดยการตั้งไข่ลงบนแผ่นกระดานหรือกระจก แล้วหมอมจะเป็นคนตั้งจิตอธิษฐาน เช่น ถ้าผู้ป่วยจะหายเป็นปกติก็ขอให้ไข่ตั้งอยู่กับพื้นได้โดยไม่ล้ม หรือถ้า “ผิดผี” ก็ขอให้ไข่ล้มกลิ้ง ตั้งไม่ได้เลย เป็นต้น หมอสงบางท่านก็ใช้วิธีที่แตกต่างออกไป เช่น อ่านจากการหยดเทียนลงในขันน้ำมันต์ พ่อใหญ่หมอสงแห่งบ้านโคกศิลา (อ. ปักธงชัย) ท่านหนึ่งเล่าว่า “พ่อเรียนมาวิชาหมอสงจากหมอเขมร ตั้งแต่อายุ 19 ปี ไปเรียนถึงเมืองเขมรต่ำออกไปทางบุรีรัมย์ พ่อรับดูมอรักษาคนมาจนถึงทุกวันนี้ ผัวเมียเขาทั้งกันพ่อยังเอากลับคืนมาได้ พ่อเรียนตั้งแต่คำครูแก่สตาจค์แดงเดียว จนทุกวันนี้ขึ้นเป็น 6 สลึง ส่วนคำอื่น ๆ แล้วแต่ศรัทธาของญาติผู้ป่วย พ่อเป็นหมอมอ เป็นฝ่ายหักท้วงให้เขาอย่างเดียว แล้วแนะนำให้เขาไปแต่งขันธแก้เอง เวลาคนป่วยมาหา ก็ให้เขาเอาเงิน 6 สลึง รูป 1 คู่ ดอกไม้ 1 คู่ ใส่จานเข้ามาหาพ่อ ให้พ่อดูให้ พ่อก็นั่งอยู่หน้าเครื่องคาย ยกขันขึ้น สั่นขัน นิ่งหลับตาภาวนา ถ้าถูกต้องอันใดขอให้ขันหยุดสั่นในขันมีน้ำ บางทีก็หยดเทียนลงไป ถ้ามีอะไรเป็นต้นเหตุก็จะปรากฏออกมาในน้ำ”<sup>65</sup>

เมื่อพบสาเหตุของการเจ็บป่วยแล้ว หมอสงจะแนะนำให้ผู้ป่วยไปหาผู้เชี่ยวชาญเฉพาะทางต่อไป เช่น แนะนำให้ไปหาหมอลำผีฟ้าหรือผีฟ้อน เป็นต้น การที่หมอสงหรือหมอมอพบว่าอาการ

<sup>65</sup> ศิลปกิจ ดั้งเดิมถูก. บันทึกอนามพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนบ้านโคกศิลา. 15 เมษายน 2540.

ป่วยเกิดจากการกระทำของผี ชาวบ้านเรียกว่า “เพื่อนมาชวน” หรือมีผีมาข้องแวงด้วย ผู้ป่วยต้องปฏิบัติตัวอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อแก้เคล็ดหาทางทำให้ผีพึงพอใจ แล้วอาการก็จะดีขึ้น

4. เข้าหา “เจ้าก๊ก” หรือ “ครูบา” เพื่อรับขันธุ์ครูและร่วมพิธีฟ้อน ในขั้นนี้ ชาวบ้านต้องรับเอา “ผี” มาอยู่ด้วย และกลายมาเป็นสมาชิกของพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนอย่างสมบูรณ์เมื่อแต่งขันธุ์มาให้ครูบาหรือเจ้าก๊กรักษาโรคให้ ชาวบ้านเรียกขั้นนี้ว่า “เอาเพื่อนมาอยู่น่า” หรือ “ขึ้นฮ้าน” ชาวบ้านหลายท่านเล่าว่าเจ้าก๊กและครูบาส่วนใหญ่เน้นการฟ้อนรำประกอบเสียงแคนในฐานะที่เป็นวิธีการหลักในการรักษาโรคแน่นอนว่า พิธีกรรมช่วงผีฟ้อนประจำปีหรือที่เรียกว่า “ลงช่วง” ก็คือศูนย์รวมของร่างทรงของผีที่มาร่วมกันฟ้อนรำเพื่อรักษาโรคของตัวเองและเพื่อตอบแทนบุญคุณของผีที่ให้การคุ้มครอง

5. “เพื่อนมาแต่พ่อแต่แม่”: สืบทอดให้ลูกหลาน คนที่กลายมาเป็น “ผีฟ้อน” อย่างสมบูรณ์เมื่อเสียชีวิตไปแล้ว จะมีการสืบทอดการฟ้อนผิตนเดิมนั้นให้กับลูกหลานที่ยังมีชีวิตอยู่ในกรณีนี้ ชาวบ้านเรียกว่า “เพื่อนมาตั้งแต่สมัยพ่อแม่ยังมีชีวิตอยู่” หรือ “ผีมาอยู่น่าหน่อน่านนวล” จากการสัมภาษณ์ของพวกเราพบการสืบทอดผีฟ้อนในลักษณะนี้เพียง 9 รายเท่านั้น (ชาย 1 คน หญิง 8 คน) เมื่อเปรียบเทียบกับสาเหตุอย่างอื่น เช่น การเจ็บป่วย การกระทำของผีบรรพบุรุษและความสนุกสนานแล้ว การสืบทอดฟ้อนผิตนเดียวกันกับบรรพบุรุษนั้นมีน้อยกรณีมาก (ตารางที่ 5-2)

กรณีที่ฟ้อนรำในพิธีเพื่อความสนุกสนานหรือเพื่อติดตามภรรยาโดยไม่นับถือผี ก็มีจำนวนไม่น้อยเหมือนกัน ดังคำบอกเล่าของพ่อใหญ่อายุ 80 ปีท่านหนึ่งที่ว่า “เมียฟ้อนคนเดียวบ่ม่วน ให้อ้ายเพื่อนนำ ปกติผู้หญิงเป็นคนเล่นก่อน แล้วผู้ชายค่อยตามเมียไป เล่นช่วงคนเดียวครูบาบอกว่า บ่ม่วนให้ไปเพื่อนำกัน”<sup>66</sup>

ตารางที่ 5-2: เหตุผลการกลายมาเป็น “ผีฟ้อน” เปรียบเทียบชาย-หญิง

เหตุผล	ชาย	หญิง
1. เจ็บป่วย	69	185
2. สืบทอดผิตนเดียวกันจากพ่อแม่	1	8
3. เจ็บป่วยแล้วมีผีบรรพบุรุษมาอยู่ด้วย	4	16
4. ความสนุกสนานและอื่น ๆ	9	21
รวม	83	230

ที่มา: สุริยา สมุทกุลปดี, ศิลปกิจ ตีพิมพ์ครั้งแรกและจินตนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนอำเภอปักธงชัย สูงเนินและสีคิ้ว*. (2538-2540).

<sup>66</sup> ศิลปกิจ ตีพิมพ์ครั้งแรก. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนบ้านหัน*. 10 เมษายน 2540.

4. เจ้าภาพ ในที่นี้หมายถึง ผู้รับหน้าที่ในการจัดพิธีกรรมช่วงศพเพื่อน ซึ่งเป็นพิธีประจำปี ที่เปิดโอกาสให้เจ้าก๊กหรือครุบากับเหล่าลูกศิษย์มาชุมนุมและประกอบพิธีการเพื่อนรำเพื่อบวงสรวง บูชา “ผี” ร่วมกัน เจ้าภาพอาจเป็นเจ้าก๊ก ครุบา หรือลูกศิษย์คนใดคนหนึ่งที่มีความประสงค์จะจัดให้มีการลงช่วงขึ้นที่บ้านของตนเอง โดยทั่วไป คนที่รับหน้าที่เป็นเจ้าภาพจัดพิธีกรรมช่วงศพเพื่อนได้ จะต้องมีความพร้อมทางด้านฐานะทางเศรษฐกิจและทรัพยากรต่าง ๆ ในครอบครัวพอสมควร เพราะการจัด “เพื่อนช่วง” ก็เหมือนกับพิธีการทำบุญอย่างอื่นที่เจ้าภาพต้องลงทุนลงแรงในการจัดเตรียมอาหาร เครื่องดื่ม สถานที่และอำนวยความสะดวกทั้งหมดแก่ “แขก” ที่มาร่วมงาน เจ้าภาพส่วนใหญ่ จะใช้เงินระหว่าง 3,000-5,000 บาทต่อการทำพิธีหนึ่งครั้ง นอกจากนั้นยังต้องระดมกำลังลูก หลาน ญาติพี่น้องและเพื่อนบ้านมาช่วยกันเตรียมอาหาร เตรียมสถานที่และบริการแขกหรือที่มาร่วมงาน ตลอดวัน

แม้ใหญ่อายุ 80 ปี เจ้าของช่วงหรือเจ้าภาพพิธีเพื่อนช่วงแห่งหนึ่งบอกว่า “ผู้ใดจะเปิดช่วงก็ได้ แล้วแต่ผู้ใดอยากจะเปิด เปิดช่วงของเจ้าก๊กก่อนแล้วลูกน้องค่อยเปิดตามที่หลัง เปิดช่วงแล้วจะทำให้ คนทรงอยู่ดีมีแสง ถ้าไม่เปิดจะอยู่ไม่ดี จะเจ็บไข้ได้ป่วย...”<sup>67</sup> อย่างไรก็ตาม พวกเราไม่พบเลยว่ามี กรณีของชาวบ้านธรรมดาที่ไม่เคยรับการรักษาจากเจ้าก๊กหรือครุบารับทำหน้าที่เป็น “เจ้าภาพ” ของ พิธีกรรม ชาวบ้านทั่วไปมักจะไม่ต้องการเข้ามาเกี่ยวข้องกับช่วงเนื่องจากเป็นเรื่องของผีและความเชื่อ แต่คนที่เป็สมาชิกในครอบครัว ญาติพี่น้องและเพื่อนบ้านส่วนใหญ่จำเป็นต้องให้ความช่วยเหลือ ซึ่งกันและกัน

5. ผู้ชม ในพิธีกรรมช่วงศพเพื่อนทั้งหมดที่พวกเราติดตามศึกษาพบว่ามี “ผู้ชม” อยู่ไม่มากนัก ชาวบ้านที่ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมเลยที่มาร่วมดูการเพื่อนช่วง ส่วนใหญ่เป็นชาวบ้านที่เดินผ่านไปมา เด็กนักเรียนที่กลับมาจากโรงเรียนหรือชาวบ้านที่กลับมาจากทำงานในเมือง การเพื่อนช่วงไม่มี กลุ่มผู้ชมที่ให้ความสนใจติดตามอย่างจริงจัง อาจเป็นไปได้ว่า พิธีกรรมนี้ไม่ได้มีจุดมุ่งหมายเพื่อการ แสดงสำหรับผู้ชม แต่เน้นที่ทุกคนมีส่วนร่วมแสดงด้วยตนเอง ผู้เข้าร่วมพิธีต่างก็เพื่อนรำประกอบ เสียงแคนเพื่อบวงสรวงผีที่ตนนับถือ เมื่อเหนื่อยก็ออกมาล้างพัก เมื่อพร้อมแล้วก็กลับไปแสดงอีก ในแง่นี้ ผู้แสดงกับผู้ชมจึงเป็นคนกลุ่มเดียวกัน ดูแลกันเองระหว่างกลุ่มผีเพื่อนด้วยกัน

นอกจากนี้ ยังมีสมาชิกของช่วงศพเพื่อนบางกลุ่มที่มาร่วมงานแต่ทำหน้าที่เป็นผู้ชมเพียง อย่างเดียว นั่นคือ กลุ่มคนที่มีอาการเจ็บป่วยมากเกินไป หรือชราภาพมากเกินไป ไม่มีเรี่ยวแรงพอ ที่จะออกไปรำยรำหรือกระโดดโลดเต้น หรือวิ่งไล่กวัดกับหมอแคนหรือหมอผ้าที่ถูกห้อมล้อมด้วย ผีเพื่อนที่มีอายุน้อยกว่า ชาวบ้านใช้คำว่า “สังขารไม่ให้” คนกลุ่มนี้มักจะให้ลูกหลานหรือญาติพี่น้อง พามานั่งชม ถือโอกาสได้พบปะพูดคุยกับเพื่อนฝูง หรือได้ฟังเสียงแคน “ลาย” ต่าง ๆ อย่างซาบซึ้ง และได้อารมณ์ ทำให้ได้ระลึกถึง “อดีต” เมื่อครั้งตนเองได้เข้าร่วมพิธีกรรมอย่างสนุกสนานได้อีก

<sup>67</sup> จันทนา สุระพิณ. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงศพเพื่อนบ้านนากลาง. 17 พฤษภาคม 2538.

ทางหนึ่ง ลูกหลานหรือญาติบางคนที่อยู่หมู่บ้านห่างไกลออกไปจะพานั่งรถมาส่งในตอนเช้า แล้วมารับกลับในตอนเย็นก็มี

### ความเชื่อและข้อห้ามในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน

ผู้ให้ข้อมูลท่านหนึ่งพูดถึงความเชื่อและความหวังในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนว่า “ผี” และการเพื่อนช่วง “ช่วย” ตัวเองด้านต่าง ๆ คือ

(1) ความเป็นอยู่หลังจากที่เล่นช่วงมาแล้วดีขึ้น อย่างทางด้านสุขภาพ ถ้าป่วยเป็นไข้หวัดก็ไม่ต้องไปหาหมอเหมือนกัน แต่ถ้าป่วยที่ผิดทางเขาก็ต้องจุดธูปจุดเทียนบอก อย่างถ้าปวดหัวปวดท้องมาก ไม่มีเงินไปรักษาจะยืมใครก็ได้ ก็จะจุดเทียนเอาขันธ 5 ขันธ 8 ดอกไม้ 5 ดอกจุดบอกให้หาย ทำน้ำมนต์เอามาอาบก็หายเข้าป่าได้

(2) การอธิษฐาน มีจุดธูปเทียนบอกเจ้านายให้ลูกหลานได้งานดี ๆ ก็ได้ดี ๆ เหมือนกัน ก็ถือว่าเขาช่วย เพราะได้ตรงกับความคิดของเธอ ลูกกลับมาบ้านก็เก็บดอกไม้ขึ้นฮ้านบูชา(หิ้งผี) ตอนอยู่กรุงเทพฯ ก็ทำ เขาก็ระลึกหาคุณบิดามารดา ปู่ย่าตายายเคยยึดเคยทำกันมา

(3) ความนับถือของคนในหมู่บ้านมีมากขึ้น อย่างเช่น เขาอยากเฮ็ดงานอียังสักอย่างแต่ไม่มีเงิน เขาก็ช่วยหาให้ ช่วยกันออกเงิน ส่วนมากเป็นลูกศิษย์ลูกหา เอามาช่วย คนจากหมู่บ้านอื่นที่เป็นลูกศิษย์ก็ขึ้นมาช่วย สำหรับคนในหมู่บ้านที่บ่เชื่อก็มีไผ่ว่า แต่ถ้าเขาพูดกลับหลังก็ไม่ว่า กรณีที่พูดต่อหน้าไม่มีเลย”<sup>68</sup>

จะเห็นได้ว่าชาวบ้านเชื่อว่า “ผี” และพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนมีความหมายต่อวิถีชีวิตและครอบครัวของแต่ละคนมากไปกว่าความเชื่อทางศาสนาโดยทั่วไป ทั้งสุขภาพอนามัยของร่างกายหน้าที่การงานและความเป็นอยู่ของสมาชิกในครอบครัว รวมทั้งความเชื่อถือนับถือที่เพื่อนบ้านมีให้กับร่างกาย ทั้งหมดนี้ล้วนแต่เป็นความเชื่อและความหวังในทางบวกที่ได้จากพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน

ชาวบ้านทั่วไปอาจเข้าใจว่า การเพื่อนผีช่วงช่วยให้หายป่วยจากโรคร้ายต่าง ๆ และนำเอาความสุขและโชคลาภต่าง ๆ มาให้ครอบครัว แต่ในกรณีที่ป่วยหนัก ชาวบ้านก็เข้าใจด้วยว่า แม้แต่ “ผี” หรือพิธีกรรมที่สลับซับซ้อนเพียงใดก็ไม่อาจห้ามความตายได้ ดังที่ชาวบ้านคนหนึ่งบอกว่า “เฮ็ดพิธีจ้งซีเพื่อให้อยู่สบาย (แต่)จะกันตายไม่ได้เพราะคนเราเกิดมาต้องตาย...”<sup>69</sup> หรือความเห็นที่ว่า “คนเล่นช่วงก็เชื่อว่าเป็นหว่านเป็นยา แต่คนที่ไม่เชื่อก็เห็นว่าเป็นเรื่องเล่นสนุก ถือว่าเป็นยาแต่ก็ไปไม่พ้นหมอหลวง(แพทย์แผนปัจจุบัน) คนที่ไม่เคยมีประสบการณ์จะไม่ว่าไม่เข้าใจ คนที่ไม่ผีแต่มาเล่นช่วงด้วยมีแต่จะทำให้ผิดศีล(จารีต)”<sup>70</sup> ชาวบ้านหลายคนต่างก็เชื่อด้วยว่าการเล่นเพื่อนช่วงเป็นความต้องการของ “ผี” ขณะเดียวกันคนเล่นก็ได้ความสุขความสบายใจ รวมทั้งได้พบปะสังสรรค์กับเพื่อน

<sup>68</sup> จันทนา สุระพิณิจ. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านกลาง. 24 พฤษภาคม 2538.

<sup>69</sup> จันทนา สุระพิณิจ. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านนอก. 2 มิถุนายน 2538.

<sup>70</sup> จันทนา สุระพิณิจ. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านกลาง. 24 พฤษภาคม 2538.

ฝูงในวัยเดียวกัน “ช่วงเปิดช่วงมาแล้วจะคิดสอดเพื่อน สนุกสนาน แต่พอปิดช่วงแล้วไม่อยากจะคุยกับใครเลย อยากซื้ออยากล่ำก็เสียบได้ คนที่มีผีแล้ว ถ้ามีคนมาบอกให้ไปเล่นช่วงก็ต้องไป จะขัดใจเจ้านาย(ผี) ไม่ได้ ไม่มีเงินต้องยืมเขาไป ค่ารถต้องออกเอง”<sup>71</sup>

**ข้อห้าม** ในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนมีข้อห้ามที่สำคัญหลายอย่างสำหรับเจ้าก๊กและผีเพื่อน ข้อห้ามกำหนดขึ้นเพื่อให้ขั้นตอนและกระบวนการของพิธีบังเกิดความศักดิ์สิทธิ์และบรรลุประสิทธิผล ขณะเดียวกัน ข้อห้ามก็เป็นแนวกำหนดบทบาทและพฤติกรรมของแต่ละคนที่เข้าร่วมพิธีกรรมข้อห้ามที่สำคัญที่สามารถพบเห็นได้ในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน ได้แก่

1. ห้ามไม่ให้เจ้าก๊ก ครูบาหรือคนทรงเรียกเงินค่าตอบแทนในการรักษาจากผู้ป่วย นอกจากเงินที่ใส่เป็นค่าครูหรือค่าคายครั้งละ 6 สลึง หรือบางคนก็กำหนดมากกว่านี้เล็กน้อย แต่เงินค่าของขวัญหรือค่าสมนาคุณที่ผู้ป่วยหรือญาติของผู้ป่วยมอบให้ต่างหากก็สามารถรับไว้ได้ ถ้าหากฝ่าฝืนคนทรงมักจะโดนผี(เจ้านาย)ลงโทษให้มีอาการผิดปกติต่าง ๆ นานา เช่น กรณีเจ้าก๊กท่านหนึ่งได้เล่าให้เราฟังว่า “คนทรงรักษาให้หายก็เอาเงินบ่ได้ นอกจากเขาจะใส่ซองให้คนอื่น เคยไปฮับเงินเขามา 100 บาท ไม่รู้ว่าเขาตั้งใจจะให้ กลับมาถึงบ้านก็หนาวสะบัดขึ้นมา ห่มผ้า 2 ผืนก็ไม่หาย ก็ต้องเอาดอกไม้ขึ้นร้าน บอกว่าเขาสงสารคนทรง จึงให้เงินมาช่วย...ก็เลยหาย”<sup>72</sup>

2. ในระหว่างเพื่อนรำในพิธี มีข้อห้ามที่กำหนดให้ทุกคนต้องประพฤติปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัด เช่น ห้ามทะเลาะเบาะแว้ง ห้ามคำทอหรือพูดถึงสิ่งที่ไม่เป็นมงคล ห้ามแสดงอาการก้าวร้าว รวมทั้งห้ามแสดงพฤติกรรมฉันทู้สาว ไม่เช่นนั้นจะเกิดการผิดผีอย่างรุนแรง ผู้ละเมิดอาจมีอาการผิดปกติต่าง ๆ ดังคำพูดของชาวบ้านท่านหนึ่งที่ว่า “อย่าตืออย่าทุบกันเทิงบ้าน เดี่ยวชักตาย ต้องพูดดี ๆ พูดจัญไร คำพ้อกันบ่ได้ รักกันก็บ่ได้ ชอบมึงชอบกูบ่ได้ คนเพื่อนมารักกันในวงเพื่อนบ่ได้มันผิดหลาย คนเพื่อนแต่งตัวสวย ๆ เอากัน(รักใคร่ชอบพอ)บ่ได้ เดี่ยวสิชักกระดูกหรือเป็นไปต่าง ๆ นานา เจ้านาย(ผี)เพิ่นบ่มี...”<sup>73</sup> ดังนั้น ชาวบ้านแต่ละคนจึงแสดงกิริยานอบน้อมและสุภาพอย่างยิ่งในระหว่างการเพื่อนรำในช่วง กล่าวคือ ก่อนที่จะก้าวเข้าไปร่วมวงเพื่อน ต้องยกมือไหว้ขันธ์ที่เจ้าภาพจัดตั้งไว้ที่โต๊ะตรงกลางช่วง เมื่อจบการรำหรือต้องการออกมาพักต้องยกมือไหว้ทุกครั้ง เมื่อพบปะกับเจ้าก๊ก ครูบาหรือร่างทรงอาวุโสก็ต้องยกมือไหว้แสดงความเคารพนบอบทุกครั้ง

3. เจ้าก๊ก ครูบาหรือร่างทรงท่านอื่น ๆ มักจะกำหนดข้อห้ามปลีกย่อยของตัวเองต่อไปอีก เช่น บางท่านให้ใช้เฉพาะดอกมะลิในการจัดแต่งขันธ์หรือเครื่องบูชาต่าง ๆ บางท่านไม่อนุญาตให้มีสุราเข้ามาในงาน ให้ใช้เฉพาะน้ำอ้อยคลม เป็นต้น พ่อใหญ่เจ้าก๊กท่านหนึ่งบอกว่า “ฮ้าน (ช่วง) ของพ่อเวลาลง ท้าวพ้อชอบดอกมะลิ แต่งคายก็ดอกมะลิ บายศรีก็มะลิ ดอกอื่นเอาเข้าบ่ได้ ฮ้านพ้อบ่มีเหล่า

<sup>71</sup> จันทนา สุระพินิจ. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านกลาง*. 24 พฤษภาคม 2538.

<sup>72</sup> เรื่องเดียวกัน, เล่มเดียวกัน.

<sup>73</sup> ศิลปกิจ ดิฉันตุล. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านหัน*. 9 มีนาคม 2540.

บ่เอาเข้าไปเลย มีแต่น้ำขวด มีคนเอาเข้าไป “เพิ่นสูน” (เจ้านายหรือฝิ่นจะโกรธ ไม่พอใจ) ต้องมีคนคอยรับอยู่ข้างนอก”<sup>74</sup>

### กระบวนการของพิธีกรรมช่วงผีพื่อน

พิธีกรรมช่วงผีพื่อนที่พวกเราศึกษาในภาคสนามอาจแบ่งออกเป็น 3 ขั้นตอนที่สำคัญ ได้แก่ (1) ขั้นเตรียมงาน (2) ขั้นเปิดฮ้านหรือลงช่วง และ (3) ขั้นปิดฮ้าน

1. ขั้นเตรียมงาน ดังที่พวกเราได้กล่าวถึงมาบ้างแล้วว่า การกำหนดวันงานสำหรับพิธีกรรมช่วงผีพื่อนจะถือเอาวันใดก็ได้ระหว่างหลังสงกรานต์ในเดือนห้า (เมษายน) ถึงก่อนเข้าพรรษาในเดือนแปด (กรกฎาคม) โดยที่วันที่เลือกนั้นต้องไม่ตรงกับวันพระหรือวันศีลทั้งขึ้นและแรม 8 ค่ำ 15 ค่ำ เพราะพิธีกรรมของฝิ่นจะจัดตรงกับวันพระวันสำคัญทางพุทธศาสนาไม่ได้ ฝิ่นจะไม่ยอมออกมาเล่นช่วงในวันพระอย่างเด็ดขาด ส่วนการกำหนดวันเฉพาะเจาะจงลงไปนั้น เจ้าภาพต้องปรึกษาหารือกับ หมอแคน ซึ่งส่วนมากจะมีงานช่วงหลายหมู่บ้านตรงกัน หมอแคนที่มีชื่อเสียงจะมีสมุดบันทึกทำตารางเวลาทำงานของตนในตลอดฤดูกาลพื่อนช่วง 2-3 เดือนนี้ ดังที่เจ้าภาพท่านหนึ่งบอกว่า “กำหนดวันเล่นช่วงขึ้นอยู่กับหมอแคน ให้หมอแคนหาหม้อหาเวน(วัน)ให้ แต่ก่อน(ในอดีต)ใคร ๆ ก็เป่าแคนได้หมด ไม่ต้องไปหาหมอแคนมาเป่า ใช้เฉพาะแคนอย่างเดียว ไม่มีเครื่องดนตรีอย่างอื่นมาประกอบ”<sup>75</sup> ในกรณีของผีเมืองเสมา “เจ้านาย(ผี)ออกจากเมืองสีมาเดือน 5...เข้าเมืองตอนเดือน 7-8 ก่อนเข้าพรรษา ตอนปิดประตูเมือง จิตใจอาลัยอาวรณ์ อยากร้องไห้ บางทีปิดช่วงปิดประตูเมืองแล้วผีไม่ยอมกลับก็มี ต้องเล่นไปจนกว่าจะเสร็จ เราคนจัดช่วงก็ต้องช่วย “เขาเอ็นเฮาต้องขาน เขาวานเฮาต้องช่วย” เขา(ผี)เรียกมาเราก็ต้องไปช่วย พอเขาหยุดเล่นพื่อนแล้ว เราจึงจะได้บุญก้อนหนึ่ง เหมือนเราได้ช่วยชีวิตเขา”<sup>76</sup>

เมื่อได้วันเวลาที่แน่นอนแล้วทางเจ้าภาพก็จะเชิญผู้มาร่วมงานซึ่งส่วนใหญ่จะเป็นการบอกปากต่อปาก เจ้าภาพบางคนยังนิยมส่งจดหมายเชิญถึงเจ้าก๊ก ครูบาหรือ “ผีพื่อน” ที่สนิทสนมกันต่างหมู่บ้านอีกด้วย ปกติแล้วมักจะเป็นการเชิญกันในหมู่บ้านที่อยู่ใกล้เคียงกัน กรณีการเชิญกันข้ามอำเภอมักจะเป็นการสนิทสนมระหว่างเจ้าก๊กกับเจ้าก๊กด้วยกัน โดยการส่งคนไปบอกกำหนดวันเวลาเมื่อถึงวันงานเจ้าก๊กมักจะนำลูกน้องไปร่วมพื่อนด้วย เช่น เจ้าก๊กบ้านนากลาง ตำบลนากลาง อำเภอสูงเนิน เชิญเจ้าก๊กบ้านโคกเห็ดใคร ตำบลธงชัยเหนือ อำเภอปักธงชัย มาร่วมงาน พอถึงเวลาเจ้าก๊กบ้านโคกเห็ดใครมาพร้อมกับลูกน้อง การเชิญผู้ร่วมงานโดยมากจะทำก่อนวันงาน 1-2 สัปดาห์ การเชิญผู้ร่วมงานขึ้นอยู่กับศักยภาพในการต้อนรับแขกของเจ้าภาพด้วย หากเป็นเจ้าก๊กหรือเจ้าภาพที่

<sup>74</sup> ศิลปกิจ ดัชนีศิลป. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพื่อนบ้านโคกสีอ. 9 มีนาคม 2540.

<sup>75</sup> จันทนา สุระพินิจ. บันทึกสนามช่วงผีพื่อนบ้านแก่นท้าว. 24 พฤษภาคม 2538.

<sup>76</sup> จันทนา สุระพินิจ. บันทึกสนามช่วงผีพื่อนบ้านแก่นท้าว. 24 พฤษภาคม 2538.



มีฐานะดีก็จะเชิญผู้ร่วมงานหรือ “แขก” จำนวนมาก หากเป็นเจ้าภาพที่ฐานะไม่ดีนักมักจะเชิญเฉพาะผู้ร่วมในหมู่บ้านของตนเอง

ในการเตรียมสถานที่และวัสดุอุปกรณ์ จะมีการแบ่งงานกันทำโดยธรรมชาติ กล่าวคือ เจ้าภาพจะเป็นผู้จัดพาน ขันธและสิ่งของต่าง ๆ เช่น ดอกไม้ รูป เทียน เหล้า น้ำอัดลม ฯลฯ ที่ใช้ไหว้และบูชาที่หิ้งหรือฮ้าน ในเขตอำเภอปักษ์ซึ่งนิยมประกอบพิธีบนเรือนของเจ้าภาพ เมื่อถึงวันงาน เจ้าภาพต้องจัดเตรียมวัสดุสิ่งของที่ใช้ในพิธีอันประกอบไปด้วย ขันธ 5, ขันธ 8, ขันครุฑ, เหล้าขาว, น้ำส้ม, กล้วย, มะพร้าวห้าวส่อม, พาชั้นพม่า ฯลฯ และจัดเตรียมอาหารสำหรับเลี้ยงผู้มาร่วมงาน

ส่วนผู้ชายทั้งที่เป็นสมาชิกในครอบครัวและเพื่อนบ้านทำหน้าที่ในการจัดเตรียมสถานที่ โดยเฉพาะ “ช่วง” พ่อใหญ่ที่มีประสบการณ์ในการเป็นเจ้าภาพพิธีกรรมมาหลายปีบอกว่า “ผู้ชายจะเป็นฝ่ายมาช่วยกันเตรียม “ช่วง” พ่อรู้ว่าพรุ่งนี้จะเล่นก็ต้องมาเตรียมช่วงตั้งแต่วันนี้ มาปิดกวาดลานในตอนเช้า ไม่ได้ไปบอก เพื่อนบ้านก็มาช่วยกันทำให้เพราะนับถือคุ้นเคยกัน ไม่ได้บอกว่าใครต้องทำอะไร สมัยก่อนพ่อเล่นอยู่ได้ต้นกล้าไม่ต้องทำร่ม คนมาเล่นก็หลาย มาจากหลายบ้าน เช่น แก่นท้าว โลกสะอาด สีคว”<sup>77</sup>

การเตรียมอาหารทั้งหมดเป็นงานของผู้หญิง โดยเฉพาะลูก หลานหรือเพื่อนบ้านของเจ้าภาพ แรงงานทั้งหมดจะถูกระดมมาเตรียมอาหาร ประกอบอาหาร บริการอาหารและทำความสะอาดต่าง ๆ ตลอดงาน กับข้าวส่วนใหญ่ต้องไปซื้อที่ตลาดสดในตัวอำเภอ แต่จะมีบางส่วนที่ลูกศิษย์ เพื่อนบ้านหรือช่างทรงที่สนิทสนมกันจะนำมะพร้าว ข้าวสาร พักเขียวหรือพืชผักอย่างอื่นมาช่วยเจ้าภาพอีกทางหนึ่ง เจ้าภาพต้องเตรียมเงินค่าใช้จ่ายในการเตรียมอาหารไว้ให้พร้อม ดังที่เจ้าภาพท่านหนึ่งเล่าว่า “ในอดีตมีการทำกับข้าวเลี้ยงคนอื่นด้วย แต่ไม่ทำมาก คนในหมู่บ้านเดียวกันก็กลับไปกินข้าวเที่ยงที่บ้านตัวเอง คนที่มาจากบ้านไกลจึงจะทำเลี้ยง ทุกวันนี้หมดค่ากับข้าวครั้งละ 3,000-4,000 บาท คนที่มาร่วมงานที่เคารพนับถือกัน ก็ออกเงินช่วยตามอัธยาศัย ไม่ได้บังคับ นอกจากออกเงินเป็นค่ากับข้าวแล้ว เจ้าภาพต้องเตรียมเงินไว้เป็นค่าหมอแคนและเก็บไว้ทำบุญให้เจ้ากรรมนายเวรตอนสงกรานต์ด้วย”<sup>78</sup>

อาหารที่ใช้เลี้ยง “แขก” ที่มาร่วมพิธีกรรมประกอบด้วยข้าวเจ้าหุงหรือข้าวสวยและต้มปลาแดก(ปลาร้า)เป็นหลัก “ต้มปลาแดก” ประกอบด้วยการต้มปลาคูหรือปลาช่อนใส่กับปลาร้า อาจเติมมะเขือหรือพริกสดลงไปเล็กน้อย ส่วนแกงกะทิ น้ำพริก ผัดหรือกับข้าวอื่น ๆ มักจะขึ้นอยู่กับฐานะทางเศรษฐกิจของเจ้าภาพ แต่ข้าวเจ้ากับต้มปลาแดกเป็นอาหารที่ “ลาวข้าวเจ้า” ชื่นชอบและมักจะขาดไม่ได้ในพิธีกรรมช่วงผีพ่อน เป็นที่น่าสังเกตว่า การรับประทานข้าวเจ้าหรือข้าวสวยกับ “ต้มปลาแดก” สะท้อนให้เห็นถึงการผสมผสานทางวัฒนธรรมระหว่างข้าวเจ้าของคน

<sup>77</sup> จันทนา สุระพินิจ. บันทึกสนามช่วงผีพ่อนบ้านแก่นท้าว. 24 พฤษภาคม 2538.

<sup>78</sup> จันทนา สุระพินิจ. บันทึกสนามช่วงผีพ่อนบ้านแก่นท้าว. 24 พฤษภาคม 2538.

ไทยภาคกลางและไทยโคราชกับปลาร้าของคนลาวและคนอีสาน อาหารหลักขื่อนี้อาจแสดงให้เห็นถึงเอกลักษณ์ของ “ลาวข้าวเจ้า” ซึ่งมีประวัติศาสตร์ความเป็นมาและเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ อยู่ท่ามกลางระหว่างกลุ่มคนไทยกับคนลาวอย่างเห็นได้ชัด

ส่วนเครื่องดื่มก็จะมีเหล้าโรง น้ำอัดลมและน้ำเปล่า การใช้เหล้าในการประกอบพิธีกรรมช่วยให้การฟ้อนรำและละเล่นอื่น ๆ ระหว่างประกอบพิธีกรรมเป็นไปอย่างครึกครื้นและเข้าถึงอารมณ์อย่างยิ่ง ในพิธีกรรมชาวบ้านทั้งผู้ชายและผู้หญิงต่างก็ดื่มเหล้าเหมือนกัน ยกเว้นไว้เฉพาะบางคนที่มีเหตุผลทางด้านสุขภาพอนามัย หน้าที่อย่างหนึ่งของเจ้าภาพก็คือ การเตรียมเครื่องดื่มไว้ให้พร้อม “แขก” ที่มาร่วมงานบางคนก็เอาเหล้าและเครื่องดื่มมาช่วยเจ้าภาพก็ไม่มีข้อห้ามแต่อย่างใด “เดิมในพิธีลงช่วงใช้เหล้าที่เป็นเหล้าป่า น้ำขวดก็เอา บางนางก็ชอบกินน้ำขวด บางนางก็ชอบกินเหล้าสี เหล้าขาว ขนมนอกกินก็มีทุกประเภท ตอนที่ยังไม่มีน้ำอัดลมก็ใช้เฉพาะเหล้า แต่ก่อนบางคนก็เอาเหล้ามาร่วมงาน บางคนก็เอาเงินมาช่วย คนละ 10, 20 บาท บางคนก็เอาข้าวสารมาช่วย”<sup>79</sup> ในพิธีกรรมดังกล่าว ชาวบ้านเรียก “เหล้า” ว่า “ม้าเงิน” ส่วน “น้ำอัดลม” เรียก “ม้าทองม้าค่า”<sup>80</sup>

2. ชั้นเปิดฮ้าน-ลงช่วง พิธีลงช่วงหรือเปิดฮ้านเริ่มต้นขึ้นราว 09.00-10.00 นาฬิกาของเช้าวันงานเมื่อเจ้าก๊ก ลูกศิษย์และ “แขก” ที่ได้รับเชิญมาพร้อมกันในงานแล้ว ในขั้นนี้ เจ้าก๊กหรือเจ้าช่วงจะเป็นผู้เริ่มต้นประกอบพิธีที่เรียกว่า “เปิดช่วง” หรือ “เปิดฮ้าน” โดยการจุดเทียนปักไว้บนฮ้านบูชา (หิ้ง) และจุดธูปเทียนวางหน้าเครื่องเช่นไหว้ที่เรียกว่า “คาย” พร้อมทั้งกราบ 3 ครั้ง แล้วหยิบ “คายหอมแคน” ส่งให้หอมแคน ต่อด้วยการรินเหล้าใส่แก้วประมาณครึ่งแก้วเททิ้งทางหน้าต่างหรือใต้ถุนบ้านเพื่อเป็นการขออนุญาตผีปู่ย่าตายาย

จากนั้นเจ้าก๊กหรือเจ้าช่วงจะหยิบขันซ์ 5 ขึ้นมาถือในลักษณะพนมมือไหว้แล้วร้องลำเซ็งเสียงมาประทับทรงที่เรียกว่า “ลงขันซ์ 5” ระหว่างนี้หอมแคนจะเป่าประกอบไปด้วย จนกระทั่งขันในมือของเจ้าก๊กหรือเจ้าช่วงสั้นจึงจะวางขันลงแล้วรินเหล้าหรือน้ำส้มดื่มที่เรียกว่า “ขี้ม้า” เพื่อให้ผีที่มาประทับได้ดื่มก่อนเริ่มฟ้อนจะได้สนุกสนานและครึกครื้น

ต่อมาผู้ร่วมจะทยอยกันเข้าไปลงขันซ์ 5 (ไหว้และบอกกล่าวแก่ผี) และ “ขี้ม้า” (ดื่มเหล้าหรือน้ำอัดลม แล้วแต่คน) ตามลำดับ สุดท้ายเป็นการ “ถวยฮ้าน” (ถวยร้าน) โดยเจ้าก๊กหรือเจ้าช่วงจะนำผู้ร่วมยืนฟ้อนหน้าคาย แล้วฟ้อนเวียนซ้ายอ้อมเสากลางบ้านประมาณ 3 รอบ ขั้นนี้นับว่าเป็นการเริ่มต้นการฟ้อนรำโดยเจ้าก๊กหรือเจ้าช่วงผู้ทำหน้าที่เสมือนประธานของงาน ทั้งยังเป็นการอุ้มเครื่องเซ็งชวนให้ลูกศิษย์และแขกหรือที่มาร่วมพิธีให้ลงไปฟ้อนร่วมกัน

ลำดับต่อมาเป็นการฟ้อน โดยมีหอมแคนเป่านำหน้าส่วนคนฟ้อนจะฟ้อนอยู่ด้านข้างและด้านหลังหอมแคน ลักษณะการฟ้อนจะเป็นจังหวะช้าๆ ที่เรียกว่า “ลายฮ่อน” คือ โยกสะโพกขึ้นลงพร้อมทั้งย่อเข้าเล็กน้อย และ จังหวะเร็วที่เรียกว่า “ลายเล่นม้า” คือ ฟ้อนในลักษณะกึ่งเดินกึ่งวิ่ง

<sup>79</sup> จันทนา สุระพิณี, *บันทึกสนามช่วงผีฟ้อนบ้านนาบเชือก*, 1 มิถุนายน 2538.

