

วารสาร

# มนุษย์กับสังคม

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

Journal of Man and Society

Faculty of Humanities and Social Sciences

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

Faculty of Humanities and Social Sciences

Maharakham University

ISSN 2286 6779

# วารสารมนุษยศาสตร์ สังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

Journal of Man and Society

Faculty of Humanities and Social Sciences

ปีที่ 1 ฉบับที่ 2 (ม.ค.59 — มิ.ย.59)

|                       |  |   |
|-----------------------|--|---|
| เจ้าของ :             | คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์   |   |
| อำนาจการผลิต :        | รองคณบดีฝ่ายบริหารและบริการวิชาการ   |   |
| ที่ปรึกษา :           | อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาสารคาม<br>คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์<br>ศาสตราจารย์ (เกียรติคุณ) ศรีศักร วัลลิโภดม   |   |
| ผู้ทรงคุณวุฒิภายนอก : | ศาสตราจารย์ (เกียรติคุณ) ดร.อานันท์ กาญจนพันธุ์<br>ศาสตราจารย์ ดร.ประยงค์ แสงบุรา<br>ศาสตราจารย์ ดร.สุวิทย์ วีระศาศวัต<br>ศาสตราจารย์ ดร.บุษบา กนกศิลป์ธรรม<br>รองศาสตราจารย์ ดร.กฤษ ทองเลิศ<br>รองศาสตราจารย์ ดร.กนกวรรณ มโนรมย์<br>รองศาสตราจารย์ ดร.สุชาติ แสงทอง<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อรัญญา ศิริผล<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.บุญยสฤณี อเนกสุข<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สหะโรจน์ กิตติมหาเจริญ<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.กตัญญู แก้วหานาม<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.กัลยา กุลสุวรรณ<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.รัตนะ ปัญญาภา<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. เก็ดตวา บุญปรากฏ<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. พยุงพร นนทวิศรุต<br>ดร.แก้วตา จันทรานุสรณ์ | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่<br>มหาวิทยาลัยขอนแก่น<br>มหาวิทยาลัยขอนแก่น<br>มหาวิทยาลัยศิลปากร<br>มหาวิทยาลัยรังสิต<br>มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี<br>มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์<br>มหาวิทยาลัยเชียงใหม่<br>มหาวิทยาลัยนเรศวร<br>มหาวิทยาลัยรามคำแหง<br>มหาวิทยาลัยกาฬสินธุ์<br>มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม<br>มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี<br>มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์<br>มหาวิทยาลัยราชภัฏเลย<br>มหาวิทยาลัยขอนแก่น |
| ผู้ทรงคุณวุฒิภายใน :  | รองศาสตราจารย์ ดร.จาวูวรรณ ธรรมวัตร<br>รองศาสตราจารย์ ดร.ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ<br>รองศาสตราจารย์ ดร.ธัญญา สังขพันธ์านนท์<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชูพักตร์ สุธิสาร<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จิระเดช มาจันแดง<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธนาพันธ์ ตรงดี   | รองศาสตราจารย์ ดร.วยุพา ทศตะ<br>รองศาสตราจารย์ ดร.ปฐม หงษ์สุวรรณ<br>รองศาสตราจารย์ วีณา วิสเพ็ญ<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธีรพงษ์ มีไธสง<br>ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุรศักดิ์ คำคง<br>ดร.อภิชาติ จันทร์แสง   |
| กองบรรณาธิการ :       | ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภาคภูมิ หรรณา<br>ดร.กীরติ ธนไชย<br>ดร.สมัย วรรณอุตร  | ดร.กิตติพงษ์ ประพันธ์<br>ดร.ณัฐกฤตา นามมนตรี<br>อาจารย์วชิราภรณ์ วรรณโชติ   |
| บรรณาธิการ :          | ดร.โสภี อุ่นทะยา   |   |
| ศิลปกรรม :            | อาจารย์อัสเรส สุขเสนี  |   |
| ประชาสัมพันธ์ :       | อาจารย์วิริยา ตาสว่าง  |   |
| พิสูจน์อักษร :        | อาจารย์พิมพ์ประไพ สุภาวี   |   |
| เลขานุการ :           | นางสาวธัญญาลักษณ์ ซาดา   |   |
|                       |  | นายพงษ์ศักดิ์ สังฆมนตรี   |

พิมพ์ทั้งหมด 1,000 เล่ม      พิมพ์ที่: บริษัท มาตา การพิมพ์ จำกัด  
สงวนลิขสิทธิ์ตามกฎหมาย      77/261 หมู่ 4 ตำบลบางคูรัด  
issn 2286 6779      อำเภอบางบัวทอง จังหวัดนนทบุรี 11110

# บทบรรณาธิการ

วารสารมนุษยศาสตร์ สังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคามฉบับนี้ มีสาระเกี่ยวกับการศึกษาวิถีชีวิต วัฒนธรรมอีสาน กลุ่มชาติพันธุ์ สังคม ภาษา วรรณกรรม แรเงาและบทวิจารณ์หนังสือ

เริ่มจากบทความพิเศษจากผู้ทรงคุณวุฒิเรื่อง “ความเป็นชาติไทยในประเพณีอีสานร่วมสมัย : รัฐ ทุน อำนาจ และชาติพันธุ์” มุ่งชี้ให้เห็นว่าประเพณีมิได้เป็นเพียงกิจกรรมของระบบความเชื่อทางศาสนาเท่านั้น แต่ยังแฝงการสร้างอุดมการณ์ชาตินิยม การนำเสนอความเป็นชาติไทยในประเพณีอีสานร่วมสมัย แสดงวิธีการสร้างความหมายของประเพณีที่ถูกปรับเปลี่ยนลื่นไหลไปตามบริบทของช่วงเวลา มีลักษณะซับซ้อนภายใต้การดำเนินของรัฐ และทุน เพื่อค้ำจุนอำนาจทางการเมือง ทำให้ประเพณีท้องถิ่นก้าวไปสู่เวทีการท่องเที่ยวและความสัมพันธ์ข้ามชาติในสังคมสมัยใหม่ โดยการแทรกลักษณะไทยเข้าไปในประเพณีท้องถิ่นอีสานอย่างมีนัยสำคัญ

การทำให้ประเพณีท้องถิ่นก้าวสู่เวทีการท่องเที่ยว เป็นกลวิธีหนึ่งของการสร้างความสัมพันธ์ข้ามชาติในบริบทสังคมสมัยใหม่ ซึ่งส่วนใหญ่จะเป็นการดำเนินงานโดยรัฐและทุนเพื่อค้ำจุนอำนาจทางการเมือง แต่บทความเรื่อง “แนวโน้มการขับเคลื่อนนโยบายสาธารณะด้านการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขง จากจังหวัดนครพนมถึงจังหวัดอุบลราชธานี และแขวงคำม่วนถึงจำปาสัก” พบว่าอนาคตของการจัดการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขง จะเกิดจากการจัดการโดยชุมชน ชาวบ้านในหมู่บ้านจะมีส่วนร่วมมากขึ้น ข้อเสนอในการพัฒนาการท่องเที่ยว จะต้องมีการบูรณาการนโยบายสาธารณะด้านการท่องเที่ยวตั้งแต่ระดับชุมชน จังหวัด และกลุ่มจังหวัดนครพนม มุกดาหาร อำนาจเจริญ อุบลราชธานี โดยภาครัฐจะต้องมีเอกชนร่วมเป็นกลไกสำคัญในการผลักดันให้มีแผนยุทธศาสตร์การท่องเที่ยวแบบเชื่อมโยงระหว่าง 4 จังหวัด โดยใช้ความหลากหลายทางสังคมลุ่มน้ำโขงเป็นสาระสำคัญในการสร้างภาพลักษณ์การท่องเที่ยว เพื่อเชื่อมโยงความสัมพันธ์สองฝั่งโขง

การสร้างความสัมพันธ์ของชาวไทย-ลาว สองฝั่งโขง มีกลวิธี และการสื่อความหมายที่มีบทบาทต่อวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมไทย-ลาวมาเนิ่นนานหลากหลายวิธี เช่นในบทความวิจัย “เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ในสังคมเมืองโคราชกับพลวัตการสื่อความหมายความสัมพันธ์ระหว่างไทย-ลาว” พบว่าบทบาทและการสื่อความหมายของเรื่องเล่าที่เกี่ยวกับเจ้าอนุวงศ์ในสังคมเมืองโคราช มีการสร้างความสมานฉันท์ในสังคมเมืองโคราช สร้างความหมายมิตรและศัตรู ความหมายวีรบุรุษในสังคมอีสาน ความสัมพันธ์ระหว่างไทย-ลาวที่มีมาอย่างต่อเนื่อง และปรับเปลี่ยนไปตามบริบทของสังคม มีผลต่อการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ ทำให้ผู้คนในสังคมไทย-ลาวมีอุดมการณ์ความสมานฉันท์ร่วมกัน และอีกบทความหนึ่งที่เสนอภูมิปัญญาความสัมพันธ์ตามแนวคิดของคนไทดำ (ลาวโซ่ง) เรื่อง “แนวคิดดี 2 ผ่าของไทดำ : ภูมิปัญญาความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผีและคนกับคน” แสดงให้เห็นถึงความเชื่อมั่นในผีเฮือนฐานะเป็นที่พึ่งที่ยึดเหนี่ยวของตน ควบคู่ไปกับหลักพุทธศาสนา ก่อให้เกิดภูมิปัญญาการสร้างความสัมพันธ์ของคนไทดำด้วยแนวคิด ดี 2 ผ่า ดี 2 ผ่า ที่สร้างความสัมพันธ์สองฝ่ายระหว่างลูกหลานกับผีเฮือนซึ่งเป็นความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผี และเจ้าภาพเสนกับหมอเสนและเพื่อนบ้านที่มาร่วมงานในฐานะความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน

การศึกษาด้านวรรณกรรมในวารสารฉบับนี้ ได้แก่ บทความเรื่อง “วรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน : อำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนา” ศึกษาจากวรรณกรรมที่เป็นลายลักษณ์ และวรรณกรรมมุขปาฐะ 148 สำนวน ผลการศึกษาพบว่า อำนาจและอุดมการณ์ทางพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่มีความหมายแฝงเร้นอยู่ในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานอย่างแนบเนียนเป็นธรรมชาติ เป็นตัวกำหนดกฎเกณฑ์วิถีชีวิต วัฒนธรรม ขนบประเพณี และจารีตที่ปฏิบัติในสังคมอีสาน ส่วนบทความเรื่อง “เพศวินกับสตรีนิยม : ความหมายวัฒนธรรมเชิงนิเวศในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน” มุ่งศึกษาความเป็นเพศวินและสตรีนิยม โดยใช้แนวคิดสตรีนิยมเชิงนิเวศ พบว่ามีการสื่อความหมาย 3 ประเด็นคือ บุรุษกับอำนาจความเป็นปิตาธิปไตยยกย่องให้บุรุษเพศมีอำนาจเหนือสตรี เพศวินกับแนวคิดเกษตรแบบดั้งเดิมจะยกย่องสตรีเพศเสมือนเทพผู้ให้กำเนิด และการตีความหมายสัญลักษณ์ทางธรรมชาติผ่านตัวละครหญิงการบุกรุกถล่มล้างสตรีของบุรุษเพศ สะท้อนอาการรุกล้ำของคนเมืองที่มุ่งกอบโกยผลประโยชน์จากธรรมชาติอันบริสุทธิ์ ตามแนวคิดสตรีนิยมเชิงนิเวศไว้อย่างน่าสนใจ

บทความที่ศึกษาเรื่องราวเกี่ยวข้องกับสตรีในด้านสังคมคือ บทความเรื่อง “ปัจจัย การย้ายถิ่นของแรงงานสตรีลาวในจังหวัดอุดรธานี” นำเสนอปัจจัยผลักดันจากประเทศที่ แรงงานเคลื่อนย้ายออกได้แก่ ความยากจน ค่านิยม ระดับค่าจ้างต่ำ ขาดสิ่งจูงใจสำหรับ ความก้าวหน้าในอาชีพ นโยบายกำลังคนที่ไม่เหมาะสม ส่วนปัจจัยดึงดูดในประเทศที่ แรงงานเคลื่อนย้ายเข้าได้แก่ ระดับค่าจ้างที่สูงกว่า ค่านิยม สิ่งจูงใจจากประเทศที่ต้องการ ย้ายไป ความก้าวหน้าในอาชีพ ความสะดวกสบาย นอกจากนี้ยังพบว่าระบบเครือญาติ และ เพื่อนจากหมู่บ้านเดียวกันมีความสำคัญอย่างมากต่อการย้ายถิ่นของแรงงานสตรีลาว บทความเรื่อง “ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงาน ชานเมือง” เสนอการทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องเพื่อค้นหาตัวแปรด้วยวิธีนिरนัย พบว่า ตัวแปรต้นซึ่งเป็นองค์ประกอบปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อผลกระทบจากการกลายเป็นเมือง และการดำรง ชีพมี 28 ตัวแปร สำหรับตัวแปรตามคือ ความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงาน ชานเมืองมี 5 ตัวแปร ได้แก่ ความมั่นคงด้านที่ดินและที่อยู่อาศัย ด้านกำลังแรงงาน ด้าน อาหาร ด้านสุขภาพ และด้านการเข้าถึงการศึกษา ปัจจัยดังกล่าวส่งผลต่อความมั่นคงใน การดำรงชีพของครัวเรือนแรงงานชานเมืองจังหวัดขอนแก่น

นอกจากนี้บทวิจารณ์หนังสือ “ทฤษฎีวิวัฒนาการตีวิจารณ์ตะวันตกในคริสต์ศตวรรษ ที่ 20” ในตอนท้ายของวารสารฉบับนี้จะนำเสนอบทสรุปและวิจารณ์การเรียบเรียง การ สังเคราะห์องค์ความรู้ที่ว่าด้วยแนวคิดทฤษฎีจากโลกวิชาการตะวันตกอย่างเป็นระบบ เพื่อให้ ผู้ที่สนใจได้นำไปใช้ประโยชน์ร่วมกันได้อย่างกว้างขวาง

หวังเป็นอย่างยิ่งว่าสาระความรู้จากบทความในวารสารฉบับนี้ จะเป็นส่วนหนึ่งที่จะ ช่วยสร้างสรรค์ จุดประกายจินตนาการอันนำไปสู่ความรู้ ที่สามารถนำไปประยุกต์ใช้ในงาน วิชาการ งานวิจัย และงานอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง เพื่อการพัฒนาชีวิต ชุมชน สังคม และประเทศ ชาติในอนาคต ได้สืบไป

โสภี อุ่นทะยา

บรรณาธิการ





# สารบัญ

|   |     |
|---|-----|
| <b>ความเป็นชาติในประเพณีอีสานร่วมสมัย รัฐ ทูต อำนาจ และชาติพันธุ์</b>                               | 8   |
| ปฐม หงษ์สุวรรณ  |     |
| <b>แนวโน้มการขับเคลื่อนนโยบายสาธารณะด้านการท่องเที่ยวตาม<br/>สำน้ำโฮง</b>                           | 42  |
| ประจวบ จันทร์หมื่น และคณะ   |     |
| <b>เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ในสังคมเมืองโคราชกับพลวัตการสื่อความหมาย<br/>ความสัมพันธ์ระหว่างไทย-ลาว</b> | 62  |
| ณัฐกฤตา นามมนตรี  |     |
| <b>แนวคิดที่ 2 ผังที่ 2 ฝ่ายของโตดำ : ภูมิปัญญาความสัมพันธ์ระหว่าง<br/>คนกับผีและคนกับคน</b>        | 80  |
| อภิวัฒน์ โพธิ์सान   |     |
| <b>วรรณกรรมคำบอกแสนอีสาน : อำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธ<br/>ศาสนา</b>                                | 104 |
| พงศ์วัช จรุงนิตติวัฒน์  |     |
| <b>เพศวิถีกับสตรีนิยม : ความหมายวัฒนธรรมเชิงนิเวศในวรรณกรรม<br/>พื้นบ้านอีสาน</b>                   | 126 |
| สุรัชกุล นุ่นภูบาล  |     |
| <b>ปัจจัยการย้ายถิ่นของแรงงานสตรีลาวในจังหวัดอุดรธานี</b>   | 145 |
| จันทะลา วรรณหงส์  |     |
| <b>ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงาน<br/>सानเมือง</b>                   | 159 |
| กฤษดา บัจจาเนย์   |     |
| <b>บทวิจารณ์หนังสือ</b>   | 176 |
| รังสรรค์ นัยพรม   |     |

# ความเป็นชาติไทยในประเพณีอีสานร่วมสมัย: รัฐ ทุน อำนาจ และชาติพันธุ์ (Thainess in Contemporary Traditions of Northeastern, Thailand: State, Capital, Power, and Ethnic Groups)

ปฐม หงษ์สุวรรณ<sup>1</sup> Pathom Hongsuwan

## บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการนำเสนอภาพความเป็นชาติไทยที่มีปรากฏอยู่ในประเพณีอีสานร่วมสมัย ซึ่งในที่นี้ประกอบด้วย 6 ประเพณี ได้แก่ ประเพณีไหลเรือไฟ จังหวัดนครพนม ประเพณีแห่ปราสาทผึ้ง จังหวัดสกลนคร ประเพณีแห่เทียนพรรษา จังหวัดอุบลราชธานี ประเพณีบุญบั้งไฟ จังหวัดยโสธร ประเพณีแห่ผีตาโขน จังหวัดเลย และประเพณีบวงสรวงเจ้าแม่สองนาง จังหวัดมุกดาหารโดยมุ่งชี้ให้เห็นว่าประเพณีเหล่านี้มิได้เป็นเพียงกิจกรรมของระบบความเชื่อทางศาสนาเท่านั้น แต่ยังแฝงนัยเกี่ยวกับการสร้างอุดมการณ์ชาตินิยมและการสร้างชาติด้วยการเน้นย้ำและมุ่งปลูกจิตสำนึกความเป็นชาติด้วยกล่าวคือ ประเพณีบางอย่างถูกสร้างความหมายใหม่จากประเพณีท้องถิ่นเดิมโดยใช้คำเรียกขานและสร้างภาพลักษณ์ความเป็น “ประเพณีวิถีไทย” ขึ้นมาแทน อันเป็นวิธีการอย่างหนึ่งของการพยายามที่จะสถาปนาและเน้นย้ำในอุดมการณ์ของรัฐ เพื่อสร้างความหมายให้แก่ประเพณีท้องถิ่นภายใต้บริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐ ทุน และโลกาภิวัตน์

นอกจากนี้ ยังต้องการชี้ให้เห็นว่าการนำเสนอความเป็นชาติไทยในประเพณีอีสานร่วมสมัยได้แสดงให้เห็นถึงวิธีการสร้างความหมายของประเพณีซึ่งถูกปรับเปลี่ยนไปตามบริบทของช่วงเวลา โดยในอดีตอาจมีความหมายอย่างหนึ่ง แต่เมื่อเวลาผ่านไปความหมายก็เปลี่ยนแปลงสิ้นไหลไปด้วย และมีลักษณะที่ซับซ้อนโดยการเข้ามาดำเนินการของภาครัฐและกระแสทุนนิยมที่ได้สร้างคุณค่าขึ้นมาเพื่อค้ำจุนอำนาจทางการเมือง อีกทั้งยังใช้เป็นกลไกในระบอบการปกครองของประเทศไทยเพื่อให้สามารถดำเนินการไปได้อย่างราบรื่นซึ่งทำให้ประเพณีท้องถิ่นในฐานะที่เป็นพื้นที่หนึ่งของรัฐชาติไทยนั้นได้ก้าวข้ามพรมแดนไปสู่เวทีของการท่องเที่ยวและเวทีความสัมพันธ์ข้ามชาติลักษณะเช่นนี้จึงทำให้ประเพณีอีสานกลายเป็นที่รู้จักและได้รับการส่งเสริมสนับสนุน ตลอดจนพัฒนาเข้าสู่การสร้างชาติทางเศรษฐกิจและการเมืองภายใต้บริบทสังคมสมัยใหม่มากขึ้น โดยมีการเน้นย้ำและสร้างนิยามความหมายของประเพณีให้มี “ลักษณะไทย” เข้าไปแทรกปะปนอยู่ในประเพณีท้องถิ่นอีสานอย่างมีนัยสำคัญ

คำสำคัญ: ความเป็นชาติ, ประเพณีอีสานร่วมสมัย, รัฐ, ทุน, อำนาจ

1 รองศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม และผู้อำนวยการ สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

<sup>1</sup> Associate Professor, Dr, Department of Thai and Oriental Languages, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mahasarakham University and Director of The Research Institute of North-eastern Art and Culture (RINAC)



## Abstract

This article aims to explore how Thainess is portrayed in contemporary Esan traditions as in 1) Illuminated Boat Procession, Nakhon Phanom province 2) Wax Castle Festival, Sakon Nakhon province 3) Candle Procession, Ubon Ratchatani province 4) Rocket Festival, Yasothon province, 5) Phi Ta Khon, Loei province and 6) Song Nang Goddess Worship, Mukdahan province. It was highlighted that these traditions do not only portray religious beliefs but also represent social ideology as nationalism and nation building repeatedly to create nationhood. In other word, some local traditions were recreated as renaming and reinventing ways of Thai tradition. This invention was meant to institutionalize and pin down the ideal of constructing local tradition meanings underneath modern power relationship among institution, capital, and globalization.

Additionally, the article points out that Thainess represented in contemporary Esan traditions portrays changes in constructing tradition meanings from time to time. In the past, a tradition could be defined as one certain meaning but when time has changed, that tradition would be defined another meaning. This becomes more complex since institution and capitalism take an action on inventing values to build up political power. Moreover, it has been adopted to be part of national regime so that local Thai traditions could play a role in tourism and cross-nation relationship. Esan traditions become famous and are being supported and shifted to be part of nation building in terms of economic and politic as adding Thainess to Esan traditions intentionally.

**Keyword:** *Thainess, Contemporary Traditions of Northeastern, State, Capital, Power, Ethnic Groups*

## บทนำ

ประเพณีพิธีกรรมเป็นปฏิบัติการร่วมกันของกลุ่มเพื่อสืบทอดอุดมการณ์ ซึ่งมีทั้งในระดับครอบครัว เครือญาติ หมู่บ้าน ชุมชน และท้องถิ่น (อานันท์ กาญจนพันธ์, 2544: 120) ทั้งนี้เมื่อผู้เขียนได้ศึกษาประเพณีในบริบทสังคมอีสานปัจจุบัน ทั้งประเพณีที่สืบทอดมาจากอดีต คือ ฮีตสิบสองและสร้างสรรค์ขึ้นมาใหม่ทำให้พบว่า ประเพณีมีรูปแบบและเนื้อหาที่เปลี่ยนแปลงไปจากอดีตในหลายประการ เพราะอิทธิพลของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมที่แผ่ขยายเข้ามาในชุมชนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ไม่ว่าจะเป็นอิทธิพลทางการเมืองบ้าง หรือเศรษฐกิจบ้าง รวมทั้งอิทธิพลของกระแสโลกาภิวัตน์ภายใต้อำนาจของระบบทุนนิยมในโลกสมัยใหม่ด้วยอันเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้รูปลักษณะของประเพณีอีสานถูกปรับเปลี่ยนไปจากเดิม โดยเฉพาะในแง่อิทธิพลทางการเมืองที่ส่งผลโดยตรงต่อการปรับเปลี่ยนของประเพณีดังกล่าว ซึ่งพบว่ากระแสความคิดเรื่องการสร้างชาติและอุดมการณ์ชาตินิยมที่ยังคงแฝงฝังอยู่ในกิจกรรมเชิงประเพณีของคนอีสานในยุคปัจจุบันนั้น ก็ยังคงดำเนินอยู่ รวมทั้งยังเน้นย้ำให้ผู้คนเกิดจิตสำนึกของความเป็นพลเมืองไทยในหมู่ชนชาวอีสานที่มีอำนาจรัฐทั้งจากส่วนกลางและส่วนท้องถิ่นเข้ามาเป็นผู้หนุนเสริมให้เกิดการสร้างจินตนาการในเรื่องนี้ขึ้นมา

แม้ว่าประเพณีในวิถีวัฒนธรรมอีสานส่วนใหญ่จะเป็นกิจกรรมทางวัฒนธรรมที่วางอยู่บนฐานคิดของความเชื่อและศาสนาเป็นหลัก แต่ก็มี ความพยายามที่จะแปรรูปประเพณีพื้นบ้านให้มิกซ์กันของความ เป็นชาติขึ้นมาด้วย โดยเฉพาะชุมชนในจินตนาการตาม ภูมิรัฐศาสตร์แห่งชาติ เช่น ประเพณีบุญบั้งไฟก็ถูกสร้างให้เป็นตัวแทนของจังหวัดยโสธร ประเพณีแห่ผีตาโชนเป็นตัวแทนของจังหวัดเลย หรือประเพณีบุญพระเวสเป็นตัวแทนของ จังหวัดร้อยเอ็ด ในขณะที่ประเพณีไหลเรือไฟก็เป็นตัวแทนของจังหวัดนครพนม เป็นต้น เช่นนี้แสดงให้เห็นกระบวนการสร้างความหมายให้แก่ประเพณีเสมือนเป็นการตีตราเพื่อให้มีลักษณะเป็นพลเมืองไทยอีกรูปแบบหนึ่ง อันเป็นการสร้างความหมายใหม่ให้แก่ประเพณีพื้นบ้านในท้องถิ่นอีสานโดยมีอิทธิพลทางการเมืองที่แฝงเร้นครอบงำเข้ามาเพื่อสร้างเสริม กิจกรรมประเพณีเหล่านี้ทำให้จารีตประเพณีของวิถีชุมชนหลายอย่างเกิดการเปลี่ยนแปลงไปด้วย ดังที่ เสกสรรค์ ประเสริฐกุล (2551: 1) กล่าวว่า “มาถึงวันนี้ การก่อรูปและพัฒนาการของ ราชอาณาจักร (Nation-State) ในประเทศไทยได้ดำเนินมาประมาณหนึ่งร้อยปีเศษแล้ว ระเบียบความสัมพันธ์ทางอำนาจแบบรัฐชาติและสิ่งที่ตามหลังมาได้ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในดินแดนแห่งนี้ อย่างใหญ่หลวง ทั้งในด้านบวกและลบ ทั้งในทางสร้างสรรค์และทำลาย ทั้งแก้ปัญหาและก่อปัญหา จนอาจกล่าวได้ว่าการดำรงอยู่ของระเบียบอำนาจแบบรัฐชาติใน

ปัจจุบัน นับเป็นตัวแปรสำคัญที่สุดอย่างหนึ่งของสถานการณ์การเมือง เศรษฐกิจสังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย”

บทความนี้ ผู้เขียนต้องการทำความเข้าใจปรากฏการณ์เกี่ยวกับประเพณีในบริบทของสังคมอีสานร่วมสมัยว่า ประเพณีเหล่านี้ถูกใช้ป็นเครื่องมือทางสังคมการเมืองอย่างไร และมีนัยยะแฝงเร้นอยู่กับการสร้างอุดมการณ์ชาตินิยมอย่างไร อันเป็นระบบคิดทางสังคมการเมืองและเป็นแนวคิดที่เกิดจากความเชื่อมั่นศรัทธาและนิยมในชาติ (สมเกียรติ วันทะนะ, 2551: 107) ที่เข้ามาเบียดขับอุดมการณ์ชาติพันธุ์ทั้งนี้โดยมองผ่านสัญลักษณ์ที่ปรากฏในองค์ประกอบของประเพณีต่างๆ ทั้งที่เป็นสัญลักษณ์เก่าแต่ถูกแปรรูป และสัญลักษณ์ที่สร้างขึ้นใหม่ ซึ่งเป็นสิ่งที่ต้องอ่านเชิงวิเคราะห์และตีความเชิงวิพากษ์ ด้วยเหตุที่ไม่อาจจะใช้แนวคิดสัญลักษณ์ในแบบจารีตประเพณีแต่เดิมมาอธิบายวัฒนธรรมที่โยงใยกับปฏิบัติการด้านอุดมการณ์ชาตินิยมที่ต้องการเน้นย้ำและสร้างจิตสำนึกทางสังคมให้เกิดแก่ผู้คนได้ ดังที่ Leach (1954: 101) เสนอว่า “ประเพณีพิธีกรรม” หมายถึงลักษณะของการสื่อสารของพฤติกรรมที่ถูกกำหนดจากสังคมวัฒนธรรม ดังนั้นความหมายของประเพณีพิธีกรรมที่ใช้ร่วมกันจึงเป็นตัวกำหนดเอกภาพทางการเมืองและทางอุดมการณ์ของกลุ่มชนได้ การศึกษาในประเด็นนี้จะช่วยให้เราเข้าใจและมองเห็นบทบาทความหมายของประเพณีซึ่งผู้คนส่วนใหญ่ในสังคมมักมองเพียงว่า เป็นเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับระบบความเชื่อทางศาสนาเท่านั้นแต่ที่ว่าประเพณียังคงมีความหมายเชื่อมโยงกับบริบททางสังคมการเมืองด้วย ดังนั้นผู้เขียนจึงมุ่งอธิบายในประเด็นนี้เป็นหลัก โดยมองว่าประเพณีในสังคมอีสานทุกวันนี้มิได้มีความหมายด้านความเชื่อศาสนาเพียงอย่างเดียว เพราะต่างก็มีความลื่นไหล ถูกแปรรูป ปรับเปลี่ยน และไม่มีความแน่นอนตายตัวอีกต่อไปรวมทั้งยังมีการนำเสนอเนื้อหา รูปแบบใหม่ๆซึ่งเป็นผลมาจากความสัมพันธ์กับปรากฏการณ์ต่างๆ ในกระแสการเปลี่ยนแปลงทางสังคมในทุกวันนี้อันเกี่ยวเนื่องกับประเด็นการเมืองวัฒนธรรมที่สะท้อนให้เห็นความคิดและปฏิบัติการของผู้คนที่อยู่ภายใต้อำนาจแห่งรัฐชาติได้อย่างน่าสนใจ

## 1. ประเพณีอีสานกับความเป็นชาติไทยในวาทกรรมของรัฐ

ในหัวข้อนี้ ผู้เขียนขอเสนอให้เห็นภาพความเป็นชาติไทยที่มีอยู่ในประเพณีอีสานร่วมสมัยซึ่งถูกสร้างสรรค์และปรุงแต่งขึ้นมาด้วยอำนาจรัฐและมีปรากฏอยู่เป็นจำนวนมาก และแม้ว่าประเพณีหลายอย่างเหล่านี้จะเป็นสิ่งที่เคยปฏิบัติสืบทอดกันมาแต่เดิมก็ตาม แต่ทว่าบทบาทและความหมายของประเพณีนั้นมิได้ถูกจำกัดอยู่บนความหมายดั้งเดิมอีกต่อไป ซึ่งสามารถจำแนกการสร้างภาพแทนความเป็นชาติไทยในประเพณีอีสานร่วมสมัยที่มีความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับภาครัฐออกเป็น 2 กลุ่มใหญ่ๆ ดังนี้

## 1.1 อำนาจรัฐส่วนกลางกับการนำเสนอความเป็นชาติไทย

กระแสอิทธิพลและการเข้ามาครอบงำโดยรัฐในปรากฏการณ์ประเพณีอีสานร่วมสมัย ได้ส่งผลทำให้ประเพณีพื้นบ้านแต่เดิมต้องมีการดัดแปลงและสร้างสรรค์รูปแบบและเนื้อหาให้กลายเป็นกิจกรรมอย่างหนึ่งทางการเมืองไปด้วย ทั้งนี้เนื่องจากประเพณีส่วนใหญ่ได้รับการส่งเสริมสนับสนุนจากภาครัฐทั้งโดยตรงและโดยอ้อม อีกทั้งรัฐเองก็ต้องการที่จะใช้วัฒนธรรมประเพณีมาเป็นเครื่องมือหรือกลไกอย่างหนึ่งในการเข้าถึงภาคประชาชนให้ได้มากที่สุด ฉะนั้นรัฐจึงได้เลือกที่จะหยิบยืมนำเรื่องราวประเพณีที่ประชาชนได้ปฏิบัติสืบต่อกันมานับแต่อดีต แล้วนำมาปรุงแต่งเสริมต่อองค์ประกอบบางอย่างซึ่งเป็นเหตุทำให้ประเพณีมีเนื้อหาสาระที่มีภาพร่างของรัฐได้เข้ามาเกี่ยวข้องสัมพันธ์ปะปนอยู่ด้วยตัวอย่างเช่น การใช้ประเพณีในกิจกรรมเฉลิมฉลองสถาบันชาติ อาทิ ประเพณีแห่เทียนเข้าพรรษา เฉลิมฉลองการครองราชย์ หรือการได้รับไฟพระฤกษ์พระราชทานเพื่อนำเข้ามาใช้ในประเพณีไหลเรือไฟ หรือการได้รับต้นเทียนพรรษาพระราชทาน เป็นต้น

จากการศึกษาประเพณีอีสานในสังคมร่วมสมัยในเบื้องต้น ผู้เขียนยังพบว่าการประกอบประเพณีและพิธีกรรมในวิถีวัฒนธรรมหลายอย่างมีการนำเสนอภาพตัวแทนของอำนาจรัฐจากส่วนกลางในฐานะที่เป็นศูนย์รวมของชาติปรากฏให้เห็นอยู่เสมอเช่นกัน โดยเฉพาะการนำเอาภาพลักษณ์ของสถาบันชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในกิจกรรมประเพณีของภาคประชาชนซึ่งพบว่ามีการใช้อย่างแพร่หลายและกว้างขวางสามารถพบเห็นได้ทั่วไปในทุกๆ ภาคของประเทศ

ทั้งนี้รัฐส่วนกลางในที่นี้ หมายถึงภาครัฐที่เป็นหน่วยงานราชการจากศูนย์กลางของประเทศ เป็นภาครัฐกระแสหลักมิใช่หน่วยงานรัฐที่อยู่ในส่วนภูมิภาคที่เป็นกระแสรองอำนาจรัฐส่วนกลางที่เข้ามามีผลต่อการสร้างประเพณีอีสาน ซึ่งอาจจะก่อให้เกิดการแปรรูปปรับเปลี่ยน เพิ่มเติม หรือตัดตอนบางส่วนบางเหตุการณ์ในประเพณีที่เคยถือปฏิบัติกันมา ทำให้มีลักษณะที่เปลี่ยนแปลงไป อันก่อให้เกิดภาพหรือสัญลักษณ์ของความเป็นรัฐชาติไทย ซึ่งถูกนำเข้ามาประกอบสร้างในรูปแบบและเนื้อหาของประเพณีเหล่านี้ ตัวอย่างเช่น ประเพณีไหลเรือไฟ (นครพนม) เป็นงานบุญได้ประทีปหรือได้น้ำมันบุญประเพณีสำคัญนี้มีปรากฏอยู่ในฮีตสิบสองของชาวอีสานก็พบว่า มีข้าวของเครื่องใช้ที่เป็นสัญลักษณ์ของรัฐส่วนกลางถูกนำมาใช้ด้วยเช่นกัน ซึ่งเป็นการเพิ่มเติมรายละเอียดเข้ามาทีหลัง นั่นก็คือ ตะเกียงไฟพระฤกษ์โดยทางจังหวัดนครพนมได้รับพระราชทานจากพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวในรัชกาลปัจจุบัน เพื่อนำมาใช้เป็นดวงไฟพระฤกษ์ จุดทำเป็นต้นทางของดวงไฟให้แก่เรือไฟต่างๆ ที่ได้นำมาร่วมในประเพณีไหลเรือไฟ(ปรีชา แสนทวีสุข, 2539: 89) ภาพวัตถุสิ่งของที่ได้รับพระราชทานจากรัฐส่วนกลางในประเพณีอีสานยังเห็นได้จาก ประเพณีแห่เทียน

พรรษา (อุบลราชธานี) เป็นประเพณีที่มีเหตุการณ์สำคัญเช่นเดียวกับที่กล่าวมา กล่าวคือ มีภาพเหตุการณ์ได้รับต้นเทียนพระราชทานด้วยเช่นกัน ลักษณะเช่นนี้ จึงแสดงให้เห็นการพยายามที่จะนำเอาสัญลักษณ์ซึ่งเป็นตัวแทนของความเป็นชาติ นั่นก็คือ พระมหากษัตริย์ เข้ามาใช้เป็นสัญลักษณ์สำคัญอย่างหนึ่งในประเพณีท้องถิ่นเพื่อสร้างสำนึกและต่อยอดความเป็นชาติให้เกิดขึ้นได้ดังมีเนื้อความว่า

*“ในปี พ.ศ.2522 คณะกรรมการจัดงานประเพณีแห่เทียนพรรษา จังหวัดอุบลราชธานีได้พิจารณาร่วมกันว่า การจัดงานประเพณีแห่เทียนพรรษาอุบลราชธานี เป็นงานใหญ่ระดับชาติ และได้มีการประชาสัมพันธ์ไปยังนานาชาติด้วย สมควรที่จะมีสิ่งที่เป็นมงคล หรือเป็นหลักชัย และสัญลักษณ์ของงานให้มีความยิ่งใหญ่ และสำคัญยิ่งขึ้น จึงได้พร้อมใจกันกราบบังคมทูลขอพระราชทานเทียนพรรษาจากพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวในเทศกาลเข้าพรรษาเป็นกรณีพิเศษ...”*

(<http://www.guideubon.com>, สืบค้นเมื่อ 1 ธันวาคม 2558)

จากเนื้อความข้างต้น แสดงให้เห็นว่าประเพณีแห่เทียนพรรษาอุบลราชธานีได้กลายเป็นเครื่องมือทางการเมืองอย่างหนึ่งที่ถูกใช้ในการเน้นย้ำถึงความเป็นชาติ ดังมีข้อสังเกตว่าจุดเริ่มต้นนั้นเกิดจากเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นที่ต้องการใช้ประเพณีแห่เทียนพรรษา กลายมาเป็นสัญลักษณ์หรือเครื่องสร้างจินตนาการถึงความเป็นชุมชนของตนโดยโยงใยกับความเป็นชาติไทย ดังเนื้อความว่า“คณะกรรมการจัดงาน..พิจารณาร่วมกันว่า การจัดงานประเพณีแห่เทียนพรรษาอุบลราชธานี เป็นงานใหญ่ระดับชาติ”แนวความคิดนี้สอดคล้องกับทัศนะของ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2557: 41) ที่เสนอว่า “ประเทศไทยเป็นกรณีตัวอย่างอีกอันหนึ่งที่เห็นได้ชัดถึงการสร้างจินตนาการเกี่ยวกับชุมชนที่เรียกว่าชาตินี้โดยรัฐ” การได้รับสิ่งของพระราชทานในความคิดทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นโดยเจ้าหน้าที่รัฐ ได้ส่งทอดความคิดต่อไปยังกลุ่มประชาชน นั่นก็คือ “เป็นเครื่องที่แสดงให้เห็นถึงคติความเชื่อเกี่ยวกับสถาบันพระมหากษัตริย์ โดยเชื่อว่าสิ่งที่พระมหากษัตริย์พระราชทานให้ถือเป็นของสูง และเป็นสิ่งที่นำมาซึ่งความเป็นสิริมงคล” (ปรียา แสันทวิสุข, 2539: 128) เช่นนี้จึงสะท้อนให้เห็นว่ารัฐส่วนกลางได้พยายามสร้างจินตนาการแห่งจิตวิญญาณให้แก่ประชาชน ด้วยการต่อยอดโดยนำเอาจินตนาการแห่งรัฐชาติผ่านวาทกรรมอำนาจแห่งพระมหากษัตริย์เข้ามาแฝงฝังอยู่ในกิจกรรมเชิงประเพณีไว้อย่างแยบยล อันบ่งบอกให้เห็นถึงอำนาจของการครอบงำโดยรัฐที่

ต้องการจัดระเบียบความรู้สึกนึกคิดให้เกิดแก่ประชาชนด้วยการเพิ่มสิ่งที่เรียกว่า “หลักชัย และสัญลักษณ์ของงานที่มีความยิ่งใหญ่” เข้ามาผูกโยงกับประเพณีของภาคประชาชนเพื่อกำหนดและสร้างแบบแผนแห่งอารมณ์ความรู้สึก รวมถึงสร้างจิตสำนึกเกี่ยวกับชุมชนที่เรียกว่า “ชาติไทย” ให้เกิดขึ้นภายในจิตใจได้ในที่สุด

นอกเหนือจากสิ่งของพระราชทานที่เสมือนเป็นตัวแทนของความเป็นชาติที่ไม่มีประเพณีดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ยังพบว่าภาพลักษณ์ของสถาบันชาติที่ถูกผูกอยู่กับภาพของพระมหากษัตริย์นั้นยังมีอยู่ในภาพลวดลายของงานศิลปะเชิงประเพณีต่างๆ ด้วย ดังมีการออกแบบลวดลายทำตราสัญลักษณ์ รวมถึงรูปพระบรมฉายาลักษณ์ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ เพื่อนำมาใช้เป็นต้นแบบในการออกแบบลวดลาย อาทิ ประเพณีไหลเรือไฟ (นครพนม) มีการสร้างลวดลายเรือไฟด้วยการจุดดวงไฟน้ำมันตะเกียงเป็นรูปสัญลักษณ์ต่างๆ ตามจินตนาการโดยเน้นที่เรื่องราวของความเชื่อและศาสนา รวมทั้งสิ่งแวดล้อมทางสังคมและอื่นๆ นอกจากนี้ยังมีการสร้างสรรค์ลวดลายศิลปะเป็นภาพลักษณ์ที่แสดงถึงสถาบันพระมหากษัตริย์และชาติ ไม่ว่าจะเป็นรูปพระบรมฉายาลักษณ์ รูปสถานที่สำคัญ ที่เกี่ยวโยงกับพระมหากษัตริย์ อาทิ พระที่นั่งจักรีมหาปราสาท รูปเรือพระที่นั่งสุพรรณหงส์ รูปเรือพระที่นั่งอนันตนาคราช รูปตราสัญลักษณ์ครองสิริราชสมบัติ หรือรูปตราสัญลักษณ์มงคลในพระราชพิธีต่างๆ ดังปรากฏข้อความในข่าวหนังสือพิมพ์ไทยรัฐ ฉบับวันที่ 9 ตุลาคม พ.ศ.2557 “คนแห่ร่วมงานไหลเรือไฟที่อุบลฯ-นครพนม เนื่องแน่น” ความว่า

“งานในปีนี้ออเป็นพิเศษยิ่งใหญ่กว่าทุกปี เนื่องจากจังหวัดนครพนม ร่วมกับทุกภาคส่วนได้มีการจัดทำเรือไฟขนาดใหญ่ ส่วนลวดลายในปีนี้ออกแบบเน้นเกี่ยวกับการเฉลิมพระเกียรติ เนื่องในโอกาสสมหามงคลที่องค์พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ จะมีพระชนมายุ ครบ 87 พรรษา รวมถึงเฉลิมพระเกียรติ สมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ ได้ทรงเจริญพระชนมพรรษา 82 พรรษา พร้อมรำลึกถึงประวัติความเป็นมาของประเพณีไหลเรือไฟ ซึ่งในอดีตพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ พร้อมด้วยสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถฯ เคยทอดพระเนตร เมื่อครั้งเสด็จมานครพนม ครั้งแรกในปี 2498 รวมถึงการเผยแพร่ประชาสัมพันธ์ ที่จะเป็นการสร้างจิตสำนึกในการร่วมกันเชิดชู สถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์”

ลักษณะเช่นนี้ แสดงให้เห็นว่าประเพณีไหลเรือไฟในปัจจุบันมีการเปลี่ยนแปลงรูป ลักษณะลวดลายดวงไฟ คือ จากอดีตรูปเรือไฟที่ตกแต่งประดับประดามักนิยมทำลวดลาย พุทธศิลป์เป็นหลัก อาทิ รูปพระธาตุเจดีย์ รูปพระพุทธรูป รูปพระเกี้ยวจารย์ เป็นต้น แต่ ทว่าในปัจจุบันมีการนำเสนอภาพลักษณ์ของพระมหากษัตริย์ซึ่งเป็นสถาบันทางสังคมที่ได้ รับการเน้นมากที่สุดในการสร้างสรรค์รูปลักษณ์ของเรือไฟในทุกวันนี้ การนำเสนอภาพพระ มหากษัตริย์เช่นนี้ถูกดำเนินไปบนฐานคิดที่ว่า แม้บ้านเมืองจะมีความแตกต่างหลากหลาย ของวิถีชีวิตผู้คนในชาติไทย แต่ก็ถูกละลายไปเพราะทุกคนต่างก็มีพระมหากษัตริย์พระองค์ เดียวกัน

มีข้อสังเกตว่า การนำเสนอภาพลวดลายที่ตกแต่งเรือไฟมักจะเป็นรูปพระบรม ฉายาลักษณ์ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ ซึ่งบ่งชี้ให้เห็นว่าพระมหากษัตริย์นั้นมีความ หมายอย่างน้อยใน 2 มิติ คือ ในฐานะที่ทรงเป็นบุคคลที่ประชาชนต่างเคารพนับถือเทิดทูน และอีกมิติหนึ่งพระองค์มีฐานะทรงเป็นสถาบันชาติ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการปลูกฝังความ หมายของชาติผ่านสัญลักษณ์ที่เป็นศูนย์กลาง นั่นก็คือพระมหากษัตริย์ภายใต้อุดมการณ์ ชาตินิยมที่ดำเนินการโดยรัฐ แนวความคิดนี้สอดคล้องกับทัศนะของ สุเนตร ชุตินทรานนท์ และคณะ, 2557: 25) ได้อธิบายว่า สถาบันพระมหากษัตริย์ในสังคมไทยถือเป็นวาทกรรม รัฐชาติซึ่งฝังรากมานานและเข้าถึงชนส่วนใหญ่และปลูกฝังมาอย่างเป็นระบบผ่านกลไกของ รัฐมาอย่างต่อเนื่องยาวนานที่ยังคงมีการสืบทอดปฏิบัติติดต่อกันมาจนทุกวันนี้

จินตภาพของชาติในลักษณะเช่นนี้สะท้อนให้เห็นการสื่อสารโดยรัฐที่เลือกใช้ ประเพณีของชาวบ้าน แล้วนำมาเน้นย้ำและสร้างการรับรู้ให้แก่ประชาชน เพื่อก่อให้เกิด จินตนาการเกี่ยวกับชาติโดยมโนที่ต้องการสร้างความเป็นปึกแผ่นมั่นคง อันเป็นเหตุปัจจัย ซึ่งทำให้ต้องมีการเน้นย้ำในเรื่องนี้ให้มีปรากฏอยู่ในรูปลักษณ์ของเรือไฟนครพนม ด้วยเหตุ พื้นที่ดังกล่าวมีที่ตั้งเป็นเมืองสุดเขตชายแดนแม่น้ำโขงด้วย เสมือนเป็นเมืองชายขอบของ ประเทศและเป็นเมืองชนบทห่างไกลศูนย์กลาง และอีกแห่งหนึ่งก็ยังแสดงให้เห็นถึงอำนาจ การควบคุมของรัฐในโลกจารีตประเพณีของประชาชนโดยใช้อำนาจเชิงนโยบายเพื่อลดทอน พื้นที่ในโลกแห่งประเพณีแบบชาวบ้านให้น้อยลง เพราะตระหนักดีว่าประชาชนต่างยึดมั่น ในจารีตทางพุทธศาสนาแบบชาวบ้านมาเนิ่นนาน แต่ทว่าแนวคิดเรื่องชาตินั้นถือเป็นหลัก การเชิงนโยบายสำคัญ ที่ต้องการขบเน้นด้านความมั่นคงและแสดงอำนาจอธิปไตยแห่งรัฐ ด้วยเหตุนี้ในประเพณีอีสานร่วมสมัย ดังกรณีประเพณีไหลเรือไฟนครพนม จึงมีความหมาย ใหม่ที่ถูกผูกโยงเข้าไปในปริวิตถลของพื้นที่ทางการเมืองในยุครัฐไทยสมัยใหม่เช่นนี้ด้วย เนื่องจากเจ้าหน้าที่รัฐก็ได้เข้ามาแทรกแซงและแฝงตัวนำเอาสัญลักษณ์ความเป็นชาติไทย เข้ามาสู่ปริวิตถลในโลกประเพณีของชุมชน ซึ่งแต่เดิมประเพณีของภาคประชาชนมี

วัตถุประสงค์หลักเพื่อมุ่งเน้นพื้นที่ทางจิตวิญญาณและความเชื่อทางศาสนาเป็นหลักการที่ประเพณีเป็นสิ่งที่ฝังแน่นอยู่ในจิตใจของประชาชนในชุมชนท้องถิ่นซึ่งดำรงอยู่และยังคงสืบทอดต่อกันมาอย่างยาวนาน ด้วยเหตุนี้จึงเป็นเหตุผลที่รัฐได้เลือกใช้วิธีที่จะหยาบย้อมและนำเอาวิถีประเพณีที่มีอยู่เหล่านั้นมาใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองเพื่อสร้างพลังในการขับเคลื่อนอุดมการณ์ทางสังคมการเมือง เพราะต้องการเน้นย้ำสำนึกความเป็นชาติให้เกิดแก่ประชาชนพลเมืองแห่งรัฐ ตลอดจนเป็นการแผ่ขยายวัฒนธรรมชาติให้ถูกรวมศูนย์เข้าสู่ศูนย์กลางอย่างค่อยเป็นค่อยไปด้วย

## 1.2 อำนาจรัฐส่วนท้องถิ่นกับการนำเสนอความเป็นชาติไทย

นอกจากภาพลักษณ์ของสถาบันพระมหากษัตริย์จะถูกนำเสนอในงานประเพณีไหลเรือไฟ (นครพนม) ดังที่ได้อธิบายมาแล้วยังพบว่าในประเพณีอื่นๆ ของอีสานก็มีการพยายามปรับเปลี่ยนรูปแบบประเพณีโดยอำนาจรัฐท้องถิ่นเพื่อสื่อให้เห็นความเป็นชาติไทยเช่นกัน ตัวอย่างเช่นประเพณีแห่เทียนพรรษา (อุบลราชธานี) ก็มีการนำเอาภาพลักษณ์ของสถาบันพระมหากษัตริย์นำมาใช้เป็นหลักการตามแนวทางการดำเนินงานประเพณีของกลุ่มเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นซึ่งได้รับนโยบายอีกทอดหนึ่งมาจากส่วนกลางดังที่ สร้อยพัตน์ ดันสุขเกษม (2547: 98) กล่าวว่า

“หลังจากที่ทางหน่วยงานราชการยื่นมือเข้ามาเป็นผู้ดำเนินการในการจัดงาน ทำให้แนวคิด รูปแบบ และกระบวนการ ตลอดจนวัตถุประสงค์ในการจัดงานมีการเปลี่ยนแปลงไปด้วย ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับแนวนโยบายของผู้บริหารระดับสูงของจังหวัด และของคณะกรรมการจัดงาน ดังนั้นในช่วงระยะเวลาปีหลัง การจัดงานประเพณีแห่เทียนพรรษา จังหวัดอุบลราชธานี จึงมีความหลากหลายทางกิจกรรม นอกจากนี้ยังได้มีการกำหนดงานประเพณีแห่เทียนพรรษาให้มีความสอดคล้องกับงานพิธีสำคัญของจังหวัดและของชาติอีกด้วย เช่น งานเฉลิมฉลองอุบลราชธานี 200 ปี ในปี พ.ศ.2535 งานเฉลิมฉลองปีกาญจนาภิเษก พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงครองสิริราชสมบัติ 50 ปี ในปี พ.ศ.2539 และงานครบรอบ 60 ปี ประเพณีแห่เทียนพรรษาจังหวัดอุบลราชธานี ในปี พ.ศ.2540 โดยเฉพาะอย่างยิ่งจะเห็นได้ชัดเจนในการจัดงานประเพณีแห่เทียนพรรษา จังหวัดอุบลราชธานี ในปี 2547 ในครั้ง



นี่ที่การจัดงานได้นำไปผูกโยงกับวาระโอกาสครบรอบ 72 พรรษาของสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ มีเจตจำนงจะจัดงานเพื่อเป็นการถวายวันมหามงคลครบ 6 รอบ 72 พรรษา โดยใช้ชื่องานว่า “ทวยราษฎร์ ใฝ่ธรรม งามล้ำเทียนพรรษา เทิดไท้ 72 พรรษา มหาราชินี” รูปแบบของงานประเพณีแห่เทียนพรรษาในครั้งนั้นทางคณะกรรมการจัดงานได้พยายามขอความร่วมมือกับทางคุ้มวัด ตลอดจนเทศบาล อำเภอ กิ่งอำเภอ ให้จัดส่งต้นเทียนพรรษาเข้าร่วมประกวด และมีการกำหนดให้ลดทอนของต้นเทียนพรรษาให้มีเนื้อหาหรือสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับการเฉลิมฉลองครบรอบ 72 พรรษามหาราชินีด้วย”

การพยายามใช้กลไกของรัฐในการหล่อหลอมกลุ่มเกล้าทางการเมืองเช่นนี้ ถือเป็น การเน้นย้ำความเป็นชาติทางการเมืองให้เป็นชุมชนด้วยการเน้นย้ำเรื่องจินตนาการชาติขึ้นมา (Benedict Anderson, 1983) โดยใช้รูปของวิถีคติชนและประเพณีนำมาสร้างภาพความเป็นชาตินิยมทางวัฒนธรรมให้เกิดขึ้นดังที่ศิลปิน ดุสิตดิกุล (2546: 179) ได้ชี้ให้เห็นว่าชาติคือสิ่งสมมติที่ถูกสร้างขึ้น ดังนั้นการสร้างชาติจึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องหยิบยกหรือเลือกเอาสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เช่น ศิลปะ ดนตรี ประเพณี ฯลฯ มาใช้เป็นเครื่องมือแทนความเป็นชาติ ซึ่งเนื้อหาของสิ่งที่เลือกมานั้นมักจะสอดแทรกอุดมการณ์บางอย่างที่สะท้อนให้เห็นถึงความเป็นชาติผ่านปฏิบัติการของผู้มีอำนาจ นั่นก็คือ “รัฐ” จากประเด็นดังกล่าวนี้เบน แอนเดอร์สัน (Benedict Anderson, 2557: 117) ได้เรียกปฏิบัติการที่เป็นการกระทำโดยรัฐเช่นนี้ว่าการสร้าง “ลัทธิชาตินิยมทางการเมือง” อันเป็นวิถีทางการเมืองของการผนวกการแปลงชาติเข้ากับการดำรงรักษาอำนาจของสถาบันพระมหากษัตริย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การรักษาอำนาจเหนือดินแดนอันกว้างขวางและเป็นพื้นที่ที่มีความหลากหลายภาษาซึ่งเคยรวบรวมยึดครองเอาไว้มาตั้งแต่อดีต ดังกรณีชุมชนอีสานที่ครั้งหนึ่งนั้นก็เคยอยู่ภายใต้อำนาจการเมืองของรัฐในยุคจารีต นั่นคือ ราชอาณาจักรลาวล้านช้างมาก่อน แต่ภายหลังก็ตกอยู่ภายใต้อำนาจการเมืองของรัฐไทย ฉะนั้นการพยายามที่จะยึดโยงผู้คนในท้องถิ่นอีสานให้มีสำนึกความเป็นไทย และเน้นย้ำความเป็นชาติไทยให้เกิดเข้มข้นเพิ่มมากขึ้นจึงเป็นปฏิบัติการที่ยังคงเป็นสิ่งที่กระทำอยู่แม้กระทั่งในสังคมปัจจุบันก็ตาม

การนำเสนอภาพความเป็นชาติไทยผ่านปฏิบัติการประเพณีในวันฉัตรมงคลอีสานนั้นยังมีการสร้างสรรค์ดัดแปลงรูปลักษณะประเพณีที่เป็นวิถีประเพณีในอดีตแล้วถูกนำมาใช้ในวิถีทางการเมืองปัจจุบันด้วย ดังกรณีประเพณีแห่ปราสาทผึ้ง (สกลนคร) ซึ่งผู้เขียนตั้งข้อ

สังเกตว่ามีการปรับเปลี่ยนรูปลักษณะเกี่ยวกับสัญลักษณ์หลักในประเพณี นั่นคือ สัญลักษณ์ “ปราสาทผึ้ง” ซึ่งถูกแปรรูปไปจากเดิมเป็นอย่างมากโดยมีนัยยะความหมายที่สัมพันธ์กับการนำภาพลักษณ์ของความเป็นชาติไทยเข้ามาสอดแทรกไว้ในรูปเรือปราสาทผึ้งได้อย่างน่าสนใจดังที่ สิริวิมล คำคลี (2555: 50-51) อธิบายว่า

“รูปแบบปราสาทผึ้งประยุกต์ (ยุคปัจจุบัน) มีรูปแบบพัฒนามาจากปราสาทผึ้งโบราณ ซึ่งในจังหวัดสกลนครได้สืบสานมายาวนาน รูปแบบปราสาทผึ้งโบราณเป็นต้นแบบของปราสาทผึ้งประยุกต์ มีการทำปราสาทผึ้งประยุกต์อย่างวิจิตรบรรจงมากขึ้น มีการออกแบบและสร้างแบบอย่างทางศิลปะให้เกิดความงามตามความนิยมของสังคมแต่ละยุคแต่ละสมัย ศิลปะในรูปแบบปราสาทผึ้งประยุกต์ที่ประกอบด้วยหลักการองค์ประกอบทางศิลปะเพื่อให้มีความงดงาม มีความประณีตอ่อนช้อย แฝงไปด้วยหลักการความหมายของความเป็นเอกลักษณ์ไทยที่มีส่วนประกอบด้วยรูปร่าง รูปทรง เส้น ช่องไฟ มีความสมส่วนในรูปแบบปราสาทผึ้งประยุกต์ ซึ่งเริ่มมีการจัดทำรูปแบบใหม่ขึ้นและมีวิวัฒนาการรูปแบบอย่างต่อเนื่อง มีรูปแบบเป็นจตุรมุข มีเรือนยอดประดับบนหลังคาของตัวองค์ปราสาท รูปแบบปราสาทผึ้งประยุกต์ได้มีการพัฒนามาจากต้นแบบพระที่นั่งไอศวรรย์ทิพยอาสน์ในพระราชวังบางปะอิน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา และพระที่นั่งจักรีมหาปราสาท พระบรมมหาราชวัง กรุงเทพฯ ซึ่งพระที่นั่งทั้ง 2 แห่งนี้น่าจะเป็นต้นแบบในการทำปราสาทผึ้งประยุกต์ ประกอบไปด้วยเรือนยอดในทางสถาปัตยกรรมไทย และมียอดเหนือหลังคาแบบต่างๆ”

รูปแบบปราสาทผึ้งประยุกต์ที่ใช้แหในประเพณีจังหวัดสกลนครในปัจจุบัน ได้ทำหน้าที่เป็นสัญลักษณ์เพื่อสื่อถึงความเป็นชาติไทย กล่าวคือ มีการหยิบยืมเอารูปแบบปราสาทในวัฒนธรรมราชสำนักนำมาใช้เป็นแม่แบบ แม้จะปฏิเสธไม่ได้ถึงเหตุผลต่อความจำเป็นในการนำเอารูปแบบปราสาทจากต้นแบบพระที่นั่งต่างๆ เหล่านั้นนำมาสร้างสรรค์เพื่อทำให้เกิดความงาม ความประณีตอ่อนช้อย และมุ่งเน้นให้เห็นภาพลักษณ์ของความเป็นเอกลักษณ์ไทย เพราะรูปแบบปราสาทผึ้งแบบจารีตท้องถิ่นแต่โบราณไม่สามารถตอบ

โจทย์ที่ชัดเจนได้ ด้วยเหตุถูกมองว่าไม่สามารถสนองต่อการรับรู้และสร้างอารมณ์ความรู้สึกในเชิงสุนทรีย์แบบชาตินิยมได้ในทัศนะและมุมมองของรัฐที่ต้องการสื่อความหมายให้เห็นความเป็นเอกลักษณ์ไทยอย่างโดดเด่น ด้วยเหตุนี้รูปแบบปราสาทผึ้งประยุกต์ในปัจจุบันจึงได้รับการพัฒนาจนกลายเป็นรูปแบบหลักในความคิดและจินตนาการของคนส่วนใหญ่ ฉะนั้นปราสาทผึ้งที่ถูกสร้างด้วยรูปลักษณะใหม่จึงถูกแปลงกายให้เป็นปราสาทแบบราชสำนักและได้ทำหน้าที่เป็นเสมือนฉากหรือสัญลักษณ์ที่จะใช้แสดงออกและสื่ออารมณ์และจินตนาการถึง “ความเป็นชาติไทย” ได้อย่างคมชัดอีกทั้งยังช่วยเป็นการตอกย้ำให้กลุ่มชนชาวอีสานในฐานะที่เป็นผู้คนและพลเมืองของประเทศไทยได้ใช้ในการประกอบสร้างภาพให้เกิดแก่สายตาแก่ผู้คนภายนอก ทั้งชาวไทยในภูมิภาคอื่นๆ และชาวต่างชาติที่เป็นนักท่องเที่ยวถึงความ เป็นเอกลักษณ์ไทยด้วยเช่นกัน

สิ่งที่ยืนยันเป้าหมายเชิงสัญลักษณ์ของรูปแบบปราสาทผึ้งประยุกต์ในมิติทางการ

เมืองว่าด้วยความ เป็นชาติไทยอย่างหนึ่ง ก็คือประชาชนได้สร้างสรรค์ปราสาทผึ้งแบบโบราณที่เรียกว่า “ต้นผึ้ง” หรือหอผึ้งขึ้นมาใช้แทนในงานประเพณีนี้ด้วย ซึ่งการสร้างปราสาทผึ้งแบบดั้งเดิมนี้อาจใช้ถวายเป็นพิธีกรรมทางศาสนาและความเชื่อเท่านั้น ทั้งนี้ชาวสกลนครแต่เดิมมีความเชื่อในเรื่องการทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้แก่ญาติผู้ล่วงลับไปแล้ว การทำต้นผึ้งหรือหอผึ้งจากก้านกล้วยทำเป็นโครงต้นผึ้งแล้วนำดอกไม้มาติดประดับประดาตกแต่งให้เกิดความสวยงาม นำไปใช้ในประเพณีพิธีกรรมดังกล่าวและได้ถือปฏิบัติกันแต่อดีตเรื่อยมา โดยจะถวายเป็นทานในวันแฉกข้าว กล่าวคือ เมื่อถวายเป็นทานแก่พระสงฆ์แล้ว ก็มีการถวายเป็นต้นผึ้งเพื่ออุทิศส่วนกุศลต่อมา ประเพณีดังกล่าวได้มีกลุ่มคนพัฒนาและจัดขึ้นมาให้มีความใหญ่โตยิ่งขึ้น ชาวสกลนครและชาวคุ้มต่างๆ ที่นับถือศรัทธาต่อองค์พระธาตุเชิงชุมก็เชื่อว่าการทำบุญในวัน



❖ (บน) ปราสาทผึ้งประยุกต์ทรงปราสาทแบบราชสำนัก ได้รับอิทธิพลต้นแบบจากพระที่นั่งต่างๆ (ล่าง) ปราสาทผึ้งโบราณทรงปราสาทแบบพื้นบ้านที่ใช้ในโลกแห่งจิตวิญญาณทางพิธีกรรมและเป็นรูปแบบงานพุทธศิลป์ที่สืบทอดมาจากวัฒนธรรมลาวล้านช้าง

ออกพรรษา เป็นวันที่โลกทั้งสามจะมองเห็นความเป็นอยู่ซึ่งกันและกัน ซึ่งเรียกกันว่า “วันพระเจ้าเปิดโลก” ด้วยพุทธานุภาพแห่งพระพุทธองค์ ดังนั้น ญาติผู้ล่วงลับที่อยู่ในอภิปภภูมิหนึ่งก็จะสามารถมองเห็นต้นฝั๋ง/หอยฝั๋งที่บรรดาญาติพี่น้องได้สร้างขึ้นมาถวายแก้ววัดและองค์พระธาตุศักดิ์สิทธิ์ ฉะนั้นชาวคุ้มต่างๆ จึงได้ร่วมกันสร้างและนำต้นฝั๋ง/หอยฝั๋งมาถวายพระธาตุเชิงชุมเป็นประจำทุกปีเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน

แต่เมื่อเทียบเคียงบทบาทหน้าที่ของปราสาทฝั๋งแบบประยุกต์ที่สร้างตามต้นแบบพระที่นั่งต่างๆ ก็ทำให้พบว่ามียุคที่เพียงเพื่อใช้ประกวดและใช้ในงานแห่ และเน้นกิจกรรมเชิงการท่องเที่ยวเป็นหลัก ไม่ได้ใช้ในพิธีกรรมตามคติความเชื่อทางศาสนาแต่อย่างใด นอกเหนือจากนี้ ปราสาทฝั๋งประยุกต์ก็ยังทำหน้าที่เสมือนเป็นภาษามาตรฐานอีกรูปแบบหนึ่ง เพราะหากกล่าวถึงคำเรียก “ปราสาท” แล้วคนส่วนใหญ่ที่เป็นคนไทยก็มักจะนึกถึงและมองเห็นภาพของพระมหาปราสาทและพระราชวังเป็นหลัก ด้วยเหตุนี้การสร้างภาพปราสาทฝั๋งโดยใช้พระที่นั่งในพระราชวังมาเป็นต้นแบบจึงเสมือนเป็นการใช้ภาษาสื่อสารแบบทางการอีกรูปแบบหนึ่ง ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการถูกควมรวมเข้าไปสู่การสังกัดความเป็นชาติไทยโดยปริยายทั้งนี้ ปฐม หงษ์สุวรรณ (2558: 258-259) ได้อธิบายให้เห็นว่า

“ประเพณีในยุคสมัยใหม่แต่ละประเพณีที่อยู่ในชุมชนอีสานลุ่มน้ำโขง มีภูมิหลังของประวัติที่มาและการได้รับการสนับสนุนจากแหล่งทุนที่แตกต่างไปจากอดีต กล่าวคือ จากเคยเป็นกิจกรรมประเพณีของชุมชน ซึ่งผู้คนที่เป็นชาวบ้านในชุมชนต้องเรียกรช่วยเหลือกันและกันไปสู่การเป็นกิจกรรมของกลุ่มการเมืองแห่งรัฐที่อยู่ในภาพขององค์กร ทั้งภาครัฐและภาคเอกชน อีกทั้งยังสะท้อนให้เห็นปรากฏการณ์ที่กลุ่มชาวบ้าน ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของรัฐจำเป็นต้องได้รับการช่วยเหลือและให้ความสำคัญแก่รัฐ เพราะต้องพึ่งพิงกลุ่มรัฐในการสร้างและจัดงานประเพณีขึ้นมา อันเป็นมูลเหตุสำคัญที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในแง่ของรูปแบบและเนื้อหาของประเพณีจาก “ประเพณีแบบจารีต” (custom) ไปสู่การเป็น “ประเพณีแบบประดิษฐ์” (invented tradition) ภายใต้กลไกของอำนาจแห่งรัฐชาติ”

ลักษณะเช่นนี้ แสดงให้เห็นว่าการสร้างปราสาทฝั๋งด้วยการใช้รูปแบบราชสำนักที่เป็นปราสาทพระที่นั่งต่างๆ ส่งผลกระทบต่อคติความเชื่อแบบจารีตที่มีต่อการสร้างรูปแบบ