<sup>80</sup> จันทนา สุระพิณี, *บันทึกสนามช่วงผีฟ้อนบ้านแก่นท้าว*, 24 พฤษภาคม 2538

เนื่องจากหมอแคนเป่าแคนในจังหวะที่เร็ว เร้าอารมณ์ความรู้สึกและกระตุ้นให้บรรดาผีเพื่อนเดินเร็วขึ้นและแสดงออกทั้งทางสีหน้าท่าทางและท่วงทำนองของการฟ้อน ฝ่าย “ผีเพื่อน” โดยเฉพาะกลุ่มผีเพื่อนที่อยู่ระหว่าง 30-40 ปี ก็จะตอบสนองต่อเสียงแคนด้วยการร้องขอให้เป่าเร็วยิ่งขึ้น เดินเร็วยิ่งขึ้น บางคนก็กระโดดโลดเต้นหรือร้องตะโกน เป็นที่น่าสังเกตว่า ในช่วงเข้าส่วนใหญ่มักฟ้อนใน “ลายย้อน” แต่ช่วงบ่ายจะฟ้อนแบบ “ลายเล่นน้ำ” หมอแคนท่านหนึ่งกล่าวว่า “ช่วงเช้ายังไม่ค่อยสนุก แต่ระหว่างบ่าย 2-3 โมงเย็นจะสนุก และผู้ฟ้อนชอบจังหวะเร็วๆ ส่วนหนึ่งอาจมาจากการดื่มเหล้าระหว่างกินข้าวเที่ยง”<sup>81</sup>

เมื่อถึงเวลาประมาณ 12.00-13.00 น. การฟ้อนหยุดลงชั่วคราว เจ้าภาพจัดเตรียมสำหรับอาหารและเหล้ามาเลี้ยงผู้ร่วมงาน ช่วงระหว่างรับประทานอาหารก็มีการพูดคุยถามข่าวทุกข์สุข การทำไร่ทำนา หรือพูดจาสองแง่สามง่ามเพื่อความสนุกสนาน เมื่อรับประทานอาหารเสร็จ บางคนนอนพักหรือนั่งคุยหมาก เวลาประมาณ 13.00 น. จึงเริ่มฟ้อนกันอีกครั้ง

นอกจากการฟ้อนแล้วยังมีการเล่น “ผญา” ตอบโต้กันระหว่างชาย-หญิงซึ่งส่วนใหญ่เป็นผู้สูงอายุในลักษณะเกี่ยวพาราสิระหว่างกัน โดยทั่วไป “ผญา” เป็นการใช้คารมและไหวพริบปฏิภาณในเชิงสำนวนกลอนตอบโต้กันระหว่างหนุ่มสาว ซึ่งเป็นรูปแบบการเกี่ยวพาราสิที่ได้รับความนิยมอย่างมากในหมู่บ้านภาคอีสานในอดีต เนื้อหาของ “ผญา” เกี่ยวข้องกับการถามข่าวคราว ทำความรู้จักกัน ถามว่ามีคู่รักหรือคู่ครองหรือยัง พร่ำรำพันถึงวาสนาหรือชะตาชีวิตอันด้ายด้อยของแต่ละฝ่าย ส่วนใหญ่แล้ว ฝ่ายชายมักจะออกปากเสนอตัวให้ฝ่ายหญิงตัดสินใจเลือกเพราะความรัก ความปรารถนาที่ฝ่ายชายอยากได้ฝ่ายหญิงมาเป็นคู่ครอง ธรรมเนียมการเกี่ยวพาราสิเช่นนี้จะพบทั่วไปใน “การลงช่วง” ของหนุ่มสาวในอดีต ซึ่งฝ่ายหญิงเป็นฝ่ายเตรียมช่วงหรือสาดานที่นั่งพบปะกัน ฝ่ายหญิงมักจะเซ็นฝ่ายหรือทำงานบ้านอย่างอื่นไปด้วย ขณะที่ฝ่ายชายก็เป่าแคนหรือล่าออกมาเที่ยวพูดคุยกับสาว ๆ ตอนกลางคืน การโต้ตอบกันด้วย “ผญา” (เรียกว่า “จ่ายผญา”) จะเริ่มในระหว่างการพูดคุยกันในช่วงนี้ด้วย

เป็นที่น่าสนใจว่า พิธีลงช่วงผีเพื่อนของลาวเข้าเจ้าในจังหวัดนครราชสีมาที่มีการตอบโต้กันด้วยผญาเช่นกัน (ดังตัวอย่าง “ผญา” ที่พวกเราได้รวบรวมไว้ในภาคผนวก ก.) แต่ในบริบทนี้ สมาชิกช่วงผีเพื่อนในวัยชราทั้งชายและหญิงเป็นผู้แสดงคารมตอบโต้กันในระหว่างพักรับประทานอาหาร สมาชิกช่วงผีเพื่อนส่วนใหญ่เห็นว่าผญาเกี่ยวพาราสิกันเช่นนี้ไม่มีอะไรผิดปกติหรือผิดธรรมเนียม เพราะต่างฝ่ายก็ตอบโต้กันเพื่อความสนุกสนานเท่านั้น และทุกคนก็ยอมรับได้ว่าการ “จ่ายผญา” ดังกล่าวช่วยให้คนเผ่าคนแก่ได้รำลึกถึงความหลังเมื่อครั้งตนเองยังเป็นหนุ่มเป็นสาวชั่วครู่ชั่วยาม

3. **ขันปิดฮ้านหรือเอาของขึ้นฮ้าน** ขันนี้เป็นขันสุดท้ายของพิธี เป็นขั้นตอนทางพิธีกรรมที่บอกถึงจุดสิ้นสุดของพิธีกรรมเมื่อเจ้ากักผู้เป็นเจ้าของช่วงทำพิธียกเอาขันธัญและเครื่องไหวต่าง ๆ

<sup>81</sup> ศิลปกิจ ดัชชิตกุล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านหม้อแคน. 26 พฤษภาคม 2540.

กลับไปตั้งไว้ในบ้านเหมือนเดิม ชั้นนี้ส่วนใหญ่เริ่มเวลาประมาณ 15.00 น. ทางเจ้าภาพจะทำการ “ปิดฮ้าน” โดยให้ผู้ร่วมพิธีถือซ้างไม้ ม้าไม้ พวงมาลัย เหล้า มีดคาบไม้ แล้วพ็อนรอบเสากลางบ้าน โดยมีหมอแคนเป่านำประมาณ 3 รอบ จากนั้นจึงนำของเหล่านี้ขึ้นฮ้านบูชา ผู้ร่วมเข้าไปนั่งกราบหน้าคายแล้วเอาผ้าคล้องคอออกจากตัว

การเอาผ้าขาวม้าที่คล้องคอหรือผ้าสไบที่สะพายอยู่ออกจากตัวเป็นการกระทำทางสัญลักษณ์ซึ่งมีความหมายถึง การอัญเชิญผีออกจากตัว เมื่อผีออกจากร่าง การพ็อนที่กระทำในนามของผีตลอดวันนั้นต้องสิ้นสุดลง การพ็อนรำประกอบเสียงแคนเพื่อบวงสรวงผีต้องยุติเมื่อผีออกจากร่างกลับไปแล้ว พฤติกรรมต่าง ๆ เช่น การกระโดดโลดเต้น การกระเท็บเท้า การกลิ้งเกลือก หรือร้องไห้ ต้องยุติตามไปด้วย ทั้งนี้เพราะไม่มีผี ไม่มีใบอนุญาตของพิธีกรรมให้คนเหล่านั้นแสดงอาการเหล่านี้อีกต่อไป วิถีชีวิตทุกคนต้องกลับไปสู่บรรทัดฐานและกฎระเบียบของชุมชนต่อไปตามปกติ

โดยทั่วไป ช่วงเวลาของการปิดฮ้านไม่ได้กำหนดตายตัวขึ้นอยู่กับการตกลงของเจ้าภาพกับหมอแคน แต่ส่วนใหญ่มักจะไม่เกินเวลา 17.00 น. ซึ่งเป็นเวลาที่ทุกคนเหนื่อยอ่อนและได้สนุกสนานและครึกครื้นกับการพ็อนรำ ดื่มกินหรือแสดงออกต่าง ๆ อย่างเต็มที่แล้ว ทุกคนจำต้องแยกย้ายกลับบ้านไปหาครอบครัวของตน เพื่อจะได้นัดพบกันใหม่เมื่อพิธีกรรมเดียวกันนี้เริ่มต้นอีกครั้งในปีต่อไป

### บทสรุป

รายละเอียดของบทที่ 5 นี้ สะท้อนให้เห็นถึงสมมติฐานเบื้องต้นที่พวกเรานำเสนอเกี่ยวกับพิธีกรรมช่วงผีพ็อนของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ในเขตอำเภอปรางค์ชัย สูงเนินและสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา กล่าวคือ พวกเรามองเห็นว่าพิธีกรรมดังกล่าวนี้เป็น “ผลผลิต” ทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ ขณะเดียวกันก็ได้สะท้อนให้เห็นถึง “กระบวนการคิด” ของคนกลุ่มนี้ภายใต้เงื่อนไขทางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมของหมู่บ้านชนบทอีสานในปัจจุบัน

เราอาจกล่าวได้ว่า “พิธีกรรมช่วงผีพ็อน” ไม่ได้มีความหมายเพียงการรักษาพยาบาลพื้นบ้านเหมือนที่ชาวบ้านและนักวิชาการจำนวนหนึ่งเข้าใจเท่านั้น หากยังเป็นความเชื่อและพิธีกรรมที่ผลิตซ้ำและสืบทอดสำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวเจ้า” ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน เมื่อพิจารณาจากการนับถือผีต่าง ๆ เช่น ผีฟ้า ผีเถน ผีเมืองเวียงจันทน์หรือผีเมืองสิมมา การใช้แคนเป็นเครื่องดนตรีเพียงประเภทเดียวเป็นหัวใจของพิธีกรรม ตลอดจนภาษาพูด การแต่งกายและลักษณะอื่นๆของพิธีกรรมแล้ว ช่วยให้เราสามารถมองเห็นว่าสำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นเนื้อหาสำคัญของพิธีกรรมช่วงผีพ็อน โดยเฉพาะเมื่อชุมชนของลาวข้าวเจ้าเหล่านี้ได้มาตั้งถิ่นฐานและอยู่ร่วมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในเขตจังหวัดนครราชสีมา สระบุรี ปราจีนบุรีและจังหวัดอื่น ๆ ในที่ราบภาคกลาง ชุมชนเหล่านี้ตั้งอยู่บริเวณรอยต่อของพรมแดนทางชาติพันธุ์ แม้ว่า จะเป็นประชากรของรัฐชาติไทยสมัยใหม่เช่นเดียวกันกับประชากรกลุ่มอื่น ๆ แต่ทุกกลุ่มชาติพันธุ์

จำเป็นต้องมีการผลิตซ้ำและสืบทอดสำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเองเสมอ เพื่อตอบคำถามสำคัญที่ว่า เราเป็นใคร มีความเป็นมาอย่างไร แตกต่างกับกลุ่มอื่นอย่างไร เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของเราคืออะไรและมีความหมายอย่างไร

พวกเรามองเห็นว่า สำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ดังตัวอย่างที่พวกเราค้นพบในพิธีกรรมวงผีฟ้อนเป็นหัวใจสำคัญของสิ่งที่พวกเราเรียกในงานวิจัยชุดนี้ว่า “วิถีคิด” ดังจะได้นำเสนอในบทต่อไป

## บทที่ 6

### วิธีคิดของ “ลาวข้าวจ้า” ในพิธีกรรมช่วงผีพื่อน

ศาสตราจารย์ ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์แห่งมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ให้คำนิยามของ “พิธีกรรม” ในบทความเรื่อง “ผีใครผีมัน” ของท่านว่า พิธีกรรมคือ “...มาตรการที่จะให้ความหมายใหม่แก่สิ่งต่างๆ ความหมายนั้นต้องมีความสำคัญจนกระทั่งเป็นผลให้ผู้คนที่เกี่ยวข้องต้องเปลี่ยนแปลงหรือปรับความสัมพันธ์ที่มีกับผู้ถูกกระทำในพิธีกรรมเสียใหม่ เช่น พิธีกรรมแต่งงานคือ การให้ความหมายใหม่แก่สถานภาพของชาย-หญิงที่เป็นบ่าวสาว เป็นความหมายที่มีความสำคัญแก่คนทั่วไป เพราะผู้ชายที่ย่อมเล็กเกี่ยวพาราสีหญิงผู้นั้นได้เสียที เมื่อชาวบ้านเชิญพระสงฆ์แล้วพากันออกไป “บวชป่า” ก็คือ การให้ความหมายใหม่แก่ต้นไม้และป่าตนเอง...พิธีกรรม “บวชป่า” ไม่ใช่การสืบพระศาสนาหากเป็นพิธีกรรมที่จะให้ความหมายใหม่แก่ต้นไม้และป่าว่าเป็นที่พึ่งของคน เหมือนพระภิกษุเป็นที่พึ่งของฆราวาส ผ้าเหลืองที่นำไปผูกกับต้นไม้ก็สอดคล้องกับประเพณีการห่มผ้าให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ (พระธาตุ พระพุทธรูป ต้นไม้ ศาลเพียงตา ฯลฯ) ของคนไทยโบราณ จึงเท่ากับเป็น “ภาษา” ที่บอกให้รู้ว่าต้นไม้และป่านั้นศักดิ์สิทธิ์ในความหมายใหม่ นั่นก็คือ ศักดิ์สิทธิ์เพราะเป็นที่พึ่ง ไม่ใช่เพราะผีसानางไม้สิงสถิตอยู่...การ “บวชป่า” ก็เป็นพิธีกรรมที่นำเอาความบริสุทธิ์กลับมาสู่ป่าและต้นไม้ใหม่อีกครั้งหนึ่ง เพราะการ “บวชป่า” บอกให้รู้ว่าเขาไม่ต้องการหาประโยชน์อะไรจากป่า นอกจากรักษาป่าให้เป็นป่าตลอดไป”<sup>1</sup>

ความหมาย ตัวอย่างและข้อเสนอเกี่ยวกับพิธีกรรมในบทความของท่านช่วยให้พวกเรามองเห็นแนวทางที่จะอธิบาย “พลังอำนาจ” ของพิธีกรรมโดยเฉพาะพิธีกรรมช่วงผีพื่อนที่พวกเราสนใจในทัศนะของท่าน “พิธีกรรมคือมาตรการให้ความหมายใหม่ของสิ่งต่าง ๆ...” แต่ประเด็นสำคัญที่ท่านเน้นเป็นพิเศษก็คือ “พิธีกรรมของชาวบ้านเหล่านี้เป็นพิธีกรรมที่ชาวบ้านเป็นใหญ่ เพราะเขาคือผู้รู้และผู้ควบคุมพิธีกรรมด้วยตัวเอง กล่าวอีกนัยหนึ่งนั่นก็คือ ชาวบ้านมีอำนาจที่จะกำหนดความหมายใหม่ที่เกิดขึ้นจากพิธีกรรมได้ด้วยตนเอง”<sup>2</sup>

พวกเราเข้าใจว่า พลังอำนาจของพิธีกรรมอยู่ที่การสื่อสารความหมายที่เกิดขึ้นในพิธีกรรม ทั้งที่เป็นการสื่อความหมายระหว่างผู้ร่วมพิธีด้วยกันเองและสื่อความหมายไปยัง “ผู้ชม” ในแง่นี้พิธีกรรมจึงเป็น “ภาษา” อย่างหนึ่งที่สามารถอ่าน รับรู้และเข้าใจได้จากการพิจารณาสัญลักษณ์ คำพูดและพฤติกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในบริบทพิธีกรรม ในกรณีของพิธีกรรมช่วงผีพื่อนนั้น น่าสนใจที่จะค้นหาต่อไปว่า “ความหมายใหม่” ที่ “ลาวข้าวจ้า” หรือกลุ่มชาวบ้านผู้เป็นเจ้าของพิธีกรรม

<sup>1</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์. “ผีใครผีมัน.” มติชนรายวัน. 14 กุมภาพันธ์ 2540.

<sup>2</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน.

ต้องการจะสื่อออกมาถึง “ผู้ชม” นั่นคืออะไรและทำไม และที่สำคัญ “ความหมายใหม่” นี้สะท้อนให้เห็นถึงสิ่งที่เราเรียกกันว่า “วิธีคิด” หรือไม่ อย่างไร

### พลังอำนาจของพิธีกรรม

อาจกล่าวโดยทั่วไปได้ว่า รูปแบบและเนื้อหาสำคัญของ “พิธีกรรม” แทบทุกอย่างก็คือปฏิบัติการของพลังอำนาจในรูปแบบต่าง ๆ ผ่านสื่อ “ภาษา” และ “ความหมายใหม่” (ตามความเห็นของนิธิ เอียวศรีวงศ์) พลังอำนาจที่เป็นผลผลิตของพิธีกรรมก็มีทั้งส่วนที่เป็นอำนาจทางสังคมการเมือง อำนาจประเพณีและอำนาจเหนือธรรมชาติ ประเด็นที่น่าสนใจอย่างยิ่งก็คือ เจ้าของพิธีกรรมสามารถควบคุมและกำหนดได้ว่า ในพิธีกรรมแต่ละอย่างนั้นควรจะมี ความหมายอย่างไร เพื่อวัตถุประสงค์อะไรและทำไม

สมเกียรติ วันทะนะได้นำเสนอว่าในทางรัฐศาสตร์นั้น “รัฐ” ทั้งที่เป็นรัฐดั้งเดิมและรัฐสมัยใหม่ต่างก็ได้ประจักษ์ถึงพลังอำนาจของพิธีกรรม รวมทั้งได้ประยุกต์ใช้พิธีกรรมในฐานะเทคโนโลยีของอำนาจ (technology of power) เพื่อควบคุมและปกครองประชาชนของตนที่อาศัยอยู่ภายในพรมแดนทางภูมิศาสตร์การเมืองของรัฐให้จงรักภักดีและยอมรับอำนาจการปกครองจากส่วนกลางโดยที่พลังอำนาจของพิธีกรรมนั้น เข้มแข็ง มีประสิทธิภาพ และปลูกฝังอุดมการณ์แบบครอบงำของรัฐหรือผู้ปกครองได้ไม่แพ้เทคโนโลยีของอำนาจอย่างอื่น เช่น การทหาร การศึกษา การคมนาคมสื่อสาร การพัฒนา ฯลฯ ดังคำอธิบายของท่านต่อไปนี้ “ในยุคสมัยที่เทคโนโลยีของอำนาจ (ระบบการสื่อสารคมนาคม ระบบราชการประจำที่กระจายไปทั่วทุกภูมิภาคทั้งในด้านการทหาร การปกครอง กิจการตำรวจ อัยการ ราชทัณฑ์ การภายในและการศึกษา ฯลฯ) ยิ่งขาดแคลนและไร้ประสิทธิภาพ สัมพันธภาพระหว่างส่วนต่าง ๆ ในรัฐ (เช่น ระหว่างหัวเมืองในระดับต่าง ๆ กับเมืองหลวง) จะเกิดขึ้นได้อย่างสม่ำเสมอต้องอาศัยพิธีกรรมที่ส่วนกลางหรือเมืองหลวง เป็นผู้ริเริ่มหรืออุปถัมภ์ให้มีขึ้นอย่างสม่ำเสมอ พิธีกรรมจึงเป็นปัจจัยที่ผูกพันคนจำนวนมากให้มาคิดในเรื่องเดียวกัน คิดคล้ายคลึงกัน รู้สึกชอบและชังในแนวที่คล้ายคลึงกันและรู้สึกเป็นพวกเดียวกันหรืออยู่ในโลกที่ดำเนินไปตามกฎเกณฑ์ชุดเดียวกัน พิธีกรรมจึงเป็น “Means of Orientation” พิธีกรรมเป็นสิ่งที่ทำได้ง่ายกว่าการส่งกองทหารไปปราบ ง่ายกว่าการส่งกองสัสติไปสักเลก ง่ายกว่าการส่งกองนาไปเก็บค่านาและอื่น ๆ

...ละครที่ดีดึงดูดผู้ชมได้มากเพียงใด พิธีกรรมที่ดีก็ควรดึงดูดให้มีผู้เข้าร่วมมากเพียงนั้น เมื่อมีผู้เข้าในพิธีกรรมร่วมมากพลังของพิธีกรรมย่อมเกิดได้มาก พลังอีกประการหนึ่งของพิธีกรรมคือก่อให้เกิดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในหมู่ผู้เข้าร่วมพิธีกรรม แต่ด้วยเหตุที่ในหมู่ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมมีความสูงต่ำลดหลั่นกันตามลำดับชั้นอยู่ด้วย ดังนั้น พลังของพิธีกรรมจึงก่อให้เกิดความสวามิภักดิ์ที่ผู้ต่ำกว่ามีต่อผู้สูงกว่าด้วย แม้พิธีกรรมจะไม่ใช้การแสดงออกของความจริงในเชิงประจักษ์ แต่อย่าง

น้อยก็เป็นความจริงในเชิงเปรียบเทียบหรือสัญลักษณ์ พิธีไล่ผีจะมีผีมาให้ไล่จริงหรือไม่ ไม่สำคัญ เท่ากับว่ามีผู้เข้าร่วมในพิธีกรรมนั้นเชื่อมั่นว่าได้มีการไล่ผีจริง”<sup>3</sup>

คำอธิบายพิธีกรรมข้างต้นนี้ ดูเหมือนว่าจะสอดคล้องและเหมาะสมกับพิธีกรรมที่ถูกกำหนด ขึ้นและเป็นเจ้าของโดย “รัฐ” เพราะพิธีกรรมเป็นเครื่องมือที่เต็มไปด้วยพลังอำนาจในการสอนให้ คน “สยบยอม” ต่ออำนาจจากส่วนกลางและตำแหน่งแหล่งที่ทางสังคมของตัวเองที่ถูกจัดเข้าไปอยู่ใน โครงสร้างความสัมพันธ์ทางอำนาจในรัฐ พิธีกรรมในความหมายนี้จึงเป็นเครื่องมือของอำนาจที่ ผูกพันคนจำนวนมากเข้าด้วยกัน คิด เห็น รู้สึกและจินตนาการในเรื่องเดียวกันด้วยแนวทางที่ คล้ายคลึงกัน โดยที่รัฐและผู้กุมอำนาจในรัฐเป็นเจ้าของ ผูกขาดและใช้ประโยชน์จากพิธีกรรม ดังกล่าว

เมื่อ “พิธีกรรมคือเทคโนโลยีของอำนาจของรัฐ” (สมเกียรติ วันทะนะ ซึ่งได้รับอิทธิพลมา จากแนวคิดของนักปรัชญาไมเชล ฟูโกท์ (Michel Foucault) และนักมานุษยวิทยาคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz)) คำถามที่พวกเราให้ความสนใจเป็นพิเศษคือ ในกรณีที่พิธีกรรมเป็นของ “ชาวบ้าน” หรือผู้อยู่ใต้ปกครอง ซึ่งไม่มีอำนาจรัฐและไม่มีอำนาจทางเศรษฐกิจอยู่ในมือ เช่น พิธีกรรมช่วงผีเพื่อนของ “ลาวข้าวจ้า” พิธีกรรมควรจะได้รับความอธิบายอย่างไร ในทำนองเดียวกัน สำหรับกรณีที่มีมองเห็นว่า “พิธีกรรมเป็นมาตรการในการให้ความหมายใหม่กับสิ่งต่าง ๆ” (นิธิ เอียวศรีวงศ์) ชาวบ้านใช้วิธีการใดในการสร้างหรือให้ความหมายใหม่แก่พิธีกรรม เป้าหมายของ ความหมายใหม่ของพิธีกรรมคืออะไรและทำไม ในกรณีของพิธีกรรมของชาวบ้าน ถ้าหากชาวบ้าน ใช้พิธีกรรมในฐานะที่เป็นเครื่องมือของอำนาจโดยการผลิตหรือสื่อความหมายใหม่แล้ว ใครคือผู้ที่ได้ รับผลการกระทำจากอำนาจในพิธีกรรมนั้นในเมื่อ “ชาวบ้าน” (ในที่นี้ ส่วนใหญ่ประกอบด้วยชาวไร่ ชาวนาและผู้ใช้แรงงานในโรงงานอุตสาหกรรม) เป็นกลุ่มคนที่มีฐานะต่ำที่สุดในโครงสร้างอำนาจ ทางเศรษฐกิจ และสังคมการเมืองของประเทศไทยสมัยใหม่ คนกลุ่มนี้ (ลาวข้าวจ้า) ไม่เคยมีกำลัง อำนาจเพียงพอที่จะไปบังคับควบคุมใครได้เลย ประวัติศาสตร์ของพวกเขาที่เริ่มต้นจากเชลยศึก แล้ว กลายมาเป็นไพร่ส่วย ต่อมาเป็นชาวไร่ ชาวนาและผู้ใช้แรงงานในโรงงานอุตสาหกรรมตามการ เปลี่ยนแปลงของยุคสมัยในที่สุด

พวกเราพยายามใคร่ครวญและตอบคำถามเหล่านี้ในการวิเคราะห์และตีความหมายพิธีกรรม ช่วงผีเพื่อนของ “ลาวข้าวจ้า” ในจังหวัดนครราชสีมา พวกเราค้นพบว่าพลังอำนาจของพิธีกรรมและ ความหมายใหม่ของพิธีกรรมเป็นสิ่งที่มืออยู่จริง และชาวบ้านเองก็มีสิทธิอันชอบธรรมและมีความ สามารถในการใช้พิธีกรรมในฐานะของเทคโนโลยีของอำนาจทั้งในทางเศรษฐกิจการเมืองและสังคม วัฒนธรรมเช่นเดียวกับผู้กุมอำนาจรัฐและคนกลุ่มอื่น ๆ ในสังคม แต่ “ใคร” หรือ “คนกลุ่มใด” คือผู้ ถูกกระทำโดยเทคโนโลยีของอำนาจชนิดนี้ในบริบทของพิธีกรรมดังกล่าวนี้ เพื่ออะไรและทำไม

<sup>3</sup> สมเกียรติ วันทะนะ. “รัฐไทย: นามธรรมและรูปธรรม.” *รัฐศาสตร์สาร ฉบับพิเศษ*. 14, 3-15.1 (กันยายน 2531-เมษายน 2532): 196-97.



## พิธีกรรมคือเทคโนโลยีของ “วิถีคิด”

หนทางอันหนึ่งที่จะคลี่คลายปัญหาข้างต้นก็คือ การพิจารณาว่าใครคือ “ผู้ชม” (audience) พิธีกรรมช่วงผีพ็อนในเมื่อ “ลาวข้าวเจ้า” เป็นผู้แสดง (actor) “ผู้ชม” ไม่ได้มีความหมายจำกัดอยู่เพียงแต่กลุ่มคนที่มีโอกาสเข้าร่วมชม ติดตามหรือได้มีส่วนร่วมและสัมผัสกระบวนการและขั้นตอนของพิธีกรรมด้วยตัวเองเท่านั้น “ผู้ชม” ยังหมายถึงคนอีกจำนวนมากที่มีโอกาสได้รับรู้ เข้าใจและเกิดจินตนาการถึงการคงอยู่ของพิธีกรรมชนิดนี้ว่ามีใครบ้างเป็นผู้แสดง เนื้อหาสำคัญคืออะไรและแสดงที่ไหน เมื่อไหร่ อย่างไร “ผู้ชม” รับรู้และเข้าใจพิธีกรรมมากน้อยต่างกัน และผู้ชมในความหมายหลังนี้ไม่จำเป็นต้องได้สัมผัสกับพิธีกรรมด้วยตนเอง เพราะเทคโนโลยีการสื่อสารสมัยใหม่ยิ่งช่วยให้การรับรู้การคงอยู่ของพิธีกรรมกว้างไกลมากยิ่งขึ้น ยิ่งการรับรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมกว้างขวางออกไปเพียงใด กลุ่มของผู้ชมก็ยิ่งจะขยายวงออกไปกว้างไกลมากขึ้นเท่านั้น ยกตัวอย่างเช่น หมอลำผีฟ้าหรือผีพ็อนได้รับการศึกษาวิจัยอย่างแพร่หลายโดยนักวิชาการและนักวิจัยทั้งที่เป็นคนไทยและคนต่างชาติ (โปรดดูบรรณนิทัศน์เอกสารท้ายเล่ม) สื่อมวลชนและหน่วยงานทางราชการหลายแห่งก็ได้ให้ความสนใจศึกษาและเผยแพร่เรื่องราวของหมอลำผีฟ้าหรือผีพ็อนมากขึ้นเรื่อย ๆ และที่สำคัญในฤดูพ็อนช่วงที่พวกเรามีโอกาสศึกษา “ผู้ชม” ในท้องถิ่นทั้งที่มาจากหมู่บ้านเดียวกันและต่างหมู่บ้าน ทั้งที่เป็น “ลาวข้าวเจ้า” และเป็นกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในนครราชสีมาและจังหวัดใกล้เคียงต่างก็รับรู้ถึงการคงอยู่ของพิธีกรรมชนิดนี้อย่างทั่วถึง ดังนั้น การประกอบพิธีกรรมในหมู่บ้านแห่งใดแห่งหนึ่งจึงสามารถ “สร้าง” กลุ่มผู้ชมได้ทั้งในท้องถิ่นและระดับชาติหรือนานาชาติ

“ผู้ชม” สำคัญอย่างไรและทำไม เนื่องจากพิธีกรรมช่วงผีพ็อนเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในที่สาธารณะ (public culture) ของหมู่บ้าน “ลาวข้าวเจ้า” และโดยเนื้อหาของพิธีกรรมก็มีลักษณะของการแสดงที่เรียกร้องความสนใจจากสาธารณะ โดยการใช้ดนตรี ใช้เครื่องกระจายเสียง พ็อนรำและการชุมนุมของคนกลุ่มใหญ่ ดังนั้น พิธีกรรมดังกล่าวนี้จึงมีเป้าหมายในตัวเองที่ดึงดูดความสนใจจากผู้ชม จริงอยู่ที่การแสดงชนิดนี้ไม่มีการโฆษณาเพื่อเรียกร้องให้ผู้ชมเข้ามาชมหรือเก็บเงินค่าบริการเหมือนสื่อบันเทิงทั้งหลาย เจ้าภาพหรือเจ้ากักก็ไม่ต้องการการมีส่วนร่วมจากคนอื่นที่ไม่ใช่ “ลูกน้อง” หรือ “ผีพ็อน” ด้วยกัน แต่โดยตัวมันเองพิธีกรรมช่วงผีพ็อนนั้นดึงดูดความสนใจและความอยากรู้อยากเห็นของผู้ชมได้อย่างรุนแรง รวมทั้งมีพลังอำนาจในการสร้างกลุ่มผู้ชมในทางอ้อมได้อย่างมีประสิทธิภาพ

กลุ่มผู้ชมที่สำคัญของพิธีกรรมช่วงผีพ็อน ได้แก่

(1) กลุ่มชาวบ้านที่เป็นลาวข้าวเจ้าในท้องถิ่นเดียวกัน ในกรณีนี้ ชาวบ้านที่ไม่ได้เข้าร่วมพิธีกรรมช่วงผีพ็อนเนื่องจากไม่ได้นับถือ “ผี” และด้วยข้อจำกัดอย่างอื่น เช่น ไม่เชื่อเรื่องผีพ็อน ไม่ได้สนใจ หน้าที่การงานไม่เอื้ออำนวย หรือความจำเป็นอื่น ๆ เมื่อมีพิธีช่วงผีพ็อนขึ้นในหมู่บ้าน ข่าวสาร ข้อมูลและการละเล่นต่าง ๆ ในพิธีย่อมผ่านเข้าไปในการรับรู้ของชุมชน พวกเราสังเกตเห็นว่าผู้ชมจำนวนหนึ่งได้ให้ความสนใจ และมุงดูผีพ็อนช่วงในตอนเย็นที่ชาวบ้านเริ่มกลับจาก

ไร่นาหรือที่ทำงานในตัวอำเภอ อาจกล่าวได้ว่า ชาวบ้านส่วนใหญ่ต่างก็รู้ว่าใครเป็นเจ้าของ เจ้าของ หมอสงหรือผีพ่อนอยู่ในหมู่บ้านของตนเองและรู้ด้วยว่าพิธีกรรมดังกล่าวนี้ใช้เสียงแคนและการ ฟ้อนรำเพื่อขอให้“ผี” ช่วยรักษาอาการเจ็บป่วยทางกายต่าง ๆ ที่สำคัญ ชาวบ้านในท้องถิ่นทุกคนตอบ ได้ทันทีว่า พิธีกรรมช่วงผีพ่อนนี้เป็นพิธีกรรมของหมู่บ้านคนลาวหรือลาวข้าวจ้าวเท่านั้น

(2) ไทยโคราชและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในหมู่บ้านใกล้เคียง “ผู้ชม” กลุ่มนี้อาจจะไม่รู้รายละเอียด เกี่ยวกับพิธีกรรมอย่างลุ่มลึก นอกจากบางคนที่ตั้งงานหรืออาศัยอยู่ในหมู่บ้านลาวข้าวจ้าว อย่างไรก็ตาม คนไทยโคราช คนมอญ คนเขมรหรือคนยวนในเขตอำเภอปักธงชัย สูงเนิน และสีคิ้วต่างก็รู้กัน ทัวไปว่า พิธีกรรมช่วงผีพ่อนเป็นเอกลักษณ์ของกลุ่มคนลาวข้าวจ้าว คนลาวเท่านั้นที่เล่นช่วงผีพ่อน เท่านั้น

(3) หน่วยงานของรัฐ โดยเฉพาะหน่วยงานที่ให้บริการทางการแพทย์และสาธารณสุข สมัยใหม่ ก็เป็นกลุ่มผู้ชมกลุ่มหนึ่งที่เป็นตัวแทนของหน่วยงานของรัฐ และจำเป็นต้องเข้ามาเกี่ยวข้องกับ หรือรับรู้พิธีกรรมและชาวบ้านกลุ่มต่าง ๆ ในพิธีกรรมช่วงผีพ่อน เจ้าหน้าที่ดังกล่าวมักจะสนใจว่า ทำไมชาวบ้านกลุ่มหนึ่งจึงมกมายและเชื่อไสยศาสตร์ในการรักษาพยาบาลทั้ง ๆ ที่การแพทย์แผนใหม่ เจริญก้าวหน้าไปมากแล้ว หรือบางกลุ่มก็ตั้งคำถามด้วยความทึ่งว่า เสียงแคน การฟ้อนรำและ “ผี” อาจมีพลังอำนาจอันศักดิ์สิทธิ์จริง เพราะมีผู้ป่วยหลายกรณีหายจากโรคได้เพราะการพึ่งบริการของ หมอมอและหมอลำผีฟ้า อย่างไรก็ตาม ผู้ชมในกลุ่มนี้ส่วนใหญ่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมเพียงฉาบฉวย และไม่ได้สนใจที่จะเรียนรู้อย่างจริงจัง เพราะอคติที่มีต่อระบบการรักษาพยาบาลพื้นบ้านและอคติต่อ ชาวบ้านในชนบทที่ด้อยกว่าในเรื่องของการศึกษา ฐานะทางเศรษฐกิจและสังคม รวมทั้งการดูแล เกี่ยวกับสุขภาพอนามัยในหมู่บ้าน

แม้ว่าพวกเขายังไม่เคยพบ “ผู้ชม” ที่มาจากส่วนราชการอื่น ๆ เช่น ฝ่ายปกครอง ฝ่ายการ ศึกษาและศาสนา ฯลฯ ที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมช่วงผีพ่อนโดยตรง แต่ใน “งานบุญไหว้พระธาตุ” บ้านตะคุ ตำบลตะคุ อำเภอปักธงชัย ซึ่งเป็นงานบุญประจำปีของหมู่บ้านนั้น ปรากฏว่ามีข้าราชการ ชั้นผู้ใหญ่ของอำเภอจำนวนมากให้เกียรติมาร่วมงาน ข้าราชการดังกล่าว ได้แก่ นายอำเภอ ปลัดอำเภอ และข้าราชการจากส่วนราชการต่าง ๆ ในอำเภอปักธงชัย ในวันงานนั้น พวกเขาสังเกตเห็นว่า ข้าราชการเหล่านี้แต่งเครื่องแบบข้าราชการเต็มยศ (ชุดสีกากี) มาร่วมพิธีเปิดงานนอกจากนี้ในงาน ไหว้พระธาตุบ้านตะคุดังกล่าว ยังมี “กลุ่มผู้ชมและผู้ร่วมพิธีกรรม” ที่น่าสนใจอีกกลุ่มหนึ่ง ได้แก่ คณะร่างทรงสำนักต่าง ๆ จากจังหวัดต่าง ๆ ที่มีเครือข่ายสัมพันธ์กับร่างทรงของผีพระธาตุบ้านตะคุ (อ. ปักธงชัย) ก็ได้จัดงานเพื่อไหว้ครูและ “เสริมบารมี” ขึ้นในวาระโอกาสเดียวกัน อำนาจศักดิ์สิทธิ์ ของ “องค์เทพ” ที่ประทับร่างของร่างทรงที่มาจากในเมืองย่อมมีพลังอำนาจเสริมบารมีให้กับร่างทรง

ในท้องถิ่นและ “ผีพระธาตุ” ในท้องถิ่นก็เสริมบารมีให้กับองค์เทพและร่างทรงทุก ๆ ร่างที่เข้าร่วมงาน<sup>4</sup>

อาจกล่าวได้ว่า ข้าราชการและกลุ่มคนที่อยู่อาศัยในเมืองจะกลายมาเป็น “ผู้ชม” และผู้ร่วมงานของหมู่บ้านโดยตรง หากได้รับการติดต่อผ่านช่องทางของอำนาจในระบบราชการและความสัมพันธ์ส่วนตัว ดังเช่น คณะกรรมการจัดงานไหว้พระธาตุบ้านตะคุต้องการจัดงานให้ยิ่งใหญ่และต้องการประชาสัมพันธ์ชื่อเสียงและความสำคัญของพระธาตุให้กลายมาเป็นสถานที่ท่องเที่ยวที่สำคัญในท้องถิ่นให้ได้ ข้าราชการและกลุ่มร่างทรงจากในเมืองเข้าร่วมและเป็นผู้ชมในพิธีกรรมระดับหมู่บ้านมากขึ้น อาจเป็นไปได้ว่า ผู้ชมกลุ่มนี้อาจจะมีโอกาสไปร่วมพิธีกรรมช่วงผีพ่อนของลาวข้าวเจ้าก็ได้ในอนาคตอันใกล้

กล่าวโดยสรุปแล้ว ชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ใช้พิธีกรรมช่วงผีพ่อนในฐานะที่เป็นเทคโนโลยีหรือเครื่องมือของ “วิถีคิด” ใช้พิธีกรรมเพื่อแสดงออกซึ่งวิถีคิดและสื่อสารความคิด โดยเฉพาะวิถีคิดเกี่ยวกับสำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ไปยังกลุ่มผู้ชมกลุ่มต่าง ๆ กลุ่มผู้ชมของพิธีกรรมช่วงผีพ่อนที่สำคัญ ได้แก่ ลาวข้าวเจ้าในท้องถิ่นเดียวกัน ไทยโคราช และกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ที่อยู่ในหมู่บ้านใกล้เคียง และเจ้าหน้าที่ของรัฐในหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง เช่น เจ้าหน้าที่ผู้รับผิดชอบเกี่ยวกับบริการทางการแพทย์และสาธารณสุขในท้องถิ่น คำถามต่อมาก็คือ “วิถีคิด” ที่ว่านั้นคืออะไร มีเนื้อหาเกี่ยวกับอะไรบ้าง

### วิถีคิดของ “ลาวข้าวเจ้า” ในพิธีกรรมช่วงผีพ่อน

พวกเราค้นพบว่า กลุ่มชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” ใช้พิธีกรรมช่วงผีพ่อนในฐานะที่เป็นเทคโนโลยีหรือเครื่องมือของวิถีคิด พวกเราเห็นว่าวิถีคิดของ “ลาวข้าวเจ้า” ที่เป็นไปได้ถึง 4 แบบ ดังรายละเอียด ดังต่อไปนี้

1. วิถีคิดแบบพึ่งพาผีหรือ “เจ้านาย” “วิถีคิด” ในการพึ่งพาอำนาจของ “ผี” หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า “เจ้านาย” เป็นเนื้อหาของความคิดที่โดดเด่นอย่างมากในพิธีกรรมช่วงผีพ่อน ชาวบ้านที่เข้าร่วมพิธีกรรมทุกคนมีผีประจำตัวหรือ “มีท้าวมีนาง” ชาวบ้านทุกคนยอมรับอำนาจของ “ผี” หรืออำนาจลึกลับเหนือธรรมชาติที่มีในระบบความเชื่อและโลกทัศน์ของชาวบ้านอย่างไม่มีข้อโต้แย้งสงสัย ดังที่พวกเราได้แสดงให้เห็นกระบวนการกลายมาเป็น “เจ้าก๊ก” หรือ “ผีพ่อน” ในบทที่ผ่านมา กระบวนการดังกล่าวเริ่มต้นจากการเจ็บป่วย “มีท้าวมีนาง” ไปหาหมอสง แล้วไปใช้บริการของเจ้าก๊กเพื่อรักษาอาการเจ็บป่วย เมื่อหายแล้วก็ยอมรับเป็นร่างทรงหรือผีพ่อนอย่างสมบูรณ์

อาจเป็นไปได้ว่า การยึดเอา “ผี” เป็นที่พึ่งสุดท้ายและที่พึ่งสูงสุดของชาวบ้านกลุ่มนี้ เนื่องมาจากความล้มเหลวของ “ที่พึ่ง” และอำนาจทางเศรษฐกิจและการเมืองที่ชาวบ้านมีอยู่อย่างจำกัดใน

<sup>4</sup> จุริยา สมทกุลปต์. บันทึกสนามงานบุญไหว้พระธาตุบ้านตะคุ. 8 กุมภาพันธ์ 2540.

โลกของความเป็นจริง เมื่อพิจารณาจากความเชื่อและความหวังที่ชาวบ้านในพิธีกรรมช่วงผีพ่อนเล่าให้พวกเราฟัง จะเห็นได้ว่า ชาวบ้านเชื่อว่าอำนาจของ “เจ้านาย” สามารถคลบับดาลให้ “ความหวัง” หรือ “ความใฝ่ฝัน” ต่าง ๆ ที่ไม่มีทางเป็นไปได้ในวิถีชีวิตประจำวันนั้น เป็นไปได้ ตัวอย่าง เช่น โรคภัยต่าง ๆ ที่ไม่อาจรักษาได้ด้วยวิธีการแพทย์สมัยใหม่ อธิษฐานให้เจ้านายช่วยคลบับดาลให้สมาชิกในครอบครัวหรือญาติพี่น้องมีสุขภาพแข็งแรง ได้ตำแหน่งหน้าที่การงานที่ดีและประสบความสำเร็จในชีวิต รวมทั้งโชคลาภก้อนใหญ่ที่ชาวบ้านทุกคนตั้งความหวังไว้ โดยการซื้อลอตเตอรี่หรือหวยใต้ดินเป็นประจำทุกงวด

วิธีคิดแบบพึ่งพาอำนาจของ “ผีหรือเจ้านาย” อาจมองในอีกแง่หนึ่งได้ว่า ชาวบ้านอาจจะอัปจน “ที่พึ่ง” หรือ “อำนาจ” ต่าง ๆ ที่มีอยู่ในชีวิตจริง ชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้า” อยู่ในตำแหน่งที่ค่อนข้างเสียเปรียบทั้งในทางชาติพันธุ์ เศรษฐกิจและสังคมการเมือง ในแง่ของชาติพันธุ์ ลาวข้าวจ้าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ขนาดที่ไม่ใหญ่นักเมื่อเทียบกับไทยโคราชในจังหวัดนครราชสีมาและกลุ่มคนไทยในจังหวัดใกล้เคียง เช่น ปราจีนบุรี สระแก้ว และสระบุรี ในสายตาของคนไทยโคราชและคนไทยภาคกลาง คำว่า “ลาว” และเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ “ลาว” ต่าง ๆ เช่น อาหาร ดนตรี การแต่งกาย หรือแม้กระทั่งรูปร่างหน้าตา ได้รับการดูถูกเหยียดหยามและถูกกล่าวหาว่า “ป่าเถื่อน เซยหรือล้าสมัย”

ในแง่ของเศรษฐกิจและสังคม ชาวบ้านที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้า” ก็เป็นเพียงชาวไร่ชาวนาและผู้ใช้แรงงานในโรงงานอุตสาหกรรมเท่านั้น อีกทั้งการศึกษาของชาวบ้านกลุ่มดังกล่าวก็ไม่มีมากไปกว่าการศึกษาภาคบังคับ ชาวบ้านจึงไม่มีพลังอำนาจทางเศรษฐกิจเทียบเท่ากับข้าราชการพ่อค้าคนจีน นักการเมืองหรือกลุ่มคนในเมืองที่มีการศึกษา ซึ่งสามารถเข้าถึงกลไกในการจัดสรรอำนาจและทรัพยากรในสังคมเพื่อเอื้อประโยชน์ให้กับตนเองอย่างมหาศาล

พวกเราเชื่อว่า “วิธีคิดแบบพึ่งพาอำนาจของผีหรือเจ้านาย” ที่ค้นพบในพิธีกรรมช่วงผีพ่อน เป็นรูปธรรมที่สะท้อนให้เห็นทางเลือกและอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองที่มีอยู่อย่างจำกัดของชาวบ้าน อย่างไรก็ตาม วิธีคิดดังกล่าวก็เป็นอาวุธหรือเทคโนโลยีดั้งเดิมที่เป็นผลผลิตของสำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ชาวบ้านใช้เทคโนโลยีที่ตัวเองมีอำนาจควบคุมและกำหนดความหมายนี้เพื่อ “บอก” ให้ผู้ชมกลุ่มต่าง ๆ ได้รับรู้ถึงสภาพความเป็นอยู่ วิถีชีวิตและเอกลักษณ์ความเป็น “ลาวข้าวจ้า” อย่างชัดเจนในบริบทของสังคมสมัยใหม่ วิธีคิดแบบนี้อาจจะไม่ใช่การต่อต้านหรือวิพากษ์วิจารณ์ระบบเศรษฐกิจการเมืองที่ชาวบ้านเผชิญอยู่โดยตรง แต่พวกเราก็มองเห็นว่าวิธีคิดดังกล่าวมี “ศักยภาพ” ในการสื่อความหมายใหม่ในเชิงวิพากษ์วิจารณ์หรือสะท้อน “เสียง” ของกลุ่มคนลาวข้าวจ้าได้อย่างน่าสนใจมากยิ่งขึ้น トラบไคที่พิธีกรรมดังกล่าวยังคงได้รับการสืบทอดต่อไปในอนาคต

**2. วิธีคิดที่เน้นสำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวจ้า”**  
“วิธีคิด” ในข้อนี้เป็นรูปแบบที่โดดเด่นที่สุดอีกอย่างหนึ่งในพิธีกรรมช่วงผีพ่อน จากรายละเอียด

เกี่ยวกับกระบวนการและขั้นตอนต่าง ๆ ของพิธีกรรมที่นำเสนอในบทที่ 4 ช่วยให้เรามองเห็นว่า พิธีกรรมช่วงผีพ่อนเป็นเสมือน “ใบอนุญาต” และ “เวที” ที่ชาวบ้านมีโอกาสแสดงออกซึ่งเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์และสำนักทางประวัติศาสตร์ “ลาวข้าวจ้า” ของตัวเอง ในที่นี้ “ช่วง” เป็นเสมือนเวทีที่มีขอบเขตและพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ภายใต้การคุ้มครองของ “ผีหรือเจ้านาย” ซึ่งแยกออกมาต่างหากจากพื้นที่อย่างอื่นในวิถีชีวิตของชาวบ้าน พวกเราเห็นว่ากระบวนการของพิธีกรรมทั้งหมดเปิดโอกาสให้แสดงเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ต่าง ๆ ออกมาอย่างเปิดเผย ขณะเดียวกันก็เป็นการผลิตซ้ำสำนักทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไปด้วยการแสดงออกดังกล่าวอาจพิจารณาได้จากองค์ประกอบและสัญลักษณ์ที่พบในพิธีกรรมดังต่อไปนี้

**2.1 ผีประจำกลุ่มชาติพันธุ์** ดังที่พวกเราได้นำเสนอในบทที่ 4 แล้วว่า ผีที่เป็นศูนย์กลางความเชื่อของพิธีกรรมได้แก่ ผีแถน ผีฟ้า ผีเมืองเวียงจันทน์ ผีเมืองบาดาล และผีเมืองเสมาหรือสิมมา ผีหรือเจ้านายทั้งหมดนี้มีลักษณะร่วมที่โดดเด่นที่สุดร่วมกันอย่างหนึ่ง นั่นคือ เป็นผีบรรพบุรุษของกลุ่มคนเชื้อสายลาวทั้งที่อาศัยอยู่ในประเทศไทย ลาวและดินแดนอื่น ๆ ในคาบสมุทรอินโดจีน แม้ว่าผีทั้งหมดจะมีที่มาแตกต่างกัน กล่าวคือ ผีฟ้าผีแถนมาจากบพฬหรือสุวรรณภูมิ ผีเมืองบาดาลมาจากเมืองบาดาลที่ตั้งอยู่ใต้ท้องน้ำของแม่น้ำโขง ผีเมืองเวียงจันทน์และเมืองเสมาจากเมืองหรือสถานที่ดังกล่าว แต่ผีเหล่านี้ได้ติดตามการอพยพของกลุ่มคนเชื้อสายลาวไปทุกที่ จนกล่าวได้ว่าที่ไหนมีคนลาว ทั้งลาวข้าวจ้าเหินยว ลาวข้าวจ้าและลาวอื่น ๆ ที่นั่นย่อมมีผีบรรพบุรุษหรือ “ผีหน่อผีแนว” ประจำกลุ่มชาติพันธุ์ที่ว่ามีมานี้ ดังนั้น ความเชื่อและพิธีกรรมเพื่อบวงสรวงหรือบูชาผีเหล่านี้จึงเป็นเสมือนการกราบไหว้ขอความคุ้มครองด้านต่าง ๆ จากผีบรรพบุรุษ การตั้งศาลหรือหิ้งบูชา การยอมรับเอาผีเหล่านี้มาเป็นผู้รักษาพยาบาลและการฟ้อนรำบวงสรวง จึงเป็นหนทางอย่างหนึ่งที่จะประกาศ “ผีประจำกลุ่มชาติพันธุ์” ของตัวเองอย่างชัดเจนต่อหน้า “ผู้ชม” กลุ่มต่าง ๆ

**2.2 การแต่งกาย** เสื้อผ้าและเครื่องแต่งกายที่แสดงออกถึงเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ได้แก่ ผ้าซิ่นลวดลายต่าง ๆ ผ้าสไบ ผ้าขาวม้า โสร่ง ฯลฯ ชาวบ้านต่างสวมใส่เสื้อผ้าเหล่านี้และประดับประดาด้วยสายสร้อย คัมพูหรือกำไลต่าง ๆ อย่างครบเครื่องในพิธีกรรม แม้ว่าชาวบ้านส่วนใหญ่โดยเฉพาะผู้หญิงจะใส่เสื้อผ้าเหล่านี้ในชีวิตประจำวัน แต่เมื่อถึงวันประกอบพิธีทุกคนจะเลือกชุดที่ดีที่สุดของตนมาใช้ นอกจากนี้ เสื้อผ้ายังมีความหมายเกี่ยวข้องกับเอกลักษณ์ทางเพศของทั้งคนและผีพร้อมกัน เช่น ผ้าขาวม้า ผ้าโสร่งหมายถึงเพศชาย ขณะที่ผ้าซิ่น ผ้าสไบเป็นเครื่องหมายของเพศหญิง เป็นต้น การแต่งกายที่กล่าวมานี้แสดงให้เห็นลักษณะทางชาติพันธุ์ของคนลาว เพราะเสื้อผ้าและเครื่องแต่งกายโดยเฉพาะในบริบทของพิธีกรรมทำให้คนลาวแตกต่างจากคนกลุ่มชาติพันธุ์อื่นอย่างเห็นได้ชัด

**2.3 แคนและการฟ้อนการรำ** อาจกล่าวได้ว่า มีคนเชื้อสายลาวและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ที่ใกล้ชิดกับลาว (เช่น ภูไท ไทยดำ ฯลฯ) เท่านั้นที่มีการร้องหมอลำและฟ้อนโดยใช้แคนเป็นดนตรีประกอบ ในบริบททางสังคมวัฒนธรรมของจังหวัดนครราชสีมาและสระบุรีในปัจจุบัน เอกลักษณ์

ข้อนี้ยิ่งทวีความโดดเด่น เพราะลาวข้าวจ้าวได้กลายมาเป็นคนกลุ่มน้อยที่อยู่ท่ามกลางไทยโคราชและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ เมื่อพิจารณาถลึงลงไปก็ยิ่งจะเห็นได้ชัดว่า นอกจาก “ลาว” หรือ “ลาวข้าวจ้าว” แล้ว ไม่มีคนจากกลุ่มชาติพันธุ์ใดเลยที่เข้าถึงและชาวซึ่งกับเสียงลำเสียงแคนได้อย่างชนิดที่เรียกว่า “เข้าถึงจิตวิญญาณ” โดยเฉพาะการยึดเอาเสียงแคน กลอนลำ และการฟ้อนมาเป็นหัวใจสำคัญในการรักษาโรกภัยไข้เจ็บและพิธีกรรมประจำปี

2.4 อาหารการกิน ดังที่กล่าวมาแล้วว่า การรับประทานข้าวจ้าวหรือข้าวยาวกับ “ต้มปลาแดก” (ต้มปลาคอกหรือปลาช่อนใส่น้ำปลาร้า พริกสดและมะเขือ) เป็นส่วนหนึ่งของเอกลักษณ์ของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้าว” ในพิธีกรรมช่วงผีฟ้อน อาหารทั้งสองชนิดนี้เป็นอาหารหลักเลี้ยงดู “แขกหรือ” แต่การผสมผสานระหว่างข้าวยาวกับปลาร้าหรือปลาแดกสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนถึงการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมไทยกับลาวของคนกลุ่มนี้ได้เป็นอย่างดี อาจเป็นไปได้ว่า ในเขตรอยต่อกับที่ราบภาคกลางการเพาะปลูกข้าวจ้าวอาจจะได้ผลดีกว่า ข้าวจ้าวเป็นสินค้าหลักที่ทำรายได้ให้กับครอบครัวในอดีตและเป็นอาหารหลักของคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ ดังนั้น คนลาวกลุ่มนี้จึงยอมรับและหันไปบริโภคข้าวจ้าว แต่ก็ยังไม่ละทิ้งกับข้าวหลัก ได้แก่ “ปลาร้า” หรือปลาแดกไปเสียทั้งหมด แม้ว่าในชีวิตประจำวันชาวบ้านจะรับประทานกับข้าวเหมือนกับชาวเมืองและชนบททั่วไป เช่น แกงกะทิ ผัด ทอด น้ำพริก ฯลฯ แต่ในพิธีกรรมช่วงผีฟ้อน เจ้าภาพจำเป็นต้องเตรียม “ต้มปลาแดก” ไว้เป็นอาหารมื้อพิเศษที่คนลาวมาร่วมรับประทานกันเป็นกลุ่มใหญ่ในวาระโอกาสที่สำคัญเช่นนี้

2.5 ผญา การพูดจาหยอกล้อหรือเกี้ยวพาราสีกันด้วยกลอน “ผญา” ของผู้เข้าร่วมพิธี ช่วงผีฟ้อน ก็ถือว่าเป็นเอกลักษณ์ของชาติพันธุ์อย่างหนึ่งที่ปรากฏอยู่ในบริบทของพิธีกรรมนี้ กลอนผญาที่วันนี้ได้รับการปรับเปลี่ยนและประยุกต์ให้เข้ามาอยู่ในบริบทของพิธีกรรม ทั้ง ๆ ที่ประเพณีดั้งเดิมของคนลาวทั้งในภาคอีสานและในประเทศลาวจะ “จ่ายผญา” กันระหว่างหนุ่มสาวในระหว่างการ “ลงช่วง” พบปะกันในตอนกลางคืน อย่างไรก็ตาม กลอน “ผญา” ที่พวกเราได้มีโอกาสสัมผัสและบันทึกในพิธีกรรมเป็นประจักษ์พยานที่จะบ่งบอกถึงว่าเอกลักษณ์ของลาวและลาวข้าวจ้าวได้อีกทางหนึ่ง เพราะกลุ่มชาติพันธุ์อื่นย่อมมีกลอนเกี้ยวพาราสีของหนุ่มสาวที่แตกต่างกันออกไป

2.6 การชุมนุมของ “ลาวข้าวจ้าว” ในวาระโอกาสพิเศษ ในแง่พิธีกรรมช่วงผีฟ้อนเป็นวาระโอกาสพิเศษอย่างหนึ่งที่ผูกพันให้คนกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน เชื้อและนับถือผีเดียวกัน เผชิญปัญหาชีวิตคล้าย ๆ กันและมีวิถีชีวิตและความเป็นอยู่คล้ายกัน มาร่วมชุมนุม พบปะสังสรรค์และประกอบพิธีกรรมร่วมกัน ผู้ร่วมพิธีกรรมมาจากต่างหมู่บ้านและต่างอำเภอ หลายคนได้ผลัดเวียนกันเป็นเจ้าภาพและเข้าร่วมในฐานะแขกรับเชิญตอบแทนซึ่งกันและกัน ซึ่งชาวบ้านเรียกว่า “เอาแสงกัน” (ลงแขกแลกแรง) พิธีช่วงผีฟ้อนจึงเป็นเสมือน “เทคโนโลยี” ที่ใช้ในการสร้าง ขยายและกระชับความสัมพันธ์ในเครือข่ายทางสังคมของกลุ่มคนลาวข้าวจ้าวด้วยกัน รวมเอาลาวข้าวจ้าวในช่วงวัย

ไล่เลี่ยกันและเผชิญสถานการณ์ชีวิต เช่น เจ็บป่วย คล้ายกันเข้าไว้ด้วยกัน เครือข่ายเช่นนี้อาจเรียกได้ว่าเป็น “องค์กรอย่างไม่เป็นทางการ” ของชาวบ้านอีกอย่างหนึ่ง

กล่าวโดยสรุปแล้ว วิธีคิดที่เน้นสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวจ้า” เพื่อประกาศให้คนอื่น (ผู้ชม) ทราบว่าตัวเองคือใคร มีความเป็นมาอย่างไร ทำไมต้องประกอบพิธีกรรมดังกล่าว ทั้งนี้เพราะในสถานการณ์ที่คนกลุ่มดังกล่าวตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณรอยต่อทางชาติพันธุ์ แรงกดดันและความตึงเครียดที่เกิดขึ้นจากความแตกต่างทางชาติพันธุ์ย่อมเกิดขึ้นและมีความหมายค่อนข้างมากต่อคนกลุ่มดังกล่าว วิธีคิดของลาวข้าวจ้าในข้อนี้จึงต้องการที่จะตอกย้ำเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ต่าง ๆ ของคนผ่านพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนา

3. วิธีคิดแบบ “ไทบ้าน” หรือประชาชนที่ต้องพึ่งพาอำนาจรัฐ ในโลกของความเป็นจริง ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมทุกคนเป็นเพียงชาวบ้านหรือสามัญชนคนหนึ่ง เป็นราษฎรของประเทศไทยสมัยใหม่ที่จะต้องอยู่ภายใต้อำนาจการปกครองของรัฐ ชาวบ้านเหล่านี้ต้องส่งส่วย เสียภาษี ถูกเกณฑ์แรงงานเกณฑ์ทหาร ปฏิบัติตามกฎหมายของรัฐ รวมทั้งได้รับผลกระทบจากโครงการพัฒนาชนบทต่าง ๆ นับตั้งแต่ช่วงเวลาที่บรรพบุรุษของลาวข้าวจ้าถูกกวาดต้อนมาจากเวียงจันทน์และกัมพูชาของราชอาณาจักรไทยสมัยใหม่ในสมัยรัชกาลที่ 5

ประวัติศาสตร์ของชุมชนลาวข้าวจ้าที่พวกเราศึกษาสะท้อนให้เห็นว่า พวกเขาได้ผ่านพัฒนาการทางเศรษฐกิจการเมืองจาก “เขลลือคัก” และ “ไพร่” มาเป็น “ไทบ้าน” ชาวบ้าน” หรือประชาชนของประเทศไทยตามกฎหมายในปัจจุบัน พัฒนาการดังกล่าวใช้เวลาเพียงศตวรรษเศษเท่านั้น และเนื้อหาสำคัญของพัฒนาการดังกล่าวก็คือ ลาวข้าวจ้ากลุ่มนี้ยังมีฐานะทางเศรษฐกิจการเมืองที่เสียเปรียบมาโดยตลอด กล่าวคือ ชาวบ้านแทบจะไม่มีอำนาจตัดสินใจทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคม เพราะอำนาจดังกล่าวได้ตกอยู่ในกำมือของ “ข้าราชการ” ในระยะแรก และนักการเมืองผสมกับข้าราชการในท้องถิ่นดังที่เป็นอยู่ทุกวันนี้ ในระหว่างการสัมภาษณ์พ่อใหญ่ท่านหนึ่งในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านแก่นท้าว (อ. สูงเนิน) ในต้นเดือนมิถุนายน พ.ศ. 2538 พวกเราได้คุยกันถึงการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรที่จะมีขึ้นในวันที่ 2 กรกฎาคม 2538 พ่อใหญ่เล่าว่า “ปีนี้มีมันทุกข์ยากหลายฝนกะบ่ตก ข้าวกกล้ากะตายถ่มหลายแล้ว ป่านไค้เจ้านายสิมาช้อย(ช่วย) เลือกตั้ง ส.ส. เทียวนี้กะถ่า(คอย)อยู่หว่าพื้นสิมาช้อย ทั้งชาติชายและสุว์จันนั้นแหละ”<sup>5</sup>

วิธีคิดแบบนี้อาจจะไม่ปรากฏออกมาอย่างชัดเจนในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน แต่ด้านกลับของพิธีกรรมหรือวิถีชีวิตในโลกของความเป็นจริงนั้น ชาวบ้านไม่เพียงแต่พึ่งพาอำนาจของผีหรือเจ้านาย หากยังต้องพึ่งพาอำนาจของรัฐผ่านข้าราชการและนักการเมืองมากเป็นพิเศษ วิธีคิดแบบนี้ชี้ให้เห็นว่าในโลกของความเป็นจริงก็เต็มไปด้วย “เจ้านาย” ทั้งในเครื่องแบบ นอกเครื่องแบบและตำแหน่งหน้าที่ต่าง ๆ เต็มไปหมด อำนาจของเจ้านาย (คน) เหล่านี้ส่งผลกระทบต่อชีวิตของชาวบ้านไม่แพ้

<sup>5</sup> พัฒนา กิติอาษา. บันทึกสนทนช่วงผีเพื่อนบ้านแก่นท้าว, 8 มิถุนายน 2538.

เจ้านายที่เป็น “ผี” การพึ่งพาเจ้านายที่มีชีวิตเหล่านี้จะเกิดขึ้นได้และให้ผลที่เอื้อประโยชน์ต่อชาวบ้านนั้น ชาวบ้านก็ต้องมอบนมอม เช่น ไหว้ บวงสรวงหรือ “บะ” (บนบาน) ด้วยการเลี้ยงดูอาหารให้รางวัลตอบแทนหรือแม่ กระทั่งใช้เงินบำรุงบำเรอเช่นเดียวกับเจ้านายที่เป็นผี แต่ต่างกันมากตรงที่เจ้านายที่เป็นผีชอบเสียงแคน ชอบฟ้อน ชอบหมอลำ และชาวบ้านก็เชื่อว่าชาวยุอย่างยิ่งในการขอความช่วยเหลือและจัดการติดต่อกับผี ส่วนการจัดการหรือใช้ประโยชน์จากอำนาจของ “เจ้านาย” ที่เป็นคนนั้นอยู่นอกเหนือความรู้และประสบการณ์ของชาวบ้านอย่างยิ่ง พ่อค้าและนักธุรกิจที่ร่ำรวยและอยู่ใกล้ชิดกับ “เจ้านาย” (คน) จึงสามารถเข้าถึงและดึงเอาอำนาจจาก “เจ้านาย” เหล่านี้มาจัดสรรทรัพยากรที่เอื้อประโยชน์ให้กับตนเองได้อย่างมโหฬาร

วิธีคิดรูปแบบนี้สะท้อนให้เห็นตำแหน่งแหล่งที่ทางสังคมที่เสียเปรียบของชาวบ้านชนบท ชาวบ้านนอกจากจะต้องพึ่งพาเจ้านายที่เป็น “ผี” แล้ว ในโลกของความเป็นจริง พวกเขาก็พบว่าชีวิตของพวกเขาจะต้องพึ่งพา “เจ้านาย” (ข้าราชการและนักการเมืองในท้องถิ่น) ที่เป็น “คน” อีกด้วยไม่ว่าชาวบ้านจะทำอะไรที่เกี่ยวข้องกับ “ราชการ” เจ้านายเหล่านี้ยอม “อยู่เหนือ” ชาวบ้านหรือไทบ้านอยู่ตลอดเวลา

4. วิธีคิดแบบชาวไร่ชาวนาและลูกจ้างคนงานที่ต้องพึ่งพาอำนาจของนายทุน ในบริบทของสังคมโลกาภิวัตน์ ชาวไร่ชาวนากลายมาเป็นชาวนาไร่ที่ดิ้นทำกินและต้องทำงานรับจ้างในโรงงาน โดยเฉพาะหึ่งปีกธงชัย สูงเนินและสีคิ้วเป็นเขตที่ตั้งโรงงานอุตสาหกรรมขนาดใหญ่ของจังหวัดนครราชสีมา ลูกหลานของ “ลาวข้าวเจ้า” ได้ค่อย ๆ กลายมาเป็นแรงงานในโรงงานอุตสาหกรรมมากขึ้นเรื่อย ๆ ในขณะที่สภาพหมู่บ้านก็ค่อย ๆ เปลี่ยนจากหมู่บ้านชนบทดั้งเดิมไปเป็นหมู่บ้านกึ่งชนบทกึ่งเมืองเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ชาวบ้านที่ยังคงทำไร่ทำนาเป็นอาชีพเพียงอย่างเดียวนั้นเหลืออยู่น้อยมาก คนหนุ่มสาวไปทำงานในโรงงานอุตสาหกรรมในกรุงเทพฯ และปริมณฑล และผู้นำครอบครัวจำนวนหนึ่งได้เดินทางไปทำงานต่างประเทศ เช่น ซาอุดีอาระเบีย อิรัก ใต้หวัน สิงคโปร์ บรูไน เป็นต้น พวกเราพบว่า หมู่บ้านทั้งหมดที่พวกเราเข้าไปศึกษาพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนต่างก็เป็นชุมชนขนาดใหญ่ที่ค่อนข้างจะ “ทันสมัย” ทั้งในแง่ของสาธารณูปโภคและวิถีชีวิตของชาวบ้าน

การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นรูปแบบของวิธีคิดที่เรียกว่า “วิธีคิดพึ่งพานายทุน” กล่าวคือ ความอยู่รอดของตัวเอง ครอบครัวและชุมชนมีแนวโน้มที่จะต้องพึ่งพารายได้ที่เป็นค่าจ้างแรงงานมากขึ้นเรื่อย ๆ สถานการณ์ดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นปรากฏการณ์ที่นักวิชาการเรียกว่า “ความล้มเหลวของภาคเกษตรกรรม” อันสืบเนื่องมาจากการพัฒนาที่ขาดความสมดุลในนโยบายการพัฒนาประเทศของรัฐบาลไทยนับตั้งแต่ พ.ศ. 2504 เป็นต้นมา นักธุรกิจ นายทุนและนักการเมืองไทยต่างก็มุ่งทุ่มเทงบประมาณและทรัพยากรในการพัฒนาประเทศไปในการพัฒนาภาคอุตสาหกรรม ในขณะที่ภาคเกษตรกรรมได้รับความสนใจเพียงเล็กน้อยเท่านั้น ทั้ง ๆ ที่ภาคเกษตรกรรมเป็นแหล่ง



จ้างงานของประชากรส่วนใหญ่ของประเทศ<sup>6</sup> เมื่อพิจารณาจากทิศทางและแนวโน้มการพัฒนาประเทศในปัจจุบันแล้ว การพึ่งพาทางเศรษฐกิจการเมืองที่ชนบทมีต่อเมืองหรืออุตสาหกรรมนั้นย่อมดำเนินต่อไปอีกในอนาคต ทั้งนี้เพราะการกระจายอำนาจการตัดสินใจต่าง ๆ ยังไม่มีวิวัฒนาการที่จะเกิดขึ้นได้ในเร็ววันเมื่อพิจารณาจากระบบการเมืองการปกครองของประเทศไทยในขณะนี้

พวกเรานำเสนอในตอนนี้ว่า ในพิธีกรรมช่วงผีพ่อนและบริบทของหมู่บ้านลาวข้าวเจ้า เราอาจค้นพบรูปแบบของวิถีคิดถึง 4 แบบ คือวิถีคิดพึ่งพา “ผี” วิถีคิดเน้นสำนักประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ วิถีคิดพึ่งพาข้าราชการและนักการเมืองและวิถีคิดพึ่งพานายทุน วิถีคิด 2 แบบหลังนี้อาจจะไม่ปรากฏชัดเจนในพิธีกรรม รวมทั้งพวกเราไม่ได้นำเสนอรายละเอียดในส่วนนี้ แต่ก็เป็นส่วนสำคัญที่เราจำเป็นต้องทำความเข้าใจ เพราะวิถีคิดสองแบบแรกช่วยให้เรามองเห็นเนื้อหาสำคัญของพิธีกรรม ส่วนสองแบบหลังช่วยให้เราเข้าใจวิถีชีวิตในโลกของความเป็นจริงของกลุ่มคนที่เรียกว่า “ลาวข้าวเจ้า” นอกจากนี้ พวกเรามองเห็นว่า ชาวบ้านกลุ่มที่เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” มีอิสระ ทางเลือกและอำนาจในการตัดสินใจเป็นของตนเองในวิถีคิด 2 แบบแรก แต่ในส่วนของวิถีคิด 2 แบบหลังนี้กลับตรงกันข้าม ชาวบ้านตกอยู่ในสภาพที่เสียเปรียบถูกบีบบังคับทั้งทางตรงและทางอ้อม และไม่มีพลังอำนาจต่อรองทางเศรษฐกิจการเมืองอย่างเห็นได้ชัด

### “ไทย” และ “เจ๊ก” ในทัศนะของ “ลาวข้าวเจ้า”

ข้อสังเกตเบื้องต้นของพวกเราในการพิจารณา “ลาวข้าวเจ้า” ในฐานะที่เป็นเครื่องหมายบ่งบอกเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์อันหนึ่ง ก็คือ (1) ในฐานะที่เป็นชื่อหรือเครื่องหมายของกลุ่มชาติพันธุ์ “ลาวข้าวเจ้า” เกิดจากการผสมผสานทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ “ลาว” กับ “ไทย” (2) ชื่อ “ลาวข้าวเจ้า” ไม่ได้เกิดขึ้นมาลอย ๆ แต่เกิดขึ้นมาเพื่อตอบโต้การดูถูกเหยียดหยามของ “คนไทยโคราช” และ “คนไทยภาคกลาง” ที่มองว่า “ลาว” นั้นต่ำต้อย ล้าหลังและป่าเถื่อน เพราะลาวตกเป็นเมืองขึ้นและเชลยศึกของไทยในอดีต และ (3) เกิดความตึงเครียดและแรงกดดันระหว่างชาติพันธุ์เนื่องจากบริเวณจังหวัดนครราชสีมา สระบุรี ปราชินบุรีและสระแก้ว เป็นรอยต่อทางชาติพันธุ์ โดยเฉพาะระหว่างไทยโคราช ไทยภาคกลางกับลาวในภาคอีสาน ความตึงเครียดดังกล่าวอาจสะท้อนออกมาให้เห็นใน “ภาษา” ที่ใช้ในชีวิตประจำวันหรือพิธีกรรม เช่น พิธีกรรมช่วงผีพ่อน

พวกเราพัฒนาข้อสังเกตดังกล่าวมาจากแนวคิดของจิตร์ ภูมิศักดิ์ที่ท่านนำเสนอเกี่ยวกับลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติไว้ว่า “...ชื่อของชนชาติหนึ่งๆนั้นมีความเกี่ยวข้องอย่างใกล้ชิดกับความสัมพันธ์ทางสังคม มีลักษณะสองด้านคือ มีทั้งความหมายที่ดีงามและความหมายที่ต่ำทราม แนวทางที่สำคัญคือ มีชื่อที่ชนชาติอื่นเรียกอย่างดูถูกเหยียดหยาม ไม่ยอมให้เป็นคน และมีชื่อที่เรียก

<sup>6</sup> โปรดดูรายละเอียดในบทที่ 1, 2, 4, 5, และ 6 ของ ผาสุก พงษ์ไพจิตรและคริส เบเกอร์. เศรษฐกิจการเมืองไทยสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ (เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ศรีล้าน (ซิลค์เวอร์มบุคส์), 2539).

ชนชาติตนเรียกตนเองเพื่อยืนยันตอบได้ว่า ‘คน’ ”<sup>7</sup> ท่านยังได้ยกตัวอย่างว่า การที่คนไตหรือไทเรียกตัวเองว่า ไทหรือไตที่แปลว่าใหญ่หรืออิสระเสรี ก็เพื่อตอบได้การที่คนอื่นในประเทศจีนดูถูกว่าป่าเถื่อน และคนไทเมื่อประกาศอิสรภาพหลุดพ้นจากการเป็นทาสของขอมแล้ว ก็ยังคงรักษาชื่อเรียกชนชาติของตนไว้ด้วยความภาคภูมิใจ (ดังปรากฏในตำนานของชนชาติเรื่อง “พระร่วง”) ในขณะที่ “ลาว” เข้ามาตั้งถิ่นฐานในดินแดนสุวรรณภูมิในฐานะผู้พิชิตกลุ่มชนพื้นเมืองที่เรียกว่า “ข้าหรือข้า” (แปลว่า ข้าทาส) ชนชาติลาวจึงยิ่งใหญ่และใช้ชื่อชนชาติของตนในความหมายของผู้ยิ่งใหญ่สืบเชื้อสายมาจากฟ้า หรือผู้ให้กำเนิด (เช่น อ้ายลาว) ดังที่ปรากฏในตำนานเรื่อง “ขุนบรม” ชื่อชนชาติของ “ลาว” ไม่ได้ต่ำด้อยหรือป่าเถื่อนล้าหลังแต่อย่างใด เราจะพบความหมายของ “ลาว” ที่ต่ำด้อยก็เฉพาะจากทัศนคติและมุมมองของคนไทย โดยเฉพาะหลังจากสงครามที่กองทัพไทยมีชัยชนะเหนือเวียงจันทน์ทั้ง 2 ครั้งในสมัยกรุงธนบุรีและกรุงรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา

พวกเรามองเห็นว่า เราจะเข้าใจเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวเจ้า” ได้ชัดเจนมากยิ่งขึ้นเมื่อเราพิจารณาผลการศึกษาคาศนามเกี่ยวกับการแบ่งแยกและปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ของชาวบ้าน “ลาวข้าวเจ้า” ที่มีต่อ “ลาวข้าวเหนียว” ต่อคนไทยและเจ๊ก ดังต่อไปนี้

“ลาวข้าวเจ้า” มอง “ลาวข้าวเหนียว” ชาวบ้านในอำเภอปักธงชัย สูงเนินและสีคิ้วที่พวกเราได้เรียนรู้เรียกตัวเองว่า “ลาวข้าวเจ้า” แต่เรียกชาวบ้านภาคอีสานเชื้อสายลาวว่า “ลาวข้าวเหนียว” ทั้งคู่เป็น “ลาว” เหมือนกันแต่ต่างกันว่าฝ่ายหนึ่งบริโภคข้าวเจ้าเป็นอาหารหลัก อีกฝ่ายยังคงยึดติดอยู่กับข้าวเหนียว ชาวบ้านเล่าให้พวกเราฟังอยู่เสมอว่า “การกินข้าว” แบ่งแยกคนลาวเหมือนกันออกเป็นสองกลุ่ม กล่าวคือ “การกินข้าวของคนลาวไม่เหมือนกัน ลาวแถวอุบล อุดรกินข้าวเหนียว แต่เขากินข้าวเจ้ามาตั้งแต่สมัยพ่อแม่ผู้เลี้ยงเขา มา ลาวข้าวเจ้า ลาวภาคกลาง มันอยู่ใกล้ภาคกลาง”<sup>8</sup> หรือบางท่านก็ให้ความเห็นว่า ชาวบ้านเขตดังกล่าว “ทำนาข้าวเจ้า ไม่ได้กินข้าวเหนียว ข้าวเหนียวเอามาทำขนม ไม่เหมือนกับแถวลาวอุดร ขอนแก่น พวกเขาเป็นลาวภาคกลาง ลาวข้าวเจ้า ลาวหอมกบ บ่แม่นลาวปั้นจิม”<sup>9</sup> ชาวบ้านหลายท่านก็มองว่า การกินข้าวเจ้ายกระดับตัวเองให้ใกล้เคียงกับวัฒนธรรมของคนไทยที่เชื่อกันว่า “เจริญก้าวหน้า” เพราะกินข้าวเจ้าต้องรู้จักใช้ช้อนใช้ส้อม “ลาวช้อนส้อมลาวสมัยใหม่” ไม่ใช่ “ลาวปั้นจิม”

การแบ่งออกเป็นลาวข้าวเจ้ากับลาวข้าวเหนียวอาจจะไม่แตกต่างกันในแง่ของชาติพันธุ์ แต่สะท้อนให้เห็นถึงการปรับตัวทางวัฒนธรรมของคนลาว ซึ่งอาศัยอยู่ในสภาพแวดล้อมทางภูมิศาสตร์และวัฒนธรรมไม่เหมือนกัน อย่างไรก็ตาม การแบ่งแยกดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นถึงการแบ่งแยกความเหมือนและแตกต่างระหว่าง “พวกเรา” กับ “พวกเขา” ซึ่งอาศัยอยู่ในท้องถิ่นที่

<sup>7</sup> จิตร ภูมิศักดิ์. ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาวและขอมและลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม. ฉบับสมบูรณ์, พิมพ์ครั้งที่ 3. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยาม, 2533 [2519]), หน้า 354.