ปราสาทผึ้งในปัจจุบัน ซึ่งเมื่อพิจารณาถึงความหมายสำคัญของพระที่นั่งต่างๆ ก็พบว่ามีการสื่อถึงการเป็นตัวแทนของสถาบันพระมหากษัตริย์ เพราะพระที่นั่ง หมายถึงเรือนที่ประทับหรือที่สำหรับทรงงานของพระมหากษัตริย์ รวมทั้งต้องการสื่อความหมายให้เห็นถึงความทันสมัย (Modern) ได้อีกทางหนึ่ง เพราะโครงสร้างเชิงสถาปัตยกรรมของปราสาทหลายแห่งถูกปรับเปลี่ยนจากรูปแบบเดิมโดยให้มีลักษณะที่ผสมผสานกับความเป็นสากล ซึ่งนับเป็นส่วนหนึ่งของความทันสมัยหรือความเป็นสมัยใหม่ (ชาติรี ประภิตนทการ, 2550: 147) ด้วยเหตุนี้ รัฐจึงได้เข้ามามีบทบาทอย่างสูงในการดัดแปลงสร้างแต่งรูปแบบวัฒนธรรมให้ทันสมัยตามทัศนะของตน (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2551: 1) ปราสาทผึ้งประยุกต์ทรงไทยประเภทเรือนยอดที่เรียกกันว่า“ทรงปราสาท” ซึ่งเน้นการตกแต่งด้วยลวดลายไทยไม่ได้มีไว้ใช้ตามแนวคิดแบบเดิมในโลกทางพระพุทธศาสนาชาวบ้าน แต่ถูกสร้างสรรค์ขึ้นมาเพื่อสื่อถึงความเป็นชาติและความเป็นไทย ซึ่งเน้นย้ำและสร้างสำนึกการเป็นพลเมืองไทย อีกทั้งยังสื่อให้เห็นถึงการแสดงความจงรักภักดีซึ่งเป็นผลมาจากอิทธิพลของระบบราชการในท้องถิ่น ปรากฏการณ์นี้ โฮมี บาบ่า (Homi Bhaba, 1990) อธิบายความเป็นชาติในลักษณะนี้ว่าเป็นการสร้างวาทกรรม หรือเรื่องเล่าเกี่ยวกับชาติชนิดหนึ่งที่เล่าผ่านสื่อต่างๆ ด้วยแนวคิดแบบผสมผสาน (hybridity) เพราะเชื่อว่าไม่มีเชื้อชาติ เผ่าพันธุ์ หรือวัฒนธรรมใดที่บริสุทธิ์โดยไม่แปรเดิ์เบื้อนจากโลกภายนอก ทุกวัฒนธรรมล้วนต้องมีการข้ามสายพันธุ์ทั้งสิ้น

อนึ่ง นัยยะสำคัญของการปรับเปลี่ยนรูปลักษณ์ปราสาทผึ้งข้างต้น ก็เนื่องมาจากเหตุผลทางการเมือง เพื่อต้องการย้ำและสร้างการยอมรับความเป็นไทยให้เข้าไปอยู่ในตัวตนและจิตวิญญาณของผู้คนชาวอีสานเพราะฉะนั้นรูปลักษณ์ที่ปรับเปลี่ยนแปรรูปซึ่งเรียกว่า “ประยุกต์” ก็ย่อมแฝงนัยดังกล่าวนี้ไว้ด้วย ผลที่ตามมาก็คือ การยอมรับแนวคิดความเป็นไทยจนเกิดเป็นอัตลักษณ์ทางสังคม (social identity) ของคนอีสานในยุคปัจจุบันไปโดยปริยาย ทั้งนี้พัฒนา กิตติอาษา (2557: 127) ชี้ให้เห็นว่า “สำนึกพลเมืองของคนอีสาน อาจกล่าวได้ว่า สำนึกพลเมืองและความจงรักภักดีของคนอีสานไม่ใช่ปัญหาอีกต่อไป เพราะสำนึกความเป็นพลเมืองไทยเกิดขึ้นอย่างชัดเจนและมั่นคง ทั้งนี้เป็นผลมาจากการขยายตัวของระบบการศึกษาในโรงเรียน ระบบราชการในระดับท้องถิ่น การขยายตัวของสื่อมวลชน รวมทั้งสถานการณ์การเมืองของประเทศเพื่อนบ้านด้วย”

การประดิษฐ์สร้างประเพณีเพื่อสื่อถึงความเป็นชาติไทยเช่นนี้ยังมีปรากฏให้เห็นในประเพณีอื่นๆ ของอีสานเช่นประเพณีแห่ผีตาโชน (เลย) ก็พบว่าลวดลายรูปหน้ากากผีตาโชนในปัจจุบันมีลักษณะแตกต่างไปจากอดีตมาก เพราะมีการตกแต่งลวดลายบนหน้ากากโดยใช้ลายไทยเพิ่มขึ้น ซึ่งเป็นการประยุกต์ทำให้มีความผิดเพี้ยนไปจากเดิม เพราะมองถึงความงดงามและประณีตบรรจงจะต้องเน้นความเป็นระเบียบเรียบร้อย อนึ่งหน้ากากผีตา

โขบบางส่วนก็ยังได้ใช้ช่างฝีมือจากวิทยาลัยเพาะช่างมาช่วยในการวาดลวดลายอีกด้วย ลักษณะเช่นนี้ แสดงให้เห็นว่ารัฐท้องถิ่นได้เข้าไปเกี่ยวข้องกับโยงโยกับกิจกรรมวัฒนธรรม ประเพณีในฐานะผู้ส่งเสริมและผู้สร้างสรรคิให้ประชาชนเกิดจินตนาการความเป็นชาติและ สำนึกให้เกิดขึ้นโดยอาศัยประเพณีของท้องถิ่นนำมาสร้างความหมายใหม่ ดังที่Leslie Lipson (1992: 132) เสนอว่ารัฐมีอำนาจสูงสุดในสังคม ไม่มีคนกลุ่มใดสามารถต่อต้านอำนาจ รัฐ หรือตั้งตนเป็นอิสระจากรัฐได้ ความสัมพันธ์ในครอบครัว ความเชื่อทางศาสนา กิจกรรม ด้านเศรษฐกิจ หรือความเคลื่อนไหวด้านวัฒนธรรม ต่างก็อยู่ในการสอดส่องดูแลของรัฐทั้งสิ้น ซึ่งแสดงให้เห็นบทบาทของรัฐในสังคมที่แทรกแซงอยู่ในเนื้อหาของจารีตประเพณีทาง ศาสนา รวมทั้งแสดงออกมาในอุดมการณ์ทางเศรษฐกิจและการเมือง ซึ่งได้ทำหน้าที่สร้าง สำนึกหรือการรับรู้ร่วมกันในหมู่สมาชิกของชุมชนผ่านประเพณีที่ถูกสร้างสรรคิดัดแปลงขึ้น มาใหม่ด้วย

## 2. ประเพณีอีสานกับความเป็นชาติไทยในวาทกรรมของทุน

นอกจากประเพณีอีสานร่วมสมัยจะมีการนำเสนอความเป็นชาติไทยผ่านวาทกรรม ของรัฐดังที่กล่าวมาข้างต้นแล้วยังพบว่ามีการนำเสนอความเป็นชาติไทยในประเพณีผ่าน วาทกรรมของทุนด้วย ซึ่งในที่นี้หมายถึงทุนทางเศรษฐกิจ อันเป็นทุนที่มีบทบาทเด่น (โยะ ชิฮะระ คุนิโอะ, 2537: 2) เป็นทุนที่เกี่ยวข้องกับเรื่องระบบเงินตรา และเป็นที่ยอมรับกัน ในรูปที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจ อีกทั้งยังเป็นกิจกรรมที่มีความเกี่ยวข้องกับระบบการค้า การ ขาย ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมเช่นนี้เข้าข่ายตามแนวคิดสังคมศาสตร์ในเรื่องการแปลง วัฒนธรรมให้เป็นสินค้า หรือ “Commodification” (Craig J. Reynolds, 2002: 311)อัน เป็นกระบวนการหนึ่งของระบบทุนนิยมอุตสาหกรรมที่พยายามเปลี่ยนทุกสิ่งทุกอย่างให้ กลายเป็นสินค้า ทั้งๆ ที่โดยธรรมชาติแล้วบางอย่างไม่ใช่ หรือไม่ควรมองในแง่สินค้ายวณๆ เช่น งานศิลปะ การรักษาสุขภาพ ซึ่งการเปลี่ยนแปลงทุกอย่างให้เป็นสินค้าก็เพื่อมุ่งเน้น การให้ผลกำไร (วิทยากร เชียงกูล, 2550: 26) เป็นการเปลี่ยนแปลงสิ่งที่ไม่ใช่สินค้า ซึ่ง ดั้งเดิมจะไม่มีการค้าเป็นตัวเงิน เช่นความคิด ความเชื่อ อัตลักษณ์ ให้ไปอยู่ในรูปของ สินค้าที่มี “มูลค่า” จากประเด็นนี้เมื่อย้อนกลับมาพิจารณาเรื่องราวประเพณีอีสานร่วมสมัย ทำให้พบว่า มีลักษณะที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับการทำให้ประเพณีกลายเป็นสินค้านั้นเกิดจาก อำนาจของระบบทุนนิยมที่เน้นผลกำไรและสร้างมูลค่าเช่นกัน

จากการศึกษาประเพณีอีสานในสังคมร่วมสมัยพบว่าประเพณีในท้องถิ่นนี้ได้ถูก ทำใหกลายเป็นสินค้าวัฒนธรรมโดยเฉพาะเพื่อใช้เป็นทรัพยากรในเวทีการท่องเที่ยว ซึ่ง ทำให้ความหมายของประเพณีมิได้อยู่ในพื้นที่ทางความเชื่อศาสนาอีกต่อไป แต่ได้ขยาย

พรมแดนก้าวข้ามเข้าสู่พื้นที่ทางเศรษฐกิจที่กลายเป็นตลาดของการท่องเที่ยวมากขึ้น ตัวอย่างเช่น ประเพณีไหลเรือไฟ (นครพนม) ก็มีการประดิษฐ์ลวดลายดวงไฟน้ำมันเป็นรูปตราสัญลักษณ์หรือโลโก้ของบริษัทต่างๆ ที่ให้การสนับสนุนเสมือนเป็นแหล่งโฆษณาประชาสัมพันธ์ให้แก่ระบบทุนอีกอย่างหนึ่ง ดังกรณีมีภาพโลโก้ของสายการบินนกแอร์ (Nok Air) ซึ่งเป็นผู้สนับสนุนรายหนึ่งและเป็นสายการบินที่บินตรงจากกรุงเทพฯสู่นครพนม โดยมีการประดิษฐ์โลโก้ให้เป็นลวดลายดวงไฟประดับเรือไฟในรูปแบบที่ไม่เคยมีมาก่อน เช่นนี้จึงทำให้มองเห็นพลังการแทรกแซงของระบบทุนนิยมที่ก้าวล้ำเข้ามาสู่โลกประเพณีของวิถีท้องถิ่นโดยมีการก้าวข้ามเข้าสู่พื้นที่เศรษฐกิจและเปลี่ยนให้เป็นแหล่งทรัพยากรการท่องเที่ยวเพื่อก่อให้เกิดรายได้แก่ชุมชนและประเทศชาติเพิ่มเข้ามาด้วย

การเปิดพรมแดนของพื้นที่ประเพณีให้ก้าวเข้าสู่พื้นที่ทางเศรษฐกิจเพื่อใช้เป็นแหล่งหารายได้เข้าสู่ชุมชนท้องถิ่นนั้นยังมีปรากฏให้เห็นในงานประเพณีอื่นๆ ด้วย ตัวอย่างเช่น ประเพณีแห่เทียนพรรษา (อุบลราชธานี) ดังมีคำโฆษณาประชาสัมพันธ์เชิญชวนให้นักท่องเที่ยวเข้ามาเที่ยวงานนี้ ดังความว่า“จังหวัดอุบลราชธานีขอเชิญเที่ยวงานประเพณีแห่เทียนเข้าพรรษาจังหวัดอุบลราชธานี ประจำปี 2557 ภายใต้อชช “113 ปี งานประเพณีแห่เทียนพรรษาอุบลราชธานี 2557” ณ ท่งศรีเมือง จังหวัดอุบลราชธานี เพื่อสืบสานและอนุรักษ์วัฒนธรรมประเพณีอันดีงามของท้องถิ่น เสริมสร้างการมีส่วนร่วมของประชาชนในการส่งเสริมการท่องเที่ยว และเป็นภาพลักษณ์ที่ดีของจังหวัด อีกทั้งยังเป็นการกระตุ้นเศรษฐกิจภายในจังหวัด”

นอกจากบริษัทสายการบินนกแอร์แล้วยังพบว่า มีบริษัทสายการบินซึ่งเป็นตัวแทนของระบบทุนทางธุรกิจที่ได้เข้ามาส่งเสริมประเพณีเพื่อการท่องเที่ยวอีกสายการบินหนึ่ง นั่นคือ แอร์เอเชีย (Air Asia) โดยมีส่วนร่วมดำเนินกิจกรรมเกี่ยวกับประเพณีแห่เทียนพรรษาอุบลราชธานีเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวเช่นกัน ดังที่นายสันติสุข คล่องใช้ยา ผู้อำนวยการพาณิชย์ สายการบินไทยแอร์เอเชีย กล่าวว่

“ที่ผ่านมา แอร์เอเชียได้มีส่วนร่วมในงานประเพณีแห่เทียนพรรษา จังหวัดอุบลราชธานี ตั้งแต่ ปี พ.ศ. 2554 โดยการนำพนักงานของสายการบินฯ จากส่วนปฏิบัติการฝ่ายต่างๆ ทั้งในประเทศไทยและต่างประเทศ เข้าร่วมเดินขบวนและพ้อนรำในประเพณีแห่เทียนพรรษาดังกล่าว และสายการบินฯ ยังได้รับเกียรติและความไว้วางใจจากทางจังหวัดอุบลราชธานีให้ทำหน้าที่ร่วมอัญเชิญเทียนพรรษาหลวงพระราชทานจากพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวมหาวชิราลงกรณ บดินทรเทพยวรางกูร



พระเจ้าอยู่หัวฯ สู่งานประเพณี ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2555 ซึ่งสร้างความภาคภูมิใจให้กับเหล่าพนักงานและสายการบินเป็นอย่างยิ่ง”  
(<http://travel.mthai.com/news/89023.html> สืบค้นเมื่อ 2 ธันวาคม 2558)

ลักษณะเช่นนี้ ทำให้มองเห็นว่าประเพณีในสังคมอีสานร่วมสมัยได้กลายเป็นเวทีการท่องเที่ยวอีกรูปแบบหนึ่ง ซึ่งถูกประกอบสร้างขึ้นภายใต้สัญญาของความเป็นชาติไทย ในรูปแบบของ “การท่องเที่ยววิถีไทย” ซึ่งเป็นการมองประเพณีที่เป็นรากฐานภูมิปัญญาให้กลายเป็นสินทรัพย์ในเชิงเศรษฐกิจภายใต้บริบทของกระบวนการสร้างชาติและรัฐชาติสมัยใหม่ปรากฏการณ์เช่นนี้ยังสะท้อนให้เห็นถึงระบบทุนที่เข้ามาส่งเสริมประเพณีที่แฝงนัยยะการสนับสนุนการสร้างอุดมการณ์ชาตินิยมของภาครัฐด้วย นั่นก็คือการเข้ามาเป็นตัวแทนการสนับสนุนและส่งเสริมกิจกรรมทางพุทธศาสนาโดยทำหน้าที่ร่วมอัญเชิญเทียนพรรษาหลวงพระราชทานจากกรุงเทพฯ มาสู่งานประเพณีแห่เทียนพรรษาในอุบลราชธานีเพื่อนำเทียนพรรษาพระราชทานดังกล่าวซึ่งเสมือนเป็นหลักชัยและสัญลักษณ์สำคัญยิ่งมาในงานประเพณีแห่เทียนอุบลราชธานี ทั้งนี้ความเป็นชาติไทยในกิจกรรมเชิงประเพณีดังกล่าว จึงถูกสื่อผ่านสัญลักษณ์ประจำชาติ นั่นคือ พระมหากษัตริย์ วิธีคิดเช่นนี้แสดงให้เห็นการสร้าง “กลุ่มทางสังคม” โดยประดิษฐ์สร้างจินตนาการให้มีลักษณะโยงใยเข้าสู่ศูนย์กลาง (เบน แอนด์ เดอร์สัน, 2557) อันเป็นการพยายามสร้างเครือข่ายชุมชน และทำให้อาณาภาพของคำว่า “ชาติไทย” นั้นมีพลังต่อการสร้างสำนึกของผู้คนในชุมชนท้องถิ่นให้เกิดจินตนาการสู่ความเป็นชาติได้เป็นอย่างดี



พิธีอัญเชิญเทียนพรรษาพระราชทาน โดยมีบริษัทสายการบินเป็นตัวแทนอัญเชิญมาจากกรุงเทพฯ สู่การเป็นสัญลักษณ์สำคัญในประเพณีแห่เทียนพรรษาจังหวัดอุบลราชธานี

อนึ่ง ภาพการอัญเชิญต้นเทียนพรรษาพระราชทานนำมาเป็นหลักชัยในงานประเพณีนี้ ยังสามารถสื่อให้เห็นถึง “การสร้างสำนึกความเป็นชาติทางวัฒนธรรม” ด้วย กล่าวคือ เป็นการมองอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มชนโดยดูจากขนบธรรมเนียม



ประเพณีและวัฒนธรรมที่มีอยู่ร่วมกับส่วนกลางซึ่งแสดงให้เห็นว่าประเพณีอีสานในวิถีราษฎร์นั้นก็มีลักษณะเช่นเดียวกับประเพณีแท้ที่ชนพรชานในวิถีรัฐของภาคกลางและปรากฏอยู่ในวิถีของราชสำนักเช่นกัน ฉะนั้นการพระราชทานต้นเทียนพรรษาให้แก่พสกนิกรชาวอีสานจึงแสดงให้เห็นถึงความเชื่อทางศาสนาของพระมหากษัตริย์ในฐานะตัวแทนของความเป็นชาติไทย อันมีความเป็นหนึ่งเดียวกันกับประชาราษฎร์ในพื้นที่ท้องถิ่นแห่งนี้ด้วย การได้รับต้นเทียนพรรษาพระราชทานจากพระมหากษัตริย์ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชาติ จึงสามารถกระตุ้นและส่งผ่านไปจนถึงจิตสำนึกให้ผู้คนเกิดความตื่นตัวและผูกพันในความเป็นชาติมากขึ้นเพราะฉะนั้นกลุ่มคนเหล่านี้จึงมีความรู้สึกและยอมรับความเป็นพลเมืองของรัฐชาติไทยและมีสำนึกถึงความเป็นไทยเกิดขึ้น ดังที่ชาร์ลส์ เอฟ คายส์ (Charles F. Keyes, 2556: 130) ได้แสดงความคิดเห็นว่า

“หลังจากที่ภาคอีสานทั้งหมดถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรสยามและตกอยู่ภายใต้การควบคุมจากฝ่ายสยามหรือไทยเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ในขณะที่อำนาจและอิทธิพลของรัฐไทยแผ่ขยายเข้ามาในภูมิภาคนี้มากขึ้น คนอีสานก็เริ่มยอมรับและตระหนักว่า พวกเขาแตกต่างจากคนไทยภาคกลางทั้งในด้านชาติพันธุ์ การเมือง และเศรษฐกิจ ถึงแม้จะมีกระแสแนวคิดท้องถิ่นอีสานนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเริ่มตั้งแต่สมัยสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา และแม้ว่าบรรดาเจ้าหน้าที่รัฐบาลฝ่ายสยามจำนวนมากทั้งในอดีตและปัจจุบันเชื่อว่า กระแสนี้จะนำไปสู่เรื่องการแบ่งแยกดินแดนภาคอีสานเพื่อไปรวมกับประเทศลาว แต่ทว่าสำหรับชาวอีสานส่วนใหญ่มองว่า ตัวเองเป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทยโดยรวมที่มีทั้งวัฒนธรรมอีสานและวัฒนธรรมไทยเป็นแนวทางหลักในการแสดงพฤติกรรมทางสังคมของพวกเขา แม้ว่าจะมีระดับที่แตกต่างกันไปก็ตาม”

ความเป็นชาติไทยในวาทกรรมของระบบทุนนิยมที่แฝงมากับการส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงประเพณีเช่นนี้ ชี้ให้เห็นว่าความเป็นชาติไทยซึ่งได้กลายเป็นสินค้าและเป็นสิ่งที่สามารถสร้างรายได้ให้เกิดขึ้นได้ กระแสการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมในสังคมไทยปัจจุบันมีส่วนสำคัญที่ได้ผลักดันทำให้ประเพณีแท้ที่ชนพรชานอุบลราชธานีได้รับความสนใจและกลายเป็น “ผลิตภัณฑ์การท่องเที่ยว” ขึ้นมา เพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยวและสร้างรายได้ให้แก่

จังหวัด ภูมิภาค และประเทศชาติซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นประเพณีที่ถูกสืบสร้างควบคู่ไปกับการพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติพร้อมๆ กัน ฉะนั้น แนวคิดที่ว่าด้วยผลประโยชน์แห่งชาติจึงเกิดขึ้น ซึ่งในแง่ของรัฐแล้วการส่งเสริมและสร้างสรรค์ประเพณีให้เป็นเวทีของการท่องเที่ยวก็มีนัยยะที่เกี่ยวข้องกับการสร้างและรับผลประโยชน์แห่งชาติด้วยเช่นกัน (วีระ สมบูรณ์, 2553: 61) การส่งเสริมการท่องเที่ยวไทยตามแนวคิดที่ว่า “ไทยเที่ยวไทย ไทยพัฒนา ไทยเจริญ” ได้แสดงให้เห็นอุดมการณ์ชาตินิยมอีกแบบหนึ่งที่เรียกว่า “อุดมการณ์ชาตินิยมทางเศรษฐกิจ” นั่นก็คือ ลัทธิชาตินิยมที่ให้ความสนใจเป็นพิเศษต่อเศรษฐกิจแห่งชาติ ซึ่งเรียกว่า ชาตินิยมทางเศรษฐกิจโดยหัวใจสำคัญของแนวคิดนี้ก็คือ การทำให้ประเทศพึ่งตนเองได้ การทำเช่นนี้ได้ ประชาชนในชาติจะต้องนิยมและให้การสนับสนุนสินค้าและอุตสาหกรรมของประเทศตนมากกว่าสินค้าของต่างชาติ ชาตินิยมทางเศรษฐกิจนั้นจึงให้ความสำคัญแก่เศรษฐกิจแห่งชาติหรือโครงสร้างการผลิตภายในประเทศมากกว่าการค้ากับต่างประเทศ (สมเกียรติ วันทะนะ, 2551: 121) ฉะนั้นภาพลักษณ์ของประเพณีแห่เทียนพรรษาอุบลราชธานี ในฐานะที่เป็นประเพณีวิถีไทยจึงเป็นกิจกรรมการท่องเที่ยวชนิดหนึ่งของไทยที่มีแนวคิดแฝงเร้นเช่นเดียวกับการสร้างอุดมการณ์ชาตินิยมไทยไว้ด้วย ซึ่งล้วนพยายามเน้นย้ำภาพที่มีลักษณะตามองค์ประกอบงานศิลปะแบบไทยทั้งนี้เพื่อนำเสนอเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมให้เกิดแก่สายตาของผู้ชม นั่นคือ บรรดานักท่องเที่ยวให้ได้รับรู้และมองเห็นอย่างเป็นรูปธรรม

### 3. ประเพณีอีสานกับความเป็นชาติไทยในาากรรมของชาติพันธุ์

ในสังคมอีสานนั้นมิได้มีเพียงคนที่พูดภาษาอีสานเป็นภาษาถิ่นเท่านั้น แต่ยังมียุทธชาติพันธุ์อื่นๆ ที่ไม่ใช่คนพูดอีสานอาศัยปะปนอยู่เป็นจำนวนมาก ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มผู้ไทแถบนครพนม สกลนคร กาฬสินธุ์ มุกดาหาร หรือไทเลย ไทดำ ไทพวนในจังหวัดเลย หนองคาย หรือชาวกวยเขมร และส่วยในจังหวัดศรีสะเกษ สุรินทร์ บุรีรัมย์ หรือชาวไทเบิ่ง ไทโคราชในจังหวัดนครราชสีมา หรือชาวยุทธอำเภอยางชุมน้อยจังหวัดอุบลราชธานี เป็นต้น อย่างไรก็ตามกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ล้วนมีสถานภาพและมีสำนึกของความเป็นคนไทยและความเป็นชาติไทยที่ปะปนในวิถีปฏิบัติภารกิจของชีวิตประจำวัน รวมทั้งกิจกรรมเชิงประเพณีและพิธีกรรมในวัฒนธรรมของตนด้วย

ทั้งนี้การพ้องนุษยชาติพจนมก็เป็นอีกประเพณีหนึ่งของกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไท ซึ่งเป็นการแสดงพื้นเมืองที่ได้รับการถ่ายทอดมาเป็นเวลาช้านานแล้ว ในอดีตการพ้องนั้นไม่เน้นความเป็นระเบียบเรียบร้อย หรือเน้นความพร้อมเพรียงกันมากนัก แต่เน้นที่ลีลาการพ้องต่างๆ โดยเคลื่อนไหวไปตามธรรมชาติ แต่ต่อมาในปี พ.ศ.2498 เนื่องจากพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ ได้เสด็จเยี่ยมราษฎรภาค

อีสานและทรงถือวโรกาสบำเพ็ญพระราชกุศลวันมาฆบูชาที่วัดพระธาตุพนม จังหวัดนครพนม แล้วทางจังหวัดจึงได้เชิญชวนให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ นำศิลปะการแสดงของตนมาแสดงต่อหน้าพระที่นั่ง ซึ่งหนึ่งในนั้นมีการฟ้อนถวายบูชาของชาวผู้ไท โดยมีการปรับปรุงและออกแบบท่ารำให้เกิดความสวยงามมากขึ้น ส่วนการแต่งกายของหญิงชาวผู้ไทก็พบว่าแต่เดิมนิยมแต่งกายด้วยผ้าพื้นสีดำ(พระมหาบัญชา เขมปัญญ, 2542: 224) หรือสีย้อมครามเข้มออกดำเป็นหลัก แต่เมื่อต้องมาฟ้อนถวายหน้าพระที่นั่ง เป็นเหตุทำให้ต้องมีการแปรรูปร่างหน้าตาของเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายให้เกิดความประณีตงดงาม และมีรูปแบบที่เป็นระเบียบแบบแผนยิ่งขึ้น

อย่างไรก็ตามเมื่อมีการนำการฟ้อนรำของชาวผู้ไทไปแสดงในงานประเพณีสำคัญๆ เพิ่มมากขึ้น นับตั้งแต่หลังจากงานรับเสด็จเจ้านายชั้นสูงมาแล้ว ก็พบว่ามีความพยายามที่จะประดิษฐ์สร้างชุดเสื้อผ้าของหญิงชาวผู้ไทที่ใช้ในประเพณีการฟ้อนรำให้มีลักษณะเด่นชัดมากขึ้น ทั้งนี้เพื่อขับเน้นให้เห็นภาพของความเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทที่ผสมผสานอยู่ร่วมกับความเป็นชาติไทยด้วย กล่าวคือ ชุดฟ้อนผู้ไทเมืองเรณูนครประยุกต์นี้จะมีสีสันทึบสอดคล้องกับสีธงชาติไทยอย่างเห็นได้ชัด เพราะเสื้อผ้าชุดฟ้อนจะประกอบไปด้วยโทนสีหลักๆ 3 สี ได้แก่ สีน้ำเงิน สีแดง และสีขาวซึ่งสีหลักดังกล่าวล้วนสอดคล้องกับสีธงชาติไทยในปัจจุบัน การฟ้อนผู้ไทจังหวัดนครพนม จัดเป็นศิลปะการฟ้อนที่มีชื่อเสียงและเป็นที่ยู่อีกอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะการฟ้อนผู้ไทของอำเภอเรณูนคร ถือว่าเป็นเอกลักษณ์ของนครพนม ท่าฟ้อนผู้ไท ได้แก่ ท่าเตรียม ท่านกกระบาบิน ท่าลำเพลิน ท่ากาเดินก้อน ท่ารำม้วน ท่าฉาย ท่ารำสาย ท่ารำบูชา ท่าก่อนข้าวเย็น ท่าเสื่อออกเหล่า ท่าจะเข้พาดหาง ซึ่งการฟ้อนจัดเป็นคู่ๆ หญิงชาย ตั้งแต่ 10 คู่ขึ้นไป เครื่องดนตรีประกอบด้วยกองกิ้ง กลองตะเต กลองยาว ซ้องโหม่ง พังฮาดและก๊ับแก๊บ ส่วนเครื่องแต่งกายฝ่ายหญิงนิยมใช้เสื้อสีน้ำเงินเข้มขลิบสีแดงทั้งเสื้อและผ้าซิ่น ผ้าสไบสีขาว เครื่องประดับใช้เครื่องเงินตั้งแต่ตุ้มหู สร้อยคอกำไลเงิน ผมเกล้ามวยสูงตัดดอกไม้สีขาว หม่มผ้าสไบหรือผ้าเบี่ยงสีขาว ซึ่งปัจจุบันใช้ผ้าถักสีขาว ส่วนผู้ชายจะใส่เสื้อม่อฮ่อมขลิบผ้าแดง นุ่งกางเกงขาก๊วยมีผ้าคาดเอว

ลักษณะการแต่งกายสำหรับการฟ้อนของชาวผู้ไทเมืองเรณูนครโดยเฉพาะฝ่ายหญิงนั้น พบว่าเมื่อนำมาพิจารณาเปรียบเทียบกับชุดผู้หญิงผู้ไทในอดีตจะมีความผิดแปลกไปจากของเดิมมาก เพราะเป็นการประยุกต์ขึ้นมาใหม่ และทำให้กลายเป็นเอกลักษณ์เฉพาะถิ่นเรณูนครเมืองชายแดนแม่น้ำโขงเท่านั้น เพราะเมื่อเทียบกับชุดฟ้อนผู้ไทสกลนครและผู้ไทกาฬสินธุ์หรือมุกดาหารก็พบว่าไม่เหมือนกัน ฉะนั้นชุดฟ้อนผู้ไทเมืองเรณูนครจึงถือเป็นการประดิษฐ์ใหม่ภายใต้บริบทของประเทศไทยโดยมีการนำเสนอภาพชุดฟ้อนที่ไปพ้องกับสีธงชาติไทย หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “ธงไตรรงค์” อันมีลักษณะเป็นธงสี่เหลี่ยม

ผืนผ้าใช้สีหลักในธง 3 สี คือ สีแดง ขาว และน้ำเงิน ซึ่งภายในแบ่งเป็นแถบ 5 แถบ แถบในสุดสีน้ำเงิน ถัดมาด้านบนทั้งด้านบนและล่างเป็นสีขาวและสีแดงตามลำดับ แถบสีน้ำเงินมีขนาดใหญ่กว่าแถบสีอื่นๆ เป็น 2 เท่า ความหมายสำคัญของธงไตรรงค์นั้นหมายถึงสถาบันหลักทั้ง 3 ของประเทศไทย คือ ชาติ (สีแดง) ศาสนา (สีขาว) และพระมหากษัตริย์ (สีน้ำเงิน) สีทั้ง 3 สีนี้เองคือที่มาของการเรียกชื่อธงนี้ว่า “ธงไตรรงค์” ฉะนั้นการเลือกใช้สัญลักษณ์ของสิ่งชานาตินำมาสร้างสรรค์ดัดแปลงให้กลายเป็นชุดประจำชาติพันธุ์ของตนในกิจกรรมประเพณีเพื่อนผู้ไท จึงแสดงให้เห็นถึงความจงรักภักดีต่อสถาบันชาติในอีกรูปแบบหนึ่งจาก

ปรากฏการณ์ข้างต้นนี้ ชิกฮารุทานาเบ (2555: 65) มองว่าเป็นประเพณีปฏิบัติที่ระบบทางการเมืองของรัฐซึ่งทรงอำนาจนั้นได้พยายามควบรวมนชนกลุ่มน้อยเข้าไว้ด้วย ดังนั้นชาวผู้ไทในฐานะที่เป็นชนกลุ่มน้อยจึงพยายามที่จะสร้างตัวตนของกลุ่มให้เกิดการเชื่อมโยงสัมพันธ์กับความเป็นพลเมืองของรัฐชาติไทยผ่านการประดิษฐ์สร้างประเพณีและสร้างความหมายใหม่ได้อย่างน่าสนใจ



เครื่องแต่งกายและสีสันทชุดพื่อนของหญิงชายชาวผู้ไท เมืองเรณูนคร จังหวัดนครพนม

นอกจากเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายของหญิงสาวผู้ไทเมืองเรณูนครที่สามารถแสดงให้เห็นถึงความเกี่ยวข้องกับลักษณะความเป็นชาติไทยแล้ว ยังพบว่าสีเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายของบุคคลศักดิ์สิทธิ์ในโลกจินตนาการแห่งความเชื่อ ซึ่งทำหน้าที่เสมือนเป็นเทพเจ้าผู้ปกป้องรักษาคุ้มครองผู้คนบ้านเมืองก็ยังมีส่วนเกี่ยวข้องกับประเด็นข้างต้นนี้ด้วย ดังกรณีประเพณีบวงสรวงเจ้าแม่สองนาง (มุกดาหาร) ตามตำนานเมืองมุกดาหารซึ่งได้กล่าวถึงเจ้าแม่สองนางพี่น้องว่า



รูปหล่อสัมฤทธิ์เจ้าแม่สองนางพี่น้องสถิต ชาวเมืองนิยมนำผ้าสไบจีบสองชั้นแบบไทยมาห่มให้เจ้าแม่ทั้งสอง ณ ศาลเจ้าแม่สองนาง อำเภอเมือง จังหวัดมุกดาหาร

“เจ้าแม่สองนางพี่น้องเป็นธิดาของเจ้ากรุงเวียงจันทน์ที่เดินทางมาสร้างบ้านแปลงเมืองยังภาคใต้ของลาว เป็นหญิงฝาแฝดชื่อนางพิมและนางพา ทั้งสองเป็นผู้ที่มีความรู้ความสามารถในด้านการเมืองและการปกครองเป็นเลิศ มีความเฉลียวฉลาด มีความรู้เกี่ยวกับโหราศาสตร์ และเป็นທີ່ปรึกษางานบ้านงานเมืองตลอดจนบัญชาการเกี่ยวกับส่วยสาอากรที่ขึ้นแก่เมืองมุกดาหารซึ่งในอดีตที่ตั้งอยู่ทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง ทำให้เกิดความออยู่ดีมีสุขแก่บ้านเมือง อยู่ต่อมาเจ้าแม่สองนางพี่น้องได้มาร่วมในงานพิธีบุญสว่างเฮือ (แข่งเรือ) ขณะที่เจ้าแม่ทั้งสองได้ลงเรือเล่นงานบุญได้เกิดอุบัติเหตุทางน้ำ เรือล่มบริเวณที่เป็นสบมุก เป็นเหตุให้นางพิมนางพาสองพี่น้องเสียชีวิต ได้สร้างความเศร้าโศกเสียใจแก่ชาวเมืองเป็นอย่างมาก ชาวเมืองจึงได้ร่วมกันอธิษฐานจิตขอให้ดวงวิญญาณของเจ้านางได้มาปกปักรักษาคุ้มครองบ้านเมืองนี้สืบไป และชาวเมืองเล่าลือกันว่า เจ้านางทั้งสองรับว่าจะมาช่วยเหลือคุ้มครองให้ชาวมุกดาหารให้อยู่เย็นเป็นสุข ชาวเมืองจึงได้ร่วมกันสร้างศาลให้เจ้าแม่สองนางพี่น้องขึ้นที่บริเวณสบมุก เรียกว่า “ศาลเจ้าแม่สองนางสถิต” เรื่อยมาจนทุกวันนี้”

(สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 3, 2542: 1019)

จากเรื่องเล่าตำนานข้างต้น แสดงให้เห็นว่าเจ้าแม่สองนางเป็นแม่หญิงชั้นสูงของลาว คือเป็นธิดาเจ้าเมืองเวียงจันทน์ ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญที่เชื่อมโยงกับการศึกษาในครั้งนี้ กล่าวคือ ความหมายของเจ้าแม่สองนาง มีการปรับเปลี่ยนและแปรรูปลักษณะจาก “หญิงลาว” กลายเป็น “หญิงไทย” ผ่านการประกอบสร้างรูปปั้นหรือรูปหล่อเจ้าแม่ที่ตั้งอยู่ในศาลเจ้าแม่สองนางสถิตในปัจจุบัน เพราะภาพลักษณ์ของเจ้าแม่สองนางที่เป็นธิดาเจ้าเมืองลาว ซึ่งคนส่วนใหญ่ก็เข้าใจว่ารูปร่างหน้าตา รวมทั้งเครื่องแต่งกายก็น่าจะเป็นแบบหญิงชั้นสูงชาวลาวตามวิถีวัฒนธรรมลาวล้านช้างเวียงจันทน์ แต่ทว่ารูปลักษณะของหุ่นเจ้าแม่สองนางกลับมีลักษณะของความเป็นไทยปรากฏขึ้นมาแทนที่ นั่นคือ มีการสร้างประเพณีนิยมที่มักนำเอาสไบจีบแบบผู้หญิงไทยโบราณมาห่มให้แก่หุ่นรูปปั้นเจ้าแม่สองนาง ซึ่งเป็นสไบจีบสองชั้นเป็นสไตล์การแต่งตัวแบบไทยให้เข้ามาแทนที่ และมีการพยายามปรับเปลี่ยนสภาวะบทบาทของเจ้าแม่สองนางในเรื่องเล่าตำนานไปสู่ปฏิบัติการในประเพณีพิธีกรรมที่มีลักษณะแตกต่างกัน แม้จะมีการเปลี่ยนผ้าสไบตามวาระของกิจกรรมเชิงประเพณีก็ตาม อาทิ บางครั้งก็ห่มสไบสีขาวล้วน บางครั้งก็ไม่มีการห่มผ้าสไบ แต่ส่วนใหญ่แล้วผู้คนมักนิยมห่มสไบจีบสองชั้นแบบไทยให้แก่รูปปั้นหล่อองค์เจ้าแม่สองนาง ซึ่งถ้ามองว่ารูปหล่อเคารพนี้เป็นเสมือนอนุสาวรีย์ คือเป็นสิ่งสร้างขึ้นมาเพื่อระลึกถึงบุคคลหรือเหตุการณ์หรืออุดมการณ์ และเมื่อพิจารณาถึงความงดงามของรูปเคารพเจ้าแม่โดยมองผ่านสัญลักษณ์ของผืนผ้าสไบลักษณะแบบไทย ฉะนั้น ความสง่างามที่บังเกิดขึ้นในใจของผู้คนที่พบเห็น จึงมีภาพการเน้นย้ำให้เห็นภาพของความเป็นชาติไทยสอดแทรกปะปนเข้ามาด้วย ถึงแม้ว่าประวัติตำนานของเจ้าแม่สองนางนั้นจะบ่งชี้ชัดเจนว่าเป็นเชื้อชาตินามมาก่อน แต่ทว่าก็มีการสร้างตำนานขึ้นมาใหม่ว่าเจ้าแม่ทั้งสองนางนั้นอยากจะสถิตอยู่ฝั่งประเทศไทยมากกว่า ด้วยเหตุนี้เรียกขานกันว่า “ศาลเจ้าแม่สองนางสถิต” ซึ่งหมายถึงเจ้าแม่ทั้งสองปรารถนาที่จะสถิตอยู่ในฝั่งขวาของแม่น้ำโขงหรือฝั่งประเทศไทย ลักษณะดังกล่าวนี้ จึงชี้ให้เห็นถึงวาทกรรมความรู้ที่ถูกเลือกและถูกสร้างขึ้นใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับเป้าหมายของรัฐชาติ ซึ่งมุ่งให้ประชาชนพลเมืองเกิดความสำนึกในความเป็นพลเมืองของชาติผ่านการประดิษฐ์สร้างความรู้เกี่ยวกับประเพณีความเชื่อดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้น

จากปรากฏการณ์นี้ ทำให้มองเห็นการเลือกชุดเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายที่นำมาสวมใส่องค์รูปหล่อเจ้าแม่สองนางที่ผู้คนชาวเมืองและเจ้าหน้าที่ดูแล ซึ่งเป็นคนไทยมุทาคหารได้เป็นผู้กำหนดเลือกและสร้างจินตภาพของการห่มสไบจีบแบบไทยขึ้นมา ทั้งนี้เพื่อสื่อให้เห็นจินตนาการเกี่ยวกับชุมชนชาติและความเป็นไทยให้เกิดแก่สายตาของผู้ที่เข้ามาเช่น สรวงบุชา อีกทั้งยังสะท้อนให้เห็นถึงความหมายของรูปหล่อสัมฤทธิ์องค์เจ้าแม่สองนางที่หมายถึงรูปหล่อของรัฐไทยและกลายเป็นตัวแทนของสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมืองไทยในเมือง



ชายแดนนี้ด้วย รวมทั้งรูปหล่อเจ้าแม่สองนางนี้ยังได้ทำหน้าที่ในการแสดงอุดมการณ์ความเป็นชาติ โดยการปรับปรุงรูปลักษณ์ของวัฒนธรรมแต่เดิม แล้วนำมาปรับสร้างใหม่ให้มีภาพลักษณ์ของ “ความเป็นไทย” ปรากฏแฝงอยู่ด้วย ตลอดจนเป็นการนำเสนอภาพความเป็นหนึ่งเดียวให้แก่ความเป็นรัฐชาติไทย ถึงแม้ตำนานจะกล่าวอ้างว่าบุคคลศักดิ์สิทธิ์นี้มิได้เป็นสมาชิกของคนในชาติก็ตาม แต่ก็มีการนำเอาความเป็นไทยเข้าไปสอดแทรกในรูปลักษณ์ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ผู้คนนับถือ อันเป็นการหล่อหลอมทางความคิดความเชื่อให้ผู้ที่มิได้มีถิ่นฐานอยู่แถบเมืองชายแดนของประเทศไทยมีความตระหนักรู้และเน้นย้ำการเป็นพลเมืองไทยและเข้าสู่การเสริมภาพลักษณ์ของความเป็นรัฐชาติไทยในยุคสมัยใหม่ด้วยเช่นกัน

#### 4. ประเพณีอีสานกับความเป็นชาติไทยในวาทกรรมข้ามพรมแดนรัฐชาติ

สังคมโลก (global society) ในแง่ที่เป็นระบบความสัมพันธ์ระดับโลกที่ดำรงอยู่ในยุคปัจจุบันพัฒนาขึ้นมาจากการขยายตัวของความสัมพันธ์ด้านการผลิตและการแลกเปลี่ยนสินค้า ด้านวัฒนธรรม และการสื่อสาร รวมทั้งด้านการเมืองจนครอบคลุมไปทั่วโลก ความสัมพันธ์เช่นนี้ไม่จำเป็นต้องเป็นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับเจ้าหน้าที่ของรัฐเสมอไป แต่อาจจะเป็นความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกชนและกลุ่มคนในด้านความเชื่อศาสนา วิทยาศาสตร์ ภาษา การค้า และอื่นๆ รวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างองค์กรประชาชนทั้งหลายที่ขยายตัวไปทั่วโลก (Shaw, 1992: 429) โลกในยุคนี้จึงมีสภาพเหมือนโลกไร้พรมแดน การเติบโตอย่างรวดเร็วของเครือข่ายความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนดังกล่าวเกิดขึ้นได้ด้วยผลจากการปฏิวัติด้านเทคโนโลยีการสื่อสารและคมนาคม และในท่ามกลางการเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรมข้ามพรมแดนของรัฐชาติ และการเคลื่อนย้ายของผู้คนข้ามถิ่นไปสู่เมือง ความเป็นชุมชนจึงมิได้ถูกจำกัดอยู่แต่เพียงท้องถิ่น หรือพื้นที่หมู่บ้านแบบเดิมอีกต่อไป (ยศ สันตสมบัติ, 2551: 12) ชุมชนท้องถิ่นแบบเดิมได้ปรับเปลี่ยนตัวเองไปอย่างมาก ทั้งนี้ด้วยอิทธิพลของกระแสโลกาภิวัตน์ที่ผลักดันให้ผู้คน สินค้า ทุน รวมทั้งวิถีประเพณีวัฒนธรรมก็สามารถก้าวข้ามพรมแดนรัฐชาติเข้ามาอย่างง่ายดายมากขึ้น

ประเพณีวัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชุมชนและเป็นเครื่องบ่งบอกให้เห็นถึงภาพสะท้อนทางสังคมวัฒนธรรมได้อย่างหนึ่ง ประเพณีนับเป็นเครื่องมือสำคัญที่สามารถสื่อให้เห็นถึงความหมาย สามารถถ่ายทอดความคิด และโลกทัศน์ ค่านิยม อุดมการณ์บางอย่างของกลุ่มชนจากที่กล่าวมาข้างต้น เมื่อย้อนกลับมามองประเพณีอีสานในบริบทสังคมร่วมสมัยก็พบว่า มีประเพณีกลุ่มหนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงภาพปฏิสัมพันธ์ระหว่างท้องถิ่นในฐานะตัวแทนของชาติกับประเพณีของต่างชาติต่างแดนที่เข้ามาปะทะสังสรรค์ด้วย ตัวอย่างเช่น ประเพณีบุญบังไฟ (ยโสธร) ซึ่งเป็นประเพณีบุญเดือนหกของชาวอีสาน ที่ปฏิบัติสืบต่อกัน

มาตั้งแต่อดีต การจัดประเพณีบุญบั้งไฟ เชื่อว่าเป็นการบอกข่าวแก่ผีฟ้าพญาแถน ซึ่งมีหน้าที่ให้นำให้ฝนแก่มนุษย์โลกทราบ ว่าขณะนี้เกิดความแห้งแล้งแล้ว และมวลมนุษย์ทั้งหลายกำลังเดือดร้อนเรื่องการขาดแคลนน้ำไม่สามารถทำนาทำไร่ได้ การจุดบั้งไฟขึ้นไป จึงเป็นการสื่อสารระหว่างมนุษย์กับจิตวิญญาณ คือผีฟ้าพญาแถน จากความเชื่อดังกล่าวนี้นักชาวอีสานจึงพร้อมใจกันทำพิธีแห่บั้งไฟ แล้วจุดขึ้นฟ้าเพื่อเตือนให้พญาแถนทราบ

ในปัจจุบันถ้ากล่าวถึงประเพณีบุญบั้งไฟแล้ว คนส่วนใหญ่ก็คงต้องนึกถึงบุญบั้งไฟของชาวยโสธรเป็นหลัก เพราะได้รับการส่งเสริมและประชาสัมพันธ์ทั้งในระดับชาติและนานาชาติ จนเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวาง จุดประสงค์ของการประกอบประเพณีบุญบั้งไฟยโสธรคือ เพื่อบูชาคุณของพระพุทธศาสนา เป็นการขอฝนต่อเทวดาพญาแถน เป็นประเพณีก่อนการลงมือทำการเกษตรต่างๆ และเป็นการสร้างความรักความสามัคคีให้เกิดขึ้นแก่ผู้คนในชุมชนท้องถิ่นร่วมกัน ดังที่ บำเพ็ญ ณ อุบล (อ้างถึงใน พ.อยู่คง ณ หลวงพระบาง, ม.ป.ป: 2) กล่าวว่า “การจัดประเพณีบุญบั้งไฟที่ยโสธรนี้ ชาวยโสธรได้ขอเสนอต่อสภาเมืองยโสธรเมื่อปี พ.ศ.2509 ให้จัดงานประเพณีบุญบั้งไฟเป็นระบบระเบียบเป็นประเพณีที่เป็นตัวแทนของจังหวัดตั้งแต่นั้นมา เพื่อร่วมสืบสานและสร้างวัฒนธรรม ประเพณี ภูมิปัญญา ความรักความสามัคคีของหมู่คณะที่จัดขึ้น และเหตุผลที่ควรให้รักษาประเพณีบุญบั้งไฟคู่จังหวัดยโสธร คือเป็นการส่งเสริมการท่องเที่ยวของชาติให้ได้เงินตราต่างประเทศและเงินหมุนออกสู่ชนบทและภาคประชาชนให้มีรายได้เพิ่มขึ้นด้วย” จากทัศนะข้างต้นนี้ จะพบว่า ภาพลักษณ์ประเพณีบุญบั้งไฟถูกสร้างความหมายใหม่ให้กลายเป็นตัวแทนของประเพณีประจำจังหวัดและประจำชาติอย่างหนึ่งนับตั้งแต่ปี 2509 เรื่อยมาและมีพัฒนาการสืบต่อมาจนถึงทุกวันนี้

แต่ทว่าในปัจจุบันยังพบว่า การส่งเสริมประเพณีบุญบั้งไฟของยโสธรมีกิจกรรมพิเศษที่เพิ่มขึ้นมา อันแสดงให้เห็นมิติของการสร้างความสัมพันธ์ข้ามชาติ กล่าวคือ เริ่มตั้งแต่ปี พ.ศ.2540 เรื่อยมาทางเทศบาลเมืองโอยะมิตะในประเทศญี่ปุ่นได้มาทำ MOU สัญญา “เมืองบั้งไฟคู่แฝด” ที่จังหวัดยโสธร ซึ่งมีวัฒนธรรมการจัดงานบั้งไฟเหมือนกันทั้งสองเมือง กล่าวคือ ถ้าเมืองใดมีงานประเพณีบุญบั้งไฟขึ้นในเมืองใด อีกเมืองจะต้องมาร่วมทุกปีและถือเป็นการแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมระหว่างเมืองระหว่างประเทศด้วยมีข้อมูลในเว็บไซต์ชื่อว่า “โรงเรียนสอนภาษา ล่ามแปลภาษา เกี่ยวกับญี่ปุ่น” ได้กล่าวให้เห็นว่าบั้งไฟยโสธรมีฐานะเป็นตัวแทนของชาติไทยที่ได้เข้าไปร่วมสัมพันธ์ไมตรีกับบั้งไฟในประเทศญี่ปุ่น ความว่า



“ในกรณีของบั้งไฟโสธรในฐานะที่เป็นบั้งไฟจากประเทศไทย จะ  
ได้เข้าร่วมในเทศกาลบั้งไฟในญี่ปุ่น เทศกาลริวเซ RYUSEI  
Matsuri เทศกาลบั้งไฟแห่งเมืองไซตามะ (Chitama) จังหวัดชิชิ  
บุ (Chichibu) ของประเทศญี่ปุ่น ซึ่งเป็นเมืองเล็กๆ ที่อยู่ห่างจาก  
เมืองโตเกียวประมาณ 3 ชั่วโมง ได้จัดเทศกาลบั้งไฟสืบทอดกันมา  
เป็นประเพณีมากกว่า 280 ปี เพื่อขอบคุณเทพเจ้า<sup>2</sup> และนับตั้งแต่  
ปี พ.ศ.2542 จังหวัดไซตามะและจังหวัดยโสธรก็ได้ลงนามเป็น  
เมืองพี่เมืองน้องสานสัมพันธ์แนบแน่นด้วยบุญบั้งไฟ สื่อสัมพันธ์  
ผ่านประเพณีที่เหมือนกันดังพี่น้อง นับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมาเมือง  
ไซตามะและจังหวัดยโสธรก็ได้เดินทางไปมาหาสู่สานสัมพันธ์แลกเปลี่ยน  
วัฒนธรรมและองค์ความรู้ร่วมกันเรื่อยมา”  
(<http://www.bangkokstudy.net/>, สืบค้นเมื่อ 5 ธันวาคม 2558)

ประเพณีบั้งไฟที่เมืองโยะมิตะในประเทศญี่ปุ่น ถือเป็นงานขอบคุณเทพเจ้าของ  
เมืองโยชิตะซึ่งจะจัดขึ้นหนึ่งวัน ในปลายเดือนตุลาคมของทุกปี คือหลังฤดูการเก็บเกี่ยว  
ผลผลิตทางการเกษตรเสร็จแล้ว แต่ละชุมชนก็จะจับกลุ่มทำบั้งไฟสีสวยงามดิตรัม เพื่อสร้าง  
ความสนุกสนานให้หมู่คณะและถือเป็นประเพณีความเชื่อเกี่ยวกับการขอบคุณเทพเจ้ามา  
ตั้งแต่โบราณของเมืองโยะมิตะหรือชิชิบุ ในการจัดประเพณีสร้างสัมพันธ์ระหว่างไทยกับ  
ญี่ปุ่น พบว่าคณะกรรมการจัดงานบั้งไฟเมืองโยะมิตะจะตั้งกรรมการจัดงานร่วมกับกรมการ  
ทูตจากเมืองยโสธรของประเทศไทย โดยมีขึ้นหนึ่งวัน ให้คณะบั้งไฟโสธรนำบั้งไฟสีสวยงาม  
ดิตรัมตามเบอร์ที่กรรมการออกให้ นำมาขึ้นตั้งไว้บนฐานจุดบั้งไฟ จากนั้นกลุ่มคณะกรรมการ  
บั้งไฟและแขกที่เข้าชมก็จะร่วมกันชมตามจุดที่จัดไว้ห่างจากฐานจุดบั้งไฟ (พ.อ.ยุคง ฅ  
หลวงพระบาง, ม.ป.ป.: 33) ลักษณะดังกล่าวนี้ แสดงให้เห็นภาพของบั้งไฟโสธรที่ทำหน้าที่  
เป็นตัวแทน “ความเป็นชาติไทย” เพื่อสานสัมพันธ์ไมตรีระหว่างไทยกับญี่ปุ่น โดยมี  
สัญลักษณ์บั้งไฟอันเป็นประเพณีเป็นตัวเชื่อมโยงร้อยรัดเสมือนเป็น “เมืองพี่เมืองน้อง” ที่  
แม้ดินแดนประเทศทั้งสองจะไม่ได้อยู่ใกล้ชิดติดกันก็ตาม แต่ทว่าประเพณีบุญบั้งไฟก็

<sup>2</sup> ประวัติความเป็นมาของประเพณีบั้งไฟริวเซ ในหนังสือประวัติเมืองโยะมิตะ (1982) ได้สรุปข้อสันนิษฐานเกี่ยวกับต้นกำเนิดของประเพณีบั้งไฟ  
ที่เกี่ยวข้องกับการขอบคุณเทพเจ้าว่า ประเพณีบั้งไฟเกิดขึ้นจากการที่ชาวบ้านนับถือศาลเจ้ามุคุเอ็งกันั้นว่าเป็นผู้สร้างศาลเจ้า กล่าวกันว่าในวันทำ  
พิธี ชาวบ้านจะก่อกองไฟกองใหญ่ขึ้นเริ่มแม่น้ำโยะมิตะ แล้วนำฟืนที่ตัดไฟจนใกล้มอดโยนขึ้นฟ้าเต็มแรงเพื่อถวายแด่เทพเจ้า ต่อมาภายหลังเมื่อ  
มีการค้นพบดินปืนจึงเปลี่ยนมาใช้ดินปืนจุดลูกไฟขึ้นฟ้า และมีการปรับปรุงเรื่อยมาจนกลายเป็นบั้งไฟริวเซ (ขนาด ศิตติธ, 2558: 207)

สามารถสร้างสัมพันธ์ข้ามพรมแดนรัฐชาติได้ และยังสะท้อนให้เห็นมิติของความพยายามที่จะสร้าง “ชุมชนวัฒนธรรม” ร่วมกันภายใต้การยึดโยงประเพณีที่นับถือเหมือนกัน รวมทั้งภายใต้วาทกรรมที่รัฐชาติทั้งสองได้สร้างขึ้นมานั้นก็คือ การสร้างความสัมพันธ์ระหว่างประเทศที่มุ่งเชื่อมโยงกันระหว่างรัฐชาติ ซึ่งมีนัยยะของการตอกย้ำภาพลักษณ์ของความเป็นชาติไทยโดยหยิบยืมและอาศัยประเพณีบั้งไฟ ปรากฏการณ์นี้ เดวิด ฮาร์วีย์ (อ้างในสมสุข หินวิมาน, 2548: 240-241) เรียกว่า ปรากฏการณ์การกระชับแน่นของเวลาและพื้นที่ (Time-Space Compression) ทำให้พื้นที่ของโลก ความเป็นภูมิภาค ความเป็นชาติ และความเป็นท้องถิ่นเข้ามาใกล้ชิดกันมากขึ้น

อนึ่ง ชมนาด ศีตีสาร (2558: 225) ยังได้กล่าวให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างบั้งไฟญี่ปุ่นกับบั้งไฟของไทยไว้อย่างน่าสนใจ ซึ่งมีประเด็นที่ชี้ให้เห็นอุดมการณ์ชาติว่า การที่มีวัฒนธรรมการจุดบั้งไฟเหมือนกัน เมืองโยะมิตะกับจังหวัดยโสธรซึ่งกลายเป็นสัญลักษณ์ของงานประเพณีบุญบั้งไฟของไทย จึงได้ตกลงที่จะศึกษาแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมเป็นเมืองคู่แฝดเมื่อวันที่ 8 พฤษภาคม พ.ศ.2536 ทุกปี ชาวเมืองโยะมิตะจะส่งบั้งไฟของตนมาร่วมงานประเพณีบุญบั้งไฟยโสธร ขณะเดียวกันคณะผู้แทนจังหวัดยโสธรก็จะไปเยือนเมืองโยะมิตะในเทศกาลประเพณีบั้งไฟวิเศษลักษณะเช่นนี้ แสดงให้เห็นว่าความเชื่อมโยงกันระหว่างรัฐชาติและระหว่างสังคมที่อยู่ในภูมิภาคเดียวกัน นั่นคือภูมิภาคเอเชีย (Asia) และยังสะท้อนให้เห็นบริบททางการเมืองสมัยใหม่ของไทยที่ต้องสัมพันธ์กับโลกภายนอกซึ่งจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องอาศัยประเพณีที่มีอยู่แต่เดิมในท้องถิ่นไทยเพื่อนำเสนอภาพลักษณ์ใหม่ของตน อีกทั้งยังใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองในการแลกเปลี่ยนวัฒนธรรม นั่นคือ บั้งไฟยโสธรในฐานะที่เป็นบั้งไฟไทยจึงเป็นภาพตัวแทนของชาติที่ปรากฏแก่สายตาของคนภายนอก ซึ่งหมายถึงนักท่องเที่ยวชาวญี่ปุ่นด้วย



คณะอุตุไทย ณ กรุงโตเกียว และตัวแทนชุมชนเมืองยโสธรนำบั้งไฟเข้าร่วมในงานเทศกาลประเพณีบั้งไฟที่จังหวัดชิบะ ประเทศญี่ปุ่น

จากที่กล่าวมาข้างต้นมีข้อสังเกตว่า ถึงแม้ดูเหมือนจะเป็นการสร้างความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมอันดีระหว่างไทยกับญี่ปุ่น อย่างไรก็ตามก็มีทัศนะของกลุ่มชมรมอนุรักษ์บั้งไฟริวเซในเขตญี่ปุ่นเมื่อได้เข้าร่วมแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรมกันระหว่างไทยกับญี่ปุ่น ผ่านงานประเพณีบุญบั้งไฟโยธธาซึ่งพบว่า เมื่อมีการแลกเปลี่ยนเรียนรู้กัน คือ ชมรมอนุรักษ์บั้งไฟริวเซได้ถูกร้องขอจากคณะบั้งไฟไทยให้สอนวิธีทำบั้งไฟแบบญี่ปุ่นแก่ช่างในจังหวัดโยธธา ซึ่งเนื้อหาส่วนใหญ่เน้นความปลอดภัย โดยเฉพาะวิธีผูกมัดชูชีพกับบั้งไฟเพื่อพยุงตัวบั้งไฟและส่วนหางให้ร่อนลงช้าๆ แต่ก็ไม่สำเร็จ เพราะแนวคิดและวิธีการทำบั้งไฟแตกต่างกันมาก กล่าวคือของไทยเน้นการแข่งขัน การประชันความสูง ทำให้ต้องใช้ดินปืนมาก ซึ่งเป็นสิ่งอันตรายในความคิดของชาวญี่ปุ่น (ขนาด ศีติสาร, 2558: 226) จากทัศนะดังกล่าวนี้ สื่อให้เห็นทัศนะเชิงลบแบบหนึ่งที่ปะปนอยู่กับแนวคิดเรื่องชาตินิยม นั่นคือ อคติ

ทางความรู้แบบเจ้าอาณานิคม โดยมักจะมองตนเองเหนือกว่า จึงทำให้ชาวญี่ปุ่นเกิดทัศนะที่มองวิถีวัฒนธรรมที่ดูเหมือนจะร่วมกันได้ แต่มีความแตกต่างกันเพราะยังมีอคติเรื่องเชื้อชาติเข้ามาแฝงฝังปะปนอยู่ด้วย ฉะนั้นจึงทำให้เกิดการแบ่งแยกและสร้างความแตกต่างขึ้นภายใต้อำนาจของความนิยมชมชอบและนิยมความเป็นชาติของตนว่าลักษณะนี้เป็น “ประเพณีแบบไทย” (เน้นความสูง ซึ่งหมายถึงอันตราย) และประเพณีเช่นนี้ซึ่งแตกต่างก็เป็น “ประเพณีแบบญี่ปุ่น” (เน้นความปลอดภัย โดยการทำให้บั้งไฟสามารถกางร่มได้)



คณะชุมชนเมืองชิบูจิจากประเทศญี่ปุ่นนำบั้งไฟเข้าร่วมในประเพณีบุญบั้งไฟจังหวัดโยธธา ประเทศไทย

ด้วยเหตุนี้ประเพณีจึงได้กลายเป็นตัวแทนของความเป็นเชื้อชาติหรือความเป็นรัฐชาติในบริบทของสังคมสมัยใหม่ ที่อาจก่อให้เกิดการนำไปใช้ในประเด็นการสร้างอดีตทางเชื้อชาติให้เกิดความไม่เท่าเทียมหรือความคิดที่แปลกแยกแตกต่างเกิดขึ้นได้ ซึ่งอุดมการณ์ชาตินิยมในเทคโนโลยีและนวัตกรรมญี่ปุ่นนั้นดูจะมีพลังในสถานะด้านอำนาจที่เหนือกว่าหรืออาจมองได้ว่าเป็นเพราะอำนาจของกระแสโลกาภิวัตน์ที่ต้องการสร้างวัฒนธรรมทางวัตถุและทางความคิดให้เป็นแบบแผนเดียวกันและต้องการให้มีมาตรฐานเดียวกัน ดังจะเห็นได้จากทัศนคติของชาวญี่ปุ่นที่มีความต้องการจะปรับเปลี่ยนให้บั้งไฟไทยมีมาตรฐานด้านความปลอดภัยเทียบเท่ากับบั้งไฟญี่ปุ่นนั่นเอง

## 5. บทสรุป

ในบทความนี้ ผู้เขียนได้ศึกษาประเพณีอีสานในบริบทของสังคมร่วมสมัยจำนวน 6 ประเพณี ได้แก่ ประเพณีไหลเรือไฟ จังหวัดนครพนม ประเพณีแห่ปราสาทผึ้ง จังหวัดสกลนคร ประเพณีแห่เทียนพรรษา จังหวัดอุบลราชธานี ประเพณีบุญบั้งไฟ จังหวัดยโสธร ประเพณีแห่ผีตาโชน จังหวัดเลย และประเพณีบวงสรวงเจ้าแม่สองนาง จังหวัดมุกดาหาร โดยมีวัตถุประสงค์มุ่งวิเคราะห์ตีความให้เห็นในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการนำเสนอภาพความเป็นชาติไทย การเน้นย้ำอุดมการณ์ชาตินิยมในประเพณีผ่านวาทกรรมของรัฐ กระแสทุนนิยม กลุ่มชาติพันธุ์ และโลกาภิวัตน์ รวมถึงอิทธิพลของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองในยุคสมัยใหม่ที่เข้ามาทำให้รูปแบบและเนื้อหา ตลอดจนมีการสร้างความหมายใหม่ให้เกิดขึ้นแก่สัญลักษณ์ประเพณีอีสานในปัจจุบันด้วย

จากการศึกษาประเพณีอีสานเหล่านี้ ทำให้พบว่ามีการนำเสนอภาพความเป็นชาติไทยในประเพณีหลายอย่าง นับตั้งแต่มีการพยายามประดิษฐ์สร้างให้ประเพณีท้องถิ่นซึ่งมีมาแต่เดิมทำให้มีรูปลักษณะเนื้อหา รวมทั้งทำหน้าที่นอกเหนือไปจากด้านความเชื่อทางศาสนา ซึ่งเป็นผลมาจากความต้องการพัฒนาโดยรัฐซึ่งเริ่มปรากฏเด่นชัดตั้งแต่ราวทศวรรษที่ 2520 เรื่อยมา กล่าวได้ว่าประเพณีอีสานมีการปรับตัว มีการแปรรูปซึ่งผูกติดไปกับเรื่องการสร้างความเป็นชาตินิยม และนำเสนอให้เห็นบทบาทหน้าที่ของประชาชนที่มีต่อชาตินั้นคือ เน้นนำเสนอเรื่องราวของประชาชนที่ต้องเป็นผู้ที่ยกย่องเทิดทูลสถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์เพิ่มมากขึ้น ทั้งนี้เพื่อปลุกเน้นให้เห็นว่าคนอีสานมีความจงรักภักดีและมีความรักชาติ ตลอดจนเป็นการเสริมสร้างภาพลักษณ์ความเป็นพลเมืองที่ดีให้เป็นที่ประจักษ์แก่สายตาของสังคมภายนอกด้วย ลักษณะเช่นนี้ อีริค ฮอบส์บอร์น (Eric Hobsbown, 1983) เรียกว่า “เป็นการสร้างชาติทางการเมืองซึ่งเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น (invented traditions) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งว่า สำนักเรื่องความรักชาติเช่นนี้เป็นตัวสร้างให้เกิดชาติในความหมายทางการเมืองขึ้น” อันเป็นกระบวนการทางสังคมรูปแบบหนึ่งที่ต้องการเน้นย้ำเรื่องการนิยม

ในชาติของตนให้เกิดในจิตสำนึกโดยมีกลุ่มที่เข้ามาเกี่ยวข้องมากมาย ไม่ว่าจะเป็นภาครัฐ ภาคธุรกิจ ภาคเอกชน และประชาชนคนทั่วไปในสังคม

ปรากฏการณ์นี้ สะท้อนให้เห็นว่าในยุคโลกาภิวัตน์ “ชาติ” หรือ Nation นับเป็นเรื่องของสำนึกร่วม (collective consciousness) ซึ่งเป็นเรื่องสำคัญที่นอกเหนือไปจากเรื่องดินแดน รัฐบาล หรืออำนาจอธิปไตย เพราะจิตสำนึกหรือสำนึกร่วมไม่ใช่สิ่งที่สร้างครั้งเดียวแล้วสามารถใช้ได้ตลอดไป เพราะสำนึกนั้นเลื่อนหายไปเรื่อยๆ จึงต้องผลิตซ้ำจิตสำนึกร่วมเสมอๆ เพื่อให้ประชาชนมีความรู้สึกถึงความเป็นพวกพ้องหรือ “พวกเรา” ร่วมกันผ่านปฏิบัติการทางสังคมในรูปแบบต่างๆ โดยเฉพาะในทางวัฒนธรรม (ทิชมพร เอี่ยมไร่, 2554: 21) ประเพณีอีสานในยุคสังคมนิยมนี้ได้รับการส่งเสริมและสนับสนุนด้านการเป็นทรัพยากรทางการท่องเที่ยวของชาติ อันเป็นยุคที่ประเพณีวัฒนธรรมถูกนำเสนอผ่านวาทกรรมการพัฒนาต่างๆ โดยเฉพาะองค์การที่เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยวของชาติที่ได้เข้ามาทำให้ประเพณี ซึ่งส่งผลทำให้ประเพณีมีการปรับเปลี่ยนไปในแบบสิ่งของที่สามารสร้าง “มูลค่า” เพราะเป็นสิ่งที่ได้รับการสนับสนุนจากกระบวนการทำให้กลายเป็นสินค้า (Commoditization) นั้นเอง

อย่างไรก็ตาม ลักษณะของการปรับเปลี่ยนรูปปลักษณ์ประเพณีอีสาน ยังแสดงให้เห็นถึงการสร้างความหมายเกี่ยวกับ “ความเป็นชาติไทย” ที่ถูกเพิ่มเติมเข้ามาภายหลัง ซึ่งเป็นผลมาจากอิทธิพลและการส่งเสริมโดยรัฐเป็นหลัก และมุ่งเน้นที่จะเลือกนำเสนอสัญลักษณ์เพิ่มเติมเข้าไปในรูปแบบเนื้อหาของประเพณีท้องถิ่นต่างๆ เช่น ตัวแทนหรือสัญลักษณ์เกี่ยวกับสถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ อันเป็นการเน้นย้ำและนำเสนอความเป็นชาติไทยให้เกิดขึ้นในจิตใจของผู้คนในชุมชนท้องถิ่น นอกจากนี้ ประเพณีอีสานในปัจจุบันยังมีการนำเสนอเนื้อหาที่แตกต่างหลากหลาย จึงปรากฏเรื่องราววิถีชีวิต วัฒนธรรมของผู้คนในสังคมร่วมสมัยมากขึ้น ตัวอย่างเช่น มีประเพณีแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ดังกรณีประเพณีแห่ผ้าผาโชน ที่สืบทอดมาจากจารีตประเพณีในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ประเพณีไหลเรือไฟที่เป็นลักษณะร่วมทางวัฒนธรรมของคนไทยอีสานกับคนลาว หรือภาพประเพณีบั้งไฟที่เป็นสิ่งเชื่อมสัมพันธ์ข้ามพรมแดนรัฐชาติระหว่างไทย-ญี่ปุ่นดังที่ได้กล่าวอธิบายมาแล้ว

การสร้างความเป็นชาติไทยผ่านสื่อสัญลักษณ์เหล่านี้ซึ่งอาจมองในมิติเชิงอัตลักษณ์ “ความเป็นไทย” ที่แสดงถึงตัวตนที่สามารถเชื่อมโยงกับรัฐชาติ (ธเนศ วงศ์ยานนาวา, 2552: 322) ว่าเป็นอุดมการณ์ที่ถูกประกอบสร้างขึ้น เพื่อนำไปสู่การสร้าง “ความรู้สึกร่วม” (shared feeling) หรือ “ความหมายร่วม” (shared meaning) ของคนในชาติที่มักจะถูกผูกขาดการสร้างโดยอำนาจรัฐ หรือชนชั้นนำ ดังนั้นจึงมีเป้าหมายหลักเพื่อต้องการจรรโลงรักษาอำนาจ

การปกครอง แต่เมื่อสังคมเกิดความเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วก็ทำให้ความเป็นชาติไทยที่ถูกสร้างผ่านสื่อสัญลักษณ์แบบเดิม เช่น อนุสาวรีย์ เพลงชาติ และธงชาติ เริ่มมีข้อจำกัด โดยเฉพาะการไม่เปิดให้คนอื่น ๆ หรือกลุ่มอื่นๆ ในสังคมเข้ามามีส่วนร่วมสร้างความหมายได้ ฉะนั้นเพื่อลดข้อจำกัดดังกล่าว สังคมไทยจึงได้ปรับกลยุทธ์โดยเลือกสื่อสัญลักษณ์หรือเครื่องหมายอัตลักษณ์ (Identity Marker) ที่เหมาะสมนำมาใช้ในบริบทใหม่ เพื่อให้เข้ากับสถานการณ์โลกปัจจุบันที่เปลี่ยนแปลงไป นั่นคือ สามารถสร้าง “ความเป็นไทย” โดยเปิดให้ภาคส่วนอื่นๆ เข้ามาเกี่ยวข้องและมีส่วนร่วมได้มากขึ้น ซึ่งสื่อที่ถูกเลือกนำมาใช้ในกรณีของชุมชนท้องถิ่นอีสานในที่นี้ก็คือ “ประเพณี” เพราะด้วยคุณลักษณะที่ประเพณีนั้นสามารถเปิดรับการมีส่วนร่วมในการสร้างความหมายที่กว้างขวางกว่าและเป็นกิจกรรมที่อยู่ในวิถีชีวิตประจำวันของประชาชนคนทั่วไป ที่สามารถผนวกรวมเอาความเป็นชาติกับความเป็นท้องถิ่นเข้าไปผสมกลมกลืนกันจนกลายเป็นเครื่องมือทางสังคมการเมืองในยุคสมัยใหม่ที่สามารถเน้นย้ำและสร้างอัตลักษณ์ความเป็นไทยได้ในที่สุด



## บรรณานุกรม

- ไกด์อุบล. (2558). งานประเพณีแห่เทียนเข้าพรรษา จังหวัดอุบลราชธานี. [ออนไลน์]. ได้จาก: <http://www.guideubon.com> [สืบค้นเมื่อ 1 ธันวาคม 2558].
- ชมนาด คิตติสาร. (2558). ประเพณีบั้งไฟของชาวญี่ปุ่นและชาวไทย: กรณีศึกษาเปรียบเทียบ ประเพณีบั้งไฟวิเชียรผิมและประเพณีบุญบั้งไฟบ้านปะอ่าว. ใน ศิราพร ฤกษ์กลาง (บรรณาธิการ). *ประเพณีสร้างสรรค์ในสังคมไทยร่วมสมัย*. 191-242. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ชาติรี ประกิตนันทการ. (2550). *การเมืองและสังคมในศิลปะสถาปัตยกรรมสยามสมัยไทยประยุกต์ชาตินิยม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ชาร์ลส์ เอฟ คายส์. (2556). *อีสานนิยม: ท้องถิ่นนิยมในสยามประเทศ*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ร่วมกับมูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย.
- ชิกษารุ ทานาเบ. (2555). *พิธีกรรมและปฏิบัติการในสังคมชาวนาภาคเหนือของประเทศไทย*. เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ทิพย์พร เอี่ยมเรไร. (2554). *การสื่อสารอัตลักษณ์ความเป็นชาติในกีฬามวยไทย*. วิทยานิพนธ์นิเทศศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2557). *คำนำเสนองาน: ชาติไทย เมืองไทย และนิธิ เอียวศรีวงศ์*. ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์.
- ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา. (2552). จาก “ประเพณีประติษฐ์” สู่มหาความหลากหลายของวัฒนธรรมอาทิ วัฒนธรรมสายตา. ใน ธเนศ วงศ์ยานนาวา(บรรณาธิการ). *ธรรมศาสตร์ 60 ปี รัฐศาสตร์สาร 30 ปี*. 317-391. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2557). *ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: มติชน.
- บางกอกสตาร์ทตี. (2558). *เทศกาลบั้งไฟในญี่ปุ่น*. [ออนไลน์]. ได้จาก: <http://www.bangkokstudy.net/> [สืบค้นเมื่อ 5 ธันวาคม 2558].