<sup>8</sup> ศิลปกิจ ดิฉันดิกุล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีบ้านหนองไผ่. 28 มีนาคม 2540.

<sup>9</sup> ศิลปกิจ ดิฉันดิกุล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีบ้านหนองบัว. 16 มีนาคม 2540.

แตกต่างกัน มากกว่าอย่างอื่น “ลาวข้าวเจ้า” ต้องการแสดงให้เห็นว่าการกินข้าวเจ้านั้นทำให้ตัวเองแตกต่างจากลาวอีสานที่กินข้าวเหนียวแถมยังใกล้เคียงกับคนไทย โคราชและคนไทยภาคกลางที่กินข้าวเจ้าเป็นอาหารหลัก ข้าวเหนียวเป็นอาหารของลาวซึ่งเป็นเขลยหรือข้าทาสของไทย ส่วนข้าวเจ้าเป็นอาหารของคนไทยผู้เป็น “เจ้านาย” หรือ “ข้าราชการ” ผู้มีอำนาจในการปกครองเหนือดินแดนลาว

**ลาวข้าวเจ้ามองไทย** แม้ว่าการกินข้าวเจ้าจะทำให้ลาวกลุ่มนี้มีความรู้สึกใกล้เคียงกับวัฒนธรรมของคนไทย แต่ลาวข้าวเจ้าก็ไม่ใช่ไทย เพราะสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์แตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด “ลาวข้าวเจ้า” จำนวนมากยังจดจำเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์ที่บรรพบุรุษตัวเองถ่ายทอดมายังลูกหลาน ดังเช่นที่สะท้อนออกมาเป็นสำนวนภาษาต่าง ๆ ที่สะท้อนทัศนะของ “ลาว” ที่มีต่อ “ไทย” กล่าวคือ เมื่อผู้ใหญ่ต้องการ “บู” เด็กให้เกิดความเกรงกลัว “คนไทย” จะเป็นภาพของศัตรูที่น่าเกลียดน่ากลัวและดุร้ายที่ชาวบ้านเหล่านี้นำมาใช้เพื่อข่มขู่ให้เด็กเกิดความเกรงกลัว เช่น “...“ระวังคนไทยจับ” คนไทยได้ฉายาว่า “ไทยจับคนแก่ง” หรือ เวลาเด็กร้องจะบอกว่า “ไทยมาแล้ว” เด็ก ๆ จะวิ่งแตกหนี เพราะในอดีตคนไทยหรือทหารไทยจับคนลาวตอนเป็นเด็กเลี้ยงควายอยู่ พ่อมีคนบอกว่า “ไทยมา!!!” ก็จะรีบกระโดดลงจากหลังควายหนีเข้าป่าทันที พ่อแม่ก็จะเตือนว่า “ดูอย่าไปไกล ไทยสิจับ” เด็กน้อยตอนร้องให้ พ่อมีคนตะโกนบอกว่า “ชี้ให้หลาย (ชี้แฉมาก ๆ) ระวังไทยสิจับเด้อ” เด็กจะหยุดร้องทันที”<sup>10</sup>

ภาพความดุร้ายและเต็มไปด้วยอำนาจของคนไทยน่าจะมาจากภาพของทหารและข้าราชการไทยที่ปฏิบัติงานในหัวเมืองอีสาน โดยเฉพาะในระหว่างการกวาดต้อนคนลาวมาจากเวียงจันทน์ หลังจากสงครามเจ้าอนุวงศ์ใน พ.ศ. 2369-2370 ต่อมาก็มีการเกณฑ์แรงงานไพร่ช่วยตามหัวเมืองต่าง ๆ เพื่อส่งไปทำงานโยธาต่าง ๆ ในกรุงเทพฯ และบุกเบิกพื้นที่นาข้าวบริเวณทุ่งรังสิตในช่วงที่สยามประเทศต้องส่งข้าวเป็นสินค้าออกในตลาดโลก ในทัศนะของชาวบ้าน “ภาพแบบเหมารวม” ของคนไทย นอกจากดุร้าย และเต็มไปด้วยการใช้อำนาจบังคับข่มขู่ ลงโทษแล้ว คนไทยยังชอบเอาโรคเอาเปรียบและฉลาดแกมโกงอย่างมาก ดังจะเห็นได้จากตำนานเมืองเสมาและนิทานพื้นบ้านเรื่อง “ศรีธนญชัย” หรือ “บั๊กเชียงเมียง” ภาพของคนไทยยังคงเป็นภาพของผู้ปกครอง ข้าราชการ หรือผู้มีอำนาจที่สามารถสั่งการลงโทษหรือดำเนินการต่าง ๆ ที่ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตของ “คนลาว” ได้ตลอดเวลา

อาจกล่าวได้ว่า ระยะห่างทางชาติพันธุ์ระหว่างไทยกับลาวข้าวเจ้าหรือลาวอีสานทั่วไปนับว่าห่างไกลกันเป็นอย่างยิ่ง ทั้งสองชาติพันธุ์แตกต่างกันมาก ฝ่ายหนึ่งเป็นผู้ปกครอง อีกฝ่ายหนึ่งเป็นผู้อยู่ใต้ปกครอง ฝ่ายหนึ่งกินข้าวเจ้า ทุ่งโจงกระเบน แต่อีกฝ่ายหนึ่งนุ่งซิ่นมีดิน นุ่งโสร่ง และกินข้าวเจ้า

<sup>10</sup> ศิลปกิจ ดัจฉนดิกุล. *บันทึกตำนานพิธีกรรมช่วงผีพ่อนบ้านเก่า*. 23 มีนาคม 2540.

(แต่ลาวอีสานส่วนใหญ่กินข้าวเหนียว) ดังที่ชาวบ้านท่านหนึ่งบอกว่า “ลาวนุ่งซิ่นมีตีนแต่ไทย นุ่งโจงกระเบน”<sup>11</sup>

อย่างไรก็ตาม “ลาวข้าวเจ้า” สมัยใหม่ที่เป็นผลผลิตของการศึกษา การพัฒนาและการปลูกฝังอุดมการณ์ของรัฐ ได้มองเห็นว่า “คนไทย” ในฐานะที่เป็นประชาชนของรัฐไทยนั้น สำคัญมากกว่าเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่แยกย่อยลงไป เป็นไทยหรือลาวอีสานอาจจะแตกต่างกันที่ “ภาษาพูด” แต่ทุกคนเป็นประชาชนของประเทศไทยเหมือนกัน การแบ่งแยกไทยหรือลาวเป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำหรือกล่าวถึง ดังเช่นกรณีต่อไปนี้ “พ่อแม่เป็นลาว พ่อเป็นลาว ลาวเป็นแต่ในนาม เป็นลาวเฉพาะการเว้าการจา แต่เลือดเนื้อเป็นไทยมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุขอาศัยร่มโพธิ์เดียวกัน ไม่ควรพูดว่ามึงเป็นลาวกูเป็นไทย มันต่างกันเฉพาะภาษา ไทยกับลาวเขาไม่ได้รังเกียจกัน เขาแต่งงานอยู่ร่วมกันอยู่เรื่อย ๆ บางคนพ่อแม่เป็นไทยแม่เป็นลาว เป็นมาตั้งแต่รุ่นพ่อใหญ่แม่ใหญ่”<sup>12</sup>

เป็นที่แน่นอนว่า รัฐไทยประสบความสำเร็จอย่างยิ่งในการสร้างวัฒนธรรมแห่งชาติและความเป็นไทยผ่านเทคโนโลยีของอำนาจ เช่น การศึกษาในโรงเรียน การพัฒนาชนบทด้านต่าง ๆ รวมทั้งการปลูกฝังอุดมการณ์ชาติที่เน้นความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของคนในชาติ (ภายใต้การครอบงำทางวัฒนธรรมของคนไทยภาคกลาง เช่น ภาษา การแต่งกาย รวมทั้งศิลปวรรณคดีต่าง ๆ) ชาวบ้านหลายท่านบอกว่า “คนไทยเว้าบ่คือเฮา เฮาเว้าลาว แต่ก่อนเก่าคนไทยนุ่งโจงกระเบน เฮานุ่งผ้าซิ่น แต่คนทุกวันนี้ไทย-ลาว นุ่งกางเกงขาสั้นขายาวเหมือนกัน”<sup>13</sup> หรือ “เฮาเป็นลาว เฮาเว้าลาว บ่เว้าไทย คนไทยเพิ่นนุ่งโจงกระเบน เป็นลาวนุ่งผ้าซิ่น เด็กน้อยมันเข้าโรงเรียนมันเว้าไทย แต่กลับมาบ้านก็เว้าลาวกับพ่อแม่ ส่วนลูกไทย ไทยโคราชเว้าทางเฮาบ่ได้”<sup>14</sup>

ในทัศนะของชาวบ้าน “ลาวข้าวเจ้า” “ภาษาพูด” (ในที่นี้คือ สำเนียงภาษาถิ่น) เป็นเครื่องหมายที่บ่งบอกความแตกต่างระหว่างไทยกับลาวข้าวเจ้าและลาวข้าวเหนียวมากที่สุด ชาวบ้านจะเห็นข้อแตกต่างตรงนี้มากที่สุดเมื่อชาวบ้านต้องไปติดต่อราชการต่าง ๆ ในสถานที่ราชการ เมื่อต้องออกจากนอกหมู่บ้านไปเรียนหนังสือกับเพื่อนต่างถิ่น ติดต่อซื้อขายในเมือง ติดต่อกับคนต่างกลุ่มชาติพันธุ์ หรือแม้กระทั่งต้องพูดกับลูกหลานที่พ่อแม่นิยมสอนให้ใช้ภาษาไทยที่บ้าน โดยเฉพาะลูกหลานของข้าราชการในหมู่บ้าน พ่อใหญ่ท่านหนึ่งบอกว่า “ยามเฮาไปติดต่อราชการก็ต้องเว้าไทยเกรงว่าเขาจะบู้เรื่อง พ่อเคยไปอยู่วัดป่าสาละวันในเมืองโคราช อาศัยไปเรียนหนังสือ เพื่อนเป็นคนไทย (โคราช) ก็มาล้อเลียนว่าเป็นลาว เป็นมาตั้งแต่ประวัติศาสตร์แล้วที่ไทยกับลาว โกรธกัน แต่อยู่ต่อมาก็ได้ยินว่า ถึงจะเป็นไทยหรือลาว เราก็ต้องป้องกันตัวโดยการพูดไทยไว้ก่อน พอคนที่เราสนทนาด้วยพูดลาวจึงพูดลาวด้วย อยู่ในบ้านหรือหมู่บ้านเว้าลาว พอออกไปนอกบ้านเว้าไทยไว้ก่อน ถ้าเขา

<sup>11</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงมีพื่อนบ้านเก่า. 23 มีนาคม 2540.

<sup>12</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงมีพื่อนบ้านหนองไผ่. 28 มีนาคม 2540.

<sup>13</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงมีพื่อนบ้านอู่. 6 เมษายน 2540.

<sup>14</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัล. บันทึกสนทนาศึกษาช่วงมีพื่อนบ้านกุดหว้า. 6 เมษายน 2540.

เว้าลาวเสาค่อยเว้า ไปตลาดจะถามจะพูดอันใดก็ต้องพูดไทย เห็นแม่ค้าแม่ขายเขาต้องเว้าไทย แต่เจอเพื่อนเราค่อยเว้าลาว ไปเป็นการเป็นงาน ต้องเว้าไทย ต่อหน้าคนจำนวนมาก บางทีคนลาวด้วยกันก็ไม่กล้าเว้าลาวเลยเว้าไทยไป เรารู้สึกละอายใจ แต่พอมีคนเว้าลาวขึ้น พวกที่เป็นคนไทยต้องมองหน้ากัน มันเกือเขิน ถ้าเราไปบ้านนอก (บ้านไทยมอญ) เราต้องพูดคุยกันเป็นภาษาไทย เพราะพูดกันคนละภาษาประสานกันไม่ได้ คนที่เราคุยด้วยจะบรู๊เรื่อง”<sup>15</sup>

แง่คิดที่น่าสนใจของผู้ให้ข้อมูลท่านนี้ ก็คือ “ภาษาพูด” เป็นเครื่องแบ่งแยกระหว่าง “พวกเขา” กับ “พวกเรา” ที่ชัดเจนและโดดเด่นมากที่สุด และเป็นเครื่องหมายแบ่งกลุ่มชาติพันธุ์ไปพร้อมกัน เมื่อลาวข้าวจ้าต้องติดต่อกับมอญ ภาษาที่ใช้ก็คือภาษาไทยกลาง เมื่อลาวข้าวจ้าติดต่อกับพ่อค้าคนจีน ภาษาที่ใช้ก็ยังเป็นไทยภาคกลาง จากกรณีตัวอย่างเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า “ภาษา” ไม่ได้มีความเท่าเทียมกันทั้ง ๆ ที่ใช้ในการติดต่อสื่อสารเหมือนกัน ภาษาหนึ่งย่อมมีอำนาจทางเศรษฐกิจทางการเมืองเหนือกว่าอีกภาษาหนึ่ง トラบเท่าที่เจ้าของภาษานั้นเป็นผู้กุมอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองในสังคม ในแง่ที่เราได้เรียนรู้ว่า เมื่ออยู่นอกบริบทหมู่บ้าน “ลาวข้าวจ้า” ได้ตกอยู่ในตำแหน่งที่ด้อยโอกาส เสียเปรียบและถูกรอปรงานทันทีในสงครามการสื่อสารความคิดผ่านภาษาพูด แม่ใหญ่ท่านหนึ่งเล่าประสบการณ์ตอนซื้อของจากพ่อค้าคนจีนในตลาดเมืองปักธงชัยว่า “ถามเจ๊ก เสื้อตัวละเท่าใด มีแต่เว้าลาว ตัวแม่เว้าไทยได้บางคำ สมัยเดี๋ยวนี้อีกยเว้าลาวอยู่ หมู่พวกคนที่เขาเว้าไทยได้ เขาก็ยังเว้าลาวอยู่ ตอนเจอหมู่ไทยจึงจะเว้าไทย พี่น้องไทยมาหากก็เว้าไทยกับเขา แม่เว้าไทยได้เพราะว่าอ่านหนังสือไทยได้จึงเว้าได้ ว่าไปตามหนังสือ แต่ผู้เฒ่าที่บรู๊หนังสือเว้าไทยบรู๊ได้ดอก”<sup>16</sup> หรือประสบการณ์ของแม่ใหญ่อีกท่านหนึ่งในการสื่อสารโดยใช้ภาษาลาว “...เว้าไทยบรู๊เป็น เว้ากะสิต ก ๆ เว้าไทยนำลูกหลานกะเว้าหน่อย ๆ เดียวสิตกอบ ขามไปหาหมอ บางครั้งก็เว้าลาวกับหมอก็ได้ บ่ว่าผู้ได้แม่เว้าแต่ลาว บเว้าไทย”<sup>17</sup>

การพูด อ่านและเขียนภาษาไทยกลางไม่ได้ก่อให้เกิดความเสียเปรียบทางเศรษฐกิจและสังคมหลายอย่างสำหรับชาวบ้านลาวข้าวจ้ารุ่นก่อน แต่ภายหลังจากการศึกษาในระบบโรงเรียนขยายตัวไปอย่างทั่วถึงแล้วปัญหาดังกล่าวก็ค่อย ๆ ลดลง

ลาวข้าวจ้ามองเจ๊ก พวกเรามีโอกาสสัมภาษณ์แม่ใหญ่ท่านหนึ่ง ซึ่งตัวท่านมีเชื้อสายจีนแต่แต่งงานกับลาวข้าวจ้า แล้วเข้าร่วมพิธีกรรมช่วงผีพ็อนกับสามี ประเด็นที่น่าสนใจก็คือ แม่ใหญ่ท่านนี้ยอมรับเอาเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของลาวข้าวจ้าหลายอย่าง เช่น ผีพ็อน ภาษาพูด การแต่งกายและอาหารการกิน ขณะเดียวกันท่านก็ยังรักษาความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาของจีนไว้ได้ ท่านเล่าว่า “ตัวแม่เป็นลูกเจ๊ก มาเว้าลาวนำพื้น ดินนำพื้น ลาวครึ่งหนึ่งเจ๊กครึ่งหนึ่ง เป็นเจ๊กแต่มาได้ผัวลาว เว้าลาวก็ได้ แต่ทั้งพ่อและแม่เป็นคนไทย จะมาเรียกว่าลาวไม่ได้ ความเป็นไทยเป็นลาวบรู๊

<sup>15</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัลกุล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพ็อนบ้านหนองไผ่. 28 มีนาคม 2540.

<sup>16</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัลกุล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพ็อนบ้านกุดหว้า. 6 เมษายน 2540.

<sup>17</sup> ศิลปกิจ ดิจิทัลกุล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพ็อนบ้านชิงกะชาย. 29 มีนาคม 2540.

แนวอื่นต่างกัน นอกจากแนวเว้า (ภาษาพูด) เป็นลวดนำพื่นซื่อ ๆ นับถือผีทั้งสองทาง ทั้งผีเจ๊กและผีลาว ไหว้ตรุษจีน ไหว้เจ้า เอาทั้งผีทางพ่อแล้วก็นับถือคุณพระคุณเจ้า”<sup>18</sup>

กรณีของแม่ใหญ่ท่านนี้นับว่าหาได้ยากมาก คนที่นับถือทั้ง “ผีเจ๊กและผีลาว” พร้อม ๆ กัน นั้นมีอยู่ไม่มากนัก พวกเรามองเห็นว่า “ลาวข้าวเจ้า” มอง “เจ๊ก” ในฐานะที่เป็นผู้กุมอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองในท้องถิ่น ในขณะที่ไทยเป็นข้าราชการและผู้ปกครอง อย่างไรก็ตาม “ลาวข้าวเจ้า” มีความใกล้ชิดทางวัฒนธรรมกับ “เจ๊ก” น้อยกว่าไทยมาก พวกเราก็มียึดจำกัสด้านข้อมูลสนามในส่วนนี้ด้วย

กล่าวโดยสรุปแล้ว ในทัศนะของชาวบ้านนั้น ภาษาพูด อาหารการกิน เสื้อผ้าเครื่องแต่งกาย และพิธีกรรมความเชื่อทางศาสนา เช่น ช่วงผีพื่อน เป็นเส้นแบ่งพรมแดนทางชาติพันธุ์ที่สำคัญที่สุด แม้ว่าทุกคนจะเป็นคนไทยตามกฎหมาย เป็นประชาชนของประเทศไทยสมัยใหม่ แต่ในประเด็นทางชาติพันธุ์ที่เกิดมาพร้อมกับการสร้างประเทศไทยสมัยใหม่นั้น ชาวบ้านยังคงรักษา ผลิตซ้ำและสืบทอดเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตน โดยเฉพาะในบริบทของหมู่บ้านและท้องถิ่นใกล้เคียง เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นส่วนสำคัญของวิถีคิดและมรดกทางวัฒนธรรมที่ชาวบ้านใช้ในการดำรงชีวิตและปรับตัวในโลกสมัยใหม่ต่อไป

#### องค์ประกอบสำคัญของวิถีคิด

“วิถีคิด” ทั้ง 4 แบบที่ปรากฏอยู่ในพิธีกรรมช่วงผีพื่อนของ “ลาวข้าวเจ้า” ได้แก่ (1) วิถีคิดแบบพึ่งพา “เจ้านาย” ที่เป็น “ผี” หรืออำนาจลับเหนือนธรรมชาติ (2) วิถีคิดที่เน้นสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวเจ้า” (3) วิถีคิดแบบพึ่งพา “เจ้านาย” ที่เป็นข้าราชการไทยและนักการเมืองในท้องถิ่น และ (4) วิถีคิดแบบพึ่งพาเจ้านายที่เป็นนายทุนเจ้าของโรงงานอุตสาหกรรม เมื่อพวกเราพิจารณาต่อไปอีกว่า “วิถีคิด” ที่กล่าวมานี้ประกอบไปด้วยอะไรบ้างและทำไมจึงเป็นเช่นนั้น

มิเชล ฟูโก้ท์ (Michel Foucault) นักปรัชญาผู้มีชื่อเสียงชาวฝรั่งเศสได้นำเสนอแนวคิดที่ว่าในการพิจารณาปรากฏการณ์สังคมใด ๆ โดยเฉพาะปรากฏการณ์ในสังคมสมัยใหม่ เช่น การลงโทษอาชญากร การวินิจฉัยและรักษาโรคจิตโรคประสาท หรือข้อห้ามเกี่ยวกับกามารมณ์ ซึ่งกระทำโดยอำนาจของกฎหมายและสถาบันสังคมสมัยใหม่ ต้องพิจารณาสดมภ์หลักสองประการที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์นั้น นั่นคือ “อำนาจ” (power) และ “ความรู้” (knowledge) ท่านเชื่อว่า อำนาจและความรู้มีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกันอย่างใกล้ชิดจนไม่อาจจะแยกออกจากกันได้ ความรู้เป็นที่มาของอำนาจ ทั้งอำนาจในทางเศรษฐกิจและสังคมการเมือง โดยเฉพาะความรู้เกี่ยวกับ “ศาสตร์” ที่ท่านเรียกว่า “ศาสตร์มนุษย์” (human sciences--หมายถึงศาสตร์หรือองค์ความรู้เกี่ยวกับมนุษย์โดยรวม)

<sup>18</sup> ศิลปกิจ ดิฉันติกุล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพื่อนบ้านโคกสว่าง. 29 มีนาคม 2540.

เช่น สรีรวิทยา ชีววิทยา อาชญวิทยา ภาษาศาสตร์หรือจิตวิเคราะห์ ในขณะที่เดียวกัน “อำนาจ” ก็เป็นฝ่ายกำหนดว่าองค์ความรู้ประเภทใดควรจะมีสถานะเป็น “ศาสตร์” หรือเป็น “สัจจะ” ที่ไม่มีใครปฏิเสธได้ ดังนั้น ท่านจึงใช้มโนทัศน์สองชุดนี้ควบคู่กันเสมอ เช่น อำนาจ/ความรู้ (power/knowledge)<sup>19</sup>

การพิจารณา “วิธีคิด” ของลาวข้าวจ้างข้างคันนี้ พวกเราเลือกที่จะประยุกต์เอาแนวคิด “อำนาจ/ความรู้” ของฟูโกต์มาใช้ พวกเรามองเห็นว่า แนวคิดของท่านสอดคล้องกับเนื้อหาสำคัญของสิ่งที่เราเรียกว่า “วิธีคิด” หรือกระบวนการและผลผลิตของความคิด ซึ่งสามารถวิเคราะห์ได้โดยใช้ปรากฏการณ์ทางสังคมใด ๆ เป็นกรณีศึกษา (ในที่นี้ได้แก่ พิธีกรรมช่วงผีพื่อน) ในแง่นี้ “วิธีคิด” ประกอบด้วย “อำนาจ” และ “ความรู้” เป็นรากฐานสำคัญ กล่าวคือ

ในพิธีกรรมช่วงผีพื่อน “อำนาจ” ที่เข้ามาเกี่ยวข้องมีทั้งอำนาจของ “ผี” และอำนาจของ “คน” ซึ่งมีอยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมของคนที่เกี่ยวข้องพิธีกรรม เช่น อำนาจที่เจ้าก๊กมีเหนือลูกน้อง อำนาจที่หมอแคนมีเหนือผีพื่อนและเจ้าภาพ รวมทั้งอำนาจที่ชาวบ้านแต่ละคน (ผีพื่อน) มีเหนือ “ร่างกาย” หรือสังขารของตนเอง ชาวบ้านสามารถแสดงพฤติกรรมต่าง ๆ ที่ไม่อาจกระทำได้ในเวลาปกติในนามของผี ในพิธีกรรม ทุกอย่างเกิดขึ้นในนามของผีที่มาประทับร่างทรง เป็นต้น

ส่วน “ความรู้” ที่มีอยู่ในพิธีกรรมช่วงผีพื่อนมีอยู่จำนวนมาก เพราะชาวบ้านทุกคนต่างก็มีความรู้หรือความเชี่ยวชาญด้านต่าง ๆ ในระหว่างการประกอบพิธี เช่น เจ้าก๊กมีความรู้และประสบการณ์ชีวิตเกี่ยวกับ “ผีหรือเจ้านาย” โรคภัยไข้เจ็บที่เกิดจากการกระทำของผี รวมทั้งการรักษาพยาบาล หมอแคนย่อมมีความรู้ความเชี่ยวชาญเป็นพิเศษในการเป่าแคนหลายต่าง ๆ ซึ่งเป็นความรู้พิเศษที่เกิดจากการฝึกฝนมายาวนาน ชาวบ้านที่เข้าร่วมพิธีผีพื่อนย่อมมีความรู้และประสบการณ์เกี่ยวกับผีที่มาอาศัยร่างของตนและวิธีการปฏิบัติเพื่อบวงสรวงหรือบนบานผีเป็นอย่างดี และเจ้าภาพย่อมมีความรู้ความสามารถในการจัดสรรทรัพยากรและแรงงานในครอบครัว ประมาณการงบประมาณที่ใช้ประกอบอาหาร เตรียมสถานที่และบริการแขกหรือที่มาร่วมงาน ฯลฯ

อย่างไรก็ตาม ในการศึกษาภาคสนามของพวกเราพบว่า “วิธีคิด” ไม่เพียงแต่ประกอบด้วยอำนาจและความรู้หรือประสบการณ์ชีวิต ดังที่นำเสนอโดยฟูโกต์เท่านั้น “อำนาจ/ความรู้” อาจมีความสอดคล้องกับสถานการณ์สังคมสมัยใหม่ที่ฟูโกต์ศึกษาเป็นอย่างยิ่ง แต่ในบริบทของพิธีกรรม เช่น พิธีกรรมช่วงผีพื่อนของ “ลาวข้าวจ้าง” พวกเรามองเห็นว่า วิธีคิดจำเป็นต้องเพิ่มเอาความทรงจำและจินตนาการ อำนาจในการต่อรองตัดสินใจและความสามารถในการปรับตัวให้เข้ากับสถานการณ์ต่าง ๆ ของชีวิต ทั้งนี้เพื่อขยายจาก “อำนาจ/ความรู้” ดังที่อธิบายมาแล้ว

<sup>19</sup> Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. (New York: Pantheon Books, 1980).

ความทรงจำและจินตนาการ ในบริบทของพิธีกรรม “ความทรงจำเกี่ยวกับอดีต” และ “จินตนาการเกี่ยวกับอดีต ปัจจุบันและอนาคต” เป็นองค์ประกอบที่สำคัญของ “วิถีคิด” ของกลุ่มคนที่ เป็นเจ้าของพิธีกรรม ทั้งความทรงจำและจินตนาการสามารถกระตุ้นเร้าและแสดงออกอย่างเต็มที่ โดยการ ใช้เสียงดนตรีที่มีความหมายพิเศษกับกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเอง เช่น แคน การแต่งกายชุด ดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ (ผ้าซิ่น ผ้าขาวม้าหรือโสร่ง) การดื่มเหล้า (เรียกว่า “ขี้ม้า”) การฟ้อนรำ รวมทั้งการร่วมพบปะชุมนุมกันของกลุ่มคนเชื้อสายเดียวกัน มือดีตร่วมกันและกำลังเผชิญสถานการณ์ ชีวิตอย่างเดียวกัน

พวกเรามองเห็นว่า ชาวบ้านที่เข้าร่วมในพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนคิดถึงอดีต ปัจจุบันและอนาคต เมื่อได้เข้าร่วมพิธีกรรม เนื่องจากพิธีกรรมเป็นมิติพิเศษที่แทบจะเรียกได้ว่า “ไร้กาลเวลา” หรือ สร้าง บรรยากาศที่เรียกว่า “หยุดโลก” ไว้ที่ตรงนั้น ช่วงขณะนั้นและเวลานั้น เพื่อให้ผู้เข้าร่วมพิธีกรรม ทุกคนได้ปลดปล่อยตัวเองออกจากพันธะทางสังคมต่าง ๆ ที่มีอยู่ในโลกของความเป็นจริง ใน ระหว่างการฟ้อนช่วง ทุกคนไม่มีโรคภัยไข้เจ็บ ไม่ต้องห่วงบ้านเรือน ลูกหลานหรือสามีและหยุด ความกังวลเกี่ยวกับไร่นาหรือการทำมาหากินไว้เป็นการชั่วคราว เพราะทุกอย่างกระทำในนามของ “ผีหรือเจ้านาย”

เนื่องจากผู้เข้าร่วมพิธีส่วนใหญ่เป็นคนสูงอายุ (อายุมากกว่า 60 ปีขึ้นไป) และการฟ้อนช่วง ก็เป็นพิธีเก่าแก่ของหมู่บ้านลาวขาวเจ้า ดังนั้น การรำลึกถึงอดีตจึงเป็นเนื้อหาสำคัญอย่างหนึ่งของ พิธีกรรม ชาวบ้านหลายท่านเล่าเกี่ยวกับตนเองหรือ “จ่ายผญา” เกี่ยวพาราตี เพื่อความสนุกสนานและ เพื่อระลึกถึงอดีตของตนเองเมื่อครั้งอายุอยู่ในวัยหนุ่มสาว ควรกล่าวด้วยว่า เสียงแคนที่เป่าโดย หมอแคนที่เชี่ยวชาญเป็นพิเศษนั้นเป็นหัวใจสำคัญที่กระตุ้นอารมณ์ความรู้สึก และจินตนาการของ ชาวบ้านมากเป็นพิเศษในชีวิตจริง หมู่บ้านอีสานปัจจุบัน (2540) เสียงแคนและหมอแคนดังกล่าว จะหาได้เพียงงานประเพณีรื่นเริงกรณีพิเศษปีละไม่กี่ครั้งเท่านั้น ตรงนี้นับว่าแตกต่างจากอดีตที่ผู้ชาย ในหมู่บ้านแทบทุกคนมีความสามารถในการเป่าแคนทั้งสิ้น

อำนาจในการต่อรองตัดสินใจและความสามารถในการปรับตัวให้เข้ากับสถานการณ์ชีวิต องค์ประกอบของวิถีคิดข้อนี้มีความสำคัญมากที่สุดในโลกของความเป็นจริง ดังที่พวกเรานำเสนอ มาบ้างแล้วว่า ชาวบ้านกลุ่มที่เรียกตัวเองว่า “ลาวขาวเจ้า” ไม่ใช่กลุ่มคนที่มีอำนาจในทางเศรษฐกิจ การเมืองในบริบทของสังคมไทยสมัยใหม่ ชาวบ้านต่างก็เข้าใจตำแหน่งแหล่งที่ทางสังคมในแง่นี้เป็น อย่างชัดเจน ทั้งนี้เพราะเมื่อพิจารณาจากวิถีคิดทั้ง 4 รูปแบบที่พวกเรานำเสนอในบทที่ 5 นี้ จะเห็น ได้ว่า ชาวบ้านมีวิถีคิดแบบพึ่งพาอำนาจภายนอกถึง 3 แบบ ได้แก่ “ผี” ข้าราชการ นักการเมืองและ นายทุน ในขณะที่วิถีคิดที่บ่งบอกถึงการผลิตซ้ำและสืบทอดสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ ทางชาติพันธุ์ของตนเป็นเพียงส่วนเดียวเท่านั้น

วิถีคิดแบบพึ่งพาอาจมีจุดเริ่มต้นมาจากเหตุผลของ “อำนาจ” ในการต่อรองและตัดสินใจที่ ชาวบ้านกลุ่มนี้มีอยู่น้อยมากในบริบททางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมของท้องถิ่น ชาวบ้านกลุ่มนี้



เริ่มต้นจากการเป็นเชลยศึก ไพร่ช่วย ชาวไร่ชาวนาและกำลังจะกลายเป็นกรรมกรหรือผู้ใช้แรงงานในโรงงานในที่สุด

อย่างไรก็ตาม พวกเราได้เรียนรู้ด้วยว่า พลังภูมิปัญญาส่วนหนึ่งที่ชาวบ้านยังมีอยู่และประยุกต์ใช้ในการปรับตัวให้เข้ากับสถานการณ์ทางเศรษฐกิจ และสังคมการเมืองที่เปลี่ยนไปอยู่ตลอดเวลา ภูมิปัญญาของชาวบ้านตรงนี้มีพื้นฐานอยู่ที่ “วิธีคิดแบบที่เน้นสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์” ของตนเอง ในแง่นี้ ชาวบ้านนิยามเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ของตัวเองอย่างชัดเจนว่าเป็น “ลาวข้าวจ้า” ซึ่งต่างจากลาวข้าวนิยม และไม่เหมือนกับไทยโคราช ไทยภาคกลางหรือกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ พวกเราเชื่อว่าสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นทั้งองค์รวมของความรู้ อำนาจและภูมิปัญญาที่ชาวบ้านได้สั่งสม พัฒนาและประยุกต์ใช้ในสถานการณ์ต่าง ๆ ของหมู่บ้าน แง่คิดประการสำคัญที่เราได้เรียนรู้จากพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนก็คือ พวกเราได้มองเห็นทั้ง วิธีคิดแบบพึ่งพาและวิธีคิดแบบสร้างสรรค์หรือเน้นศักยภาพของตัวเองและชุมชน เพราะเมื่อถึงที่สุดแล้ว ชาวบ้านก็ได้เรียนรู้ว่าพวกเขาไม่อาจเป็นไทยโคราชหรือไทยภาคกลางได้ ขณะเดียวกันก็ไม่อาจเป็นลาวข้าวนิยมเหมือนคนอีสานหรือคนลาวในประเทศลาวได้ พวกเขาคือ “ลาวข้าวจ้า” กลุ่มคนที่บรรพบุรุษมาจากฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง ถูกกวาดต้อนมาตั้งถิ่นฐานอยู่ท่ามกลางไทยโคราชและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในบริเวณ “รอยต่อ” ทางชาติพันธุ์ที่สำคัญของประเทศไทยสมัยใหม่

พวกเราเชื่อว่า เนื้อหาหลักของพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนน่าจะอยู่ที่การตอกย้ำความเป็นลาวข้าวจ้าของตนเองให้ผู้ชมกลุ่มต่าง ๆ ทั้งที่อยู่ในท้องถิ่นหรือที่อยู่ห่างออกไป และทั้งที่เป็นชาวบ้าน ข้าราชการ นักการเมือง นายทุนหรือคนกลุ่มอื่น ๆ ในสังคมไทยสมัยใหม่ได้ร่วมรับรู้ ในรัฐชาติไทยสมัยใหม่นั้นเต็มไปด้วยกลุ่มชาติพันธุ์จำนวนมากอยู่ร่วมกันภายใต้พันธะสัญญาทางสังคม (social contract) ของรัฐชาติไทยสมัยใหม่ ในความหมายนี้ คำนิยามและคำประกาศทางอุดมการณ์ที่ว่าประชากรของประเทศไทยสมัยใหม่มีความแตกต่างทางชาติพันธุ์เพียงเล็กน้อยหรือไม่มีเลยนั้น นับวันจะไร้ความหมายขึ้นเรื่อยๆ เพราะ “ชาติพันธุ์” ได้กลายมาเป็นแบบแผนความคิดและวัฒนธรรมในสังคมสมัยใหม่ไปเสียแล้ว ความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์และการอยู่ร่วมกันของคนที่แตกต่างกันเหล่านั้นจะกลายมาเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่สำคัญอย่างยิ่งในโลกสมัยใหม่

### ลักษณะสำคัญของวิธีคิดของ "ลาวข้าวจ้า"

“วิธีคิด” อาจประกอบด้วยลักษณะสำคัญ 4 ประการ ได้แก่

1. เป็นส่วนสำคัญของระบบวัฒนธรรมที่มีระเบียบแบบแผนและกฎเกณฑ์ “วิธีคิด” เป็นส่วนหนึ่งของระบบวัฒนธรรมและเป็นผลผลิตของวัฒนธรรม เพราะวิธีคิดเป็นปฏิสัมพันธ์ของวิถีชีวิต ประสบการณ์ชีวิต ความรู้ ความรู้สึกนึกคิด จินตนาการและความทรงจำของคน วิธีคิดอาจเกิดขึ้นในหัวสมองของแต่ละคน แต่วิธีคิดที่พวกเราให้ความสนใจนั้น เป็นวิธีคิดที่คนส่วนใหญ่ในสังคม

นั้น ยึดถือและเห็นพ้องต้องกัน จนกลายมาเป็นธรรมเนียมปฏิบัติเกี่ยวกับเรื่องใดเรื่องหนึ่ง เมื่อเวลาผ่านไป วิธีคตินั้นก็กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของระบบวัฒนธรรมของสังคมที่ประกอบไปด้วยแบบแผนระบบระเบียบและกระบวนการที่แน่นอน ดังเช่นที่พวกเราค้นพบในกรณีของพิธีกรรมช่วงผีฟ้อน

2. เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา เมื่อ “วิธีคิด” เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม วิธีคิดจึงไม่ใช่สิ่งที่หยุดนิ่ง คงที่หรือตายตัว ในทางตรงข้าม “วิธีคิด” กลับได้รับการปรับปรุง เปลี่ยนแปลงและสร้างสรรค์เพิ่มเติมเพื่อให้เกิดความสอดคล้องกับปรากฏการณ์และสถานการณ์ทางสังคม ยกตัวอย่างเช่น พิธีกรรมช่วงผีฟ้อนในอดีตมีบทบาทสำคัญในการรักษาพยาบาลโดยใช้เสียงแคน การฟ้อนรำ และทักษะความเชี่ยวชาญของเจ้ากั๊กหรือครูบา เพราะในอดีตบริการทางการแพทย์และสาธารณสุขยังไม่ทั่วถึงในหมู่บ้านชนบท อย่างไรก็ตาม วิธีคิดที่เกิดจากพิธีกรรมเดียวกันนี้ ได้เปลี่ยนแปลงมาให้ความสำคัญกับสำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวเจ้า” ในท้องถิ่นของจังหวัดนครราชสีมาและในสังคมไทยสมัยใหม่ เป็นต้น