เบน แอนเดอร์สัน. (2557). **ชุมชนจินตกรรม บทสะท้อนว่าด้วยกำเนิดและการแพร่ขยายของชาตินิยม**. ผู้แปล ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2558). **พลวัตและการสร้างประเพณีประดิษฐ์ในชุมชนอีสานลุ่มน้ำโขง**. ใน *ศิราพร ณ ถลาง (บรรณาธิการ)*. **ประเพณีสร้างสรรค์ในสังคมไทยร่วมสมัย**. 243-318. ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

ปรียา แสนทวีสุข. (2539). **การไหลเรือไฟจังหวัดนครพนม**. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยคดีศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม. พ.อยู่คง ณ หลวงพระบาง. (ม.ป.ป.). **ประวัติงานประเพณีบุญบั้งไฟโยธธาและวิธีทำบั้งไฟเมืองโยธิตะ ประเทศญี่ปุ่น**. โยธธา: ชมรมอนุรักษ์มรดกโยธธา.

พระมหาบัญชา เขมปญโญ และคณะ (บรรณาธิการ). (2542). **ที่ระลึกเนื่องในโอกาสที่พระครูเรณูนคราภิรักษ์ ได้รับพระราชทานสมณศักดิ์เป็นพระราชาคณะชั้นสามัญที่ “พระรัตนวิมล”**. นครพนม: เรณูนครการพิมพ์.

พัฒนา กิตติอาษา. (2557). **สู่ถิ่นอีสานใหม่**. กรุงเทพฯ: วิชาษา.

ยศ สันตสมบัติ. (2551). **อำนาจ พื้นที่ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์: การเมืองวัฒนธรรมของรัฐชาติในสังคมไทย**. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

โยะชิฮาระ คุนิโอะ. (2537). **กำเนิดทุนนิยมเทียมในเอเชียอาคเนย์**. ผู้แปล สุกัญญา นิธิกร. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

วิทยากร เขียงกุล. (2550). **อธิบายศัพท์สังคมศาสตร์เพื่อการพัฒนา**. กรุงเทพฯ: สายธาร.

วีระ สมบูรณ์. (2553). **รัฐ-ชาติ ชาติพันธุ์ ข้อสังเกตบางประการว่าด้วยความเป็นชาติ ความ เป็นรัฐ และปัญหาชาติพันธุ์**. กรุงเทพฯ: สมมติ.

ศิลปกิจ ตี่ขันติกุล. (2546). **หุ่นน้ำเวียดนาม**. เชียงใหม่: กองทุนอินทร์-สมเพื่อการวิจัยทางมานุษยวิทยา.

สมเกียรติ วันทะนะ. (2551). **อุดมการณ์ทางการเมืองร่วมสมัย**. กรุงเทพฯ: อักษรข้าวสวย.

สร้อยพัฒน์ ดันสุขเกษม. (2547). **การสื่อสารและการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมงานประเพณีแห่เทียนพรรษา จังหวัดอุบลราชธานี**. วิทยานิพนธ์นิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการประชาสัมพันธ์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

**สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 3**. (2542). กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์.

สิริวิมล คำคลี. (2555). **วิวัฒนาการของประเพณีการแห่ปราสาทผึ้ง จังหวัดสกลนคร**. การศึกษาค้นคว้าอิสระตามหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสหวิทยาการเพื่อพัฒนาท้องถิ่น มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร.



- สุนทร ชุตินธรานนท์ และคณะ. (2557). **ชาตินิยมในแบบเรียนไทย**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มติชน.
- เสกสรรค์ ประเสริฐกุล. (2551). **รัฐชาติ ชาติพันธุ์ และความทันสมัย**. ใน เอกสารรวมบทความแนวคิดประชุมวิชาการเรื่องชาตินิยมและพหุวัฒนธรรม, 22-23 ธันวาคม 2551, ณ ศูนย์ประชุมนานาชาติ โรงแรม The Empress จังหวัดเชียงใหม่.
- อาพันธ์ กาญจนพันธุ์. (2544). **มิติชุมชน วิถีคิดท้องถิ่น ว่าด้วยสิทธิ อำนาจ การจัดการทรัพยากร**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- Anderson, Benedict. (1983). **Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism**. London: Verso.
- Bhaba, Homi. (1990). **Nation and Narration**. London: Routledge.
- Hobsbawm, Eric. (1983). "Inventing Traditions," In E. Hobsbawm and T. Ranger (eds). **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, E. (1954). **Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure**. London: Athlone.
- Lipson, Leslie. (1992). **The Great Issues of Politics**. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Reynolds, Craig J. (2002). **National Identity and Its Defenders Thailand Today**. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Shaw, Matin. (1992). Society and Global Responsibility: The theoretical ,Historica Historical and Political Limits of International Society. **Millennium**. 3, 421-434.



# แนวโน้มการขับเคลื่อนนโยบายสาธารณะด้านการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขงจากจังหวัดนครพนมถึงจังหวัดอุบลราชธานีและแขวงคำม่วนถึงแขวงจำปาสัก<sup>1</sup>

Tendency of Public Policy Movement on the Tourism along with Mekong River: A Case Study of Nakhonpanom Province to Ubonrachathani Province and Khammouane Province to Champasak Province.

ประจวบ จันทร์หมื่นและคณะ<sup>2</sup> Prajuap Janmeun and Group

## บทคัดย่อ

ปัญหาที่ตักค้างมานานของการจัดการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขงมี 4 ประการสำคัญคือ 1. ด้านแหล่งท่องเที่ยวยังขาดแหล่งท่องเที่ยวใหม่ที่มีศักยภาพดึงดูดนักท่องเที่ยวกลุ่มใหม่ ขณะเดียวกันแหล่งท่องเที่ยวที่มีอยู่แล้วแม้พยายามปรับปรุงในหลายๆด้าน แต่เป็นการปรับปรุงเฉพาะแหล่งท่องเที่ยวที่สำคัญ ทำให้แหล่งท่องเที่ยวอื่นๆเริ่มทรุดโทรมลง 2. ด้านหน่วยงานสนับสนุนทั้งภาครัฐและผู้ประกอบการยังมีลักษณะขาดการ บูรณาการแผนพัฒนาการท่องเที่ยวร่วมกัน 3. ชุมชนขาดบุคลากรด้านการจัดการท่องเที่ยว และ 4. การจัดการท่องเที่ยวระหว่างประเทศไทย-ลาว ตามลำน้ำโขงยังมีข้อจำกัดด้านกฎหมายข้อบังคับ

แนวโน้มในอนาคตของการจัดการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขง จะเกิดการจัดการท่องเที่ยวโดยชุมชนมากขึ้น ชาวบ้านในหมู่บ้านตามลำน้ำโขงจะเข้าไปมีส่วนร่วมในการจัดการท่องเที่ยวมากขึ้น ข้อเสนอในการพัฒนาการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขงในพื้นที่ศึกษาคือ การบูรณาการนโยบายสาธารณะด้านการท่องเที่ยวตั้งแต่ระดับชุมชน ระดับจังหวัดและระดับกลุ่มจังหวัดนครพนม มุกดาหาร อานาจเจริญและอุบลราชธานี โดยภาครัฐจะต้องมีเอกชนร่วมเป็นกลไกสำคัญในการผลักดันให้มีแผนยุทธศาสตร์การท่องเที่ยวแบบเชื่อมโยงระหว่าง 4 จังหวัด โดยใช้ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขงเป็นเนื้อหาสำคัญในการขยายภาพลักษณ์การท่องเที่ยวใน 4 จังหวัด

คำสำคัญ: การขับเคลื่อน, นโยบายสาธารณะ, การท่องเที่ยวตามลำน้ำโขง

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการศึกษาเส้นทางท่องเที่ยวและแผนการท่องเที่ยวอย่างยั่งยืน ลุ่มน้ำโขงไทย-ลาว พื้นที่จังหวัดนครพนมถึงจังหวัดอุบลราชธานีและแขวงคำม่วนถึงแขวงจำปาสัก สนับสนุนทุนวิจัยจาก เครือข่ายองค์กรบริหารงานวิจัยแห่งชาติ (คอบช.) สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ปีงบประมาณ 2558

<sup>2</sup> อาจารย์ประจำคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ

<sup>1</sup>This article is a part of the study of Developing of Sustainable Creative Tourism for the Tourism along the Thai-Lao Mekong River in Nakhonpanom, Ubonrachathani, and Khammouane and Champasak; funded by National Research Management System and Thailand Research Fund 2015

<sup>2</sup>Lecturer, Faculty of Humanities and Social Sciences, Sisaket Rajabhat University

## Abstract

Problems that have been left over for a long time of tourism management along with Mekong river, there are 4 important points; namely 1) on the tourist attraction, it doesn't have the new tourist attraction to attract new group tourists, at the same time the tourist attractions there have already been, although they try to adjust in many cases, but it is only adjusting the important tourist attraction. So it can make other tourist attractions being declined, 2) auxiliary agencies both government sector and private sector, they still lack of development plan integration together, 3) communities there are not still personnel on the tourism management and 4) tourism management between Thailand and Laos along with Mekong river, it still has limitation on the law.

Tendency in the future of tourism management along with Mekong river, it will have tourism management by more and more community. Villagers in the villages along with Mekong river will participate in more and more tourism management. As for suggestions in tourist attractions development along with Mekong river in the area study; namely public policy integration on the tourism since community level, provincial level and the group level of Nakhonpanom province, Mukdaharn province, Amnartcharoen province and Ubonrachathani province, government sector must have private sector joining as the important mechanism in pushing forward to have tourism strategic plan linked with 4 provinces by use of social and cultural variety of basin of a Mekong river as the important matter in stretching the tourism image in 4 provinces.

Keyword: *Movement, Public Policy, Tourism along with Mekong River*

## บทนำ

ปี พ.ศ. 2555 คณะวิจัยได้ทำการศึกษาวิจัยเรื่องการจัดการเส้นทางแหล่งท่องเที่ยวเชิงสังคมและวัฒนธรรมในกลุ่มจังหวัดสกลนคร นครพนม มุกดาหาร สู่ประชาคมเศรษฐกิจอาเซียน (AEC) ผลการศึกษาพบว่า เนื้อหา (Story) ในเชิงสังคมและวัฒนธรรมที่มีในแหล่งท่องเที่ยวของกลุ่มประเทศไทย-ลาว-เวียดนาม คือปัจจัยสำคัญอย่างหนึ่งที่จะทำให้ผู้คนในกลุ่มประเทศเข้าใจกันมากขึ้น ผลการศึกษาเสนอว่าเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม ประเพณี ความเชื่อของผู้คนทั้ง 3 ประเทศ ต้องถูกยกระดับให้เป็นเส้นทางท่องเที่ยวสู่สากล เพื่อสร้างแรงดึงดูดนักท่องเที่ยวจากทั่วโลก ซึ่งผลการวิจัยสอดคล้องกับความต้องการของนักท่องเที่ยวกลุ่มใหม่ที่กำลังขยายตัว (จักรี เตชะวาริ.2556) ต่อมาในปี พ.ศ.2556 คณะวิจัยได้พัฒนาโครงการต่อเนื่อง โดยได้รับทุนสนับสนุนโครงการศึกษาศักยภาพการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขงไทย-ลาว กรณีศึกษาจากเชียงคานถึงโขงเจียม มุ่งศึกษากฎนิเทศแม่โขงและแหล่งท่องเที่ยว เพื่อเสนอเส้นทางท่องเที่ยวทางเรือในลำน้ำโขง การศึกษาด้านภูมิศาสตร์พบว่าภูมิศาสตร์แม่โขงมีลักษณะสำคัญที่สนับสนุนการท่องเที่ยว

อย่างไรก็ตามผลการศึกษาของคณะวิจัยในปี 2555 -2556 พบว่าการพัฒนาการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขงระหว่างประเทศไทย-ลาว ยังมีข้อจำกัดหลายประการโดยเฉพาะการบูรณาการนโยบายการท่องเที่ยวในระดับ ดั้งที่มิ่งสรรค์ ชาวสะอาด (2555) ได้เสนอไว้ว่าท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่การเป็นประชาคมเศรษฐกิจอาเซียน (AEC) การท่องเที่ยวชุมชนจะมีความสำคัญขึ้น รัฐและเอกชนต้องพัฒนานโยบายสาธารณะร่วมกัน แม้จังหวัดนครพนมและแขวงคำม่วน จังหวัดมุกดาหารและแขวงสาละวันรวมทั้งจังหวัดอุบลราชธานีและแขวงจำปาสักจะเป็นพื้นที่การท่องเที่ยวที่มีศักยภาพบางประการ เนื่องจากทั้งสามจังหวัดและสามแขวงตั้งอยู่ในเขตการคมนาคมที่สะดวก มีทรัพยากรการท่องเที่ยวที่หลากหลาย จะมีเพียงจังหวัดอำนาจเจริญที่ถือว่ามียุทธศาสตร์ด้านการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขงเนื่องจากมีเพียงอำเภอขามแก่นที่ตั้งอยู่ติดฝั่งลำน้ำโขง แต่โดยภาพรวมแล้วการจัดการท่องเที่ยวในกลุ่มน้ำโขงยังคงมีมูลค่าของรายได้ที่ได้จากการท่องเที่ยวจำนวนน้อยหากเทียบกับภาคอื่นๆ

บทความนี้มุ่งอธิบายสถานภาพการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขงในภาคอีสานในลักษณะ cross-border tourism และจะชี้ให้เห็นแนวโน้มสำคัญของการจัดการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขง เพื่อเสนอให้ทุกภาคส่วนหันมาให้ความสำคัญกับการบูรณาการแผนการทำงานร่วมกันเพื่อเป็นกลไกในการขับเคลื่อนกิจกรรมการท่องเที่ยวลักษณะใหม่ๆให้เกิดขึ้นในกลุ่มจังหวัดนครพนม มุกดาหาร อำนาจเจริญและอุบลราชธานี โดยเฉพาะในประเด็นการยกระดับความ

ร่วมมือในการพัฒนาการท่องเที่ยวระหว่างไทย-ลาว และให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงของภาคทัศนชีวิตคนไทยที่กำลังเปลี่ยนแปลงตามสังคมโลก(มิ่งสรรค์ ชาวสะอาดและอภิวัฒน์ รัตนวราพะ.2557) โดยจะนำเสนอในหัวข้อสำคัญตามลำดับดังนี้

1. ความสัมพันธ์ของภูมิศาสตร์ลำน้ำโขงกับการท่องเที่ยว
2. ความสัมพันธ์ทางสังคมวัฒนธรรมสองฝั่งโขงไทย-ลาว
3. แนวโน้มการจัดการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขง กรณี จังหวัดนครพนม มุกดาหาร อำนาจเจริญ อุบลราชธานี
4. บทสรุปและข้อเสนอแนะ

## ความสัมพันธ์ของภูมิศาสตร์ลำน้ำโขงกับการท่องเที่ยว

ภาคอีสานหรือภาคตะวันออกเฉียงเหนือประกอบด้วย 20 จังหวัด เป็นภาคที่มีเนื้อที่มากที่สุดของประเทศไทย ประกอบด้วยแม่น้ำหลักจำนวน 3 น้ำคือ แม่น้ำโขง แม่น้ำชี แม่น้ำมูล โดยมีแม่น้ำโขงเป็นเส้นแบ่งเขตแดนไทยกับประเทศเพื่อนบ้าน ซึ่งแม่น้ำโขงนี้มีระยะทางครอบคลุม 7 จังหวัดในภาคอีสาน ตั้งแต่จังหวัดเลย หนองคาย บึงกาฬ นครพนม มุกดาหาร อำนาจเจริญและอุบลราชธานี ระยะทางประมาณ 850 กิโลเมตร

## ลักษณะทั่วไปของแม่น้ำโขงกับการท่องเที่ยว

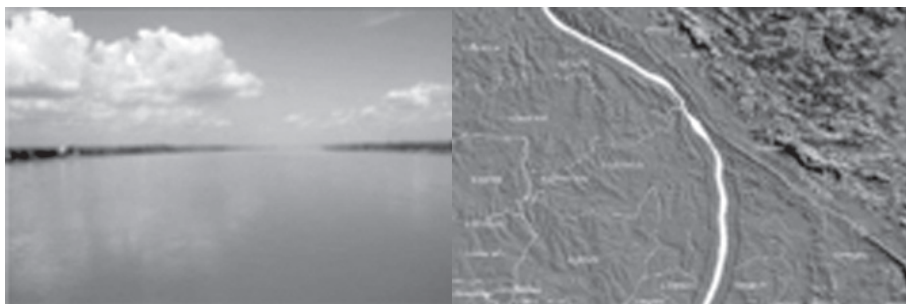
การศึกษาศักยภาพการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขงไทย-ลาว กรณีศึกษาจากเชียงคานถึงโขงเจียม(2556) ได้จำแนกลักษณะสำคัญของลำน้ำโขงที่สัมพันธ์กับแหล่งท่องเที่ยวได้ 3 ลักษณะ ดังนี้

**ลักษณะที่ 1** แม่น้ำโขงจะมีเกาะ แก่ง ดอน เล็กๆ กระจุกกระจาย กว้างตลอดแม่น้ำโขง ในหน้าแล้ง บริเวณจากอำเภอเชียงคาน อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย จนถึงจังหวัดบึงกาฬ ด้วยภูมิศาสตร์ลักษณะนี้ ถือเป็นพื้นที่อุปสรรคต่อการล่องเรือเพื่อการท่องเที่ยว อย่างไรก็ตามจะพบการท่องเที่ยวที่สำคัญบริเวณนี้ เกี่ยวข้องกับความเชื่อเรื่องพญานาค เช่น ที่จังหวัดหนองคาย จังหวัดบึงกาฬ ดังนั้นภูมิศาสตร์ของแม่น้ำโขงในกลุ่มจังหวัดเลย หนองคาย บึงกาฬ จึงทำให้เกิดการท่องเที่ยวในลักษณะความเชื่อเรื่องตำนานพญานาค เกิดการท่องเที่ยวเช่น การชมบั้งไฟพญานาค ที่อำเภอโพนพิสัย จังหวัดหนองคาย และลักษณะการล่องเรือจะพบการล่องเรือระยะสั้นเพื่อการท่องเที่ยวชมกิจกรรมท่องเที่ยวดังกล่าว



ลักษณะที่ 1 แม่น้ำโขงตอนบน (ที่มา : คณะวิจัย)

**ลักษณะที่ 2** แม่น้ำโขงราบเรียบด้วยสายน้ำ ไม่มีเกาะ แก่งดอน ซึ่งจะปรากฏในบริเวณจังหวัดนครพนมและจังหวัดมุกดาหาร การศึกษาพบว่าลักษณะของภูมิศาสตร์แม่น้ำโขงจะสนับสนุนให้เกิดกิจกรรมการท่องเที่ยวทางเรือที่สามารถล่องแม่น้ำโขงชมแหล่งท่องเที่ยวสองฝั่งแม่น้ำโขง เช่น ที่จังหวัดนครพนมจะพบการจัดการท่องเที่ยวทางเรือเพื่อพานักท่องเที่ยวชมแหล่งท่องเที่ยวตามแม่น้ำโขง



ลักษณะที่ 2 แม่น้ำโขงตอนกลาง (ที่มา : คณะวิจัย)

**ลักษณะที่ 3** เป็นแก่งหิน โขดหิน ที่มีลักษณะโดดเด่น แตกต่าง มีสีสัน ซึ่งจะพบภูมิศาสตร์ลักษณะนี้ตั้งแต่พื้นที่อำเภอขานูมาน จังหวัดอำนาจเจริญ ผ่านอำเภอเขมราฐ อำเภอโพธิ์ไทร จนถึงอำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี บริเวณนี้เป็นอุปสรรคต่อการล่องเรือระยะยาว ลักษณะภูมิศาสตร์เช่นนี้ทำให้เกิดการท่องเที่ยวตามแม่น้ำโขง ที่ใช้ความงามของแก่ง โขดหิน เช่น แหล่งท่องเที่ยวหาดสลึง แหล่งท่องเที่ยวสามพันโบก รวมทั้งแหล่งท่องเที่ยวแม่น้ำสองสีที่อำเภอโขงเจียม



ลักษณะที่ 3 ภูมิประเทศในเขตที่ราบสูง (ที่มา : คณะวิจัย)

## 2. ความสัมพันธ์ทางสังคมวัฒนธรรมของคนสองฝั่งโขงไทย-ลาวและการท่องเที่ยวแบบ cross-border tourism

จากลักษณะของแม่น้ำโขงดังที่เสนอไว้ ส่งผลให้เกิดความสัมพันธ์ของวิถีชีวิตคนสองฝั่งโขง เมื่อพิจารณาในลักษณะ cross-border tourism จะพบว่าก่อนจึงเข้าสู่แขวงคำม่วนฝั่ง ตามเส้นทาง R 13 ยังคงมีวิถีวัฒนธรรมของชาวลาวปรากฏให้เห็นอยู่ทั่วไป มีลักษณะสำคัญคือหมู่บ้านที่ห่างไกลตัวเมืองจะมีสภาพบ้านเรือนที่ทรุดโทรม บ้านหลายหลังถูกสร้างไว้เพียงเสาปูน ไม่มีหลังคา บ้านหลายหลังใช้ไม้ไผ่ทำเป็นฝาบ้าน มีเรื่องเล่ากันว่าถ้าเห็นบ้านลักษณะมีแต่เสาปูนดังกล่าวนี้ให้สันนิษฐานว่าลูกสาวบ้านดังกล่าวกำลังมาทำงานที่ประเทศไทย หรือเข้ามาทำงานในตัวเมืองของแขวงใหญ่อื่นๆในลาว ยังเก็บเงินได้ไม่พอสร้างบ้านครั้งเดียว จึงค่อยๆทยอยเติมไปทีละอย่าง เด็กๆชาวลาวจำนวนมากในหมู่บ้านลี้กเข้าจากถนน R13 ใส่เสื้อมอมแมม พวกเขาเล่นสนุกกับดินโคลนและทุ่งนา หากเป็นหมู่บ้านที่ตั้งอยู่ริมแม่น้ำ วิถีชีวิตและความบันเทิงของพวกเขาก็คือการเล่นน้ำในลำน้ำดังกล่าว อาทิหมู่บ้านที่ติดลำน้ำโขง หากเดินทางผ่านหมู่บ้านที่มิ่งงานบุญ จะพบเห็นหนุ่มสาวแต่งตัวสวยงาม ถือขันสีเงิน สีทอง มาขอรับบริจาค เพื่อนำไปทำบุญบ้าน หรือทำบุญในวัดเช่นทำบุญกฐิน ทำบุญบูชาพระ สภาพโดยทั่วไปในช่วงที่ผู้เขียนเดินทางสำรวจในปี พ.ศ. 2558 สปป.ลาว ถนนริมฝั่งแม่น้ำโขงกำลังได้รับการพัฒนา ดังเช่นที่แขวงคำม่วนเส้นทางทางจากน้ำปากกระดิ่ง ลงมาทางใต้เพื่อเข้าเมืองหินบูน ที่เมืองหินบูนมีด่านชั่วคราวหินบูน (บ้านปากน้ำ ตรงข้ามกับอำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม) แต่การใช้ด่านยังคงมีจำนวนน้อย การคมนาคมส่วนใหญ่ใช้เรือของชาวบ้านระหว่างไทย-ลาว สาเหตุที่ด่านนี้มีผู้คนใช้น้อยด้านหนึ่งเพราะไม่ใช่ด่านที่มีการค้าขายสินค้าจำนวนมาก หากแต่เป็นด่านที่ชาวบ้านไทย-ลาวใช้เดินทางไปมาหาสู่กัน จะมีซื้อสินค้าบ้างแต่มีจำนวนน้อย ชาวลาวที่ข้ามจากด่านหินบูนจะไปซื้อสินค้าเครื่องใช้ไฟฟ้า อาหารการกินที่ท่าอุเทนบ้าง ซื้อที่บ้านไซบุรีบ้าง เป็นการเดินทางไปซื้อสินค้าแบบไปกลับไม่ค่อยได้ค้างคืน



ด่านหินบูนและท่าเรือใน สปป.ลาว (ที่มา : คณะวิจัย)



วิถีชีวิตของคนสองฝั่งโขงบริเวณด้านหิโนนนี้ ยังคงมีวิถีชีวิตสัมพันธ์กับแม่น้ำโขง ตั้งแต่การคมนาคมที่ต้องใช้เรือข้ามฟาก ซึ่งเป็นเรือขนาดเล็กมีคนนั่งไม่เกิน 7 คน มีเครื่องยนต์ติดที่ท้ายเรือใช้เวลาล่องข้ามไม่เกิน 30 นาที ชาวลาวจะเดินทางไปตัวเปล่า แต่เมื่อกลับมาต่างมีสินค้าบรรทุกมาเต็มเรือ สิ่งเหล่านี้สะท้อนวิถีการพึ่งพาระหว่างคนสองฝั่งบริเวณดังกล่าวนี้ได้เป็นอย่างดี นอกจากนี้ยังคงมีการใช้ประโยชน์จากแม่น้ำโขงเป็นที่เล่นน้ำ เป็นแหล่งหาปลา เด็กๆชาวลาวยกย่องเบ็ดตกปลาแบบดั้งเดิมคือ เป็นเบ็ดที่ทำจากไม้ไผ่หลายอย่างดี มีเชือกมัดหมากเบ็ดไว้ ซึ่งหากมองในมิติด้านการท่องเที่ยวแล้ว วิถีดั้งเดิมของชาวลาวดังกล่าวนี้คือเสน่ห์ของลาวที่เข่าใช้ผูกมัดใจนักท่องเที่ยวมาโดยตลอด



วัฒนธรรมความเชื่อเรื่อง  
พระธาตุกับพญานาคของ  
คนสองฝั่งโขง  
(ที่มา : คณะวิจัย)

ในด้านฝั่งประเทศไทย ก่อนถึงจังหวัดนครพนมในฝั่งไทย ลักษณะของสังคมและวัฒนธรรม บริเวณเมืองไชยบุรี ซึ่งปัจจุบันได้มีการพัฒนาเป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงสังคม วัฒนธรรม เป็นชุมชนปากน้ำสงคราม เชื่อมต่อแม่น้ำโขง ลักษณะเด่นเป็นชุมชนดั้งเดิมที่กำลังมีแนวทางการพัฒนาชุมชนตนเอง เป็นชุมชนท่องเที่ยวทางประวัติศาสตร์ที่กำลังขยายตัว มีการสร้างภาพลักษณ์ผ่านประวัติศาสตร์การสร้างเมือง ซึ่งตรงข้ามเป็นหมู่บ้านหิโนนชุมชนลาวที่ยังไม่มีการขยายตัวของหมู่บ้านดังที่ได้เสนอไว้ในเบื้องต้น บ้านเรือนฝั่ง สปป.ลาว ยังคงมีลักษณะความเป็นชุมชนดั้งเดิมมากกว่าฝั่งหมู่บ้านไชยบุรี ความดั้งเดิมดังกล่าวนี้ อาทิเช่น การทำรั้วไม้ไผ่รอบบ้าน ไม่ได้ใช้รั้วบ้านเป็นปูนซีเมนต์เหมือนกับประเทศไทย การมีรั้วไม้ไผ่ของลาวกลับเป็นเสน่ห์อย่างหนึ่ง หากมองในมิติของการท่องเที่ยวโดยชุมชน



ลักษณะชุมชนบ้านหินปูน สปป.ลาว (ที่มา : คณะวิจัย)

จากอำเภอเมือง จังหวัดนครพนม ลงสู่เขตอำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ลักษณะเด่นบริเวณผ่านแม่น้ำเซบั้งไฟของ สปป.ลาว มีถนนหมายเลข 11 ที่สามารถวิ่งได้สะดวก เป็นที่ตั้งของ พิพิธภัณฑ์โฮจิมินห์บ้านเชียงหวาง ซึ่งเป็นแหล่งท่องเที่ยวใหม่ที่ทาง สปป.ลาว ได้รับทุนสนับสนุนจากประเทศเวียดนามในการก่อสร้าง เป็นสถานที่ท่องเที่ยวที่ติดฝั่งแม่น้ำโขง ซึ่งในฝั่งอำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนมก็เป็นสถานที่ตั้งของพระธาตุพนม บริบทสังคมวัฒนธรรมบริเวณนี้จึงมีความหลากหลายทั้งด้านวัฒนธรรม ความเชื่อ รวมถึงประวัติศาสตร์ชาติของไทย-ลาว-เวียดนาม



พิพิธภัณฑ์โฮจิมินห์  
บ้านเชียงหวาง แขวงคำม่วน  
(ที่มา : คณะวิจัย)

พิพิธภัณฑ์โฮจิมินห์บ้านเชียงหวาง แขวงคำม่วน ตั้งอยู่ฝั่งลำน้ำโขง สามารถเดินทางเข้าชมได้อย่างสะดวกตามเส้นทางหมายเลข 11 ซึ่งเป็นเส้นทางคู่ขนานกับเส้นทางสาย 13 ที่เป็นถนนสายหลักของ สปป.ลาว ตรงข้ามของฝั่งลาวในพื้นที่นี้เป็นเขตพื้นที่ของจังหวัดนครพนมไล่ลงมาถึงจังหวัดมุกดาหาร พื้นที่จังหวัดนครพนมลงมาถึงจังหวัดมุกดาหารพบว่ามีการขยายพื้นที่ของเกาะ แก่ง ดอน เกิดขึ้นใหม่หลายแห่ง ซึ่งเป็นผลจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิศาสตร์แม่น้ำโขง พื้นที่ของอำเภอหว้านใหญ่ จังหวัดมุกดาหาร ตั้งแต่ตำบลดงหมู ตำบลปงขาม ตำบลชะโนด เมื่อพิจารณาเส้นทางการคมนาคมทางน้ำ สามารถล่องเรือได้จนมาถึงสะพานมิตรภาพแห่งที่ 3 ของมุกดาหาร ต่อจากมุกดาหารมาสู่จังหวัด

อำนาจเจริญ ภูมิศาสตร์จังหวัดอำนาจเจริญสามารถเดินเรือได้และมีเกาะดอนขนาดใหญ่ตั้งอยู่ตามแม่น้ำโขง พื้นที่ที่มีเกาะ ดอน จากจังหวัดมุกดาหารถึงจังหวัดอำนาจเจริญมีพื้นที่อุปสรรคสำคัญเป็นเกาะ แก่ง ดอน โดยเฉพาะบริเวณอำเภอขานุมาน จังหวัดอำนาจเจริญ ซึ่งเป็นพื้นที่ของตำบลขานุมาน และตำบลโคกสาร เป็นที่ตั้งของแก่งช้างหมอบ บริเวณนี้จะมีเกาะแก่ง มากมาย ทำให้แม่น้ำโขงมีพื้นที่บริเวณแคบมาก ตรงข้ามกับจังหวัดอำนาจเจริญมีอาณาเขตติดกับแขวงสาละวันบางส่วน ซึ่งถือว่าเป็นเขตที่มีศักยภาพของจังหวัดอำนาจเจริญ ลักษณะเกาะแก่งเหล่านี้ นำสู่การสร้างพื้นที่ท่องเที่ยวตามแม่น้ำโขงเพื่อชมวัฒนธรรม วิถีชีวิตของคนสองฝั่งโขง ที่อำเภอขานุมานจึงมีการจัดการท่องเที่ยวโดยชุมชนเองเกิดขึ้น เช่นการจัดเทศกาลการท่องเที่ยวเมืองยักษ์คู่ ขาวขานุมาน จัดเทศกาลนี้เพื่อให้เกิดกิจกรรมท่องเที่ยวระหว่างชาวขานุมานกับชาวลาวฝั่งตรงข้าม อันเป็นหมู่บ้านชาวลาวที่มีสถานที่ท่องเที่ยวคือปราสาทเขื่อนหิน ที่ทางการลาวมีความพยายามพัฒนาให้เป็นแหล่งท่องเที่ยวอีกแห่งของแขวงสะหวันเขต แต่เนื่องจากระยะทางไกลจากแขวงจึงยังคงไม่มีการพัฒนาเพิ่มมากขึ้นนัก มีเพียงข้อมูลในแผ่นพับประชาสัมพันธ์ของทางแขวง อย่างไรก็ตามด้านสังคม วัฒนธรรม ความสัมพันธ์ของคนทั้งสองฝั่งยังคงเกิดขึ้นจากการไปมาหาสู่กันทางเรือ ดังเช่น ชุมชนฝั่งไทยอำเภอขานุมานก็มีด่านประเพณี ซึ่งใช้วิธีกำกับดูแลโดยผู้นำชาวบ้าน รวมทั้งเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงหลายหน่วยงาน แต่ในพื้นที่เองบทบาทของคนในชุมชนมีความสำคัญมากต่อการควบคุมดูแลกันและกันในการข้ามแดน ผ่านด่านลักษณะนี้ ดังเช่นที่ด่านอำเภอขานุมานจะมีการตั้งคณะกรรมการดูแลบริเวณด่าน ซึ่งในคณะกรรมการนั้นนอกจากมีเจ้าหน้าที่ของรัฐแล้วยังมีชาวบ้านที่อาศัยอยู่ตามลำโขงนั้นเป็นคณะกรรมการด้วย เนื่องจากเป็นกลุ่มที่รู้จักมักคุ้นกันดีทั้งไทยและลาว การดูแลควบคุมกันเองจึงเป็นแนวทางสำคัญของการจัดการเรื่องต่างๆบริเวณด่านตามลำน้ำโขง ซึ่งมีผลกับการจัดการท่องเที่ยวด้วย โดยเฉพาะการท่องเที่ยวของชุมชนที่ข้ามฝั่งไปมา จะมีข้อตกลงระหว่างเมืองต่อเมือง หรือหมู่บ้านต่อหมู่บ้าน



ด่านประเพณีฝั่งไทย  
จังหวัดอำนาจเจริญ  
(ที่มา : คณะวิจัย)

ส่วนด่านผ่านแดนฝั่ง สปป.ลาว ก็มีอยู่ตลอดสองฝั่งแม่น้ำโขง ทุกจุดถือเป็นจุดสำคัญที่ทำให้เกิดการคมนาคมระหว่างกันของคนสองฝั่งโขง ดังกรณีด่าน บ้านปากตะพาน เมืองละคอนเพ็ง แขวงสาละวัน ตรงข้าม ด่านถาวร บ้านปากแซง อำเภอนาตาล จังหวัดอุบล เป็นด่านขนาดใหญ่มีการขนส่งสินค้าจำนวนมาก ผู้คนนิยมข้าม เพราะในฝั่งไทยเป็นที่ตั้งของวัดปากแซง ซึ่งถือเป็นสถานที่ท่องเที่ยวทางศาสนาที่สำคัญและมีนักท่องเที่ยวมาท่องเที่ยวจำนวนมาก ทำให้การขยายตัวทางเศรษฐกิจมีความสำคัญ อีกทั้งความสัมพันธ์ของคนสองฝั่งในทางพุทธศาสนามีความสำคัญต่อจิตใจของคนสองฝั่งโขง ดังนั้นบริเวณนี้จึงมีการคมนาคม ข้ามฝั่งไปมาจำนวนมาก จากเมืองละครเพ็ง ลักษณะชุมชนของ สปป.ลาว จะตั้งอยู่เมืองสำคัญๆ ตามเส้นทางหมายเลข 13 เนื่องจากมีภูเขากั้น ซึ่งเป็นลักษณะสำคัญที่ทำให้แม่น้ำโขงตอนล่างนี้ เป็นเกาะ แก่ง ชุมชนท้ายสุดจากการศึกษาตั้งอยู่ ด่านข้ามแดนบ้านสิงห์สัมพันธ์ เมืองชนะสมบุญ แขวงจำปาสัก ซื่อบ้านด่านเก่า ตรงข้าม ตำบลโขงเจียม อำเภอโขงเจียม เป็นด่านที่ไม่ใหญ่มากแต่ประชาชนทั้งสองฝั่งนิยมข้ามมาก มีร้านค้าขายสินค้าไว้บริการนักท่องเที่ยว ซึ่งส่วนใหญ่เป็นนักท่องเที่ยวจากฝั่งไทย

สุดท้ายของเส้นทางท่องเที่ยวแบบ cross-border tourism ที่เทศบาลเมืองโขงเจียม สุดท้ายของแม่น้ำโขง ที่อดีตที่ตั้งชุมชนจะอยู่ห่างจากแม่น้ำโขง แต่เมื่อมีการขยายตัวของเมือง โดยเฉพาะส่วนราชการ และการประชาสัมพันธ์ลักษณะแม่น้ำสองสีที่โขงเจียม ตะวันขึ้นที่โขงเจียม รวมถึงอุทยานแห่งชาติผาแต้ม ทำให้อำเภอโขงเจียม กลายเป็นที่ท่องเที่ยวที่โดดเด่น ทั้งที่มีลักษณะภูมิศาสตร์ปิดด้วยแม่น้ำโขง กล่าวคือเป็นจุดสิ้นสุดแม่น้ำโขงที่บ้านเวินบึก อีกทั้งเป็นเขตพื้นที่ทางผ่านหากเดินทางเพื่อจะไปแขวงจำปาสัก ไม่มีความจำเป็นต้องเดินทางมายังโขงเจียม แต่อย่างไรก็ตาม โขงเจียมมีลักษณะเด่นด้านการท่องเที่ยวดังกล่าว



ผาแต้มและแม่น้ำสองสี ที่โขงเจียม (ที่มา : คณะวิจัย)

### 3. แนวโน้มการจัดการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขง กรณี จังหวัดนครพนม มุกดาหาร อำนาจเจริญ อุบลราชธานี

พื้นที่ 4 จังหวัดในอีสานประกอบด้วยจังหวัดนครพนม มุกดาหาร อำนาจเจริญ และอุบลราชธานี มีการจัดการท่องเที่ยวตลอดชายแดนแบบ cross-border tourism มีลักษณะสำคัญอยู่ 2 ลักษณะ คือ การจัดการท่องเที่ยวบริเวณชายแดนที่มีลักษณะเป็นแม่น้ำ ขวางกันคือลำน้ำโขงและการจัดการท่องเที่ยวลักษณะชายแดนที่เป็นผืนดินบริเวณอำเภอสิรินธรจังหวัดอุบลราชธานี ทั้งสองลักษณะมีจุดร่วมกันคือ ในเขตประเทศไทยมีทรัพยากรการท่องเที่ยวจำนวนมาก ซึ่งเกิดขึ้นจากทิศทางการพัฒนาทั้งในระดับชาติและระดับท้องถิ่น แต่แหล่งท่องเที่ยวที่เกิดขึ้นกลายเป็นข้อจำกัดเนื่องจากหลังการสร้างแล้วพบว่าสถานที่ท่องเที่ยวไม่สามารถตอบสนองต่อความต้องการของนักท่องเที่ยว เนื่องจากยังขาดการบริหารจัดการในประเด็นสำคัญ เช่น การสร้างเรื่องราวที่น่าสนใจ การมีมัคคุเทศก์ที่มีความรู้ การสร้างสิ่งอำนวยความสะดวกให้กับนักท่องเที่ยว รวมถึงการลงทุนของผู้ประกอบการการท่องเที่ยวในชุมชนมีจำนวนน้อย ส่วนมากจะลงทุนด้านการสร้างที่พักโรงแรม รีสอร์ท

แต่อย่างไรก็ตามประเด็นดังกล่าวนี้สัมพันธ์กับปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดปัญหาคือ ความไม่ต่อเนื่องของนักท่องเที่ยวที่มาเที่ยว กล่าวคือ ในพื้นที่วิจัยพยายามสร้างแหล่งท่องเที่ยวใหม่ แต่มีการจัดการท่องเที่ยวเพียงไม่กี่ครั้ง จากนั้นไม่มีนักท่องเที่ยวมาเที่ยวเลย ทำให้การสร้างแหล่งท่องเที่ยวหรือความพยายามพัฒนาการท่องเที่ยวในพื้นที่มีลักษณะขาดประสิทธิภาพ ล้มเหลว ไม่ต่อเนื่อง อย่างไรก็ตามไม่สามารถวิเคราะห์แบบสรุปเหมารวมถึงสาเหตุของความไม่ต่อเนื่องล้มเหลวว่าเกิดจากปัจจัยใดปัจจัยหนึ่งได้ เนื่องจากแต่ละส่วนมีตัวชี้วัดความสำเร็จต่างกัน เช่น ตัวชี้วัดของหน่วยงานด้านการประเมินมาตรฐานแหล่งท่องเที่ยวของหน่วยราชการบางกรณีไม่สัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงของบริบทของแหล่งท่องเที่ยว ไม่สอดคล้องกับความต้องการของกลุ่มผู้ประกอบการ รวมทั้งสถานการณ์การท่องเที่ยวที่เกิดขึ้นใหม่

ส่วนในประเทศ สปป.ลาว มีแหล่งท่องเที่ยวติดลำน้ำโขงจำนวนน้อย แต่มีแหล่งท่องเที่ยวภายในแขวงต่างๆจำนวนมากเช่นกัน ส่วนใหญ่เป็นทรัพยากรธรรมชาติที่มีความงดงามอยู่แล้ว ดังนั้นจึงเป็นจุดแข็งที่แตกต่างจากแหล่งท่องเที่ยวของไทยที่ส่วนใหญ่แหล่งท่องเที่ยวต้องสร้างขึ้นใหม่ หรือต่อเติมจากสิ่งที่มีอยู่แล้ว เช่น การต่อเติมโครงสร้าง ความสะดวก ถนนบริเวณวัดพระธาตุพนม จังหวัดนครพนม หรือการสร้างพุทธอุทยานของจังหวัดมุกดาหาร การสร้างอุทยานบัวของจังหวัดอุบลราชธานี เป็นต้น

ผู้ประกอบการการท่องเที่ยวในพื้นที่จังหวัดนครพนม มุกดาหาร อำนาจเจริญและอุบลราชธานี สรุปข้อมูลด้านการจัดการท่องเที่ยวในพื้นที่ในปัจจุบันไว้ว่าในพื้นที่ยังคงมีปัญหาคือ 1. ด้านความรู้ความเข้าใจเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับแหล่งท่องเที่ยวในชุมชนยังคงมีน้อย 2. ปัญหาด้านนักท่องเที่ยว ที่ไม่สามารถขายทัวร์ได้หรือขายได้น้อย เนื่องจากนักท่องเที่ยวส่วนใหญ่สามารถเดินทางมาเองโดยรถยนต์ส่วนตัว และหากเป็นนักท่องเที่ยวชาวเวียดนามก็สามารถเดินทางไปเที่ยวที่ในไทยได้เอง 3. ปัญหาหรืออุปสรรคที่เกิดจากนโยบายของรัฐทั้งไทยและลาว ทั้งในด้านความคิดเห็นไม่สอดคล้องกัน และวิสัยทัศน์ในการพัฒนาการท่องเที่ยวที่ประเทศลาวจะมองเพียงระยะสั้น มองเพียงแค่ประเทศลาวจะได้อะไรจากการพัฒนาการท่องเที่ยว หรือโครงการการท่องเที่ยวต่างๆ ซึ่งในอดีต 10 ปีที่แล้ว หน่วยงานการท่องเที่ยวของไทยและหน่วยงานรัฐของไทยได้สำรวจแหล่งท่องเที่ยวในประเทศลาว แล้วพบถ้ำอยู่ประมาณหลายร้อยแห่ง แต่สามารถเที่ยวได้จริงประมาณ 37 แห่ง ซึ่งทางประเทศไทยได้พยายามพูดคุยเรื่องการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวเหล่านี้สู่การเชื่อมโยงแหล่งท่องเที่ยวไทย-ลาว แต่ ณ ปัจจุบันการพัฒนาร่วมกันอย่างเป็นรูปธรรมยังไม่เกิดขึ้น (จิตร จีระฉัตร. สัมภาษณ์. 2558) 4. ปัญหาด้านสิ่งอำนวยความสะดวก นักท่องเที่ยวหรือมัคคุเทศก์ที่ไม่รู้ภาษาเวียดนาม มักจะเสียเปรียบจากการที่ถูกหักเปอร์เซ็นต์จากค่าบริการอาหาร ที่พัก ต่างๆ 5. ปัญหาที่เกิดจากนโยบายของรัฐทั้งไทยและลาว เมื่อถึงยุคที่ทหารปกครอง การตรวจเอกสารต่างๆ ก็จะเข้มงวดมากขึ้น จากที่ปกติก็เสียเวลาอยู่แล้ว ทำให้เสียเวลามากขึ้นไปอีกถ้าเจ้าหน้าที่ของด่านมีจำนวนน้อย (ศักดิ์ชาย รัตนสกุลชัยกิจ. สัมภาษณ์. 2558) 6. ปัญหาแผนการตลาดที่ภาครัฐจัดทำขึ้นยังไม่สอดคล้องกับความต้องการของผู้ประกอบการการท่องเที่ยว (ธารินทร์ พันธุ์มัย. สัมภาษณ์. 2558) 7. ปัญหาของด้านแหล่งการค้าละบริการการท่องเที่ยวยังไม่เพียงพอและขาดคุณภาพหรือขาดมาตรฐาน เช่นร้านอาหารในด่านช่องเม็กคิดค่าใช้จ่ายเกินราคาหรือแพงเกินจริง ซึ่งจะส่งผลไปถึงการบอกกันปากต่อปาก ทำให้นักท่องเที่ยวไม่คลั่งคึกเหมือนสมัยก่อน อีกทั้งร้านอาหารยังไม่พร้อมที่จะรองรับนักท่องเที่ยว (ไบโพธิ์ บุญจริง. สัมภาษณ์. 2558)

นอกจากนี้ผู้ประกอบการการท่องเที่ยวในกลุ่มจังหวัดนครพนม มุกดาหาร อำนาจเจริญและอุบลราชธานียังมีข้อเสนอแนะในการพัฒนาการท่องเที่ยวดังนี้

1. ภาครัฐต้องให้ความสำคัญกับการท่องเที่ยวอย่างจริงจังและผู้บริหารควรให้ความสำคัญกับการมีส่วนร่วมในการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวร่วมกับผู้ประกอบการท่องเที่ยวอย่างแท้จริง
2. การพัฒนาการท่องเที่ยวต้องดูที่พฤติกรรมนักท่องเที่ยวของนักท่องเที่ยว
3. ในการจัดการท่องเที่ยวแบบยั่งยืนในเส้นทางลุ่มน้ำโขง ท้องถิ่นควรได้เข้ามามี

ส่วนร่วมอย่างแท้จริง และแนวโน้มในอนาคตของเส้นทางการจัดการท่องเที่ยวที่น่าสนใจคือ เส้นทาง R12 เนื่องจากสามารถไปจนถึงจินตอนใต้ได้มีระยะทางประมาณ 1,200 กิโลเมตร ซึ่งเป็นเส้นทางที่ใกล้ที่สุดที่จะไปถึงจินตได้ และในการผ่านด่าน สปป.ลาวควรเสนอให้เปิดด่านได้ตลอด 24 ชม. ซึ่งถ้าสามารถพัฒนาได้ทางลาวจะได้ประโยชน์ร่วมด้วยเพราะสถานที่ท่องเที่ยวที่สมบูรณ์ทางฝั่งลาวมีมากกว่าฝั่งไทย โดยเฉพาะแหล่งท่องเที่ยวทางธรรมชาติ

ข้อมูลจากผู้ประกอบการสอดคล้องกับนโยบายการท่องเที่ยวในพื้นที่ ซึ่งพบว่าทั้ง 4 จังหวัดมีนโยบายสนับสนุนการท่องเที่ยวเชื่อมโยงกันตั้งแต่ระดับจังหวัดจนถึงระดับท้องถิ่น มีโครงสร้างในการมอบหมายชัดเจน มีกระบวนการดำเนินการติดตามตรวจสอบผลการดำเนินงานชัดเจน

เสริฐ ไชยนันตา (สัมภาษณ์. 2558) ผู้อำนวยการการท่องเที่ยวและกีฬา จังหวัดนครพนม กล่าวว่าภารกิจสำคัญมีสองส่วนหลัก คือ การพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวและทรัพยากร กับการพัฒนาบุคลากรโดยร่วมมือกับองค์การปกครองส่วนท้องถิ่นและ ททท. ซึ่งนครพนมเป็นเมืองยุทธศาสตร์ในการพัฒนาฟื้นฟูความรู้ มีแหล่งท่องเที่ยวที่เชื่อมโยงลุ่มน้ำโขงทั้งด้านการท่องเที่ยวเชิงประวัติศาสตร์ เชิงนิเวศ และเชิงกีฬา ดังนั้นการท่องเที่ยวและกีฬาจังหวัดนครพนมจึงบรรจุในแผนพัฒนาของจังหวัดทั้งเรื่องเส้นทางจักรยานเพื่อสุขภาพ จากสะพานมิตรภาพแห่งที่ 3 ถึงพระธาตุพนม และการพัฒนาผลิตภัณฑ์สินค้าและของที่ระลึกเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยว โดยเฉพาะผ้าไหมที่เป็นสินค้าขึ้นชื่อเรื่องฝีมือการตัดเย็บและการส่งเสริมประชาสัมพันธ์ร่วมกับประเทศเพื่อนบ้าน ซึ่งพบว่ามีสถิตินักท่องเที่ยวในปี 2556-2557 เพิ่มขึ้นแบบก้าวกระโดดจากเดิมถึงร้อยละ 32 มีรายได้เพิ่มขึ้นตามตัว จึงเป็นตัวชี้วัดว่านครพนมเริ่มมีการขับเคลื่อนด้านการท่องเที่ยวมากขึ้นอย่างเห็นได้ชัด จึงจะต้องพัฒนาสถานที่ให้บริการด้านการท่องเที่ยว รวมถึงสร้างความเข้มแข็งให้กับชุมชนในฐานะเจ้าของบ้าน ให้ชาวบ้านและชุมชนได้มีส่วนร่วมในการพัฒนา เพื่อสืบทอดวัฒนธรรมและสร้างความยั่งยืนแก่ชุมชน

บุญยานุช วรรณยิ่ง (สัมภาษณ์. 2558) ผู้อำนวยการ สำนักงานการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ททท.) จังหวัดนครพนม กล่าวถึงยุทธศาสตร์การท่องเที่ยวกลุ่มสนุก (สกลนคร-นครพนม-มุกดาหาร) ว่าจุดขายร่วมของกลุ่มนี้คือ ธรรมชาติ ธรรมะและวัฒนธรรม โดยนครพนมถือเป็นเมืองแห่งความสุขของประเทศไทยจากการสำรวจของสำนักงานสถิติแห่งชาติ ชาวบ้านใช้ชีวิตอย่างเรียบง่าย ค่าครองชีพถูก มีทัศนียภาพน้ำโขงที่สวยงาม ททท.ในกลุ่มสนุกจึงชูประเด็นท่องเที่ยววิถีไทยเก๋ไก๋ไม่เหมือนใคร ที่สกลนครจะเป็นแหล่งที่ทำผ้าข้อมคราม



ชาวบ้านมีความรู้ในเรื่องการข้อมสีกจากคราม ททท.กำลังจะดีไซน์ออกแบบเส้นทาง ไม่ให้ไปซบเซาแล้ว แต่จะให้ไปมีส่วนร่วมในการที่จะออกแบบลายผ้าเอง ข้อมเอง เพื่อจะได้ของชิ้นเดียวที่จะได้กลับไปเป็นของที่ระลึก ซึ่งแนวคิดนี้ก็ได้รับความสนใจเป็นอย่างมาก ในส่วนของนครพนมนั้นมีแหล่งท่องเที่ยวทางศาสนาจำนวนมาก ททท.จึงได้จัดกิจกรรมไหว้พระสองแผ่นดินเพื่อเป็นจุดขายของจังหวัด รวมทั้งส่งเสริมการค้าการลงทุนและส่งออกภายหลังจากเปิดสะพานมิตรภาพแห่งที่ 3 นครพนม-คำม่วน

ด้านจังหวัดอำนาจเจริญ สุรพล บุตรวงศ์ (สัมภาษณ์. 2558) ประชาสัมพันธ์จังหวัดอำนาจเจริญ กล่าวถึง นโยบายของจังหวัด ด้านการท่องเที่ยว โดยระบุว่า ผู้ว่าราชการจังหวัดอำนาจเจริญ ได้ให้ความสำคัญกับการท่องเที่ยว โดยพยายามที่จะคิดค้นหาวิธีที่จะดึงดูดให้คนมาเที่ยวจังหวัดอำนาจมากขึ้น หรือทำอะไรที่คนผ่านไปผ่านมาจังหวัดอำนาจเจริญแล้วจะมีจุดแวะพักหรือเป็นแลนด์มาร์ค ซึ่งอำนาจเจริญเองมีศักยภาพด้านการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม และแหล่งท่องเที่ยวที่มนุษย์สร้างขึ้น มีแหล่งท่องเที่ยวที่สำคัญคือวนอุทยานภูสิงห์-ภูผาผึ้ง พุทธอุทยานและพระมงคลมิ่งเมือง วัดถ้ำแสงเพชร (วัดศาลาพันห้อง) วัดโพธิ์ศิลา วัดพระเหลาเทพนิมิต วัดไชยาดิการาม อุทยานแห่งชาติภูสระดอกบัว แม่น้ำโขงที่ชานุมาน วนอุทยานดอกเจ้าปู่ สวนเกษตรชิตสกนธ์รีสอร์ท ศูนย์จำหน่ายหัตถกรรมบ้านคำพระ ศูนย์ศิลปาชีพบ้านสร้างถ่อ ที่ผ่านมาผู้ว่าราชการจังหวัด (คนปัจจุบัน) ได้มีโครงการเปิดเมืองอำนาจผ่านเลนส์กล้อง ให้อำเภอ 9 วัดวันเดียวครบ

เสน่ห์ของเมืองอำนาจเจริญ คือเป็นเมืองสงบ ซึ่งขณะนี้ทางจังหวัดได้มีโครงการที่จะก่อสร้าง หอนาฬิกา ซึ่งจะสร้างขึ้นเป็นรูปเม็ดข้าวหอมมะลิ ตั้งชื่อว่า “หอแห่งอำนาจ” ซึ่งจะเป็นแลนด์มาร์คแห่งใหม่ของจังหวัด บริเวณโดยรอบจะสร้างเป็นพิพิธภัณฑ์ข้าวหอมมะลิ ซึ่งเมืองอำนาจถือเป็นจังหวัดหนึ่งที่ยั่งยืนชื่อว่าเป็นเมืองที่ข้าวหอมมะลิจะหอมที่สุด แต่ที่ผ่านมามีข้อจำกัดเรื่องการประชาสัมพันธ์ด้านการท่องเที่ยวเชิงเกษตร ดังนั้นอำนาจเจริญจึงพยายามที่จะสร้างจุดขายที่แตกต่างจากจังหวัดอื่นๆ ว่าเป็นข้าวหอมมะลิที่ปลูกในพื้นที่ที่เรียกว่า “ตะวันล่อมข้าว” อธิบายตามหลักของเส้นทางโคจรของพระอาทิตย์ เส้นรุ้งเส้นแวงตัดกันในจุดที่เหมาะสม ทำให้ข้าวหอมมะลิที่ปลูกมีความหอมกว่าพื้นที่อื่นๆ

สกนธ์ บุญวิทย์ (สัมภาษณ์. 2558) เจ้าของสวนเกษตรชิตสกนธ์ฟลาวเวอร์แลนด์ ต.บุง อ.เมือง จ.อำนาจเจริญ ให้ข้อมูลด้านการท่องเที่ยวว่าอำนาจเจริญมีสิ่งดีอยู่แต่ขาดการประชาสัมพันธ์ทำให้อำนาจเจริญกลายเป็นเมืองทางผ่านที่คนไม่แวะพัก ทั้งที่ถนนเส้นจากอุบล — มุกดาหารไปยังนครพนมต้องเรียกว่าเป็นถนนสายทองคำ รถวิ่งผ่านจำนวนมากในแต่ละวัน ยิ่งถ้าเปิดประชาคมเศรษฐกิจอาเซียนหรือ AEC แล้วถนนสายนี้จะคึกคักขึ้นอีกหลายเท่า ซึ่งปัจจุบันก็ได้มีรถที่เป็นทะเบียนจากประเทศเพื่อนบ้าน (สปป.ลาว) วิ่งผ่านไปมาจำนวนมากแล้ว ขึ้นกับว่าใครจะสามารถมองในมุมการสร้างธุรกิจการท่องเที่ยวได้

ในด้านความสัมพันธ์การค้าชายแดนกับประเทศเพื่อนบ้าน ขณะนี้จังหวัดอำนาจเจริญและจังหวัดสองฝั่งโขงได้ทำข้อตกลงร่วมกันระหว่างประกอบการฝ่ายไทยและสปป.ลาว โดยได้ทำโลโก้ติดรถที่จะวิ่งเข้า — ออกระหว่างสองประเทศ ให้เป็นที่รู้กันว่าเป็นรถที่อยู่ในกลุ่มที่ได้ทำข้อตกลงร่วมกัน ซึ่งโลโก้วิ่งไปถึงร้านอาหารด้วย หากร้านใดมีโลโก้ติด นั้นหมายถึงจะได้มาตรฐานทั้งเรื่องราคาและคุณภาพด้วย

ส่วนข้อจำกัดในเรื่องการพัฒนาจังหวัดที่เป็นปัจจัยทำให้ขาดความต่อเนื่องนั้นสาเหตุส่วนหนึ่งมาจากผู้บริหารระดับสูงของจังหวัดโยกย้ายมาแล้วไม่สามารถดำรงตำแหน่งได้อย่างยาวนาน อย่างเช่นตำแหน่งผู้ว่าราชการอำนาจเจริญ ซึ่งเป็นจังหวัดได้ 27 ปี มีผู้ว่าราชการจำนวน 17 คน ถือว่ามีการเปลี่ยนบ่อยมากจนส่งผลกระทบต่อแผนการพัฒนา ปัญหาที่พบคือเมื่อมีการเปลี่ยนผ่านผู้บริหารในระดับสูงคนใหม่มา ก็ต้องเริ่มต้นการวางแผนใหม่ ถ้าเรื่องใดที่ผู้บริหารคนใหม่เห็นด้วยก็อาจจะมีความต่อเนื่อง แต่หากผู้บริหารไม่เห็นด้วยโครงการก็จะถูกเก็บไว้ หลายๆโครงการจึงสะดุดและขาดความต่อเนื่อง ส่งผลให้ภาพรวมของจังหวัดอำนาจเจริญไม่ได้รับการพัฒนาเท่าที่ควร

วัชรพงษ์ โพธิ์สูง (สัมภาษณ์. 2558) หัวหน้าสำนักงานจังหวัดอำนาจเจริญ ให้ข้อมูลในส่วนข้อจำกัดในด้านการค้าการลงทุนและการท่องเที่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านว่า อำนาจเจริญมีจุดขายน้อยส่วนใหญแหล่งท่องเที่ยวจะเป็นเชิงวัฒนธรรม มีพื้นที่ที่อยู่ติดชายแดนแม่น้ำโขงอำเภอเดียวคือ อำเภอขานูมาน และมีด่านพรมแดนคือด่านอู่มะเขี้ยว ซึ่งจะมีตลาดนัดแต่คนฝั่งลาว ข้ามมาน้อยมาก วันละไม่ถึง 10 คน ข้อจำกัดหากจะพัฒนาพื้นที่อำเภอขานูมานเป็นแหล่งท่องเที่ยวจะลำบากเนื่องจากฝั่งตรงข้ามคือเมืองไชยภูทองนั้นเป็นหมู่บ้านธรรมดาไม่มีจุดขายอะไรต่างจากพื้นที่อื่น ๆ ซึ่งฝั่งตรงข้ามจะเป็นแหล่งท่องเที่ยวที่น่าสนใจ

สินค้าที่นำมาซื้อขายแลกเปลี่ยนส่วนใหญ่จะเป็นเครื่องอุปโภค บริโภค ซึ่งฝั่งลาว จะเข้ามาซื้อจากฝั่งไทยมากกว่า ดูจากมูลค่าการส่งออกฝั่งไทยเดือนละ 70 ล้านบาท ในขณะที่มูลค่าการนำเข้ามีเพียง 7 ล้านตรงจุดนี้อำนาจเจริญได้เปรียบดุลการค้า 10 เท่า

ด้านนโยบายด้านการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวร่วมกับประเทศเพื่อนบ้านของอำนาจเจริญ จะมีข้อจำกัดตรงที่ว่าฝั่งตรงข้ามไม่ให้ความร่วมมือเท่าที่ควร กล่าวคือเมื่อจังหวัดเสนอแนวทางความร่วมมือไปก็เหมือนจะเห็นดีเห็นงามด้วย แต่เมื่อไปติดตามความต่อเนื่องแล้วปรากฏว่าโครงการไม่มีความคืบหน้า นอกจากนี้ยังมีเรื่องกฎหมายระหว่างประเทศที่เป็นอุปสรรคโดยเฉพาะการข้ามแดนในจุดผ่อนปรน ที่ฝั่งตรงข้ามจะกวดขันเข้มเป็นพิเศษ แม้แต่เรือตรวจการของ นปช. ฝ่ายไทยเราเองยังไม่สามารถวิ่งตรวจการได้ตามลำน้ำโขง ต้องใช้เรือหางยาวแทน ในส่วนของขานูมานเองตอนนี้กำลังจะเน้นเรื่องการสร้างเรื่องราวเกี่ยวกับตำนานยักษ์คู่ ที่มาของชื่ออำเภอขานูมานตามตำนานนิทานเรื่องยักษ์คู่