3. สะท้อนให้เห็นเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ลักษณะของ “วิธีคิด” ข้อนี้อาจจะไม่เห็นชัดเจนหากพิจารณาวิธีคิดในฐานะที่เป็นวิธีการให้เหตุผล ซึ่งเป็นคุณสมบัติสากลของมนุษย์ แต่ถ้าเราพิจารณา วิธีคิดในฐานะ “ผลผลิตทางวัฒนธรรม” และ มีประวัติความเป็นมา เราจะพบว่า “วิธีคิด” สัมพันธ์กับเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์อย่างใกล้ชิด ทั้งนี้เพราะชาวบ้านจำนวนมากมักจะคิดถึงการแบ่งแยก กลุ่มเขากลุ่มเรา รวมทั้งการจัดการผลประโยชน์ต่าง ๆ โดยการยึดเอาเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ต่าง ๆ เป็นสำคัญ เช่น เชื้อชาติเดียวกัน พูดภาษาเดียวกัน นับถือผีบรรพบุรุษอันเดียวกัน หรืออยู่อาศัยในหมู่บ้านเดียวกัน เป็นต้น

4. เกี่ยวข้องกับการต่อรองผลประโยชน์ “วิธีคิด” เป็นเรื่องของการต่อรองและจัดสรรผลประโยชน์ว่าใครควรจะได้อะไร อย่างไรและทำไม ในชีวิตจริง ชาวบ้านและคนกลุ่มต่าง ๆ ในสังคมต่างก็ต้องใช้ทรัพยากรต่าง ๆ ที่มีอยู่ในสังคมร่วมกัน เช่น งบประมาณ บริการของรัฐ ทรัพยากรธรรมชาติในท้องถิ่น หรือผู้เชี่ยวชาญเฉพาะด้าน ฯลฯ ในแง่นี้ ชาวบ้านทุกกลุ่มต่างก็ได้สร้างระบบหรือวิธีคิดเพื่อก่อให้เกิดการต่อรอง จัดสรรและใช้ประโยชน์ร่วมกัน

### บทสรุป:

“วิธีคิด” = อำนาจ + ความรู้/ประสบการณ์ชีวิต + ความทรงจำและจินตนาการ

พวกเราวิเคราะห์และตีความหมายของ “วิธีคิด” ในพิธีกรรมช่วงผีพ่อนของลาวข้าวเจ้า โดยเลือกที่จะใช้ประโยชน์จากแนวคิดเกี่ยวกับ “อำนาจ/ความรู้” ของมิเชล ฟูโกต์ จากการศึกษาภาคสนามของพวกเราพบว่า วิธีคิดดังกล่าวประกอบด้วยวิธีคิดสำคัญ 4 แบบ ได้แก่ (1) วิธีคิดแบบพึ่งพาผีหรืออำนาจศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ (2) วิธีคิดที่เน้นสำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (3) วิธีคิดแบบพึ่งพาข้าราชการและนักการเมือง และ (4) วิธีคิดแบบพึ่งพานายทุน

“วิธีคิด” ที่ค้นพบจากการศึกษาพิธีกรรมนั้น ควรจะขยายเพิ่มเติมจากอำนาจและความรู้ของฟูโกต์ โดยการเพิ่มความทรงจำและจินตนาการและความสามารถในการต่อรองตัดสินใจ รวมทั้งการปรับตัวให้เข้ากับสถานการณ์ชีวิตและสังคม พวกเรานำเสนอว่า “วิธีคิด” ที่สำคัญของ “ลาวข้าวเจ้า” ในพิธีกรรมช่วงผีพ่อน น่าจะอยู่ที่การตอกย้ำและสืบทอดเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวเจ้า” ในบริบทของหมู่บ้านและสังคมไทยสมัยใหม่

## บทที่ 7

### สรุปผลการวิจัย:

#### วิถีคิดของลาวข้าวจ้าวในสังคมไทยสมัยใหม่

“วิถีคิด” จะมีผลต่อวิถีชีวิตของกลุ่มคนที่เป็นเจ้าของได้ ก็ต่อเมื่อถูกนำมาใช้ในสถานการณ์ทางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมต่าง ๆ “วิถีคิด” จะทำงานได้ก็เฉพาะในกิจกรรมต่าง ๆ ในชีวิตประจำวัน โดยผ่านปฏิบัติการของ “ภาษา” และพฤติกรรมทางสังคม ดังนั้น วิถีคิดจึงไม่ใช่นามธรรมความคิดที่แต่ละคนมีอยู่ในหัวเท่านั้น อย่งไรก็ตาม ในแต่ละสังคม “วิถีคิด” ต่างก็สัมพันธ์กับสถานภาพทางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมของกลุ่มคนผู้เป็นเจ้าของอย่างแยกกันไม่ออก เช่น “วิถีคิด” ของกลุ่มผู้ปกครองหรือผู้กุมอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองย่อมมีพลังอำนาจในการครอบงำหรือกดขี่ “วิถีคิด” ของกลุ่มคนที่อยู่ภายใต้อำนาจของตน การครอบงำลักษณะนี้ไม่ได้กระทำกันในนามของการใช้อำนาจของกฎหมายหรืออำนาจของกำลังทหารและปลายกระบอบอื่นเท่านั้น หากยังปฏิบัติการได้โดยใช้เทคโนโลยีของอำนาจต่าง ๆ เช่น การกำหนดวัฒนธรรมแห่งชาติ การศึกษาแห่งชาติ ภาษาประจำชาติ การพัฒนาชนบทต่าง ๆ รวมทั้งพิธีกรรมทางศาสนา

ในบทที่ 7 นี้ พวกเราเลือกนำเสนอการครอบงำทาง “วิถีคิด” ที่ผู้มีอำนาจในรัฐชาติไทยสมัยใหม่กระทำต่อ “ลาวข้าวจ้าว” โดยใช้กรณีการห้ามนับถือ “ผี” หลังกบฏผืนบุญภาคอีสาน และการห้าม “เล่นแอ่วลาวหรือลาวแคน” ในเขตพระนครในสมัยรัชกาลที่ 4 พวกเรานำเสนอว่า “วิถีคิดของลาวข้าวจ้าว” ที่เน้นเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนควบคู่ไปกับการพึ่งพา “เจ้านาย” ได้แก่ ผี ข้าราชการ นักการเมืองและนายทุนนั้น เป็นผลมาจาก (1) การครอบงำและกดขี่ของรัฐไทยและผู้มีอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองจากภายนอกชุมชน และ (2) ปฏิกริยาตอบโต้การครอบงำดังกล่าว โดยใช้พลังอำนาจของพิธีกรรม เช่น พิธีกรรมช่วงผีพื่อน (รวมทั้งระบบภูมิปัญญาท้องถิ่น ซึ่งอยู่นอกเหนือจากการวิจัยครั้งนี้) อำนาจและความรู้เกี่ยวกับการใช้ประโยชน์จากเทคโนโลยีของอำนาจนั้นเป็นสิ่งที่รัฐชาติไทยสมัยใหม่และ “นายทุน” สมัยใหม่มีอยู่เหนือ “ลาวข้าวจ้าว” และกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ มาโดยตลอด

#### “ผี” และความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในเขตเมืองโคราช

บันทึกการสำรวจของเอเจียน แอมอนิเย (Etienne Aymonier) นักสำรวจชาวฝรั่งเศสที่เดินทางสำรวจในภาคอีสานและลาวในปี พ.ศ. 2438 ได้กล่าวถึงความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับ “ผี” ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในเขตเมืองโคราชในสมัยนั้นว่า ทุกกลุ่มชาติพันธุ์ต่างก็เกรงกลัว “ผี” แทบทั้งสิ้น “พวกเขมรหรือขอม พวกเสียมหรือสยาม และพวกคนลาวพากันกลัวต่อการที่จะถูกผีหลอกในภาพคน เสือ ช้าง แมวและอื่น ๆ ถ้าคนใดกลัวและหลบหนี คนนั้นจะเป็นผู้พ่ายแพ้ต่อผี แล้วจะป่วย

หรือตายลง ในทางตรงข้าม ผีจะไม่กล้าเผชิญกับคนที่กล้าท้าทาย โดยการเลิกผ่านทุ่งขึ้นหันหลังให้ผี และเปิดของลับให้ผีดู ที่โคราชตามบ้านเรือนส่วนมากจะเห็นหม้อใหม่ ๆ ครว้าไว้ที่เสากลางบ้าน ไกล ๆ กับประตูทางเข้าบ้าน เพื่อให้ผีหรือปีศาจเกรงกลัวและหลีกเลี่ยงไปทางอื่น ไม่ให้เข้ามารบกวน เด็ก ๆ หัวลิงซึ่งตอกติดไว้ที่ประตูบ้านนั้นก็ใช้เพื่อจุดมุ่งหมายเดียวกันนี้”

เป็นที่น่าเสียดายว่า เอเจียน แอมอนิเยและคณะสำรวจของท่านไม่ได้บันทึกเกี่ยวกับ พิธีกรรมช่วงผีพอนไว้ ทำให้พวกเราไม่มีโอกาสให้เรียนรู้ว่าเมื่อหนึ่งศตวรรษที่แล้วนั้น ได้มีพิธีกรรม ดังกล่าวในพื้นที่เมืองโคราชหรือไม่ อย่างไร เพราะพวกเราได้เรียนรู้จากประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐาน ของ “ลาวข้าวเจ้า” ว่า มีการอพยพและกวาดต้อนคนลาวจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงมาตั้งถิ่นฐาน ในเขต เมืองโคราช สระบุรีและเมืองต่าง ๆ ในที่ราบลุ่มภาคกลางตั้งแต่สมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้นแล้ว อย่างไรก็ตาม เราก็ได้เรียนรู้จากบันทึกของท่านถึงอิทธิพลของ “ผี” หรืออำนาจศักดิ์สิทธิ์เหนือ ธรรมชาติที่มีต่อวิถีชีวิตของคนกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในเขตเมืองโคราช ภาพของเมืองโคราชเมื่อ หนึ่งศตวรรษที่แล้วกับเมืองโคราชทุกวันนี้ยังคงลักษณะการเป็น “รอยต่อ” หรือพรมแดนทางชาติ พันธุ์ได้อย่างเหนียวแน่น ความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์และการอยู่ร่วมกันของคนที่แตกต่างกันทางวัฒนธรรมเป็นเอกลักษณ์สำคัญของเมืองโคราช เอกลักษณ์ข้อนี้เป็นที่มาของ “คำพังเพยที่ โคราชกล่าวไว้ว่า “เมื่อล่องน้ำห้วย ต้องเดินตามความคดเคี้ยวของน้ำ เมื่อเข้าไปในท้องถื่นต้องนับถือ ขนบธรรมเนียมประเพณี”...”<sup>2</sup> ซึ่งมีมาตั้งแต่ พ.ศ. 2438 เป็นอย่างน้อย

### ประกาศห้ามมิให้ราษฎร “นับถือผีสาธิต ๆ”

เดิม วิชาल्पจนกิจได้บันทึก “ปฏิบัติการกดบังคับและควบคุม” ความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับ “ผี” ของคนลาวที่ข้าราชการไทยให้ความสนใจเป็นพิเศษ เนื่องจากลัทธิพิธีต่าง ๆ เกี่ยวกับ “ผี” (ข้าราชการไทยเรียกว่า “ผีบ้าผีบุญ”) เป็นที่มาของการก่อจลาจลจนกลายมาเป็น “กบฏผีบุญ” ครั้งใหญ่ในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ. 2443-2444 ท่านได้เขียนไว้ว่า “นับตั้งแต่พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ ข้าหลวงต่างพระองค์ได้ทรงปราบปรามพวกผีบาปผีบุญไปแล้วนั้น เรื่องก็สงบซบเซาลงไปและทรงให้มีตราประกาศห้ามมิให้ราษฎรนับถือผีสาธิต ๆ ทั้งสิ้นอีกเป็น อันขาด เช่น เข้าทรงลงเจ้า สุนผี มีผีไท้ ผีฟ้า ผีมะเหล็กดีหลักเมือง ผีปอบ ฯลฯ ด้วยอาการใด ๆ ก็ดี ให้เจ้าหน้าที่หัวเมืองจับผู้ลงผีถือผีนั้นไปทำการไต่สวนพิจารณา ถ้าได้ความจริงให้ปรับเป็นเงินผู้ละ 12 บาท มีรางวัลให้แก่ผู้แจ้งจับ ถ้าไม่มีเงินเสียไถ่โทษให้จำคุก 1 เดือน เงินรางวัลหลวงออกให้ พอมี ประกาศเพิ่มเติมออกไปเช่นนั้น บรรดาพวกที่นับถือผีสาธิตต่าง ๆ ก็สงบเงียบไป เงินรางวัลที่ทรงตั้งไว้

<sup>1</sup> เอเจียน แอมอนิเย. บันทึกการเดินทางในลาว ภาคหนึ่ง พ.ศ. 2438 (Voyage dans le Laos Tome Premeir 1895). ทองสมุทโร โดโรและสมหมาย แปลจดคิด. แปล. (เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2539), หน้า 185.

<sup>2</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 182.

ก็หาได้ช่วยให้แก่ผู้แข็งจับผู้ที่ถือผีสามคนทรงถึง 3 รายไม่ เพราะราษฎรมีความเกรงกลัวและเช็ดขยาดหลายจำเมื่อคราวปราบกบฏผีบาปผีบุญเป็นอย่างยิ่ง”<sup>3</sup>

เมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้รับรายงานกรณี “ผีบ้าผีบุญ” หรือ “ผู้วิเศษอ้างตัวเป็นเจ้า” จากกรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์โดยผ่านพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นสมมตอมรพันธุ์ ราชเลขานุการ พระองค์ท่านทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระราชหัตถ์เลขที่ 39 ลงวันที่ 19 มิถุนายน ร.ศ. 114 ว่า “ตามลัทธิของเราก็เห็นว่าเปนบ้า แต่หัวเมืองเขมรเขานับถือกันว่าเปนการสำคัญ จะถือเอาว่าเปนเหมือนกันไม่ได้”<sup>4</sup>

พระราชวินิจฉัยดังกล่าวและการใช้มาตรการที่รุนแรงของข้าราชการไทยต่อ “ผู้ลงผีถือผี” ในภาคอีสานสะท้อนให้เห็นถึงทัศนคติของประเทศไทยสมัยใหม่ที่มีต่อความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับ “ผี” ต่างกันอย่างชัดเจน คนที่นับถือ “ผี” ต่าง ๆ จะกระทำตามความเชื่อและแนวทางปฏิบัติของตนเองอย่างเปิดเผยไม่ได้ ทางราชการในเวลานั้นมองเห็นอันตรายของขบวนการที่เป็นผลมาจากการรวมตัวของชาวบ้านผู้เข้าร่วมพิธีกรรม เช่น ลัทธิพระศรีอริย์ ซึ่งทำให้เกิดการจลาจลขึ้นในเวลาต่อมา หลังการปราบปราม ข้าราชการไทยต้องการให้ราษฎร ซึ่งเป็นคนลาว “มีความเกรงกลัวและหลายจำ” ต่อการลงโทษและอำนาจทางการทหารและการเมืองของตน ดังนั้น ความเชื่อเรื่องผีต่าง ๆ เช่น ผีไฟ ผีฟ้า ผีเมศศักดิ์หลักเมือง หรือผีปอบต้องกลายมาเป็นของต้องห้ามในสายตาของรัฐไปในที่สุด นอกจากการแสดงอำนาจทางการเมืองและการทหาร ซึ่งจำเป็นอย่างยิ่งในการปกครองหัวเมืองลาวในช่วงปฏิรูประบบเทศาภิบาลแล้ว พวกเรามองเห็นว่า รัฐไทยยังมองเห็นความเชื่อเกี่ยวกับ “ผี” ต่าง ๆ ว่าเป็นเรื่องไร้สาระ งามายและขัดกันอย่างรุนแรงกับพุทธศาสนา ซึ่งเป็นศาสนาที่รัฐชาติไทยให้การอุปถัมภ์

พวกเรามองเห็นกรณีการครอบงำและกดบังคับเกี่ยวกับความเชื่อดังกล่าวนี้ว่า เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการพัฒนาไปสู่ความทันสมัย โดยการยกระดับความเข้าใจของ “ราษฎร” ในเรื่องศาสนา พยายามนำเสนอศาสนาที่เป็นเหตุผล ได้รับการจัดองค์กรอย่างเป็นระเบียบและสนับสนุนอุดมการณ์ทางการเมืองของรัฐ เช่น พุทธศาสนา ให้กับ “คนลาว” ถ้าหากกระบวนการสร้างชาติและพัฒนาชาติไปสู่ความทันสมัยในสมัยรัชกาลที่ 5 เกิดขึ้นเพราะการวางรากฐานทางการศึกษา การพัฒนาสาธารณูปโภคและการยกระดับฐานะทางเศรษฐกิจ ในทางชาติพันธุ์ถือว่า การห้ามนับถือผีดั้งเดิมที่มีมาตั้งแต่บรรพบุรุษก็เป็นส่วนหนึ่งของการเปลี่ยน “คนลาว” ให้กลายเป็น “คนไทยในบังคับสยาม” เพราะผีฟ้า ผีแดน ผีหลักเมืองหรือผีอื่นๆ เป็นส่วนหนึ่งของเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนในท้องถิ่น ซึ่งแสดงออกถึงความ เป็น “ลาว” มากกว่า “ไทยสยาม” ดังนั้น เมื่อมีการทำทลายอำนาจรัฐในกรณีของกบฏผีบุญ รัฐไทยยังมองเห็นความจำเป็นที่ต้องห้ามปรามหรือกำจัดความเชื่อ

<sup>3</sup> เดิม วิชาลย์พจนกิจ. ประวัติศาสตร์อีสาน. พิมพ์ครั้งที่ 2. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530), หน้า 509.

<sup>4</sup> กองจดหมายเหตุแห่งชาติ (กองข.)., ร. 5ม.2.18 (1-11) เล่ม 1-3 แผนกปกครอง (ผีบุญ) (ร.ศ. 114-ร.ศ. 125). พระราชหัตถ์เลขที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวถึงกรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์.

และพิธีกรรมที่เป็นอันตรายและไม่สอดคล้องกับอุดมการณ์ของการสร้างชาติให้หมดไปโดยเร็ว ขณะเดียวกันก็พยายามเร่งขยายการศึกษาแผนใหม่ เครื่อง่ายการคมนาคมสื่อสารและการพัฒนา เศรษฐกิจต่าง ๆ เข้ามาในภูมิภาคอีสาน

อนึ่ง พวกเราได้นำเสนอในบทที่ 3 แล้วว่า กระบวนการสร้างชาติที่ให้แก่ประเทศไทย สมัยใหม่และการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยของราชอาณาจักรสยามในสมัยรัชกาลที่ 4 และ 5 เกิดขึ้น เพราะแรงกดดันจากภายนอก ได้แก่ มหาอำนาจตะวันตกโดยเฉพาะอังกฤษและฝรั่งเศส ที่กำลังขยาย อำนาจเข้ามาในคาบสมุทรอินโดจีน

### ประกาศห้ามมิให้เล่น “แอ่วลาว” หรือ “ลาวแคน”

ช่วงเวลาก่อนหน้าการเกิดเหตุการณ์ “กบฏผืนบุญอีสาน” ประมาณ 50 ปี ได้มีการกีดกันหรือ กดบังคับต้อเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาว” อย่างรุนแรงมาแล้ว นั่นคือ การประกาศห้ามมิให้ ราษฎรที่เป็นคนไทย “เล่นแอ่วลาวหรือลาวแคน” โดยให้เหตุผลว่า “แอ่วลาว” เป็นการละเล่นของ ลาว ซึ่งเป็นข้าทาสของไทย ไม่ควรที่ไทยจะเอาเป็นเยี่ยงอย่าง และที่สำคัญพระบาทสมเด็จพระเจ้า อยู่หัวฯ ทรงมีพระราชดำริว่าการที่ประชากรราษฎรพากันเล่น “แอ่วลาว” กันมากทำให้ฟ้าฝนแห้งแล้ง พืชผลในไร่นาไม่ได้ผล เหตุการณ์ครั้งนั้นเกิดขึ้นในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ราว พ.ศ. 2390 ดังรายละเอียดที่พวกเราได้คัดลอกมานำเสนอต่อไปนี้

#### “ประกาศห้ามมิให้เล่น “แอ่วลาว”

ณ วันศุกร์เดือน 12 แรม 14 ค่ำ ปีฉลู สัปตศก

มีพระบรมราชโองการดำรัสแก่ข้าราชการผู้ใหญ่ผู้น้อย และทวยราษฎรชาวสยามทุกหมู่เหล่า ในกรุงแลหัวเมืองให้ทราบกระแสดพระราชดำริว่า เมืองไทยเป็นที่ประชุมชาวต่างประเทศต่างภาษา ไกลใกล้ไกลมากด้วยกันมานานแล้ว การเล่นพื้อนรำขับพื้อนของภาษาต่าง ๆ เคยมีมาปะปนเป็นที่ดูเล่น ฟังเล่นต่าง ๆ สำราญเป็นเกียรติยศแก่บ้านเมืองก็ได้อยู่ แต่ถ้ำของเหล่านั้นคงอยู่ตามเพศตามภาษาของ คนนั้นๆ ก็สมควรหรือไทยจะเลียนแบบเอามาเล่นได้บ้างก็เป็นคืออยู่ว่าไทยเลียนใครเลียนได้เหมือน หนึ่งพระเทศนามหาชาติว่าอย่างลาวก็ได้ ว่าอย่างมอญก็ได้ ว่าอย่างพม่าก็ได้ ว่าอย่างเขมรก็ได้ ก็เป็น ดี แต่จะเอามาเป็นอย่างไม่ควร ต้องเอาอย่างไทยเป็นพื้น อย่างอื่น ๆ ว่าเล่นได้แต่แหล่งหนึ่งสองแหล่ง

ก็การบัดนี้เห็นแปลกไปนัก ชาวไทยทั้งปวงละทิ้งการเล่นสำหรับเมืองตัว คือปีพาทย์มโหรี เสภาเครื่องท่อน ปรบไก่ สักรวา เพลงป่า เกี่ยวข้าวและละครร้องเสียมหมด พากันเล่นแต่ลาวแคนไปเสีย ทุกหนทุกแห่ง ทุกตำบลทั้งผู้ชายผู้หญิง จนท่านที่มีปีพาทย์มโหรีไม่มีผู้ใดหา ต้องบอกขายเครื่อง ปีพาทย์เครื่องมโหรี ในที่มีงาน โคนจุกบวชนาคก็หาลาวแคนเล่นเสียมหมดทุกแห่ง ราคาหางาน หนึ่งแรงถึงสิบตำลึง สิบสองตำลึง

การเป็นอย่างนี้ ทรงพระราชดำริเห็นว่าไม่สู้งาม ไม่สู้ควรที่การเล่นอย่างลาวจะมา เป็น พื้นเมืองไทย ลาวแคนเป็นข้าของไทย ๆ ไม่เคยเป็นข้าลาว จะเอาอย่างลาวมาเป็นพื้นเมืองไทย ไม่สมควร

ตั้งแต่พากันเล่นลาวแคนอย่างเดียวก็กว่าสิบปีมาแล้ว จนการตกเป็นพื้นเมืองแลสังเกตุการ  
เล่นลาวแคนซุกซุมที่ไหน ผนก็ตกน้อยร่วงโรยไป ถึงปีนี้ข้าวในนารอดตัวก็เพราะมีน้ำป่ามาช่วย

เมืองที่เล่นลาวแคนมาก เมื่อฤดูฝน ๆ ก็น้อย ทำนาก็เสีย ไม้กกงาม ทำขึ้นได้บ้างเมื่อ  
ปลายฝน น้ำป่ากระโชกมาก็เสียหายหมด เพราะฉะนั้นทรงพระราชวิตกอยู่ โปรดให้ขออ้อนวอนแก่ท่าน  
ทั้งหลายทั้งปวงที่คิดถึงพระเดชพระคุณจริง ๆ ได้งดการเล่นลาวแคนเสีย อย่าหาดูแลฟัง แลอย่าให้  
เล่นเองเลย ลองดูสักปีหนึ่งสองปี การเล่นต่าง ๆ อย่างเก่าของไทย คือ ลครพ็อนรำ ปี่พาทย์ มโหรี  
เสภาครึ่งท่อน ปรบไก่ สักรวา เพลงไก่ป่า เกี่ยวข้าว และอะไร ๆ ที่เคยเล่นแต่ก่อนเอามาเล่น เอามาทำ  
ขึ้นบ้างอย่าให้สูญ เล่นลาวแคนขอให้งดเสียสักปีหนึ่งสองปี ลองฟังดูฟ้าในจะงามไม่งามอย่างไร  
ต่อไปภายหน้า

ประกาศอันนี้ ถ้ามีฟังยังขึ้นเล่นลาวแคนอยู่ จะให้เรียกเก็บภาษีให้แรง ใครเล่นที่ไหนจะให้  
เรียกแต่เจ้าของที่และผู้เล่น ถ้าสักเล่นจะต้องจับปรับให้เสียภาษีสองต่อ สามต่อ

ประกาศมา ณ วันศุกร์ เดือน 12 แรม 14 ค่ำ ปีมลิว สัปตศก<sup>๑</sup>

ประกาศข้อห้ามจากพระราชสำนักฉบับนี้มีประเด็นที่น่าสนใจเกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิง  
อำนาจระหว่าง “พระราชสำนัก” และ กลุ่มชาติพันธุ์ “ลาว” หลายประการ ได้แก่

1. ชื่อเรียกที่ทางพระราชสำนักและองค์พระมหากษัตริย์ไทยใช้เรียกการละเล่นของคนลาว  
ได้แก่ “แอ่วลาว” หรือ “ลาวแคน” แทนที่จะเรียกว่า “หมอลำ” หรือ “หมอแคน” ซึ่งพวกเราเข้าใจ  
ว่าเป็นชื่อเรียกที่คนลาวในภาคอีสานใช้เรียกศิลปะดนตรีประเภทนี้ของตนเอง ทั้งคำว่า “แอ่วลาว”  
และ “ลาวแคน” เป็นการเน้นคำว่า “ลาว” มากเป็นพิเศษ การที่จับเอาคำว่า “แอ่ว” (แปลว่า ละเล่น  
หรือท่องเที่ยว) ซึ่งเป็นภาษาคำเมืองของคนยวนในภาคเหนือ ไม่ใช่คำในภาษาลาวในภาคอีสานหรือ  
ประเทศลาว คำว่า “แอ่วลาว” น่าจะหมายถึง การละเล่นแบบลาว หรือการละเล่นของกลุ่มคนลาว ใน  
ที่นี้ก็คือ หมอลำ ที่มีคนร้องและรำประกอบกับเสียงแคน ซึ่งเป็นเครื่องดนตรีหลักของการแสดง  
ส่วนคำว่า “ลาวแคน” นั้นน่าจะเน้นที่ความหมายของแคน หรือเครื่องดนตรีของกลุ่มชาติพันธุ์ลาว  
เมื่อพิจารณาจากชื่อเรียกศิลปะการแสดงแขนงนี้ของ “ลาว” โดยทางราชสำนักและคนไทยสยามแล้ว  
จะเห็นถึงทัศนะการแบ่งแยกอย่างชัดเจน ไทยสยามไม่สนใจว่าศิลปะการแสดงชุดนี้เป็นของ “ลาว”  
ในอาณาจักรล้านช้าง ภาคอีสาน หรือลาวในอาณาจักรล้านนา แต่ความหมายหลักที่คนไทยสยาม  
จงใจใช้ก็คือ การละเล่นอันนี้ไม่ใช่การละเล่นของตนเอง แต่เป็นการละเล่นของ “ผู้อื่น” ในที่นี้คือ  
“ลาว” ผู้เป็น “ข้า (ทาส)” ของตน

2. ประเพณีการละเล่นกับการครอบงำและความยิ่งใหญ่ของกลุ่มชาติพันธุ์ ทางพระราช  
สำนักในกรุงเทพฯ ประกาศอย่างชัดเจนถึง “ฐานะความสูงต่ำ” ของศิลปะการแสดงแขนงนี้ เนื่องจาก  
“แอ่วลาว” ไม่ใช่ของคนไทย เป็นของ “ลาว” ดังนั้น คนไทย “...ไม่สมควรที่การเล่นอย่างลาวจะมา

<sup>๑</sup> อ้างถึงใน วันชัย ดันดีวิทยาทิตย์. “หมอลำ: วิทยุภาพอันยิ่งใหญ่ของชาวอีสาน.” สารคดี. 60, 5(กุมภาพันธ์ 2533), หน้า 62-63.



เป็นพื้นเมืองไทย ลาวแคนเป็นข้าของไทย ๆ ไม่เคยเป็นข้าลาว จะเอาอย่างลาวมาเป็นพื้นเมืองไทย  
ไม่” ขณะเดียวกัน ในประกาศฉบับนี้ก็ได้เรียกร้องให้ “ประชาราษฎร์” หันไปหาการละเล่นดั้งเดิม  
ของกลุ่มชาติพันธุ์ของตน “การเล่นต่าง ๆ อย่างเก่าของไทย คือ ลครพ็อนรำ ปี่พาทย์ มโหรี  
เสภาเครื่องท่อน ปรบไก่ สักรว เพลงไก่อ่า เกี่ยวข้าว และอะไร ๆ ที่เคยเล่นแต่ก่อนเอามาเล่น เอามา  
ขึ้นบ้างอย่าให้สูญ” เนื้อความดังกล่าวนี้ เป็นการกำหนดมติเขียนราษฎรไทยสยามที่หันไปนิยมศิลปะ  
การแสดงของไพร่ทาส คนตรีหรือการละเล่นทั้งหลายของไพร่ทาสไม่คู่ควรกับคนผู้เป็น “นาย” ทั้งที่  
เป็นเจ้านาย ข้าราชการและสามัญชน อย่างไรก็ตาม ความนิยมในการเล่น “ลาวแคน” ในเขต  
พระนครในสมัยนั้นอาจมีจุดเริ่มต้นมาจากการอุปถัมภ์ของเจ้านายชั้นผู้ใหญ่ ดังที่มีหลักฐานว่า  
พระบาทสมเด็จพระปิ่นเกล้าเจ้าอยู่หัวโปรดการเล่นลาวแคนและสามารถทรงแคนได้อย่างไพเราะ<sup>6</sup>

3. ข้อความในพระราชประกาศที่ว่า “ตั้งแต่พากันเล่นลาวแคนอย่างเดียวก็น่าสับสนมาแล้ว  
จนการตกเป็นพื้นเมืองแลสังเกตดูการเล่นลาวแคนซุกซมที่ไหน ผ่นก็ตกน้อยร่วงโรยไป...” สะท้อน  
ให้เห็นถึง “วิธีคิด” ของทางพระราชสำนักในแง่ของการเชื่อมโยงการเล่น “แอ่วลาว” (หมอลำ) กับ  
ความอุดมสมบูรณ์ของพระราชอาณาจักร ผ่นฟ้าตกน้อย เกิดความแห้งแล้งจนข้าวปลาอาหาร  
ไม่บริบูรณ์ก็โทษว่าเป็นเพราะราษฎรหันไปนิยมการละเล่นของ “ลาว” กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ ความ  
นิยมชมชอบการเล่น “แอ่วลาว” ของ “ลาว” ผู้เป็นไพร่ทาสโดยกลุ่มคนไทยสยามผู้เป็น “เจ้านาย”  
นั้นเป็น “เสนาบดีจัญไร” หรือ “อับมงคล” สำหรับพระราชอาณาจักรอย่างยิ่ง ทางพระราชสำนัก  
ก็หวั่นเกรงอยู่ไม่น้อยว่า “กลียุค” อันเนื่องมาจากความอดอยากยากจนของประชาราษฎร์เพราะผ่นฟ้า  
ไม่ตกต้องตามฤดูกาลและการเพาะปลูกไม่ได้ผล อาจเกิดขึ้นได้หากจีนมีการเล่น “แอ่วลาว”  
อยู่ต่อไป ดังนั้น จำจะต้อง “ตัดไฟแต่ต้นลม” โดยการ “...งดการเล่นลาวแคนเสีย อย่าหาดูแลฟัง  
แลอย่าให้เล่นเองเลย”

4. บทลงโทษผู้ฝ่าฝืนพระราชประกาศฉบับนี้คือ การเก็บภาษีเพิ่มขึ้น ดังข้อความตอนท้าย  
ประกาศที่ย้ำว่า “ถ้ามีฟังยังขึ้นเล่นลาวแคนอยู่ จะให้เรียกเก็บภาษีให้แรง ใครเล่นที่ไหนจะให้เรียกแต่  
เจ้าของที่และผู้เล่น ถ้าลักเล่นจะต้องจับปรับให้เสียภาษีสองต่อ สามต่อ” การใช้ภาษีเป็นมาตรการ  
ลงโทษผู้ฝ่าฝืน (เจ้าของที่และผู้เล่น) ในลักษณะนี้ อาจสะท้อนให้เห็นว่ากลุ่มเป้าหมายที่แท้จริง  
ที่ต้องการห้ามไม่ใช่คนไทยสยาม ซึ่งเป็น “ผู้ชม” หากแต่ต้องการควบคุม “ลาว” ไม่ให้เปิดการ  
แสดงหรือเล่น “ลาวแคน” และ “เจ้าของที่” หรือผู้อุปถัมภ์คณะนักแสดง “ลาว” ในเขตพระนคร  
ต่อไป พวกเขาสันนิษฐานว่า คนไทยสยามไม่สามารถเล่น “ลาวแคน” ได้อย่างเชี่ยวชาญหรือมี  
ชื่อเสียงเป็นที่นิยมของคนดู กลุ่มคนที่เป็นผู้เล่นย่อมได้แก่ “ลาว” ผู้เป็นเจ้าของการเล่นชนิดนี้ โดย  
เฉพาะกลุ่มคนลาวที่ถูกเกณฑ์ไปทำงานโยธา ขุดคลอง ขยายที่ไร่นาหรือ “งานหลวง” ต่าง ๆ ในเขต  
พระนคร

<sup>6</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 62.

เมื่อพิจารณาจากพระราชประกาศฉบับนี้ จะเห็นได้ว่าพระราชอำนาจของกษัตริย์และเจ้านายไทยสยามที่มีต่อ “ลาว” นั้น ไม่ได้มีเฉพาะการควบคุมทางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมเท่านั้น (เช่น เกณฑ์แรงงาน เก็บภาษีรูปแบบต่าง ๆ) หากยังได้ “ปฏิบัติการทางอำนาจ” โดยการห้ามควบคุมบังคับ กำหนดคบทลงโทษในกรณีที่มีผู้ฝ่าฝืน และตัดสินประณามเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (ในที่นี้ ได้แก่ คนตรีและศิลปการแสดง) ของ “ลาว” ผู้มีฐานะเป็นเพียงไพร่ส่วยหรือเชลยศึกในเขตพระนครเท่านั้น

### “ช่วงผีพื่อน” กับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน

นอกจากประเด็นทางเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์แล้ว “วิธีคิด” ของลาวข้าวจ้าวเจ้าที่พวกเราค้นพบในพิธีกรรมช่วงผีพื่อนยังเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับระบบการดูแลสุขภาพพยาบาลในหมู่บ้านชนบทสมัยใหม่อีกด้วย กล่าวคือ กรณีการห้ามนับถือผีและห้ามเล่นแอ่วลาวเป็นเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่ชี้ให้เห็นถึง รากฐานหรือที่มาของเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ “ลาวข้าวจ้าว” ซึ่งเป็นปฏิสัมพันธ์ตอบโต้กับอำนาจของรัฐไทยทั้งในอดีตปัจจุบัน แต่ระบบการรักษาพยาบาลพื้นบ้านโดยการใช้เคน การพื่อนรำ และความเชื่อชาวนาของเจ้าก๊กและครุบา อาจช่วยให้พวกเราเข้าใจได้ถึง ความหมายของพิธีกรรมที่มีต่อสภาพความเป็นอยู่ทางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมของ “ลาวข้าวจ้าว” ในยุคโลกาภิวัตน์ พวกเราจะได้เรียนรู้ว่า ความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับ “ผี” ที่ผู้มีอำนาจในรัฐครั้งหนึ่งเรียกว่า “ผีบ้า” และ “ลาวเคน” ที่เป็นของต้องห้ามเมื่อกว่าศตวรรษที่ผ่านมา นั้น ได้กลายมาเป็น “ที่พึ่งสุดท้าย” ในการรักษาพยาบาลสำหรับ “ลาวข้าวจ้าว” ในสังคมหมู่บ้านสมัยใหม่ได้อย่างไร

กระบวนการรักษาพยาบาลของชาวบ้าน “ลาวข้าวจ้าว” พวกเราได้นำเสนอในบทที่ 5 และ 6 แล้วว่า ในทัศนะของชาวบ้านนั้น หน้าที่สำคัญที่สุดของพิธีกรรมช่วงผีพื่อนก็คือ การรักษาพยาบาลโรคภัยไข้เจ็บต่าง ๆ ดังเช่น ประสบการณ์ของชาวบ้านที่พวกเรามีโอกาสสัมภาษณ์ต่อไปนี้

ชายอายุ 64 ปี “ตอนอายุ 19 ปี ไม่ค่อยสบาย เจ็บหัวปวดท้อง นอนสะดุ้ง มึนชาไปตามข้อเท้า ไม่ได้ไปหาหมอแต่ไป “เบ็งมอ” เพ็นบอกว่ามี “ท้าว” อยากมาอยู่ด้วย ต้องเข้าร่วมพิธีพื่อนก็เลยหาย พื่อนก่อนแต่งงานและก่อนบวช หลังจากแต่งงานแล้วหยุดไป 2 ปี มีลูกอายุ 3-4 ขวบ ลูกร้องไห้ตอนกลางคืน นอนอยู่ดี ๆ ก็ลุกขึ้นมาร้องไห้ พอมีช่วงผีพื่อนในหมู่บ้านก็ให้หมอมอดูให้หมอมอบอกว่าพ่อปล่อยปละละเลยผีที่มาอยู่ด้วยทำให้ลูกเกิดอาการเจ็บป่วย ต้องกลับไปเป็นผีพื่อนอีก ลูกก็หายในที่สุด”<sup>7</sup>

<sup>7</sup> ศิลปกิจ ดิฉันดิกุล. บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีพื่อนบ้านสุขัง. 18 เมษายน 2540.

หญิงอายุ 75 ปี “ป่วยเมื่ออายุราว 60 ปี ผอมมากแต่ไม่มีไข้ ไปรักษาที่ใดก็ไม่หาย เลยไปหาหมอดูแล้วให้ครูบาเป็น “ผู้เฒ่า” มาเล่นช่วงเลขแทนการไปหาหมอ แต่ก็รู้ว่ามิโรคประจำตัวคือเบาหวาน เพ็ญ (ผี) แก้วได้ดอก โรคอย่างนี้ เราต้องไปเอายาจากหมอมานกินเหมือนเดิม”<sup>8</sup>

ชายอายุ 66 ปี “รู้สึกวุ่นวาย นอนไม่หลับ กินข้าวไม่ได้อาหารไม่ได้ ตอน พ.ศ. 2531 เริ่มกินยา กลางบ้านหรือยาสมุนไพร เขาเอามาขายถุงละ 500 บาท พ.ศ. 2535 ไปหาหมอที่โรงพยาบาล หมอบอกว่าเป็นอัมพฤกษ์ พอดีเมียของเจ้าก็บ้านแปะ ไปบอกบุญ (ลงช่วง) เห็นว่านอนป่วยมาหลายเดือนแล้วให้ไปลองส่องดู หมอบอกว่า “เป็นทางเพื่อน” ก็เลยรับเพื่อน อาการทุเลาลง แต่ก็กินยาจากโรงพยาบาลไปด้วย ไม่รักษาทางใดทางหนึ่ง กินยารักษาตัวประมาณ 5 ปีแล้ว ใช้ค่ายาเดือนละ 3,200 บาท เบิกค่ายาได้แต่ต้องจ่ายค่าเหมารถไปรับยาเดือนละ 250 บาท อันไหนก็ต้องเอา ก่อนกินยา ก็บอกกับผี ให้ผีช่วยรักษาอีกทางหนึ่ง อย่าขัดขวาง เวลาเจ็บป่วยก็ต้องพูดกับผีบอกว่าถึงขบปีจะพา “ไปเล่นไปกิน” (เพื่อนช่วง) อาการก็ดีขึ้นกว่าปีแรก ๆ มาก”<sup>9</sup>

หญิงอายุ 63 ปี “ปวดท้องมาก ไปหาหมอที่โรงพยาบาล หมอบอกว่าเป็นมะเร็งลำไส้ ป่วยได้ประมาณปีหนึ่งก็ผ่าตัด กลับมาอยู่บ้านแต่ก็เที่ยวไปหาหมอบอกหมอบอกว่า “บมีแสง” ไปหาหมอทุกเดือน เลยมาส่องดูทางเพื่อน หมอส่องบอกว่า “นาง” ของแม่มาอยู่นำ ให้รับเอาจึงจะลูกได้ กลายเป็นผีเพื่อน ตอนที่แม่ยังไม่ตายก็เพื่อนมาตลอด “แนวเพื่อนเป็นมาทางนี้...”<sup>10</sup>

ชายอายุ 36 ปี “ตอนแรกเริ่มจากปวดขา กินยานูรา 10 เม็ด ยาทีพีพี 2 เม็ด บ่เซา อาการปวดย้ายมาเป็นทีตา หัวไหล่และคอ ผมไปเบิ่งหมอบอนบ้านดอนขวาง (อำเภอปักธงชัย) ชื่อปู่เจ้าสมิงพรายเพื่อน “ท้าว” ให้รับ ถ้าไม่รับจะเสียผู้เสียคน ผมเป็นคนรุ่นกลางเก่ากลางใหม่ เชื่อบ้างไม่เชื่อบ้าง หมอบอกให้มารับทางเพื่อนทางรำ ผมเลยลองรับแล้วปรากฏว่าอาการมันหายมันดีขึ้น ลงช่วงครั้งแรกที่บ้านแม่ใหญ่มุด ผมรีบรับเอา “ท้าว” มาอยู่ด้วย ไม่ขัดไม่ขวางเลย ท้าวชื่อทองคำจากเมืองสิมมา เป็น “ท้าว” ของพ่อมาอยู่ด้วย พ่อตายตั้งแต่ผมอายุยังน้อย ผมไปอยู่กรุงเทพฯ นานแล้ว ผมรักษาหนักไปทางหมอหลวง (แพทย์แผนปัจจุบัน) แต่ไม่ดีขึ้น เลยหันเหมาทางเจ้าก็แล้วทำให้อาการป่วยดีขึ้น ผมยอมรับ ทั้ง ๆ ที่ตอนแรกผมว่างมวงาย มีเฉพาะแคนจะไปรักษาโรคได้อย่างไร เพื่อนตามเสียงแคนจะสนุกได้อย่างไร แต่เมื่อไปลองเล่นดูก็สนุกเหมือนกัน

ผมออกจากโรงเรียนเมื่อจบชั้น ป. 4 อายุ 11 ปี แล้วลงไปหางานทำที่กรุงเทพฯ เลย ผมไม่ค่อยได้คลุกคลีกับเรื่องแบบนี้ กลับบ้านปีละครั้งช่วงก่อนสงกรานต์ ทำงานเจียรไนเพชร พลอยทอง และเครื่องประดับ เปลี่ยนบริษัทบ่อยมาก ครั้งสุดท้ายทำงานกับบริษัท Beauty Gems บริษัทนี้มีคนงานกว่า 200 คน ผมเป็นช่างใหญ่คอยตกแต่งงานชิ้นสุดท้าย ขึ้นไหนไม่ดีไม่งามก็ตกแต่งให้ดี ได้เงินเดือนครั้งสุดท้าย 12,000 บาท ทำงานหยุดวันอาทิตย์ และเสาร์วันเสาร์ ตอนนี้ออกจากงานได้

<sup>8</sup> ศิลปกิจ ดั้งเดิม. บันทึกสนทนาศึกษาพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านหัน. 19 เมษายน 2540.

<sup>9</sup> ศิลปกิจ ดั้งเดิม. บันทึกสนทนาศึกษาพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านแปะ. 19 เมษายน 2540.

<sup>10</sup> ศิลปกิจ ดั้งเดิม. บันทึกสนทนาศึกษาพิธีกรรมช่วงผีเพื่อนบ้านหัวนา. 23 เมษายน 2540.

4 เดือนแล้วเพราะป่วย ตอนอยู่กรุงเทพฯ เช้าคอนโคอยู่ แต่งงานตอนอายุ 28 ปี เมียเป็นคนบ้านคู่มือก 2 คนแล้ว ผู้ชายอายุ 4 ปี ผู้หญิงอายุ 2 เดือน”<sup>11</sup>

จากประสบการณ์ในการรักษาพยาบาลของชาวบ้านเหล่านี้ สามารถรวบรวมออกมาเป็นลำดับขั้นตอนที่แสดงให้เห็นถึงความพยายามของชาวบ้านในการดูแลรักษาสุขภาพของตัวเองและพยายามเข้าถึงบริการทางการแพทย์และสาธารณสุขที่มีอยู่ในท้องถิ่นได้ดังต่อไปนี้

1. **ดูแลรักษาสุขภาพด้วยตัวเอง** ขั้นนี้เป็นการรักษาพยาบาลขั้นปฐมที่ผู้ป่วยต้องหาทางดูแลรักษาตัวเอง หรือขอคำแนะนำจากคนรอบข้าง เมื่อรู้สึกผิดปกติทางร่างกายต่าง ๆ ในขั้นนี้อาการเจ็บป่วยยังไม่รุนแรง เป็นอาการแรกเริ่ม หรือเป็นการเจ็บไข้ได้ป่วยเล็กน้อย เช่น ปวดหัว ตัวร้อน ปวดเมื่อยตามร่างกาย ไม่มีเรี่ยวแรง กินไม่ได้นอนไม่หลับ เป็นต้น การดูแลรักษาสุขภาพของตัวเองที่ชาวบ้านนิยมกันมาก ได้แก่ ซื้อมาแก๊งตามร้านขายยาที่มีอยู่ในท้องถิ่น พักผ่อนอยู่กับบ้าน หรือขอคำปรึกษาแนะนำจากสมาชิกในครอบครัวและเพื่อนบ้าน ในขั้นนี้ชาวบ้านมีความหวังว่าอาการผิดปกติของร่างกายจะหายไป เนื่องจากการปรับตัวและการทำงานของระบบต่าง ๆ ในร่างกายรวมทั้งกำลังใจของผู้ป่วยเอง

2. **ใช้บริการทางการแพทย์แผนใหม่ตามสถานบริการพยาบาลต่างๆ เช่น สถานีอนามัย โรงพยาบาล คลินิก ฯลฯ** เมื่ออาการหนักขึ้นเรื่อย ๆ และชาวบ้านเห็นว่าการดูแลรักษาตัวเองไม่เพียงพอ ชาวบ้านจำนวนมากต่างก็ดิ้นรนเพื่อที่จะเข้าถึงบริการทางสุขภาพอนามัยต่าง ๆ ทั้งที่มีอยู่ในท้องถิ่นและตัวจังหวัด เช่น สถานีอนามัยประจำตำบล โรงพยาบาลประจำอำเภอ โรงพยาบาลประจำจังหวัด คลินิกหรือโรงพยาบาลเอกชน ชาวบ้านส่วนใหญ่มีข้อจำกัดที่จะเข้าถึงบริการทางการแพทย์และสาธารณสุขสมัยใหม่หลายประการ เช่น ไม่มีข้อมูลเพียงพอ ไม่มีเงินค่ารักษาพยาบาล และอยู่ห่างไกลจากสถานบริการต่าง ๆ

อย่างไรก็ตาม เมื่อผู้ป่วยมีอาการหนักมาก เช่น ผู้ป่วยโรคมะเร็ง โรคตับ โรคปอด ฯลฯ เมื่อครอบครัวไม่มีทรัพยากรที่จะจ่ายค่ารักษาได้อีกและแพทย์แนะนำให้กลับบ้าน เมื่อนั้นชาวบ้านจำนวนมากหันเหไปใช้บริการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน เช่น หมอลำผีฟ้า หมอส่อง เจ้าก๊กหรือครูบา เป็นต้น นอกจากนี้ ในกรณีที่ป่วยเป็นโรคเรื้อรังและการรักษาพยาบาลของแพทย์สมัยใหม่ไม่ได้ผล ชาวบ้านส่วนใหญ่เริ่มตั้งข้อสงสัยว่า เป็นไปได้หรือไม่ที่อาการป่วยเกิดจากการกระทำของ “ผี” หรืออำนาจเหนือธรรมชาติ ความสงสัยหรือการวินิจฉัยสาเหตุการเจ็บป่วยดังกล่าวนำไปสู่การใช้บริการของหมอส่องและหมอลำผีฟ้าที่เรียกว่า “เจ้าก๊ก” และ “ครูบา”

3. **ใช้บริการของเจ้าก๊ก ครูบาและหมอส่อง โดยเข้าร่วมพิธีกรรมช่วงผีพื่อน** ขั้นตอนนี้เริ่มต้นจาก “หมอส่อง” ผู้สามารถใช้วิธีการทางไสยศาสตร์และทำพิธี “ส่อง” ตรวจสอบดูว่าสาเหตุของอาการเจ็บป่วยของผู้ป่วยเกิดจากอะไร อย่างไร ที่ไหนและเมื่อไหร่ ส่วนใหญ่ผลของการส่อง

<sup>11</sup> ศิลปกิจ ดิฉันดิกุล, *บันทึกตำนานพิธีกรรมช่วงผีพื่อนบ้านหัวนา*, 9 พฤษภาคม 2540.

มักจะจบลงด้วยความเห็นที่ว่า ผู้ป่วย “ผีผี” หรือ “ละเมิดข้อห้าม” อย่างใดอย่างหนึ่งเกี่ยวกับ “ผี” โดยเฉพาะผีบรรพบุรุษและผีอารักษ์ในท้องถิ่น และ “การกระทำของผี” ทำให้เกิดการเจ็บป่วยขึ้น บางกรณี “หมอส่ง” ก็แนะนำว่า “มีฟ้ามีนาง” หรือ “ผี” ต้องการให้ผู้ป่วยเป็นร่างทรงให้ จากนั้น “หมอส่ง” ก็จะแนะนำให้ไปหา “เจ้าก๊ก” และ “ครูบา” ซึ่งเชี่ยวชาญในการประกอบพิธีกรรม หมอลำผีฟ้าและช่วงผีฟ้อน โดยใช้คำว่า “เป็นทางฟ้อน” หรือ “เพิ่น (เจ้านาย) อยากให้เล่นทางฟ้อน” ในที่สุด ผู้ป่วยด้วยความช่วยเหลือของญาติพี่น้องก็เข้ารับบริการจาก “เจ้าก๊กหรือครูบา” ให้ทำพิธีรักษาโดยให้หมอแคนมาเป่าแคน ผู้เป็นหมอลำผีฟ้า (เจ้าก๊กและครูบา) ก็ร้องกลอนลำพร้อมกับฟ้อน ประกอบ รวมทั้งระบุว่า ผิดคนทำให้เกิดอาการเจ็บป่วยชื่ออะไร เพศชายหรือหญิง (ท้าวหรือนาง) และมาจากที่ใด ผู้ป่วยบางคนบอกว่าเมื่อได้ยินเสียงแคนและกลอนลำรู้สึกเพลิดเพลินสบายใจ เกิดความตึกคักได้อารมณ์ สัมอาการเจ็บป่วยของตนเองไปเลย บางคนก็บอกว่า “อยู่ดี ๆ ก็ลุกขึ้นมา ฟ้อน”<sup>12</sup> แม้ว่าผู้ป่วยส่วนใหญ่จะไม่หายจากโรคและเสียชีวิตไป แต่มีบางส่วนที่หายจากโรคอย่างน่าอัศจรรย์ เมื่อพักฟื้นร่างกายจนแข็งแรงเป็นปกติแล้ว ผู้ป่วยดังกล่าวก็กลายมาเป็น “ลูกศิษย์” หรือ “ลูกน้อง” ที่ต้องรับเอา “ผี” มาเป็นผู้คุ้มครองต่อไป ชาวบ้านหลายท่านมีการเปลี่ยนเจ้าก๊กเปลี่ยนผี โดยการทำพิธีซ้ำอีกครั้งกับเจ้าก๊กหรือครูบาคนใหม่ เพื่อต้องการให้อาการป่วยหายไปและเพื่อค้นหา “ผี” ที่เป็นสาเหตุของโรคที่แท้จริง ผิดคนใดที่มีอิทธิฤทธิ์ช่วยให้อาการเจ็บป่วยหายไป ชาวบ้านก็จะอยู่กับ “ผี” คนนั้นและอยู่กับ “เจ้าก๊ก” คนที่ทำพิธีครั้งที่ประสบความสำเร็จ

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาจากขั้นตอนและกระบวนการรักษาพยาบาลดังกล่าว ประกอบกับความเห็นของชาวบ้านจำนวนมากที่พวกเราสัมภาษณ์ พวกเราเชื่อว่า ชาวบ้านสงสัย ไม่เชื่อและเริ่มไม่ได้คิดถึงพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนในแง่ของการรักษาพยาบาลเหมือนเช่นในอดีต เจ้าก๊กและครูบาต่างกระตุ้นและสนับสนุนให้ผู้ป่วยไปหา “หมอ” ตามสถานีนอนามัย โรงพยาบาลหรือคลินิกเพื่อรักษาอาการป่วยเสียก่อน เมื่อหมดหวังหรือรู้ตัวว่าไม่หายหรือไม่มีหนทางไปอีกแล้ว เจ้าก๊กหรือครูบาจึงจะรับทำพิธีให้ ในแง่นี้ ทุกคนอาจจะหวังว่าผู้ป่วยจะหายป่วยได้จริง แต่กระบวนการ ขั้นตอนและเนื้อหาของพิธีกรรมก็ช่วยให้ทุกฝ่ายยอมรับถึงความเป็นจริงได้ ไม่ว่าจะเกิดอะไรขึ้น ญาติพี่น้องอาจจะแอบตั้งความหวังหรือฝากความหวังไว้กับ “ปาฏิหาริย์” หรือความศักดิ์สิทธิ์ของผี ทั้ง ๆ ที่ทุกคนรู้และเข้าใจความเป็นจริง

ควรกล่าวด้วยว่า การรักษาพยาบาลโดยใช้เสียงดนตรี (ในกรณีนี้คือ เสียงแคน) และการฟ้อนรำ เป็นประเด็นทางวิชาการที่ควรได้รับการศึกษาในรายละเอียดต่อไป ประเด็นดังกล่าวนี้อยู่นอกเหนือขอบเขตการศึกษาวิจัยของพวกเราครั้งนี้

<sup>12</sup> ศิลปกิจ ดิฉันดีกุล. *บันทึกสนามพิธีกรรมช่วงผีฟ้อนบ้านหัน*. 19 เมษายน 2540.

**พิธีกรรมช่วงผีพอนในฐานะที่เป็น “เทคโนโลยี”**  
**ในการผลิตข้าวและสืบทอดสำนักทางประวัติศาสตร์และ**  
**เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ “ลาวข้าวเจ้า”**

ในการวิจัยครั้งนี้ พวกเราพิจารณา “พิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนา” ในฐานะที่เป็น เทคโนโลยีหรือเครื่องมือของอำนาจชนิดหนึ่ง ที่กลุ่มคนลาวข้าวเจ้าใช้ในการผลิตข้าวและสืบทอด สำนักทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคน

พวกเราพิจารณา “เทคโนโลยี” ตามความหมายของ มิเชล ฟูโก้ท์ (Michel Foucault) ที่ท่าน นำเสนอว่า “เทคโนโลยี” หมายถึงวิธีการหรือยุทธวิธีที่แปรรูปอำนาจและวาทกรรม (discourse) ไปสู่การกระทำในสังคม ท่านเชื่อว่าเมื่อปราศจากเทคโนโลยีเสียแล้วอำนาจหรือวาทกรรมก็เป็นสิ่งที่ ไร้ความหมาย ตามความคิดของท่าน “เทคโนโลยี” ในสังคมมนุษย์มีอยู่ทั้งหมด 4 ประเภท ได้แก่

“ประเภทที่ 1 เทคโนโลยีของการผลิต (technologies of production) เทคโนโลยีประเภทนี้ ช่วยให้มีมนุษย์ผลิต แปรรูปหรือปรับเปลี่ยนสิ่งต่าง ๆ

ประเภทที่ 2 เทคโนโลยีของระบบสัญญาณภาษา (technologies of sign systems) เทคโนโลยีประเภทนี้ช่วยให้มนุษย์รู้จักเครื่องหมาย ความหมาย สัญลักษณ์หรือการให้ความหมาย ของเครื่องหมายและสัญลักษณ์

ประเภทที่ 3 เทคโนโลยีของอำนาจ (technologies of power) เทคโนโลยีประเภทนี้กำหนด ควบคุมพฤติกรรมของปัจเจกบุคคลและผลักดันให้ปัจเจกบุคคลไปในทิศทางใดทิศทางหนึ่ง เช่น การบังคับควบคุมหรือตกอยู่ภายใต้อำนาจ

ประเภทที่ 4 เทคโนโลยีของตัวตน (technologies of self) เทคโนโลยีประเภทนี้ช่วยให้ ปัจเจกบุคคลกระทำการบางสิ่งบางอย่างต่อร่างกาย จิตวิญญาณ ความคิด พฤติกรรมหรือความเป็นอยู่ ของตนเองโดยวิธีการของตนเองหรือความช่วยเหลือของผู้อื่น เพื่อที่จะช่วยตัวเองให้บรรลุถึงความสุข ความบริสุทธิ์ ปัญญา ความสมบูรณ์พร้อมหรือความเป็นอมตะที่ไม่มีวันตาย”<sup>13</sup>

เป็นที่น่าสังเกตว่า เทคโนโลยีสองประเภทแรกจัดอยู่ในขอบเขตของวิชาวิทยาศาสตร์ แขนงต่าง ๆ (วิทยาศาสตร์กายภาพ วิทยาศาสตร์ชีวภาพและวิทยาศาสตร์สังคม) และภาษาศาสตร์ ตามลำดับ ในขณะที่เทคโนโลยีสองประเภทหลังเป็นเทคโนโลยีที่อยู่ในขอบเขตความสนใจของวิชา ที่ฟูโก้ท์เรียกว่า “ศาสตร์ของมนุษย์” (human sciences) หรือศาสตร์ต่าง ๆ ที่ว่าด้วยมนุษย์ สังคม วัฒนธรรมและความเป็นมนุษย์ในระดับองค์รวม

---

<sup>13</sup> Foucault, Michel. “Technologies of the Self.” In *Technologies of the Self: A Semina with Michel Foucault*. (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988), p. 18.

เมื่อประยุกต์เอาการจัดแบ่งประเภท “เทคโนโลยี” ตามแนวคิดของฟูโกต์มาใช้ในการอธิบายพิธีกรรมช่วงผีพ็อนของลาวข้าวจ้าว จะเห็นได้ว่าพิธีกรรมและความเชื่อดังกล่าวนี้นี้ ควรจัดเป็น “เทคโนโลยี” ประเภทที่ 3 และ 4 คือเทคโนโลยีของอำนาจและเทคโนโลยีของตัวตน

คนลาวข้าวจ้าวใช้พิธีกรรมช่วงผีพ็อนในการแสดง “อำนาจ” ที่ตนเองมีอยู่โดยการประกาศหรือตอกย้ำสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนและใช้ “อำนาจผี” เพื่อให้ตนได้หายจากอาการเจ็บป่วย ขณะเดียวกันก็ใช้กระบวนการ ขันตอน พฤติกรรมและสัญลักษณ์ในพิธีกรรมเพื่อเปลี่ยน “ร่างกาย” ของตนเองให้เป็นร่างทรงของผีอันศักดิ์สิทธิ์ ในบริบทของพิธีกรรมทุกคนไม่ใช่ชาวบ้านหรือคนธรรมดา แต่เป็นร่างทรงของ “ผี” หรือท้าวนาง ดังนั้น พฤติกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในขณะพิธีกรรมจึงไม่ได้กระทำในนามของคนคนนั้น ในแง่นี้ พิธีกรรมจึงเป็น “เทคโนโลยีของตัวตน” ที่ชาวบ้านใช้ให้อำนาจของผีมารักษาอาการเจ็บป่วยต่างๆ รวมทั้งทำให้คนบรรลุถึงความสุข ความพอใจ ความสะอาดและความมั่นสำนึกในอารมณ์ เนื่องจากได้พ็อนรำประกอบเสียงแคน ได้กระโดดโลดเต้น ร้องตะโกน กระทั่งเท้า โดยมีเสียงแคนและเครื่องเค็มต่าง ๆ เป็นตัวเร่งเร้า

อาจกล่าวได้ว่า พิธีกรรมช่วงผีพ็อนในฐานะที่เป็น “เทคโนโลยีของอำนาจและเทคโนโลยีของตัวตน” ที่ “ลาวข้าวจ้าว” มีอยู่นั้น สะท้อนให้เห็นความหมายสำคัญหลายประการ คือ

1. ความรู้และประสบการณ์ชีวิต ชาวบ้านลาวข้าวจ้าวมี “ความรู้และประสบการณ์ชีวิต” เกี่ยวกับพิธีกรรมช่วงผีพ็อนและหมอลำผีฟ้า ไม่มีกลุ่มชาติพันธุ์ใดจะเชี่ยวชาญหรือรู้พิธีกรรมได้เท่าเทียม ชาวบ้านควบคุมและดำเนินการประกอบพิธีกรรมได้ โดยใช้ทักษะและความเชี่ยวชาญของทรัพยากรบุคคลที่มีอยู่ในชุมชน

2. อำนาจในการควบคุม ภายในบริบทของพิธีกรรมช่วงผีพ็อน ดูเหมือนว่า “ชาวบ้าน” เป็นผู้กุมอำนาจในการตัดสินใจอย่างเด็ดขาดในพิธีกรรม ลักษณะดังกล่าวนี้จะตรงกันข้ามกันอย่างมากกับกิจกรรมทางเศรษฐกิจการเมืองและสังคมอื่น ๆ ในโลกของความเป็นจริง

3. พลังในการสื่อความหมาย ข้อนี้เป็นลักษณะที่ชัดเจนอย่างหนึ่งของพิธีกรรมช่วงผีพ็อน อำนาจที่เกิดจากการใช้เทคโนโลยีทั้งหมดจะเกิดผลในทางปฏิบัติก็ต่อเมื่อการสื่อความหมายเกิดขึ้น สื่อความหมายจากผู้ประกอบพิธีกรรมไปให้ผู้ชมกลุ่มต่าง ๆ ทั้งที่อยู่ในท้องถิ่นและที่อยู่ห่างไกลออกไป และที่สำคัญพิธีกรรมต้องสื่อให้ผู้เข้าร่วมพิธีด้วยตนเองเข้าใจเป้าหมายของพิธีกรรม

4. ให้ความหมายในการดำรงอยู่ ชีวิตและประสบการณ์ทางสังคมของ “ลาวข้าวจ้าว” ในท่ามกลางความหลากหลายทางชาติพันธุ์ และในบริบททางเศรษฐกิจสังคมของประเทศไทยสมัยใหม่ พิธีกรรมช่วงผีพ็อนไม่ได้ให้ชาวบ้านเฉพาะการรักษาพยาบาล แต่เน้นมิติของการตอกย้ำและสืบทอดสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ “ลาวข้าวจ้าว” ประกาศแก่ “ผู้ชม” ว่า ตัวเองคือใคร มาจากไหน ความเป็นมาอย่างไร มีสถานภาพทางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมในบริบทของประเทศไทยและระบบทุนนิยมโลกสมัยใหม่อย่างไร

“เทคโนโลยี” ในแง่นี้ก็คือปฏิบัติการของวิถีคิด หรือเครื่องมือแสดงออกซึ่งวิถีคิด เปลี่ยนนามธรรมของความคิดให้เป็นพฤติกรรมและปรากฏการณ์ทางสังคม

### แนวโน้มของพิธีกรรมในอนาคต

พวกเราเชื่อว่า พิธีกรรมช่วงผีพ็อนมีความสำคัญต่อกลุ่มชาติพันธุ์ “ลาวข้าวเจ้า” อย่างมากทั้งในฐานะที่เป็น “เทคโนโลยี” ในการรักษาพยาบาล และ “เทคโนโลยี” ในการผลิตข้าวและสืบทอดจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ที่สำคัญเมื่อพิจารณาพิธีกรรมในระดับองค์รวมแล้ว พิธีกรรมดังกล่าวนี้เป็น “เทคโนโลยีของวิถีคิด” ซึ่งช่วยให้คนกลุ่มหนึ่งได้ให้ “ความหมาย” ในชีวิตของตนเองและชุมชนหมู่บ้านของตนโดยเชื่อมโยงเอาระเบียบโลกในความเชื่อและจินตนาการกับโลกในความเป็นจริงเข้าด้วยกัน เทคโนโลยีชนิดนี้ช่วยให้ชาวบ้านได้ตระหนักรู้ว่าตัวเองต้องพึ่งพา “เจ้านาย” (ผี ข้าราชการ นักการเมืองและนายทุน) มากขึ้นเรื่อย ๆ เนื่องจากตนเองมีอำนาจทางเศรษฐกิจและการเมืองอยู่อย่างจำกัดในบริบทของประเทศไทยสมัยใหม่

ด้วยความสำคัญของพิธีกรรมข้างต้นนี้ พวกเราค่อนข้างมั่นใจว่า “ลาวข้าวเจ้า” จะต้องสืบทอดพิธีกรรมนี้ต่อไปในอนาคต โดยเฉพาะเมื่อพิธีกรรมได้กลายมาเป็น “วาระโอกาสพิเศษ” ที่ชาวบ้านชาติพันธุ์เดียวกัน พูดภาษาเดียวกัน เชื้อเผ่าเดียวกัน คิดเหมือนกัน อายุไล่เลี่ยกันและเผชิญชะตากรรมของชีวิตอย่างเดียวกัน (เจ็บป่วย) ได้พบปะสังสรรค์และทำพิธีกรรมที่น่าตื่นเต้นร่วมกันเป็นประจำทุกปี เครือข่ายความสัมพันธ์ของผู้เข้าร่วมพิธีกรรมก็ขยายตัวไปข้ามเขตหมู่บ้านและอำเภอ ความสัมพันธ์ในเครือข่ายค่อนข้างจะเข้มแข็ง โดยเฉพาะเมื่อมีการผลิตกันเป็นเจ้าภาพและแขกรับเชิญ เรียกว่า “เอาแขกกัน” (ลงแขก)

อย่างไรก็ตาม เงื่อนไขที่อาจทำให้ความนิยมแพร่หลายของพิธีกรรมช่วงผีพ็อนลดลง ได้แก่

(1) “ผีพ็อน” ส่วนใหญ่อยู่ในวัยสูงอายุ เมื่อผ่าน “รุ่น” ของคนเหล่านี้แล้ว การสืบทอดพิธีกรรมจะเป็นไปได้มากน้อยแค่ไหน ต้องพิจารณากันต่อไป

(2) จำนวนหอมแคนมีอยู่ค่อนข้างจำกัด ทำให้เจ้าภาพจำนวนมากต้องเข้าคิวรอหอมแคนรวมทั้งค่าใช้จ่ายในการประกอบพิธีกรรมก็มีแนวโน้มที่จะสูงขึ้นเรื่อย ๆ

(3) เมื่อชาวบ้านมีการย้ายถิ่นเข้าไปทำงานในเมืองหรือในโรงงานอุตสาหกรรมมากขึ้น การทำไร่ทำนาจะน้อยลง อาจจะทำให้มีการจัดพิธีกรรมน้อยลงก็เป็นไปได้ เพราะข้อจำกัดด้านเวลาในการทำงาน การทำไร่ทำนามีเวลาว่างในแต่ละปีที่แน่นอน ส่วนการทำงานในโรงงานจะยึดถือระบบเวลาทำงานและวันหยุดที่แตกต่างกันออกไป



ภาคผนวก

ภาคผนวก ก.

ตัวอย่าง “ผญา” ที่ชาวบ้านโต้ตอบกันในพิธีกรรมช่วงผีเพื่อน

<p>ชาย “ผู้ตีเอย...มาโดนแล้วลืมคราว จนพี่ชายว่าอยากถามข่าวน้ำ ครั้นบ่มีตีตี ผู้ตีเอย...พอ ได้เห็นหน้าน้อง จนพี่ชายพ้อ อยากกางแขนลัด พ้ออยากกุมเอาน้อง กลืนของนาง มาเข้าใส่แต่คั้ง</p>	<p>ยังบ่ได้ถามข่าว ดอกเคื่อน้อง มีหนามหรือว่าบ่ แห่ฮ้ายซิว่านลง เตือนางเอย รูปผ่องแสนแพน กอดเอามาอ้อมสมใจฮ้าย บุญกองทุนกระหม่อม มันหากหอมอุมเฮ้า แก้หนอคำเอย”</p>
<p>หญิง “ครั้นบ่มีซอนขวาง ครั้นบ่มีฮากไม้</p>	<p>แห ในวังน้องซิว่าน แหน้องซิว่านลง”</p>
<p>ชาย “ว่าจ้งได้เคื่อน้อง หรือบ่คิดจอดพอด หรือบ่พอใจด้วย น้ำหมอกย้อยฮำหน้า เหลียวเห็นน้อง ถึงว่าแล้ง ๆ เจ้าบ่ต้องแกมแก้ว เจ้าผู้ควงดอกไม้</p>	<p>ตีพี่ชายหรือแนบ ทางฮ้ายผู้ย่างนำ ทางใดให้ไขบอก แห่งหนาว เตื่อ ๆ คำเอย น้อยขนาดนงค์แพง คิดคำคณึงถึงน้อง แนวผู้ชายให้เป็นห่วง มาให้ฮ้ายคิดหลาย ๆ เตื่อ ๆ คำเอย”</p>
<p>หญิง “พอสิเหลียวเห็นหน้า เป็นแหวนพ้ออยากสวมใส่ก้อย ฮ้ายข่อยเอย</p>	<p>กะขาวมาเป็นแวน เป็นสร้อยน้องอยากใส่คอ หนอคนผู้ตีเอย”</p>
<p>ชาย “นับแต่ไกลจากฮ้าย บ่มีเจ็บมือหนึ่งไซ้ น้องนี้มีเครือเกี่ยว ให้น้องบิแบ่งปันปัน</p>	<p>ความสบายหน้อยหนึ่ง ฮื้อฮ้ำให้ซิว่าน้องผู้เดียว พันทะนิงหลายแห่ง ให้ฮ้ายผู้ย่างนำเตื่อ ๆ คำเอย”</p>
<p>หญิง “ผู้ตีเอย...ผู้ตีผู้งามจ้งฮ้าย ไปฮ้อมขาศูใดแก้หนอมาอย่าง</p>	<p>ไปฮ้อมเพศผู้ใดมา ครั้นฮ้ายจ้งน้อง ฮ้อมซ้างพ้อซึมา”</p>

ชาย “คนโตน้อง คือชายหรือแม่บ่ พี่นี่คิดต่อน้องนางหล่าว่าจั่งใด  
หรือบ่พอใจด้วย ทางใดให้ไขบอก  
น้ำหมอกย้อยอำหน้า แห่งหนาว เต๋อๆ คำเอย”

หญิง “พอซึเหลียวเห็นหน้า หัวผมมอเกินว่าหล่อ  
นาฬิกาผูกข้อข้าย ทำให้น้องมักหลาย  
นางกะเหลียวไปพ้อ ปากกาซิมเหน็บอยู่  
เป็นครูแล้วตีอ้าย หรือนายร้อยตีมลง  
กะคันเจ้าแปรเป็นหลั่น ๆ หนอคนรักกันนา  
พอซึเหลียวเบ็งท้ายป่าไหล่ตีนม มั่นมากุมเอาหมดตลอดคิงงามสวย  
เจ้าผู้ม้วยผมตั้ง ผมกะบังกะเข้าท่า  
กรียวาดเว้าของอ้ายกะม่วนหู ให้น้องขอเป็นซู้จักคราวซี้ได้บ่  
ครั้นบ่ได้อยู่ซ้อบ่เป็นซู้กะซึเอา พี่ชายเอย”

ชาย “น้องเอย...เหลียวเห็นน้อง บัดนางงามหลาย  
ว่าอยากขอเป็นแหล่ง พายจูงแดงนำกันซี้ได้บ่  
คำขอล้อจ้งอ้าย โตน้องซิปสนหรือคำเอย”

หญิง “อ้ายเอย...สายสมรอ่อนแอ้นสายไหม ไผมาซุนข่อยซึเอา 200  
อ้ายมาซุนข่อยบ่เอาจักบาท  
ข่อยบ่เคยเห็นหน้า อยากรู้ได้มาเป็นเชื้อแนวเต้”

ชาย “ใจประสงค์จ้งหย่างมาทางพี่  
ใจประสงค์ยอดแก้ว มีดคำก็ย่างหา”

หญิง “อ้ายพี่มุสตีเอย... คือ ๆ แล้วว่าดอกไม้แก้ว  
สิมาทองร่วมบ่อน สายสมรอยากตายไปเป็นเหง่า  
เอาดอกไม้หลั่น...”