ด้านจังหวัดอุบลราชธานี วิชุกร กุหลาบศรี (สัมภาษณ์. 2558) ผู้อำนวยการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย สำนักงานอุบลราชธานี กล่าวถึงจุดแข็งของการท่องเที่ยวในจังหวัดอุบลราชธานีว่าเป็นเมืองใหญ่ มีแหล่งท่องเที่ยวจำนวนมากและเป็นเส้นทางที่จะเชื่อมต่อการท่องเที่ยวกับต่างประเทศเช่น สปป.ลาว กัมพูชา เวียดนาม ซึ่งปัจจุบันมีเส้นทางท่องเที่ยวเชื่อมทั้งสามประเทศเกิดขึ้นจำนวนมาก มีการลงทุนด้านการคมนาคมเพิ่มขึ้น อย่างไรก็ตามการท่องเที่ยวในตัวจังหวัดเองก็มีจุดแข็งของแหล่งท่องเที่ยวคือมีสถานที่ท่องเที่ยวที่ไม่เหมือนใคร มีเอกลักษณ์ เช่น ตะวันขึ้นที่ผาชะนะโต หรือแหล่งวัฒนธรรมชาติตามลำน้ำโขง อย่างไรก็ตามจุดอ่อนของการท่องเที่ยวก็มีเช่นกัน เช่น การพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวชุมชนที่สามารถตอบสนองต่อความต้องการของกลุ่มนักท่องเที่ยวใหม่ยังคงมีน้อย อย่างไรก็ตามในระดับจังหวัดยังคงมีแผนในการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวใหม่อย่างต่อเนื่อง ดังที่ โกวิท แสนสุข (สัมภาษณ์. 2558) หัวหน้าส่วนสำนักงานทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมจังหวัดอุบลราชธานี กล่าวถึงภาระงานของหน่วยงานของตนเองที่เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยวว่าได้รับหน้าที่ในการผลักดันพื้นที่ท่องเที่ยวของจังหวัดอุบลราชธานีให้เป็นมรดกโลกในด้านธรณีพิสัยฐานบริเวณอำเภอโพธิ์ไทร อำเภอเขมราฐ อำเภอโขงเจียม อำเภอสรินธร

หากสรุปสถานการณ์สำคัญของการท่องเที่ยวเฉพาะฝั่งไทยใน 4 จังหวัดจะพบว่า

1. ด้านแหล่งท่องเที่ยวทั้ง 4 จังหวัดมีความพยายามสร้างแหล่งท่องเที่ยวใหม่อย่างต่อเนื่องทั้งในระดับจังหวัดและระดับท้องถิ่น อำเภอ เทศบาล หรือองค์การบริหารส่วนตำบล

2. ด้านแหล่งท่องเที่ยวทั้งที่มีอยู่แล้วและเกิดขึ้นใหม่ขาดการบริหารจัดการอย่างต่อเนื่องและเป็นระบบ เนื่องจากมีปัจจัยเกี่ยวข้องสำคัญ คือ

2.1 ในท้องถิ่นขาดบุคลากรที่เข้าใจการบริหารจัดการการท่องเที่ยว

2.2 การใช้งบประมาณในการสร้างแหล่งท่องเที่ยวของหน่วยงานขาดบูรณาการความร่วมมือวางแผนการท่องเที่ยวร่วมกัน ส่งผลให้แหล่งท่องเที่ยวไม่เชื่อมโยงกัน จะพบว่าใน 4 จังหวัดยังมีจุดแข็งจุดรวมกัน คือ เป็นพื้นที่เชื่อมโยงการท่องเที่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านได้แก่ สปป.ลาว เวียดนามและกัมพูชา ลักษณะสำคัญนี้เป็นจุดแข็งของการท่องเที่ยวบริเวณชายแดนอีสานเนื่องจากมีศักยภาพในการเชื่อมโยงกับประเทศเพื่อนบ้าน

ปัจจุบัน ความต้องการของผู้ประกอบการในพื้นที่ต่างมุ่งค้นหาเส้นทางท่องเที่ยวใหม่ เชื่อมโยงประเทศเพื่อนบ้านและบริบทการเปลี่ยนแปลงใหม่ๆที่เกิดขึ้น เช่น ผู้ประกอบการธุรกิจการท่องเที่ยวจังหวัดอุบลราชธานี มีความพยายามเชื่อมโยงการท่องเที่ยวในหลายเส้นทางที่เกิดใหม่ เช่น พยายามเชื่อมกับแขวงสะละวัน เพื่อสำรวจแหล่งท่องเที่ยวใหม่ตามเส้นทาง R15 จากอุบลผ่านเข้าแขวงสะละวัน ผ่านด่านชายแดนละไลเข้าเวียดนามที่เมืองกวางตรีและสามารถไปพักที่เมืองเว้ของเวียดนามได้ ซึ่งปัจจุบันมีการเปิดด่านถาวรแล้ว เพียงแต่มีข้อจำกัดด้านเส้นทางท่องเที่ยวที่มีลักษณะเป็นเส้นทางชนไม่ขนาดใหญ่ของเวียดนามและลาว ขณะนี้รัฐบาลลาวและแขวงสะละวันได้ส่งหนังสือเป็นทางการเพื่อเชิญผู้ประกอบการสำรวจ เส้นทางท่องเที่ยวใหม่

นอกจากนี้ยังมีการพัฒนาเส้นทางท่องเที่ยวไทย-ลาว-เวียดนามใต้ ซึ่งเกิดขึ้นจากการสำรวจแหล่งท่องเที่ยวและสร้างเส้นทางท่องเที่ยวใหม่ระหว่างแขวงอัตปือ ของ สปป.ลาวกับเวียดนามใต้ ปัจจุบันบริบทที่ชี้วัดถึงแนวโน้มการพัฒนาการท่องเที่ยวตามเส้นทางนี้คือ ความพยายามสร้างแหล่งท่องเที่ยวใหม่ของแขวง อัตปือ สปป.ลาว เช่น การสร้างวัดไซเซตตราให้มีลักษณะเฉพาะเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยว โดยมีช่างฝีมือจากประเทศไทย ทัศนกร ปริญญาปุ่น (สัมภาษณ์. 2558) เป็นผู้ไปร่วมสร้าง โดยมีการวางโครงการไว้หลายปีต่อเนื่อง สาเหตุหนึ่งเกิดจากในประเทศไทย มีแหล่งท่องเที่ยว Unseen Thailand “วัดศิริธรรมารามภูพร้าว” ในอำเภอสิรินธร บริเวณตำบลช่องเม็ก ได้รับความนิยมจากฝั่ง

ไทย ในส่วนของ สปป.ลาว จึงเริ่มเชื่อมโยงลักษณะแหล่งท่องเที่ยว โดยมีช่างฝีมือจากประเทศไทยไปร่วมสร้างวัดใน สปป.ลาว โดยมีนักลงทุนของ สปป.ลาวเป็นนายทุนในการสร้าง นัยความสัมพันธ์ของการสร้างวัดทั้งสองแห่ง แสดงให้เห็นถึงแนวโน้มการพัฒนาการท่องเที่ยวไทย-ลาว บนลักษณะภูมิศาสตร์พื้นที่เชื่อมโยงเมืองต่อเมืองตามเส้นทางถนน ที่สามารถเชื่อมต่อกันได้ อีกกรณีศึกษาที่ชี้ให้เห็นแนวโน้มการท่องเที่ยวบริเวณชายแดน คือ เส้นทางเชื่อมโยงไทย-ลาว-กัมพูชา ผู้ประกอบการบริเวณด่านชายแดนช่องเม็ก ให้ข้อมูลถึงการจัดการท่องเที่ยวเชื่อมโยงเส้นทางนี้ว่ามีการพัฒนามากกว่า 5 ปี หลังจากการเกิดด่าน แต่ยังคงมีข้อจำกัดด้านเส้นทางคมนาคม ดังนั้นผู้จัดทัวร์มักจะนำนักท่องเที่ยวที่สนใจเส้นทางนี้ไปเดินทางผ่านเส้นทางช่องสะง่า จังหวัดศรีสะเกษ

## บทสรุปและข้อเสนอแนะ

หากพิจารณาถึงแนวโน้มในการจัดการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขง จะพบว่ามีแนวโน้มการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง ทั้งการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวใหม่และการปรับปรุงแหล่งท่องเที่ยวเดิม เพียงแต่ยังคงมีลักษณะขาดการบูรณาการความร่วมมือระหว่างภาครัฐ ภาคเอกชนและภาคชุมชน จุดอ่อนของการพัฒนาการท่องเที่ยวคือยังขาดการพัฒนาการท่องเที่ยวชุมชนตามลำน้ำโขง แม้จะมีการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวชุมชนที่มีศักยภาพอย่างต่อเนื่อง แต่จะเป็นแหล่งท่องเที่ยวที่สอดคล้องกับพฤติกรรมนักท่องเที่ยวชาวไทยเท่านั้น อีกทั้งในหลายแหล่งท่องเที่ยวยังมีข้อจำกัดที่ซับซ้อน เช่น ด้านที่ตั้งของแหล่งท่องเที่ยวตั้งอยู่ในเขตของเอกชน หรือตั้งอยู่ในเขตของอุทยานแห่งชาติ ทำให้ไม่สามารถวางแผนการพัฒนาได้ไม่เต็มที่ อย่างไรก็ตามการจัดการท่องเที่ยวในพื้นที่ศึกษายังคงดำเนินไปตามกรอบภาระการทำงานของหน่วยงาน ซึ่งสามารถสรุปลักษณะของการจัดการท่องเที่ยวดังนี้

1. ทั้ง 4 จังหวัดมีความพยายามผลักดันให้เกิดแหล่งท่องเที่ยวใหม่ มีการกำหนดนโยบายการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวของจังหวัดตนเองชัดเจน มีโครงการต่อเนื่องในการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวทั้งการปรับปรุงแหล่งท่องเที่ยวเดิมและสร้างแหล่งท่องเที่ยวใหม่ เช่น จังหวัดอำนาจเจริญกำลังสร้างพุทธอุทยาน จังหวัดอุบลราชธานีพยายามผลักดันให้มีมรดกโลกในจังหวัด เป็นต้น

2. การประสานงานของหน่วยงานในการพัฒนาด้านการท่องเที่ยวในจังหวัดยังมีลักษณะขาดการบูรณาการแผนร่วมกัน กล่าวคือ แต่ละหน่วยงานจะทำงานตามภาระหน้าที่ตนเองในการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยว ดำเนินงานตามตัวชี้วัดที่ได้รับมอบหมาย ซึ่งทำให้การดำเนินงานพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวไม่ต่อเนื่อง

3. ความร่วมมือระหว่างรัฐกับเอกชน มีลักษณะไม่สอดคล้องเป็นบางกรณี เช่น ผู้ประกอบการต้องการไปสำรวจแหล่งท่องเที่ยวในประเทศเพื่อนบ้าน เพื่อนำมาเป็นข้อมูลในการสร้างเส้นทางท่องเที่ยว ต้องรอภาครัฐในการประสานงานระดับรัฐ ซึ่งด้านหนึ่งมีความจำเป็นที่ต้องมีข้อตกลงเพื่อพัฒนาความร่วมมือ แต่ด้านหนึ่งผู้ประกอบการเห็นว่าเมื่อเอนไซการทำงานมากเกินไปทำให้ขาดโอกาสในการพัฒนาการท่องเที่ยว

ข้อเสนอในการพัฒนาการท่องเที่ยวตามลำน้ำโขงจากจังหวัดนครพนมถึงจังหวัดอุบลราชธานีในครั้งนี้เห็นว่าส่วนราชการภาครัฐและภาคเอกชนที่ดำเนินการเกี่ยวกับการพัฒนาการท่องเที่ยวต้องบูรณาการการทำงานร่วมกันของทุกฝ่าย โดยมุ่งค้นหาอัตลักษณ์ของชุมชนริมฝั่งโขงเพื่อสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับวิถีชีวิตสองฝั่งโขง จากนั้นเร่งสร้างกลไกในการสนับสนุนให้เกิดกิจกรรมท่องเที่ยวชุมชนตามริมฝั่งลำน้ำโขง โดยมุ่งให้สอดคล้องกับพฤติกรรมนักท่องเที่ยวกลุ่มใหม่ที่กำลังขยายตัว



## บรรณานุกรม

- โกวิท แสนสุข. (5 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์.** หัวหน้าส่วน. สำนักงานทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมจังหวัดอุบลราชธานี.
- คณากร ปริญญาปยุตโณ. (5 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์.** นายช่างใหญ่. วัดสิรินธรวรารามภูพร้าว.
- จักรี เตชะวารี. (2556). **ภาพลักษณ์การท่องเที่ยวไทย.** กรุงเทพฯ: สำนักงานสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สถาบันศึกษานโยบายสาธารณะ.
- จิตร จีระฉัตร. (6 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์.** ผู้บริหาร. โรงแรมแม่โขงเวลฮอลิเดย์ Mekong World Holidays.
- ธารินทร์ พันธุ์มัย. (6 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์.** นายกสมาคม. สมาคมธุรกิจการท่องเที่ยวจังหวัดนครพนม.
- นนทยา อธิธิชินันธุ์ชรรและคณะ. (2556). **โครงการศึกษาศักยภาพแหล่งท่องเที่ยวทางเรือตามลำน้ำโขงในเขตพื้นที่เชียงคานถึงโขงเจียม.** สำนักงานสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

- บุญยานุช วรรณยิ่ง. (7 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์**. ผู้อำนวยการสำนักงานการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย. สำนักงานจังหวัดนครพนม.
- ไบโพธิ์ บุญจริง. (6 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์**. ผู้ประกอบการการท่องเที่ยว. เคียงฟ้ารีสอร์ท อำเภอสิรินคร จังหวัดอุบลราชธานี.
- ประจวบ จันทรหมื่น. (2556). **โครงการศักยภาพการท่องเที่ยวตามแม่น้ำโขง กรณีศึกษาจากเชียงคานถึงโขงเจียม**. สำนักงานสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- ประณะชัย คำสิงห์. (6 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์**. หัวหน้าสำนักงาน. การท่องเที่ยวและกีฬาจังหวัดอำนาจเจริญ.
- มิ่งสรรค์ ขาวสะอาด. (2555). **การท่องเที่ยวไทยจากนโยบายสู่รากหญ้า**. กรุงเทพฯ: สำนักงานสนับสนุนการวิจัย (สกว.)สถาบันศึกษานโยบายสาธารณะ.
- มิ่งสรรค์ ขาวสะอาดและอภิวัฒน์ รัตนวราหะ. (2557). **ฉกทัศน์ชีวิตคนไทยพุทธศักราช 2576**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ(สสส.).
- วิชุกร กุหลาบศรี. (5 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์**. ผู้อำนวยการการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย. สำนักงานอุบลราชธานี
- วัชรพงษ์ โพธิ์สูง. (7 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์**. หัวหน้าสำนักงาน. สำนักงานจังหวัดอำนาจเจริญ.
- ศักดิ์ชัย รัตนสกุลชัยกิจ. (6 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์**. บริษัทเอส.พี.บี.อาร์ทัวร์ S.P.B.R. TOUR.
- สกนธ์ บุญวิทย์. (7 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์**. ประธานสภา. อุตุสาหกรรมกรท่องเที่ยวจังหวัดอำนาจเจริญ.
- สุรพล บุตรวงศ์. (7 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์**. หัวหน้าประชาสัมพันธ์. ประชาสัมพันธ์จังหวัดอำนาจเจริญ.
- เสีรรู ไซยนันดา. (7 มิถุนายน 2558). **สัมภาษณ์**. ผู้อำนวยการ. การท่องเที่ยวและกีฬาจังหวัดนครพนม.





# เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ในสังคมเมืองโคราชกับพลวัตการ สื่อความหมายความสัมพันธ์ระหว่างไทย-ลาว<sup>1</sup>

## The Narrative of Chao Anuwong in Korat Community and its Dynamics in Conveying the Meanings of Thai-Lao Relations

ณัฐกฤตา นามมนต์<sup>2</sup> Nutkrittta Nammontree

### บทคัดย่อ

เจ้าอนุวงศ์เป็นเจ้ามหาชีวิตของประเทศลาวมีชีวิตอยู่ระหว่าง ค.ศ 1767-1829 ได้รับกรนับถือในฐานะวีรบุรุษผู้กอบกู้ชาติลาว ปี ค.ศ. 1829 เจ้าอนุวงศ์พยายามยึดเมืองโคราช แต่ถูกท้าวสุรนารี หรือคุณหญิงโมต่อต้านกองทัพไว้ได้ เรื่องราวของเจ้าอนุวงศ์จึงกลายเป็นเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ที่แพร่หลายในสังคมเมืองโคราชซึ่งยังคงมีการถ่ายทอดในรูปแบบต่างๆมาจวบจนปัจจุบัน

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะนำเสนอบทบาทและการสื่อความหมายของเรื่องเล่าเกี่ยวกับเจ้าอนุวงศ์ในสังคมเมืองโคราช โดยมีคำถามหลักว่า เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์มีบทบาทและสื่อความหมายจากอดีตมาถึงปัจจุบันอย่างไร โดยใช้แนวคิดเรื่องเรื่องเล่า และแนวคิดเรื่องสัญลักษณ์กับการสื่อความหมายเป็นแนวคิดหลักในการวิเคราะห์

ผลจากการศึกษาพบว่า เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์มีบทบาทและสื่อความหมายต่อวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมไทย-ลาวในเมืองโคราช มีบทบาทหลัก 4 ด้าน คือ 1) การสร้างความสมานฉันท์ในสังคมเมืองโคราช 2) การสร้างความหมายมิตรและศัตรู 3) การสร้างความหมายวีรบุรุษในสังคมอีสาน และ 4) พลวัตความสัมพันธ์ระหว่างไทย-ลาว บทบาทและการสื่อความหมายผ่านเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ดังกล่าว มีผลต่อการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ทำให้ผู้คนในสังคมไทย-ลาวมีอุดมการณ์สมานฉันท์ร่วมกัน อีกทั้งพลวัตของเรื่องเล่า ชี้ให้เห็นอุดมการณ์ทางสังคมที่สัมพันธ์กับบริบทการเปลี่ยนแปลงของสังคมตั้งแต่อดีตจวบจนปัจจุบันท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์ และกระแสของประชาคมอาเซียน

**คำสำคัญ:** เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์, พลวัตเรื่องเล่า, การสื่อความหมาย, ความสัมพันธ์ไทย-ลาว

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอก เรื่อง เรื่องเล่าท้าวสุรนารี : การสร้างภูมิทัศน์วัฒนธรรมของชาวไทยโคราช จังหวัดนครราชสีมาในบริบทสังคมไทยร่วมสมัย

<sup>2</sup> อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

<sup>1</sup>This article is part of a PhD thesis—The Narrative of Thao Suranari: The Creation of Cultural Landscape of Korat Thai in Nakhon Ratchasima in Contemporary Thailand

<sup>2</sup>Lecturer, Thai Language, Department of Thai and Oriental Languages, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mahasarakham University

## Abstract

Chao Anuwong (1767-1829) was highly respected and honored by the Laotian as the great hero who saved the country in 1826. Chao Anuwong attempted to seize Korat but his troops were resisted and finally forced by Thao Suranaree, also known as Khun Ying Mo. His story has become a historical narrative which is widely recognized and presented in many different ways in Korat until now.

This article aimed to present the role, functions, and meaning of Chao Anuwong's narrative in the Korat community, in relationship between the Thais and the Laotians. The main quests of this article were to see how the functions and meanings of the narrative has been constructed, interpreted, and changed in the Korat community. The concepts of narrative and its dynamics were employed for the study.

It was found that the narrative of Chao Anuwong presented the roles, functions, and meanings in relation to the life of the people in the Thai-Lao community in Korat 4 ways: 1) The narrative of Chao Anuwong and its role in promoting social harmony, 2) The narrative of Chao Anuwong and the binary opposition meaning, 3) The narrative of Chao Anuwong and the symbolic meaning, and 4) The narrative of Chao Anuwong and the dynamics of Thai-Lao relation.

The presentation of the meaning of Thai-Lao relation through the narrative of Cho Anuwong reflects the roles, functions, and meaning of the narrative in relation to the people in the Korat community, leading to historical awareness and harmony between the Thai and Lao people in the Korat community in the changing world under globalization and the ASEAN community trend.

**Keywords :** *Cho Anuwong's narrative, Korat community, Thai-Lao Relation*

## บทนำ

ในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี ลาวถูกผนวกเข้าเป็นเมืองประเทศราชของสยามหรือไทย ในสมัยนั้นสยามหรือไทยมีกองทัพที่เข้มแข็งสามารถขับไล่พม่า และทำให้เมืองต่างๆ ดังเช่น เวียงจันทน์และจำปาสักยอมเป็นเมืองประเทศราช ขณะที่สยามปกครองลาวนั้น (ค.ศ. 1779-1893) สยามก็ยังคงปล่อยให้ลาวปกครองแบบเดิม คือ ระบบอาณัติ ใช้อภิเษกษัตริย์ และผู้ปกครองทุกระดับก็ยังคงเป็นชาวลาว เพียงแต่ราชสำนักไทยที่กรุงเทพฯ เป็นผู้แต่งตั้ง หรือถอดถอนผู้ปกครองระดับอาณัติ ราชสำนักไทยในขณะนั้นได้ให้ลาวส่งส่วยและเกณฑ์แรงงานมารับใช้สยามเป็นครั้งคราวหากมีการร้องขอ ที่สำคัญมีการกวาดต้อนผู้คนชาวลาวเวียงจันทน์ไปตั้งถิ่นฐานแถบที่ราบตอนเหนือของแม่น้ำเจ้าพระยา และการนำพระแก้วมรกตไปประดิษฐานไว้ที่กรุงธนบุรี ทำให้อาณาจักรทั้งสามของลาวมีอำนาจในการปกครองตนเอง

ในสมัยพระพุทธรูปฟ้าพาโลกแห่งราชวงศ์จักรีทรงสนพระราชหฤทัยต่อกิจการบ้านเมืองของลาวเป็นอย่างมาก พระเจ้านันทเสนโอรสองค์โตของพระเจ้าสิริบุญสารได้รับอนุญาตให้กลับไปปกครองเวียงจันทน์ในฐานะหัวเมืองประเทศราชของสยาม เวียงจันทน์เริ่มสร้างบ้านเมืองใหม่ และมีจำนวนประชากรเพิ่มมากขึ้น สมเด็จพระเจ้าอนุวงศ์หรืออนุรุทธราช หรือที่คนทั้งหลายเรียกว่า เจ้าอนุวงศ์เป็นราชโอรสของเจ้าสิริบุญสาร พระเจ้าอนุวงศ์สมภพเมื่อปีกุน จุลศักราช 1129 (ค.ศ. 1767) เจ้าอนุวงศ์เป็นกษัตริย์ที่พระนามเลื่องลือ ทั้งนี้เนื่องจากพระองค์ได้กอบกู้อิสรภาพของชาวลาวให้พ้นจากอำนาจไทย แต่การกระทำของพระองค์ไม่สำเร็จดังประสงค์ Martin Stuart-Fox (จิราภรณ์ วิญญูรัตน์, 2553 : 20) ได้แสดงทัศนะในเรื่องนี้ไว้ว่า เจ้าอนุวงศ์ต้องการปลดแอกจากสยาม เนื่องจากถูกฝ่ายสยามบังคับให้ชาวลาวต้องสักเลก ถูกเกณฑ์แรงงาน และเจ้าอนุวงศ์ได้รับการดูถูกเหยียดหยามจากเจ้านายฝ่ายสยาม เมื่อคราวเข้าร่วมในพระราชพิธีปลงพระศพพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย (รัชกาลที่ 2) ที่กรุงเทพฯ ยุทธศาสตร์ในการรบของเจ้าอนุวงศ์คือ ยึดที่ราบสูงโคราชทั้งหมดแล้วกวาดต้อนประชาชนชาวลาวกลับคืนถิ่นฐานเดิม ในปี ค.ศ. 1826 เจ้าอนุวงศ์ได้จัดตั้งกองทัพลาวทั้งหมด 4 กอง จากเวียงจันทน์ 3 กอง และกองทัพอีกหนึ่งกองจากจำปาสักบุกผ่านเข้ามายังเขตที่ราบสูงโคราชและไปจนถึงเมืองโคราช วิศวกรรมการสู้รบกันในครั้งนั้นทำให้มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับชาวเมืองนครราชสีมา ในขณะที่ลาวกวาดต้อนชาวเมืองนครราชสีมาส่งกลับเมืองเวียงจันทน์ พระยาปลัดเมืองนครราชสีมาซึ่งไปราชการกับเจ้าเมืองนครราชสีมา ก็เกรงว่าหากปล่อยให้ครีวของตนไปกับกองทัพลาว โดยที่ตนไม่ได้ไปด้วยจะก่อให้เกิดความเสียหาย จึงเข้าไปหาเจ้าอนุวงศ์ว่าตนจะขอตามไปอยู่เวียงจันทน์

ด้วย เจ้าอนุวงศ์จึงให้พระยาปลัดกับพระยายกบัตร์เป็นนายกองในครัวเมืองนครราชสีมา ไปเวียงจันทน์

พระยาปลัด พระยายกบัตร์ และพระยาณรงค์สงครามกรมการเมืองได้วางแผนที่จะฆ่าทหารลาว ระหว่างเดินทางสามผู้นำของเมืองนครราชสีมา ก็เข้าไปเฝ้าเจ้าอนุวงศ์ที่ค่ายใหญ่ แจ้งความกับเจ้าอนุวงศ์ว่าอพยพครอบครัวพลเมืองไปด้วยความอดอยากนัก จะขอมีตขวานพอได้ตัดหน่อไม้ในป่ากินบ้าง และขอปืนพอที่จะยิงเนื้อในป่ามากิน พอเป็นเสบียงเลี้ยงครอบครัวไปตามทาง เจ้าอนุวงศ์ไม่รู้จักลอบยั้งใจยอมให้ตามที่ขอ เมื่อขบวนครัวเมืองนครราชสีมาถึงทุ่งสัมฤทธิ์ (อยู่ในเขตอำเภอพิมายในปัจจุบัน) 3 ผู้นำก็ขอร้องทหารลาวที่คุมมาให้หยุดพักที่ทุ่งสัมฤทธิ์ ทหารลาวยินยอมให้พักที่ทุ่งสัมฤทธิ์ ครั้นเวลา 4 ทุ่มคืนนั้น พระณรงค์สงครามก็ให้คุณหญิงโมเป็นแม่ทัพคุมพวกผู้หญิงแต่งตัวห่มผ้าตะเบงมาร มีผ้าโพกศีรษะ มือถือไม้หลาวและไม้กระบองเป็นอาวุธ ทุกคนเป็นกองหนุน พระณรงค์สงครามเป็นนายกองคุมพลผู้ชาย มือถือกระบองเป็นกองหน้า พระยาปลัดเป็นแม่กองคุมกองเกวียน ครอบครัวที่มีเด็กและคนชรา กับสิ่งของเครื่องใช้ พระยาพรหมยกบัตร์คุมพลชายฉกรรจ์เป็นกองหลวง คุณหญิงโมขี่ม้าสีดำมือถือหอก มีกำลังผู้หญิงฉกรรจ์ 300 คน พระณรงค์สงครามขี่ม้าขาวแซมมือถือหอก พระยาปลัดขี่กระบือมือถือปืนและหลาว พระยาพรหมขี่กระบือ มือถือปืนและหลาว

พอได้ฤกษ์ยามเสาร์เช้าห้วงปลอดได้เพชรฤกษ์ดีตามดึกกำลังยาม ราษฎรเข้าจับพระจันทร์กองกำลังชาวเมืองนครราชสีมา ก็พร้อมกันฆ่าทหารลาวที่คุมมาโดยไม่ทันรู้ตัว ทหารลาวที่รอดตายไปแจ้งเจ้าอนุวงศ์ เจ้าอนุวงศ์จึงมีรับสั่งให้ตำรวจนำหน้า 50 คน ไปสืบดูว่าเหตุการณ์เป็นอย่างไร เจ้าอนุวงศ์มีรับสั่งให้เจ้าสุทธิสาร เจ้ากำพัว เจ้าปาน เป็นแม่ทัพคุมทหาร 3,600 คน ไปตีครัวเมืองนครราชสีมาคืนมาให้จงได้ ผลการต่อสู้กันทำให้ทหารลาวตายมากกว่าครึ่ง หลังจากนั้นก็ไม่มียกทหารใดที่มาจัดการกับชาวเมืองนครราชสีมาอีก อนึ่งตอนที่เจ้าอนุวงศ์ถอนทัพออกจากเมืองนครราชสีมากลับเวียงจันทน์ ได้สั่งให้เผาทุ่งนาง บ้านเรือนทั้งหมด และฟันต้นไม้ใหญ่ในเมืองเป็นจำนวนมาก ทำลายกำแพงเมืองนครราชสีมาแล้วจึงยกทัพกลับไปทางเวียงจันทน์ (จ.ม.พ. ร. 3 จ.ศ. 1187 เลขที่ 5/ข)

มยุรี ผ่องพัน และผุยพัน เงสืวัต (2553) กล่าวว่า ความพยายามในการปลดแอกจากสยามครั้งนั้น ทำให้นักประวัติศาสตร์ไทยและลาวอาจมีมุมมองหรือทัศนะที่แตกต่างกัน สำหรับไทยอาจมองว่าเป็นการกบฏ แต่สำหรับลาวคือการต่อสู้เพื่อเอกราช ทว่าในมุมมองทางวิชาการนั้น สิ่งดังกล่าวเหล่านี้ยังมีผลต่อความสัมพันธ์ทวิภาคีระหว่างไทย-ลาว ในสมัยต่อมาอีกด้วย

อย่างไรก็ตาม เรื่องราวการต่อสู้ของกองทัพลาวกับกองทัพไทยหรือสยาม ยังถูกเล่าสืบต่อกันมาจากปากต่อปาก หรือเป็นความทรงจำของประชาชนทั้งสองประเทศ ทำให้เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์เป็นการสื่อความหมายของเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์จากคนรุ่นเก่าสู่คนรุ่นใหม่ อีกทั้งในเรื่องเล่านี้ยังสื่อให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของเรื่องเล่ากับการสื่อความหมายในบริบททางสังคมในด้านต่างๆ ของแต่ละยุคสมัยที่แตกต่างกันไประหว่างไทยและลาวอีกด้วย

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะนำเสนอบทบาทและการสื่อความหมายของเรื่องเล่าเกี่ยวกับเจ้าอนุวงศ์ในสังคมเมืองโคราช โดยมีคำถามหลักว่าเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์มีบทบาทและสื่อความหมายจากอดีตมาจนถึงปัจจุบันได้อย่างไร โดยใช้แนวคิดเรื่องเรื่องเล่า และแนวคิดเรื่องสัญลักษณ์กับการสื่อความหมายเป็นแนวคิดหลัก

ผลการศึกษาพบว่า เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ได้มีบทบาทและสื่อความหมายต่อวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมไทย-ลาวในเมืองโคราช มีบทบาทหลัก 4 ด้าน คือ 1) การสร้างความสมานฉันท์ในสังคมเมืองโคราช 2) การสร้างความหมายมิตรและศัตรู 3) การสร้างความหมายความเป็นวีรบุรุษ วีรสตรีของแต่ละวัฒนธรรม และ 4) พลวัตความสัมพันธ์ระหว่างไทย-ลาว แต่ละลักษณะมีรายละเอียดดังต่อไปนี้

## 1. การสร้างความสมานฉันท์ในสังคมเมืองโคราช

ในสมัยอดีตอาณาจักรลาวล้านช้างมีอำนาจแผ่ขยายมาถึงทางภาคอีสานของไทยในปัจจุบัน เมื่อครั้งที่สยามมีอำนาจปกครองเมืองเวียงจันทน์ และจำปาสักเป็นเมืองประเทศราชของสยามนั้นได้มีการกวาดต้อนผู้คนในลาวมาไว้ตามสถานที่ต่างๆ โดยราชสำนักไทยได้ปล่อยให้เจ้าเมืองตามหัวเมืองต่างๆ ดูแลปกครองกันเอง แต่ทั้งนี้บรรดาเมืองประเทศราชและหัวเมืองต่างๆ ต้องส่งส่วย และเกณฑ์แรงงานมาช่วยราชสำนักไทยหรือสยามในคราวที่ร้องขอ ส่วนเมืองนครราชสีมา หรือเมืองโคราชนั้นมีความสำคัญต่อราชสำนักไทย 2 ประการคือ 1) เป็นเมืองหน้าด่านชายแดนระหว่างไทยกับเขมร 2) เป็นเมืองฐานพระราชอำนาจของราชสำนักไทยในการควบคุมหัวเมืองต่างๆทางภาคอีสาน ดังนั้นราชสำนักไทยจึงต้องควบคุมการใช้อำนาจของเจ้าเมืองนครราชสีมาหรือเจ้าเมืองโคราชอย่างใกล้ชิด ด้วยการจัดส่งขุนนางที่ไว้วางใจได้เข้าไปดูแลปกครอง

จากข้อมูลที่ศึกษาพบว่า เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์มีบทบาทในการสร้างความสมานฉันท์ในสังคมเมืองโคราช ในลักษณะดังต่อไปนี้

ในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ฉบับสำนวนต่างๆ มักมีการกล่าวถึงกำเนิดของประชาชนในภาคอีสานของไทยและลาวว่ากำเนิดมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน เช่น การกวาดต้อนประชาชนชาวลาวจากฝั่งลาวมาไว้ที่ภาคอีสานของไทยและแถบที่ราบตอนเหนือของแม่น้ำเจ้าพระยา เมื่อครั้งที่ไทยชนะสงครามจากลาว ทำให้หัวเมืองต่างๆทางภาคอีสานยังคงมีความรู้สึกว่าเป็น “ลาว” อยู่ แม้ว่าในสมัยต่อมาไทยได้พยายามทำให้ชาวอีสานเหล่านี้มีความเป็น “ไทย” มากขึ้นก็ตาม ดังนั้น ในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 จึงทรงมีพระราชดำริที่จะลดความแตกต่างทางด้านเชื้อชาติของราษฎรในภูมิภาคนี้ก่อนพระองค์ทรงห้ามข้าราชการไม่ให้เรียกชาวอีสานว่า “ลาว” โดยเด็ดขาด ทรงโปรดเกล้าฯ ให้เรียกว่า “ไทย” (สมเด็จพระบรมราชินีนาถราชานุภาพ, 2515 : 132) ส่วนในยุคปัจจุบันมักเป็นประวัติศาสตร์ของชาติ ดังที่ปรากฏในสังคมเมืองโคราชที่มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับการต่อสู้กันระหว่างทหารลาวเวียงจันทน์กับครัวไทยโคราช ทำให้สังคมเมืองโคราชมีวีรกรรมนามว่า “ท้าวสุรนารี” ว่าเป็นผู้นำและวางแผนในการต่อสู้กับกองทัพทหารลาว ท้าวสุรนารีเป็นวีรสตรีที่มีความเฉลียวฉลาด กล้าหาญ เสียสละ และเก่งกล้าสามารถไม่มีผู้ใดเสมอเหมือน ซึ่งไทยก็เล่าเรื่องเกี่ยวกับท้าวสุรนารีที่มีมาแต่ครั้งสมัยโบราณจวบจนถึงปัจจุบัน เรื่องเล่าเกี่ยวกับวีรกรรมระหว่างทหารลาวเวียงจันทน์ในศึกเจ้าอนุวงศ์กับครัวไทยโคราชนำโดยท้าวสุรนารีนี้เป็นที่รับรู้กันในสังคมไทย โดยเฉพาะสังคมโคราช

ในสมัย พ.ศ. 2476 เมืองนครราชสีมาเป็นฐานที่ตั้งทัพของกบฏบวรเดช ภายหลังจากต่อมารัฐบาลไทยได้ปราบกบฏบวรเดชลงได้สำเร็จ ต่อมาในปี พ.ศ. 2477 ได้มีการก่อสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี เพื่อเป็นการสะท้อนทางสัญลักษณ์ให้เห็นว่าชาวนครราชสีมาหรือชาวโคราชมีความจงรักภักดีต่อส่วนกลางหรือรัฐบาลไทยอย่างเหนียวแน่น ทำให้ชาวโคราชหรือชาวนครราชสีมา มีความสมัครสมานสามัคคีกันอย่างแน่นแฟ้น ประชาชนทุกคนที่อยู่ในจังหวัดนครราชสีมาล้วนแล้วแต่อยากเป็นลูกเป็นหลานย่าโม จนกระทั่งไม่ยอมแยกจังหวัดนครราชสีมาออกเป็นจังหวัดเล็ก จังหวัดน้อยแฉกเช่นเดียวกับจังหวัดอื่นๆ จึงทำให้จังหวัดนครราชสีมาเป็นจังหวัดที่ใหญ่ที่สุดในประเทศไทย และมีพลเมืองมากเป็นอันดับสองรองจากกรุงเทพฯ ซึ่งเป็นเมืองหลวง จึงทำให้จังหวัดนครราชสีมา มีสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรมาเป็นอันดับสองของประเทศ รองมาจากกรุงเทพฯ อีกทั้งยังมีอำนาจในการต่อรองงบประมาณต่างๆ ที่ต่างทุ่มเทมาบริหารในส่วนท้องถิ่น จังหวัดนครราชสีมาจึงมีการพัฒนาในหลายๆ ด้านอย่างรวดเร็ว นอกเหนือจากนี้ชาวโคราชยังใช้บริเวณอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีในการแสดงพลังสมัครสมานสามัคคีในหลากหลายรูปแบบด้วยกัน อาทิเช่น ในงานเฉลิมฉลองชัยชนะท้าวสุรนารี ชาวโคราชจะรวมพลังสามัคคีจัดงานทุกปีอย่างยิ่งใหญ่ กล่าวคือ ทุกวันที่ 23 มีนาคม ของทุกปี โดยชาวโคราชถือว่าเป็นวันที่เจ้าอนุวงศ์ได้ยกกองทัพทหารลาว

ออกจากเมืองโคราช ชาวโคราชจะมีพิธีบวงสรวงดวงวิญญาณท้าวสุรนารีและวีรชนผู้กล้าที่ต่อสู้กันในคราวศึกเจ้าอนุวงศ์ครั้งนั้น ภายในงานจะมีการรำบวงสรวงของบรรดาหลานสาว ย่ามทั้ง 32 อำเภอ ภายในจังหวัดนครราชสีมา มีการแสดงประกอบแสง สี เสียง จำลองเหตุการณ์ที่กองทัพทหารลาวได้เข้ามาบุกยึดเมืองนครราชสีมา มีการขายสินค้า ออกร้าน สินค้าผลิตภัณฑ์ OTOP จากอำเภอต่างๆ ทั้ง 32 อำเภอ มีผู้เข้ามาร่วมงานทั้งบรรดา ข้าราชการ นักการเมือง พ่อค้า ประชาชนอย่างมากมาย ทำให้เกิดกระแสการท่องเที่ยวขึ้น ทุกปีในช่วงที่มีการจัดงานดังกล่าวนี้

นอกจากนั้น เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ยังมีบทบาทในการสร้างความสามัคคีให้เกิดแก่ ชาวโคราชในลักษณะการนิยามตนเองขึ้นมาใหม่คือ “ชาวไทยโคราช” กล่าวคือ ชาว นครราชสีมา หรือชาวโคราช จะไม่ถือว่าตนเองเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ลาวและไทยกลาง นั่นคือ การนิยามสร้างความความหมายตัวตนของตัวเองขึ้นมาใหม่กลายเป็น “ไทยโคราช” ซึ่งโดยนัย ยะความหมายใหม่นี้เป็นสัญลักษณ์หมายถึง การหลอมรวมคนกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ภายใน จังหวัดนครราชสีมา ได้แก่ ไทยโคราช ลาว หรืออีสาน ส่วย กูย ไทยวน ญ้อ กูล จีน และ แขก ให้เป็นคนไทยโคราชที่อยู่ภายใต้อุดมการณ์ทางด้านสังคม เศรษฐกิจ การเมือง และ วัฒนธรรมเดียวกัน พลังสมัครสมานสามัคคีเหล่านี้เองส่งผลทำให้ชาวไทยโคราชมีอัตลักษณ์ เป็นของตนเอง อันได้แก่ มีภาษาไทยโคราช อาหารการกิน ขนบธรรมเนียมประเพณี พิธีกรรม การละเล่น เพลงพื้นบ้าน บ้านเรือน เครื่องแต่งกาย ฯลฯ เป็นสมบัติของตนเอง

## 2. การสร้างความหมายมิตรและศัตรู

หากมีคำกล่าวที่ว่า “ความขัดแย้ง หรือปมขัดแย้ง” นั้นเป็นคุณลักษณะที่ทำให้ “เรื่องเล่า” นั้นมีความแตกต่างไปจากตัวบทด้านภาษา (Verbal Text) แบบอื่นๆ ด้วยเหตุนี้ G. Muller & J. William (1985) จึงได้ให้คำนิยามของเรื่องเล่าไว้ว่า เรื่องเล่าคือ การสาน เรื่องราวบนความขัดแย้ง โดยมีโครงเรื่องลำดับปรากฏการณ์ หรือพฤติกรรม การกระทำ ของตัวละครอย่างต่อเนื่องเป็นเหตุเป็นผลเชื่อมโยงกัน ซึ่งเหตุการณ์หรือพฤติกรรมนั้นจะมีการพัฒนาขึ้นมาท่ามกลางความขัดแย้ง ความขัดแย้งในเรื่องเล่ามี 4 ประเภท คือ

- 2.1 ความขัดแย้งภายในจิตใจ
- 2.2 ความขัดแย้งระหว่างคนกับคน
- 2.3 ความขัดแย้งระหว่างคนกับสังคม
- 2.4 ความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับพลังภายนอก

ความขัดแย้งในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์มีลักษณะ ดังต่อไปนี้



## 2.1) ความขัดแย้งภายในจิตใจ

เป็นความขัดแย้งที่เกิดขึ้นภายในจิตใจของตัวละคร ทำให้ตัวละครสับสนหรือยุ่งยากลำบากในการตัดสินใจหรือดำเนินชีวิตต่อไป ในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์มีความขัดแย้งภายในจิตใจของเจ้าอนุวงศ์เองตอนที่ตัดสินใจจะปลดแอกประเทศลาวจากการเป็นเมืองประเทศราชของสยาม เมื่อพิจารณาจะเห็นได้ว่าเจ้าอนุวงศ์ได้ถูกนำตัวมาขบเลี้ยงที่ไทยตั้งแต่เด็ก จึงมีความสนิทสนมกับเจ้านายไทย การที่พระองค์คิดจะให้ประเทศลาวเป็นอิสระจากสยาม จึงอาจจะมีข้อขัดแย้งอยู่ภายในจิตใจของเจ้าอนุวงศ์อยู่บ้าง สืบเนื่องมาจากความสัมพันธ์อันดีระหว่างพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย (รัชกาลที่ 2) กับเจ้าอนุวงศ์ ในลักษณะดังนี้

### 2.1.1) ความผูกพันทางเครือญาติ

ในสมัยรัชกาลที่ 2 พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ได้ทรงให้ความสัมพันธ์รักใคร่เป็นอันดีกับเจ้าอนุวงศ์ ดังจะเห็นได้ว่า ทรงสถาปนาเจ้าฟ้ากุนทลทิพยวดี ซึ่งเป็นพระราชธิดาของรัชกาลที่ 1 กับเจ้าจอมมารดาทองสุข ขึ้นเป็นพระมเหสี พระองค์จึงทรงมีสถานะเป็นญาติกับเจ้าอนุวงศ์ อีกทั้งพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก รัชกาลที่ 1 พระราชบิดาของพระองค์ก็ทรงรับสตรีลาวมาเป็นสนมถึงสองพระองค์ คือ เจ้าจอมแว่น ธิดาเสนาบดีกรุงเวียงจันทน์ และเจ้าจอมทองสุข พระธิดาในพระเจ้าอินทวงศ์ (พระเจ้าเชษฐาของเจ้าอนุวงศ์) นำสังเกตว่าความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าอนุวงศ์กับพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยนั้นเป็นความสัมพันธ์ในลักษณะคล้ายความรู้สึกมักคุ้นระหว่างพระนเรศวรกับพระมहाอุปราชา เจ้านายทั้งสองพระองค์นี้สนิทสนมกันอย่างยิ่ง มีหลักฐานปรากฏในร่างสารตราที่พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยมีถึงเจ้าอนุวงศ์ ทรงเล่าเรื่อง “สวนขวา” ที่รัชกาลที่ 2 โปรดให้สร้างในเขตพระราชฐานชั้นในในร่างสารตรานั้นทรงชักชวนให้เจ้าอนุวงศ์มาชม และทรงเล่าว่าเมื่อมีงานรื่นเริงสวนขวาคครั้งใด “...ก็มีพระราชหฤทัยคิดถึงเจ้าเวียงจันทน์ทุกครั้ง ด้วยมิได้ลงไปเห็น จึงโปรดให้ถ่ายอย่างเป็นแผนที่แก่งเก่าใหม่ พระราชทานขึ้นมาให้เจ้าเวียงจันทน์ดูพอเป็นสำเนาพลาถ ถ้าเจ้าเวียงจันทน์ว่างราชการเมืองเมื่อใดจะลงไปเฝ้าทูลละอองฯ ณ กรุงเพทฯ ก็ให้พามบุตรภรรยาโมหรีละคร กับให้หาพวยและนกเขาครมลงไปด้วยจะได้เล่นตามสบายใจ” (สุเจน กรรพฤทธิ, 2555 : 59-60) ดังจะเห็นได้ว่า ความสัมพันธ์ทางเครือญาติ หรือความสัมพันธ์แบบพี่น้องมีความสำคัญเป็นอย่างมากในสังคมอีสาน ในการจะทำสิ่งใดต้องมีการอาศัยเครือญาติวงศ์วานว่านเครือช่วยเหลือจึงจะสัมฤทธิ์ผลไปได้ ดังปรากฏในผญาที่ว่า “ครั้นไปต่างถิ่น อย่าได้ลืมถิ่นเคยอยู่อาศัย” บุคคลที่หลงลืมถิ่นฐานบ้านเกิดญาติพี่น้องไปอยู่ที่ใดก็หาความเจริญยาก ในกรณีนี้เจ้าอนุวงศ์เองก็จึงมีความขัดแย้งอยู่ภายในใจของตนเองคือ ประการที่หนึ่ง) ทรงปรารถนาเอกราชให้กับประเทศลาว แต่ ประการที่สอง) การกระทำของพระองค์จะทำให้

เครือญาติขัดเคืองน้ำใจกัน ทั้งนี้เพราะสายใยสัมพันธ์ระหว่างลาวกับไทยยังคงมีสืบต่อเนื่องกันมาเป็นอย่างดี

### 2.1.2) ความผูกพันแบบผู้สนิทชิดชอบกันเป็นการส่วนตัว

สืบเนื่องมาจากในสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย (รัชกาลที่ 2) เจ้าอนุวงศ์แสดงให้เห็นว่าพระองค์มีความสวามิภักดิ์ต่อกรุงเทพฯ อาทิเช่น เจ้าอนุวงศ์เป็นผู้ที่มีความรู้ความสามารถ เคยได้คุมกองทัพเมืองเวียงจันทน์ไปช่วยสยาม หรือไทยรบกับพม่าที่เมืองเชียงแสน ในคราวนั้นพระองค์มีความดีความชอบได้รับโปรดเกล้าฯ ปูณบำเหน็จความดีถึง 2 ครั้ง และอีกครั้งเมื่อปีเถาะ พ.ศ. 2362 เจ้าอนุวงศ์รับอาสาให้กองทัพเมืองเวียงจันทน์ลงไปช่วยปราบปรามพวกกบฏข่าได้สำเร็จ ประกอบกับขณะนั้นพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อยังดำรงพระยศเป็นพระเจ้าลูกยาเธอกรมหมื่นเจษฎาบดินทร์ ทรงช่วยสนับสนุนเจ้าราชบุตรโย (โย) บุตรของเจ้าอนุวงศ์ ซึ่งเป็นผู้คุมกองทัพลงไปปราบปรามกบฏข่าในคราวนั้น ได้เป็นเจ้านครจำปาศักดิ์สำเร็จตั้งใจปรารถนาของเจ้าอนุวงศ์ จึงอาจทำให้เจ้าอนุวงศ์เชื่อว่าตนเองนั้นสนิทชิดชอบกับทั้งพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย (รัชกาลที่ 2) และพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 3) ความสัมพันธ์อันดีงามของทั้งสยามและลาวเวียงจันทน์เป็นไปอย่างองกงาม เป็นไปในลักษณะ “ผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนซึ่งกันและกัน” จนกระทั่งกาลสมัยต่อมาทำให้มีสาเหตุต้องขัดเคืองใจกัน และกัน อันเป็นชนวนนำไปสู่การทำสงครามระหว่างทั้งสองประเทศแบบ “เด็ดบัวไม่เหลือไว้อยู่” ในเวลาต่อมา

เมื่อถึงปีวอก พ.ศ. 2367 พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยเสด็จสวรรคต เจ้าอนุวงศ์ลงมาถวายพระเพลิงพระบรมศพ เมื่อปีระกา พ.ศ. 2368 ขณะนั้นสยาม หรือไทยมีปัญหาเกี่ยวกับอังกฤษเรื่องทำหนังสือสัญญา เจ้าอนุวงศ์ฯ นั้นเชื่อว่าตนเองเป็นคนสนิทของพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 3) จะเพ็ดทูลร้องขออย่างไรก็น่าจะสมดังใจหวัง เจ้าอนุวงศ์จึงทูลขอแบ่งครัวชาวลาวเวียงจันทน์ที่ถูกกวาดต้อนมาที่กรุงเทพฯ เพื่อนำกลับไปบ้านเมืองเวียงจันทน์คืน รัชกาลที่ 3 ทรงพระราชดำริว่าพวกครัวชาวลาวเวียงจันทน์ได้มาตั้งบ้านเรือนเป็นหลักแหล่งแล้ว ถ้าพระราชทานให้กลับไปก็จะทำให้พวกอื่นพากันกำเริบ จึงไม่พระราชทานให้ สร้างความรู้สึกรังเกียจให้กับเจ้าอนุวงศ์เป็นอย่างมาก พอถึงปีจอ พ.ศ. 2369 สยาม หรือไทยมีปัญหาเกี่ยวกับอังกฤษ เจ้าอนุวงศ์เห็นเป็นโอกาสอันดี จึงก่อการกบฏ พระองค์ได้ลงเจ้าเมืองกรมการรายการว่ามีศุภอักษรจากกรุงเทพฯ ให้ไปช่วยราชการคือช่วยรบกับอังกฤษ เจ้าเมืองกรมการรายการบางเมืองไม่รู้เท่าทัน โดยเห็นว่าเจ้าอนุวงศ์เป็นคนโปรดปรานของกรุงเทพฯ มาแต่ก่อน จึงยอมให้กองทัพเจ้าอนุวงศ์ผ่านไป จนกระทั่งกองทัพของเจ้าอนุวงศ์ยกทัพไปถึงเมืองนครราชสีมา เจ้าอนุวงศ์เข้ายึดเมือง

นครราชสีมา แล้วกวาดต้อนผู้คนชาวเมืองนครราชสีมากลับไปเวียงจันทน์ เป็นเหตุให้มี การสู้รบกันระหว่างทหารลาวเวียงจันทน์กับชาวเมืองนครราชสีมา จนกลายเป็นเรื่องเล่าทาง ประวัติศาสตร์ที่ก่อให้เกิดวีรบุรุษ และวีรสตรีของทั้งสองประเทศในเวลาต่อมา ดังจะขอกเล่า ถึงในประเด็นข้างหน้าต่อไป

กล่าวโดยสรุป ความสัมพันธ์อันดีระหว่างพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย (รัชกาลที่ 2) และเจ้าอนุวงศ์ ทำให้เกิดข้อขัดแย้งภายในจิตใจของเจ้าอนุวงศ์ เนื่องมาจาก 1.) ความผูกพันระหว่างเครือญาติ และ 2.) ความผูกพันแบบผู้สนิทชิดชอบกันเป็นการส่วนตัว

## 2.2) ความขัดแย้งระหว่างคนกับคน

เป็นการแสดงให้เห็นการไม่ลงรอยกันระหว่างตัวละคร 2 ตัว หรือสองกลุ่ม โดยที่มาของ ความขัดแย้งอาจจะมาจากผลประโยชน์ ความคิดเห็น จุดยืนทางการเมือง เป็นต้น ในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ได้แสดงให้เห็นความขัดแย้งระหว่างลาวเวียงจันทน์กับราชสำนักไทย โดยที่มาของความขัดแย้งมาจากเหตุการณ์ที่เจ้าอนุวงศ์ทูลขอชาวลาที่ถูกกวาดต้อนมาอยู่ ที่ไทยคืนกลับไปเวียงจันทน์ แต่พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 ไม่ทรง อนุญาตด้วยเห็นว่าเป็นการผิดธรรมเนียม คนที่ถูกกวาดต้อนมาแต่ครั้งอดีตนั้น มาบัดนี้มี ครอบครัว ที่นา ที่ไร่ ที่สวนที่เมืองไทยใหม่แล้ว ครั้นจะให้กลับคืนไปเวียงจันทน์ก็เปรียบ เสมือนพรากครอบครัวชาวลาที่มาตั้งรกรากอยู่ไทยออกจากกัน อีกทั้งเมื่อกลับไปลาวก็ คงจะไม่มีที่ทำกินเป็นของตนเอง ต้องเสียเวลาหากล้าง่างพงใหม่ และเหตุการณ์ที่ชาวลา เวียงจันทน์ และหัวเมืองทางอีสานของไทยปัจจุบันถูกเกณฑ์ไปสักรือก เพื่อส่งส่วยและ ทำงานให้กับทางการ เป็นการแสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งทางด้านผลประโยชน์ระหว่าง กลุ่มบุคคล 2 กลุ่ม คือ กลุ่มราชสำนักไทย และกลุ่มลาวเวียงจันทน์

## 2.3) ความขัดแย้งระหว่างคนกับสังคม

เป็นความขัดแย้งระหว่างคนกับกฎเกณฑ์ ระเบียบ หรือโครงสร้างของสังคม เช่น การต่อสู้กับขนบธรรมเนียม หรือความเชื่อทางศาสนา โครงสร้างของระบบเศรษฐกิจ การเมือง หรือความเชื่อทางศาสนา ซึ่งคู่ตรงข้ามของบุคคลนั้นจะมีอำนาจและมีความเข้ม แข็งมากกว่าประเภทที่ 2 ข้างต้น

ในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์มีการสะท้อนให้เห็นความขัดแย้งกันระหว่างคนกับโครงสร้าง ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม ในสมัยรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 3 กล่าวคือ มีการสักรือก ประชาชนตามหัวเมืองต่างๆ การรีดไถส่วยจากประชาชน ทำให้เกิดความทุกข์ยากแก่ประชา ชน จนส่งผลทำให้หัวเมืองอีสานหลายหัวเมืองยินดีเข้าร่วมกับการยกทัพของเจ้าอนุวงศ์ใน คราวนั้น อีกทั้งยังเป็นการสะท้อนให้เห็นความขัดแย้งกันระหว่างผู้ปกครองลาวเวียงจันทน์

กับเจ้าเมืองนครราชสีมา ดังที่ปรากฏในเอกสารพื้นเวียง ที่มีการระบุว่า เจ้าเมืองนครราชสีมาใช้อำนาจในการกดขี่ข่มเหงหัวเมืองอีสานต่างๆ จนทำให้หัวเมืองต่างๆรวมตัวกันกับกองทัพเจ้าอนุวงศ์ในการทำสงครามครั้งนี้

สรุปได้ว่าเป็นที่น่าสังเกตคือ ในเอกสารพื้นเวียงมีการบันทึกข้อมูลที่ไม่ค่อยดีนักต่อเจ้าเมืองโคราช ในลักษณะกล่าวหาว่าเจ้าเมืองโคราชประจบ สอพลอ ดังปรากฏใน มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน ฉบับที่ 9 (2542 : 3165) กล่าวว่า “เอกสารเรื่องพื้นเวียงจะมีทัศนคติไม่ดีต่อเจ้าเมืองโคราชตลอด เหตุว่าเจ้าเมืองโคราชนั้นเป็นเสมือนข้าหลวงต่างพระเนตรพระกรรณ คุ่มหัวเมืองเขมรป่าดง ฉะนั้นการเก็บส่วยก็ดี การเกณฑ์แรงงานก็ดี ย่อมเป็นพระบรมราชโองการ แต่เจ้าเมืองโคราชเป็นผู้จัดราชการ คือผู้กระทำ เปรียบเสมือนหนังหน้าไฟ ฉะนั้นหัวเมืองอีสานจึงไม่ค่อยจะชอบเจ้าเมืองโคราชนัก (จากความในเอกสารพื้นเวียง) จึงเห็นไปว่าเจ้าเมืองโคราชสอพลอ อีกประการหนึ่งเจ้าเมืองโคราชรับราชการขึ้นตรงกับกรุงเทพฯ ส่วนหัวเมืองในอีสานสมัยนั้นมีฐานะเป็นเมืองขึ้น จึงมีความรู้สึกไม่ดีต่อเมืองโคราช ซึ่งเป็นผู้ดูแล ผู้เก็บส่วย ผู้เกณฑ์แรงงาน”

#### 2.4) ความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับพลังภายนอก

ความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับพลังภายนอกในที่นี้อาจจะเป็นพลังเหนือธรรมชาติในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ได้ปรากฏให้เห็นความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับพลังภายนอก ดังนี้

เมื่อเจ้าอนุวงศ์ตกลงปลงใจที่จะปลดแอกจากการเมืองประเทศราชจากไทยหรือสยามแล้ว ปรากฏว่ามีเหตุการณ์น่าแปลกประหลาดอัศจรรย์ใจยิ่งนักแก่ทางเมืองเวียงจันทน์อย่างที่ไม่เคยมีผู้ใดคาดคิดมาก่อน กล่าวคือ “เกิดพายุใหญ่พัดโหมกระหน่ำอย่างรุนแรง พัดพาบ้านเรือนราษฎร ตลอดจนเรือนพักของภรรยาเจ้าอนุวงศ์หักพังลงและในเวลาต่อมาก็เกิดแผ่นดินไหวจนพื้นดินหลังเมืองแยกออกจากกันเป็นบริเวณกว้าง สร้างความตื่นตระหนกตกใจให้แก่ชาวเมืองเป็นอย่างมาก” เจ้าอนุวงศ์แปลกใจต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น จึงเรียกหาโหรให้มาทำนายว่าเหตุการณ์นั้นดีร้ายประการใด เมื่อโหรตรวจดูดวงชะตาบ้านเมืองอย่างรอบคอบแล้วจึงพยากรณ์ว่า “เป็นเหตุร้าย ถ้าเจ้าอนุวงศ์ทำศึกกับทางกรุงเทพฯ ก็จะต้องเป็นฝ่ายพ่ายแพ้ จนไม่มีแผ่นดินจะอยู่ขอให้ยุติความคิดลงเสีย” เจ้าอนุวงศ์โกรธมากสั่งให้เอาโหรไปฆ่าทิ้งเสีย แต่มีผู้ขอชีวิตไว้ โหรจึงรอดตายไปได้หวุดหวิด (มานิต หล่อพินิจ, 2536 : 30-31)

จะเห็นได้ว่าเป็นความขัดแย้งที่มีอยู่ในใจระหว่างเจ้าอนุวงศ์กับสิ่งเหนือธรรมชาติในที่นี้คือ “โชคชะตา” จากการทำนายความฝัน ซึ่งในสังคมชาวพุทธนั้นมักจะมีคติเชื่อในเรื่องเกี่ยวกับ “โหราศาสตร์” หรือ “การทำนายทายทัก” ที่มีความเกี่ยวข้องกับมนุษย์ตั้งแต่เกิดจนกระทั่งตาย เช่น เมื่อมีเด็กเกิดมาก็จะต้องรู้วันเวลาตกฟากของเด็กผู้นั้น เพื่อที่จะใช้

ในการทำนายทายทักถึงอนาคตของเด็ก และการตั้งชื่อเด็กควรตั้งให้สอดคล้องกับดวงชะตา อีกด้วย เมื่อเด็กมีอายุได้หนึ่งเดือนก็จะทำพิธีรับขวัญ หากเด็กเป็นลูกผีก็ขอให้มารับไป แต่หากเด็กนั้นเป็นลูกคนก็ขอให้ผีย่าได้มารบกวรังครวญ จึงมีคำที่ใช้เรียกเด็กเกิดใหม่ว่า “น่าเกลียดน่าชัง” เพื่อให้ผีเกิดความรู้สึกที่เด็กคนนั้นชั่วเหวและไม่อยากนำไปอยู่ด้วย หรือความเชื่อเรื่องความตาย ก็จะมีพิธีกรรมเกี่ยวกับศพ เช่น การรดน้ำศพ และมัดตราสังข์ด้วยดอกไม้รูปเทียน เพื่อให้ผู้ตายนำไปกราบไหว้พระจุฬามณีบนสรวงสวรรค์ เป็นต้น เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นกับเจ้าอนุวงศ์ในครั้งนั้นอาจทำให้เจ้าอนุวงศ์เกิดความรู้สึกเสียใจ สูญเสียขวัญและกำลังใจ หากแต่พระองค์ก็ยังมีมานะที่จะยกทัพไปโจมตีกรุงเทพฯให้จงได้ แม้ว่าผลลัพธ์ที่ออกมาจะลงเอยเช่นใดก็ตาม

กล่าวโดยสรุป เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์กับการสร้างความหมายมิตรและศัตรูในด้าน 1.) ความขัดแย้งภายในจิตใจ ในลักษณะความผูกพันทางเครือญาติ และความผูกพันแบบผู้สนิทชิดชอบกันเป็นการส่วนตัว 2.) ความขัดแย้งระหว่างคนกับคน 3.) ความขัดแย้งระหว่างคนกับสังคม และ 4.) ความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับพลังภายนอก

### 3. การสร้างความหมายความเป็นวีรบุรุษ วีรสตรีของแต่ละวัฒนธรรม

ในสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา ได้เกิดความสนใจต่อประวัติศาสตร์ของสามัญชน ทั้งนี้เป็นผลมาจากความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและการเมืองที่ทำให้สามัญชนตระหนักว่า ตนในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของชาติไทยมีส่วนที่จะกระทำให้ชาติก้าวหน้า ส่งผลให้เกิดความสนใจต่อประวัติความเป็นมาของตระกูลสามัญชนหรือประวัติความเป็นมาของสามัญชนแต่ละคน นำไปสู่การเขียนประวัติศาสตร์ในรูปแบบชีวประวัติหรือประวัติตระกูล ปรากฏว่าการเขียนชีวประวัติและประวัติตระกูลในระยะแรกๆส่วนใหญ่จะเชื่อมโยงประวัติบุคคลนั้นหรือตระกูลนั้นเข้ากับประวัติศาสตร์ชาติไทย (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2545 : 268 - 297) การทำศึกสงครามในครั้งนั้นทำให้เกิดวีรบุรุษและวีรสตรีของแต่ละประเทศ ดังที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2536) เสนอคำว่า วีรบุรุษ วีรสตรี ว่า ในทุกสังคมมีบุคคล (ทั้งที่มีจริงและไม่จริงในประวัติศาสตร์) บางคนได้รับการยกย่องอย่างสูงเนื่องจากการกระทำของเขา การกระทำเหล่านั้นถือกันว่ามีคุณประโยชน์แก่คนในวงกว้าง เป็นการกระทำที่ทำได้ยาก จึงไม่ได้เกิดขึ้นเป็นประจำเสมอๆ นอกจากนี้ยังถือกันว่าการกระทำดังกล่าวไม่ใช่แต่มีคุณประโยชน์ในสมัยที่บุคคลผู้นั้นได้กระทำเท่านั้น หากยังมีคุณค่าในทุกกาลสมัยโดยเฉพาะในสมัยที่ยังยกย่องบุคคลผู้นั้นอยู่ ในสังคมลาวเวียงจันทน์เจ้าอนุวงศ์คือวีรบุรุษ หากแต่ในสังคมไทยทั่วสุนารีนั้นคือวีรสตรี

### 3.1) เจ้าอนุวงศ์วีรบุรุษในประเทศลาว

ในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ จะเห็นได้ว่าภาพลักษณ์ของเจ้าอนุวงศ์เป็นวีรบุรุษในการที่ทรงเป็นผู้นำพยายามที่จะกอบกู้อิสรภาพให้แก่ประเทศลาว นับว่าพระองค์มีความเสียสละและต้องการให้ประชาชนของตนเองได้รับอิสรภาพ ไม่ต้องทนทุกข์ทรมานจากการถูกกดขี่ การกระทำของพระองค์ถือว่าเป็น “วีรบุรุษ” โดยแท้สำหรับชาวลาว แม้ว่าหากย้อนกลับไปแล้วจะเห็นได้ว่า เจ้าอนุวงศ์อาจจะประเมินสถานการณ์ผิดพลาด ด้วยเหตุที่เจ้าอนุวงศ์คิดว่ารัชกาลที่ 3 เพิ่งจะครองราชย์ได้ไม่นานอาจจะไม่ทันได้ระมัดระวังตนเองในเรื่องนี้ อีกทั้งสยามหรือไทยกำลังอยู่ในภาวะกังวลกับทางฝ่ายอังกฤษจนอาจไม่มีเวลามาติดตามกองทัพฝ่ายลาว แต่เหตุการณ์กลับไม่เป็นเช่นดังที่เจ้าอนุวงศ์คาดคิดไว้ ตรงกันข้ามสยามหรือไทยเพิ่งทำข้อตกลงกับทางฝ่ายอังกฤษได้เป็นผลสำเร็จ ทำให้มีเวลาที่จะจัดการกับกองทัพลาวได้ อีกทั้งฝ่ายสยามมีจำนวนทหารและอาวุธที่มากกว่าฝ่ายลาว แถมยังมีหน่วยข่าวกรองที่มีประสิทธิภาพดีมากด้วยเช่นกัน

ในทัศนะของนักประวัติศาสตร์ไทยและลาวต่างมองเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ที่แตกต่างกันออกไป เหตุการณ์ในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ในครั้งนั้น สำหรับไทยอาจถือว่าการก่อการกบฏ แต่สำหรับลาวแล้วนี่คือการต่อสู้เพื่อเอกราช ดังในจดหมายเหตุ พระราชพงศาวดารจะเรียกเจ้าอนุวงศ์ว่า “อ้ายอนุ” และเรียกผู้นำกบฏคนอื่นอย่างดูถูก โดยมีคำว่า “อ้าย” นำหน้าเช่นเดียวกัน ซึ่งความแตกต่างนี้มิใช่เพียงมุมมองทางวิชาการเท่านั้น แต่ยังมีผลต่อความสัมพันธ์ไทย-ลาว อีกด้วย ดังจะขอกกล่าวถึงในประเด็นต่อไป