ชาย “มุสตีปราดน่านาน้อง”

หญิง “เอยพี่มุสตีเอย ว่าสายสมรเที่ยวมาเล่นศิลาคำ  
เที่ยวจนเป็นฮ่อง... อ้ายข่อยเอย”

ชาย “คนงามเอย พี่นี้เสียคายนบ้านเฮาอยู่ห่างไกลกัน  
อยากจับเจ้ามา เอาโนนบ้านเฮาเข้าใส่กัน”

หญิง “สายสมรเป็นคนไกล สายใส่ห่อเดียว”

ชาย	“น้องข่อยเอ๋ย... เสียงเว้าว่าซีเอาเป็นคู่ เป็นเทื่อแล้ว	ฟังเสียงเว้าว่าซีเอาเป็นคู่ หย่านตัวให้อ้ายหลง มาซำเป็นเทื่อสอง”
หญิง	“ใจประสงค์ใส่กึ่ง ใจประสงค์แต่เจ้า	ชีวเข้ากะบ่เอา มันมาแต่ฟ้ากะบ่เอา”
ชาย	“พีนี่สร้างแพไว้ สร้างไซไว้ สร้างรักไว้	ประสงค์ข้ามฝั่ง ยามฝนมา หวังแพง”
หญิง	“สายสมร ถ้าอ้ายมุสตีบักน้ำซดไว้	คือต้นไม้นอนตายในป่า ก็ตายเด้ออ้ายเอ๋ย”
ชาย	“น้องสายสมรเจ้าอย่าสงสัย ไปพูนห่างควย(ควาย)แพงเอ๋ย มุสตีว่าได้เว้า ให้เขาเอ็นพอบักน้อยแม่บักน้อยจิงเขา”	

-----

ชาย	“ตามใจน้องโลด ไปนำอ้าย ให้น้องจีซ้าง คันสนใจอ้ายให้หนีผัวมาโลด”	เจ้าสิไปนำชูหรือสิไปนำผัว ค่านางบ่ต้องหย่าง โตอ้ายสิจีหามา
หญิง	“คันเมียเจ้ามักผู้บ่าวเจ้าสิเคียดบ่”	
ชาย	“แล้วแต่มัน ช่างหวัมัน”	
หญิง	“อยากได้คนใหม่ อยากได้คนงามหลาย มดแดงได้ขอบด้ง งอโง้งเข้าบ่ได้คอก”	
ชาย	“เจ้าสิไปนำชูหรือสิไปนำผัว”	

-----

ชาย “หวังวาจาวาดเว้าเจ้าค่านาง โอ...เด นางเอย  
ขอเป็นซู้กระโจมทองสิได้บ่ ยอยากไปส่งน้องฮอดที่  
กันไปส่งฮอดบ้าน ผัวเจ้าสิฮ้ายซ้ำได้”

หญิง “กันสิเอากับน้อง  
ให้กินเมื่อบ้าน  
ไปถามเมียฮ้ายก่อน”

หญิง “มาชมสวนบักมี มาดมดอกไม้กลิ่นหอม  
มาชมสวนน้องบักม่วงมัน ควายคู่มายู่กับควายเขาเด  
มาเอากับบักเขาดั่ง ออย่ามัวมาเช่อ  
ไถนาหม่องเก่า”

ชาย “เจ้าผู้เป็นผู้ยู่ ฮิตยี้คองเจียง  
ดุ่มทองเอย ย่านบ่ได้พบนาคน้อง  
แฟนของน้องไหลมาคือแมงเมา ผู้ใดกะฮอยากได้”

ชาย “ดุ่มทองเอย เจ้างามหลาย  
จนผู้บ่าวตายน่านางหมดดุ่ม ไปเบ็งดูในตลาด  
มันโหล่ดงามเอาโสด”

หญิง “อ้ายเอย เมียเคผู้ยู่บ้าน  
อายนันมีเมียแล้ว ออย่าได้เปิดหน้าย  
ถึงแม่นผู้ฮ้ายกะเมียแก้วเมียขวัญ”

ชาย “นางหักมาเตือนอ้าย ไผชิมาดีสันเกินเมีย  
กันเมียหลวงกะฮอยากได้ เมียน้อยกะชิเอา”

ชาย “กันหว่าน้องคิดใส่ ปานหว่าอ้ายคิดหา  
กอยน้องหว่านอยู่ ได้ตันกะเดา  
เสียงนกกาฮ้อง คือใจอ้ายฮอดซู้”

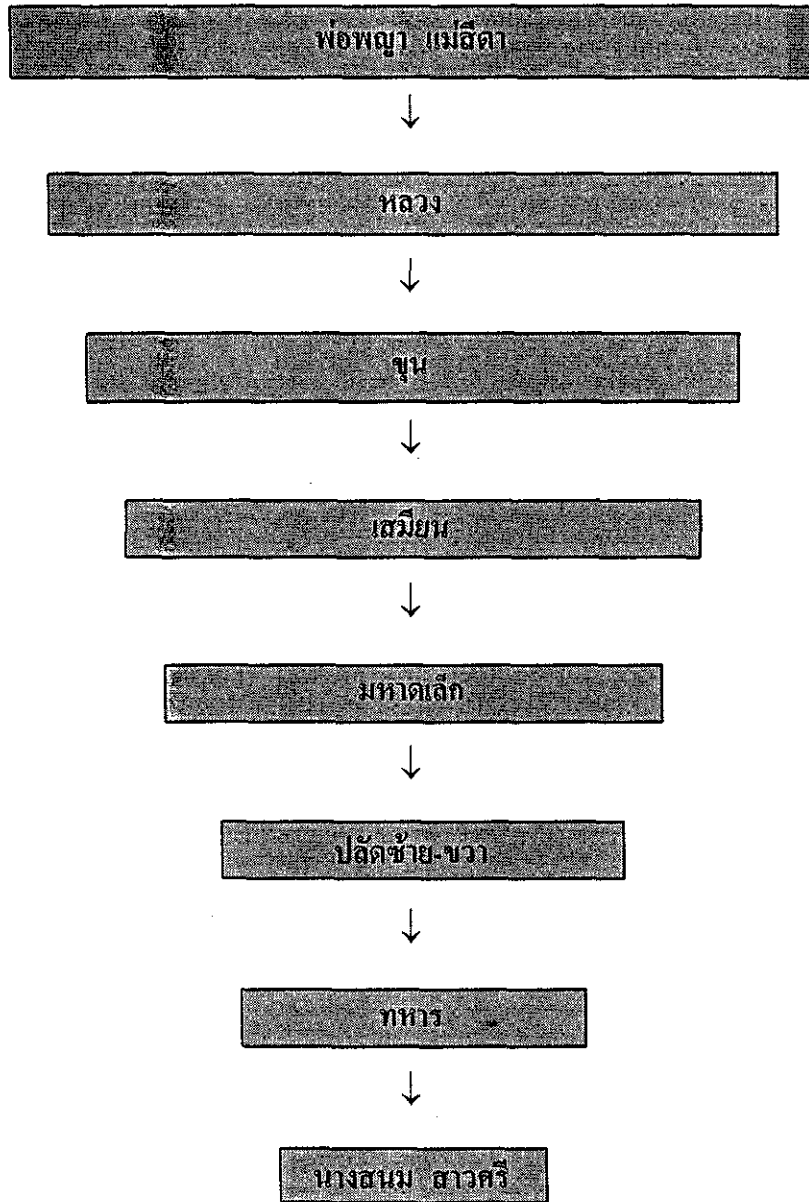
หญิง “อ้ายเอย น้องก็ฮอดอ้าย  
ก็ฮอดไผกะบ่ถ่อ ก็ฮอดแม่  
ก็ฮอดพ่อ กะบ่ปานพี่ชาย”

ชาย	“พี่ม๊กน้อง ม๊กสอดเสื่อสอดผ้า	ม๊กหลายสอดบาทหย่าง ตัวเจ้าแห่งม๊กหลาย”
หญิง	“น้องก็สอดอ้าย ใจพออยากเตรียมห่อผ้าไว้ นำไปแล้ว่านแต่บ่เลี้ยงนันทละ”	ก็สอดหลายมือกำยหน้าผาก นำไปบ้านเพื่อน
ชาย	“ตุ้มทองเอยงามเอย ประตูทองกะปิดไว้ อ้ายยืนเซ่อกกลางถนนแล้วกะส่อง เหลียวมองกาบินมากกลางอากาศ ไปกับหมอลำใหญ่ ไปเห็นเพื่อนลำในช่วง	พอแต่มาถึงบ้าน ออกไปถามไผ-ไผกะบ่สู้ ตุ้มทองไปทางหุ่น จี่รถยนต์คันใหม่ พออยากเอาก้อนต่อยหัว”

ที่มา: พัฒนา กิติอาษา. *บันทึกสนามบ้านดอนมะนาว ต. กุดน้อย อ. สีคิ้ว*. 13 มิ.ย. 2538  
 และศิลปกิจ ตี๋ขันติกุล. *บันทึกสนามบ้านโคกศิลา ต.รงชัยเหนือ อ. บักรงชัย*. 13 เม.ย. 2540  
*บันทึกสนามบ้านวังคู่ ต. เมืองปัก อ. บักรงชัย*. 3 มิ.ย. 2540

ภาคผนวก ข.

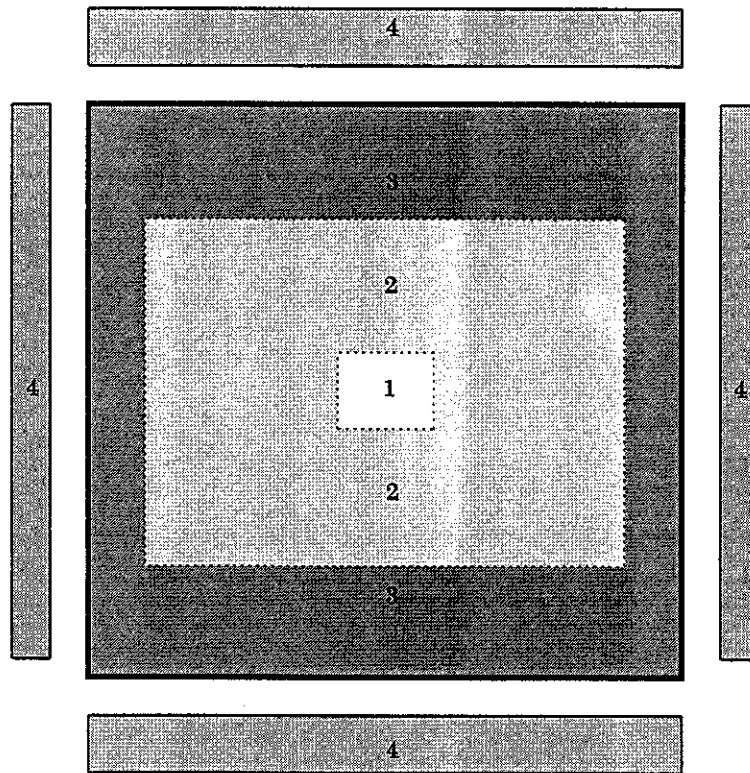
ลำดับและความสัมพันธ์ของ “ผีเมืองสิมมา”



ที่มา: จันทนา สุระพินิจ. บันทึกสนามบ้านนากลาง ต. นากลาง อ. สูงเนิน, 24 พ.ค. 2538

หมายเหตุ ลำดับและความสัมพันธ์ของผีเมืองสิมมาดังปรากฏตามแผนผังข้างต้น แสดงให้เห็นถึงการจัดลำดับความสัมพันธ์ตามรูปแบบเมืองในอดีต โดยมีผู้ปกครองหรือเจ้าเมืองเป็นหัวหน้าสูงสุดตามด้วยข้าราชการตำแหน่งต่าง ๆ สดหลั่นกันตามลำดับ แนวโน้มที่ผีเจ้าเมืองลงมาประทับทรงและเป็นเจ้าก็สืบทอดความเป็นหัวหน้าในพิธีกรรมช่วงผีพ่อนปรากฏให้เห็นทั่วไป แต่เจ้าก็บางคนมีผีลำดับอื่นมาประทับทรงด้วยเช่นกัน ดังนั้นจึงไม่ใช่กฎตายตัว แต่ขึ้นอยู่กับความสามารถของเจ้าก็ในการให้การรักษาพยาบาลเป็นสำคัญ

ภาคผนวก ค.  
แผนผังพิธีกรรมช่วงผีพื่อน



- หมายเลข 1 โต๊ะที่วางภาตพาจีนพาผ้า, ภาตใส่ดอกจำปา (ลั่นทม) แป้งน้ำ  
น้ำอบ หวี กระจก น้ำมันใส่ผม, เหล้า, น้ำอ้อลม, ชั้น 5, ชั้น 8
- หมายเลข 2 พื้นที่พื่อน(รำ)ของผู้เข้าร่วมพิธีกรรม
- หมายเลข 3 พื้นที่พิธีกรรมช่วงผีพื่อน
- หมายเลข 4 ที่นั่งของผู้ร่วมพิธี



## บรรณานุกรม

### ภาษาไทย

คนเมืองเสมา (นามแฝง). “เล่าเรื่องเมืองเสมา.” ใน *อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูโศภกฤตกร อดีตเจ้าคณะตำบลเสมาและเจ้าอาวาสวัดแก่นท้าว อำเภอสูงเนิน จังหวัดนครราชสีมา ณ เมรุวัดแก่นท้าว*. 3 เมษายน 2526.

คณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, สำนักงาน. *พจนานุกรมภาษาถิ่นภาคตะวันออกเฉียงเหนือ*. กรุงเทพมหานคร: อรุณการพิมพ์, 2530.

คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. “ฝรั่งเศสมองไทย.” ใน *เมืองไทยกับคึกฤทธิ์*. พระนคร: สำนักพิมพ์ก้าวหน้า, 2510.

คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. *ไม่แดง*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แพรวพิทยา, 2518.

คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. *ฝรั่งศักดิ์นา*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยามรัฐ, 2529[2496].

คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. *สี่แผ่นดิน*. 2 เล่ม. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดอกหญ้าร่วมกับ มุลนิธิคึกฤทธิ์ 80, 2540[2496].

จดหมายเหตุแห่งชาติ, กอง (กจช.). *ร. 5ม.2.18 (1-11) เล่ม 1-3 แผนกปกครอง (ผีบุญ)* (ร.ศ. 114-125). (เอกสารชั้นต้น).

จิตร ภูมิศักดิ์. *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาวและขอมและลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ* *ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม*. ฉบับสมบูรณ์, พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยาม, 2533[2519].

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. “แนวคิดวัฒนธรรมชุมชน.” ใน *วัฒนธรรมไทยกับขบวนการเปลี่ยนแปลงสังคม*. หน้า 171-216. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2537.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และพรพิไล เลิศวิชา. *วัฒนธรรมหมู่บ้านไทย*. กรุงเทพมหานคร:  
สถาบันพัฒนาชนบท มูลนิธิหมู่บ้านและสำนักพิมพ์สร้างสรรค์, 2537.

เดช บุญนาค. *ขบถ ร.ศ. 121*. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และ  
มนุษยศาสตร์, 2524.

เต็ม วิภาคย์พจนกิจ. *ประวัติศาสตร์อีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร:  
สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530.

ธีรยุทธ บุญมี. "วิกฤตรัตนโกสินทร์ครั้งที่สอง ประชาธิปไตยแบบตรวจสอบคือทางออก (1)." *มติชนสุดสัปดาห์*. 17, 888 (26 สิงหาคม 2540):10-11.

ธีรยุทธ บุญมี. "วิกฤตรัตนโกสินทร์ครั้งที่สอง ประชาธิปไตยแบบตรวจสอบคือทางออก (จบ)." *มติชนสุดสัปดาห์*. 17, 889 (2 กันยายน 2540):10-11.

นครินทร์ เมฆไตรรัตน์. *การปฏิวัติสยาม พ.ศ. 2475*. กรุงเทพมหานคร: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2535.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. *ปากไก่และใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์  
ต้นรัตนโกสินทร์*. กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์การพิมพ์, 2527.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. "ผีใครผีมัน." *มติชนรายวัน*. 14 กุมภาพันธ์ 2540.

บุญยงค์ เกศเทศ. "ผีฟ้า...พญาแถน." ใน *ชีวิตไทยชุด บูชาพญาแถน*. กรุงเทพมหานคร:  
โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว, 2537.

บุญเทียน ทองประสาน. *แนวคิดวัฒนธรรมชุมชนในงานพัฒนา*. กรุงเทพมหานคร:  
สภาคาทอลิกแห่งประเทศไทยเพื่อการพัฒนา, 2531.

ประนอม เกียนทอง. "ประเพณีและพิธีกรรมของชาวมอญบ้านพระเพลิง ตำบลนกกอก  
อำเภอปรางค์ชัย จังหวัดนครราชสีมา." วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต  
วิชาเอกไทยคดีศึกษาเน้นมนุษยศาสตร์, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม, 2536.

ประเวศ วะสี. "หมอประเวศชี้ทางพ้นวิกฤติ..." *มติชนรายวัน*. 29 กรกฎาคม 2540.

ปรีชา พิณทอง. *ประเพณีโบราณไทยอีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 7. อุบลราชธานี:  
โรงพิมพ์ศิริธรรมออฟเซต, 2534.

ปรีชา อุยตระกูล. "กลุ่มชาติพันธุ์ในนครราชสีมา." ใน *วัฒนธรรมพื้นบ้านนครราชสีมา*.  
หน้า 28-36. ปรีชา อุยตระกูล, บรรณาธิการ. นครราชสีมา: โคราซออฟเซตการพิมพ์, 2530.

ผาสุก พงษ์ไพจิตรและคริส เบเคอร์. *เศรษฐกิจการเมืองไทยสมัยกรุงเทพ*. เชียงใหม่:  
สำนักพิมพ์ตรีสวัสดิ์ (ซิลค์เวอร์มบุคส์), 2539.

พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต). *มองอเมริกามาแก้ปัญหาไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 7. กรุงเทพมหานคร:  
สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2534.

พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต). *วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพมหานคร:  
สำนักพิมพ์ปัญญา, 2537.

พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตโต). *สืบสานวัฒนธรรมไทยบนฐานแห่งการศึกษาที่แท้*.  
พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม, 2539.

พัทธา สายหู. "แนวคิดเกี่ยวกับการวิจัยเรื่อง วิธีคิดของคนไทยของสาขาปรัชญา สภาวิจัยแห่งชาติ."  
เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง "วิธีคิดของคนไทย" ครั้งที่ 2. จัดโดยคณะกรรมการ  
สภาวิจัยแห่งชาติ สาขาปรัชญา ร่วมกับสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ. วันที่ 13-14  
กรกฎาคม 2539. ณ โรงแรม Golden Sands อำเภอชะอำ จังหวัดเพชรบุรี.

มารีโกะ กาโตะ. "การรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้าน: กรณีศึกษาหมอลำผีฟ้า บ้านหนองใหญ่ อำเภอเวียงน้อย จังหวัดขอนแก่น." วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2538.

ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง. "ประวัติบ้านมะเกลือเก่า." ใน "อนุสรณ์การฉลองอุโบสถวัดมะเกลือเก่า บูรณะปฏิสังขรณ์ พ.ศ. 2539." 19 เมษายน 2540. มปท.

ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง. "ข้อมูลหมู่บ้านลิคว..." เอกสารอัดสำเนา. มปป.

ภัทรพร สิริกาญจน. "เกิดกับตาย" ใน *เอกสารการสอนชุดวิชา แนวคิดไทย*, หน้า 1-44. สาขาศิลปศาสตร์, มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาราช. นนทบุรี: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาราช, 2533.

ยศ สันตสมบัติ. *จากวรรณถึงเทวดา: มาร์กซิสม์และมานุษยวิทยามาร์กซิสม์*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530.

วันชัย ดันติวิทยพิทักษ์. "หมอลำ: วิญญาณอันยิ่งใหญ่ของชาวอีสาน." *สารคดี*. 60, 5 (กุมภาพันธ์ 2533): 54-68.

จิตรวาทการ, หลวง. *วิธีทำงานและสร้างอนาคต*. พระนคร: สำนักงานเสริมวิทย์บรรณาการ, 2511[2493].

จิตรวาทการ, หลวง. *โชคชะตาของชาติ*. พระนคร: กรุงเทพวิถันภูมิ, 2511.

จิตรวาทการ, หลวง. *ชนชาติไทยและงานค้นคว้าเรื่องของชาติไทย*. พระนคร: กรุงเทพวิถันภูมิ, 2513.

จิตรวาทการ, หลวง. *กุศโลบาย*. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มีเดียโฟกัส, 2531[2478].

วิจิตรวาทการ, หลวง. “หวานใจเจ้าอนุ.” ใน *บุษารัก*, หน้า 3-32. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพมหานคร:  
สำนักพิมพ์มีเดียโพกัส, 2534.

วิมลพรรณ ปิตรวัชชัย. *ผ้าอีสาน*. ขอนแก่น: คณะศึกษาศาสตร์, มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2516.

ศรีศักร วัลลิโภดม. *แอ่งอารยธรรมอีสาน*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2533.

สร้อยสวัสดิ์ อ่องสกุล. *ประวัติศาสตร์ล้านนา*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร:  
สำนักพิมพ์อมรินทร์, 2539.

ส. ศิวรักษ์. *ศาสนากับการพัฒนา: ป่าภูทอกกับต้นอนุสรณ์*. เชียงใหม่: วิทยาลัยพายัพ, 2524.

ส. ศิวรักษ์. *อยู่อย่างไทยในสมัยศตวรรษที่สามแห่งกรุงรัตนโกสินทร์*. กรุงเทพมหานคร:  
สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2525.

ส. ศิวรักษ์. *พูดไม่เข้าหูคน*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2529[2524].

ส. ศิวรักษ์. *แนวคิดทางปรัชญาของไทย*. กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการศาสนาเพื่อการพัฒนา,  
2532.

ส. ศิวรักษ์. *สถาบันพระมหากษัตริย์กับอนาคตของประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร:  
สถาบันสันติประชาธรรมและมูลนิธิเสฐียรโกเศศ-นาคะประทีป, 2539.

ส. ศิวรักษ์. “อำนาจของภาษาและสถาบันวิชาการ: เพื่อใคร.” *ศิลปวัฒนธรรม*. 18, 9  
(กรกฎาคม 2540):185-96.

สมเกียรติ วันทะนะ. “รัฐไทย: นามธรรมและรูปธรรม.” *รัฐศาสตร์สาร ฉบับพิเศษ 50 ปี  
ประเทศไทย*. 14, 3-15,1 (กันยายน 2531-เมษายน 2532): 186-203.

สมพงษ์ ชาวสวน. “อีกวัฒนธรรมความเชื่อ...เช่นผีฟ้า-เวียงจันทน์.” *เดลินิวส์*.  
(12 พฤษภาคม 2538).

สามน กฤษณะ. *คึกฤทธิ์กับประชาธิปไตย: ผลงานและชีวิตทางการเมืองของคึกฤทธิ์ ปราโมช*.  
กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บรรณาการ, มปป.

สามารถ จันทรสุรีย์. “ภูมิปัญญาชาวบ้าน อะไร อย่างไร.” ใน *ภูมิปัญญาชาวบ้านนครราชสีมา*.  
ปรีชา อุยตระกูลและนฤมล ปิยวิทย์, บรรณาธิการ. นครราชสีมา: ศูนย์ข้อมูลท้องถิ่นเพื่อ  
การพัฒนา, วิทยาลัยครุศึกษานครราชสีมา, มปป.

สายพิน แก้วงามประเสริฐ. *การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน,  
2538.

ลีลา วีระวงส์. *ประวัติศาสตร์ลาว*. สมหมาย เปรมจิตต์, แปล. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม,  
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2535.

สุจิตต์ วงษ์เทศ. *ข้าวจ้าว-ข้าวไพร่ของชาวสยาม*. ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ. กรุงเทพมหานคร:  
โรงพิมพ์พัฒนา, 2531.

สุจิตต์ วงษ์เทศ. “คำนำเสนอ: การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี.” ใน *การเมืองในอนุสาวรีย์  
ท้าวสุรนารี*, หน้า 10-23. สายพิน แก้วงามประเสริฐ, ผู้แต่ง. กรุงเทพมหานคร:  
สำนักพิมพ์มติชน, 2538.

สุทธิลักษณ์ อัมพันวงศ์. *ชีวิตแห่งละคร*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์คุรุสภา ลาดพร้าว, 2528.

สุรียา สมุทคุปดี, พัฒนา กิติอาษา, และนันทิยา พุทระ. *แม่หญิงต้องตำหูก: พัฒนาการของ  
กระบวนการทอผ้าและการเปลี่ยนแปลงบทบาทของผู้หญิงในหมู่บ้านอีสานปัจจุบัน*.  
นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานิตส์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัย  
เทคโนโลยีสุรนารี, 2537.

สุรียา สมุทคุปดี, พัฒนา กิติอาษา, ศิลปกิจ ตี๋ขันติกุล, และจันทนา สุระพินิจ. *ทรงเจ้าเข้าผี:  
วาทกรรมของลัทธิพิธีและวิกฤติการณ์ของความทันสมัยในสังคมไทย*. นครราชสีมา:  
ห้องไทยศึกษานิตส์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2539.

เสรี พงศ์พิศ, บรรณาธิการ. *ภูมิปัญญาชาวบ้านกับการพัฒนาชนบท*. เล่ม 1. กรุงเทพมหานคร:  
มูลนิธิภูมิปัญญาและมูลนิธิหมู่บ้าน, 2536.

อรุณ เวชสุวรรณ. *เอกลักษณ์ไทย*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แพรวพิตยา, 2526.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. *การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 4-พ.ศ. 2475*.  
กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2538.

เอเจียน แอมอนิเย. *บันทึกการเดินทางในลาว ภาคหนึ่ง พ.ศ. 2438 (Voyage dans le Laos, Tome  
Premier 1895)*. ทองสมุทรา โครเรและสมหมาย เปรมจิตต์, แปล. เชียงใหม่:  
สถาบันวิจัยสังคม, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2539.

### ภาษาอังกฤษ

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of  
Nationalism*. London and New York: Verso, 1991.

Bateson, Gregory. *Naven*. Stanford, California: Stanford University Press, 1958[1936].

Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. New York: The New American Library of World  
Literature, 1960[1946].

Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*. New York: The Free Press, 1965[1911].

Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. Stanford,  
California: Stanford University Press, 1990.

Cahoone, Lawrence E. *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*.  
Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996.

Clifford, James, and George E. Margus., eds. *Writing Culture: The Poetics and  
Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California  
Press, 1986.

Darwin, Charles. *The Origin of Species: By Means of Natural Selection Or the  
Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. London and  
New York: Merrill and Baker, 1872.

Douglas, Mary. *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

- Douglas, Mary. "Food and Culture" In *The Pleasures of Anthropology*, pp. 74-101. Edited by Moris Freilich. New York: New American Library, 1983.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. New York: The Free Press, 1965.
- Durkheim, Emile and Marcel Mauss. *Primitive Classification*. Translated by Rodney Needham. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Femia, Joseph V. *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Oxford: Clarendon Press, 1981
- Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977.
- Foucault, Michel. *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1980.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.
- Foucault, Michel. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Giddens, Anthony. "Introduction." In *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*, pp.1-12. Written by Max Weber. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribners' Sons, 1976.
- Gluckman, Max. *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press, 1954.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. 12th Editions. Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1995.



- Keyes, Charles F. *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*. Data Paper No. 65. Ithaca, New York: Department of Asian Studies, Cornell University, 1967.
- Kuper, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*. London and New York: Routledge, 1988.
- Levi-Strauss, Claude. *The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton, 1961[1922].
- Marx, Karl. "The German Ideology." In *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. Translated by T.B. Bottomore. New York: McGraw-Hill Book Company, 1964.
- Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Society*. Translated by W.D. Halls. New York: W.W. Norton, 1990[1950].
- Paz, Octavio. *Claude Levi-Strauss: An Introduction*. Translated by J.S. Bernstein and Maxine Bernstein. New York: Dell Publishing, 1970.
- Radcliffe-Brown, A.R. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press, 1965[1952].
- Reynolds, Frank E. "Sacral Kingship and National Development: The Case of Thailand." In *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, pp. 100-110. Edited by Bardwell L. Smith. Chambersburg, PA: ANIMA Books, 1978.
- Seymour-Smith, Charlotte. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London: Macmillan Press, 1986.
- Stocking, Jr. George W., ed. *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.
- Thongchai Winichakul. *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America*. Translated by Richard Howard. New York: HarperPerennial, 1992.
- Tucker, Robert C., ed. *The Marx-Engels Readers*. Second Edition. New York: W.W. Norton, 1978[1972].
- Turner, Victor W. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribners' Sons, 1958.

Wyatt, David K. *Thailand: A Short History*. New Heaven: Yale University Press, 1984.

## บรรณนิทัศน์ผลการศึกษเกี่ยวกับ “ช่วงผีฟ้า”

### 1. การลงช่วงผีฟ้าและผีอื่นๆ

กาญจนา แก้วเทพ. มรดกทางวัฒนธรรมและศาสนา พลังสร้างสรรค์ในชุมชนชนบท.

กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์รุ่งเรืองสาส์นการพิมพ์, 2530

เนื้อหาของหนังสือเล่มนี้ ผู้เขียนนำเสนอภาพของสังคมแบบชุมชนหมู่บ้าน สังคมกึ่งหมู่บ้านกึ่งเมือง สังคมเมือง ซึ่งเป็นภาพการเปลี่ยนแปลงชุมชนอันมีผลกระทบมาจากภายนอกชุมชน และสะท้อนให้เห็นถึงศักยภาพของชุมชนในการพัฒนาตนเองบนพื้นฐานของวัฒนธรรมชุมชน ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการรักษาพยาบาลแบบการทรงผีฟ้า นั้น ผู้เขียนนำเสนอไว้ดังนี้

พิธีกรรมการรักษาโรคโดยการเชิญผีฟ้ามาเข้าทรง ถือเป็นการรักษาโรคตามความเชื่อพื้นบ้านชนิดหนึ่ง นางเทียมหรือผู้ทรงผีฟ้าจะต้องได้รับการยกครูจากหัวหน้าครูก่อนจึงจะทำการรักษาโรคได้ กฎเกณฑ์การสืบทอดนางเทียมจะพิจารณาจากบุคคลที่ไม่โลภ ถือศีลถือธรรมใจคอเที่ยงตรง ไม่นำความรู้อื่นไปเป็นเครื่องมือหากิน สำหรับหลักปฏิบัติในการรักษาจะต้องไม่คิดค่ายกครูเกิน 5 บาท 3 สลึง หากเรียกร้องเกินกว่าที่กำหนดจะกลายเป็น “ปอบผีฟ้า” หากมีผู้มาตามให้ไปรักษาจะปฏิเสธไม่ได้ และต้องเป็นคนเรียบง่าย ไม่ฟุ้งเฟ้อทะเยอทะยาน ส่วนความเชื่อในการรักษานั้น เชื่อว่าผู้รักษามีคู่ที่เป็นผีฟ้าอยู่บนสวรรค์ เมื่อทำพิธีรักษาคนป่วยก็จะใช้ให้ผีฟ้าเสาะหาสาเหตุว่าป่วยเพราะผีตมใด จะได้บนบานแก้ไข หากอาการป่วยไม่หายก็แสดงว่าเป็นโรคที่เกิดจากพยาธิต้องหายามารักษา แสดงให้เห็นว่าความเชื่อต่อการรักษาโรคของชาวบ้านมีด้วยกัน 2 วิธี คือโรคที่เกิดจากพยาธิ และโรคที่เกิดจากผี

โกวิท ภัยสิทธิ์ และคณะ. "ประเพณีลงช่วงลำผีฟ้า" ใน วัฒนธรรมพื้นบ้านนครราชสีมา,

ปรีชา อุยตระกูล, บรรณาธิการ. นครราชสีมา: โคราชออฟเซ็ทการพิมพ์, 2530 หน้า 163-168

คณะผู้เขียนศึกษาประเพณีการลงช่วงผีฟ้าที่บ้านบึงพระ ตำบลลาดขาว อำเภอโชคชัย จังหวัดนครราชสีมา พิธีกรรมดังกล่าวสืบเนื่องมาจากความเชื่อของชาวบ้านในเรื่องผีบรรพบุรุษที่เป็นสาเหตุทำให้เกิดการเจ็บป่วยแก่ลูกหลานได้ การลำผีฟ้าเป็นการบวงสรวงผีบรรพบุรุษที่ช่วยเหลือลูกหลานให้หายจากการเจ็บป่วย รวมทั้งเป็นการระลึกถึงบุญคุณครูบาอาจารย์และทำบุญอุทิศส่วนกุศลไปให้บรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว ดังนั้นในรอบปีหนึ่งๆ ผู้ที่ได้รับการรักษาหายแล้วก็จะมีการลงช่วงลำผีฟ้า โดยจัดพิธีขึ้นที่บ้านครูบาใหญ่ แล้วเวียนไปยังบ้านลูกศิษย์ จนครบทุกครัวเรือน ส่วนเครื่องดนตรีที่ใช้ประกอบมีโทนและแคนเป็นหลัก

ฉลาดชาย รมิตานนท์. ผีเจ้านาย. กรุงเทพฯ : พายัพออฟเซตพรินท์, 2527

ผู้ศึกษาเป็นอาจารย์ประจำภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ผู้ศึกษาใช้วิธีการศึกษาโดยการสังเกตแบบมีส่วนร่วม การสัมภาษณ์ แบบ สอบถาม และข้อมูลจากเอกสาร อาศัยแนวคิดทฤษฎีวิวัฒนาการ แนวคิดหน้าที่นิยมและทฤษฎีมาร์ก ซิสต์มาใช้ในการวิเคราะห์

การนับถือผีดำรงอยู่ควบคู่กับความเชื่อแบบพราหมณ์และพุทธศาสนาในสังคมไทย ระบบ ความเชื่อทางศาสนามีความสัมพันธ์กับโครงสร้างทางเศรษฐกิจ การเมือง การปกครอง และ การบริหาร กรณีผีเจ้านายถือได้ว่าเป็นการทำหน้าที่เพื่อตอบสนองความต้องการและความจำเป็น ทางด้านจิตใจและวัตถุ การจัดองค์การของผีได้อาศัยประวัติศาสตร์ ดำเนิน มาเป็นพื้นฐานในการ สร้างความจริงและความถูกต้องสำหรับการดำรงอยู่ของผีเจ้านาย ความมีชื่อเสียงของผีเจ้านายขึ้นอยู่กับบุคลิกภาพและความสามารถของผี ส่วนลูกค้ำมักเข้าหาผีเจ้านายที่มีโลกทัศน์แบบเดียวกับตน

ชัญ ชาวคอย และอัทธา เจริญโรจน์. "ผีปู่ย่า: ความเชื่อ จารีตประเพณี และความสัมพันธ์ทางสังคม ของหมู่บ้าน". สังคมพัฒนา. ฉ.5 (2528) :26-31

ผู้เขียนกล่าวถึงวัฒนธรรมความเชื่อ ในการนับถือผีปู่ย่าในสังคมภาคเหนือว่า การนับถือผี ของชาวบ้านไม่ได้หมายความรวมถึงการนับถือสิ่งชั่วร้าย แต่ผีในระบบความเชื่อของชาวบ้านมีทั้งผีดี และไม่ดี กรณีการนับถือผีปู่ย่า ถือว่าเป็นผีดีที่คอยช่วยเหลือลูกหลาน จึงมีความเชื่อถือและ เคารพบูชา การนับถือผีปู่ย่าประจำตระกูลนั้น จะนับถือทางฝ่ายแม่ โดยจะมี"เก้าผี" คือหญิงอาวุโส ที่สุดในตระกูลนั้น ๆ เป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม การเลี้ยงผีปู่ย่าที่จัดขึ้นเป็นประจำทุกปีก็เพื่อ ให้ผีปู่ย่าคอยปกป้องรักษาสัตว์เลี้ยงและคนในครอบครัวให้มีความสุข รวมทั้งขอให้พืชพันธุ์ ธัญญาหารอุดมสมบูรณ์ ผีปู่ย่ายังเป็นสัญลักษณ์ที่สร้างความสัมพันธ์ทางเครือญาติในระบบตระกูล ให้มีความสนิทสนมมากยิ่งขึ้น และผู้เฒ่าผู้แก่ถือเป็นวันที่มี โอกาสอบรมดัดเตือนลูกหลานที่ ประพฤติตนไม่เหมาะสม

บันทึกการพูดคุยกับหมอลำผีฟ้าในหมู่บ้านแห่งหนึ่งของภาคอีสาน. "ผีฟ้า: การรักษาโรคด้วย วิธีการและความเชื่อพื้นบ้าน". สังคมพัฒนา. ฉ.5 (2528) :32-37.

บทความกล่าวถึงการสัมภาษณ์หมอลำผีฟ้าผู้หญิงคนหนึ่ง ซึ่งได้เล่าเรื่องราวจากประสบการณ์ ของตนเองว่า การจะรับรักษาผู้ป่วยได้นั้น จำเป็นต้องได้รับ "คาย" จากครูที่เป็นหมอลำผีฟ้ามาก่อน และมีข้อห้ามที่ต้องปฏิบัติ เป็นต้นว่า จะเรียกร่องเงินทองจากผู้ป่วยไม่ได้นอกจาก"ค่าคาย" เพราะ จะถือว่าเป็นปอบกินคน ผู้ที่เป็นผีฟ้ามีทั้งผู้หญิงและผู้ชาย โดยที่ผู้ชายมีหญิงไปเทียม ผู้หญิงก็มีชาย ไปเทียม เพราะถือว่าเป็นคู่กัน โดยที่ฝ่ายหนึ่งอยู่บนฟ้าและอีกฝ่ายอยู่บนโลก ดังนั้นเมื่อทำการรักษา ก็จะให้อีกฝ่ายหนึ่งที่อยู่บนฟ้าช่วยเสาะแสวงหาว่าผีชนิดใดที่ทำให้คนเจ็บป่วย โดยมีหมอแคนเป่า

ประกอบ ซึ่งชนิดของผีที่ทำให้คนเจ็บป่วยก็มี ผีนา ผีดง ผีน้ำ เมื่อถึงวันเพ็ญเดือนสามและหกของทุกปี ผู้ที่ได้รับการรักษาหายแล้วก็จะมารวมกันทำพิธีที่บ้านหมอลำผีฟ้าเป็นประจำทุกปี

บุญเลิศ คุรุทเมือง. "ฟ่อนผี: พิธีบวงสรวงวิญญาณบรรพบุรุษ. ชีวิตไทย ชุดอีตออยเฮา.

กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว, 2537. : 214-220.

การนับถือผีปู่ย่าตายาย หรือที่เรียกว่า การฟ่อนผี นั้น เป็นพิธีกรรมที่ชาวเหนือถือปฏิบัติสืบต่อกันมา แม้ว่าปัจจุบันจะได้รับความเชื่อถือจากคนรุ่นลูกหลานน้อยลงก็ตาม แต่ถือได้ว่าการฟ่อนผีเป็นรูปแบบหนึ่งที่คนโบราณกำหนดขึ้นเพื่อให้ลูกหลานถือปฏิบัติ เคารพบูชาปู่ย่าตายายที่ล่วงลับไปแล้ว และยังเป็นการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างพี่น้องในตระกูลเดียวกัน เพราะมีการเลี้ยงผีปู่ย่าตายายเป็นประจำทุกปี ในช่วงเดือนพฤษภาคมถึงสิ้นเดือนมิถุนายน ซึ่งเป็นช่วงหน้าแล้งต่อกับหน้าฝน คือเป็นช่วงที่ชาวบ้านว่างจากงานในไร่นา นอกจากนี้พิธีการเลี้ยงผีปู่ย่าตายายยังสามารถจัดขึ้นเมื่อคนในครอบครัวเกิดการเจ็บป่วย หรือสามารถสอบเรียนต่อได้

บุญยงค์ เกศเทศ. "ผีฟ้า...พญาแถน". ใน **ชีวิตไทย ชุด บูชาพญาแถน**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์

คุรุสภาลาดพร้าว, 2537. หน้า 188-199.