### 3.2) ท้าวสุรนารีวีรสตรีในประเทศไทย

สืบเนื่องมาจากเหตุการณ์ในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ที่ต้องการปลดแอกจากการเป็นเมืองประเทศราชจากไทย เจ้าอนุวงศ์จึงได้ยกทัพมายึดเมืองนครราชสีมา หรือเมืองโคราช ซึ่งเป็นหัวเมืองชั้นเอก ทำหน้าที่ในการดูแลการปกครองของหัวเมืองอีสาน และเมืองประเทศราชให้ปกครองกันเองอย่างปกติสุขนั้น เจ้าอนุวงศ์ได้รับการสนับสนุนจากหัวเมืองอีสานหลายเมือง เช่น เมืองอุบลราชธานี เมืองร้อยเอ็ด เมืองภูเขียว เมืองสีมูม (จตุรัส) และเมืองขุขันธ์ สำหรับเมืองขอนแก่นตอนแรกเข้ากับฝ่ายเจ้าอนุวงศ์ แต่เมื่อเห็นเจ้าอนุวงศ์เพลี่ยงพล้ำจึงเริ่มเอาใจออกห่าง (จ.ม.ห. ร. 3 จ.ศ. 1187 เลขที่ 5/ข) ส่วนเมืองที่ไม่ยอมเข้ากับฝ่ายเจ้าอนุวงศ์ เช่น เมืองกาฬสินธุ์ เมืองเขมราฐ เมืองชัยภูมิ เมืองภูเวียง เมืองเสียมราฐ เมืองยโสธร แต่ถูกทหารฝ่ายเจ้าอนุวงศ์สังหารหมด (จ.ม.ห. ร. 3 จ.ศ. 1187 เลขที่ 5/ข; จ.ม.ห. ร. 3 จ.ศ. 1189 เลขที่ 6) และเมืองประเภทกรมการเมืองกับเจ้าเมืองมีความเห็นขัดแย้งกัน เช่น เมืองชนบท (จ.ม.ห. ร. 3 จ.ศ. 1189 เลขที่ 4ก)

ผลของการสู้รบกันในครั้งนั้นทำให้ไทยมีวีรสตรี นามว่า “ท้าวสุรนารี” อยู่ด้วย ท้าว

สุนารีมีนามเดิมว่า “โม” หรือ “ไผ่” เป็นบุตรสาวของนายก็่ม นางบุญมา ตระกูลผู้ดีเก่าของเมืองนครราชสีมา (โคราช) เกิดเมื่อ พ.ศ. 2314 แผ่นดินสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ในวัยเด็กคุณหญิงโมเป็นเด็กหญิงที่มีหน้าตาหมตงดงามผู้หนึ่งของเมืองโคราช มีกิริยามารยาทเรียบร้อย วาจ่าอ่อนหวาน และเฉลียวฉลาดทันคน แต่บางครั้งก็ซุกซนไม่แพ้เด็กผู้ชายเช่นกัน ชอบเล่นผาดโผน ได้แก่ ฟันดาบ กระบี่กระบอง เป็นต้น ครั้นเติบโตใหญ่ขึ้นจึงปรากฏว่า คุณหญิงโมนอกจากจะเป็นหญิงสาวที่สวยงามแล้วยังเก่งงานบ้านงานเรือน และเย็บพร้อมไปด้วยกิริยามารยาทที่นุ่มนวลอ่อนหวาน แต่แฝงไว้ด้วยความเข้มแข็ง เด็ดขาดเอาจริงเอาจัง ต่อมาเมื่อคุณโมมีวัยอันสมควรจะออกเรือนได้แล้ว บิดามารดาก็จัดการแต่งงานให้เป็นภรรยาของ “พระยาสุริยเดชะวิเศษฤทธิพิศวิชัย (ทองคำ)” ปลัดเมืองนครราชสีมา เรียกขานกันสั้นๆว่า “พระยาปลัด”

คุณหญิงโมเป็นคนที่มีปฏิภาณไหวพริบดี เพราะนอกจากจะปรนนิบัติดูแลสามี (พระยาปลัด) ในฐานะภรรยาแล้ว คุณหญิงโมก็มีได้อยู่หนึ่งเคย ยังคอยช่วยเหลือแบ่งเบาภาระหน้าที่การงานต่างๆของสามีเท่าที่จะสามารถช่วยทำได้ และด้วยความที่มีคนศรัทธาในตัวคุณหญิงโมอย่างมากนั่นเอง จึงเป็นมูลเหตุที่ทำให้คุณหญิงโมได้รับพระราชทานบรรดาศักดิ์เป็น “ท้าวสุนารี”ในเวลาต่อมา (มานิต หล่อพินิจ, 2536 : 8-9)

กล่าวโดยสรุป เรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์กับการสร้างความหมายความเป็นวีรบุรุษ วีรสตรีของแต่ละวัฒนธรรม กล่าวคือ ในสังคมลาวเจ้าอนุวงศ์ถือว่าเป็นวีรบุรุษ ส่วนในสังคมไทยท้าวสุนารีถือว่าเป็นวีรสตรี ดังจะขอกล่าวรายละเอียดในประเด็นต่อไป

#### 4. พลวัตความสัมพันธ์ระหว่างไทย-ลาว

จากที่กล่าวมาข้างต้น ดังจะเห็นได้ว่าเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์เป็นการสะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างไทย - ลาวในสมัยอดีต โดยที่ลาวต้องการมีอิสรภาพจากการเป็นเมืองประเทศราชของราชสำนักไทย แม้ว่าในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์จะก่อให้เกิดทัศนคติที่มีความแตกต่างกันระหว่าง 2 ประเทศ คือ ประเทศลาวมีเจ้าอนุวงศ์เป็นวีรบุรุษ ส่วนฝ่ายไทยมีท้าวสุนารีเป็นวีรสตรี

เมื่อคราวปี พ.ศ. 2369 กองทัพทหารลาวเจ้าอนุวงศ์ได้ยกกองทัพมาตีเมืองนครราชสีมา ทำให้เกิดวีรกรรมการต่อสู้กันระหว่างกองทัพเจ้าอนุวงศ์กับชาวเมืองนครราชสีมา มีเรื่องเล่ากันว่าชาวเมืองนครราชสีมา นำโดยคุณหญิงโม (ท้าวสุนารี) ซึ่งเป็นภรรยาปลัดเมืองนครราชสีมา ได้นำชาวเมืองนครราชสีมาต่อสู้กับทหารลาวเวียงจันทน์ ผลการต่อสู้ในขณะนั้นปรากฏว่าทหารลาวตายจนเกือบหมดที่บริเวณสมรภูมิตัดกันคือทุ่งสัมฤทธิ์ (อยู่ในอำเภอยางชุมน้อย จ. นครราชสีมา) ในปัจจุบัน ในครั้งนั้นครัวไทยโคราชได้ตัด



ศิระทหารลาวเวียงจันทน์แล้วโยนทิ้งลงในบ่อน้ำแห่งหนึ่ง มีชื่อเรียกกันว่า “หนองหัวลาว” ศิระของทหารลาวที่ถูกตัดโยนลงไปใ้ในหนองน้ำแห่งนี้ได้ส่งกลิ่นเหม็นคลุ้งไปทั่วบริเวณ จนทำให้กองกำลังของครวัไทยโคราชต้องถอยร่นมาตั้งค่ายอยู่ ณ บริเวณที่ตั้งอนุสรณ์สถาน วีรกรรมทุ่งสัมฤทธิ์ในปัจจุบันนี้ นับได้ว่าเป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับทหารลาวของเจ้าอนุวงศ์และ ท้าวสุนาริที่เล่าสืบเนื่องกันมาจากปากต่อปาก หรือจากคนรุ่นหนึ่งสู่คนอีกรุ่นหนึ่งสืบต่อมา

เหตุการณ์เหล่านี้ยังคงฝังแน่นอยู่ในความทรงจำทั้งของชาวไทยและชาวลาวสืบ ต่อมา ในสังคมของชาวลาวและชาวไทยต่างล้วนแล้วแต่นับถือศาสนาพุทธโดยส่วนมาก ซึ่ง หลักธรรมคำสอนของพระพุทธศาสนามีดังต่อไปนี้คือ 1) ให้ทำความดี 2) ไม่ทำความชั่ว 3) ทำจิตใจให้บริสุทธิ์ เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นได้ว่าเรื่องเล่าเกี่ยวกับทหารของเจ้าอนุวงศ์และ วีรกรรมของชาวไทยโคราชนำโดยท้าวสุนารินั้น อาจจะทำให้มีข้อติดค้างอยู่ในใจของ ทั้งสองฝ่าย จนกระทั่งเมื่อวันที่ 15 มีนาคม พ.ศ. 2551 ที่ผ่านมา ณ บริเวณทุ่งสัมฤทธิ์ ได้ มีทั้งพิธีพราหมณ์และพุทธควบคู่กันไป กล่าวคือ

- 1.บวงสรวงย่าโมและย่าบุญเหลือและดวงวิญญาณของวีรชนที่ทุ่งสัมฤทธิ์
- 2.บวงสรวงดวงวิญญาณทหารลาว
- 3.พระเทศนา 1 กัณฑ์ / กล่าวนำโอสิกรรมระหว่างเชื้อชาติ
- 4.พระสงฆ์สวดอภิธรรมทอดผ้าบังสุกุล
- 5.ถวายภัตตาหาร สังฆทานแด่พระสงฆ์
- 6.กรวดน้ำรับพร
- 7.เสร็จพิธี

เหตุการณ์นี้อาจทั้งช่วงมานานถึงกว่า 180 ปี เพราะที่ผ่านมาองค์ประกอบไม่ครบ จึงทำให้เกิดงานนี้ขึ้นมา ยก ที่สำคัญจะเกิดงานนี้ขึ้นมาได้ต้องเกิดจากความร่วมมือร่วม แรงร่วมใจจากทั้ง 2 ฝ่าย จริงๆ กล่าวคือ 1) ต้องมีพระที่มีบารมีและเล็งเห็นถึงความสำคัญ ของงานนี้จริงๆ 2) คนไทยมาร่วมทำบุญ 3) คนลาวมารับวิญญาณกลับ ในการทำบุญครั้ง นี้มีความหมายมากกว่าคือ

1.อุทิศบุญกุศลให้ทหารลาวได้รับการจัดการงานศพตามประเพณี ทุกคนที่ตายไป แท้จริงแล้วเป็นพี่น้องเผ่าพันธุ์เดียวกัน เชื้อชาติเขตแดนเป็นสิ่งที่สมมติขึ้นมาภายหลัง ทั้งสิ้น

2.ช่วยเหลือดวงวิญญาณให้พ้นความทุกข์ได้มีกุศลนำทางไป โดยจะเชิญดวง วิญญาณทหารลาวทั้งหมดติดตามองค์พระพุทธรูปแล้วให้ชาวลาวนำข้ามโขงนำกลับบ้าน เมืองของตน

- 3.เพื่อลดแรงอาฆาตระหว่างเชื้อชาติลงให้เป็นโอสิกรรมต่อกัน

4.ให้บรรพบุรุษฝ่ายไทยและเมืองโคราชไม่ถูกจองเวรต่อไปอีก

5.เป็นการปลดกรรม เพื่อให้มีความเจริญก้าวหน้าในความร่วมมือของทั้งสองประเทศต่อไป

(www.palungjit.com //ส่งวิญญานทหารลาวตกค้างที่หนองหัวลาว-ทุ่งสัมฤทธิ์กว่า 180 ปี 193004.html เข้าถึงเมื่อวันที่ 23 ตุลาคม 2555)

การกระทำสิ่งต่างๆ เหล่านี้จะสำเร็จลุล่วงลงไปได้หากไม่ได้รับความร่วมมือร่วมแรงร่วมใจจากบุคคลทั้งสองประเทศ โดยทั่วไปแล้วตามความเชื่อตามหลักศาสนาพุทธมีความเชื่อว่า หากอีกฝ่ายขอโหรากรรมต่ออีกฝ่ายหนึ่งแล้วได้รับการโหรากรรม คือ ยกโทษให้ต่อการทำผิดที่อีกฝ่ายหนึ่งได้กระทำต่อตนแล้ว จะทำให้ไม่มีเรื่องติดค้างคาใจต่อกัน ขณะที่ทำพิธีนั้นได้มีเหตุการณ์อัศจรรย์ใจแก่ผู้ประสบพบเห็นในขณะนั้นว่า คณะสงฆ์ได้สวดอภิธรรม บังสุกุลและจัดการฌาปนกิจศพได้ถวายภัตตาหารเพลแด่พระสงฆ์ และกล่าวคำอโหรากรรมระหว่างฝ่ายไทย-ลาว ช่วงเวลานั้นก่อนเที่ยงอากาศร้อนมาก แต่ขณะที่พระสวดอภิธรรม และได้กล่าวเทศนาสั่งถึงงานบุญนี้และชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของการให้อภัยซึ่งกันและกันให้กรรมที่ผ่านมาเป็นอโหรากรรม ฉับพลันมีเมฆดำทะมึนมาพร้อมกับลมพายุหมุน หอบเอาฟางข้าวบริเวณนั้นลอยฟ่องไปวนบนท้องฟ้า บนท้องฟ้ามีนกจากใดไม่ทราบบินเวียนวนไปทั่วท้องฟ้า รวมถึงมีวัวตัวใหญ่วิ่งตรงมาแต่ทางใดวิ่งเข้ามาในพิธี เมื่อทำพิธีเสร็จพระมหากุทธิชัยได้นำดวงวิญญานทหารลาวส่งต่อให้กับลูกหลานชาวลาวนำไปไว้ที่วัดพูขัณฑ์ เมืองเซกอง ประเทศลาว โดยมีพระพุทธรูปและต้นโพธิ์นำดวงวิญญานทหารลาวกลับสู่บ้านเกิด เมืองนอน

ต่อจากนั้นได้มีการเข้าทรงดวงวิญญานของท้าวสุนทรวิเศษผ่านทางร่างทรงว่า ตนเองไม่ได้ตั้งใจฆ่าทหารลาว เพียงแต่มีความจำเป็นจึงต้องทำลงไป ไม่ทำก็ไม่ได้ ยำขอโทษด้วยนะทุกคน เมื่อกล่าวจบบรร่างทรงของท้าวสุนทรวิเศษก็สวมกอดตัวแทนลูกหลานจากทางลาว

ดังจะเห็นได้ว่าต้นโพธิ์เป็นสัญลักษณ์ทางพระพุทธศาสนา เป็นต้นไม้แห่งการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้าและเป็นที่ยอมรับลูกกันในวันเพ็ญเดือนนั้น ไม่นิยมปลูกตามบ้านเรือนทั่วไป จึงถือว่าต้นโพธิ์เป็นต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ ในการนำดวงวิญญานทหารลาวกลับสู่บ้านเกิดเมืองนอนของตน อีกทั้งต้นโพธิ์เปรียบเสมือนการเริ่มต้นชีวิตใหม่ภายใต้บวรพระพุทธศาสนา คล้ายตั้งดวงวิญญานทหารลาวที่จะได้เริ่มต้นชีวิตภายใต้พระพุทธศาสนาเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจที่บ้านเกิดเมืองนอนของตน หากยังมีเรื่องค้างคาใจ หรือมีอโหรากรรมกันแล้ว ก็อาจจะทำให้ไทย-ลาวมีปัญหากระทบกระทั่งกัน ดังเช่น เหตุการณ์สู้รบกันระหว่างทหารไทย-ทหารลาวที่หมู่บ้านร่มเกล้า อำเภอชาติตระการณ์ จ. พิษณุโลก ที่ผ่านมามีเมื่อไม่กี่ปีมานี้ รวมถึงความขัดแย้งระหว่างไทย-ลาวที่มีมาเป็นระยะๆ ดังเช่น เมื่อไม่นานมา

นี้มีผู้สร้างภาพยนตร์ชาวไทยผู้หนึ่งต้องการสร้างภาพยนตร์เรื่องท้าวสุรนารี แต่มีเหตุการณ์อันทำให้ไม่สามารถสร้างภาพยนตร์เรื่องนั้นได้สำเร็จ หรือแม้แต่กระทั่งการแข่งขันกีฬาซีเกมส์ที่จังหวัดนครราชสีมาเป็นเจ้าภาพจัดการแข่งขัน ได้มีการสั่งห้ามไม่ให้มีการแสดงเกี่ยวกับวีรกรรมของท้าวสุรนารีในพิธีเปิดกีฬาซีเกมส์ ณ ขณะนั้น เนื่องจากเกรงว่าจะมีเหตุบาดหมางใจกันระหว่างประเทศ

ดังจะเห็นได้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างไทย-ลาวในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์จึงมีลักษณะเป็นพลวัต สืบเนื่องมาจากความร่วมมือทางด้านเศรษฐกิจ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2530 เป็นต้นมา ที่ไทยมีนโยบายที่จะกระชับความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจกับประเทศเพื่อนบ้านบริเวณลุ่มน้ำโขง ซึ่งลาวก็เป็นหนึ่งในประเทศนั้นด้วย จึงส่งผลทำให้ไทย-ลาว มีความร่วมมือกันในหลายๆ ด้าน เช่น ด้านการศึกษา เศรษฐกิจ สังคม การเมือง และวัฒนธรรม เป็นต้น ในปี ค.ศ. 2015 ประเทศต่างๆ ในภูมิภาคอาเซียนจะทำการเปิดประเทศสนองตอบนโยบาย “ประชาคมอาเซียน” จึงทำให้ประเทศต่างๆ ต้องมีความร่วมมือกันในหลายๆ ด้าน เพื่อให้ทันต่อกระแสโลกาภิวัตน์ที่เกิดขึ้นในไม่ช้า

## บทสรุป

จากที่ได้กล่าวมาข้างต้นในเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ในสังคมเมืองโคราชกับพลวัตการสื่อความหมายความสัมพันธ์ระหว่างไทย-ลาว นี้ได้สะท้อนให้เห็นว่าบทบาทและการสื่อความหมายของเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์ตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบัน ซึ่งบทบาทและการสื่อความหมายผ่านเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์นี้มีผลต่อการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ เป็นการทำให้ประชาชนในไทย-ลาวมีความสมานฉันท์ร่วมกัน อีกทั้งยังทำให้เห็นความสัมพันธ์ของเรื่องเล่าเจ้าอนุวงศ์กับบริบทความเปลี่ยนแปลงของสังคมตั้งแต่อดีตจวบจนถึงปัจจุบันท่ามกลางกระแสประชาคมอาเซียน



## บรรณานุกรม

- จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 (ม.ป.ป.). เรื่องปราบเจ้าอนุเวียงจันทน์. จ.ศ. 1187 เลขที่ 5/ข.  
ตำราภาษานภาพและสมเด็จพระยา. (2515). พระราชพงศาวดาร รัชกาลที่ 2 เล่มที่  
2. กรุงเทพฯ: องค์การค้าคุรุสภา.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2544). วีรบุรุษในวัฒนธรรมไทย. ใน วารสารเศรษฐศาสตร์  
ธรรมศาสตร์. 19(3-4) กันยายน-ธันวาคม.
- มยุรี ผ่องพันและผุยพัน เงาสีวัต. (2553). การเมืองเรื่องเพื่อนบ้านและเครือญาติ : ความ  
สัมพันธ์ระหว่างประเทศลาวและไทย. มนิลา.
- มาร์ติน สจ๊วต-ฟอกซ์. (2553). ประวัติศาสตร์ลาว. ผู้แปล จิราภรณ์ วิญญูรัตน์. มูลนิธิ  
โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- มานิต หล่อพินิจ. (2536). ประวัติบุคคลสำคัญของไทย ท้าวสุรนารี. กรุงเทพฯ: ทิพย์วิสุทธิ์  
การพิมพ์.
- มหาคำ จำปาแก้วมณี และคณะ. (2539). ประวัติศาสตร์ลาว. ผู้แปล สุวิทย์ วีระสาวัต.  
ภาควิชาประวัติศาสตร์และโบราณคดี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์. (2542). สารานุกรมวัฒนธรรมไทย  
เล่ม 9. กรุงเทพฯ: สยามแมเนจเม้นท์ จำกัด.
- สุเจน กรรพฤทธิ์. (2555). ตามรอยเจ้าอนุวงศ์ คลี่ปมประวัติศาสตร์ไทย-ลาว. กรุงเทพฯ:  
สารคดี.
- สุวิทย์ วีระสาวัต. (2541). ประวัติศาสตร์ลาว. ภาควิชาประวัติศาสตร์และโบราณคดี คณะ  
มนุษยศาสตร์และ  
สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น. โครงการวิจัยประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรม  
ชนชาติไท สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. (2545). การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทยตั้งแต่รัชกาล  
ที่ 4- พ.ศ. 2475. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Muller, G. H. & Williams, J. A. (1985). *Introduction to Literature*. New York: McGraw-  
Hill Co.



# แนวคิดดี 2 ผังดี 2 ฝ่ายของไทยดำ : ภูมิปัญญา ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผีและคนกับคน

## Tai Dam People's Concept of Reciprocal Goodness : Wisdom of Relation between Man and Spirit and Man and Man

อภิภูวัฒน์ โพรีสาน<sup>1</sup> Apinyawat Phosan<sup>2</sup>

### บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้ เขียนขึ้นเพื่อนำเสนอแนวคิดของคนไทดำ (ลาวโซ่ง) ในประเทศไทย เกี่ยวกับผีเชื่อน และความสัมพันธ์สองฝ่ายระหว่างลูกหลานกับผีเชื่อนและระหว่างเจ้าภาพเสนกับหมอเสน แม่มด ญาติพี่น้อง และเพื่อนบ้านที่มาร่วมงานเสน ในแบบ “ดี 2 ผัง ดี 2 ฝ่าย” (ดีสองพะ มะสองตาง)

ผลการศึกษาพบว่า ลูกหลานไทดำในประเทศไทยเชื่อมั่นในผีเชื่อนในฐานะเป็น “ที่พึ่งที่ยึดเหนี่ยว” ของตน ไปพร้อมๆ กับหลักพระรัตนตรัยของพุทธศาสนา ผีเชื่อนในแนวคิดพวกเขาแบ่งออกเป็น 2 ประเภทตามนิสัยของผีเชื่อน คือ ผีเชื่อนจ้งไฮ กับ ผีเชื่อนไม่จ้งไฮ ผีเชื่อนจะมีความสัมพันธ์กับลูกหลานตามหน้าที่ในแบบ “ดี 2 ผังดี 2 ฝ่าย” โดยฝ่ายผีเชื่อนจะทำหน้าที่ปกป้องรักษาลูกหลานให้เป็นไปตาม ฮีตคองไทดำ และทำให้พวกเขาอยู่ดีมีสุขในชีวิต ฝ่ายลูกหลานผู้เชื่อว่า ผีเชื่อนได้กระทำหน้าที่พวกท่านอย่างนั้นๆ ต่อพวกตนแล้ว ก็จะทำหน้าที่ 3 อย่างต่อผีเชื่อนเป็นการตอบแทน คือ 1) บอกเล่าผีเชื่อนให้รับรู้ผ่านพิธีหน่องก้อและพิธีกัว 2) เลี้ยงดูผีเชื่อนผ่านพิธีปาดเซอ พิธีปาดตง และพิธีเสนเชื่อน และ 3) ช่วยเหลือผีเชื่อนผ่านพิธีเสนเต็ง พิธีกรรมต่างๆ ที่ลูกหลานไทดำได้กระทำต่อผีเชื่อนนั้นๆ สื่อสะท้อนให้เห็นถึงภูมิปัญญาไทดำ (ลาวโซ่ง) ในประเทศไทย ผ่านความสัมพันธ์ระหว่างกันแบบ “ดี 2 ผัง ดี 2 ฝ่าย” ได้ 3 ประเด็น คือ ดี 2 ผังดี 2 ฝ่ายระหว่าง 1) ลูกหลานกับผีเชื่อนในฐานะความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผี 2) เจ้าภาพเสนกับหมอเสนหรือแม่มดในฐานะความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน และ 3) เจ้าภาพเสนกับญาติพี่น้องและเพื่อนบ้านที่มาร่วมงานเสนในฐานะความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน

**คำสำคัญ :** แนวคิดดี 2 ผังดี 2 ฝ่าย, ไทดำ, ภูมิปัญญาความสัมพันธ์

<sup>1</sup> ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ประจักษ์คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

<sup>2</sup> Assistant Professor Dr., Faculty of Humanities and Social Sciences, Mahasarakham University

E-mail : apinpo@hotmail.com

## Abstract

This academic article is written up to present a concept of Tai Dam (Lao Song) people in Thailand pertaining to the Household Spirit, and the relation of reciprocal goodness between Lineages and their household spirit and between host and rite-performing Male or female priest, relatives and neighbors who come to join the function.

The findings of study show that Tai Dam lineages in Thailand have believed in the household spirit as their own refute along with Buddhist Three Refutes. The household spirit in the Tai Dam lineages' perspective has been divided into two kinds, that is, janghai (bad-habited) household spirit and maijanhai (good-habited) household spirit. Between the household spirit and its lineages, there will be a reciprocal relation according to their duties : the household spirit will perform a duty of protecting and helping its lineages to follow Tai Dam traditions well and to spent a good and happy life. The lineages, in turn, believing that the household spirit has done its duty to them, should perform their following three duties toward the household spirit well : 1) a duty of telling the household spirit through the Nongkor and Kue rites, 2) a duty of feeding the household spirit through the Pardser, Pardtong and Senhern rites, and 3) a duty of helping the household spirit through the Senteng rite. The rites, performed by the Tai Dam lineages for their household spirit, will reflect three important Tai Dam wisdoms of creating the relation of reciprocal goodness to each other: reciprocal goodness between 1) the lineages and their household spirit as the relation between man and spirit, 2) the host and the rite-performing male or female priest as the relation between man and man, and 3) the host and the relatives and neighbors who come to join the junction as the relation between man and man.

**Keywords :** *Concept of Reciprocal Goodness, Tai Dam, Wisdom of Relation*

## บทนำ

“ไทดำ หรือ ไตดำ” (Tai Dam) ในประเทศไทย เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่รู้จักกันดีในชื่อว่า “ลาวโซ่ง” เดิมทีบรรพบุรุษไทดำในประเทศไทยมีถิ่นฐานอยู่ใน “แคว้นสิบสองจุไทย” โดยเฉพาะเมืองแถบที่เรียกในปัจจุบันว่า “เดียนเบียนฟู” ในประเทศเวียดนามตอนเหนือ บางส่วนของพวกเขาได้ถูกราชการไทยกวาดต้อนให้อพยพเข้ามาในเมืองไทยตั้งแต่สมัยสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชในปี พ.ศ. 2322 และถูกกวาดต้อนมาอีกหลายครั้งในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น (รัชกาลที่ 1 และที่ 2) และตอนกลาง (รัชกาลที่ 5) เพราะเหตุผลด้านการเมืองและความปลอดภัยเป็นสำคัญ โดยให้ไปตั้งถิ่นฐานอยู่ในจังหวัดเพชรบุรีเป็นแห่งแรกในประเทศไทย จากนั้นจึงค่อยๆ กระจายออกไปยังทุกภาคของประเทศไทย

ชาติพันธุ์ไทดำหรือลาวโซ่ง มีอัตลักษณ์เป็นของตนเอง ทั้งด้านภาษาพูด เครื่องแต่งกาย ความเชื่อ วัฒนธรรม และภูมิปัญญา แม้ว่าพวกเขาจะได้เข้ามาอยู่ในประเทศไทยนานมากกว่า 235 ปี (ตั้งแต่ พ.ศ. 2322 ถึง พ.ศ. 2558) มีลูกหลานมาหลายรุ่นแล้ว และได้พบกับคนไทยที่นับถือพุทธศาสนา จนปัจจุบันนี้ได้นับถือพุทธศาสนาควบคู่ไปกับความเชื่อแบบไทดำของตนๆ แต่กระนั้นคนไทยดำในประเทศไทยก็ได้ทอดทิ้งความเชื่อและพิธีกรรมเก่าแก่แห่งชาติพันธุ์เดิมของตน โดยเฉพาะเรื่องผีเขื่อน (ผีเรือน) และพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับผีเขื่อน คำกล่าวนี้ยืนยันได้จากประสบการณ์ตรงของการเข้าไปทำวิจัย เกี่ยวกับ “สารัตถะแห่ง ความเชื่อและพิธีกรรมลาวโซ่งในเขตตำบลไผ่รอบ อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร” ของผู้เขียนเองในหลายปีมาแล้ว ซึ่งทำให้ได้ประจักษ์ชัดความเชื่อและพิธีกรรมของไทดำมากมาย โดยเฉพาะแนวคิดเรื่อง “ตี 2 ฟังตี 2 ฝ่าย” ซึ่งมีศูนย์กลางแนวคิดตั้งอยู่บนความเชื่อเรื่องผีเขื่อน ที่ลูกหลานไทดำต้องให้ความเคารพและยกย่องบูชาด้วยการบอกเล่าและการเซ่นบูชา เพื่อหวังให้ได้รับการปกป้องรักษาจากผีเขื่อนเป็นการตอบแทนในแบบ “ตี 2 ฟังตี 2 ฝ่าย” ในภาษาไทย ซึ่งตรงกับคำในภาษาไทยดำว่า “ตีสองพะ มะสองตาง” ตามคำกล่าวของบ่าวหมอ (ผู้ช่วยหมอ) ในพิธีเสนเขื่อนที่ว่า “...คนได้กินกล่าวตี ผีได้กินกล่าวกุม มันจึงตีสองพะ มะสองตาง ไปบ่จามาบ่ซ้อง...” (สาย ทองเต่าหมก, 2550 : สัมภาษณ์) ซึ่งแปลเป็นใจความได้ว่า คนได้กินอาหาร(ในงานเสน)แล้วก็กล่าวชมว่าตี ผีได้กินเครื่องเช่น(ในงานเสน)แล้วก็กล่าวให้พรและคุ้มครองปกป้อง มันจึงเป็นการตีแบบตี 2 ฟังตี 2 ฝ่าย จะไปไหนมาไหนก็จะตีสะตวก ไม่ติดขัดและขัดข้อง อันจะสะท้อนให้เห็นถึงภูมิปัญญาไทดำ (ลาวโซ่ง) ของการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผีและระหว่างคนกับคนได้ดี ในตอนทำวิจัย ผู้เขียนได้นำเสนอข้อมูลต่างๆ ไว้เท่านั้นในรายงานวิจัย มิได้ชี้ชัดลงไปว่า คนไทดำมีแนวคิดว่าด้วยตี 2 ฟังตี 2 ฝ่าย ซึ่งเป็นภูมิปัญญาความสัมพันธ์ระหว่าง



ลูกหลานกับผีเขื่อนและระหว่างเจ้าภาพเสนกับหมอเสนหรือแม่มด ญาติพี่น้อง และเพื่อนบ้านที่มาร่วมงาน

ดังนั้น บททางวิชาการนี้ อันตั้งอยู่บนพื้นฐานส่วนหนึ่งจากข้อมูลวิจัยและเป็นการขยายเพิ่มเติมแนวคิดไทดำ (ลาวโซ่ง) โดยใช้วิธีการวิเคราะห์ข้อมูลจากงานวิจัย ข้อมูลภาคสนาม และหนังสือที่เกี่ยวข้อง เพื่อนำเสนอแนวคิดเกี่ยวกับประเด็นว่า ผีเขื่อนคือใคร? และมีที่ประเภท? และการพยายามแสดงให้เห็นว่า พิธีกรรมต่างๆที่กระทำต่อผีเขื่อนของลูกหลานไทดำได้สร้างภูมิปัญญาความสัมพันธ์ระหว่างลูกหลานกับผีเขื่อนและเจ้าภาพเสนกับหมอเสนหรือแม่มด ญาติพี่น้อง และเพื่อนบ้านที่มาร่วมงานเสน ในลักษณะ “ตี 2 ผังตี 2 ฝ่าย” อย่างไร? ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผีเขื่อน และระหว่างเจ้าภาพเสนกับหมอเสนหรือแม่มด ญาติพี่น้อง และเพื่อนบ้าน ผ่านพิธีกรรมอันเนื่องด้วยผีเขื่อนที่สะท้อนแนวคิดออกมาได้ ผู้เขียนถือว่า นั่นเป็นภูมิปัญญาไทดำที่ได้ถูกสร้างขึ้นเพื่อให้ปฏิบัติต่อกันอย่างมีนัยสำคัญในฐานะเป็นความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผีและคนกับคน ข้อมูลของการต่อยอดประเด็นแนวคิดในครั้งนี้ เป็นการมองวิเคราะห์แนวคิดไทดำในภาพรวม ผ่านพิธีกรรมต่างๆอันเนื่องด้วยผีเขื่อน

## 2. ความหมายและคติความเชื่อว่าด้วยผีเขื่อนของไทดำ

คนไทดำในประเทศไทยทั้งในอดีตและปัจจุบัน ใช้ชีวิตแบบแนบแน่นกับคติความเชื่อผีเขื่อน และผีเขื่อนในทัศนะพวกเขา ก็เป็น “สิ่งเหนือธรรมชาติ” ที่แม้มีอาจมองเห็นได้ด้วยตา แต่ก็เชื่อกันว่า ผีเขื่อนมีอยู่จริง และมีอำนาจบันดาลให้เกิดคุณหรือโทษแก่ลูกหลานและใครๆ ที่ประพฤติดนลบหลู่ดูหมิ่นได้จริง ด้วยความเชื่ออย่างนี้ จึงทำให้ลูกหลานไทดำส่วนใหญ่เคารพ นับถือ และยำเกรงต่อผีเขื่อนมาก



ภาพที่ 1 หมอเสนกับล้างทำพิธีเช่นผีเขื่อนในกะล่อห้อง

พ่อ แม่ ปู่ ย่า และญาติพี่น้องฝ่ายพ่อคนใดๆ เกิดตายลงแบบ “ตายดี” (เจ็บป่วยตาย) หลังจากได้ทำพิธีเผาศพและทิ้งระยะเวลาไว้นานพอสมควรแล้ว ลูกหลานก็จะเรียกเชิญให้ขึ้นเรือนมาอยู่ ณ มุมใดมุมหนึ่งของห้อง (กะล่อ) ที่เรียกว่า “กะล่อห้อง” (ห้องผี) โดยให้พวกท่านเป็นใหญ่ในเรือนในฐานะ “ผีเฮือน” เพื่อยกย่อง ให้เกียรติ ทำการเคารพ และทำการเซ่นไหว้เป็นประจำ ผีเฮือนในภาษาไทยดำ ตรงกับภาษาไทยว่า “ผีเรือน” หมายถึงผีที่เป็นใหญ่ในเรือน ผู้มีหน้าที่คอยคุ้มครองดูแลลูกหลานในบ้านเรือนให้เป็นอยู่ด้วยดี ตั้งแต่ได้เป็นใหญ่ในเรือนลูกหลานแล้วเป็นต้นไป คนไทดำส่วนใหญ่ในประเทศไทยนับถือผีเฮือนว่าเป็น “ที่พึ่งที่ยึดเหนี่ยวทางจิตใจที่สำคัญ” ของตนๆ ควบคู่ไปกับหลักพระรัตนตรัยของพุทธศาสนา พวกเขาจะพยายามหลีกเลี่ยงไม่ฝ่าฝืนกฎเกณฑ์ของการนับถือผีเฮือน อันจะทำให้ผิดฮึดของไทดำ จัดว่า “ทำไม่ดี” อันจะเป็นเหตุให้ “ผิดผี” จนผีเฮือนกริ้วโกรธไม่พอใจแล้วลงโทษผู้คนภายในเรือนคนหนึ่งคนใดให้ต้องเจ็บป่วยหรือทำให้มีอันเป็นไป (นำพาวลัย กิจรักษ์กุล, 2523 : 104; เรณู เหมือนจันทร์เชย, 2542 : 35-36)

คติความเชื่อไทดำเรื่องผีเฮือน เป็นลัทธิบูชาผีบรรพบุรุษ (ancestor worship) ซึ่งสัมพันธ์กับลัทธิวิญญาณนิยม (animism) คนไทดำเชื่อว่า การตายของพ่อ แม่ ปู่ ย่า และญาติพี่น้องฝ่ายพ่อ เป็นเพียงการเปลี่ยนภาวะจากการเป็นอยู่ใน “โลกของคน” ที่มีทั้งรูปกายหยาบ เรียกว่า “กิง” และวิญญาณ เรียกว่า “ผีขวัญ” อยู่ด้วยกันในร่างกายตน ไปสู่ “โลกแห่งผี” ที่มีเพียงผีขวัญหรือวิญญาณอันเป็นภาวะละเอียด ไร้รูปกาย มีอาจมองเห็นได้ด้วยตาเท่านั้น เป็นสิ่งที่ยังคงเหลืออยู่ ภายหลังกิงหรือรูปกายของพ่อ แม่ ปู่ ย่า และญาติฝ่ายพ่อที่ตายแล้วนั้นๆ ถูกไฟเผาหมดไหม้ไป (สุพรรณ แร่เงิน, 2550 : สัมภาษณ์) ผีขวัญของญาติที่ตายแล้วนั้นๆ ยังคงมีความผูกพันกับลูกหลานในฐานะ “ญาติหว่าสิง (สกุล) เดียวกัน” เหมือนกับตอนที่พวกเขายังเป็นมนุษย์อยู่ใน “โลกของคน”

ตามคติความเชื่อไทดำ การคอยเอาใจใส่ต่อผีขวัญของญาติที่ตายแล้วนั้นๆ ด้วยดี ถูกกำหนดให้เป็น “หน้าที่ผูกพัน” ของลูกหลานที่มีหว่าสิงเดียวกันกับคนตาย และยังคงมีชีวิตอยู่ใน “โลกของคน” โดยการเรียนเชิญผีขวัญคนตายนั้นๆ ให้ขึ้นเรือนมาอยู่เป็นผีเฮือน แล้วจึงทำการสืบทอดตามหว่าสิงของตน และก็ทำการเลี้ยงดูท่าน คนไทดำเชื่อว่า ผีเฮือนที่อยู่ในกะล่อห้อง สามารถช่วยคุ้มครองดูแลลูกหลานและบันดาลความสุขและความเจริญให้เกิดในชีวิตได้ หากว่าท่านได้รับการเคารพ นับถือ เอาใจใส่ และเซ่นไหว้ด้วยดี แต่ถ้าไม่ทำดังนี้แล้วละก็ ญาติที่ตายไปสู่ “โลกแห่งผี” และได้เรียนเชิญให้มาอยู่เป็น “ผีเฮือน” แล้วนั้นๆ ก็อาจมาสร้างปัญหาให้เกิดกับลูกหลานได้ (ปราณี วงษ์เทศ, 2542 : 141) เช่น มาทำให้ให้คนในเรือนเจ็บป่วย หรือมาทำให้ครอบครัวลูกหลานมีเรื่องต้องทุกข์ร้อนใจ ไม่อาจอยู่เย็นเป็นสุขได้ เป็นต้น ดังนั้น ความสัมพันธ์ที่ติดกันระหว่างลูกหลานกับ

ผีเชือน อันเป็นภูมิปัญญาไทดำที่ถูกคิดขึ้นและถูกสะสมมา จึงจำเป็นต้องปฏิบัติให้เป็นไปตามอุดมคติไทดำด้วยดี ในลักษณะมีผลประโยชน์ต่างตอบแทนกัน แบบ “ดี 2 ผังดี 2 ฝ่าย” คือ ดีทางฝ่ายผีเชือน และดีทางฝ่ายลูกหลาน ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไป

### 3. ผีเชือนในความคิดไทดำ 2 ประเภท

ผีเชือนตามคติความเชื่อไทดำในประเทศไทย สามารถแบ่งได้เป็น 2 ประเภท ตามจรรยาวัธของผีเชือนนั้นๆ (รวม สิงห์วี, 2550 : สัมภาษณ์) ดังนี้ :

#### 3.1 ผีเชือนจ้งไฮ

ผีเชือนแบบจ้งไฮ เป็นผีเชือนที่มีอารมณ์ไม่สู้ดี มีจรรยาวัธมักถือโทษโกรธเคืองใครได้ง่าย ถือสาหาความต่อเรื่องที่ทำผิดพลาด — ผิดผีนั้นๆ แม้เพียงเล็กน้อย ของลูกหลานหรือใครๆ เช่น มีใครนำเหล่าเข้ามากินในเขตเรือน แล้วไม่นำเอาไปเทรินใส่ “ถ้ายกะล่อ” ที่ตั้งวางอยู่ในกะล่อห้องเพื่อให้ผีเชือนกินก่อน หรือมีคนอื่นฯ เข้านอนในเรือน แต่ลูกหลานที่เป็นเจ้าของบ้านไม่ได้เข้าไปบอกเล่าผีเชือนให้รับรู้ก่อน ผีเชือนประเภทนี้เป็นผีที่อาจทำให้เกิดการเจ็บป่วยได้ง่าย ถ้าลูกหลานหรือใครๆ กระทำการ “ผิดผีเชือน” โดยจะเป็นจนกว่าจะได้กระทำการ “เสียผี” แล้วนั้นแหละ จึงจะหายจากการเจ็บป่วยได้

#### 3.2 ผีเชือนไม่จ้งไฮ

ผีเชือนแบบไม่จ้งไฮ เป็นผีเชือนที่มีอารมณ์ดี มีจรรยาวัธไม่ค่อยถือโทษโกรธเคืองให้ใครง่าย หรือถือสาหาความลูกหลานหรือใครๆ ที่เผลอกระทำผิด เป็นผีเชือนใจดี ลูกหลานหรือใครเผลอกระทำการ “ผิดผีเชือน” ไปบ้าง ถ้าไม่ร้ายแรงจริงๆ ก็จะไม่ถือสาหาความแล้วลงโทษให้ต้องเจ็บป่วย อันจะส่งผลให้ต้องกระทำการ “เสียผี” เลย

ในผีเชือนทั้ง 2 ประเภทนี้ ชาวไทดำในประเทศไทยมีหลักเกณฑ์กำหนดว่า ผีเชือนตนใดจะเป็นผีเชือนแบบจ้งไฮหรือไม่จ้งไฮนั้น ให้กำหนดพิจารณาได้จากจรรยาวัธส่วนตัวของผีเชือนนั้นๆ ในตอนที่ยังมีชีวิตอยู่เป็นมนุษย์ใน “โลกของคน” เป็นเกณฑ์กำหนดหมายสำคัญ คือ ถ้าขณะยังมีชีวิตอยู่ มีจรรยาวัธเป็นอย่างไร ดีหรือไม่ดี เป็นคนซื่อ พูดจาไม่มีเหตุผล พูดกันไม่รู้เรื่อง หรือเป็นคนไม่ซื่อ พูดจาไม่เหตุผล พูดกันรู้เรื่อง เมื่อตายไปเป็นผีใน “โลกของผี” ก็มีแนวโน้มว่า จะมีจรรยาวัธเป็นอย่างนั้นด้วย เช่น ตอนมีชีวิตอยู่ เป็นคนจู้จี้ขี้บ่น ขอบคุตา ขอบซิงโกรธ ขี้น้อยใจง่าย ชอบถือโทษโกรธเคืองให้ใครได้ง่าย ตายไปเป็นผีและได้รับการเรียนเชิญให้ขึ้นมาอยู่เป็นผีเชือนในเรือนของลูกหลานแล้ว ก็จะเป็นผีเชือนแบบจ้งไฮ แต่ตรงกันข้าม ถ้าตอนยังมีชีวิตอยู่ เป็นคนใจดี มีจรรยาวัธร้ายแรง ขอบสนุกสนาน ยิ้มแย้มแจ่มใส มักชอบเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่เสียสละ เป็นคนมีใจคอหนักแน่น ไม่ค่อยถือโทษโกรธเคืองให้ลูกหลานหรือใครๆ ง่าย เมื่อตายไปเป็นผีและได้รับการเรียนเชิญให้ขึ้นมาอยู่เป็นผีเชือนในเรือนของลูกหลานแล้ว ก็จะเป็นผีเชือนแบบไม่จ้งไฮ



## 4. แนวคิดว่าด้วย “ตี 2 ผีตี 2 ฝ่าย” ตามหน้าที่ระหว่างผีเฮือนกับลูกหลาน

ญาติหว่าสิง (สกุล) เดียวกันที่ตายดี (เจ็บป่วยตาย) อันถือว่าเป็น “ผีตี” ตามคติความเชื่อไทดำเท่านั้น ลูกหลานจึงจะเรียกเชิญให้ขึ้นเรือนมาอยู่เป็น “ผีเฮือน” ในห้องผีประจำเรือนที่เรียกว่า “กะล่อห้อง” และเมื่อผีญาติหว่าสิงเดียวกันนั้นๆ ได้รับการสถาปนาให้เป็นผีเฮือนแล้ว ผีเฮือนกับลูกหลานต่างก็มีหน้าที่เชิงสัมพันธ์ที่ต้องปฏิบัติต่อกันแบบ “ตี 2 ผีตี 2 ฝ่าย” ดังต่อไปนี้

### 4.1 หน้าที่ของผีเฮือนต่อลูกหลานและผีแดน

จากการสำรวจและพูดคุยกับนักปราชญ์ท้องถิ่นไทดำในจังหวัดพิจิตร พบว่า ผีเฮือนที่อยู่ใน “โลกของผี” มีหน้าที่อันจะต้องปฏิบัติต่อลูกหลานและแดนอย่างน้อย 2 ประการ คือ :

1) หน้าที่ของการปกปักรักษาลูกหลานในเรือน ชาวไทดำมีคติความเชื่อว่า ตั้งแต่ได้เชิญผีญาติฯ ให้มาอยู่ในเรือนลูกหลานและมอบหมายให้เป็นใหญ่ในเรือนผ่านพิธีเสนแก่เคราะห์เฮือน (เช่นเพื่อทำบ้านเรือนที่มีเคราะห์เพราะการตายให้เป็นบ้านเรือนที่ไม่มีเคราะห์) อันจะทำให้ผีญาติฯนั้นๆ มีสิทธิเต็มทีในเรือนของลูกหลานนั้นในฐานะ “ผีเฮือน” ซึ่งแปลตามตัวอักษรว่า “ผีประจำบ้านเรือน” หรือ “ผีที่เป็นใหญ่ในเรือน” แล้ว ผีเฮือนก็จะคอยทำหน้าที่สอดส่องดูแลพฤติกรรมของลูกหลานให้เป็นไปตามฮีดคองไทดำ มิให้ใครกระทำการสิ่งใดๆ ให้เป็นการผิดผีหรือผิดฮีดคอง หากลูกหลานคนใดประพฤติดีผี ผิดฮีดคอง ก็จะบอกเตือนให้รู้สึกตนผ่านการทำให้เจ็บป่วยหรือทำให้มีอันเป็นไปอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อให้ลูกหลานคนนั้นๆ ขอบมาผีเฮือน และเสียผี ด้วยความสำนึกผิดต่อผู้เป็นใหญ่แท้จริงในเรือน จากนั้นก็ประพฤติปรับปรุงตนให้เป็นไปตามฮีดคองไทดำต่อไป

จากหน้าที่ที่ปฏิบัติอย่างนี้ จึงกล่าวได้ว่า ผีเฮือนมีอำนาจเชิงควบคุมดูแล ชัดเภา และจัดการพฤติกรรมและความสัมพันธ์ทางสังคมของลูกหลานในตระกูลให้เป็นไปตามฮีดคอง และมีอำนาจเชิงตลบันดาลความเจ็บป่วยให้แก่ลูกหลานผู้ล่วงละเมิดฮีดคอง (เทพพร มังธานี, 2556 : 170) ได้ด้วย ซึ่งเป็นอำนาจของการทำให้กลัวเกรงและการลงโทษ เพื่อเป็นการเตือนและปรามพฤติกรรมอันไม่พึงประสงค์ของลูกหลาน นี่นับเป็นภูมิปัญญาไทดำของการใช้ผีเพื่อการควบคุม ชัดเภา และจัดการคน เป็นเสมือนกฎเกณฑ์ทางสังคมในการควบคุมดูแลสมาชิกในตระกูลและชุมชน

บ้านเรือนใดที่ผีเฮือนคอยปกปักรักษาสมาชิกในเรือนให้อยู่ดีมีสุข ไม่มีสมาชิกคนใดคนหนึ่งต้องตาย และไม่มีเครือญาติหว่าสิงเดียวกันคนใดๆ ต้องตาย บ้านเรือนหลังนั้น

ย่อมถือว่าเป็น “เฮือนดี” ลูกหลานก็จะทำการเช่นไหว้ให้ผีเฮือนกินตามมือเวงตงในทุกๆ 5 วันสำหรับผีผู้ตัว และทุกๆ 10 วันสำหรับผีผู้น้อย เป็นการตอบแทนคุณในการช่วยให้ความคุ้มครองดูแลด้วยดีของผีเฮือน แต่หากเกิดมีสมาชิกครอบครัวหรือญาติหว้าสังเดียวกันคนใดๆ ต้องตาย ถ้วยกะล่อ 2 ใบ (ใบเล็ก 1 ใบ ใบใหญ่ 1 ใบ) ในกะล่อห้อง ที่ปกติแล้วจะหงายวางอยู่ อันเป็นสัญลักษณ์ที่สื่อหมายว่า คนในเรือนหลังนั้นๆ อยู่เย็นเป็นปกติกันดี ไม่มีผู้ใดต้องมาตายจาก และลูกหลานก็ยังเลี้ยงผีเฮือนอยู่เป็นประจำนั้น ก็จะถูกทำให้คว่ำลง เพื่อเป็นเครื่องหมายบอกว่าเป็นเรือนหลังนั้นเป็นเรือนไม่ดี เหตุว่ามีคนตาย จึงจะไม่มีการเลี้ยงผีเฮือนไปอีกนานวัน เป็นที่สิงโทษผีเฮือนที่ปล่อยให้ผีคนต้องตายในเรือนหลังนั้น จนกว่าเวลาจะผ่านไปโดยไม่มีคนตายอีกประมาณ 3 ปี และได้ผ่านการทำพิธีทำเรือนให้เป็นเรือนดีอีกครั้งแล้วนั้นแหละ จึงจะกลับมาหงายถ้วยกะล่อ 2 ใบนั้นได้ แล้วจึงทำการเลี้ยงผีเฮือนตามปกติอีกครั้ง

จากที่กล่าวมาในข้อนี้ จึงวิเคราะห์ความสัมพันธ์ได้ว่า ผีเฮือนมีความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับลูกหลานหรือสมาชิกในตระกูลในการควบคุมดูแลให้อยู่ดีมีสุข ลูกหลานถือเป็นบุญคุณ จึงได้ตอบแทนบุญคุณโดยการแสดงความเคารพและเช่นไหว้ให้กินตามมือเวงตงของผีเฮือน แต่กระนั้นถ้าผีเฮือนปล่อยให้ลูกหลานหรือสมาชิกในตระกูลคนใดต้องตาย ลูกหลานก็สามารถต่อรองได้แบบ “ปฏิสัมพันธ์เชิงต่อต้าน” โดยวิธีการคว่ำถ้วยกะล่อ จากนั้นไม่กระทำการเช่นไหว้ต่อผีเฮือนได้นานถึง 3 ปี และภายหลังได้ทำพิธีทำเรือนให้เป็นเรือนดีแล้วนั้นแหละ จึงจะกลับมาทำการเช่นไหว้ผีเฮือนของตนได้อีกครั้ง

2) หน้าที่ของการไปเฮาเถน ชาวไทดำมีคติความเชื่อว่า เมื่ออยู่เป็นผีเฮือนในเรือนของลูกหลาน ผีเฮือนเองก็มีเจ้านายใหญ่อยู่ คือ มีผีเถนหรือผีฟ้าบนเมืองฟ้าเมืองเถนผู้คอยทำหน้าที่ปกครองหมู่ผีต่างๆ ตามลำดับชั้นและผู้คนที่ทั้งหลาย ดังนั้น เมื่อถึงช่วงฤดูกาลของรอบปีมาถึงเช้า ผีเฮือนจึงต้องเดินทางไปเฝ้าเถนเพื่อทำการแสดงเคารพไหว้ต่อเถนหลวงผู้เป็นนายใหญ่ของบรรดาผีทั้งปวงที่เมืองฟ้าเมืองเถน ตั้งแต่เดือน 8 ถึงกลางเดือน 11 ของทุกปี จนกลายเป็นธรรมเนียมปฏิบัติของชาวไทดำในประเทศไทย ที่จะบอกสอนลูกหลานของตนๆ ให้รับรู้ว่า ในเดือนเหล่านี้ จะไม่ให้ทำพิธีปาดตง (เลี้ยงผีเฮือนประจำ 5 วันหรือ 10 วันตามมือเวงตง) และพิธีเสนเฮือน (เลี้ยงผีเฮือนครั้งใหญ่ประจำทุกๆ 3 ปี) เนื่องจากเชื่อกันว่า “ผีเฮือนบ่อยู่ ไปเฮาเถน” (ผีเรือนไม่อยู่ในกะล่อห้อง เดินทางไปเข้าเฝ้าเถนที่เมืองฟ้าเมืองเถน) ผีเฮือนจะเดินทางกลับมายังโลกมนุษย์ และมาอยู่ในกะล่อห้องตามเดิมอีกครั้ง ก็จะเป็นกลางเดือน 11 ไปแล้วนั้นแหละ (เมือง โปะโดย, 2550 : สัมภาษณ์)

ผู้เขียนตีความว่า ผีเฮี้ยนไปเฮาแถนหรือไปเข้าเฝ้าแถน ก็เพื่อไปแสดง การเคารพไหว้ต่อแถนในฐานะ “ตัวแทนติดต่อระหว่างมนุษย์กับแถน” ที่คอยทำหน้าที่เป็น บริวารรับใช้แถนในการคุ้มครองดูแลลูกหลานอยู่ใน “โลกของคน” โดยจะเดินทางไปเข้าเฝ้า แถนเพื่อบอกเล่าถึงพฤติกรรมดีหรือไม่ดีของลูกหลานให้แถนได้รับทราบ และร่วมปรึกษา ราชการฟ้า-ดินกับแถน ซึ่งคล้ายคลึงกับคติความเชื่อจีนโบราณระหว่างผีบรรพบุรุษกับเทียน หรือช่างตีฉะนั้น

## 4.2 หน้าที่ของลูกหลานต่อผีเฮี้ยน

หน้าที่ระหว่างผีเฮี้ยนกับลูกหลาน ตามแนวคิดไทดำ เป็นหน้าที่ของการสร้างผล ประโยชน์ต่างตอบแทนกัน 2 ฝ่าย คือ ฝ่ายผีต้องการให้ลูกหลานเอาใจ ให้การเคารพนับถือ ให้เกียรติ และให้เครื่องเซ่นไหว้จากลูกหลาน ส่วนฝ่ายลูกหลานเองก็ต้องการให้ผีเฮี้ยนช่วย ปกป้องรักษาพวกตนในเชิงควบคุม ชัดเกล้า จัดการ และช่วยดลบันดาลให้เกิดความเจริญ รุ่งเรืองในชีวิต ในเมื่อได้รับการเอาใจ ให้ความเคารพนับถือ และให้เครื่องเซ่นไหว้เป็นอย่างดี ดังนั้น จึงมีเชื่อว่าผีเฮี้ยนจะมีหน้าที่อันต้องปฏิบัติในฐานะ “ผีดีผีซื่อ” ต่อลูกหลานฝ่ายเดียว เท่านั้น (สุพรรณ แร่เงิน, 2550 : สัมภาษณ์) แม้ลูกหลานเองก็ยังมีหน้าที่อันต้องปฏิบัติด้วย ต่ผีเฮี้ยนเป็นการตอบแทนด้วย

ตามคติไทดำในประเทศไทย ลูกหลานมีหน้าที่สำคัญที่จะต้องปฏิบัติต่อผีเฮี้ยนใน เรือนของตน 3 ประการ คือ 1) หน้าที่บอกเล่าให้ผีเฮี้ยนรับรู้ 2) หน้าที่เลี้ยงดูผีเฮี้ยน และ 3) หน้าที่ช่วยเหลือผีเฮี้ยน ลูกหลานไทดำต้องกำหนดหน้าที่เหล่านี้ไว้ในจิตใจตนเอง และ ถือปฏิบัติให้เป็นไปตามฮีดคองและระยะเวลาที่กำหนดเป็นหลักปฏิบัติด้วยดี นับตั้งแต่ได้ เขิญผีญาติที่ตายดีให้ขึ้นมาอยู่ในเรือนในฐานะผีเฮี้ยนและได้จกรายชื่อผู้ที่ตายนั้นๆ ลงใน “บั้งผีเฮี้ยน” (สมุดบันทึกรายชื่อผีเฮี้ยนประจำเรือน) แล้ว

การกระทำหน้าที่ของลูกหลานต่อผีเฮี้ยนในกะล่อห้อง อันถือเป็นภูมิปัญญาความ สัมพันธ์ระหว่างคนกับผี ตามคติความเชื่อไทดำในประเทศไทย สามารถกระทำได้ผ่าน พิธีกรรมต่างๆ ดังต่อไปนี้

### 1. พิธีกรรมเกี่ยวกับการบอกเล่าให้ผีเฮี้ยนรับรู้

การบอกเล่าเรื่องราวใดๆ อันจะบังเกิดขึ้นในบริเวณบ้านเรือนให้ผีเฮี้ยน รู้ก่อน ถือเป็นกิริยาแสดงความเคารพ นับถือ และให้เกียรติต่อผีเฮี้ยนของลูกหลานไท ดำโดยแท้ ทั้งนี้ก็เพราะถือว่าผีเฮี้ยนเป็นผีที่เป็นใหญ่ที่สุดในเรือนลูกหลาน การไม่บอกผี เฮี้ยนให้รับรู้ก่อน แล้วกระทำการสิ่งใดๆ โดยพลการ ผีเฮี้ยนอาจถือโทษโกรธเคืองให้ได้ ด้วย ถือว่าเป็นการไม่ให้ความเคารพ นับถือ และให้เกียรติท่าน จึงอาจลงโทษอย่างใดอย่างหนึ่ง ให้ก็ได้ เช่น ทำให้เจ็บป่วย ทำให้ไม่อาจนอนหลับในเรือนได้ เนื่องจากถูกรบกวนโดยการ

มาแสดงตนให้เห็นหรือมาดึงแขนดึงขาให้นอนสะดุ้งหวาดผวาทื่น จนกว่าเจ้าของเรือนหลังนั้นที่เป็นลูกหลานจะมีการบอกกล่าว ขอโทษ และเสียดี ต่อผีเชื่อน

จากการสัมภาษณ์นักปราชญ์ไทดำ พบว่า ชาวไทดำจะทำการบอกเล่าให้ผีเชื่อนรับรู้เหตุการณ์ต่างๆ อันจะบังเกิดขึ้นในหรือนอกบริเวณบ้านเรือนของลูกหลานผ่านพิธีกรรม 2 พิธี ดังต่อไปนี้

1) **พิธีหนองก้อ** เป็นพิธีที่ลูกหลานเข้าไปบอกให้ผีเชื่อนรับรู้แบบธรรมดาว่า จะเกิดอะไรขึ้นในหรือนอกเรือนที่ผีเชื่อนเป็นใหญ่อยู่ โดยลูกหลานจะถือขันหมากพลู (มะปุย) ขันน้ำ และเหล้า 1 ขวด หรืออย่างน้อยที่สุดก็ถือเหล้า 1 ขวด เข้าไปวางในกะล่อห้อง (ห้องผี) เปิดขวดเหล้ารินใส่ถ้วยกะล่อให้ผีเชื่อนได้กิน แล้วจึงนั่งทำพิธีบอกกล่าวให้ผีเชื่อนรับรู้ก่อน ในทุกครั้งที่จะมีเหตุการณ์ต่างๆ เกิดขึ้นในหรือนอกเรือน เช่น (1) มีลูกหลานหรือใครนำเหล่าเข้ามากินในเรือน (2) มีคนอื่นนอกจากสมาชิกครอบครัวเข้ามาหลับนอนในเรือน (3) มีการกระทำการกิจหรือจัดงานใดๆ ในเรือน (4) มีการย้ายบ้านหรือโยกย้ายไปอยู่ ณ ที่แห่งหนใด และ (5) มีสมาชิกในเรือนคนใดจะไปสมัครสอบหรือแข่งขันอะไรที่ไหน เป็นต้น

2) **พิธีกิว** เป็นพิธีบอกเล่าให้ผีเชื่อนรับรู้แบบกล่าวให้สัญญาในเมื่อลูกหลานเจ็บป่วยและรับรู้สาเหตุจากหมอเยื้อง (หมอเสี่ยงทายไทดำ) ว่า อาการเจ็บป่วยมีสาเหตุมาจากผีเชื่อนทำให้เป็นไป โดยลูกหลานหรือหมอเสนที่ถูกเชิญให้มาทำพิธีแทน จะถือขันหมากพลู (มะปุย) ขันน้ำ และเหล้า 1 ขวด เข้าไปในกะล่อห้อง (ห้องผี) แล้วเทรินเหล้าและบอกกิวให้ผีเชื่อนรับรู้ว่า “ถ้าเจ็บป่วยเพราะผีเชื่อนทำให้เป็นจริง ก็ขอให้หายเจ็บป่วยในวันพรุ่งนี้นะ จะถือว่าเป็นจริงตามที่ว่า แล้วจะทำพิธีเช่นให้กิน” (รวม สิงหวิ, 2550 : สัมภาษณ์) การกระทำการกิวอย่างนี้ก็เพื่อให้แน่ใจว่า ที่เจ็บป่วยอยู่นั้นๆ มีสาเหตุมาจากผีเชื่อนทำให้เป็นจริงๆ จะได้ทำพิธีแก้ด้วยการเสนหรือเซ่นให้กินแบบไม่ผิดวิธีแก้ต่อไป

#### 4.2.2 พิธีกรรมเกี่ยวกับการเลี้ยงดูผีเชื่อน

การเลี้ยงดูผีเชื่อนให้ได้กินอิ่มและสุขสบาย ถือเป็นกิริยาแสดงความกตัญญูรู้คุณของลูกหลานต่อผีบรรพบุรุษของตน ด้วยว่าผีเชื่อนในคติความเชื่อไทดำ ก็คือผีพ่อ ผีแม่ ผีปู่-ย่า และผีญาติพี่น้องฝ่ายพ่อที่ตายดี ผู้ซึ่งครั้งหนึ่งขณะยังมีชีวิตอยู่ใน “โลกของคน” ได้เคยทำอุปการคุณต่อลูกหลานไว้ ลูกหลานระลึกนึกถึงบุญคุณพวกท่านที่ไปอยู่ใน “โลกของผี” แล้วนั้น จึงเรียกเชิญพวกท่านให้มาอยู่ใน “กะล่อห้อง” ตามฮีดคองไทดำ เพื่อให้เป็นที่สิงสถิตอยู่ของพวกท่าน เมื่อถึงเวลาตามที่ฮีดคองกำหนด ก็จะกระทำการเลี้ยงดูพวกท่านให้อิ่มหนาสำราญ เพื่อตอบแทนบุญคุณพวกท่าน ในขณะที่เดียวกันก็หวัง



ให้พวกท่านช่วยปกป้องรักษาและดลบันดาลพวกตนให้อยู่เย็นเป็นสุขและรุ่งเรืองในชีวิต (สุพรรณ แร่เงิน, 2550 : สัมภาษณ์)

จากการศึกษาพิธีกรรมไทดำ พบว่า ชาวไทดำในประเทศไทย จะกระทำการเลี้ยงผีเฮือนให้อิ่มหนำสำราญและเป็นสุขสบายผ่านพิธีกรรม 3 พิธีด้วยกัน ดังต่อไปนี้

1) **พิธีปาดเซอ** เป็นพิธีเช่นผีเฮือนด้วยของกินต่างๆ ในวันที่ไม่ตรงกับ “มือเวตง” (วันเลี้ยงผีเฮือนเป็นประจำตามปฏิทินไทดำ) ของผีเฮือน โดยจะกระทำพิธีนี้ในโอกาสพิเศษที่ลูกหลานทำอาหารพิเศษกินหรือได้ของกินพิเศษมายังบ้านเรือน เช่น ทำขนมจีน ทำขนมกระยาสาธ หรือซื้อหาผลไม้ต่างๆ เข้ามาบ้าน คิดถึงผีพ่อ แม่ ปู่ ย่า และญาติๆ ฝ่ายพ่อที่ตายแล้วนั้นๆ ก็จะเอาของกินที่มันนั้นใส่จานหรือถาด แล้วจึงนำเข้าไปวางไว้ในกะล่อห้องเพื่อเช่นให้ผีเฮือนได้กินกัน จากนั้นก็ทิ้งของกินนั้นๆ ไว้สักครู่ใหญ่ เป็นที่ให้ผีเฮือนได้กินกันจนอิ่มก่อน ต่อแต่นั้นจึงเข้าไปยกเอาออกมากินกันเองต่อไป (มา สระทองอินทร์, 2550 : สัมภาษณ์) ถือเป็นพิธีเช่นผีเฮือนในโอกาสพิเศษที่ไม่มีกำหนดเวลาแน่นอนตามปฏิทินไทดำ อีกทั้งชาวไทดำที่กระทำพิธีนี้ก็ไม่แน่ใจนักว่า ผีเฮือนจะได้กินของกินที่นำไปวางในกะล่อห้องนั้นหรือไม่ เหตุว่ามีชื่อเป็นมือเวตงของผีเฮือน ซึ่งตามคติความเชื่อไทดำถือว่า ผีเฮือนจะอยู่หรือมาเพื่อกินเครื่องเช่นของลูกหลานในมือเวตงของพวกท่านเท่านั้น

พิธีปาดเซอที่กระทำกันโดยลูกหลานไทดำ กระทำกันก็เพื่อหวังว่า ถ้าผีเฮือนอยู่ในกะล่อห้อง ก็จะไดกินของกินที่พวกตนนำเอาเข้าไปวาง “ปาดเซอ” หรือตั้งวางเอาไว้ให้กินในกะล่อห้องนั้นแน่นอน แต่ก็ถือการทำให้พิธีปาดเซออย่างนี้ว่าเป็นกิริยาที่ดี น่ายกย่อง เป็นการแสดงออกถึงความเคารพ นับถือ ให้เกียรติต่อผีเฮือน และแสดงออกซึ่งการกตัญญูรู้คุณต่อผีพ่อ-แม่และผีปู่-ย่าของตนๆ สำหรับลูกหลานที่มีใจระลึกนึกถึงผีเฮือน ไม่ปล่อยปะละเลยให้พวกท่านอดอยากหิวโหย จนต้องมาทำให้ลูกหลานเจ็บป่วยเพื่อสื่อบอกการขอกินเครื่องเช่นกับลูกหลาน

2) **พิธีปาดตง** เป็นพิธีเช่นผีเฮือนที่กระทำเป็นประจำตามมือเวตงผีเฮือนและที่กระทำประจำปีในกะล่อห้อง ปาดตงเป็นคำผสมของคำ 2 คำระหว่าง “ปาด” หมายถึงการนำเอาเครื่องเช่นไปวางตั้งไว้ในกะล่อห้อง กับ “ตง” เป็นคำย่อของคำว่า “มือเวตง” ซึ่งหมายถึงวันที่กำหนดแน่นอนให้เป็นวันเลี้ยงผีเฮือนเป็นประจำด้วยเครื่อง เช่น โดยจะหมุนเวียนกันไปตามปฏิทินไทดำ ซึ่งมีอยู่ 10 วัน คือ มือฮวง มือเต่า มือกำ มือกาบ มือฮับ มือฮาย มือเมิง มือเป็ก มือกัต และมือชด (กต) ซึ่งโดยปกติจะถือเอา “วันที่เชิญผีปู่หรือผีพ่อขึ้นเรือนมาเป็นผีเฮือน” เป็นมือเวตงของผีเฮือน (สุพรรณ พัทักษ์

พงษ์, 2550 : สัมภาษณ์) ดังนั้น ปาดตงจึงหมายถึงพิธีการนำเครื่องเช่นเข้าไปตั้งวางเอาไว้  
ในกะล่อห้องตามวันที่กำหนดไว้ให้เป็นวันเลี้ยงผีเฮือนเป็นประจำ (มือเวนต์ง)