ผู้เขียนเป็นอาจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม (ปัจจุบันคือ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม) นำเสนอเนื้อหาเกี่ยวกับผีฟ้าพญาแถน ซึ่งตามความเชื่อและการนับถือผีสางเทวดาของชาวอีสาน มีมาอย่างมั่นคงและต่อเนื่องเป็นเวลานาน ผีฟ้าพญาแถนเป็นผีระดับสูงสุดในบรรดาผีที่ชาวอีสานนับถือ คอยช่วยเหลือมนุษย์เมื่อได้รับความเดือดร้อน ดังนั้นจึงก่อให้เกิดพิธีกรรมเกี่ยวกับผีฟ้าพญาแถน เป็นต้นว่า การล่ำผีฟ้าเพื่อรักษาผู้ป่วย พร้อมทั้งยังมีการลงช่วงผีฟ้า ซึ่งถือเป็นพิธีไหว้ครูเพื่อสำนึกและตอบแทนบุญคุณ นอกจากนี้ ผีฟ้าพญาแถนยังเป็นสัญลักษณ์ของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติและมนุษย์กับสิ่งเหนือธรรมชาติ พฤติกรรมต่างๆที่ปรากฏในพิธีกรรมการล่ำผีฟ้า เช่น การพูดจาหยอกล้อและร้องรำเกี่ยวกับเรื่องเพศ ก่อให้เกิดการผ่อนคลายความตึงเครียด และมีผลต่อสังคมส่วนรวมในการสร้างความสามัคคี สร้างกำลังใจในการต่อสู้กับโรค และสร้างจิตสำนึกด้านความกตัญญูอีกด้วย

ปรีชา อุยตระกูล และคณะ. "หมอลำผีฟ้า". ใน **รายงานการวิจัย: บทบาทของหมอลำพื้นบ้าน**

ในสังคมชนบทอีสาน. เอกสารอัดสำเนา, 2532. หน้า 2.8-2.33

ผู้เขียนเป็นอาจารย์ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยครูนครราชสีมา (เปลี่ยนเป็นสถาบันราชภัฏนครราชสีมา)

ผู้เขียนเน้นศึกษาหมอลำผีฟ้ารายหนึ่งซึ่งเป็นผู้หญิง บ้านหนองตาไก่ ตำบลโนนสะอาด อำเภอคอนสวรรค์ จังหวัดชัยภูมิ การเป็นหมอลำผีฟ้ามีข้อปฏิบัติที่เคร่งครัดหลายประการ เป็นต้นว่า

ต้องรักษาศีลห้า จะขึ้นค่าครุฑยไม้ได้ และเรียกร่องคำรักษาไม้ได้เช่นกัน ผู้ที่เป็นหมอลำผีฟ้าต้องมี หิ้งบูชาไว้ในห้องที่เรียกว่า "ห้องเป็ง" โดยมีพระพุทธรูปวางชั้นบนสุด ถัดมาจึงเป็นรูปปั้นช้างม้า ตึกตาคคน สำหรับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่นับถือสูงสุด คือ พญาแถน ถัดมาก็คือ พระเจ้าองค์ดี แม่เอกได้ พ่อพระยาแล พ่อจารย์ด้วง ฯลฯ การรักษาผู้ป่วยจำเป็นต้องมี "เครื่องฉาย" เช่น ผ้าขาว เป็ง หรือ กระจก ฯลฯ และฝ่ายผู้ป่วยจะต้องมี "หอนิมนต์" ไปเชิญหมอลำผีฟ้า ๆ จึงจะมาทำการรักษาให้ได้ โดยมีหมอแคนเป็นผู้เป่าแคนประกอบ ขณะทำการรักษาจะมีผู้หญิงพ้อนลำและแสดงบทบาทผู้ชาย กระโดดโลดเต้น และบางคนแสดงเป็นตัวตลก

พิศมัย แสงจันทร์เทศ. "ประเพณีการเลี้ยงมเหศักดิ์อำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด ความเชื่อของ ระบบเครือญาติ และกลุ่มชาติพันธุ์" วารสารอีสานศึกษา. 5,1 (เมษายน-กันยายน 2536) :37-46

ผู้เขียนเป็นนิสิตปริญญาโท ไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม (ปัจจุบันคือ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม) ศึกษาข้อมูลจากการสังเกตพิธีกรรมการเลี้ยงมเหศักดิ์ อำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด ในอดีตชุมชนแถบนี้เคยเป็นเมืองมาก่อนและมีความสัมพันธ์กับอาณาจักร ล้านช้าง บรรพบุรุษที่อพยพมาสร้างเมืองได้เชิญมเหศักดิ์มาจากเวียงจันทร์และจำปาศักดิ์ มเหศักดิ์ ถือเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มีบทบาทต่อชาวเมืองจนถึงระดับเจ้าเมือง เป็นต้นว่า ขอให้ช่วยปกป้องรักษา บ้านเมือง บ้านดาลให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ ฯลฯ คำเรียกมเหศักดิ์ อาทิ "ญาพ่อ" "เจ้าพ่อ" และคำแทนผู้เรียกว่า "ผู้ข่า" "ข่าน้อย" ถือเป็น การแสดงความเคารพยกย่อง พิธีกรรมการเลี้ยงมเหศักดิ์ตรงกับวันพุธแรกของเดือนหก โดยมีหญิงสูงอายุเป็นร่างเทียมมเหศักดิ์และเป็นผู้นำในการประกอบ พิธีกรรม ผู้ที่มาร่วมงานส่วนใหญ่ถือได้ว่ามีความสัมพันธ์กันแบบเครือญาติ ดังนั้นจึงถือว่าการนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นความเชื่อของระบบครอบครัวที่เกี่ยวข้องถึงกลุ่มชาติพันธุ์ลาว

มารีโกะ กาโตะ. "การรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้าน : กรณีศึกษาหมอลำผีฟ้า บ้านหนองใหญ่

อำเภอเวียงน้อย จังหวัดขอนแก่น." วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชา

สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2538

ผู้ศึกษาเป็นนักศึกษาปริญญาโท สาขาวิชาสังคมวิทยาการพัฒนาศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น วิทยานิพนธ์เล่มนี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาดตามหลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ผู้ศึกษานำการศึกษาเรื่องบทบาทหน้าที่ของหมอลำผีฟ้า ดังนั้นจึงใช้แนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง ในเรื่องบทบาทหน้าที่มาเป็นกรอบในการศึกษา ส่วนวิธีการศึกษา ผู้ศึกษาใช้วิธีการสังเกตการณ์ แบบมีส่วนร่วม การสัมภาษณ์ และข้อมูลเอกสารมือสอง

ผู้ศึกษานำเสนอว่า หมอลำผีฟ้าเป็นการรักษาพยาบาลโรคที่เกิดจากการกระทำของผีโดยมีความเชื่อเรื่องผีเป็นหลัก พิธีกรรมการรักษาพยาบาลจะจัดขึ้นที่บ้านผู้ป่วย และเมื่อหายป่วยแล้วจะต้องทำพิธีส่งเครื่องเก่าเพื่อเข้าเป็นลูกศิษย์ของผีฟ้า การตัดสินใจเลือกรับการรักษาพยาบาลจากหมอลำผีฟ้ามีปัจจัย 3 ประการ คือ คุณลักษณะของหมอลำผีฟ้า ได้แก่ บุคลิกภาพและอุปนิสัย เครื่องญาติ วิธีการรักษาพยาบาล ฯลฯ ปัจจัยทางสังคม ได้แก่ การคมนาคม การขยายเครือข่ายทางสังคม ความสอดคล้องกับความเชื่อของชาวบ้าน ฯลฯ ปัจจัยเกี่ยวกับผู้ป่วย ได้แก่ ประสบการณ์การรักษาพยาบาลของผู้ป่วย การตัดสินใจของคนในครอบครัว

หมอลำผีฟ้ายังมีบทบาทต่อบุคคล ได้แก่ การอธิบายและตีความปรากฏการณ์การเจ็บป่วย การช่วยคลายความวิตกกังวล การให้กำลังใจ การให้ความมั่นใจในชีวิตประจำวัน ส่วนบทบาทที่มีต่อสังคม ได้แก่ เป็นกลไกควบคุมพฤติกรรมของคนในชุมชนและกลุ่มลูกศิษย์ การสร้างความเป็นระเบียบในชุมชนและกลุ่มลูกศิษย์ ฯลฯ

สมพงษ์ ชาวสวน. "อีกรัตนธรรมความเชื่อ...เช่นผีฟ้า-เวียงจันทน์". เติลนิวส์.

(12 พฤษภาคม 2538): 34

ชาวบ้านบ้านปอพราน หมู่ 1 ตำบลทุ่งอรุณ อำเภอโซคชัย จังหวัดนครราชสีมา มีพิธีกรรมอย่างหนึ่ง เรียกว่า พิธีเช่นผีฟ้าและผีเวียงจันทน์ โดยมีหญิงอายุ 52 ปี เป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม พิธีกรรมดังกล่าวจัดขึ้นในวันขึ้น 3 ค่ำ เดือน 6 ของทุกปี และเวียนจนครบทุกครัวเรือนที่นับถือผีอย่างเดียวกัน ซึ่งใช้ระยะเวลาประมาณ 1 เดือน ส่วนเครื่องเช่นบูชาที่สำคัญได้แก่ ดอกไม้ รูป เทียน ผ้าขาว กรวยใบตองกล้วย หัวหมู ไข่ต้ม ฯลฯ ผู้ที่มาร่วมงานส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง และจะพื่อน้ำเพื่อเป็นการบวงสรวงผีฟ้าและผีเวียงจันทน์ โดยมีหมอแคนเป่าประกอบ เมื่อเสร็จพิธีก็มีการทำอาหารกินร่วมกันด้วยความสนุกสนานเพลิดเพลิน

สุทัศน์พงษ์ กุลบุตร. "ประเพณี พิธีกรรม เกี่ยวกับพระธาตุศรีสองรัก : การดำรงอยู่ในชีวิต

วัฒนธรรมท้องถิ่นของชาวด่านซ้าย." วารสารมหาวิทยาลัยวงษ์ชวลิตกุล 10,1

(มกราคม-มิถุนายน 2537) : 129-149

ผู้ศึกษาเป็นอาจารย์หัวหน้าภาควิชาพื้นฐาน มหาวิทยาลัยวงษ์ชวลิตกุล

ผู้ศึกษาปรับปรุงบทความชิ้นนี้จากงานวิจัย เรื่อง อิทธิพลของประเพณีและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับพระธาตุศรีสองรักที่มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของชาวด่านซ้าย จังหวัดเลย

ผู้ศึกษานำเสนอว่า ปัจจุบันแม้ว่าชาวด่านซ้าย จังหวัดเลย ส่วนใหญ่นับถือพุทธศาสนา แต่จากประเพณี พิธีกรรม เกี่ยวกับพระธาตุศรีสองรัก แสดงให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องผีเจ้านายที่สืบทอดต่อกันมา และยังนำเอาความเชื่อตามแนวพุทธศาสนามาผสมผสานกับความเชื่อผีเจ้านายได้อย่างเหมาะสมกับสภาพของสังคมและความเป็นอยู่ จากการศึกษาทำให้ทราบถึงองค์ประกอบของ

ประเพณี พิธีกรรมที่เกี่ยวกับพระธาตุศรีสองรัก ตลอดจนทำให้ทราบถึงคติความเชื่อของชาวบ้านที่มีต่อประเพณีอีกด้วย

อานันท์ กาญจนพันธ์. "ฝึมด ฝึเม็ง: ฝึบรพชนของคณมอญ". ใน *The Earth 2000*.

1,3 (กันยายน 2536) :86-98

ผู้เขียนเป็นอาจารย์ประจำคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เน้นการศึกษาข้อมูลในจังหวัดทางภาคเหนือเป็นหลัก กล่าวถึงการนับถือผีปู่ย่าว่าเป็นรูปแบบหนึ่งในการสร้างความสัมพันธ์ของระบบเครือญาติและเป็นสิ่งที่คอยตอบคำถามและแก้ไขปัญหาต่างๆ เช่น เมื่อคนในครอบครัวเกิดการเจ็บป่วย ในสังคมเมืองการนับถือผีปู่ย่าอยู่ในรูปการนับถือฝึมดฝึเม็ง และมีขั้นตอนพิธีกรรมที่ซับซ้อนกว่าชาวชนบท ปัจจุบันชาวเมืองยังคงนับถือผีปู่ย่า ส่วนการนับถือผีปู่ย่าของคนในชนบทมีน้อยลง พิธีกรรมส่วนใหญ่มุ่งเน้นการแก้ไขปัญหาความขัดข้องใจและความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในสังคม ผีปู่ย่าสืบเชื้อสายทางฝ่ายผู้หญิง การแสดงบทบาทของผู้หญิงในพิธีการไหว้ผีปู่ย่ามีความเด่นชัด เช่น ในขณะที่เข้าทรงผีปู่ย่า ผู้หญิงจะแสดงบทบาทเป็นผู้ชาย และมีการกินเหล้า ฯลฯ การเลี้ยงผีปู่ย่ามีขึ้น 3 ปีต่อครั้งหรือเป็นประจำทุกปี ขึ้นอยู่กับแต่ละสายตระกูลว่าจะกำหนดกันอย่างไร

## 2. กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในนครราชสีมา

ประนอม เคียนทอง. “ประเพณีและพิธีกรรมของชาวมอญบ้านพระเพลิง ตำบลนกออก

อำเภอปักธงชัย จังหวัดนครราชสีมา.” ปรินญาณาหาบัณฑิต วิชาเอกไทยคดีศึกษา

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒมหาสารคาม, 2536

ผู้ศึกษาเป็นนักศึกษาปริญญาโท วิชาเอกไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ (ปัจจุบันเป็นมหาวิทยาลัยมหาสารคาม) ปรินญาณานิพนธ์เล่มนี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม

ผู้ศึกษาทำการศึกษาโดยใช้วิธีการสังเกตและการสัมภาษณ์ แล้วนำเสนอผลการศึกษาค้นคว้าแบบพรรณนาวิเคราะห์

ผู้ศึกษานำเสนอดังนี้ ชาวมอญบ้านพระเพลิงส่วนใหญ่ปฏิบัติตามประเพณีและพิธีกรรมประจำชีวิตเกี่ยวกับ การเกิด การบวช การแต่งงาน และการตาย ที่ได้รับการถ่ายทอดมาจากบรรพบุรุษ โดยเชื่อว่าผีบรรพบุรุษและผีอื่น ๆ สามารถคุ้มครองสมาชิกในครอบครัวและชุมชนให้อยู่ร่มเย็นเป็นสุขได้ ประเพณีและพิธีกรรมของชาวมอญบ้านพระเพลิงมีความคล้ายกับฮิตสิบสองของชาวอีสาน เป็นต้นว่า เดือนห้ามีบุญสงกรานต์ เดือนหกมีการเลี้ยงผีบ้านผีเรือนและผีบรรพบุรุษ ฯลฯ นอกจากนี้ประเพณีและพิธีกรรมยังมีความสัมพันธ์กับวิถีชีวิตของชาวมอญบ้านพระเพลิงในด้านต่าง ๆ คือ ด้านคตินิยม เนติธรรม วัตถุประสงค์ และสภธรรม



ปรีชา อุยตระกูล. “กลุ่มชาติพันธุ์ในนครราชสีมา.” ใน *วัฒนธรรมพื้นบ้านนครราชสีมา*,

ปรีชา อุยตระกูล,บรรณาธิการ. นครราชสีมา : โคราชออฟเซ็ทการพิมพ์, 2530 หน้า 29-36

ผู้เขียนเป็นอาจารย์ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยครู นครราชสีมา (ปัจจุบันเปลี่ยนเป็นสถาบันราชภัฏนครราชสีมา)

ผู้เขียนนำเสนอว่า จังหวัดนครราชสีมามีประชากรหลายกลุ่มชาติพันธุ์ โดยมีกลุ่มชาวบน กลุ่มไทยโคราช เป็นกลุ่มดั้งเดิม ต่อมาจึงมีการอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ อันเนื่องมาจากสาเหตุทางการเมือง สงคราม และเพื่อหาแหล่งทำกินใหม่ ประกอบไปด้วย กลุ่มไทยลาว เขมร มอญ ขวน กวย (ส่วย) จีน พร้อมทั้งนำเสนอข้อมูลของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์อีกด้วย

### 3. ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น

เดิม วิภาคย์พจนกิจ. *ประวัติศาสตร์อีสาน*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530

หนังสือเล่มนี้ได้แบ่งเนื้อหาออกเป็น 5 ภาค คือ ประวัติของเมืองต่างๆ ในลุ่มน้ำมูลตอนต้น ลุ่มน้ำมูลตอนล่าง ลุ่มน้ำชี ลุ่มน้ำโขง และการปกครองและการปฏิรูปการปกครองมณฑลในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ

ส่วนเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับเมืองนครราชสีมา ผู้เขียนนำเสนอไว้ดังนี้

สมัยอาณาจักรทวารวดี ชาวทวารวดีได้สร้างเมืองเสมาตรงบริเวณสุดเขตแดน ปัจจุบันอยู่ในเขตอำเภอสูงเนิน ราวพุทธศักราช 700 ชาวอินเดียได้อพยพมาตั้งหลักแหล่งบริเวณปากลุ่มน้ำโขงจนถึงแดนกัมพูชา เรียกว่า อาณาจักรโคตบูรณ ได้สร้างเมืองพิมายเป็นเมืองเอก และสร้างเมืองขวางบุรีศรีมหานครราชประจันหน้ากับเมืองเสมา ชาวบ้านเห็นว่าชื่อยาวจึงเรียก “เมืองคอนราช” แล้วเปลี่ยนมาเป็นโคราช

สมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช ได้สั่งให้ย้ายเมืองโคราชมาสร้างใหม่ แล้วเปลี่ยนชื่อเป็น “นครราชสีมา” โดยเอาคำว่า “โคราช” รวมกับ “เสมา”

พ.ศ. 2232 พระยายมราช(สังข์) เจ้าเมืองนครราชสีมาทอภภูในสมัยสมเด็จพระเพทราชา แต่ก็ถูกกองทัพกรุงศรีอยุธยายึดไว้ได้

พ.ศ. 2235 นายบุญกว้างยึดเมืองนครราชสีมาแล้วทำการช่่งสุ่มผู้คน จึงถูกทางบ้านเมืองสำเร็จโทษ

พ.ศ. 2310 กรุงศรีอยุธยาเสียแก่พม่า กรมหมื่นเทพพิพิธได้ตั้งตัวเป็นเจ้าเมืองพิมายเพื่อกอบกู้บ้านเมือง แต่ถูกสมเด็จพระเจ้าตากสินยกทัพมาปราบ

สมัยรัชกาลที่ 3 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์เกิดกบฏเจ้าอนุวงศ์แห่งนครเวียงจันทน์ สาเหตุที่เจ้าอนุวงศ์คิดกบฏสู้รบจากไทย เนื่องจากทูลขอชาวเวียงจันทน์ที่ถูกกวาดต้อนไปอยู่สระบุรี สมัยศึกธนบุรีแต่ไม่สำเร็จ ประการที่สอง เห็นความทุกข์ของชาวลาวที่ถูกเกณฑ์ไปขุดคลองสร้าง

กรุงเทพฯ ในรัชกาลที่ 1 ประการที่สาม อยู่ในระหว่างเปลี่ยนแผ่นดิน ประการสุดท้าย มีคำเล่าลือว่า ไทยจะรบกับอังกฤษ เจ้าอนุวงศ์สั่งให้เจ้านครจำปาศักดิ์ (โย้) ยกทัพไปกวาดต้อนครอบครัว เมืองอุบล เมืองศรีสะเกษ ให้เจ้าราชวงศ์ (เหง้า) ยกทัพมาตีเมืองนครราชสีมา กองทัพของเจ้าราชวงศ์ผ่านเมืองนครราชสีมาไปถึงเมืองปากเพรียว (สระบุรี) เจ้าราชวงศ์พูดจาหว่านล้อมให้ชาวเมืองปากเพรียวอพยพไปอยู่เวียงจันทน์ได้สำเร็จ เจ้าอนุวงศ์ยกทัพหลวงมายึดเมืองนครราชสีมา และสั่งให้พระยาพรหมยกกระบัตร์เมืองกุมคร้วเมืองนครราชสีมาไปเวียงจันทน์ ฝ่ายกองทัพลาวมีเพี้ยรามพิชัยนำทัพคุมไป ระหว่างทางฝ่ายครัวเมืองนครราชสีมาคบคิดกันต่อสู้อันฝ่ายกองทัพลาวพ่ายหนี เมื่อเจ้าอนุวงศ์รู้ข่าวจึงสั่งให้เจ้าสุทธิสาร (โป้) คุมพลไปตีครัวเมืองนครราชสีมาแต่ไม่สำเร็จ ประกอบกับกองทัพของเจ้าราชวงศ์กวาดต้อนครัวเมืองปากเพรียวมาสมทบ และรู้ว่าทางกรุงเทพฯ ยกกองทัพมาหลายเส้นทาง เจ้าอนุวงศ์จึงสั่งให้ถอยทัพกลับเวียงจันทน์

ลีลา วีระวงศ์. ประวัติศาสตร์ลาว. สมหมาย เปรมจิตต์, ผู้แปล. เชียงใหม่ : สถาบันวิจัยสังคม

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2535

ผู้เขียนเป็นปราชญ์ชาวลาว มีผลงานที่สำคัญได้แก่ ตำราเรียนภาษาบาลี พจนานุกรมของกระทรวงศึกษาธิการ อักษรศาสตร์ลาว พงศาวดารลาว ฯลฯ

ผู้เขียนนำเสนอประวัติศาสตร์ลาวโดยกล่าวถึงลักษณะภูมิประเทศ กำเนิดชาติลาว อาณาจักรเดิมของลาว อาณาจักรลาวหนองแสหรือน่านเจ้า ราชอาณาจักรลาวล้านช้าง ประเทศลาวแบ่งออกเป็น 3 อาณาจักร ไทยจัดการปกครองลาว (พ.ศ. 2322-2436) ฝรั่งเศสได้ดินแดนลาว

ส่วนเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและเมืองนครราชสีมา ผู้เขียนนำเสนอไว้ดังนี้

ปี พ.ศ. 2321 พระเจ้าตากสิน กษัตริย์ไทยสมัยกรุงธนบุรีได้ให้เจ้าพระยามหากษัตริย์ศึกยกกองทัพไปตีนครเวียงจันทน์ สาเหตุเพราะพระเจ้าศิริบุญสารไม่ให้ความร่วมมือกับฝ่ายไทยในการปราบพม่า

ปี พ.ศ. 2322 กองทัพไทยเข้ายึดนครเวียงจันทน์แล้วกวาดต้อนครอบครัวชาวลาวพร้อมพระราชบุตร พระราชธิดา วงศานุวงศ์ ฯลฯ ลงไปกรุงเทพฯ เมื่อมาถึงเมืองสระบุรีจึงให้ครอบครัวลาวตั้งถิ่นฐานอยู่ที่เมืองนี้ ส่วนเชื้อกษัตริย์และข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ถูกนำตัวไปกรุงเทพฯ

ต่อมาในสมัยเจ้าอนุวงศ์ได้สั่งให้เจ้าราชวงศ์ยกกองทัพไปกวาดต้อนครอบครัวลาวที่เมืองสระบุรีกลับคืนมา ส่วนพระองค์ลงไปกวาดต้อนเอาครอบครัวชาวเมืองโคราช เมื่อฝ่ายไทยรู้ว่าเจ้าอนุวงศ์แข็งเมืองจึงยกกองทัพไปปราบและจับตัวเจ้าอนุวงศ์ไว้ได้ พระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว (ร.3) จึงสั่งให้ทำลายนครเวียงจันทน์มิให้มีเมืองและเจ้าครองเมืองอีกต่อไป

พ.ศ. 2433 ไทยได้จัดแบ่งอาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์และจำปาศักดิ์ออกเป็น 4 ภาค เรียกว่า หัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออก หัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกเฉียงเหนือ หัวเมืองลาวฝ่ายเหนือ หัวเมืองลาวฝ่ายกลาง

พ.ศ. 2434 ไทยเปลี่ยนเขตการปกครองใหม่โดยรวมหัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกกับหัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกเฉียงเหนือเข้าเป็นเขตเดียวกัน เรียกว่า “หัวเมืองลาวกาว” หัวเมืองลาวฝ่ายเหนือ เปลี่ยนชื่อเป็น “หัวเมืองลาวพวน” รวมเอาอาณาจักรหลวงพระบาง 12 พันนาลือ 12 จูไท หัวพันทั้งห้าทั้งหก เป็น “เมืองลาวพุงขาว” หัวเมืองลาวฝ่ายกลางเปลี่ยนเป็น “หัวเมืองลาวกลาง”

หัวเมืองลาวฝั่งขวาแม่น้ำโขง เมืองนครราชสีมา และหัวเมืองฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง ไทยเรียกว่า “หัวเมืองลาวชั้นนอก” ส่วน “หัวเมืองลาวชั้นใน” คือ คนลาวที่ถูกกวาดต้อนไปตั้งแต่ปี พ.ศ. 2321-2322 ตอนที่ไทยไปตีเวียงจันทน์ครั้งแรก และปี พ.ศ. 2372 ในสมัยพระเจ้าอนุวงศ์ คนลาวเหล่านี้ตั้งบ้านเรือนอยู่ที่เมืองลพบุรี เมืองสระบุรี เมืองปราจีนบุรี เมืองเพชรบุรี เมืองพนัสนิคม นอกจากนี้ยังมีคนลาวอีกกลุ่มหนึ่งที่ไทยเรียกว่า “ลาวอาสา” คือ เป็นกลุ่มที่อพยพไปก่อนเจ้าอนุวงศ์ทำการก่อกบฏ นำโดยอุปราชเมืองนครพนมซึ่งไม่ถูกกักกับเจ้าเมืองนครพนม ได้ไปตั้งถิ่นฐานอยู่ที่สมุทรปราการ

สายพิน แก้วงามประเสริฐ. การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, 2538

หนังสือเล่มนี้ผู้เขียนนำเสนอออกเป็น 4 บทหลัก ประกอบด้วย อนุสาวรีย์ของไทย อนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี: การสร้างภาพลักษณ์ท้องถิ่น วรรณกรรมเรื่องท้าวสุรนารีสมัยรัฐประชาธิปไตย (พ.ศ. 2477-2536) การปรากฏตัวของท้าวสุรนารีในรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (พ.ศ. 2369-2475)

ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ผู้เขียนนำเสนอไว้ดังนี้

เรื่องราวของคุณหญิงโมปรากฏในพงศาวดารรัชกาลที่ 3 ในฐานะผู้นำหญิงชาวครุฑนครราชสีมาเป็นทัพหนุน และปรากฏตัวตนขึ้นจริงเมื่อพระยาประสิทธิศิลปการสร้างสถูปของท่านขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2442 ต่อมาวีรกรรมของท่านก็ปรากฏในงานเขียนของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมเจ้าฟ้าเสนาบดีสุนทรภู่ ซึ่งเป็นช่วงที่เมืองประเทศราชของไทยทางภาคอีสานตกแก่ชาติตะวันตก เพื่อแสดงให้เห็นว่าเมืองนครราชสีมา ซึ่งเป็นหัวเมืองเอกที่ควบคุมดูแลหัวเมืองอีสานมีความผูกพันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับส่วนกลาง และแสดงออกถึงความจงรักภักดีต่อชาติบ้านเมืองหรือกรุงเทพมหานคร

ต่อมาเมื่อเกิดกบฏวรวงศา เมืองนครราชสีมาถูกใช้เป็นที่ซ่องสุมผู้คน โดยมีชาวเมืองร่วมเป็นกบฏต่อต้านรัฐบาลส่วนกลาง แต่ก็ถูกรัฐบาลปราบปรามจับกุม ผู้นำท้องถิ่นสมัยนั้นเสนอให้สร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีเพื่อลบภาพของชาวเมืองที่ถูกมองว่าเป็นกบฏ และใช้เป็นสัญลักษณ์ในการตอกย้ำที่แสดงให้เห็นถึงความจงรักภักดีต่อชาติบ้านเมืองที่มีมาแต่ครั้งอดีต อนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีจึงกลายมาเป็นสิ่งที่ตอบสนองประโยชน์ทางการเมืองของรัฐหรือฝ่ายปกครองเสมอมา แม้ต่อมาจะกลายเป็นเทพารักษ์ที่ชาวเมืองให้ความเคารพนับถือก็ตาม

สุจิตต์ วงษ์เทศ. “คำนำเสนอ: การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี.” ใน การเมืองในอนุสาวรีย์

ท้าวสุรนารี, หน้า 10-23. สายพิน แก้วประเสริฐงาม, ผู้แต่ง. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน,  
2538

ผู้เขียนเป็นบรรณาธิการวารสารศิลปวัฒนธรรม

ผู้เขียนนำเสนอประวัติความเป็นมาเกี่ยวกับเมืองนครราชสีมาดังนี้ จากหลักฐานชุมชนบ้านปราสาทและภาพเขียนสีที่ถ้ำเขาจันทร์งามระบุได้ว่าบ้านเมืองนี้มีความเก่าแก่ที่สุดแห่งหนึ่ง และเคยนับถือพุทธศาสนาคติหินยานและมหายานก่อนที่จะเปลี่ยนมานับถือพุทธศาสนาคติเถรวาทจากลังกาภายหลังที่อาณาจักรขอมเสื่อมลง ส่วนชื่อเมืองนครราชสีมาปรากฏหลักฐานครั้งแรกในกฎมณเฑียรบาลสมัยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถแห่งกรุงศรีอยุธยา และกล่าวว่าคนโคราชไม่ใช่ลาวแต่เป็นไทยสยามที่อพยพมาจากหัวเมืองชายทะเลตะวันออกและพวกข้าเก่าจากกรุงศรีอยุธยา ดังนั้นกลุ่มคนเหล่านี้จึงกลายมาเป็นบรรพบุรุษกลุ่มใหญ่ของชาวโคราชในปัจจุบัน

นอกจากนี้ผู้เขียนยังกล่าวถึงความขัดแย้งระหว่างเวียงจันทน์สมัยเจ้าอนุวงศ์กับกรุงเทพฯ สาเหตุหนึ่งจากหลายสาเหตุเกิดมาจากพวกลาวและข้าที่ได้รับความเดือดร้อนจากการยกกองทัพมาตีของเจ้าเมืองนครราชสีมาและถูกจับตัวไปเป็นทาสแล้วเกณฑ์ช่วยและแรงงานส่งกรุงเทพฯ ได้เข้าขอความช่วยเหลือจากเจ้าอนุวงศ์ ส่งผลให้เจ้าอนุวงศ์ต้องเผชิญหน้ากับเจ้าเมืองนครราชสีมาและยกกองทัพมากวาดต้อนผู้คนชาวเมืองนครราชสีมา แต่ในที่สุดก็ถูกกองทัพจากกรุงเทพฯ ยกทัพมาปราบ

“บ้านมะเกลือเก่า.” อนุสรณ์การฉลองพระอุโบสถวัดมะเกลือเก่า พ.ศ. 2540 : 70-73

ผู้เขียนได้นำเสนอเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับบ้านมะเกลือเก่าไว้ดังนี้ การปกครอง ขนบธรรมเนียมประเพณี ศาสนา และการศึกษา

ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับประวัติการตั้งถิ่นฐาน ผู้เขียนนำเสนอไว้ดังนี้

ราว พ.ศ. 2110 สมัยสมเด็จพระไชยเชษฐาธิราช กษัตริย์แห่งอาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์ ชาวนครเวียงจันทน์คุ้มบึงอินทร์ผยองได้อพยพมาอยู่ทางฝั่งขวาแม่น้ำโขง แล้วอพยพลงมาเป็นระยะ ๆ จนกระทั่งมาตั้งหลักแหล่งอยู่บริเวณที่ราบลุ่มลำตะคอง กลุ่มหนึ่งตั้งเป็นบ้านท่าสิดา กลุ่มหนึ่งตั้งเป็นบ้านนาสะแก ต่อมาชาวบ้านได้อพยพอีกครั้ง บ้านท่าสิดาจึงเปลี่ยนเป็นบ้านนาหินลาด ส่วนบ้านนาสะแกเปลี่ยนเป็นบ้านสูงเนิน บ้านนาหินลาดตั้งอยู่ในเส้นทางคมนาคมระหว่างภาคอีสานกับเมืองสระบุรี พ่อค้าจากภาคกลางได้นำเชื้ออหิวาตกโรคมารั่วสู่ชาวบ้านทำให้มีการอพยพไปตั้งบ้านใหม่ชื่อว่า บ้านมะเกลือ ต่อมาจำนวนบ้านเรือนเพิ่มมากขึ้น ชาวบ้านส่วนหนึ่งจึงแยกไปตั้งบ้านใหม่ทางทิศตะวันตกมีชื่อว่า บ้านมะเกลือใหม่ เมื่อประชากรหนาแน่นจึงมีการอพยพไปตั้งบ้านใหม่อีกหลายบ้าน เป็นต้นว่า บ้านโคกสะอาด บ้านหนองสะแบง ฯลฯ

#### 4. พิธีกรรมกับการรักษาพยาบาล

ชาคริต อนันทรานันท์. "จรรยาบรรณหมอพื้นบ้าน." วารสารมหาวิทยาลัยวงษ์ชวลิตกุล 10,1

(มกราคม-มิถุนายน 2537) : 151-155

ผู้ศึกษาเป็นอาจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ สถาบันราชภัฏเลย

บทความชิ้นนี้เป็นการปรับปรุงมาจากงานวิจัยเรื่อง จรรยาบรรณหมอพื้นบ้าน โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อ ศึกษาเนื้อหา เหตุผลเบื้องหลัง การละเมิดของจรรยาบรรณหมอพื้นบ้าน และเพื่อเปรียบเทียบจรรยาบรรณของผู้ประกอบวิชาชีพอื่น

ผู้ศึกษาได้จำแนกหมอพื้นบ้านออกเป็น 5 ประเภท คือ หมอสมุนไพรและหมอยาสมุนไพร ประกอบคาถาอาคม หมอธรรมและหมอสะเดาะเคราะห์ หมอสู่วัณญ์ หมอรักษากระดูกและร่างกาย

ผู้ศึกษานำเสนอว่า หมอพื้นบ้านมีข้อดีด้านคุณธรรมและศีลธรรมอย่างเคร่งครัด คือ ถือศีล 5 ศีล 8 ในวันพระ งดเว้นการบริโภคผักบางประเภท งดเว้นการบริโภคเนื้อสัตว์ 10 อย่าง งดเว้นการรับประทานอาหารบ้านที่มีงานศพ ฯลฯ หากละเมิดข้อดีหรือข้อชะล่าของตนจะทำให้คาถาอาคมเสื่อม ชาวบ้านไม่นับถือ ทำให้ต้องเลิกอาชีพหมอพื้นบ้าน นอกจากนี้ผู้ศึกษายังเปรียบเทียบจรรยาบรรณของผู้ประกอบอาชีพอื่น เช่น ครู นักกฎหมาย แพทย์ ต่างก็มีองค์การสำหรับออกกฎระเบียบไว้บังคับ ส่วนหมอพื้นบ้านจะยึดถือคำสั่งสอนที่ได้รับการถ่ายทอดมาจากครูของตนและถือศีล 5 อย่างเคร่งครัด

เดชา ชวานางค์. "เหยา พิธีกรรมเพื่อชีวิตชาวผู้ไทย. เดอะเนชั่นสุดสัปดาห์ . 3(6),140(160)

วันที่ 10-16 ก.พ 2538 : 48-49 ,และ 3(6),141(161) วันที่ 17-23 ก.พ 2538 : 46-47

ผู้เขียนนำเสนอพิธีกรรมเกี่ยวกับการนับถือผีบรรพบุรุษของชาวผู้ไทย ซึ่งพิธีกรรมเกี่ยวข้องกับ การขอโทษ การขอขมา การรักษาอาการป่วยไข้ของผีบรรพบุรุษ ซึ่งพิธีกรรมดังกล่าวเรียกว่า "เหยา" ซึ่งสามารถแบ่งเป็นลักษณะต่างๆ คือ เหยาคนป่วย เป็นวิธีการรักษาคนป่วย เหยาคุมผีออก เป็นการสืบทอดการเป็นหมอเหยาของคนป่วย การคุมผีออกเป็นการรำรำที่ใช้แคนและพิณเป็นเครื่องดนตรีประกอบ ใช้เวลา 3-5 วัน เหยาเลี้ยงผี เป็นพิธีกรรมที่จัดขึ้นเพื่อขอบคุณผี ซึ่งมีขั้นตอนในการทำพิธีห้าขั้นตอน คือ บ่าวผีลง ตีกลองโสมพล ทัดดอกไม้ เลียบบ้านเลียบเมือง และชี้ข้างโสมพล ใช้เวลาประกอบพิธีกรรม 2 วัน 1 คืน เหยาสูบเหยาฮอย เป็นการเหยาในงานบุญประเพณี ทำตลอด 3 ปีแล้วหยุด 1 ปี แล้วเริ่มทำอีก 3 ปี เวียนต่อไป

พระเทพรัตนราชสุดา สยามบรมราชกุมารี, สมเด็จพระ. "การใช้ดนตรีไทยช่วยรักษาโรค".

ว. ถนนวนดนตรี. 2,1 (พฤศจิกายน 2530): 5-8

ดนตรีบำบัด คือการใช้วิชาดนตรีมาช่วยรักษาผู้ป่วย ทั้งเด็กและผู้ใหญ่ในโรงพยาบาล รวมถึงเด็กพิการ ผู้ที่จะเรียนวิชานี้ได้ต้องมีความรู้ทางด้านดนตรีและจิตวิทยา โรคที่ใช้ดนตรีบำบัด มีทั้งโรคประสาท โรคจิต ซึ่งดนตรีจะมีผลช่วยในการพัฒนาบุคลิกภาพ ในต่างประเทศมีการใช้ดนตรีบำบัดมา 45 ปี แต่คนไทยนำมาใช้นานแล้ว เช่น การรักษาโรคแบบโบราณของหมอผี ซึ่งอาจเป็นการรักษาโรคโดยใช้เครื่องดนตรีโดยตรง นอกเหนือจากการเรียกผีมารักษาโรค การใช้ดนตรีบำบัดในไทย อาจใช้เครื่องดนตรีไทยแทนเครื่องดนตรีสากล ผู้เขียนสรุปว่า หากการใช้ดนตรีบำบัดโรคไม่สำเร็จ แต่ก็จะได้ประโยชน์ในด้านการส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมไทย

สมใจ ศรีหล้า. "หมอธรรมกับการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้าน." วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,

2535

ผู้ศึกษาเป็นนักศึกษาปริญญาโท ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย วิทยานิพนธ์เล่มนี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาวิทยาศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

แนวคิดทฤษฎีที่ผู้ศึกษาใช้เป็นกรอบในการศึกษาประกอบด้วย ทฤษฎีทางจิตวิทยา ทฤษฎีทางสังคมวิทยา ทฤษฎีสัญลักษณ์ และแนวคิดระบบอุปถัมภ์ ส่วนวิธีการศึกษานั้น ผู้ศึกษาใช้รูปแบบของการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม การสัมภาษณ์ รวมทั้งการค้นคว้าเอกสารมือสอง

ผู้ศึกษานำเสนอว่า หมอธรรม คือ ผู้ชายที่เรียนเวทมนต์คาถาเพื่อปราบภูติผี เมื่อชาวบ้านเกิดการเจ็บป่วยหรือได้รับอันตรายอื่นใดที่สงสัยว่าเป็นเพราะอำนาจของผี ก็จะเข้าขอความช่วยเหลือจากหมอธรรม โดยเรียกหมอธรรมว่า "พ่อเลี้ยง" ส่วนชาวบ้านก็กลายมาเป็น "ลูกเลี้ยง" ชาวบ้านทุกครอบครัวต้องเข้าสังกัดกับหมอธรรมคนใดคนหนึ่งซึ่งตั้งอยู่บนพื้นฐานความสัมพันธ์ทางเครือญาติ บทบาทหน้าที่ของหมอธรรมนอกจากจะทำหน้าที่เป็นหมอพื้นบ้าน ให้การรักษาพยาบาล และสร้างขวัญกำลังใจให้กับชาวบ้านแล้ว ยังมีบทบาทที่สำคัญต่อชุมชนอีกด้วย คือ การเป็นผู้นำทางธรรมชาติ ด้วยบทบาทหน้าที่ของหมอธรรมที่มีต่อชาวบ้านและชุมชนทำให้หมอธรรมสามารถดำรงอยู่มาจนถึงปัจจุบัน

เอนก นาวิกมูล. "ดนตรีรักษาไข้". ว. ถนนวนดนตรี. 1,4 (มกราคม 2530) :52-55

ผู้เขียนกล่าวถึง การรักษาพยาบาลด้วยเสียงเพลงและเสียงดนตรี ข้อมูลที่ผู้เขียนได้มานั้น มีทั้งจากการชมการแสดงสาธิต การพูดคุย และเอกสารมือสอง แถบจังหวัดสุรินทร์ บุรีรัมย์ เรียกว่า "เรือม มมีวด" ซึ่งพิธีกรรมจะทำภายในปะรำ ดนตรีประกอบด้วยโทน ซอด้วง ปี่อ้อ ฯลฯ มี "ครุฑมมีวด"

เป็นหัวหน้าทำการรักษา และมี "มมีวต" ซึ่งเป็นผู้หญิงคอยช่วยเหลือ ส่วนที่จังหวัดนครนายกเรียกว่า "หัวไม้" ซึ่งเป็นหัวหน้าร้องเพลง โดยมีลูกคู่คอยตีโทนและร้องรับเพลง ช่วงเวลาที่ทำการรักษาจะมีผู้หญิงคนหนึ่งคอยเข้าทรง เพลงที่ใช้ร้องเป็นต้นว่า ะบ้านครนายก เพลงน้อย จนสามารถทราบสาเหตุของอาการป่วย และที่จังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส เรียกว่า"ตือตริ" โดยมีผู้แสดงเป็นชายล้วน เครื่องดนตรีที่ใช้ประกอบด้วย ซอ ฆ้อง กลอง โหม่ง หากผีไม่ยอมแสดงอาการ ก็จะใช้ ถาด ปิ๊บ สังกะสี ฯลฯ ตีให้เกิดเสียงน่ารำคาญ จนกว่าผีจะยอมติดต่อกับคณะตือตริ