การทำพิธีปาดตง ถูกกำหนดเป็นหน้าที่ที่ลูกหลานไทดำผู้ซึ่งมี  
ความกตัญญูรู้คุณต่อผีบรรพบุรุษของตนๆ ในหัวใจ ควรปฏิบัติเพื่อเป็นการระลึกถึงคุณและ  
ตอบแทนบุญคุณของผีพ่อ-แม่และผีปู่-ย่า รวมทั้งผีญาติฝ่ายพ่ออื่นๆที่ตายดี ซึ่งอยู่ในโลก  
ของผี เพื่อให้มีของกิน เหมือนตอนที่พวกท่านยังมีชีวิตอยู่ในโลกของคน และในทางกลับ  
กันก็เพื่อขอให้ผีเฮือนที่อยู่ในโลกของผีช่วยปกป้องรักษาและคุ้มครองครอบครัวของลูกหลาน  
ในโลกของคนให้อยู่ดีมีสุข ชาวไทดำเชื่อว่า การทำพิธีปาดตงให้ผีเฮือนกินอย่างนี้ จะทำให้  
ผีเฮือนพอใจ เหตุถือว่าการเลี้ยงผีเฮือนด้วยดี ผีเฮือนจะพอใจ และเมื่อผีเฮือนพอใจ ก็จะ  
ตอบแทนด้วยการช่วยปกป้องรักษาและคุ้มครองดูแลคนในครอบครัวให้อยู่ดีมีสุขตลอดไป  
และด้วยเชื่ออย่างนี้ ลูกหลานไทดำจึงนิยมทำพิธีปาดตงสืบทอดกันมาจากรุ่นสู่รุ่นอย่างไม่ขาด  
สายจนถึงปัจจุบันนี้

พิธีปาดตง ตามฮีตคองไทดำ แบ่งออกเป็น 2 ประเภท คือ

**(1) พิธีปาดตงธรรมดา** มีชื่อเรียกอีกอย่างว่า “ปาดตงน้อย”

เป็นพิธีนำปานผิวนหรือภาตใส่เครื่องเช่นปาดตงเข้าไปตั้งวางให้ผีเฮือนกินในกะล่อห้อง  
(ห้องผี) ตามมือเวนต์งผีเฮือนประจำหว่าสิง (สกุล) ทุกๆ 5 วันสำหรับผีผู้ตัว และ 10 วัน  
สำหรับผีผู้น้อย เป็นพิธีที่ทำอย่างธรรมดา ไม่ใหญ่โต ที่จะต้องกระทำเป็นประจำครอบครัว  
ในทุกรอบ 5 วัน (ผู้ตัว) หรือ 10 วัน (ผู้น้อย) ด้วยอาหารเครื่องเช่นแบบธรรมดา อย่างที่  
คนในครอบครัวกินกันในชีวิตประจำวัน คือ ข้าว 2 ถ้วยและกับข้าว 2 ถ้วย โดยการตักข้าว  
และกับข้าวใส่ถ้วยไว้ก่อน ๆ ที่คนในครอบครัวจะตักเอาไปกิน เป็นพิธีเล็กๆ ที่มีได้มีใครอื่น  
เข้ามาร่วมพิธีด้วย จึงเรียกกันว่า “พิธีปาดตงธรรมดา” หรือ “พิธีปาดตงน้อย” ผู้ประกอบ  
พิธีอาจเป็นสมาชิกครอบครัวคนใดๆ ก็ได้ในครอบครัวที่นับถือผีเดียวกัน และรู้จักวิธีพุดบอก  
และขอพรต่อผีเฮือนได้

พิธีปาดตง ต้องกระทำในวันที่ตรงกับมือเวนต์งของผีเฮือน  
เท่านั้น จึงจะจัดว่าเป็นปาดตง ถ้าไม่ตรง ก็จะเป็นได้เพียงปาดเซอ เหตุถือว่า ทุกๆ 5 วัน  
หรือ 10 วันเป็นวันเลี้ยงผีเฮือนประจำเรือนตามที่ได้บอกไว้กับญาติที่ตายดีนั้นๆ ตั้งแต่วัน  
สิ้นใจตายและวันบอกทางผีไปป่าแหว (ป่าช้า) ว่า “วันนั้นวันนี้เป็นมือเวนต์งมึงเรีย ไซ้มึงมา  
กิน” บ้านเรือนที่มีคนตายและได้เชิญผีขวัญของญาติที่ตายดีนั้นๆ ขึ้นมาอยู่เป็นผีเฮือนแล้ว  
จะต้องทำบ้านเรือนที่ถือผีเป็น “เฮือนฮ้าย” (เรือนไม่ดี ไม่เป็นมงคล) ให้กลับกลายเป็น “เฮือน  
ดี” ผ่านพิธีเสนกวัดก้วย (เช่นปักกวาดเรือนให้สะอาด) และพิธีเสนแก้เคราะห์เฮือน (เช่น  
แก้เคราะห์เรือนที่ไม่ดีเพราะการตายให้กลายเป็นบ้านเรือนดี) เสียก่อน จากนั้นจึงหยาย

ด้วยกะล่อในกะล่อห้องที่คว้าเอาไว้เพราะมีการตายนั้นเพื่อปาดตงให้ผีเฮือนได้กินตามมือ  
เวนตง

พิธีปาดตงนี้ ลูกหลานจะทำในวันก่อนหรือหลังมือเวนตงผีเฮือน  
มิได้ จะถือว่าผิดฮืดคองไทดำ ทั้งผีเฮือนก็อาจไม่มากินเครื่องเซ่นก็ได้ เหตุว่าเขย (หมอทำ  
พิธีศพไทดำ) ได้บอกให้ผีผู้ตายมากินเครื่องเซ่นของลูกหลานในวันที่เป็นมือเวนตงเท่านั้น  
มิได้ให้มากินทุกวัน (รวม สิงหวิ, 2550 : สัมภาษณ์) คำอธิบายอย่างนี้สอดคล้องกับที่สมคิด  
ศรีสิงห์ (2537 : 79) กล่าวไว้ว่า การเชิญผีเฮือนให้มากินปาดตงทุกๆ 5 วันหรือ 10 วันนั้น  
จะคลาดเคลื่อนวันมิได้ เพราะหากไม่ตรงวันเลี้ยงผีเฮือนแล้ว “ผีเฮือนอาจไม่อยู่และไม่ได้  
มารับอาหารที่มาเช่นไหว้ จึงจำเป็นต้องเซ่นไหว้ให้ตรงกับวันกำหนด” ที่เรียกว่า  
“มือเวนตง”

(2) พิธีปาดตงข้าวใหม่ มีชื่อเรียกอีกอย่างว่า “ปาดตงใหญ่”  
เป็นพิธีเซ่นผีเฮือนเป็นประจำปี โดยลูกหลานจะนำพานผืนหรือภาตใส่เครื่องเซ่นที่มีข้าว  
ใหม่ที่ได้จากฤดูการทำนาประจำปีของลูกหลานเป็นเครื่องเซ่นสำคัญ พร้อมกับภาตอีกหนึ่ง  
ใบที่ใส่ขนมและผลไม้ต่างๆ ตามฤดูกาล เข้าไปตั้งวางในกะล่อห้องเพื่อให้ผีเฮือนกินในรอบ  
หนึ่งปี เพียงครั้งเดียวในเดือน 12 หรือเดือนอ้าย ก่อนการลงมือเก็บเกี่ยวข้าวหรือหลังจาก  
การเก็บเกี่ยวข้าวและสีข้าวมีข้าวใหม่กินแล้ว จึงนำเอาข้าวใหม่นั้นมาปรุงเป็นเครื่องเซ่นให้  
ผีเฮือนกิน พิธีนี้จะจัดเครื่องเซ่นเป็นพิเศษและใหญ่โตกว่าพิธีปาดตงธรรมดา จึงเรียกว่า  
“พิธีปาดตงข้าวใหม่” หรือ “พิธีปาดตงใหญ่” วันจัดพิธีก็มักเลือกวันดีในช่วงข้างขึ้นของเดือน  
คู่และวันพร้อมของลูกหลานที่ตรงกับมือเวนตงของผีเฮือน



ภาพที่ 2 ผู้รู้ฮืดคองไทดำกำลังกล่าวเชิญผีเฮือนให้มากินเครื่องเซ่นปาดตงข้าวใหม่  
แทนลูกหลาน ในพิธีปาดตงข้าวใหม่

พิธีปาดตงข้าวใหม่ในทัศนะคนไทดำ สื่อภูมิปัญญาสำคัญว่า ลูกหลานทำนามีข้าวใหม่กินแล้ว ก็ให้ระลึกนึกถึงผีเฮือนที่เชื่อกันว่า ท่านได้ให้การปกป้องรักษาและคุ้มครองดูแลพวกตนมา จึงทำเครื่องเช่นจากข้าวใหม่ คือ “ข้าวเฒ่า ข้าวฮาง ข้าวต๊ะหลาย ข้าวหลาม และข้าวสุก” พร้อมทั้งปลาบั้งต๊ิบ กบบั้งโ๋ เกงหน่อส้มใส่ไก่ ผักจ๊ิบกับข้าวอื่นๆ อีก 4 อย่าง และผลไม้ตามฤดูกาล น้ำ หมากพลู เหล้า แล้วนำเข้าไปในกะล่อห้องให้ผีเฮือนได้กินกันก่อน เพื่อความเป็นสิริมงคลแก่ตนและคนในครอบครัว และเพื่อแสดงออกซึ่งความกตัญญูรู้คุณต่อผีเฮือนที่ได้ให้ความปกป้องรักษาและคุ้มครองดูแลมาด้วยดี ทำให้พวกตนอยู่ดีมีข้าวกิน ทั้งยังมีชีวิตอยู่รอดมาได้ จนได้มีข้าวใหม่กินอีกรอบปีหนึ่ง

ชาวไทดำในประเทศไทยส่วนใหญ่ประกอบอาชีพทำนา จึงนิยมทำพิธีปาดตงข้าวใหม่ โดยจะเชิญญาติพี่น้องผี (หว่าสิง) เตียวกัน (สกุลเตียวกัน) และญาติ โดยการแต่งงาน รวมทั้งคนรู้จักมักคุ้น ให้มาร่วมพิธีและกินอาหารปาดตงร่วมกัน คือ ในวันทำพิธีปาดตงนี้ เมื่อผู้มีอาวุโสในเรือนบอกกล่าวผีเฮือนให้มากินเครื่องเช่นปาดตง หรือคนในเรือน หากไม่มีใครสามารถบอกเชิญผีเฮือนได้ ก็อาจบอกเชิญให้หมอเสน (หมอที่ทำพิธีเช่นผี) ให้มาช่วยบอกกล่าวผีเฮือนแทนก็ได้ จากนั้นจึงออกมาจากกะล่อห้อง ทิ้งไว้สักพักใหญ่ กว่าผีเฮือนกินเครื่องเช่นอิ่มกันแล้ว ก็จะนำน้ำและหมากพลูมาเติมใส่อีก พร้อมทั้งยกกับข้าวมาเสริมอีก 1 สำรับ ทิ้งไว้สักครู่หนึ่ง ต่อแต่นั้นภรรยาและสะใภ้ของเจ้าของเรือนก็ช่วยกันเข้าไปยกอาหารคาวหวานออกมาเพื่อแจกจ่ายให้แก่ผู้มาร่วมพิธีปาดตงข้าวใหม่นั้นๆ ได้กินกันต่อไป

อาหารปาดตงถือว่าเป็น “ของมงคลเหลือกินจากผีเฮือน” ญาติพี่น้องและเพื่อนบ้านที่มาร่วมพิธีจะกินอาหารปาดตงข้าวใหม่ร่วมกัน เมื่อกินอาหารคาวหวานที่เป็นมงคลอิ่มกันดีแล้ว ก็จะลากลับบ้าน ซึ่งก็มักจะได้รับแจกข้าวต้มมัด 4 - 5 มัด เพื่อนำกลับไปเลี้ยงเรือนของตนๆ ด้วย เป็นการตอบแทนน้ำใจที่ได้มาร่วมพิธีปาดตงข้าวใหม่ และขณะจะอำลาจากไป ญาติพี่น้องและเพื่อนบ้านนั้นๆ ก็จะกล่าวให้พรแก่เจ้าภาพ (กันได้กินกล่าวดี) เป็นการตอบแทนน้ำใจคืนให้แก่เจ้าภาพด้วย

(3) พิธีเสนเฮือน มีชื่อเรียกง่าย ๆ อีกอย่างว่า “เสนใหญ่” เป็นพิธีเช่นผีเฮือนครั้งใหญ่ในรอบ 3 ปี เป็นพิธีที่จะต้องใช้เครื่องเช่นมากอย่าง ต้องมีหมอเสนมาทำพิธีเช่นให้ และต้องมีญาติผีเดียวกันและคนอื่นๆ จำนวนมากมาร่วมพิธีด้วย จึงถือว่าเป็นการเลี้ยงผีเฮือนครั้งใหญ่ ซึ่งส่วนใหญ่จะนิยมจัดกันในทุกๆ 3 ปีต่อครั้ง ยกเว้นครอบครัวที่ไม่มีเงินหรือไม่มีความพร้อม ระยะเวลาของการทำพิธีเสนเฮือนจึงอาจเลื่อนออกไปเป็น 4 หรือ 5 ปีต่อครั้ง นับจากวันที่ได้เชิญผีขวัญผู้ที่ตายดีขึ้นเรือน หรือนับจากการได้ทำพิธีเสนเฮือนครั้งก่อนมา แม้ว่าจะพอสามารถต่อรองกับผีเฮือนโดยอ้างถึงปัญหาทางเศรษฐกิจ

ได้ แต่ก็ไม่ควรทิ้งเวลาไว้ให้นานไปนัก เหตุว่าอาจทำให้ผีเชื่อนกริ้วโกรธ หากว่าลูกหลาน ละเลยต่อหน้าที่ของการเลี้ยงดูตน ปล่อยให้ห้อยหยอกหวีโหย จึงอาจลงโทษให้เจ็บป่วยหรือ มีเหตุการณ์ไม่ดีเกิดขึ้นในครอบครัวก็ได้

พิธีเสนเชื่อน เป็นภูมิปัญญาของการเลี้ยงดูผีเพื่อให้ผีเชื่อนพอใจ จะได้ให้การปกปักรักษาและคุ้มครองดูแลลูกหลานให้อยู่ดีมีสุขและเจริญรุ่งเรืองในชีวิต (ผีได้กินกล่าวกุ่ม) พิธีกรรมสะท้อนถึงการแสดงออกซึ่งความกตัญญูรู้คุณต่อผีเชื่อน คือ ผีพ่อ-แม่และผีปู่-ย่า หรือผีบรรพบุรุษที่ได้ให้กำเนิดตนหรือเคยเลี้ยงดูตนมา ให้เติบโตใหญ่โตโดยเชื่อกันว่า เมื่อได้ทำการเลี้ยงดูผีเชื่อนด้วยดีแล้ว ผีเชื่อนก็จะปกปักรักษาและช่วยคุ้มครองดูแลตนและคนในครอบครัวให้อยู่ดีมีสุข และเจริญก้าวหน้า ทำมาค้าขึ้น (เอ็ดหมา นเอ็ดขึ้น) ดังนั้น พิธีเสนเชื่อนจึงถือเป็นพิธีกรรมที่สร้างขึ้นเพื่อให้สวัสดิการแก่ผีเชื่อนและเพื่อเพิ่มความเป็นสิริมงคลแก่ลูกหลานแบบตี 2 ผังตี 2 ฝ่าย (ตีสองพะ มะสองตาง) โดยแท้

การทำพิธีเสนเชื่อนสำหรับลูกหลานไทดำ อาจมาจาก 2 สาเหตุ อย่างใดอย่างหนึ่ง คือ (1) ทำเพราะต้องการจะตอบแทนบุญคุณผีเชื่อน และ (2) ทำเพราะผีเชื่อนอยากจะกินเครื่องเซ่น จึงมากระทำให้ลูกหลานหรือคนในครอบครัวคนใด เจ็บป่วยหรือมีอันเป็นไป เมื่อรู้สาเหตุและทำพิธีทักบอกผีเชื่อนเพื่อทำคนป่วยให้หายเจ็บป่วยในทันทีแล้ว จึงได้กระทำพิธีเสนเชื่อนให้ผีเชื่อนกิน

พิธีเสนเชื่อนที่ชาวไทดำนิยมจัดกันอยู่ มีลำดับขั้นตอนเฉพาะที่สัมพันธ์กับแนวคิด “ตี 2 ผังตี 2 ฝ่าย” (รวม สิงห์วี, 2550 : สัมภาษณ์) ดังต่อไปนี้

(1) พิธีมักเริ่มต้นด้วยการเลี้ยงหมูเองไว้ให้ตัวโตใหญ่ก่อน และเมื่อเห็นว่าหมูที่เลี้ยงไว้นั้นตัวใหญ่ได้ที่แล้ว เจ้าภาพเสนที่เรียกว่า “เจ้าเสื่อเจ้าเสน” ก็จะไปหาหมอเสนเพื่อกำหนดวันทำพิธีเสนเชื่อน โดยนิยมกำหนดให้เป็นวันตี 2 ฝ่ายแบบ “ตี 2 ผังตี 2 ฝ่าย” คือ ตีฝ่ายของหมอเสน ก็คือเป็นวันที่หมอว่างและไม่ตรงกับมือเวงตงของหมอเสน และตีฝ่ายเจ้าภาพเสน ก็คือ เป็นวันดีและสะดวกของเจ้าภาพเสนในช่วงข้างขึ้นของเดือนคู่ (4, 6, 12) และไม่ตรงกับมือเวงตงของผีเชื่อน จากนั้นจึงบอกญาติพี่น้องบ้านใกล้-ไกล ญาติทางการแต่งงานที่เป็นเขยและสะใภ้ที่จะต้องมาสวมเสื้อฮีในวันทำพิธีเสนเชื่อน และเพื่อนบ้านใกล้-ไกลที่รู้จักมักคุ้นกัน

(2) ในตอนเช้าของวันทำพิธีเสนเชื่อน เจ้าภาพเสนจะจัดคนไปรับหมอเสนที่บ้าน นางจาง (ผู้รู้ฮีดคองไทดำ) ซึ่งได้มาอยู่ที่บ้านเจ้าภาพเสนแล้ว ก็จะจัดปานผือนหรือถาดใส่เครื่องเซ่นสำหรับเซ่นผีเชื่อนให้มืออย่างละ 7 ใส่ในปานผือน คือ โบตอง 7 โบ หมู 7 ซ้อ 7 เฮียว (ขึ้น) พร้อมทั้งดับ ใต หัวใจ ปอด และไส้ล่อมผือน ถูหรือตะเกียบ 7 คู่ หมากพลู 7 คำ ข้าวเหนียวพร้อมหมูบั้ง 7 ห่อ และขนม ผลไม้ตามฤดู 7 กอง เพื่อ

ให้สะดวกแก่การแบ่งให้แก่หมอเสนและเจ้าภาพเสนในตอนกู่ปานเดือน ในตอนเสร็จพิธีเสน  
เฮือน



ภาพที่ 3 ญาติผีเดียวกันกำลังยกปานเดือนระดับเหนือศีรษะ ภายหลังเสร็จสิ้นการยกระดับเข้า  
และระดับเอวมาแล้ว

(3) เมื่อหมอเสน ผู้ซึ่งมีบทบาทสำคัญในการติดต่อและบอก  
กล่าวกับผีและป้อนเครื่องเซ่นให้ผีเฮือนกินในนามเจ้าภาพเสน ได้เดินมาถึงบ้านเจ้าภาพ  
เสนแล้ว ท่านก็จะทำพิธีเทรินเหล้าหนองก้อเช่นบอกผีเฮือนให้รับรู้ก่อนว่า ท่านมาดี โดย  
จะมาบอกเซ่นให้ผีเฮือนกินเครื่องเซ่นตามความต้องการของเจ้าภาพเสน จากนั้นเจ้าภาพ  
เสนและญาติผีเดียวกันก็จะกระทำพิธียกปานเดือนร่วมกัน 3 ระดับ คือ ยกระดับเข้า ยก  
ระดับเอว และยกระดับเหนือศีรษะ ครั้นเสร็จแล้วหมอเสนก็จะกระทำ “พิธีย้ายหมอ” เพื่อ  
ให้ครุหมอของท่านกินเครื่องเซ่น จากนั้นตัวหมอเสนเอง พร้อมทั้งเจ้าภาพเสนและญาติผี  
น้องของเจ้าภาพที่มาร่วมงานเสน ก็จะกินอาหารเข้าร่วมกัน

(4) เมื่อกินข้าวเช้าเสร็จแล้ว หมอเสนก็จะทำพิธีเซ่นหรือเลี้ยง  
ผีเฮือนด้วยอาหารและเหล้าไปทีละช่อๆ ของผีเฮือนในกะล่อห้องตามบั้งผีเฮือนไปจนหมด  
โดยใช้ถู่หรือตะเกียบคีบข้าวเหนียวที่ปั้นเป็นก้อนเล็กๆ หย่อนลงไปตรงรูช่องที่ข้างฝาของ  
กะล่อห้อง โดยจะมีใบตองแผ่นน้อยปูทาบรองเอาไว้ เป็นสัญลักษณ์ของการให้เกียรติต่อผี  
เฮือนอย่างมาก เพื่อให้ตกลงที่พื้นดิน แล้วก็คีบยำหมุยกับหน่อไม้หรือหมูจูบหย่อนลงไปผ่าน  
รูช่องที่มีใบตองรองนั้น จากนั้นก็ใช้ไม้เกี่ยจุ่มน้ำที่ถ้วยน้ำต้มหมูและถ้วยน้ำเปล่า แล้วหยอด  
หยดน้ำนั้นๆ ลงไปเพื่อให้เป็นน้ำล้างปากผีเฮือน เสร็จแล้วจึงเซ่นให้ผีตายไม่ตี (ตายโหง  
ตายพราย ตายท้องกลม) ที่เรียกว่า “ผี 30 ล้า” ของเจ้าภาพเสนกิน โดยจะเรียกชื่อร่วมกัน  
กันเป็นกลุ่มของผีตาย และคีบหย่อนให้กินแบบไม่มีใบตองปูรองรับ ต่อจากนั้นท่านก็จะทำ  
“พิธีแก้มแฮ” และ “พิธีข้าวหว่า” เมื่อเสร็จแล้วก็จะมีการกู่ปานเดือน โดยขนมและผลไม้ใน

ปานเพื่อนนั้นๆ 4 กองจะถูกแบ่งให้แก่หมอเสน รวมทั้งหมู 7 ข้อ 7 เฮี้ยว (ชั้น) และเครื่อง  
ในหมูด้วย ส่วนอีก 3 กองที่เหลือก็แบ่งให้แก่เจ้าภาพเสนนำไปแจกจ่ายให้แก่ญาติพี่น้อง  
และแขกที่มาร่วมงานเสนได้กินกันต่อไป

(5) จากนั้นเจ้าภาพเสนกับญาติผู้เดียวกันก็จะมานั่งล้อมวงเพื่อ  
ทำ “พิธีฆ่าเหล่าฝ่ายเฮือน” เพื่อกิน “เหล่าหยาดเหล่าฝ่าย” 4 ครั้ง และกิน “เหล่าอุ่นเหล่า  
เพื่อนเหล่าเสนเฮือน” 3 ครั้งร่วมกัน เป็นการถือ (ฆ่า) แก้วเหล่าเอาไว้ในมือก่อน แล้วจาก  
นั้นจึงยกขันดื่มพร้อมกัน เพื่อเป็นสื่อถึงการช่วยสนับสนุนส่งเสริมและให้พร (ฟาย) แก่  
ญาติพี่น้องที่นับถือผู้เดียวกัน (ผีเฮือน) ให้เจริญดียิ่งๆ ขึ้น โดยในการดื่มกินเหล่า 2 ชนิด  
7 ครั้งนี้ จะปรากฏให้เห็นแนวคิดที่ว่า “ดี 2 ผังดี 2 ฝ่าย” (ดีสองพะ มะสองตาง) ชัดเจน  
จากคำกล่าวนำของบ่าวหมอที่ว่า “...คนได้กินกล่าวดี ผีได้กินกล่าวกุ่ม มันจึงดีสองพะ มะ  
สองตาง ไปบ่จามาบ่ช้อง...” (สาย ทองเต่าหมก, 2550 : สัมภาษณ์) และสื่อสะท้อนถึงความ  
สัมพันธ์สองฝ่ายระหว่างคนกับผีเฮือนและคนกับคนได้เป็นอย่างดี



ภาพที่ 4 บ่าวหมอกำลังนำเจ้าเสื่อเจ้าเสน และ ญาติผู้เดียวกัน ทำพิธีฆ่าเหล่าฝ่ายเฮือนในพิธี  
เสนเฮือน

(6) หมอเสนทำการแปลงได้ ส่วนหมอผู้หญิงที่เป็นแม่มดก็  
แปลงมด และขณะที่หมอเสนทำพิธีส่งล้าผีให้กลับสู่ภพภูมิของตนๆ อยู่ บ่าวหมอ (ผู้ช่วย  
หมอ) ก็จะทำพิธีฟายเทวดา จากนั้นหมอเสนก็จะกล่าวให้พรแก่เจ้าภาพเสน จากนั้นก็จะ  
กล่าวคำอำลาจากไป ครั้นเมื่อหมอเสนเดินทางกลับบ้านของตนไปแล้ว ญาติพี่น้องของเจ้า  
ภาพเสนและเพื่อนบ้านที่มาร่วมงานเสนเฮือนนั้นๆ ก็จะกล่าวคำอำลาเจ้าภาพเสนและภรรยา  
พร้อมกับกล่าวอวยพรให้ “อยู่ดีมีแรง ความเจ็บอย่าได้ ความไข้อย่ามี” อันจะสื่อสะท้อน



แนวคิดได้ว่า ในพิธีเสนเฮือน นอกจากเจ้าภาพเสนจะได้พบปะกับญาติพี่น้องที่เดียวกันและญาติโดยการแต่งงานแล้ว ยังได้รับพรจากหมอสเอนและคนที่มาร่วมงานเสนด้วย อีกทั้งยังเชื่อว่า ผีเฮือนที่ได้กินเครื่องเช่นอย่างอิมหน้าสำราญแล้วนั้น ก็จะทำให้พรแก่เจ้าภาพเสนและคนในครอบครัว เหตุว่าได้เชิญพวกท่านมาเลี้ยงดูอย่างดีด้วยความกตัญญูคุณ ไม่ดูหมิ่นดูแคลนให้เป็นการผิดผี ดังชัดเจนจากคำกล่าวของ น้อย อ่อนทอง (2550 : สัมภาษณ์) ที่ให้พรแก่เจ้าภาพเสนว่า “เออ เสนฟอนเฮือนเหย้าแล้ว ก็ให้อยู่ดีมีแข็งแรง กวามเจ็บอย่าได้ ความไม่ช้อย่ามีเนื้อ (เออ ทำการเลี้ยงผีเฮือนแล้ว ก็ให้อยู่ดีมีสุข มีร่างกายแข็งแรง ความเจ็บอย่าได้มี ความป่วยไข้ก็อย่าให้ได้ประสบเจอนะ)” เจ้าภาพเสนและภรรยาอ่อนรับพรและกล่าวขอบคุณผู้ที่มาร่วมงานเสนและมาช่วยงานนั้นๆ สำหรับญาติใกล้ชิดและรู้จักมักคุ้นกันดี ภรรยาหรือลูกสะใภ้เจ้าภาพเสนก็จะจัดข้าวต้มมัดและขนมเทียนพร้อมทั้งเนื้อหมูสดตามสมควรที่ใส่ถุงมอบให้เป็นของฝากติดมือกลับบ้านไปด้วย เป็นที่ขอบคุณและตอบแทนคุณไปด้วยในตัว (สุวรรณ พิกัษพงษ์ และ รวม สิงหวิ, 2550 : สัมภาษณ์)

ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า ในพิธีเสนเฮือน เจ้าภาพเสนได้รับพรทั้งจากผีเฮือนและคนที่มาร่วมงานเสน จึงทำให้รู้สึกพอใจและกระหิ่มนยินดีเป็นอย่างยิ่ง เนื่องจากตนได้ทำหน้าที่เลี้ยงผีเฮือนในรอบ 3 ปีสมบูรณ์แล้ว และได้รับพรจากทั้งผีเฮือนและคนที่มาร่วมงานเสน อีกทั้งยังได้พบญาติพี่น้องที่อยู่ใกล้และอยู่ไกลด้วย

#### 4.2.3 พิธีกรรมเกี่ยวกับการช่วยเหลือผีเฮือน

การช่วยเหลือผีเฮือนสำหรับลูกหลานไทดำ สัมพันธ์กับคติความเชื่อเรื่องจริตนิสัยหรืออารมณ์ส่วนตัวของผีเฮือนและหน้าที่ของการไปเฮาแถนของผีเฮือน โดยผู้เขียนได้กล่าวไว้ในหัวข้อว่าด้วยผีเฮือนตามแนวคิดไทดำ 2 ประเภทไว้แล้วว่า ผีเฮือนแบ่งออกเป็น 2 ประเภทคือ ผีเฮือนจ้งไฮ กับ ผีเฮือนไม่จ้งไฮ ผีเฮือนแบบไม่จ้งไฮไม่สู้มีปัญหา อันจะส่งผลให้ลูกหลานต้องเดือดร้อน จนต้องเป็นเหตุให้ทำพิธีช่วยเหลือเพื่อปลดปล่อยจากการถูกจับติดชื้อคาวอยู่บนเมืองฟ้าเมืองแถนเท่าใดนัก แต่ผีเฮือนแบบจ้งไฮอาจสร้างปัญหาให้แก่ลูกหลานได้แน่นอน

ผีเฮือนจ้งไฮ คือผีเฮือนที่เป็นผีเจ้าอารมณ์ มีจริตนิสัยทำอะไรเอาแต่ใจตนเองเป็นใหญ่ ด้วยเหตุนี้ ในระหว่างช่วงเดือน 8 ถึงกลางเดือน 11 ที่ขึ้นไปเฮาแถนบนเมืองฟ้าเมืองแถนนั้น ผีเฮือนประเภทนี้จึงอาจไปทำความผิดต่อแถน โดยการไปกินเหล้าเมา พุดจาเสียงดัง ก่อการทะเลาะวิวาท ไปจับหรือมีชู้กับชายาของแถน หรือไปถูกหิ้งขอของแถนหักพังเสียหาย จึงทำให้แถนกริ้วโกรธ จึงสั่งให้จับติดชื้อติดคา (คุกตะรางผี) อยู่บนเมืองฟ้าเมืองแถนได้ ทำให้มีอาจกลับมากินเครื่องเช่นในวันมื่อเวนตงของตน และอยู่กับลูกหลานในกะล่อห้องเช่นเดิมได้ หลังจากสิ้นสุดช่วงเวลาของการไปเฮาแถนแล้ว จึงได้

บันดาลให้ลูกหลานเดือดร้อนเพื่อสื่อเป็นนัยของการขอความช่วยเหลือให้กระทำการไถ่ถอนตนกับแดน โดยวิธีการทำให้ลูกหลานของตนๆ ผันไม่ตีถึงผีพอ-แม่หรือผีปู่-ย่า หรือทำให้เจ็บป่วยโดยไม่รู้สาเหตุ จะทำการรักษาอย่างไรก็ไม่หาย การช่วยเหลือผีเชื่อนที่ไปถูกจับติดชื้อคಾಯูที่เมืองฟ้าเมืองแถนอย่างนี้ ตามทศนะไทดำ จะต้องกระทำผ่านพิธีกรรมที่เรียกว่า “เสนเต็ง” (เช่นแถนเพื่อช่วยปลดปล่อยผีเชื่อนที่ไปติดชื้อคายนเมืองฟ้าเมืองแถนให้เป็นไท) เท่านั้น

พิธีเสนเต็ง มีชื่อเรียกอีกอย่างว่า “เสนน้อยจ้อย” มาจากภาษาไทดำ 2 คำ คือ “เสน” ซึ่งแปลว่า “เช่น เช่นไหว้ บวงสรวง” กับ “เต็ง” ซึ่งแปลว่า “อยู่ข้างบน (เมืองฟ้าเมืองแถน)” คือเมืองของแถนหรือผีฟ้าผู้มีอำนาจเป็นใหญ่อยู่บนเมืองฟ้าเมืองแถน ดังนั้น เสนเต็งจึงหมายถึงพิธีเช่นแถนหรือผีฟ้าผู้มีอำนาจเป็นใหญ่ ซึ่งสถิตอยู่ ณ เมืองฟ้าเมืองแถนเบื้องบน ที่ได้จับผีเชื่อนจ้งไฮผู้ที่ได้กระทำผิดบางอย่างต่อแถนให้ติดชื้อคาก (คุกตระรางผี) เพื่อการไถ่ถอนหรือปล่อยตัวให้เป็นไท จะได้กลับลงมายัง “โลกของคน” แล้วได้รับเครื่องเช่นในกะล่อห้องที่ลูกหลานกระทำให้กินต่อไปได้ (เบม โต๊ะโดย และระเบียบ วงเดือน, 2550 : สัมภาษณ์) การช่วยเหลือผีเชื่อนที่ติดชื้อคากด้วยพิธีเสนเต็ง ถือเป็นหน้าที่ที่ลูกหลานอาจต้องกระทำเพื่อช่วยผีเชื่อนในบางครั้งบางโอกาสก็เป็นไปได้ โดยมีเหตุมาจากผีเชื่อนของตนๆ ไปติดชื้อคายนเมืองฟ้าเมืองแถน จึงไม่มีปัญญาที่จะออกมาจากคุกตระรางผีด้วยตนเองได้ และไม่ได้กินเครื่องเช่นที่ลูกหลานได้กระทำให้กินในวันม้อเวนต์ จึงได้บันดาลให้ลูกหลานค้นหาหรือเจ็บป่วยเพื่อเป็นสื่อบอกเหตุให้รับรู้ ลูกหลานที่ผันทารู้สึกไม่ดีหรือมีอาการเจ็บป่วยไม่ทราบสาเหตุ ไปรักษาที่ไหนๆ ก็ไม่หาย จึงไปหาหมอเยื้อง (หมอสั่งทายไทดำ) เพื่อกระทำการเสี่ยงทายหาสาเหตุของโรคด้วย “ขอดผ้าเปียว” หรือ “ขอดเยื้องขอดมอ” จนรู้ว่า ผีเชื่อนของผู้ผันไม่ดีหรือเจ็บป่วยนั้น ไปติดชื้อคಾಯูบนเมืองฟ้าเมืองแถน ได้กระทำให้เป็นไปเพื่อสื่อนัยของการขอให้ช่วยเหลือตนด้วยพิธีเสนเต็ง ครั้นได้รับรู้สาเหตุแล้ว ญาติหรือผู้เจ็บป่วยจึงไปหาผู้รู้ฮีดคองไทดำให้มาทำ พิธีก๊วบอกแบบสัญญาว่า ให้หายวันนี้หรือวันพรุ่งนี้นะ จะทำพิธีเสนเต็งเพื่อช่วยปลดชื้อคากให้เป็นไทกับแถนให้

พิธีช่วยผีเชื่อนที่กระทำโดยลูกหลานไทดำในประเทศไทย มีลำดับขั้นตอนเฉพาะที่สัมพันธ์กับแนวคิดที่ว่าด้วย “ดี 2 ผังดี 2 ฝ่าย” (เบม โต๊ะโดย และระเบียบ วงเดือน, 2550 : สัมภาษณ์) ดังต่อไปนี้

(1) พิธีเสนเต็ง ถูกกำหนดให้ต้องใช้แม่มด (หมอผู้หญิงที่ทำพิธีเช่นเพื่อช่วยปลดชื้อคากผีเชื่อนกับแถนที่อยู่ ณ เมืองฟ้าเมืองแถน) มาเป็นผู้ทำพิธีให้ ดังนั้น พิธีนี้จึงมักเริ่มต้นด้วยเจ้าภาพเสนที่เรียกว่า “เจ้าสื่อเจ้าเสน” เข้าไปหาแม่มด เพื่อ

กำหนดวันทำพิธีเสนเต็ง โดยมักกำหนดให้เป็นวันดี 2 ฝ่ายแบบ “ดี 2 ผั่งดี 2 ฝ่าย” คือ ดีฝ่ายของแม่มด ก็คือเป็นวันที่แม่มดว่างและไม่ตรงกับมือเวงตงของแม่มด และดีฝ่ายเจ้าภาพเสน ก็คือเป็นวันที่และสะดวกของเจ้าภาพเสนในช่วงข้างขึ้นของเดือนคู่ (4, 6, 12) และไม่ตรงกับมือเวงตงของผีเฮือนเจ้าภาพเสน จากนั้นจึงทำการบอกญาติพี่น้องบ้านใกล้และไกล ญาติทางการแต่งงาน และเพื่อนบ้านใกล้-ไกลให้มาร่วมงานเสนเต็ง

(2) ในวันทำพิธีเสนเต็ง เมื่อได้เดินทางมาถึงบ้านเจ้าภาพเสน ซึ่งได้เตรียมเครื่องเช่นต่างๆ อันได้แก่ ไก่ บั้งน้ำ ควาย (ใช้ดอกसानหรือใช้ดินเหนียวปั้น) ไบมะเตื่อที่ใช้ผสมมูลเป็นเงินและหมากพลูจำนวนมาก เหล้า ขนม ผลไม้ เพื่อให้แม่มดนำไปเป็นเครื่องเช่นสำหรับช่วยไถ่ถอนผีเฮือนจากการติดชื้อคากับแถนที่อยู่บนเมืองฟ้าเมืองแถน และเตรียมหา “หนุ่มขวัญจา” และ “สาวเข้าร้าน” เพื่อให้มาเป็นผู้ช่วยแม่มดประกอบพิธีกรรมบางอย่างในพิธีเสนเต็ง เอาไว้พร้อมแล้ว แม่มดจะก็เริ่มทำพิธีจ่ายหมอบเพื่อบูชาและเชิญหมอบของตนให้มากินเครื่องเช่น จากนั้นก็จะทำพิธีก๊วบอกแถน 4 องค์ คือ แถนหลวง แถนถ่อง แถนไชย และแถนสิง และกระทำการเสี่ยงดูว่า พวกท่านจะมารับปานเสนหรือไม่ จากไม้คว่ำไม้หงาย 1 คู่ที่แม่มดจะเสี่ยงทอด เมื่อแปลความหมายจากการเสี่ยงไม้คว่ำไม้หงายนั้นได้ความว่า แถน 4 องค์นั้นจะลงมารับเรื่องเช่นไถ่ตัวผีเฮือนเป็นที่แน่นอนได้แล้ว แม่มดก็จะให้หนุ่มขวัญจาและสาวเข้าร้านช่วยกันฆ่าไก่สำหรับใช้เช่นและไถ่ถอนผีเฮือนที่ติดชื้อคา ต่อจากนั้นก็กระทำให้รีปลัดชื้อปลัดคามีเฮือน และโดยสังเกตจากคำกล่าวขับในพิธีเสนเต็ง ก็พบว่า แม่มดจะกระทำพิธีโดยเริ่มต้นจากการเข้าไปหา “ล้าเฮือน” เพื่อปลัดชื้อคามีเฮือนกับล้าเฮือน จากนั้นจึงทำพิธีปลัดชื้อผีเฮือนที่ “ล้าจวงกิก ล้าจวงกลาง ล้าคอยตึงอยฟ้าล้าหน้าไกตึงอยแถน” แล้วจึงทำพิธีขึ้นไปหาแถน พร้อมทั้งนำเครื่องเช่นต่างๆ ที่จัดเตรียมเอาไว้ไปด้วย คือ ควาย 35 ตัว หมากพลู และเงิน เพื่อเอาไปแบ่งและหมอบให้แก่แถนทั้ง 4 องค์ เพื่อขอไถ่ถอนผีเฮือนจากการถูกจับติดชื้อติดคาเอาไว้ โดยมีหนุ่มขวัญจาและสาวเข้าร้านนั้นๆ คอยทำหน้าที่แสดงความเคารพและหมอบเครื่องเช่นให้แก่แถน ต่อจากนั้นแม่มดก็จะบอกเชิญให้แถนทุกองค์ไปรวมตัวกันเพื่อกินข้าวที่บ้านแถนหลวงเพื่อจะได้ทำพิธีขอขมาแถนต่อความความผิดของผีเฮือน และขอปลัดชื้อปลัดคามีเฮือนให้เป็นไทแก่ตน เพื่อจะได้ถูกปล่อยตัวให้กลับไปอยู่กับลูกหลานในกะล่อห้องได้ดังเดิม ซึ่งในพิธีนี้แถนก็จะให้อภัยและสั่งปลัดชื้อคาออก แล้วคืนผีเฮือนนั้นให้แก่แม่มดเพื่อนำเอาตัวกลับมายังบ้านเรือนของลูกหลานต่อไป และครั้นได้กระทำพิธีคืนผีเฮือนให้แล้ว แม่มดก็จะให้หนุ่มขวัญจาและสาวเข้าร้านที่เป็นผู้ช่วยจัดสำหรับข้าว น้ำ และเหล้ามาเลี้ยงแถนทั้ง 4 องค์นั้น การจะรู้ว่าสิ่งที่ต้องการกระทำนั้นๆ เป็นไปตามที่ต้องการในทุกๆ พิธีกรรมหรือไม่ จะกระทำและรู้ได้ผ่านการเสี่ยงไม้หมอบหรือไม้คว่ำไม้หงายโดยแม่มดทุกครั้ง

(3) ต่อแต่นั้นแม่มดก็จะพาผีเหื่อนจากเมืองฟ้าเมืองแถนกลับลงมายังโลกของคน แล้วกระทำพิธีเลือกโกโดยหม่อมขวัญจาและสาวเข้าร้าน และกระทำพิธีเลือกดอกไม้และมะขามมะยี่น ต่อจากนั้นจึงให้หลาหรือนำปานขวัญมาวางเพื่อใช้เรียกผีขวัญของลูกหลานผู้ที่ฝันไม่ดีหรือเจ็บป่วยให้มาอยู่กับเนื้อกับตัวและกินเครื่องเช่น แล้วจึงกล่าวให้พรและรับขวัญ พิธีเสนเต็งจะจบลง ก็ต่อเมื่อแม่มดได้กระทำการมอบคืนเสื้อฮีให้แก่เจ้าภาพเสน (เจ้าเสื้อเจ้าเสน) พร้อมทั้งกล่าวอวยพรให้อยู่เย็นเป็นสุข

จากสาระของพิธีเสนเต็งที่กล่าวแล้วนั้น สื่อให้เห็นแนวคิดได้ว่า แถนเป็นผีสูงสุดที่มีอำนาจให้คุณหรือโทษได้ บุคคลควรปฏิบัติตนให้ถูกต้องตามฮีตคองไทดำและเชื่อฟังแถน จึงจะทำให้แถนมีเมตตาและบันดาลให้อยู่เย็นเป็นสุขและเจริญรุ่งเรืองในชีวิต การที่ผีเหื่อนไปทำไม่ดีต่อแถนถือเป็นการทำผิดแถน จึงทำให้ถูกจับติดชื้อคาบนเมืองฟ้าเมืองแถน จนเป็นเหตุนำความเดือดร้อนมาถึงลูกหลานใน “โลกของคน” ทั้งนี้ก็เพื่อสื่อบอกนัยให้รับรู้ถึงการขอความช่วยเหลือ การช่วยเหลือผีเหื่อนแบบจิ้งไสที่ถูกจับติดชื้อคาให้ออกจากคุกได้ ถือเป็นหน้าที่ของลูกหลาน ในเมื่อได้รู้ถึงสาเหตุของการฝันไม่ดีหรือเจ็บป่วย ก็เพื่อสร้างผลทางด้านจิตใจ 2 ประการ คือ (1) เพื่อไถ่โทษผีเหื่อนให้เป็นไท ลูกหลานจะไม่ต้องเดือดร้อนหรือเจ็บป่วย และ (2) เพื่อต้องการให้ผีเหื่อนได้มาอยู่กับลูกหลานในฐานะเป็นที่พึ่งที่ยึดเหนี่ยวทางด้านจิตใจในกะล่อห้องและรับเครื่องเช่นในมือเวนต์งได้ จะได้เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในเรือนที่คอยทำหน้าที่ปกป้องรักษาและคุ้มครองดูแลลูกหลานให้ทำมาหากินเจริญรุ่งเรืองและอยู่เย็นเป็นสุขต่อไป

## 5. สรุป

จากการศึกษาผีเหื่อนที่ถือเป็นสิ่งที่ยึดเหนี่ยวทางจิตใจของลูกหลานไทดำและความสัมพันธ์ระหว่างผีเหื่อนกับลูกหลาน ทำให้ได้มองเห็นแนวคิด “ตี 2 ฟังตี 2 ฝ่าย” หรือ “ตีสองพะ มะสองตาง” ตามทัศนะของไทยดำในประเทศไทยได้ชัดเจน ซึ่งแนวคิดที่ว่านี้เองก็ได้สื่อสะท้อนให้เห็นถึงภูมิปัญญาไทดำของการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผีและคนกับคน อันเรียกสั้นๆ ได้ว่า “ภูมิปัญญาความสัมพันธ์” โดยย่อ ดังนี้ :

1) ตี 2 ฟังตี 2 ฝ่ายระหว่างลูกหลานกับผีเหื่อน ถือเป็นภูมิปัญญาความสัมพันธ์แบบไทดำระหว่างคนกับผี เหตุว่าผีเหื่อนกับลูกหลานต่างฝ่ายต่างก็ได้กระทำหน้าที่ของตนๆ ต่างตอบแทนกัน 2 ฝ่าย คือ ฝ่ายผีเหื่อนกระทำหน้าที่ต่อลูกหลานซึ่งเป็นที่รักและเคยใช้ชีวิตร่วมกันมาในขณะที่เป็นมนุษย์ ด้วยการคอยสอดส่องดูแล ปกป้อง และตัดเตือนลูกหลานให้อยู่ในฮีตคองไทดำในฐานะผู้เป็นใหญ่กว่า และช่วยดลบันดาลให้ลูกหลานที่ทำดีต่อตนด้วยดีนั้นๆ อยู่เย็นเป็นสุขและมีความเจริญรุ่งเรืองในชีวิต (ผีได้กิน

กล่าวดี) ในคติความเชื่อไทดำ ผีเฮือนจะทำหน้าที่คอยเป็นหลักขัดเกลาทางสังคมในการทำให้ลูกหลานปฏิบัติอยู่ในฮีตคองด้วยดี เกรงกลัวจะผิดผี ไม่กล้าทำผิดฮีตคอง ตามคติว่า “คนไม่เห็น แต่ผีเห็น” ฝ่ายลูกหลานที่เชื่อว่า ผีเฮือนได้กระทำหน้าที่ปกป้องรักษาและคุ้มครองดูแลแล้ว ในฐานะผู้น้อยกว่า ก็กระทำหน้าที่ของตนๆ ต่อผีเฮือนในกะล่อห้องด้วยดี หลังจากได้เชิญผีพ่อ-แม่และผีปู่-ย่า รวมทั้งผีญาติๆ ฝ่ายพ่อ ซึ่งตายดี ให้มาอยู่เป็นผีเฮือนในกะล่อห้องแล้ว เพื่อหวังความดีอันจะบังเกิดจากการได้ทำหน้าที่ต่อผีเฮือนโดยสมบูรณ์ และเพื่อป้องกันความเดือดร้อนอันอาจจะมีมาถึงตนเนื่องจากกระทำหน้าที่บกพร่องได้ ด้วยการกระทำ (1) การบอกกล่าวผีเฮือนผ่านพิธีหนองก้อและพิธีกิ้ว อันแสดงถึงการให้ความเคารพนับถือและให้เกียรติต่อผีเฮือน (2) การทำการเลี้ยงดูผีเฮือนผ่านพิธีปาดเซอ และพิธีปาดตง ทั้งแบบปาดตงธรรมดาและปาดตงข้าวใหม่ และพิธีเสนเฮือน อันแสดงถึงการระลึกนึกถึงคุณและกตัญญูรู้คุณต่อผีเฮือน และ (3) การช่วยเหลือผีเฮือนที่ไปติดชื้อคาบนเมืองฟ้าเมืองแถนกับแถนผ่านพิธีเสนเต็ง อันแสดงถึงความเป็นลูกหลานที่ดี ผู้ที่เมื่อผีพ่อ-แม่และผีปู่-ย่า รวมทั้งผีญาติๆ ฝ่ายพ่ออื่นๆ ต้องประสบทุกข์ ก็ไม่ละเลยที่จะช่วยปลดเปลื้องทุกข์อย่างนั้น ให้แก่ท่านเพื่อทำให้ได้มีสุข

## 2) ตี 2 ผังตี 2 ฝ่ายระหว่างเจ้าภาพเสนกับหมอเสนหรือแม่มด

ถือเป็นภูมิปัญญาความสัมพันธ์แบบไทดำระหว่างคนกับคน ด้วยว่าทั้งเจ้าภาพเสนและหมอเสน (ผู้ที่ทำหน้าที่เป็นคนกลางติดต่อกับผีเฮือนและป้อนเครื่องเซ่นให้ผีเฮือนได้กินในนามของเจ้าภาพเสน) หรือแม่มด (ผู้ทำหน้าที่เป็นคนกลางติดต่อกับแถนบนเมืองฟ้าเมืองแถน และทำการไถตัวผีเฮือนจิ้งโงะที่ติดชื้อคาในนามของเจ้าเสื่อเจ้าเสน) ต่างฝ่ายต่างก็ได้กระทำดีตามหน้าที่ของตนๆ และก็มีความรู้สึกดีในวันตีๆ ของ 2 ฝ่าย คือ ฝ่ายหมอเสนหรือแม่มด ได้มาทำพิธีเสนให้แก่เจ้าภาพเสนในวันท้าวและเป็นวันไม่ตรงกับมือเวงตงของผีเฮือนตน ทั้งยังได้ของกินต่างๆ เช่น เนื้อหมู ขนม ผลไม้ จากเครื่องเซ่นผีเฮือน เป็นค่าตอบแทน นำกลับมายังครอบครัวของตนด้วย หลังจากเสร็จสิ้นการทำพิธีเสนให้แล้ว และก่อนกลับก็ยังกล่าวให้พรแก่เจ้าภาพเสนให้รู้สึกดีด้วย ส่วนฝ่ายเจ้าภาพเสนก็ได้จัดกระทำพิธีเสนในวันดี และสะดวกในช่วงวันข้างขึ้นของเดือนคู่ คือ เดือน 4, 6, 12 และเป็นวันไม่ตรงกับมือเวงตงของผีเฮือนตน อันทำให้รู้สึกคลายความวิตกกังวลและได้รับความยินดี เพราะได้ทำพิธีเสนเฮือนให้แก่ผีเฮือนของตนได้กินอย่างอิมหนาสำราญตามฮีตคองไทดำ



ภาพที่ 5 หมอเสนกำลังคืนเสื้อฮีให้แก่เจ้าเสื้อเจ้าเสน พร้อมกล่าวคำอวยพรให้ ก่อนจะอำลากลับบ้านของตน

3) ดี 2 ผังดี 2 ฝ่ายระหว่างเจ้าภาพเสนกับญาติพี่น้องผีเดียวกัน ญาติโดยการแต่งงาน และเพื่อนบ้านที่มาร่วมงานเสน ถือเป็นภูมิปัญญาความสัมพันธ์แบบ ไทดำระหว่างคนกับคน เพราะทั้ง 2 ฝ่ายต่างฝ่ายต่างก็ได้สิ่งดี ๆ 2 ฝ่ายระหว่างกัน คือ ฝ่ายเจ้าภาพเสนและคนในครอบครัวได้รับการกล่าวอวยชัยให้พรทั้งจากผีเฮือน (ผีได้กินกล่าวดี) และผู้คนที่มาในงานเสน (คนได้กินกล่าวกุ่ม) ซึ่งได้แก่ หมอเสนหรือแม่มด ญาติผีเดียวกัน ญาติโดยการแต่งงาน และเพื่อนบ้านที่มาร่วมงานเสน ตรงตามคำกล่าวขับในพิธี ขำเหล่าฟายเฮือนที่ว่า “...คนได้กินกล่าวดี ผีได้กินกล่าวกุ่ม มันจึงดีสองพะ มะสองตาง ไปบจามาบซ้อง...” ทั้งยังรู้สึกพอใจและกระหึ่มยินดีต่อการทำพิธีเสน ทำให้รู้สึกคลายความวิตกกังวลใจต่อเรื่องผีเฮือนของตนไปได้ เหตุก็ว่าตนได้กระทำหน้าที่ต่อผีเฮือนอย่างสมบูรณ์แบบแล้ว อีกทั้งยังทำให้เกิดความรู้สึกยินดีปรีดาที่ได้พบปะพูดคุยกับญาติพี่น้องผีเดียวกัน ญาติโดยการแต่งงาน และเพื่อนบ้านที่รู้จักมักคุ้นกัน และได้กินอาหารร่วมกันกับพวกเขา เกิดเป็นกายสามัคคีระหว่างกันขึ้น ฝ่ายญาติพี่น้องผีเดียวกัน ญาติโดยการแต่งงาน และเพื่อนบ้านที่มาร่วมงานเสนเอง ก็ได้มาพบปะพูดคุยกัน ได้มาช่วยงานเสน และได้มาให้กำลังใจต่อเจ้าภาพเสนและคนในครอบครัว ได้มากินอาหารร่วมกันแบบมีความสุข และเป็นการสร้างกายสามัคคีระหว่างกัน ญาติพี่น้องผีเดียวกันที่ใกล้ชิด ญาติโดยการแต่งงาน และเพื่อนบ้านที่รู้จักมักคุ้นกันดีกับเจ้าภาพเสน ในเวลาจะกลับบ้าน ยังได้รับข้าวต้มมัด และขันน้ำหอมสดเป็นสินน้ำใจตอบแทนจากเจ้าภาพเสนติดไม้ติดมือกลับไปบ้านเรือนของตนๆ ด้วย



## บรรณานุกรม

- เทพพร มังธานี. (2556). **วัฒนธรรมการสวมดนตรีและพระปริตรในวัฒนธรรมไทย**. กรุงเทพฯ: เลียงเชียง.
- น้อย อ่อนทอง. (24 ธันวาคม 2550). **สัมภาษณ์**. ราษฎร. บ้านเลขที่ 106 หมู่ 8 ตำบลไผ่รอบ อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร.
- นำวัลย์ กิจรักข์กุล. (2532). **การศึกษารูปแบบการตั้งถิ่นฐาน ประชากร เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมของลาวโซ่งในจังหวัดนครปฐม**. นครปฐม: สถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- เป่ม โป๊ะโดย. (9 ธันวาคม 2550). **สัมภาษณ์**. ราษฎร. บ้านเลขที่ 26 หมู่ 9 ตำบลไผ่รอบ อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร.
- ปราณี วงศ์เทศ. (2542). **ความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษของขมุ. ใน สังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย**. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- มา สระทองอินทร์. (30 ตุลาคม 2550). **สัมภาษณ์**. ราษฎร. บ้านเลขที่ 55 หมู่ 3 ตำบลไผ่รอบ อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร.
- เมือง โป๊ะโดย . (11 พฤศจิกายน 2550). **สัมภาษณ์**. ราษฎร. บ้านเลขที่ 100 หมู่ 1 ตำบลไผ่รอบ อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร.
- รวม สิงห์วี. (23 ตุลาคม 2550). **สัมภาษณ์**. ราษฎร. บ้านเลขที่ 39 หมู่ 12 ตำบลไผ่รอบ อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร.
- ระเบียบ วงเดือน. (9 ธันวาคม 2550). **สัมภาษณ์**. ราษฎร. บ้านเลขที่ 60 หมู่ 9 ตำบลหินดาด อำเภอปางศิลาทอง จังหวัดกำแพงเพชร.
- เรณู เหมือนจันทร์เขย. (2542). **มโนทัศน์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย: ความเชื่อเรื่องผีของลาวโซ่ง**. นครปฐม: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อการพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล.
- สมคิด ศรีสิงห์. (2542). **วัฒนธรรมของไทยโซ่งดำ (ลาวโซ่ง) ในจังหวัดพิษณุโลกและพิจิตร**. รายงานการวิจัยได้รับการสนับสนุนวิจัยโดยสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- สาย ทองเต่าหมก. (7 พฤศจิกายน 2550). **สัมภาษณ์**. ราษฎร. บ้านเลขที่ 7 หมู่ 4 ตำบลไผ่รอบ อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร.
- สุพรรณ แร่เงิน. (24 ตุลาคม 2550). **สัมภาษณ์**. ราษฎร. บ้านเลขที่ 48 หมู่ 3 ตำบลไผ่รอบ อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร.
- สุพรรณ พิทักษ์พงษ์. (30 ตุลาคม 2550). **สัมภาษณ์**. ราษฎร. บ้านเลขที่ 134 หมู่ 1 ตำบลไผ่รอบ อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร.





# วรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน : อำนาจและ อุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนา<sup>1</sup>

## Blessing Words Used in the Literature for E-sarn Moral Ceremony of Binding Wrist : Buddhist Power and Ideology

พงศธรวิช จรุงวิฑูวิวัฒน์<sup>2</sup> Phongthawat Jaroonthitawat

### บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์อำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนา ในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน โดยมีขอบเขตในการศึกษาจากวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานที่เป็นลายลักษณ์อักษร ที่มีผู้รวบรวมไว้โดยพิมพ์เป็นเล่มและเอกสารปริวรรตจากเอกสารโบราณ จำนวนทั้งสิ้น 16 ฉบับ และวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานที่เป็นมุขปาฐะจากการสัมภาษณ์หมอสู้ขวัญ จำนวน 6 คน รวมวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานที่ใช้ศึกษาจำนวนทั้งสิ้น 148 สำนวน โดยใช้กรอบแนวคิดวาทกรรมในการศึกษาวิเคราะห์ ผลการศึกษาแสดงให้เห็นอำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาที่แฝงอยู่ในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานซึ่งสามารถพบใน 4 ประเด็นคือ พระรัตนตรัย : พาลัญญาภพขจัดภัยพาลบันดาลสุข ภาษาบาลี : การประกอบสร้างคุณค่าและความหมายในฐานะภาษาศักดิ์สิทธิ์ บุญ : ความสุขตามแนวทางพระพุทธศาสนา ความปรารถนาและการเข้าถึง โอม : ถ้อยคำศักดิ์สิทธิ์กับการช่วงชิงความหมายระหว่างพราหมณ์-พุทธ

จากการศึกษาทำให้ทราบว่า อำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่มียุทธศาสตร์ อยู่ในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานอย่างแนบเนียนและเป็นธรรมชาติ ผู้ใช้ภาษาจึงตกอยู่ภายใต้อำนาจของ วาทกรรมโดยไม่รู้ตัว วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานจึงเป็นตัวกำหนดกฎเกณฑ์วิถีชีวิต วัฒนธรรม ขนบธรรมเนียมประเพณี รวมถึงจารีตปฏิบัติที่สำคัญในสังคมอีสานได้เป็นอย่างดี การศึกษาในครั้งนี้จึงทำให้มองเห็นและเข้าใจสังคมอีสานมากยิ่งขึ้น

**คำสำคัญ :** อำนาจ, อุดมการณ์, วาทกรรม, วรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน, พระพุทธศาสนา

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง วาทกรรมคำอวยพรในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน โดยมี รศ.ดร.ปฐม หงษ์สุวรรณ เป็นอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ และอาจารย์ ดร.วิชยา โยชิตะ เป็นอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม

<sup>2</sup> ครูชำนาญการ โรงเรียนดงมะไฟพิทยาคม จังหวัดยโสธร

<sup>1</sup>This article is part of a thesis—The Discourse on Blessings in the Literature of E-sarn Moral Ceremony of Binding Wrist, supervised by Associate Professor, Dr Prathom Hongsuwan and Dr Wichaya Yoshida

<sup>2</sup>Professional Level Teacher, Dongmafaipittayakom School, Yasothon

## Abstract

This article aims to study and analyze Buddhist power and ideology in blessing words used in the literature for E-sarn moral ceremony of binding wrist. The scope of the study is to study 16 pieces of written E-sarn literature of binding wrist ceremony compiled as books and transliterated documents from palm leaf manuscripts and the oral literature gained from 6 Brahmins or Maw Sookhwans' interview. 148 expressions are studied with the framework of discourse analysis. The findings have shown the Buddhist power and ideology hidden in the blessing words used in the literature. There are 4 issues found, including the Triple Gem: omnipotence defusing danger and bringing happiness; Pali: construction of value and definition as a sacred language; merit: happiness in Buddhist way, desire, and appreciation; "Om": sacred word and scramble for definition between Brahmanism-Buddhism.

The findings have shown that the Buddhist power and ideology is soundly and naturally hidden in the blessing words used in the literature for E-sarn ceremony of binding wrist. Language users are unconsciously under the power of discourse. The blessing words used in the literature for E-sarn ceremony of binding wrist therefore become a device controlling way of life, culture, tradition, and important custom practice in E-sarn society. This study leads to better understanding of E-sarn society.

**Keywords :** *power, ideology, discourse, blessing words used in the literature for E-sarn moral ceremony of binding wrist, Buddhism*



## ความนำ

วรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน คือ คำอวยพรขณะผูกข้อมือให้กับผู้รับการผูกแขน ในโอกาสที่มีการเปลี่ยนแปลงสำคัญเกิดขึ้นในชีวิตทั้งในด้านดีและด้านร้าย เป็นถ้อยคำที่มีความไพเราะอ่อนหวาน สุภาพ นุ่มนวลล้วนแต่มีความหมายไปในทางที่ดีทั้งสิ้น (ปรีชา พิณทอง, 2534 : 298) คำอวยพรที่ถูกเปล่งออกมา ถือเป็นถ้อยคำที่แฝงไปด้วยพลังอำนาจและอุดมการณ์ เพราะส่งผลให้ผู้รับการผูกแขนเกิดอารมณ์ความรู้สึกคล้อยตาม เกิดความเชื่อถือศรัทธา นำมาซึ่งกำลังใจที่เข้มแข็งมีกำลังใจที่มั่นคง เมื่อได้ยินคำอวยพรดังกล่าวพร้อมๆ กับมีเส้นด้ายผูกมัดไว้ที่ข้อมือ เมื่อเป็นเช่นนี้วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานจึงอยู่ในฐานะของ “วาทกรรม” ที่มีอำนาจ/อิทธิพลต่อระบบความคิด ความเชื่อ ค่านิยม อุดมการณ์ ตลอดจนแบบแผนปฏิบัติต่อกันในสังคมอีสาน ดังที่ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (2554 : 19-27) กล่าวไว้ว่า วาทกรรมเป็นเรื่องของอำนาจ ซึ่งอำนาจในที่นี้ไม่ใช่เรื่องของการกดขี่บังคับโดยตรง แต่หมายถึงการสร้างความหมาย คุณค่า กฎเกณฑ์ เงื่อนไข สร้างสิ่งต่างๆ ขึ้นเพื่อส่งอิทธิพลในการควบคุมสังคม สถาบัน บุคคล ว่าอะไรควรนำเสนอ/สื่อความ อะไรควรเชื่อ/ปฏิบัติตาม วาทกรรมจึงเป็นมากกว่าภาษา คำพูด ถ้อยแถลงที่มีกนियมเข้าใจกัน แต่วาทกรรมยังหมายรวมถึงจารีต ประเพณี ความเชื่อ คุณค่าและสถาบันต่างๆ ในสังคมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนั้นๆ อำนาจและอุดมการณ์จึงเป็นสิ่งที่ฝังแฝงอยู่ในวาทกรรมอย่างแนบเนียนและเป็นธรรมชาติ ผู้ใช้ภาษาจึงตกอยู่ภายใต้อำนาจของวาทกรรมโดยไม่รู้ตัว

สอดคล้องกับทัศนะของ ฟาน ไดก์ (ฮ้างไน ญัฐพร ฟานโพธิ์ทอง, 2556 : 10) ที่กล่าวว่า ในโลกสมัยใหม่อำนาจมีที่มาจากกรอบจำกัดทางความคิดมากกว่าการใช้กำลังหรือการบังคับ และวาทกรรมก็มีบทบาทสำคัญในการครอบงำทางความคิด เริ่มจากกลุ่มผู้มีอำนาจในสังคมควบคุมวาทกรรมเพื่อสื่อทัศนคติ ค่านิยม ความเชื่อและอุดมการณ์ที่เอื้อประโยชน์แก่ฝ่ายตน ทั้งนี้มีองค์ประกอบหลายประการในกระบวนการที่ทำให้ความคิดดังกล่าวเป็นที่รับรู้และเข้าไปอยู่ในความทรงจำระยะยาว เมื่อคนในสังคมถูกครอบงำทางความคิด ก็จะประพฤติปฏิบัติตามความคิด ความเชื่อนั้นๆ กลุ่มผู้มีอำนาจในสังคมจึงสามารถควบคุมคนในสังคมได้ตามที่ตนต้องการโดยผ่านวาทกรรมนั่นเอง

วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานจึงนับเป็นวาทกรรมคำอวยพรที่เปี่ยมไปด้วยพลังและความเข้มขลัง เพราะผู้มีอำนาจในสังคม เช่น พระสงฆ์ หมอสูชัชวัญ ผู้สูงอายุ ได้นำเอาอำนาจและอุดมการณ์ทั้งจากศาสนา จากสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ จากฮีต-คอง ฯลฯ มาประกอบสร้างผ่านกระบวนการเลือกสรรคำ เน้นคำและสานต่อความหมายถ่ายทอดออกมาในรูปของคำอวยพร การอ้างเอาอำนาจและอุดมการณ์ต่างๆ มาประกอบสร้างเป็นคำอวยพร

ก็เพื่อสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้กับพิธีกรรม ทั้งนี้เพราะกระบวนการทางสังคมหล่อหลอมและขัดเกลาให้คนอีสานยอมรับ เชื่อถือศรัทธาผู้ที่มีอำนาจเหนือกว่าเสมอ

อำนาจต่างๆเหล่านี้ทำให้บุคคลในสังคมเชื่อและยำเกรงจน “เห็นเป็นธรรมดา” ทำให้ยอมรับสิ่งหนึ่งสิ่งใดโดยไม่คิดสงสัยหรือใส่ใจสอบสวนว่ามีอะไรแฝงอยู่เบื้องหลัง หากกล่าวเฉพาะในเรื่องภาษาการ “เห็นเป็นธรรมดา” นี้เอง ที่เป็นเสมือนมานับตามิให้เราแลเห็นสิ่งที่เรียกว่า “อำนาจ” อันแผ่ขานอยู่ในปรากฏการณ์แห่งภาษา (นพพร ประชากุล, 2552 : 362) วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานจึงไม่ได้สะท้อนระบบคิดและแนวปฏิบัติของผู้คนในสังคมเท่านั้น หากยังสะท้อนถึงอุดมการณ์ ความเชื่อหรือแม้กระทั่งวิถี การดำรงชีวิตที่ยึดถือเป็นบรรทัดฐานของสังคมได้เป็นอย่างดี

ในบรรดาศาสนาและลัทธิความเชื่อที่คนอีสานให้ความเคารพศรัทธา ศาสนาพุทธถือว่าที่มีอิทธิพลต่อความรู้อีกหนึ่งคือ วิถีชีวิต ตลอดจนพฤติกรรมของคนอีสานมากที่สุด ทั้งนี้เพราะพระพุทธศาสนาได้ถูกสถาปนาให้มีความชอบธรรมในการกำหนด กฎ กติกา ระเบียบต่างๆ ในการควบคุมความประพฤติของผู้คน ในสังคม โดยใช้ “หลักธรรม” เป็นเครื่องมือ อำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาจึงกลายเป็นความรู้ ความจริงที่ได้รับการยอมรับ เชื่อถือ ศรัทธาจากคนอีสานมาโดยลำดับ ซึ่งอำนาจและอุดมการณ์ดังกล่าวนี้ อาจจะแสดงออกมาให้เห็นอย่างชัดเจนตรงตัวหรืออาจจะแฝงอยู่ในหลักธรรมคำสอน จาริต ประเพณี วิถีปฏิบัติ พิธีกรรม ภาษา วรรณกรรม ฯลฯ ก็ได้

การผูกแขนถึงแม้จะไม่ใช่กิจพิธีทางพระพุทธศาสนาโดยตรง เพราะได้รับอิทธิพลจากความเชื่อเรื่องขวัญ รวมถึงลัทธิพิธีกรรมตามแบบอย่างของศาสนาพราหมณ์ ผสานกับความเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติ ผีสางเทวดาที่สอดผสานกันได้อย่างกลมกลืนและลงตัว แต่อย่างไรก็ตามวาทกรรมหลักที่ปรากฏอยู่ในตัวบทวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน ล้วนแอบอิงอยู่กับความเชื่อและความศรัทธาในพระพุทธศาสนาเป็นสำคัญ ซึ่งผู้ประกอบสร้างหรือผู้ใช้วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานไม่ว่าจะเป็นพระสงฆ์ หมอสู่วินิจฉัยหรือผู้อาวุโสทั้งชายหญิง ต่างให้การยอมรับและน้อมเอาอำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาไปบรรจุไว้ในตัวบทเสมอ ดังจะเห็นได้จากวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานทุกประเภท มักจะเริ่มต้นบทด้วยคาถาภาษาบาลี ส่วนเนื้อหามักกล่าวอ้างถึงอำนาจพระพุทธรูปคุณ พระธรรมคุณและพระสังฆคุณและมักจบบทด้วย “พร” คาถาภาษาบาลี ซึ่งเป็นภาษาของพระพุทธศาสนาเสมอ จากการศึกษาวิเคราะห์ทำให้เห็นถึงอำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน ในประเด็นดังต่อไปนี้

## พระรัตนตรัย : พลาณภาพชีวิตภิกษุपालบัณฑิตสาข

คนอีสานนับตั้งแต่อดีตเป็นต้นมา ต่างยกย่องยอมรับว่าพระพุทธเจ้าอยู่เหนือกว่าเทวดาและ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งปวง ด้วยทรงมีพระมหากรุณาธิคุณต่อมนุษย์และสรรพสัตว์อย่างหาที่สุดมิได้ ดังที่ปฐม หงษ์สุวรรณ (2556 : 70) กล่าวว่า การกราบไหว้บูชาพระพุทธเจ้าเป็นการระลึกถึงพระคุณของพระองค์ในฐานะที่ทรงเป็น “ไม่ได้สองทาง” ให้เห็นแสงสว่างที่จะนำไปสู่เมืองฟ้าเมืองสวรรค์ หรือนำสัตว์โลกให้พ้นวิภวสังสารเข้าสู่แดนพระนิพพาน อำนาจบารมีของพระพุทธเจ้าในฐานะผู้ทรงคุณอันประเสริฐจึงปรากฏในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน ดังตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนพระเณรทั่วไป ของสวิง บุญเจิม (2542 : 43-44) ความว่า

...พระจอมธรรมตรัสรู้แล้ว พระตนแก้วจึงได้นำออกสั่งสอน เวไนยนิกรใหญ่ไฉน บ่แมน่หน้อยทั้งหมู่เทว ได้บรรลุเสदानับปีได้ ผู้มีบุญได้บรรลอรหันต์...

หากพิจารณานิยามของคำว่า “อุดมการณ์” ตามทัศนะของ ธีรพร พานโพธิ์ทอง (2556 : 14) ที่ว่า “อุดมการณ์ คือ ระบบความคิด ความเชื่อ ค่านิยมของกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง มีหน้าที่กำหนดและสร้างความชอบธรรมให้แก่การกระทำของกลุ่มนั้นๆ” วรรณกรรมคำผูกแขนพระเณรทั่วไป ของสวิง บุญเจิม จึงแสดงให้เห็นอุดมการณ์พระพุทธศาสนาได้เป็นอย่างดี กล่าวคือ ภาพของพระพุทธเจ้าถูกประกอบสร้างขึ้นผ่านถ้อยคำภาษา “พระจอมธรรม” อันมีความหมายว่า ผู้เป็นยอดแห่งธรรม หลังจากที่พระพุทธองค์ตรัสรู้แล้วได้เสด็จไปสั่งสอนมนุษย์และเทวดาให้รู้พระธรรมที่พระองค์ทรงรู้แจ้งโดยมิรู้จักเห็นเห็น้อย เพื่อนำสรรพสัตว์ทั้งหลายพ้นจากการเวียนว่ายในวิภวสังสาร โดยมีพระนิพพานเป็นเป้าหมายสูงสุด จากภาพที่ปรากฏจึงเป็นการประกอบสร้างให้พระพุทธเจ้าทรงเป็น “ยอด” กว่าสิ่งทั้งปวง ทรงมีความชอบธรรมที่จะอยู่เหนือกว่ามนุษย์ อยู่เหนือผีसाงเทวดาและสรรพสิ่ง เหล่านี้ล้วนแสดงให้เห็นถึงพลังแห่งพระมหากรุณาธิคุณที่ดำรงอยู่ในโลก ยุคปัจจุบันโดยมีสื่อมลายาวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานปรากฏเนื้อหาที่สนับสนุนพลังอำนาจและบารมีของพระพุทธเจ้า อันควรค่าแก่การเทิดทูน บูชา ด้วยกรายกเรื่องราวเมื่อครั้งที่พระพุทธองค์เสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์ก่อนที่จะมาตรัสรู้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าในชาติปัจจุบัน ดังความว่า

...ให้เจ้าเป็นดั่งน้ำนองเหนือล้นฝั่ง เป็นดั่งฝนท่าแก้วไหลหลั่งลงมาเหมือนดั่งพญาเวสเสด็จเข้าเมืองเก่า ให้เข้าเป็นเจ้าแก่โลก ไชยโชคไชยมงคลา อเนกวุฒิ

ศรี สวัสดิ์ ข้าผูกแขนให้เจ้าแล้ว ฝิปาอย่าได้มาใกล้ โทษฮ้ายอย่าได้มี ให้เจ้าอายุมันยืนฮ้อย เอ็ดพันวัสสา ให้เจ้ามีสติปัญญาตั้งเจ้ามโหสถ ให้มีใจอดใจเพียร ตั้งพระเจ้าเตมีย์ ก็ข้า เทอญ ชยันตุ ะวัง ชยะมังคลัง

จากตัวอย่างวรรณกรรมคำผูกแขนทั่วไปของสาร สาระศกนันทน์ (2525 : 129) แสดงให้เห็นการนำเอาอำนาจ/บารมีของพระโพธิสัตว์มาประกอบสร้างเป็นคำอวยพร ให้ผู้รับการผูกแขนเป็นดังพระเวสสันดรที่ทรงบำเพ็ญทานบารมีที่ยิ่งใหญ่แม้จะต้องตระกล่าลำบากในช่วงแรกแต่สุดท้ายก็พบกับความสุขจากการ ให้ทาน อวยพรให้มีปัญญารอบรู้ เฉลียวฉลาดดังพระมโหสถและให้มีความอดทนอดกลั้นดังพระเตมีย์ ที่ต่อสู้กับอุปสรรคต่างๆ และมุ่งมั่นทำความดี แม้จะถูกกลั่นแกล้งหรือถูกทดสอบอย่างไรก็ตาม

นอกจากจะอ้างเอาอำนาจ/บารมีของพระพุทธเจ้ามาประกอบสร้างคำอวยพรดังที่กล่าวไปแล้วข้างต้น คนอีสานเชื่อว่า “พระธรรม” เป็นสัญลักษณ์ของพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถพิชิต ชับไล่สิ่งชั่วร้ายทั้งปวงและสร้างความมั่นคงและโชคดีให้กับผู้ที่รักษาศีลปฏิบัติธรรมตามแนวทางของพระพุทธศาสนาได้ อำนาจแห่งพระธรรมจึงถูกนำไปประกอบสร้างเป็นคำอวยพรในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน ยกตัวอย่างเช่น

...ฝ่ายผูกแขนกุสึบว่าฝ่ายผูกแขน กุสึว่าฝ่ายศักดิ์สิทธิ์ พระพุทธโธประทาน ให้ พระแก่นไทให้มาผูกแขนแม่อยู่กรรม เป็นสายธรรมโองการแปดหมื่น กับมีสิ่งมาอีกสี่ พัน มาเป็นยันต์ป้องกันฮ้อยแปด มาเวดล้อมกันปอบกันพราย ฝิทั้งหลายหนีไกลฮ้อยโยชน์ หนีทั้งโทษผิดเลือดผิดกรรมด้วยเดชพระธรรมของพระพุทธเจ้าว่า ระตะ นัตตะยัปะปะ ภาเวนะ สะทา โสดีถิ ะวะวันตุเต สาธุ

จากตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนแม่อยู่กรรม สำนวนของสวิง บุญเจิม (2542 : 27) กล่าวว่าพระพุทธเจ้าประทานฝ่ายศักดิ์สิทธิ์ ให้มาผูกแขนแม่อยู่กรรม เปรียบเป็นสาย ธารธรรมทั้ง 84,000 พระธรรมชั้น ที่เสมือนเป็นยันต์ป้องกันปอบ พราย ฝิให้หนีไกล นอกจากนี้พระธรรมยังมีฤทธิ์เดชในการขจัดสิ่งชั่วหลายทั้งหลายให้พบกับความแพ้วพ่ายได้ ในที่สุด เมื่อเป็นเช่นนี้ก็เท่ากับว่า “ธรรมทั้งแปดหมื่นสี่พันพระธรรมชั้น” ถูกประกอบสร้าง และให้คุณค่าในฐานะวาทกรรมพระพุทธศาสนา ที่เสมือนเป็นเครื่องมือหรืออาวุธของผู้มี อำนาจ ซึ่งผู้มีอำนาจในที่นี้ก็คือพระพุทธเจ้านั่นเอง “พระธรรม” จึงเป็น “อาวุธ” ที่สามารถ ประหัตประหารภัยพาลและบันดาลสุขมาสู่คนอีสานได้

นอกจากพระพุทธ พระธรรมแล้ว คนอีสานยังมีความเชื่อว่าพระสงฆ์มีพละนาภาพ และคุณอันวิเศษที่จะขจัดปัดเป่าป้องกันภัยและนำความสุขกายสบายใจมาสู่ตนได้ จึงได้นำเอาอำนาจของพระสงฆ์สาวกทั้งที่ปรากฏในอดีตและปัจจุบันมาประกอบสร้างเป็นคำอวยพร ยกตัวอย่างเช่น

**สุปฏิปันโน ภาวะระโต สภาวะสังโฆ** ข้าพเจ้าขออาราธนาพระอริยสงฆ์ ตั้งแต่ พระโกณฑัญญะเถระเจ้าตราบเท่าที่สมมติสงฆ์อยู่ในวินาสสุญหายไป พุทธังจักกะวาฬัง ธัมมังจักกะวาฬัง สังฆังจักกะวาฬัง สารพัดทุกข์โสโครกภัยอุบาทว์และเสนียดจัญไร จงหนีออกไปนอกสรรพางค์กาย โอมครุ ครุ สวาหายฯ

จากตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนผู้บ่าวผู้สาวป่วย สำนัก ส.ธรรมภักดี (ม.ป.ป : 494) เริ่มต้นด้วยบทบูชาพระสังฆคุณว่า “สุปฏิปันโน ภาวะระโต สภาวะสังโฆ” อันมีความหมายว่า “สงฆ์สาวกของ พระผู้มีพระภาคเจ้าปฏิบัติดีแล้ว” จากนั้นได้อาราธนาพระสงฆ์สาวกรูปแรกในพระพุทธศาสนา คือ พระโกณฑัญญะเถระ ตลอดจนสมมติสงฆ์ทั่วทั้งจักรวาล จงมาแผ่พละนาภาพปราบภัยพาล ให้ทุกข์โสโครกภัย อุบัติวันตราย เสนียดจัญไรหนีหายออกไปจากร่างกาย ให้หายจากอาการเจ็บไข้ได้ป่วยโดยเร็ว การประกอบสร้างคำอวยพรใน วรรณกรรมคำผูกแขนผู้บ่าวผู้สาวป่วยดังกล่าวข้างต้น หากพิจารณาโดยนัยของวาทกรรม จะพบว่า พระสงฆ์ทั้งพระอริยสงฆ์และสมมติสงฆ์ที่ถูกกล่าวอ้างถึง ถูกให้คุณค่าและความสำคัญภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ กล่าวคือวาทกรรมได้สร้างความเป็นอื่นให้กับทุกข์ โรค ภัย เสนียดจัญไรทั้งหลายเสมือนเป็นภาพตัวแทนของสิ่งไม่ดี สิ่งชั่วร้าย ซึ่งเป็นความสัมพันธ์แบบคู่ตรงข้ามกับพระสงฆ์ที่สังคมกำหนดคุณค่าและความหมายว่าเป็นตัวแทนของ อำนาจฝ่ายดี ทุกข์ โสโครก ภัย เสนียดจัญไรทั้งหลายจึงถูกเบียดขับให้กลายเป็นอื่น ใน ลักษณะของการพ่ายแพ้ต่ออำนาจความดีและบุญบารมีของพระสงฆ์นั่นเอง

ความตอนหนึ่งในวรรณกรรมผูกแขนเด็กน้อย สำนักของวิทยาลัยครูมหาสารคาม (2522 : 28) ได้ประกอบสร้างคำอวยพรว่า “...ให้มีฤทธิ์เหมือนพระโมคคัลลานะ...” สาเหตุที่ได้กล่าวอ้างพระโมคคัลลานะขึ้นมาประกอบเป็นคำอวยพรคงด้วยเหตุว่าพระโมคคัลลานะนั้น ได้รับการยกย่องยกยอรับจากพระพุทธเจ้าว่า “เป็นผู้เลิศกว่าภิกษุทั้งหลายในทาง เป็นผู้มั่งมีฤทธิ์” สามารถเดินทางไปยังภูมิของสัตว์นรกและไปสวรรค์ชั้นฟ้าได้ การกล่าวอ้างพระอรหันต์สาวกจึงถือเป็นการตอกย้ำอำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาว่า อิทธิฤทธิ์ของพระสงฆ์ผู้เป็นสาวกของพระผู้มีพระภาคเจ้านั้นมีอยู่จริงและถูกสถาปนาขึ้น เป็นความความรู้ /ความจริง และได้รับการยกย่องยกยอรับจากผู้คนในที่สุด ทั้งยังเป็นการ สร้างภาพความ เข้มขลังศักดิ์สิทธิ์ให้กับคำอวยพรด้วย



อย่างไรก็ตามด้วยบรรณกรรมคำผูกแขนอีสานก็มีการปรับปรุงยุคตีให้เข้ากับยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงโดยเฉพาะการกล่าวอ้างพระสงฆ์ผู้ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบในยุคปัจจุบัน ดังที่จารุวรรณ ธรรมวัตร (2552 : 109) กล่าวไว้ว่า คนอีสานนั้นยอมรับอำนาจของพระเถระชั้นผู้ใหญ่ในยุคปัจจุบันว่ามีสิ่งฆานภาพเหนือชีวิต โดยบูชาศรัทธาอย่างสูงสุด เช่น การระบวชาต่อหลวงปู่มั่น ภูริทัตโต หลวงปู่ฝั้น อาจาโร หลวงตามหาบัว ญาณสมฺปนฺโน เป็นต้น ความตอนหนึ่งในบรรณกรรมคำผูกแขนคู่แต่งงาน สำนวนของสวิง บุญเจิม (2542 : 47) จึงกล่าวอ้างชื่อของพระสงฆ์ผู้มีวัตรปฏิบัติที่ดีงามอันเป็นที่เคารพของชาวอีสานในยุคปัจจุบัน ความว่า

ฝ่ายเส้นนี้คือฝ่ายมหาบัว บังความชั่ว คั่วหาความดี ผูกแขนผัวเมียทั้งคู่ ให้เจ้าอยู่หนักันฮอดเฒ่า ถือไม้เท้ายอดทอง เงินค่านองเข้ามาบ่มื้อน...

จากตัวอย่างนี้ผู้ประกอบสร้างบรรณกรรมคำผูกแขน ได้กล่าวอ้างว่าฝ่ายที่นำมาผูกแขนนั้น เป็นฝ่ายของหลวงตามหาบัว ซึ่งเป็นพระอรหันต์ที่คนอีสานให้ความเคารพศรัทธา ฝ่ายนี้มีพลังอำนาจสามารถปิดบัง หรือกั้นความชั่วไม่ให้มีโอกาสได้เกิดขึ้น ในทางกลับกันให้เกิดแต่ความดีหรือสิ่งดีงาม ฝ่ายเส้นนี้เมื่อผูกแขนให้กับบ่าว สาว ที่แต่งงานเป็นคู่สามี ภรรยา จะส่งผลให้ครองรักครองเรือนยืนยาว จนถือนไม้เท้ายอดทอง ตะบองยอดเพชร มีทรัพย์สินเงินทองไหลมาเทมามิได้ขาด

การยึดมั่นพระรัตนตรัยดังกล่าวข้างต้น คนอีสานถือว่าเป็นแบบแผนที่จะต้องปฏิบัติเพื่อความเป็นสิริมงคลต่อการดำเนินชีวิตประจำวัน เพราะเชื่อมั่นว่าพระพุทธเจ้าเป็นภาพแทนแห่งพลาณภาพที่มีฤทธิ์เดช ทำให้คนศรัทธาเชื่อถือ พระธรรมเป็นคำสั่งสอนให้คนเกิดความรู้หรือปัญญา พระสงฆ์เป็นภาพแทนของความอุดมสมบูรณ์หากใครกราบไหว้บูชาจะมีทรัพย์สินสมบัติบริบูรณ์ เมื่ออำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาได้สถาปนาอยู่เหนือความคิดและวิถีชีวิตของคนอีสาน จนมีอิทธิพลควบคุมให้คนอีสานศรัทธา เลื่อมใสในพระพุทธศาสนาอย่างมั่นคงแล้ว ย่อมส่งผลให้คนอีสานศรัทธาต่อพระพุทธเจ้า ศรัทธาต่อพระธรรมคำสั่งสอนและศรัทธาต่อพระสงฆ์ผู้เป็นสาวกสืบทอดพระศาสนา

แนวคิดที่เชื่อว่าพลังอำนาจแห่งคุณพระรัตนตรัยสามารถจัดภัยพาล บันดาลความสุขให้กับมนุษย์ ยังเป็นแนวคิดที่ยังคงมีบทบาทในวิถีชีวิตวัฒนธรรมอีสาน นับแต่อดีตกาลจนถึงปัจจุบัน ทั้งนี้ทราบได้ที่ผู้คนยังให้ความเคารพศรัทธาต่อพระพุทธศาสนา โลกทัศน์ท้องถิ่นก็ยังคงเชื่อว่าพระรัตนตรัยจะปกป้องรักษา ตลอดจนนำพาสิ่งดีงามให้เกิดแก่ตนและผู้คนในท้องถิ่นอีสานสืบไป

## ภาษาบาลี : การประกอบสร้างคุณค่าและความหมายในฐานะภาษาศักดิ์สิทธิ์

วรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน ถูกประกอบสร้างขึ้นเพื่อใช้เป็นคำอวยพรในขณะผูกข้อมือ เพราะฉะนั้นจะต้องใช้ถ้อยคำหรือภาษาที่มีพลังอำนาจ สามารถโน้มน้าวจิตใจผู้รับการผูกแขนให้เกิดความรู้สึกเชื่อมั่นและคล้อยตามได้ ผู้สร้างวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานจึงได้เลือกสรรคำที่มีความหมายดีงามเป็นมงคล โดยเฉพาะเลือกใช้คำที่มาจากภาษาบาลีซึ่งถือว่าเป็นภาษาของพระพุทธศาสนาประกอบสร้างเป็นคำอวยพร ทั้งที่ปรากฏเป็นรูปศัพท์ที่เราใช้โดยทั่วไป เช่น พุทธ ปัญญา ทุกข์ สัจจะ uly และที่ปรากฏอยู่ในรูปของคาลาล้วนๆ ซึ่งเป็นบทสวดทางพระพุทธศาสนา เช่น คำบูชาพระรัตนตรัย คำอนุโมทนา ชัยมงคลคาถา พุทธศาสนสุภาษิต uly ยกตัวอย่างเช่น

ขันติโก เมตตะวา ลากิ ยะสะสี สุขะสีละวา ปิโย เทวะมะนุสสานัง  
มะนาโป โหติ ขันติโก ฝ่ายอันนี้บ่อแม่ฝ่ายเมืองคน พระอินทร์โยนมาแต่ปากฟ้า เฝื่อนบ  
อกว่าผูกแขนชาย ผู้เป็นนายของหมู่ ทุกคนอยู่ในครอบครัว หวังเฟิงฝัวผู้ออกหน้า เจ้าอย่า  
ได้ตามหลังเมีย เฮ็ดเฮียเคียเฮียเคียคือผู้แม่ ชายบ่แท้ครอบครัวจน ให้เจ้าเป็นคนชายแท้  
ให้ผาบแพ่ทุกประการ...

จากตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนเจ้าป่าว สำนวนของจำเนียร พันทวี (2556 : สัมภาษณ์) เป็นการใช้คาลภาษาบาลีในการขึ้นต้นบท ซึ่งคาลภาษาบาลีดังกล่าวเป็นพุทธศาสนสุภาษิตในหมวดอดทน จำนวน 2 สุภาษิต คือ

ขันติโก เมตตะวา ลากิ ยะสะสี สุขะสีละวา

มาจากรูปศัพท์เดิมว่า ขันติโก เมตตะวา ลากิ ยสะสี สุขสีละวา

แปลว่า ผู้มีขันตินับว่ามีเมตตา มีลากิ มียศ และมีสุขเสมอ

และ

ปิโย เทวะมะนุสสานัง มะนาโป โหติ ขันติโก

มาจากรูปศัพท์เดิมว่า ปิโย เทวมานุสสานัง มนาโป โหติ ขันติโก

แปลว่า ผู้มีขันติเป็นที่รักที่ขอบใจของเทวดา และมนุษย์ทั้ง

หลาย

คาถาภาษาบาลีที่ปรากฏในตอนขึ้นต้นบท มักจะมีความหมายไปในทางเป็นคติ ที่มีความสอดคล้องและสัมพันธ์กับเนื้อหาของบทผูกแขนประเภทนั้นๆ ตัวบทนี้เป็นวรรณกรรมคำผูกแขนเจ้าป่าในงานแต่งงาน ลักษณะเนื้อหาจึงมีทั้งคำอวยพรและคำสั่งสอน คาถาภาษาบาลีที่ปรากฏในบทนี้จึงเป็นเรื่องของความอดทนที่ถูกยกขึ้นไว้เพื่อให้เป็นคติ ทั้งนี้คงจะหมายความว่า การครองรักครองเรือนนั้นจะต้องมีความอดทนเป็นที่ตั้ง

อย่างไรก็ตามเป็นที่น่าสังเกตว่าคาถาภาษาบาลีที่ปรากฏในตัวบทตั้งที่กล่าวข้างต้น คนธรรมดาทั่วไปมิได้ใช้อยู่ในชีวิตประจำวัน บางคนไม่ทราบความหมายเสียด้วยซ้ำ เพราะรูปศัพท์ดังกล่าวนี้จำเป็นจะต้องแปลความหมายอีกชั้นหนึ่งก่อน

จุดประสงค์ของการนำคาถาภาษาบาลีมาใช้ คงต้องการสร้างความเข้มแข็งศักดิ์สิทธิ์ให้กับวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน เพราะคาถาภาษาบาลีเป็น “ภาษาพุทธ ภาษาธรรม ภาษาพระ” การนำภาษานี้มาประกอบไว้จะทำให้เกิดพลังอำนาจ ทำให้คนเชื่อถือศรัทธา ทำให้การประกอบพิธีกรรมดำเนินไปด้วยความศักดิ์สิทธิ์ (พนณี พันทวี, 2556 : สัมภาษณ์)

หากพิจารณาในแง่ของวาทกรรมจะพบว่าประเด็นเรื่องของภาษานี้สามารถสะท้อนให้เห็นถึงวิถีคิดหรือระบบคิดของคนอีสานได้เป็นอย่างดี การที่หมอสู่ขวัญพนณี พันทวี ได้ให้คำจำกัดความภาษาบาลีว่าเป็น “ภาษาพุทธ ภาษาธรรม ภาษาพระ” นั้น ย่อมสะท้อนความพิเศษของภาษาบาลีตลอดจนแสดงให้เห็นความเข้มแข็งศักดิ์สิทธิ์ของภาษา ที่ถูกกำหนดขึ้นโดยผู้มีอำนาจทางศาสนา เช่น พระสงฆ์ หมอสู่ขวัญ ซึ่งอยู่ในฐานะผู้ใช้ภาษาบาลีผ่านการศึกษาพระธรรมคำสอน หรือผ่านบทสวดต่างๆ รวมทั้งอยู่ในฐานะผู้นำในการประกอบพิธีกรรมสำคัญในสังคม จึงทำให้คนทั่วไปเชื่อถือศรัทธาในสภาวะของภาษา ทั้งในรูปภาษาที่ปรากฏเป็นคาถาในตัวบท และเชื่อในวาทกรรม “ภาษาพุทธ ภาษาธรรม ภาษาพระ” ที่ถูกประกอบสร้างโดยผู้มีอำนาจในสังคมและผู้นำทางพิธีกรรม ซึ่งล้วนวางอยู่บนพื้นฐานของความเคารพยำเกรงและความศรัทธาทั้งสิ้น

ภาษาบาลียังถูกให้คุณค่าจนกลายเป็นความรู้ ความจริงว่าเป็น “ภาษาเก่าแก่” ดังที่เจิม ชุมเกต ( 2525 : 3) กล่าวไว้ว่าภาษาบาลีเกิดขึ้นเมื่อ 1,500 ปีก่อนคริสตกาล เป็นภาษาที่ชาวอมครใช้พูดกันในแคว้นอมคร เป็นภาษาของชนชั้นสูง คือภาษาของกษัตริย์หรือภาษาทางราชการ

ข้อมูลนี้ช่วยสนับสนุนว่าภาษาบาลีเป็นภาษาที่เกิดขึ้นในยุคแรกๆ ของโลก ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือ ภาษาบาลีเกี่ยวโยงผูกพันอยู่กับพระพุทธเจ้า เพราะพระองค์ทรงใช้ภาษาบาลีในการประกาศพระศาสนา ทรงใช้ภาษาบาลีในการแสดงพระธรรมเทศนาเพื่อโปรดเวไนยสัตว์ ทรงใช้ภาษาบาลีบันทึกเรื่องราวทางพระพุทธศาสนา เช่น พุทธประวัติ ชีวประวัติของ

พุทธสาวกและพุทธสาวิกาคนสำคัญในสมัยพุทธกาล เหตุและปัจจัยที่แอบอิงอยู่กับ พระพุทธเจ้าเช่นนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นการช่วยตอกย้ำความเป็น “ภาษาศักดิ์สิทธิ์” ของภาษาบาลีอย่างไม่มีข้อกังขาใดๆ และมีน้ำหนักมากพอที่จะทำให้ภาษาบาลียังคงได้รับการสถาปนาให้ดำรงอยู่ในฐานะ “ภาษาศักดิ์สิทธิ์” ที่เปี่ยมไปด้วยพลังอำนาจไม่ว่าเวลาจะผ่านไปนานเพียงไรก็ตาม

คนอีสานจึงเชื่อว่าความเป็น “ภาษาศักดิ์สิทธิ์” เมื่อปรากฏอยู่ที่ใดย่อมนำมาซึ่ง ชัยชนะ มีสิริมงคล มีความสุข ความเจริญและมีความสำเร็จดังที่ปรารถนาไว้ ผลการศึกษา จึงพบว่าคาถาภาษาบาลีที่มีความหมายในลักษณะของการอวยพร ถูกประกอบสร้างไว้ใน วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานทุกประเภทและจัดวางไว้ในตอนจบบทเสมอ ซึ่งผู้สร้างได้นำมาจากบทสวดต่างๆ ในพระพุทธศาสนา เช่น บทอนุโมทนากถาหรือบทให้พรของพระสงฆ์ ชัยมงคลคาถาหรือคาถาว่าด้วยชัยชนะอันเป็นมงคลของพระพุทธเจ้า คาถาขยปริตรหรือคาถาว่าด้วยมงคลเมตตาความผาสุกร่มเย็นและความเจริญรุ่งเรือง บทสวดมงคลจักรวาลน้อย ฯลฯ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ศรี ศรี ฝ่ายเส้นนี้สิกวาดซ้ายให้หนี ศรี ศรี ฝ่ายเส้นนี้สิกวาดตีเข้ามาใส่ ให้เจ้าไต่ตามธรรม ปฏิบัติตามครองพระเจ้าทุกคำเข้า ให้เจ้าจงอยู่สวัสดิ ให้เจ้ามีชัยชนะให้ได้โตกิเลสซ้ายฝูงหมู่พระยามาร ขออย่าให้มาพานและบังเบียด ขอให้พระคุณเจ้ามีอายุมั่นขวัญยืน ให้ได้เป็นผืนฉัตรกั้ง เป็นที่ยั่งที่พึ่งแก่ชาวพุทธทั้งหลาย ให้ได้ตั้งพระคาถาว่า  
โส อตถะลัทโธ สุขิตโต วิรุฬฺหิ พุทธะสาสะเน อะโรโค สุขิตโต โหหิ สะหะ สัพเพหิ ญาตีภิ

จากตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนพระเถรทั่วไปสำนวนของสวิง บุญเจิม (2542 : 43-44)

คาถาภาษาบาลีที่ปรากฏคือ “โส อตถะลัทโธ สุขิตโต วิรุฬฺหิ พุทธะสาสะเน อะโรโค สุขิตโต โหหิ สะหะ สัพเพหิ ญาตีภิ” แปลว่า ขอท่านจงได้รับประโยชน์สุข เจริญออกงามไพบูลย์ในพระพุทธศาสนา ปราศจากโรคภัยไข้เจ็บ มีความสุขกายสบายใจ พร้อมด้วยญาคูดีทั้งปวง

คาถาภาษาบาลีที่ปรากฏในบทนี้ ตัดมาจากคาถาขยปริตรท่อนสุดท้าย ซึ่งคาถา “ขยปริตร” คือ คาถาสำหรับสวดอวยพรชัยมงคล ในท่อนสุดท้ายนั้นใช้สวดสำหรับอวยพรเจาะจงเฉพาะบุคคลชาย หญิง พร้อมทั้งหมู่ญาติ ให้ปราศจากโรคภัยไข้เจ็บ มีความเจริญออกงามไพบูลย์ในพระพุทธศาสนา

นอกจากคาถาภาษาบาลีที่ตัดตอนมาจากคาถาขยปริตรดังกล่าวแล้ว ยังมีกรณำคาถาภาษาบาลีมาจากบทสวดอื่นๆ อีก ยกตัวอย่างเช่น

ศรี ศรี หลายปีเดือนพันผ่าน ผูก่านฟ้าทั้งหมุ่นกยาง บินนำทางเป็น หมู่ มุ่งไปสู่บ่อน หายอยู่หากิน ผูกักขณหากินเลี้ยงท้อง คนเขาต้องเป็นด้ามดั่งเดี่ยว เทียว หากินทุกค่าเข้า เอาโฮมเหย้าสู่กันกิน เลี้ยงชีวิตบิให้หิวหอด ลูกน้อยนอนออดหลอดก็ให้ ใหญ่สูง ให้ผูกเขาได้กลับมาเลี้ยงเจ้า ยามแก่เฒ่าให้เจ้าได้เฟิงพา ให้เขาเป็นหุดาเบ่งช้อย งานใหญ่น้อยให้ฮีบแล้วบ่นาน ให้เจ้ามีบุญสมภารแผ่กว้าง เป็นดวงแก้วอยู่ในเชื่อน สมบัติ เวียนไหลเข้ามาบ่น้อย มีอละหลายฮ้อยอนันดั่ง สมดั่งพระคาถาพระพุทธรว่าไว้ว่า **ชะยะ สิทธิ ธะนัง ลาภัง โสถถิ ภาคะยัง สุขัง พละลัง สิริ อายุ จะ วันโณ จะ โภคัง สะตะวัสสา จะ อายุ จะ ชีวะสิทธิ ะวันตุ เตย**

จากตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนแม่ลูกอ่อน สำนวนของสวิง บุญเจิม (2542 : 29) คาถาภาษาบาลีที่ปรากฏคือ “ชะยะสิทธิ ธะนัง ลาภัง โสถถิ ภาคะยัง สุขัง พละลัง สิริ อายุ จะ วันโณ จะ โภคัง สะตะวัสสา จะ อายุ จะ ชีวะสิทธิ ะวันตุ เตย” แปลว่า ขอความ ชนะ ความสำเร็จแห่งทรัพย์ ลาภ ความสวัสดิ ความมีโชค ความสุข กำลัง สิริ อายุ วรรณะ โภคะ ความเจริญและเป็นผู้มียศ ขอความเป็นผู้มีอายุยืนหรือยปี และความสำเร็จกิจในความ เป็นอยู่จงมีแก่ท่าน

คาถาภาษาบาลีที่ปรากฏในบทนี้ ตัดมาจากบทสวดมลลจักรวาลน้อย ซึ่งเป็นบท สวดเพื่อความ เป็นมงคล เน้นเรื่องการพรรณนาคุณของพระรัตนตรัย อานุภาพของสิ่ง ศักดิ์สิทธิ์และการอำนวยการพร นิยมใช้เป็นคาถาสวดอนุโมทนาในงานมงคลต่างๆ

จากตัวอย่างข้างต้นแสดงให้เห็นว่าการประกอบสร้างคำอวยพรในวรรณกรรมคำ ผูกแขนอีสาน มักจะนำคาถาภาษาบาลีมาบรรจุไว้เกือบทุกบทหรือทุกสำนวน ซึ่งคาถาภาษา บาลีที่ตัดมาจากบทสวดต่างๆ ในพระพุทธศาสนานั้น เมื่อแปลความแล้วล้วนมีความหมาย ไปในทางที่เป็นมงคล อวยพรให้พบกับความสุขความสำเร็จ ปราศจากโรคาพาธ ให้เจริญ ด้วยอายุ วรรณะ สุขะ พละ เกียรติยศ โภคทรัพย์และสิ่งอันพึงปรารถนาทุกประการ พร เหล่านี้ล้วนแสดงให้เห็นถึงอำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาได้เป็นอย่างดี

## **บุญ : ความสุขตามแนวทางพระพุทธศาสนา ความปรารถนาและการ เข้าถึง**

ผู้วิจัยเห็นว่าหลักแนวคิดสำคัญของพระพุทธศาสนาที่มีอิทธิพลต่อโลกทัศน์ของ คนอีสาน คือ หลักแนวคิดเรื่อง “บุญ – กรรม” คนอีสานเข้าใจว่า “บุญ” คือ ผลของการ ทำความดี การทำความดีที่ว่าคือ การประพฤติปฏิบัติตนตามฮีต – คอง ส่วน “กรรม” คือ ผลของการทำความชั่ว การทำความชั่วที่ว่าคือ การประพฤติปฏิบัติตนอกฮีต – คอง

บุญกรรมจะส่งผลต่อผู้ปฏิบัติอย่างไรไม่มีข้อยกเว้น คนอีสานมักจะนำหลักความเชื่อนี้มาบอก สอนลูกหลานโดยตรงหรือสอดแทรกไว้ในวรรณกรรมประเภทต่างๆ อยู่เสมอ รวมทั้งใน วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานด้วย ยกตัวอย่างเช่น

โอมสังฆาจารย์ปริสา เป็นตำราฉบับนี้ให้เจ้ามีความเชื่อ ตั้งใจเที่ยงไว้แต่ต้นให้ ดีแล้วก่อนสิเป็น เพราะว่าตำราฉบับนี้มันเกี่ยวกับกฎหมาย เอาถึกเอาผิดกับคนให้เที่ยงธรรม เอาไว้ คั้นแม่ไปหาเรื่องประสงค์เงินเบี้ยบาท ประชาชนเดือดร้อนโดนนั้นกะบาปกรรม ไป กลั่นแกล้งคนถึกให้ผิด เวรติดตามราวีสู้วันปมีเว้น ถึงโอกาสแล้วเวรสิตำให้เฮาต่ำ เฮาสีได้ เวรนั้นครอบคิง ขอให้เจ้าละเว้นความชั่วให้ถื่อศีล ให้เจ้ามีมโนธรรมเปรียบตั้งตาซิงนั้น ของ หนักนั้นคั้นซิงตึงลงต่ำ ของเบา นั้น คั้นซิงตึงขึ้นที่สูง ของเสมอนั้นคั้นซิงสิก้าเก็ง อยู่เค็ง แท้ปมีโหยนต่ำและสูง ทำฉนั้นสันตสิขกะสิเกิด ทั้งแก่เจ้าและชาวบ้านพร้ากัน บัดนี้ข่อยห มอเมาสิผูกแขนตำราว่า ความฮ้ายกวาดออกไปหนีจากใจเจ้าเตือ ความดีกวาดเข้าใสใจ เจ้าเตือ อานิสงส์ความดีนั้นจงอุดหนุนยั้งสูงให้เจริญรุดหน้าแนวขวางกันให้พ่ายพัง ชะยะตุ ภาวะวัง ชะยะมังคะลัง สัพพะสิทธิ ภาวันตุ เต

วรรณกรรมคำผูกแขนตำราว่า ส่วนของสวิง บุญเจิม (2542 : 56) ที่ยกตัวอย่าง นี้ เมื่อพิจารณาเนื้อหาพบว่า มุ่งสอนตำราว่าให้รู้จักบทบาทหน้าที่ของตนและให้ปฏิบัติหน้าที่ อย่างถูกต้องเที่ยงธรรม ไม่ทำให้ผู้อื่นเดือดร้อนเสียหาย ไม่ใช่ตำแหน่งหรืออำนาจเอาไร้ดอา เปรียบผู้อื่น เพราะบาป กรรมที่ได้กระทำกับผู้อื่นจะสนองตอบให้ได้รับผลไม่ดีตามมา แต่ ถ้าหากปฏิบัติตนตามหน้าที่ในฐานะผู้บำบัตทุกข์บำรุงสุข อำนวยความบริสุทธิ์ยุติธรรมให้ บุคคลและสังคมมีความเป็นปกติสุขแล้ว อานิสงส์ของความดีจะส่งเสริมให้มีความเจริญ รุ่งเรืองยิ่งขึ้นไป ปราศจากอุปสรรคที่จะมาขวางกั้น

จากตัวอย่างข้างต้น ผู้วิจัยเห็นว่า “บุญ” ตามแนวทางพระพุทธศาสนาแบบชาว บ้านอีสานน่าจะหมายถึง ความสุขหรือสิ่งที่ให้ผลเป็นความสุข เช่น ได้เป็นเจ้าของคน ไม่ต้องลำบากตรากตรำ เกิดในตระกูลสูง มีอำนาจวาสนา มีปัญญา มียศศักดิ์อิศรสถาน มี บริวารญาติมิตรจะทำกิจใดก็สำเร็จดังประสงค์ มีสุขภาพกาย สุขภาพใจที่สมบูรณ์แข็งแรง ฯลฯ หากบุคคลใดมีองค์ประกอบของความสุขเช่นนี้จะถือว่าเป็น “คนมีบุญ” ในขณะที่ “คน มีกรรม” จะมีภาพตรงข้าม เช่น เกิดมาลำบากยากจน สู้ทนทำงานหนัก ไร้อำนาจยศศักดิ์ วาสนา เป็นต้น

“บุญ” จึงนับเป็นตัวแทนของอำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนา ที่ถูก ตอกย้ำผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม โดยใช้วรรณกรรม ภาษิต คำสอน วิถีปฏิบัติ

ซีต — คอง พิธีกรรม ฯลฯ เป็นเครื่องมือ คนอีสานจึงใฝ่หาบุญ นิยมทำบุญและสะสมบุญ เพื่อหวังผลตอบแทนทั้งในชาตินี้และชาติหน้า ดังที่สิริขญา คอนกรีต (2548 : 287) กล่าวว่า ผู้เฒ่าผู้แก่มักจะพูดกันติดปากว่า “เกิดมาชาตินี้ขอให้ได้กินได้ทาน” หรือ “ให้ได้ออกปาก เว้าชวนหมู่ทำบุญ” แม้แต่วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานก็กล่าวถึงการให้รู้จักทำบุญทำทาน อยู่เสมอ ยกตัวอย่างเช่น

...ไผ่ได้ผูกฝ้ายเส้นนี้ นอนหลับก็ลิ้ได้เงินหมื่น นอนตื่นก็ลิ้ได้เงินแสน แบนมือไป  
ได้แก้วมณีโชติ โทะฮ้ายอย่ามาพาน ฝูงพญามารอย่าได้มาใกล้ ครั้นเจ้าไปชุดเผือกให้ได้  
ก่อนคำตัน ไปชุดมันให้ได้ก่อนคำล้าน เจ้าอยู่บ้านให้มีผู้แห่แห่นำ ให้เจ้าได้ทำบุญทำทาน  
อย่าขาด เหมือนตั้งน้ำฟ้าหยาดไหลหลังลงมา สัพพะกาลยังอย่าได้ขาดเขินวัง สัพพะกาลยัง  
ให้เต็มดีทุกเมื่อ สัพพะกาลยังให้เต็มดีทุกยาม ก็ข้าเทอญ

จากตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนทั่วไปสำนวนของสาร สาระทัศน์านันท์ (2525 : 128) แสดงให้เห็นถึงความเชื่อความศรัทธาในเรื่อง “การทำบุญทำทาน” ประหนึ่งเป็นข้อกำหนดที่สังคมรับรู้ร่วมกันว่า “การทำบุญ” คือสิ่งที่จะนำมาซึ่งความสุขความสมหวัง หากบุคคลใดปรารถนาความสุขก็จะต้องทำบุญ คนไม่รู้จักทำบุญมักจะถูกสังคมตำหนิ ลดทอนคุณค่า ถูกนิทหาว่าเป็นคน “ขี้เกียจ” (คนตระหนี่ถี่เหนียว) เพราะปฏิบัติตนอยู่นอกเหนือกรอบวาทกรรมหลัก ที่กำหนดคุณค่าว่า ผู้ใดทำบุญผู้นั้นได้ทำความดีหรือเป็นคนดี มีความสุข ผู้ไม่ปฏิบัติตามย่อมจะถูกเบียดขับจากวาทกรรมหลักให้กลายเป็นอื่นโดยทันที เมื่อไม่ยอมถูกกระทำจากวาทกรรมจึงเป็นเหตุให้คนอีสานปรารถนาจะเข้าถึงคำว่า “บุญ” บุญที่ว่าจึงต้องทำทุกคนและทำด้วยตนเอง ดังที่พันธ์ พันทวี (2556 : สัมภาษณ์) ยกผญาอีสานขึ้นมา กล่าวว่า “บุญบุญนี้มีไผ่ปั้นแจก บ่ແกแบ่งได้คือตั้งไม้ผ่ากลาง คือจั่งเฮากินข้าวเฮากินเฮากะอิม บ่ห่อนไปอิมท้องเขาพุ่นผู้บ่กิน”

การทำบุญหรือการเข้าถึงบุญของคนอีสานนั้น ส่วนมากจะแอบอิงอยู่กับอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาเป็นสำคัญ เช่น การอุปสมบทเป็นพระภิกษุสงฆ์ การบริจาคทาน การรักษาศีลปฏิบัติธรรม ฯลฯ การทำบุญในแต่ละรูปแบบล้วนมาจากแนวคิดพื้นฐานร่วมกันว่า ใครทำบุญก็จะสามารถสะสมบุญเป็นของตนเองได้ บุญจึงดูเหมือนเป็นรูปแบบหนึ่งของทรัพย์สินที่สามารถครอบครองเป็นเจ้าของได้ สำหรับผู้ชายแล้วบุญเป็นทรัพย์สินเชิงจิตวิญญาณที่หากสะสมหรือปฏิบัติถึงขั้นเอกอุแล้วจะนำไปสู่การหลุดพ้นหรือนิพพานได้ ขณะเดียวกันบุญก็สร้างอำนาจทางสังคมให้กับผู้ชาย เพื่อที่จะควบคุมวิถีชีวิตของคนในสังคม กล่าวคือ ผู้ชายสามารถเข้าถึงบุญได้ง่ายกว่าผู้หญิง ผู้ชายสามารถเป็น “นาบุญ” สำหรับคน



อื่น ๆ ได้ด้วยการบวชเป็นพระสงฆ์ในพระพุทธศาสนา ดังตัวอย่างวรรณกรรมคำผูกแขน อีสาน ต่อไปนี้

ฝ่ายเส้นนี้แม่นฝ่ายมุงคูล พระจอมบุญพุทธเจ้า เอามาให้ผูกแขนหลาน ให้เจ้าบวชนาน ๆ เป็นเถระเจ้า ให้เจ้าเป็นพระผู้เฒ่าผู้ทรงคุณ คนมาหนุนทุกค่าเข้า ให้เจ้า ได้สอนลูกเต้าพอแสนคน ทศพลอันผ่านแล้ว คือพระไตรปิฎกแก้วให้เลื่อนไหล นำสัตว์ไป ข้ามโลก ให้เข้าพ้นจากโอฆะสงสาร ให้ไปถึงนิรพานทุกคน ทุกคน ก็ข้ามเทอญ ชะยะสิทธิ ภาะวันตุ เตย

จากตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนภาคสำนวนของหล้า มุลสาร (2556 : สัมภาษณ์) อวยพร “นาค” ว่า เมื่อบวชเป็นพระสงฆ์แล้วให้ดำรงพระศาสนา ศึกษาพระธรรม และนำหลักธรรมคำสอนนั้นมา เผยแผ่ เพื่อให้สัตว์โลกพ้นวิญญูสงสาร หลุดจากการเวียนว่าย ตายเกิด และเข้าถึงนิพพานอันเป็นอุดมการณ์สูงสุดของพระพุทธศาสนา หากพิจารณาการ เข้าถึงบุญตามแนวทางพระพุทธศาสนาแล้วจะเห็นว่า ผู้ชายมีโอกาที่จะเข้าถึงบุญด้วยการ บวชเป็นพระ เพราะโดยประเพณีกำหนดให้ผู้ชายชาวอีสานจะต้องบวชพระอย่างน้อยหนึ่ง ครั้งในชีวิต เพื่อที่จะได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้ใหญ่เต็มตัว หรือที่เรียกว่า “คนสุก”

การบวชจึงเป็นบรรทัดฐานทางสังคมที่สำคัญประการหนึ่ง เหนือสิ่งอื่นใดการบวช ถูกพิจารณาว่าเป็นวิถีแห่งบุญ ผลบุญของผู้ชายจึงมักจะเกี่ยวเนื่องกับความสัมพันธ์เชิง อำนาจทางสังคม ถึงแม้ว่าตามคำสอนของพระพุทธศาสนา “บุญ” จะเป็นเรื่องส่วนบุคคล ก็ตาม (ยูคิโอะ, ฮายาชิ, 2554 : 223) กล่าวคือผู้ชาย เมื่อบวชเป็นพระแล้วสามารถแผ่แผ่ ส่วนบุญ ให้สัตว์โลกหลุดพ้นจากกิเลสด้วยการนำหลักธรรมมาเทศนา สั่งสอน เมื่อ บั้จเจกบุคคลปฏิบัติตามคำสอนนั้นได้ ก็จะมีโอกาสหลุดพ้นจากกิเลสในที่สุดและตราบไถที่ ยังดำรงสถานะความเป็นพระสงฆ์อยู่ ก็จะมีบทบาทในฐานะเป็น “นาบุญ” ดังปรากฏในบท สัมผัสคุณว่า “บุญญุกเขตต์ โลกสุส” ซึ่งมีความหมายว่า “นาบุญของชาวโลก”

คำว่า “นาบุญ” นี้ สาลี ริกสุทธิ (2544 : 69) กล่าวไว้ว่า อุปมาเหมือนชาวนาจะทำ นาก็ต้องเลือกนาดี นาดีคือ ดินดี น้ำท่าสมบูรณ์ เมื่อหว่านพันธุ์ข้าวลงไปแล้ว ข้าวก็งอกงาม ออกรวงให้ผลผลิตดี ผู้ทำบุญเหมือนชาวนา พระดีเหมือนนาดี การทำบุญถ้าทำกับพระสงฆ์ ผู้ทรงศีลาจารวัตร อาณิสร์ผลบุญก็จะมีมาก เพราะพระสงฆ์ผู้นั้นเป็น “เนื้อนาบุญ” ที่ดี เพราะศีล/ธรรมที่ท่านรักษาอยู่นั่นเอง การบวชเป็นพระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาจึงเป็นคำ นิยมสำคัญของชาวอีสานที่ปฏิบัติสืบทอดต่อกันมาจนปัจจุบัน ดังคำอวยพรในวรรณกรรม คำผูกแขนอีสานว่า

...ขอให้ทรัพย์สินไหลมาเทมา เนื่องนองอย่าได้ขาดเหมือนดั่งน้ำ ในระ  
อโนดาตมหานครที่ กิณอย่าได้บกจกอย่าได้ลง มีงัวให้ไถงัวแม่ลาย มีควายให้ไถควายแม่ย่อง  
ให้ช้องจุมเงินจุมคำ ให้ได้ทองเก้ากำคำเก้าหมื่น ให้ได้เจ้าสิ้นสิ้นมาเย็บ ให้ได้เมียสาวผู้จบ  
ผู้งามเทียมช้าง ให้ได้ลูกจ้างแต่งภาแลงกาย ให้ได้ลูกชายผู้หับปี เป็นผู้ตั้งมาขนาด ให้ได้  
บวชในพระพุทธศาสนา จัตตารโธ รัมมา วัฑฒันติ อายุ วัณโณ สุขัง พลัง

จากตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนชิ้นเขียนใหม่ สำนักวิทยาลัยครุมหาสารคาม  
(2522 : 35) อวยพรว่า ให้ได้ลูกคนแรกเป็นชาย และให้ได้บวชในพระพุทธศาสนา คำอวยพร  
นี้แสดงค่านิยมเกี่ยวกับการบวช อันเป็นหนทางของการเข้าถึงบุญของผู้ชายได้เป็นอย่างดี

ทั้งนี้เพราะพระพุทธศาสนาเถรวาท กำหนดให้เฉพาะผู้ชายเท่านั้นที่สามารถบวช  
เป็นพระภิกษุและสามเณรได้ ในขณะที่ตลอดช่วงชีวิตของผู้หญิงเป็นได้เพียงฆราวาสเท่านั้น  
ประเด็นดังกล่าวนี้ถูกอ้างโดยพระวินัยสงฆ์ ผู้หญิงจึงถูกจำกัดคุณค่า/ความสำคัญไว้เพียง  
บทบาทผู้ซุบซิบอุกถัมภ์ การทำบุญสร้างกุศล การบริจาคทานให้พระสงฆ์ การรักษาศิลปฏิบัติ  
ธรรมเท่านั้น แนวทางการจัดการทางสังคมดังกล่าวล้วนเป็นกระบวนการสร้าง “ความเป็น  
หญิง” ที่มีโครงสร้างสังคมภายใต้อุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ ข้อกำหนดทั้งหลาย จึงถูกสร้าง  
ขึ้นโดยพระสงฆ์และฆราวาสชายแทบทั้งสิ้น รูปแบบการมีส่วนร่วมในกิจกรรมทางพุทธ  
ศาสนาระหว่างผู้หญิงและผู้ชายจึงแตกต่างกัน ผู้ชายสามารถเป็นได้ทั้งพระสงฆ์และฆราวาส  
ผู้นำในการประกอบพิธีกรรมรวมทั้งผู้นำในสังคม เพราะอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาได้  
สร้าง/สถาปนาสถานะของความเป็นพระสงฆ์/ผู้ชายไว้ในระดับที่สูงมาก ผู้หญิงจึงเสมือนถูก  
จองจำไว้ในพื้นที่ของการเป็น “อุบาสิกา” เท่านั้น” (ยูคิโอะ, ฮายาชิ, 2554 : 245)

อย่างไรก็ตามเส้นทางบุญเพื่อการหลุดพ้นสำหรับเพศหญิงนั้น ยังมีช่องทางอื่นที่  
วางไว้อยู่บนฐานความเชื่อที่ว่า “การบวชของลูกชายเสมือนพ่อแม่ได้เกาะชายผ้าเหลืองของ  
ลูกชายขึ้นสวรรค์” โดยเฉพาะผู้เป็นแม่จะมีบุญสะสมเพียงพอผ่านลูกชายที่บวช ซึ่งจะทำให้  
สามารถเข้าถึงภาวะนิพพานได้ (อ้างใน ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2556 : 344-347) วรรณกรรม  
คำผูกแขนอีสานได้ประกอบสร้างคำอวยพรให้เห็นอานิสงส์ของการบวช ดังตัวอย่าง  
ต่อไปนี้

...ขอให้เจ้าเข้าถึงศึกษาได้เขียนช้อยู่ทุกวัน ธรรมทั้งแปดหมื่นสี่พันพระ  
ธรรมชั้นนั้น ของสำคัญอย่าประมาท อย่าสู่ขาดแท้แท้ โตเจ้าอย่าหน่ายแหยง ให้ช้อยจริงช้อย  
แจ่งแทงตลอดปัญญา เกิดศรัทธาเชื่อเห็นจั่งลิเป็นสงฆ์แท้ จั่งสิลึงพ่อแม่ขึ้นถึงสวรรค์สูงส่ง  
ขอให้เดินตามรอยพระพุทธองค์ เดินให้ตรงเดินให้ได้ผ้าเหลืองเจ้า จั่งสิงาม ...

จากตัวอย่าง วรรณกรรมคำผูกแขนนาค ส่วนของบัวลัน อุตมะ (2555 : สัมภาษณ์) สะท้อนให้เห็นว่าการบวชของลูกชายนั้นสามารถ “จูงพ่อแม่ขึ้นถึงสวรรค์สูงส่ง” อีกทั้งสะท้อนให้เห็นถึงโอกาสสำหรับลูกผู้ชายที่จะแสดงความกตัญญูต่อพ่อแม่ เป็นครั้งแรกในชีวิต ด้วยการสร้างบุญให้กับกลุ่มบุคคลที่คอยปกป้องเลี้ยงดูมาโดยตลอด อันเป็นการแสดงความกตัญญูต่อพ่อแม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับแม่ เพราะแม่เป็นผู้อุ้มท้อง ให้กำเนิด และเลี้ยงดูลูกชายอันเป็นบุญคุณที่ลูกชายต้องทดแทน

อำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาที่มีต่อโลกและชีวิต จึงมีส่วนส่งเสริมให้คนต้องทำบุญ ด้วยหวังว่าจะมีชีวิตที่ดีกว่าในชาติหน้า หรือไม่ก็เพื่อหนีบาปในอดีตที่ตนเองกำลังเสวยผลอยู่ในปัจจุบัน ถึงแม้ว่า “บุญ” จะเป็นพื้นที่ของความรู้หรือความคิดทางสังคมแบบหนึ่งที่ถูกสร้างขึ้นตามกฎเกณฑ์หรือเงื่อนไขของสังคม มิใช่ความจริงที่ตายตัวและเป็นสากลก็ตาม แต่ก็คือความปรารถนาอย่างยิ่งยวดที่ทุกคนต้องการจะเข้าถึง

## โอม : ถ้อยคำศักดิ์สิทธิ์กับการช่วงชิงความหมายระหว่าง พราหมณ์-พุทธ

การขึ้นต้นบทวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานนิยมขึ้นต้นด้วยคำว่า “โอม” กล่าวกันว่าคำว่า “โอม” เป็นพยางค์/ถ้อยคำศักดิ์สิทธิ์ ด้วยเหตุว่าถูกประกอบสร้างคุณค่าและให้ความหมายในฐานะเป็นอักขระที่เกิดจากการเรียกพระนามของพระตรีมูรติทั้ง 3 รวมเป็นหนึ่งเดียว อะ หมายถึง พระศิวะ อุ หมายถึง พระวิษณุ มะ หมายถึง พระพรหม “อะ อุ มะ” เมื่ออ่านออกเสียงให้ต่อเนื่องกัน จึงเกิดเป็นคำว่า “โอม ถ้อยคำนี้จึงถูกเอ่ยถึงมากที่สุดในการสวดมนต์ทุกบทของศาสนาพราหมณ์ ด้วยเหตุว่าถูกใช้เป็นถ้อยคำในการเริ่มต้นบทสวด อ่อนวอน บูชา สรรเสริญเทพเจ้า โดยเชื่อว่าถ้าเอ่ยคำนี้ขึ้นเมื่อใดจะบังเกิดความเป็นสิริมงคล เทพเจ้าจะคอยปกป้องรักษาคุ้มครอง

อย่างไรก็ตามจากผลการศึกษาวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน พบว่าการขึ้นต้นบทด้วยคำว่า “โอม” และมีเนื้อความต่อท้ายที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพราหมณ์มีเพียง 4 ส่วนเท่านั้น ในทางตรงข้ามกลับพบว่า มีการขึ้นต้นด้วยคำว่า “โอม” และตามด้วยเนื้อความที่กล่าวถึงพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ หรือกล่าวถึงเรื่องราว พระโพธิสัตว์ เรื่องเล่าในพุทธประวัติหรือตามด้วยความที่เป็นภาษาวาลี หรือตามด้วยการกล่าวถึงเทวดาที่มีบทบาทในฐานะเป็นผู้สนับสนุนปกป้องพระพุทธศาสนาจนอนุโลมว่าเป็นเทพเจ้าประจำศาสนาพุทธอยู่เป็นจำนวนมาก ซึ่งเนื้อความในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานดังกล่าวนี้ ล้วนแสดงให้เห็นอำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาซึ่งถือว่าเป็นวาทกรรมหลัก

ฉะนั้นคำอวยพรในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานส่วนใหญ่จึงให้ความสำคัญไปที่พลังอำนาจที่เกี่ยวข้องผูกพันกับอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาเป็นสำคัญ ถึงแม้พิธีกรรมการผูกแขนจะได้รับอิทธิพลมาจากศาสนาพราหมณ์ก็ตาม หากแต่ในความเป็นจริง ผู้สร้าง/ผู้ใช้วรรณกรรมล้วนแต่เป็นพุทธศาสนิกชนทั้งสิ้น หลายคนผ่านการบวชเรียนในพระพุทธศาสนา ศึกษาพระไตรปิฎก มีความรู้ภาษาบาลีเป็นอย่างดี จึงไม่แปลกที่อุดมการณ์ คติ ความเชื่อ หรือ แนวคิดที่ปรากฏในตัวบทจะฝังแน่นอยู่กับพุทธศาสนา มากกว่าที่จะแอบอิงอยู่กับศาสนาพราหมณ์ การขึ้นต้นด้วย “โอม” อันเป็นถ้อยคำศักดิ์สิทธิ์แล้วตามด้วยเนื้อความที่เกี่ยวข้องผูกพันกับพระพุทธศาสนา ที่มีได้เกี่ยวข้องกับเทพเจ้าในศาสนาพราหมณ์จึงปรากฏให้เห็นอยู่เป็นจำนวนมาก ยกตัวอย่างเช่น

#### ตัวอย่างที่ 1

โอม กัปปาสีกระัชชญาพาหังพันระนัง ฝ่ายผูกแขนกุสิปว่าฝ่ายผูกแขน กุสิปว่าฝ่ายศักดิ์สิทธิ์ พระพุทโธประทานให้ พระแก่นไต้ให้มาผูกแขนแม่อยู่กรรม เป็นสายธรรมโองการแปดหมื่น กับมีลีนมาอีกสี่พัน มาเป็นยันต์ป้องกันฮ้อยแปด มาเวดล้อมกันปอบกันพราย ผีทั้งหลายหนีไกลฮ้อยโยชน์ หนีทั้งโทษผิดเลือดผิดกรรม...

(คำผูกแขนแม่อยู่กรรม : สวิง บุญเจิม)

#### ตัวอย่างที่ 2

โอม พระพุทโธสิทธิเดช โอมพระรั้มโม่สิทธิเดช โอมพระสังโฆสิทธิเดช ฝ่ายเส้นนี้แม่ฝ่ายศักดิ์สิทธิ์ องค์พระพุทโธผู้มีฤทธิ์ทอดประทานมาให้ ผู้ชายจึงได้เอามาผูกแขน ผูกเบื้องซ้ายเอ็นขวัญเจ้ามา ผูกเบื้องขวาให้ขวัญเจ้าอยู่ หมูผีได้ลุ่มฟ้าให้หันหน้าตาวหนี เกรงฤทธิ์เจ้าพระมนีมาช้อย ทั้งลูกน้อยให้ยืนมันหมื่นปี อิศะวาสุ สุสะวาอินะโม่พุทธาเยะ สารุ

(คำผูกแขนแม่ลูกอ่อน : สวิง บุญเจิม)

จากตัวอย่างที่ 1 เป็นวรรณกรรมคำผูกแขนแม่อยู่กรรม (สวิง บุญเจิม, 2536 : 384-385) ตัวอย่างที่ 2 เป็นวรรณกรรมคำผูกแขนแม่ลูกอ่อน (สวิง บุญเจิม, 2542 : 28) เมื่อพิจารณาเนื้อหาในวรรณกรรม คำผูกแขนทั้ง 2 สำนวนพบว่าขึ้นต้นบทด้วยคำว่า “โอม” เนื้อความที่ตามหลังโอมกล่าวอ้างถึงอำนาจและเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาเป็นหลัก สิ่งเหล่านี้ได้สะท้อนภาพอย่างมีนัยสำคัญว่า พระพุทธศาสนามีอิทธิพลต่อความคิด ความเชื่อ ตลอดจนวิถีชีวิตของคนอีสานเหนือกว่าศาสนาและลัทธิความเชื่ออื่นๆ อุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาจึงเข้ามามีอำนาจและมีอิทธิพลในการช่วงชิงพื้นที่ ให้ความสำคัญ คำ

ว่า “โอม” เสียใหม่ จากถ้อยคำศักดิ์สิทธิ์ที่ถูกกำหนดคุณค่าไว้สำหรับเป็นบทสวดอันนอบนุชาเพื่อการระลึกถึงและให้เกียรติแก่พระตรีมูรติ อันประกอบด้วย พระศิวะ พระวิษณุและ พระพรหมของศาสนาพราหมณ์ กลับกลายมาเป็นถ้อยคำศักดิ์สิทธิ์ตามนัยของพระพุทธศาสนา

“โอม” จึงถูกสถาปนาเป็นชุดความรู้อีกชุดหนึ่ง ดังที่เกอพินธุ์ นาคุบุปผา (2542 : 16) ได้แสดงทรรศนะว่า แท้จริงแล้ว “โอม” มาจากการประกอบสร้างคำและมีความหมายดังนี้ อะ มาจากคำว่า อรหัง หมายถึง พระพุทธเจ้า อุ มาจากคำว่า อุตตมธัมมัง หมายถึง พระธรรม มะ มาจากคำว่า มหาสังฆะ หมายถึง พระสงฆ์

เมื่อพิจารณาในมิติผู้สร้างและผู้ใช้วรรณกรรมจะพบว่า ส่วนใหญ่เป็นพระสงฆ์ หมอสูชวัญ ประชาญ์ชาวบ้าน ผู้อาวุโส บุคคลเหล่านี้ล้วนแล้วแต่เป็นพุทธศาสนิกชนทั้งสิ้น การประกอบสร้างคำอวยพรย่อมจะแอบอิงอยู่กับอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาอย่างไม่ต้องสงสัย เหตุปัจจัยเหล่านี้ช่วยตอกย้ำและทำให้การสถาปนาชุดความรู้ชุดใหม่นี้ น่าเชื่อถือมากยิ่งขึ้น

ปรากฏการณ์การที่เกิดขึ้นดังกล่าวแสดงให้เห็นภาพของการช่วงชิง ชัดแย้ง แทรกแซงปรับเปลี่ยนพื้นที่แห่งอำนาจในการให้ความหมายแก่สิ่งใดสิ่งหนึ่ง แต่เดิมอุดมการณ์ศาสนาพราหมณ์ ได้สถาปนาระเบียบแบบแผนแห่งพิธีกรรมตลอดจนการสร้างคุณค่าและให้ความหมายแก่สรรพสิ่งโดยแอบอิงอยู่กับอุดมการณ์ของพราหมณ์ เมื่อเวลาผ่านไปสรรพสิ่งย่อมมีการปรับเปลี่ยนเลื่อนไหล บางอย่างถูกลดทอนคุณค่าและความสำคัญโดยมีชุดความรู้ ความเชื่อ ความจริงใหม่มาแทนที่ เหล่านี้ล้วนสะท้อนออกมาให้เห็นว่าอุดมการณ์ศาสนาพราหมณ์ ซึ่งอาจจะเข้มแข็ง มั่นคงในอดีต หรือในภูมิภาคอื่นๆ แต่เมื่อเข้าสู่บริบทวัฒนธรรมอิสลาม ที่มีแบบแผนในการดำเนินชีวิต มีความคิด ความเชื่อแบบผสมผสานจากหลายศาสนาและหลายลัทธิ “โอม” ถ้อยคำศักดิ์สิทธิ์ที่สงวนไว้สำหรับสวดเป็นคำขึ้นต้นเพื่อบูชาเทพเจ้า จึงถูกลดบทบาทลงเป็นเพียงสัญลักษณ์/ถ้อยคำศักดิ์สิทธิ์ของศาสนาพราหมณ์เท่านั้น ขณะเดียวกันก็ถูกปรับเปลี่ยนเคลื่อนย้ายถูกให้ความหมายและถูกสถาปนาประหนึ่งเป็นคำสวดในพระพุทธศาสนาที่แฝงอยู่กับอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนา เป็นสำคัญ เพราะ “โอม” ถูกวางไว้และกำกับโดยวาทกรรมพระพุทธศาสนา “โอม” ของศาสนาพราหมณ์จึงกลายมาเป็นคำสวดทางพระพุทธศาสนาอันหมายถึงการระลึกถึงพระรัตนตรัย การตีความเพื่อผลกลับเช่นนี้ แสดงให้เห็นการปะทะ/ประสานระหว่างศาสนา ที่ทำให้เกิดลูกผสมของความเชื่อจนกลายมาเป็นพระพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน กล่าวคือ คนอิสลามนับถือพระพุทธศาสนาเป็นหลักสำคัญ แต่ในพิธีกรรมอาจประสมประสานแนวความคิด ความเชื่อ วิถีปฏิบัติจากพราหมณ์และความเชื่ออื่นๆ ไว้ด้วยกันอย่างลงตัวและกลมกลืน

## บทสรุป

การประกอบสร้างคำอวยพรในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน สะท้อนให้เห็นอิทธิพลของพระพุทธศาสนาที่สะสมขึ้นตามลำดับ จนเปี่ยมล้นอยู่ในสายธารศรัทธาของชาวอีสาน แล้วตกตะกอนเป็นความเชื่อที่ซึมซับเฝืออบจนกลายเป็นจิตนิสัยและบุคลิกภาพของพุทธศาสนิกชนที่เคารพต่อพระรัตนตรัยอย่างลึกซึ้ง จะเห็นได้ว่าพระพุทธศาสนาทรงอิทธิพลและมีอำนาจต่อสังคมอีสานอย่างลุ่มลึกและสืบต่ออิทธิพลและอำนาจมาอย่างยาวนาน ผ่านกาลเวลาจากอดีตจนถึงปัจจุบัน ซึ่งอำนาจและอุดมการณ์ที่กล่าวถึงนี้ไม่ใช้การกดขี่บังคับหรือการใช้กำลังเข้าควบคุม ให้เชื่อถือ ศรัทธา หรือปฏิบัติตามโดยตรง หากแต่เป็นควบคุมในทางอ้อม ดังที่แฟร์คลัฟ (อ้างใน ธีรพร พานโพธิ์ทอง, 2556 : 21) ได้กล่าวไว้ว่า อำนาจในสังคมมีที่มาจาก การควบคุมทางอ้อมหรือก็คือการควบคุมความคิดของคน หากว่าทกรรมควบคุมความคิดและความคิดควบคุมการกระทำผู้ที่มีอำนาจและต้องการใช้อำนาจหรือรักษาอำนาจไว้ก็ต้องควบคุมวาทกรรมเป็นอันดับแรก

จากการศึกษาจึงทำให้ทราบว่า อำนาจและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่มีความหมาย อยู่ในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสานอย่างแนบเนียนและเป็นธรรมชาติ ผู้ใช้ภาษาจึงตกอยู่ภายใต้อำนาจของ วาทกรรมโดยไม่รู้ตัว ดังที่ ธีรพร พานโพธิ์ทอง (2556 : 20) กล่าวว่า อำนาจเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ เพราะอำนาจจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อมีคู่ความสัมพันธ์ในลักษณะที่ฝ่ายหนึ่งสามารถควบคุมอีกฝ่ายหนึ่งให้ทำตามที่ต้องการ ฝ่ายที่มีอำนาจมากกว่าสามารถมีอิทธิพลต่อความคิดหรือทัศนคติของอีกฝ่าย

เมื่อเป็นเช่นนี้ผู้มีอำนาจในการประกอบสร้างคำอวยพรในวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน ไม่ว่าจะเป็พระเจ้าสงฆ์ หมอสู่วัยญ์ หรือผู้อาวุโสจึงมีอำนาจในการควบคุมวาทกรรมว่าควรจะเสนอเนื้อหาอย่างไร พูดเรื่องใดมากน้อย เรื่องใดเป็นประเด็นหลักหรือประเด็นรอง มีการลำดับความหรือสื่อความอย่างไร เมื่อผู้มีอำนาจดังกล่าวล้วนแต่เป็นพุทธศาสนิกชนที่ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของพระพุทธศาสนา ความคิด ความเชื่อทางพระพุทธศาสนาจึงถูกนำมาประกอบสร้างเป็นคำอวยพร ทั้งในเรื่องพลาณภาพแห่งพระรัตนตรัย ภาษาบาลีสักกิติสทธิบุญ ตลอดจน “โอม” ถ้อยคำศักดิ์สิทธิ์ มาผสมผสานกันอย่างสนิทแนบจนกลายเป็นความรู้ ความจริง เป็นอัตลักษณ์เฉพาะของชนอีสาน ด้วยหวังว่าพลาณภาพจากพระพุทธศาสนาจะเป็นเกราะป้องกันภัยจากสิ่งชั่วร้าย ขณะเดียวกันก็นำมาซึ่งความสุขความสำเร็จ ความเจริญรุ่งเรืองสิ่งดีงามที่ทุกคนปรารถนา ถึงแม้ว่าจะไม่สามารถยืนยันถึงความสำเร็จหรือความเป็นไปได้ดังคำพรที่ได้รับก็ตาม แต่การผูกแขนก็ยังเป็นพิธีกรรมที่คนอีสานนิยมกระทำเพื่อเสริมสร้างความเชื่อมั่นในการดำเนินชีวิตในแต่ละวัน

วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานจึงเป็นตัวกำหนดกฎเกณฑ์วิถีชีวิต วัฒนธรรมขนบธรรมเนียมประเพณี รวมถึงจารีตปฏิบัติที่สำคัญในสังคมอีสานได้เป็นอย่างดี การศึกษาในครั้งนี้จึงทำให้มองเห็นและเข้าใจสังคมอีสานมากยิ่งขึ้น และพิธีกรรมการผูกแขน/วรรณกรรมคำผูกแขนอีสานจะยังคงมีอิทธิพลต่อความคิด ความเชื่อและวิถีปฏิบัติของผู้คนในสังคมอีสานสืบต่อไป



## บรรณานุกรม

- เกื้อพันธ์ นาคบุปผา. (2542). **พื้นฐานการอ่านวรรณคดีไทย**. กรุงเทพฯ: ต้นอ้อ 1999 จำกัด.  
โครงการอนุรักษ์คัมภีร์โบราณภาคตะวันออกเฉียงเหนือ. (ม.ป.ป.). **เอกสารปริวรรต**.  
มหาสารคาม: มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- จ.เปรี๊ญญ. (2548). **ตำราสูตรขวัญโบราณต่างๆ**. กรุงเทพฯ: อำนวยสาส์น.
- จารุวรรณ ธรรมวัตร. (2552). **มนต์ศน์ในนิทานสำนวนอีสาน**. วิทยานิพนธ์หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- เจิม ชุมเกต. (2525). **ภาษาบาลีประยุกต์**. นครปฐม: คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- จำเนียร พันทวี. (23 กุมภาพันธ์ 2556). **สัมภาษณ์**. ผู้สร้างวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน. บ้านเลขที่ 16 ซอย 13 ถนนรณชัยชาญยุทธ ตำบลในเมือง อำเภอเมืองจังหวัดร้อยเอ็ด.
- ชม บุญหล้า. (12 มกราคม 2556). **สัมภาษณ์**. ผู้สร้างวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน. บ้านเลขที่ 3 หมู่ 7 บ้านดอนนา ตำบลขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม.
- ไชยรัตน์ เจริญศิลป์โอฬาร. (2554). **วาทกรรมการพัฒนา : อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณะและความเป็นอื่น**. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: วิชาษา.
- ณัฐพร พานโพธิ์ทอง. (2556). **วาทกรรมวิเคราะห์เชิงวิพากษ์ตามแนวภาษาศาสตร์ : แนวคิดและการนำมาศึกษาวาทกรรมในภาษาไทย**. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- นพพร ประชากุล. (2552). **ยกอักษร ย้อนความคิด เล่ม 1 ว่าด้วยวาทกรรม**. กรุงเทพฯ: อ่าน.
- บัวลัน อุดมะ. (25 ธันวาคม 2555). **สัมภาษณ์**. ผู้สร้างวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน. บ้านเลขที่ 20 หมู่ 1 ตำบลดงมะไฟ อำเภอทรายมูล จังหวัดยโสธร.
- บัวศรี ศรีสูง. (2535). **ฮิต-คอง อีสานและปภินกะคดี**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป.
- บุญเกิด พิมพ์รเมธากุล. (2544). **ประเพณีอีสานและเกร็ดโบราณคดีไทยอีสาน**. ขอนแก่น: ขอนแก่นคัลลังานาธรรม.
- ไบ ปัสสาชินนัง. (14 มกราคม 2556). **สัมภาษณ์**. ผู้สร้างวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน. บ้านเลขที่ 264 ถนนมหาชัยดำริ ตำบลตลาด อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม.



- ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2556). นานมาแล้ว : มีเรื่องเล่า นิทาน ตำนาน ชีวิต. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปรีชา พิณทอง. (2534). ประเพณีโบราณไทยอีสาน. พิมพ์ครั้งที่ 7. อุบลราชธานี: โรงพิมพ์ศิริธรรม.
- พระราชพรหมจริยคุณ. (2525). ตำราคู่มือพ่อบ้าน. ภาพสีน้ำ: จินตทัศน์การพิมพ์.
- พันธ์ พันทิว. (17 กุมภาพันธ์ 2556). สัมภาษณ์. ผู้สร้างวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน. บ้านเลขที่ 6/1 หมู่ 4 ตำบลเหนือเมือง อำเภอเมือง จังหวัดร้อยเอ็ด.
- มนัส สุขสาย. (2526). การบาศรีสูตรวัญ. อุบลราชธานี: ศูนย์การศึกษาออกโรงเรียนภาคตะวันออกเฉียงเหนือ (ศนอ.) “ศ.อ.ศ.อ.” จังหวัดอุบลราชธานี.
- ยุคิโอะ, ฮายาชิ. (2554). พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสาน : ศาสนาในความเป็นภูมิภาค. ผู้แปล พินิจ ลาภานานนท์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วิทยาลัยครูมหาสารคาม. (2522). หนังสือชุดความรู้มรดกอีสาน ฉบับอนุรักษ์ วรรณคดีอีสานที่เกี่ยวข้องกับชีวิต. มหาสารคาม: อภิชาติการพิมพ์.
- ส.ธรรมภักดี. (ม.ป.ป.). ประเพณีอีสาน. กรุงเทพฯ: ส. ธรรมภักดี.
- สวิง บุญเจิม. (2542). ความผูกแขนความสอนปู่ย่าตายายไก่เขย. อุบลราชธานี: มรดกอีสาน.
- สวิง บุญเจิม. (2536). ตำรามรดกอีสาน. อุบลราชธานี: สำนักพิมพ์มรดกอีสาน.
- สาร สาระทัศน์นันท์. (2540). พิธีสูขวัญและคำสูขวัญโบราณอีสานฉบับสมบูรณ์. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์กรมการศาสนา.
- สาร สาระทัศน์นันท์. (2525). หนังสือชุดสมบัติอีสาน เล่ม 3. ม.ป.ท: ม.ป.พ..
- สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ. (2538). ชีวิตไทย ชุด บูชาพญาแถน. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.
- สำลี รักสุทธี. (2544). สืบสานตำนานบุญประเพณีอีสาน. กรุงเทพฯ: พัฒนาศึกษา.
- สิริธญา คอนกรีต. (2548). การวิเคราะห์ผลจากรายการวิทยุกระจายเสียง. วิทยานิพนธ์หลักสูตรอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- หล้า มูลสาร. (20 มกราคม 2556). สัมภาษณ์. ผู้สร้างวรรณกรรมคำผูกแขนอีสาน. บ้านเลขที่ 67 หมู่ 2 ตำบลทรายมูล อำเภอทรายมูล จังหวัดยโสธร.



# เพศวิถีกับสตรีนิยม : ความหมายวัฒนธรรมเชิงนิเวศ ในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน<sup>1</sup>

## Sexuality and Feminism: Conception of Ecological Culture in Isan Folk Literatures

สุรชัยนุกูล นุ่นภูบาล<sup>2</sup> Surathdchan ukoonnunphooban

### บทคัดย่อ

บทความนี้ มุ่งศึกษาความเป็นเพศวิถีและสตรีนิยม ในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน โดยใช้แนวคิดสตรีนิยมเชิงนิเวศ (Ecofeminism) เพื่อวิเคราะห์ความหมายวัฒนธรรมเชิงนิเวศ

ผลการศึกษาพบว่า ความเป็นเพศวิถีและสตรีนิยม สื่อความหมายความหมายวัฒนธรรมเชิงนิเวศ ผ่านวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน พบว่ามี 3 ประเด็นคือ 1) บุรุษเพศกับอำนาจความเป็นปิตาธิปไตย 2) เพศวิถีกับแนวคิดเกษตรแบบดั้งเดิม 3) สตรีกับการกดทับความหมายทางเพศ

จากการศึกษาพบว่า ความเป็นบุรุษเพศ สะท้อนความหมายเพศวิถี ผ่านวาทกรรมคำว่าสามี และความเป็นบิดา วาทกรรมดังกล่าวได้ถูกถ่ายทอดสู่วรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน จนกลายเป็นมายาคติหนึ่งในวัฒนธรรมชาวอีสาน ที่ยกย่องบุรุษเพศให้มีอภิสิทธิ์เหนือภรรยาและบุตรของตน

ความเป็นเพศวิถีของสตรีเพศในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน พบว่า มีการยกย่องผู้สตรีเพศ เสมือนเทพผู้ให้กำเนิด คอยปกป้องและคุ้มครองพืชพันธุ์ ในแนวคิดสังคมเกษตรแบบดั้งเดิม การใช้แนวคิดสตรีนิยมเชิงนิเวศ วิเคราะห์ความเป็นเพศวิถีของสตรี พบว่าในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน แสดงการกดทับความหมายทางเพศ พบประเด็นการบุกรุกถ่วงล่า การข่มเหงรังแก และการซ้ำเรารักรัดอับบริสุทธิ โดยการตีความหมายสัญลักษณ์ทางธรรมชาติผ่านตัวละครหญิง

การศึกษา "เพศวิถี" ผ่านแนวคิดสตรีนิยมเชิงนิเวศในวรรณกรรมพื้นบ้าน ได้สะท้อนให้เห็นว่า คนอีสานได้ให้ความสำคัญกับการอยู่ร่วมกับธรรมชาติ เรื่องความสัมพันธ์ระหว่างคนกับธรรมชาติ การบทบาทสตรีเพศในวรรณกรรมพื้นบ้าน สะท้อนบทบาทเทพผู้ให้กำเนิดในสังคมเกษตรแบบดั้งเดิม การบุกรุกถ่วงล่าสตรีเพศของบุรุษเพศในวรรณกรรมพื้นบ้าน สะท้อนอาการรุกล้ำของคนเมืองผู้มุ่งกอบโกย ตักตวงจากธรรมชาติอันบริสุทธิ์ตามแนวคิดสตรีนิยมเชิงนิเวศไว้อย่างน่าสนใจ

**คำสำคัญ:** เพศวิถี สตรีนิยมเชิงนิเวศ ความหมายวัฒนธรรมเชิงนิเวศ

<sup>1</sup>บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง องค์ความรู้เชิงนิเวศแบบดั้งเดิมในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน ตามหลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

<sup>2</sup> อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเลย

<sup>1</sup>This article is part of a thesis— Traditional Ecological Knowledge in Isan Literature, Doctor of Philosophy Program in Thai, Mahasarakham University

<sup>2</sup>Lecturer, Thai Language, Faculty of Humanities and Social Sciences, Loei Rajabhat University

## Abstract

This article aims to study sexuality and feminism in Isan Folk Literatures by implementing the conceptual idea of Ecofeminism to analyze the meaning of ecological culture.

The results of the study found that sexuality and feminism are interpreted through Isan Folk Literatures in three conceptions: 1) Sexuality of Male and the right of patriarchy; 2) sexuality and conception of traditional agriculture and 3) females and pressure in terms of sexuality.

According to the study, sexuality of male, meanings in literatures, are reflected through the discourses describing characters as 'husband' and fraternity. These words have been used in Isan Folk Literatures until becoming a myth or a sign in Isan culture in which men have gotten a privilege and higher social recognition than their wives and their children.

In Isan Folk Literature, sexuality of female is praised as Goddess of birth who protects crops according to a conception of traditional agriculture. Based on a conception of feminism, an analization of feminism reveals that sexuality of female implies being pressured, sexual harassment, compelling and violating natural purity. These meanings are interpreted from the natural signs expressed through female characters.

The study of "Sexuality" through a conception of ecofeminism appeared in folk literature reflects that Isan people recognize the importance of living with nature and relationship between human beings and nature. A role of female in folk literature reflects the sign of the goddess of birth in traditional agriculture society. Sexuality of female harassed by sexuality of male in folk literature reflects characteristics of the people in the city who seem to only take advantage from natural purity in conception of ecofeminism interestingly.

**Keywords:** *Sexuality, Ecofeminism, Ecological culture conception*



## บทนำ

การศึกษาเพศสถานะ (Gender) ของมนุษย์ เพื่อให้เข้าใจพฤติกรรมทางเพศของมนุษย์ในแต่ละสังคม หากเราจะพิจารณาความหมายทางวัฒนธรรม เราจำเป็นต้องศึกษาทฤษฎีทางเพศ เพื่อใช้เป็นแนวในการวิเคราะห์พฤติกรรมทางเพศของคนในแต่ละสังคมตามพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2525 ได้ให้ความหมายของคำว่า “เพศ” ไว้สั้นๆ ว่า หมายถึง รูปที่แสดงให้รู้ว่าหญิงหรือชาย เพศในภาษาอังกฤษใช้คำว่า Sex ในบริบทสังคมไทย เมื่อใช้คำนี้ มักสร้างความสับสนและเข้าใจผิดได้ง่าย เมื่อใช้คำนี้มักจะอนุมานถึงการมีเพศสัมพันธ์ หรือการเสพสังวาส แต่ในทางสังคมศาสตร์คำว่า เพศ (Sex) มีความหมายว่า การบ่งบอกถึงลักษณะทางกายภาพ ที่มองว่าร่างกายมนุษย์มีความแตกต่างกัน โดยเฉพาะความแตกต่างที่ตั้งอยู่บนฐานของอวัยวะเกี่ยวข้องกับการเจริญพันธุ์สามารถแยกออกได้ 2 ประเภท คือ Male และ Female หรือเพศชายและเพศหญิง ความคิดดังกล่าวเมื่อปรากฏในกฎหมายและรูปแบบความเชื่อ มีส่งผลให้เกิดการนิยามว่าเพศ (Sex) ในรูปแบบใหม่ว่า เพศอาจหมายรวมถึงบทบาทหน้าที่ ซึ่งมีใช้การร่วมเพศเพื่อการสืบพันธุ์อย่างเดียว (ชลิตา-ภรณ์ ส่งสัมพันธ์ : 2551)

เพศสถานะ (Gender) คือภาวะความเป็นหญิง เป็นชาย จึงไม่ได้ถูกกำหนดโดยระบบทางธรรมชาติ อย่างเดียว แต่ถูกกำหนดค่านิยมทางวัฒนธรรมด้วย ทำให้สังคมเกิดความคาดหวังต่อความเป็นหญิงและความเป็นชายในแง่มุมต่างๆ กัน โดยมีข้อกำหนดความเชื่อ ทัศนคติ มายาคติ รวมทั้งประเพณีวิธีปฏิบัติตน จนกลายเป็นค่าบรรทัดฐานของสังคมในเรื่องของความเป็นหญิง เป็นชาย เพศสถานะ จึงเป็นสิ่งที่แตกต่างกันไปในแต่ละวัฒนธรรมและเปลี่ยนแปลงได้ตามกาลเวลา (จิตติมา ภาณุเดชะและคณะ. 2550 : 10-11)

ความสัมพันธ์ของเพศมีหน้าที่และบทบาทที่แตกต่างกันออกไป ความเป็นเพศสถานะในทางสังคมของหญิงชาย ได้กำหนดบทบาทในสังคมหรือตามวัฒนธรรมของชุมชนนั้นๆ บางสังคมเลือกให้เพศชายได้รับบทบาทหน้าที่ ที่สำคัญกว่าเพศหญิง เพราะให้เหตุผลว่าผู้ชายเป็นเพศที่เข้มแข็ง หนักแน่น เด็ดขาด กล้าตัดสินใจ และมีความเหมาะสมสำหรับผู้เป็นผู้นำ แต่สำหรับผู้หญิงสังคมมักมองว่าเป็นเพศที่อ่อนแอ แปรปรวนทางอารมณ์ง่าย อ่อนไหวง่ายและมีการตัดสินใจที่ไม่เด็ดขาด เมื่อสังคมมีความเชื่อและมีค่านิยมที่มุ่งให้ความสำคัญกับความ เป็นเพศวิถี “เรื่องเพศวิถี” จึงเรื่องของการกำหนดบทบาทว่าเพศชายและเพศหญิงจะมีวิถีปฏิบัติอย่างไร แนวคิดเชิงวัฒนธรรม จะเป็นการบ่งบอกว่าเพศชายหรือเพศหญิงควรมีวิถีที่แตกต่างกันออกไปอย่างไร

การที่ธรรมชาติสร้างเพศมา 2 เพศคือ เพศชายและเพศหญิง ทำให้เป็นที่มาของคำว่า “เพศวิถี” คือการสร้างความหมายและวิถีปฏิบัติตามบทบาทชายและหญิงในแต่ละ

สังคม ในบางสังคมยกย่องชายเป็นใหญ่ มีอำนาจเหนือสตรี ทำให้ผู้หญิงต้องตกอยู่ภายใต้ อำนาจ ผู้ชายจึงเป็นฝ่ายที่ ได้รับผลประโยชน์มากกว่าฝ่ายหญิง การมีข้อจำกัดตามวิถีความ เป็นชายและความเป็นหญิงของแต่ละสังคม จึงไม่ใช่แค่ความแตกต่างและเสมอภาคเท่านั้น แต่ผู้หญิงพยายามเรียกร้องเพื่อให้หลุดพ้นจากการถูกครอบงำด้วยระบบนิยมชาย (Patriarchy) หรือคำว่า “ระบบแนวคิดแบบปิตาธิปไตย” ส่งผลให้แนวคิดของคนส่วนใหญ่ได้สะท้อน วิถีคิดว่า “เพศวิถี” คือธรรมชาติความเป็นชายหรือเป็นหญิงให้มีบทบาทแตกต่างกัน แต่ ความแตกต่างระหว่างความเป็นหญิงหรือผู้ชายตามแนวคิดของ ฟูโกต์ กล่าวว่า บทบาท เพศได้ถูกสร้างขึ้นจากวัฒนธรรมสังคมที่แตกต่างกัน ฟูโกต์ ปฏิเสธเรื่องบทบาทชายหญิง ที่ถูกกำหนดด้วยธรรมชาติ แต่มองว่าร่างกายของมนุษย์คือ “ประวัติศาสตร์” กล่าวคือบทบาท ของเพศได้ถูกสร้างขึ้นมีเรื่องราวผูกโยง การให้สิทธิ์บางอย่าง สร้างอำนาจโดยชอบธรรม ขึ้นเพื่อให้เกิดอคติเกี่ยวกับเพศ ความเชื่อที่ว่า เพศชายมีหน้าที่อย่างไร เพศหญิงต้องมีหน้าที่ และบทบาทอย่างไร เป็นตัวกำหนดความแตกต่างระหว่างชายหญิง จนกลายเป็นมายาคติ โดยชี้ให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมกับร่างกาย (Culture and body) หรือ Gender and sex (เพศสภาวะกับเพศสรีระ) ว่าเป็นเรื่องของอำนาจที่แฝงอยู่ด้วย (ปราณี วงษ์ เทศ. 2549 : 19)

หากอธิบายความหมายตามแนวคิดของฟูโกต์ การให้ความหมายคำว่า “เพศวิถี” ในแต่ละสังคมนั้นเราต้องศึกษาประวัติศาสตร์ แนวคิดของคนกลุ่มนั้นๆ ด้วย เมื่อบางสังคม ให้ความสำคัญกับบทบาทเพศชายมากกว่าเพศหญิง แนวคิดระบบ “นิยมชาย” การให้คุณค่า และวิถีความเป็นชายจึงมีมากกว่าความเป็นหญิง ถือเป็นแนวคิดแบบลักษณะแยกขั้วคู่ตรงข้าม (ชลิตาภรณ์ ส่งสัมพันธ์ : 2551)

ความเป็นเพศวิถี จึงไม่ใช่เป็นเพียงการแบ่งเพศชาย เพศหญิง ทางกายวิภาคเพียง อย่างเดียว แต่รวมถึงการถูกกำหนดบทบาท หน้าที่โดยสังคมและวัฒนธรรม การกำหนด ความสัมพันธ์ระหว่างบทบาทหญิงและชาย ตามลักษณะเฉพาะประจำเพศ (Gender stereotype) จากการนิยามศัพท์ ดังที่ได้กล่าวมา หัวข้อนี้ ผู้วิจัยจึงมุ่งศึกษาเกี่ยวกับเรื่องของ เพศวิถีในมุมมองของอำนาจ วาทกรรม บทบาท และความเชื่อที่แฝงมาในวรรณกรรมพื้น บ้านอีสาน

สำหรับคำว่า “วัฒนธรรมเชิงนิเวศ” จะมีความแตกต่างกับคำว่า “นิเวศ วัฒนธรรม”(Cultural Ecology) ตามคำนิยามของศรีศักร วัลลิโภดม (2556) ที่อธิบายว่า สถานที่ต่างๆ ตามธรรมชาติและสภาพแวดล้อมทางกายภาพ มีผลทำให้เกิดวัฒนธรรมต่างๆ ชุมชนท้องถิ่นเกิดขึ้น (วัลย์ลักษณ์ ทรงศิริ. 2556 : 23) แต่ในนิยามของคำศัพท์เฉพาะ “วัฒนธรรมเชิงนิเวศ” ในบทความนี้ หมายถึง การศึกษาวัฒนธรรมในท้องถิ่น ก่อให้เกิด

แนวคิดเรื่อง “การให้ความสำคัญกับธรรมชาติ การอยู่ร่วมกับธรรมชาติ และยึดธรรมชาติ เป็นศูนย์กลางของจักรวาลทัศน์” อย่างไร

ผู้วิจัยได้นำเอาแนวคิดเรื่องสตรีนิยมสายนิเวศ (Eco-feminism) มาวิเคราะห์อธิบาย เรื่อง เพศวิถี ผ่านความหมายวัฒนธรรมเชิงนิเวศในท้องถิ่นอีสาน โดยใช้แนวคิดของ ปราณี วงษ์เทศ (2549) ได้กล่าวถึง แนวคิดสตรีนิยมสายนิเวศว่าเป็นแนวคิดที่เชื่อว่าสตรีเพศ เปรียบเป็นธรรมชาติที่บริสุทธิ์ ปฏิเสธเรื่องของเทคโนโลยี การบุกกรุกกลวงล้ำเป็นการข่มเหง รังแก เป็นการฆ่าเราซึ่งธรรมชาติอันบริสุทธิ์ ในการวิเคราะห์เพื่อให้ทราบถึงความหมายเชิง นิเวศที่ซ่อนเร้นในเนื้อหา ผู้วิจัยได้แบ่งเป็นหัวข้อย่อยๆ ได้ ดังนี้

## บุรุษเพศกับอำนาจความเป็นปิตาธิปไตย

บทบาทของบุรุษเพศในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน ว่าด้วยการกำเนิดเพศและเพศ วิถีแสดงถึงอำนาจความเป็นบุรุษเพศเหนือสตรีในความหมายทางวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน จากบทนำได้กล่าวว่า เพศสามารถจำแนกตามบทบาทหน้าที่ออกเป็น 2 กลุ่มคือ เพศชาย และเพศหญิง ประเด็นแรก ว่าด้วยเรื่องการให้อำนาจกับบุรุษเหนือสตรี โดยค้นหาความเป็น เพศวิถีของชายผ่านวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน เพื่ออธิบายค่านิยม บรรทัดฐาน และระบบ วิธีคิดของคนในสังคมอีสาน

จากการศึกษาเบื้องต้นเป็นที่น่าสังเกตว่าตำนาน นิทานพื้นบ้านอีสานส่วนใหญ่ มัก สร้างตัวละครหลักในการดำเนินเรื่องเป็นฝ่ายชายมากกว่าหญิง โครงเรื่องคล้ายๆ กัน ตาม อย่างวรรณกรรมแบบชนบท คือ ตัวพระเอกเป็นผู้ดำเนินเรื่องถือกำเนิดจากชาติตระกูลสูง ศักดิ์ (ลูกกษัตริย์) พลัดพรากจากเมือง พบพระเจ้าตา(ฤๅษี) เรียนวิชา ฆ่ายักษ์ ลักนาง กลับ บ้านเมือง เป็นต้น จึงสันนิษฐานเบื้องต้นว่า ชาวอีสานให้ความสำคัญกับเพศวิถีของบุรุษ มากกว่าเพศหญิง

ทั้งนี้ในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน ได้แสดงถึงบทบาทความเป็นพ่อ ให้อำนาจเหนือ กว่าภรรยาและบุตร เช่นเดียวกับวรรณกรรมแนวจักรๆ วงศ์ๆ มักสร้างให้ตัวละครเจ้าเมือง มีปัญญาโง่งม หลอกลวง เชื่อฟังคำภรรยาหลงหรือภรรยาที่เป็นตัววิเศษ ให้สินบนหรือหลง ทำนายขย่งว่าตัวละครเอกเป็นกาลกิณี ต้องนำไปฆ่าหรือขับไล่ออกจากเมือง จะเห็นได้ว่า สิทธิในการให้อยู่ที่เจ้าเมือง ในฐานะบิดาสีหิชาติที่จะสั่งให้ลูกอยู่ในเมืองหรือถูกขับไล่ออก นอกเมืองได้ การใช้อำนาจบุรุษเพศเหนือกว่าสตรีในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน ปรากฏร่อง รอยตามคัมภีร์ปฐมกาล ได้กล่าวถึงการกำเนิดมนุษย์ว่าพระเจ้าเป็นผู้ประทานชีวิต เป็นต้น กำเนิดของมนุษย์เพศชาย และเป็นผู้ให้ชีวิตแก่เพศหญิงด้วยการหักขี้โครงแล้วเกิดเป็นเพศ หญิง แสดงให้เห็นว่าบุรุษเพศเป็นผู้ให้กำเนิดเพศหญิง ด้วยการแบ่งหักกระดูกของตนเอง

ตามตำนานของชาวจ้วงและชาวไทดำ กล่าวถึงความสำคัญของเพศชายว่า ได้รับบัญชามาส  
ร้างบ้านแปงเมืองและเป็นชนชั้นปกครองตามแนวทางของพระเจ้าที่ส่งลงมาปกครองมนุษย์  
สะท้อนแนวคิดของลัทธิชายเป็นใหญ่ (Patriarchy) ว่าเพศชายมีบทบาทในการกำหนดการ  
ประกอบสร้างทางสังคมในรูปแบบของความเชื่อ และทัศนคติ (ธัญญา สังขพันธ์านนท์.  
2554:122)

นอกจากนี้ยังมีวรรณกรรมอีกหลายเรื่องที่ทำให้ความสำคัญกับบุรุษเพศมากกว่าสตรี  
เพศ การให้สิทธิ์และอำนาจ ในฐานะความเป็นบิดาและสามี การให้คุณค่า ความสำคัญและ  
อภิสิทธิ์แก่ผู้ชายเหนือกว่าผู้หญิง เดิมใช้คำว่า “อำนาจของบิดา” ต่อมาใช้คำว่า “ระบบชาย  
เป็นใหญ่” โดยอำนาจของบิดาเป็นฐานแก่อำนาจของเพศชาย ลักษณะของอำนาจบิดาธิป  
โดยจึงเป็นลักษณะของอำนาจที่แฝงเร้นเป็นมายาคติมานาน ปัจจุบันการให้อำนาจแก่บุรุษ  
เพศ ได้ถูกถ่ายทอดสู่อำนาจรัฐและอำนาจทุน อันนำไปสู่ความเป็นวัฒนธรรมของชายเป็น  
ใหญ่ เช่น ในรูปของกฎหมายแม้แต่รัฐธรรมนูญ ปี 2550 ของไทย ได้กล่าวถึงการให้สิทธิ์บิดา  
เหนือบุตร ว่ามีสิทธิ์ในการอบรมสั่งสอนและสามารถลงโทษได้ตามสมควร ด้านพุทธศาสนา  
กล่าวถึงบทบาทให้อำนาจบิดาในการอบรมสั่งสอน หรือมอบสมบัติและจัดหาคู่ครองให้ตาม  
สมควร ด้านวัฒนธรรมไทยบิดาถือว่าเป็นผู้นำครอบครัวภรรยา บุตรมีหน้าที่ต้องเชื่อฟัง ซึ่ง  
ความเชื่อในบุรุษเพศได้กลายเป็นความเชื่อเชิงวัฒนธรรมถูกแทรกซึมอยู่ในชีวิตประจำวัน  
ตลอดจนโครงสร้างของสังคมครอบคลุมถึงบทบาท พฤติกรรม วิธีคิดของคนในสังคมไทย  
แสดงถึงแนวคิดเรื่องระบบชายเป็นใหญ่ (เสนาะ เจริญพร. 2548: 299)

ความเชื่อในระบบความเป็นใหญ่ของเพศ ได้ถูกถ่ายทอดเป็นวัฒนธรรมหนึ่งใน  
กลุ่มชาวอีสาน ดังปรากฏในวรรณกรรมอีสานเรื่องพระเวสสันดร ในกัณฑ์กุมาร ที่กล่าวถึง  
พระเวสสันดรได้กระทำทานกิริยาบำเพ็ญเพื่อความมุ่งหวังของพระโพธิสัตว์ ได้ให้ทานบุตร  
ของตน คือกัณหาและชาลีแก่ชุกพราหมณ์ ได้ทาน นางมัทรี แก่เทวดาที่แปลงเป็น  
พราหมณ์เพื่อมาของนางมัทรีไปเป็นคนรับใช้ สุดท้ายเทวดาก็ได้คืนนางมัทรีให้พระเวสสันดร  
พร้อมกับกำชับว่า “ไม่ให้ยกนางให้เป็นทานแก่ใครอีก นั่นเป็นข้อสะท้อนถึงความมีอำนาจ  
ความเป็นผู้มีอภิสิทธิ์ของบุรุษเพศเหนือสตรี เสมือนประหนึ่งเป็นทรัพย์สินส่วนตัวของตนหรือ  
เจ้าของทรัพย์สิน สามารถยกให้ใครก็ได้ตามใจปรารถนา วรรณกรรมได้สะท้อนให้เห็นว่า  
อำนาจการเป็นผู้นำเป็นสิทธิ์ของผู้ชายเป็นสิ่งชอบธรรม ลักษณะความเชื่อในระบบความ  
เป็นใหญ่ของผู้ชายได้ถูกสร้างความหมายทางวัฒนธรรมในกลุ่มต่างๆ จนกลายเป็นเรื่อง  
ของวาทกรรมหรือมายาคติไปในที่สุด ส่งผลให้คนในสังคมอีสาน ได้กำหนดบทบาทความ  
ชายให้มีอำนาจมากขึ้น เช่น ลูกต้องมีหน้าที่เชื่อฟังบิดา ในบางสังคมมีการนับถือผีทางบิดา  
จึงเป็นที่มาของการแต่งงานที่ต้องใช้สินสอดเป็นจำนวนมาก เพื่อให้หญิงที่แต่งงานต้องยอม

จำนวนเชื้อฟังต่อสามี และคำนิยามที่ว่าความเป็นภรรยาที่ดีต้องเชื้อฟังและเคารพสามี ดังปรากฏคำสอนให้เชื้อฟังสามีและบิดา ในวรรณกรรมเรื่องธรรมดาสอนโลก เป็นต้น

วรรณกรรมที่กล่าวมาข้างต้น ล้วนแต่สนับสนุนความเป็นใหญ่ ความเป็นวีรบุรุษผู้มีอำนาจและความสามารถในการปกครองบ้านเมืองของบุรุษเพศ จนกลายเป็นวัฒนธรรมในสังคมไทย นั่นคือ “ชายเป็นผู้นำ หญิงคือผู้ตาม ชายคือผู้กำหนด หญิงเป็นผู้รับไปปฏิบัติ” (รุ่งวิทย์ มาศงามเมือง. 2540 : 62) ซึ่งเป็นผลมาจากการกำหนดบทบาทและเพศวิถีของเพศชายมากกว่าเพศหญิง จากแนวคิดสังคมที่ชายเป็นใหญ่ (Patriarchal Society) ซึ่งเป็นแนวคิดที่ดำรงอยู่ในสังคมมาอย่างยาวนานจนกลายเป็นมายาคติ ในปัจจุบันความเป็นใหญ่ของเพศชายยังคงถูกถ่ายทอดผ่านวาทกรรมต่างๆ เช่น ในสำเนาทะเบียนราษฎร (ทะเบียนบ้าน) มักใช้ชื่อบิดาในฐานะเจ้าบ้าน ส่วนภรรยา บุตร หรือสมาชิกคนอื่นๆ มีสถานะเป็นเพียงผู้อาศัย

สรุปได้ว่า จากการอธิบาย “เพศวิถี” ของบุรุษเพศในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน ได้ให้ความสำคัญบุรุษเพศ ในฐานะความเป็นบิดาและสามี เป็นเจ้าแห่งทรัพยากร มีสิทธิ์จะยกทรัพย์อันเกิดจากธรรมชาติของตนเองนั้นให้ใคร หรือสั่งการอันใดก็ย่อมได้ จะเห็นได้ว่าการกำหนดบทบาทและสถานะภาพทางเพศที่แตกต่างกัน เกิดจากชุดความรู้ชุดหนึ่งๆ เข้าไปมีอิทธิพลเหนือจิตสำนึกของกลุ่มคน ทำให้ผู้คนในสังคม มีแนวคิดและการปฏิบัติตนแบบเอาอย่าง จนบางครั้งมนุษย์หลงลืมค่านิยมความเป็นมนุษย์พื้นฐาน ที่ให้ค่าความเป็นคนมีสิทธิ์ในการใช้ชีวิตอย่างอิสระ ในฐานะสมาชิกร่วมโลกใบนี้ด้วยกัน

## เพศวิถีกับแนวคิดเกษตรแบบดั้งเดิม

การศึกษาถึงบทบาทความเป็นเพศวิถี ของสตรีเพศ ในฐานะผู้สร้างผู้ให้กำเนิดและการผลิต แนวคิดของสตรีนิยมสายนิเวศ (Ecofeminism) เชื่อว่าสตรีเพศมีความแตกต่างจากผู้ชายและตีค่าโดยธรรมชาติ โดยการสร้างเงื่อนไขทางชีวภาพว่าเป็นเพศที่ทำหน้าที่เป็นผู้ให้กำเนิด ทำให้ผู้หญิงมีความเชื่อมโยงกับธรรมชาติ เชื่อมโยงกับโลก ปฏิเสธความเชื่อที่ว่าผู้หญิงเป็นเพศที่ด้อย ปฏิเสธเรื่องของกรอบทางวัฒนธรรมที่ให้คุณค่าเพศชายมากกว่าสตรี ในวรรณกรรมพื้นบ้านเรื่องปู่สังกะสา ย่าสังกะสี ได้กล่าวถึงบทบาทความเป็นผู้สร้างสัตว์ต่างๆ และแผ่นดินโดยย่าสังกะสีเป็นผู้สร้างสิ่งต่างๆ ดังนี้

แม้ว่า สัตว์ค่าง ธรณีเทิงแผ่นดิน

นางคิดสร้าง แปงปั้นคู่ชูโต

(สุภณ สมจิตศรีปัญญา. ปู่สังกะสา ย่าสังกะสี. 2535: 22)



จากวรรณกรรมสะท้อนให้เห็นแนวคิดเชิงนิเวศแบบดั้งเดิม โดยมีแนวคิดที่สำคัญว่า “การให้ความสำคัญกับธรรมชาติ การอยู่ร่วมกับธรรมชาติ และยึดธรรมชาติเป็นศูนย์กลางของจักรวาลทัศน์” ชาวอีสานให้ความสำคัญกับสตรีเพศในฐานะของเทพมารดร ผู้ให้กำเนิดสรรพสิ่ง โดยสัญญาะเชิงธรรมชาติที่ปรากฏในเนื้อหา กล่าวถึงการที่มีสัตว์และแผ่นดินอาศัย เป็นอำนาจการสร้างของย่าสังกะสี ซึ่งเป็นสตรีคนแรก หากขาดซึ่งย่าสังกะสี ก็ไม่มีสิ่งมีชีวิตใดบนโลก จึงมองได้ว่าความเป็นเพศหญิงได้ถูกถ่ายทอดมาเป็นเชิงสัญลักษณ์ ในฐานะเทพมารดรผู้ก่อกำเนิด ในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน ได้กล่าวถึงการบูชาอิติลิ่งค์ (สัญลักษณ์อวัยวะเพศหญิง) สัญญาะเชิงธรรมชาติที่ปรากฏคือ “น้ำเต้าปุง” แทนสัญลักษณ์ของมดลูกในเพศหญิง การให้ความสำคัญกับการกำเนิด ความเป็น “เพศวิถี” แสดงบทบาทแม่ของเพศหญิง จึงมีหน้าที่ปกป้องดูแลลูก อธิบายความได้ว่า ความเป็นแม่ของเพศหญิง มีมาโดยสัญชาตญาณมากกว่าความเป็นวัฒนธรรม ینگานของ ปฐม หงษ์สุวรรณ ได้ศึกษาบทบาทของสตรีเพศ เรื่อง แม่เมือง: ผู้หญิงกับความเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ในพิธีกรรมเหย้าของชาวผู้ไท ได้เสนอถึงความสำคัญของสตรีเพศว่า “ผู้หญิงแสดงให้เห็นถึงความเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ที่มีขอบเขต (Space) เกี่ยวพันกับวัฒนธรรม พิธีกรรมและสัญลักษณ์ กล่าวคือ แม่ ในสภาวะเพศปรกติมีฐานะเป็นผู้ให้กำเนิดและเลี้ยงดูบุตร การใช้อำนาจเหนือธรรมชาติเข้ามาช่วย ทำให้เพศหญิง มีลักษณะความเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ขึ้น” คำนี้สัมพันธ์กับคำว่า แม่ธรณี หมายถึง เทพผู้หญิงที่มีหน้าที่ดูแลรักษาพื้นดิน แม่ย่านาง หมายถึง ผีผู้หญิงมีหน้าที่ดูแลรักษาประจำเรือ แม่เมือง หมายถึง ผู้หญิงที่มีอำนาจในการรักษาพยาบาลอาการเจ็บป่วยแบบดั้งเดิม ในบทความพยายามชี้ให้เห็นถึง ความสำคัญของเพศหญิงในฐานะ ผู้ให้กำเนิดสรรพสิ่งบนโลก เช่น ตำนานน้ำเต้าปุง เป็นสัญลักษณ์ของครุฑมารดา ตำนานปฐมมูลของล้านนา กล่าวถึง อิตถิ(ผู้หญิง) ชื่ออิตถิงไคยะสังกะสี เกิดจากธาตุดิน กินดอกไม้เป็นอาหาร ต่อมาได้ปั้นสัตว์ต่างๆขึ้น และเกิด บุรีสะ(เพศชาย) ชื่อปู้สังไคยะสังกะสี ได้สมสู่กันจนเกิดเป็นเผ่าพันธุ์มนุษย์ จึงถือได้ว่า สตรีเพศอยู่ในฐานะของผู้สร้าง และเป็นเพศแรก ที่ถือกำเนิดบนโลกใบนี้ นอกจากนี้ ปฐม หงษ์สุวรรณ ได้ต่อยอดถึงความสำคัญของเพศหญิง โดยสะท้อนแนวคิดถึงบทบาทความเป็นสตรีเพศ ผ่านความศักดิ์สิทธิ์ ในฐานะผู้ดูแลรักษาอาการเจ็บป่วยในบท “เครื่องเอ้แม่เมือง: การสร้างพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ในผู้หญิง (ปฐม หงษ์สุวรรณ. 2550 : 258-280)

ธัญญา สังขพันธานนท์ ได้ศึกษาบทบาทของสตรีเพศ ในฐานะผู้ให้กำเนิดและดูแลรักษา ผ่านบทความชื่อ พระแม่ธรณี เทพมารดาแห่งโลก: แนวคิดดั้งเดิมในการเชื่อมโยงผู้หญิงกับธรรมชาติ กล่าวว่า แม่ธรณี เป็นแนวคิดดั้งเดิมของมนุษย์แทบทุกวัฒนธรรมรากฐานของความคิดมาจากระบบการผลิตของสังคมดั้งเดิม ผู้หญิงมีบทบาทในการเพาะปลูก การ

ยอมรับบทบาทของผู้หญิงในฐานะพลังหลักและผู้เติมเต็มให้เกิดความสมบูรณ์ จนกลายเป็น ลัทธิบูชาแม่ย่า ซึ่งเชื่อมโยงกับแนวคิดผู้หญิงกับธรรมชาติโดยชี้ให้เห็นถึงบทบาทความเป็น เทพมารดาของเพศหญิงในฐานะผู้ให้กำเนิดและโอบอุ้มรักษากับผู้ดำรงไว้ซึ่งความสัจย์ ใน คติพุทธศาสนายอมรับแม่ธรณีในฐานะผู้ช่วยเหลือพระพุทธเจ้าให้ตรัสรู้ และเป็นมารดาผู้ ปกป้องบุตรในฐานะเทพผู้พิทักษ์ แม่ธรณีมีพลังอำนาจทำลายล้างพระยามารให้ปราศัย แม่ ธรณีจึงเปรียบได้กับเพศหญิงในฐานะมารดาผู้ให้กำเนิดสติปัญญาอันยิ่งใหญ่ คือการตรัสรู้ ธรรมของพระพุทธเจ้า ความสำคัญของเพศหญิงผ่านแม่พระธรณีในตอนพระสัมมาสัมพุทธ เจ้าก่อนตรัสรู้ เมื่อผจญกับพระยามาร ก็ได้ยกเอาสัจจะอธิฐาน ให้แม่พระธรณีช่วยบีบมวย ผม บันดาลน้ำท่วมขับไล่สมุนของพยามารจนพ่ายแพ้ไป (ธัญญา สังขพันธานนท์. 2554 : 121)

อีกบทบาทหนึ่งที่มีการกล่าวถึงความเป็นแม่ผู้ปกป้องแผ่นดิน มีหน้าที่ ดูแลรักษา เป็นสื่อกลางนำผลบุญกุศลที่ญาติอุทิศไปให้ญาติผู้ล่วงลับไปแล้ว จากวรรณกรรม เรื่องขุนบรม ตอนหนึ่งได้กล่าวถึงแกนฟ้าคั่น ได้สร้างโลก สวรรค์ และแผ่นดินทวีปต่างๆ ขึ้นและกำหนดสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือเทพไปประจำในสิ่งนั้นๆ ดังนี้

|                    |                |                 |
|--------------------|----------------|-----------------|
| ตนหนึ่งหากแม่น     | เทเวศเจ้า      | นางนาถธรณี      |
| นางนั้น            | ทงปฐวิง        | แผ่นดินเอาไว้   |
| คนใด               | อุทิศน้ำ       | หยาดหลังหมายทาน |
| ปาเตตก             | แผ่นดินกายหน้า | มเหล็กชี้ให้    |
| ธรณีนางนาถเทียบยอม | ย่อใส่เกล้า    | เอาไว้ชูวัน     |

(ดุนพล ไชยสินธุ์. ตำนานขุนบรม, ม.ป.ป ; 2)

อย่างไรก็ตามจากวรรณกรรมทั้งสองเรื่องที่ได้กล่าวมาจะเห็นได้ว่าการหยิบยก เรื่องของมารดา(แม่ธรณี) ผู้มีหน้าที่พิทักษ์ปกป้องมนุษยชาติ ในบริบททางสังคม พบว่ามี การยกย่องเรื่องของแม่อันเป็นตัวแทนของเพศหญิงเป็นเรื่องที่ยิ่งใหญ่ ดังจะปรากฏคำเรียก ชื่อนำ สถานที่ต่างๆ โดยมีคำนำหน้า เช่น แม่น้ำ แม่โพสพ แม่คงคา แม่พระธรณี เป็นต้น หากพิจารณาดูในเชิงสังคมศาสตร์ จะพบบทบาทของสตรีอีสานในสังคมเกษตรกรรม แบบเลี้ยงชีพ คือการทำกรเกษตรแบบพึ่งพาสภาพดิน ฟ้า อากาศจากธรรมชาติ เป็นสังคม ที่มุ่งการผลิตเพื่อเลี้ยงชีพ ความมั่งคั่งร่ำรวยจะมุ่งวัดกันที่การเป็นเจ้าของทรัพย์สินจำนวนมาก เช่น จำนวนพื้นที่ไร่นา จำนวนปศุสัตว์ที่เลี้ยงไว้ สมัยก่อนสตรีอีสานมีบทบาทในการ ทั่งไถหว่านรวบรวมพันธุ์พืชการทำหน้าที่เคียงคู่กับชายเสมอมา นอกจากจะทำหน้าที่นอก

บ้านแล้ว การจัดการในครัวเรือนเลี้ยงดูลูก ทำอาหาร จักสาน ทอผ้า ถือได้ว่าเพศหญิงเป็นปัจจัยสำคัญในการผลิต การทำหน้าที่ดังกล่าวเป็นจุดพลิกผันที่ทำให้ผู้หญิงมีบทบาทสำคัญในสังคมวัฒนธรรม คือการแต่งเข้าบ้านฝ่ายหญิง ฝ่ายชายหากต้องการจะแต่งงานกับสาวบ้านใด จะมีกระบวนการอย่างหนึ่งคือการไปใช้แรงงานทำไร่ ทำนาที่บ้านของฝ่ายหญิงก่อน เป็นเวลาอย่างน้อยหนึ่งฤดูกาล หลังการเก็บเกี่ยวเสร็จจึงจะได้แต่งงานกับลูกสาวบ้านนั้น ฝ่ายชายจึงจัดอยู่ในระบบการผลิต(แรงงาน)หนึ่งในการจัดการทรัพยากรนั่นเอง

หากพิจารณาดูประเด็นนี้จะพบว่า ฝ่ายหญิงต้องการแค่แรงงานของฝ่ายชายหรือไม่ ความเป็นวัฒนธรรม จะเห็นว่าการที่ฝ่ายชายไปทำงานที่บ้านฝ่ายหญิง เป็นการวัดคุณสมบัติของฝ่ายชายได้ว่ามีความเหมาะสมหนักเอาเบาสูหรือไม่หรือเป็นการเปิดโอกาสให้ฝ่ายหญิงได้เป็นฝ่ายเลือก โดยในสังคมการเกษตรอีสานเชื่อว่า การดูลักษณะของชายที่ดีควรมีลักษณะ “ฝ่ามือหนาเท้าหนา” ซึ่งปรากฏในวรรณกรรมพื้นบ้าน เรื่องปฐมบันนา ได้กล่าวไว้ว่า พระเจ้าบันผู้ชายให้มีลักษณะหลังหนา มือหนา “พระจึงเอามาบัน เอาน้ำคว่ำใส่ดิน จึงแบ่งถั่ว หลังนั้นจึงหนา” แสดงให้เห็นถึงคุณสมบัติของเพศชายที่ดี ต้องมีมือและหลังหนา อันแสดงถึงความขยัน ทำงานหนักได้ดี เหมาะสมที่จะเป็นเขยและสามีที่ดีได้ และยังเป็นโอกาสให้ฝ่ายชายและฝ่ายหญิงมีโอกาสได้ใกล้ชิดทำความรู้จักกันได้มากขึ้น พบว่าสังคมอีสานสมัยก่อนแม้จะแต่งงานกันไปแล้ว เขยใหม่และลูกสาวเมื่อยังไม่มีทรัพย์ที่จะออกเรือนใหม่ได้ ก็มักนิยมไปนอนพักค้างแรม ทำงานที่กระท่อมปลายนา(เถียงนา) แม้จะมองว่าเป็นการใช้แรงงาน จะได้ตื่นเช้าทำงานได้สะดวกไม่เสียเวลาในการเดินทาง หากมองวัฒนธรรมเรื่องที่พักอาศัย ครอบครัวอีสานสมัยก่อนเป็นครอบครัวขนาดใหญ่อยู่กันหลายคน การที่คู่บ่าวสาวใหม่ จะใช้ชีวิตคู่ครองคงมีความเขินอายจึงเป็นการมองอีกมุมว่าเป็นการเปิดโอกาสให้คู่บ่าวสาวใหม่ได้ใช้ชีวิตร่วมกัน ไม่ต้องขัดเขินในการสมรส เพื่อตอบสนองปัจจัยในการผลิต เพราะคนอีสานมีค่านิยมว่าการมีบุตรมาก ย่อมมีอำนาจการผลิตในสังคมเกษตรมากขึ้น ซึ่งปัจจัยในการผลิตที่สำคัญนั้นก็คือ “เพศหญิง” อธิบายว่า การมีบุตรถือเป็นปัจจัยในการผลิตได้มากขึ้น “เพศวิถี” ของหญิงจึงอยู่ในฐานะปัจจัยสำคัญ มีอำนาจในการควบคุมการผลิตเบื้องต้นนั่นเอง

หากพิจารณาด้านทางสังคมศาสตร์และด้านมนุษยศาสตร์ ถึงการศึกษาเกี่ยวกับพัฒนาการทางสังคมของมนุษย์ มันทนี ยมจินดา (2541: 9-11) ได้ศึกษาเกี่ยวกับพัฒนาการทางสังคมมนุษย์ กล่าวว่ามีการเริ่มต้นจากการอยู่แบบพึ่งพาธรรมชาติ คือสังคมล่าสัตว์ ในยุคของการล่าอาหารป่า ทางสังคมวิทยาอธิบายว่า มนุษย์ในยุคนี้จะนิยมบูชารูปเคารพเป็นสัตว์ต่างๆ ถือเป็นความเชื่อดั้งเดิม คือการบูชารูปเคารพสัตว์เป็นเทพเจ้า (totemism) ยุคที่มนุษย์รวมกลุ่มกันยังชีพด้วยการล่าสัตว์ การยกย่องเพศชายมากกว่าเพศ

หญิง เพราะเชื่อว่าเพศชายมีภาวะความเป็นผู้ล่ามากกว่า ด้วยสรีระที่เข้มแข็ง ความสามารถ เป็นผู้นำในการล่า เพศหญิงจึงต้องอาศัยเพศชายในการยังชีพ การล่าย่อมนำมาซึ่งการตาย หากการตายนั้นได้ถูกนำมาอธิบายเชิงนิเวศแบบดั้งเดิมว่า การตายมิได้เป็นการตายแบบ สูญเปล่า แต่เป็นการตายเพื่อให้ก่อกำเนิดพลังชีวิตใหม่ให้กับอีกชีวิต เป็นการจัดการควบคุม ทรัพยากรของโลกไม่ให้มีมากหรือน้อยเกินไป ซึ่งแนวคิดนี้ปรากฏในเนื้อหาวรรณกรรมเรื่อง ปุสังกะสา-ยาสังกะสี ได้กล่าว ถึงการปลุกพืช ปลุกหญ้า เมื่อพืชมีจำนวนมากก็บั่นสัตว์กิน พืชมา เมื่อสัตว์กินพืชมีจำนวนมากขึ้น พืชและหญ้ามียาน้อยลงก็บั่นสัตว์กินเนื้อมาให้ จัดการควบคุมปริมาณสัตว์กินพืช เป็นต้น

ซึ่งการตายในสังคมาลสัตว์ อาจเป็นการตายที่ไม่สูญเปล่า เมื่อชีวิตหนึ่งตายไปอาจ เป็นการก่อกำเนิดชีวิตใหม่ตามมา จึงถือว่าการล่าเป็นการก่อกำเนิดชีวิตใหม่ ซึ่งปรากฏ แนวคิดการเกิดใหม่ของชีวิตจากการตายในวรรณกรรม เรื่องน้ำเต้าปู้ เนื้อหาได้แสดงว่า น้ำเต้าเกิดจากรูจุมูกวายเป็นที่ตายไป กวายเป็นที่ถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ กวายเป็นผู้ให้ชีวิตช่วยมนุษย์ทำนาปลูกข้าว คนอีสานจึงให้ความสำคัญกับกวายเสมือนเป็น บรรพบุรุษ ในวรรณกรรมน้ำเต้าปู้ เมื่อกวายตาย น้ำเต้าเกิดขึ้นในรูจุมูกวายเป็นพอน้ำ เต้าตาย คนก็ได้ไหลออกจากน้ำเต้านั้น ทำให้มองว่า สัญลักษณ์การตายของกวาย ได้ก่อกำเนิด เป็นเชื้อพันธุ์ให้กับชีวิตใหม่ต่อไป

หากพิจารณาตามแนวคิดของเชิงนิเวศแบบดั้งเดิมจะพบว่า เรื่องการตายของกวาย ในวรรณกรรมน้ำเต้าปู้ มีเรื่องของ การตายของกวายทำให้เกิดเป็นน้ำเต้า น้ำเต้าตายกลายเป็น แหล่งกำเนิดมนุษย์ต่อมา สื่อให้เห็นว่าต้นกำเนิดของมนุษย์มาจากการตายของกวาย การตายของกวายอีกความเชื่อหนึ่งได้ปรากฏเป็นสัญลักษณ์เลือด เลือดสีแดงของกวายที่ ตายไป สามารถอธิบายตามเชิงนิเวศแบบดั้งเดิมคือ เป็นพลังก่อกำเนิดชีวิตใหม่ โดย พิจารณาจากสัญลักษณ์การมีประจำเดือนของเพศหญิง บ่งบอกให้รู้ว่าเพศหญิงมีความพร้อม สำหรับการตั้งครรภ์เพื่อให้กำเนิดชีวิตใหม่ การนำเลือดกวายมาเช่นนี้ไว้ในบางพิธีกรรม จึง แสดงถึงกระบวนการกำเนิดของชีวิตใหม่ของมวลมนุษย์

ลักษณะสังคมต่อมาคือสังคมการเกษตร เมื่อสังคมเริ่มเข้าสู่การรู้จักเพาะปลูก มนุษย์สังเกตว่าความอุดมสมบูรณ์อันเกิดจากดินและฟ้า(ฝน) มีความสัมพันธ์กันจึงเปลี่ยน การบูชารูปเคารพสัตว์ มาสู่การนับถือเทพเจ้าแห่งดินและฟ้าแทน แผ่นที่ดินที่เปรียบเสมือน มดลูกของสตรีหรืออู๋มอ้งค์ชีวิต สัญลักษณ์ความเป็นพ่อฟ้า แม่ดิน แถน นาค กบ แม่ธรณี ถูกประกอบสร้างให้เป็นสัญลักษณ์ความอุดมสมบูรณ์ของฝน การกำเนิดและเติบโตของพืช เหมือนการเกิดและเติบโตของมนุษย์ ฟ้าหรือเทพเจ้าแสงแดด พระอาทิตย์ ฟ้าจึงเปรียบ เหมือนเพศชาย ที่ให้ความอุดมสมบูรณ์ต่อเมล็ดพืช ดินเป็นผู้รองรับน้ำฝน แผ่นดินจึงเป็น

ลักษณะของเพศหญิงที่ตั้งท้องได้เพราะอาศัยน้ำเชื้อจากฟ้า เมื่อฝนหลังน้ำฟ้าลงสู่ดิน เหมือนการสังวาสของเพศชายสู่ฝ่ายหญิง น้ำฝนจึงเปรียบเสมือนน้ำเชื้อแห่งการเจริญพันธุ์สู่การเพาะพืชชาติให้เจริญเติบโต จากแนวคิดนี้ อธิบายว่า เมื่อฝนตกลงสู่พื้นดิน เสมือนเทพฟ้าทำให้เทพดิน(แผ่นดิน=เพศหญิง) ท้อง เทพดินจึงเป็นเสมือนมารดรผู้ให้กำเนิดพืชพันธุ์ธัญญาหาร จึงเป็นแนวคิดสำคัญอันเกิดจากสังคมนาถ ที่บูชาลัทธิเจ้าแม่ดิน สัญลักษณ์เชิงนิเวศต่อมา ปรากฏใน “วรรณกรรมน้ำเต่าปึง” น้ำเต่ามีความหมายวัฒนธรรมสื่อถึงรูปลักษณ์มดลูกของแม่ผู้ให้กำเนิด น้ำเต่ามีคุณสมบัติพิเศษคือปลุกง่าย ขยายพันธุ์ได้รวดเร็ว วรรณกรรมกล่าวถึง น้ำเต่าปึงว่า เมื่อขุนเค็ก-ขุนคาน เอาเหล็กชี้เจาะผลน้ำเต่า การนำเอาเหล็กเจาะลงไปเพื่อให้มนุษย์ไหลออกมา จึงมองได้ว่าเป็นกิริยาเชิงสัญลักษณ์ของการสมสู่เสพสังวาส ผลน้ำเต่านั้นจึงเป็นเสมือนมดลูกขนาดใหญ่ที่เทพมารดรได้กำเนิดสัตว์ พืช และมนุษย์ไหลออกมาก็เปรียบเสมือนเมล็ดในน้ำเต่าที่เพาะพันธุ์ง่าย ขยายพันธุ์ได้รวดเร็ว

กล่าวโดยสรุป เพศวิถีกับแนวคิดเกษตรแบบดั้งเดิม ได้เสนอความเป็นวิถีแห่งความเป็นเพศหญิงและชายผ่านวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน ซึ่งในสังคมนาถแบบดั้งเดิมให้ความสำคัญกับเพศหญิงในฐานะเพศผู้เอื้อต่อปัจจัยการผลิต เพศหญิงมีบทบาทในการเก็บรักษาพันธุ์พืช และเป็นผู้รักษาความลับทางการเพาะปลูก เสมือนเทพแห่งดินผู้เพาะปลูกพืชชาติให้สมบูรณ์ โดยสื่อผ่านวรรณกรรมเรื่องน้ำเต่าปึง ที่เปรียบผลน้ำเต่าปึงเป็นดั่งมดลูกของพืชชาติ เมื่อสังคมนาถมีการพัฒนาการทางสังคมนาถ มีการจับกลุ่ม จึงเกิดยุคแห่งการล่า การให้ความสำคัญกับเพศชายจึงมีมากกว่าเพศหญิง ในฐานะของผู้นำแห่งการล่า การล่านำมาซึ่งความตาย แต่แนวคิดของเชิงนิเวศแบบดั้งเดิมถือว่าการตายกลับได้มาซึ่งการก่อกำเนิดชีวิตใหม่ ที่ปรากฏแนวคิดในวรรณกรรมน้ำเต่าปึง กล่าวถึงการตายของควาย แล้วเกิดเป็นน้ำเต่า พอน้ำเต่าเหี่ยวเฉาตาย ก็กลายเป็นผู้คนไหลออกมา สะท้อนถึงแนวคิดได้ว่าการตายเป็นสัญลักษณ์ของการกำเนิดชีวิตใหม่

## สตรีกับการก่อกำเนิดความหมายทางเพศ

ในหัวข้อนี้จะได้กล่าวถึงการใช้เพศวิถีกับการก่อกำเนิดความหมายทางเพศ โดยนำแนวคิดเรื่องสตรีนิยมสายนิเวศ (Eco-feminism) มาใช้วิเคราะห์ความเป็น “เพศวิถี” ของบุรุษเพศและสตรีเพศ ในความหมายวัฒนธรรมเชิงนิเวศ ปรานี วงษ์เทศ (2549) ได้กล่าวถึง แนวคิดสตรีนิยมสายนิเวศว่าเป็นแนวคิดที่เชื่อว่าสตรีเปรียบเป็นธรรมชาติที่บริสุทธิ์ ปฏิเสธเรื่องของเทคโนโลยี การบุกรุกถล่มล้างเป็นการข่มเหงรังแก เป็นการซ้ำเราซึ่งธรรมชาติอันบริสุทธิ์ การค้นหาความหมายและตีความหมายของสัญลักษณ์ (Symbol) ทางวัฒนธรรม

ที่มนุษย์สร้างขึ้น จึงเป็นการค้นหาความหมายสัญลักษณ์เชิงนิเวศที่ปรากฏอยู่ในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน

พัฒนาการสังคมมนุษย์ที่ต้องการควบคุมธรรมชาติในยุคของการล่า ความต้องการอยากเอาชนะธรรมชาติของมนุษย์ คือการแสวงหาผลประโยชน์สูงสุดจากธรรมชาติ การอธิบายสังคมยุคนี้ว่าให้ความสำคัญกับเพศชายว่ามีสัญชาตญาณความเป็นผู้ล่า การล่านำมาสู่การแสดงอาการคุกคามธรรมชาติ เพศหญิงถูกอธิบายว่าเป็นความมั่งคั่งของธรรมชาติ การบุกรุกล่วงล้ำธรรมชาติจึงเป็นการข่มเหงรังแกสตรีเพศ

ประเด็นนี้จึงถูกหยิบยกมาถกในมุมมองของแนวคิดสตรีนิยมสายนิเวศ พบว่าในวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน ได้เสนอเนื้อหาของการสังวาสข้ามเผ่าพันธุ์ระหว่างคนกับนาค ในเรื่องขุนเทือง ขุนทิง เนื้อหาได้กล่าวถึง นครแห่งหนึ่งชื่อ พาราณสี มีกษัตริย์ นามว่า ขุนเทืองและนางรัตนะกัลยา ปกครองบ้านเมือง ครั้นหนึ่งขุนเทือง ออกเดินทางจากเมืองเพื่อไปเที่ยวในป่า(ประเพณีการล่าของกษัตริย์) จนไปถึงแม่น้ำแห่งหนึ่งซึ่งเป็นสวนของพญานาค ได้พบลูกสาวพญานาค ชื่อว่า นางแอกไคร้ เกิดชอบพอรักไคร้ ขุนเทืองจึงตามนางไปยังบาดาลและได้นางแอกไคร้เป็นภรรยา ซึ่งเนื้อหาได้แสดงบทสังวาสระหว่างขุนเทืองและนางแอกไคร้ ในตอนนี้ว่า

.....ทำวขุนเทือง จับบายบายมือถือเนื้อ คลอเคลียคั้นหนึ่งเสียงนาง  
เว้าอิ่น อ้อยออยอ้ายอุ้นกาย จับจูบอ้ายเกี่ยวกายชมชาย ทำวก็จิงจุยฉายกายแกมดมแก้ม  
แนมดูเกี่ยวเป็นเกี่ยวกลิ้งกล่อม หยิงกะเป็นอ้อมล้อมหอมกลิ้งลิ้นไอ สองเล่าได้สมนึกมะ  
โนหมาย ชื่อว่าหญิงกับชายชอบพอกันแล้ว มันก็เป็นแถวฝุ่นคือกับเชือกข้าว ขุนเทืองบา  
บ่าวทำวกับสาวนางแอกไคร้ก็เลยได้ช่วยกันแท้แหละ

(เตชวโร ภิกขุ. นิทานขุนเทือง-ขุนทิง, 2542 : 10-11)

วรรณกรรมได้แสดงบทอัศจรรย์ แสดงการเกี่ยวพาราณสีและสังวาสระหว่างขุนเทืองและนางแอกไคร้ เป็นฉากที่นิยมนำมาดำเนินเรื่องของคู่พระนาง การอธิบายเชิงนิเวศแบบดั้งเดิมสำหรับบทเกี่ยวหรือบทอัศจรรย์ถือว่าเป็นต้นกำเนิดของชีวิตใหม่ อธิบายการสืบพันธุ์ของสรรพสัตว์ แสดงลักษณะพื้นฐานของธรรมชาติที่สร้างความเป็นคู่ ต้องอาศัยพึ่งพากันและกัน สัตว์โลกย่อมอยู่ด้วยตนเองเพียงลำพังมิได้ กล่าวได้ว่าโลกถูกสร้างขึ้นมาในลักษณะการพึ่งพากันและกัน สัตว์น้อยใหญ่ต่างเป็นห่วงโซ่ในระบบนิเวศ มีสัตว์กินเนื้อ มีสัตว์กินพืชเพื่อรักษาสมดุล มีระบบสืบพันธุ์ไว้เป็นแหล่งกำเนิดพลังชีวิตใหม่ เพื่อทดแทนทรัพยากรที่มีการตายไปนั่นเอง เนื้อหาได้แสดงต่อไปว่า ขณะที่ขุนเทืองไม่อยู่ นางรัตนะกัลยาได้เชิญ

หมอมอ(โอร) มาทำนายดูว่าขุนเทืองอยู่ที่ใด เมื่อทราบว่าคุณเทืองอยู่ที่เมืองพญานาคกับลูกสาวพญานาค นางรัตนะกัลยาจึงบนบานให้พวกผีต่างๆ ตามไปบอกกล่าวให้ท้าวขุนเทืองกลับบ้านเมือง ในขณะที่เดียวกันขุนเทืองได้พบเห็นภาพนางแอกใคร่แปลงเป็นนาคไปเล่นน้ำ จึงเกิดความกลัวและความเบื่อหน่าย เพราะเชื่อว่าเป็นสัตว์ต่างสายพันธุ์ โดยเนื้อหาได้แสดงตอนนี่ว่า

....พอแต่นางสั่งแล้วชวนหมู่บริวาร สาวนางคนพริ้วสาวสนมใช้ ไปถึงน้ำที่ธารกว้างใหญ่ พวกกันแก้วไ้วางขึ้นชูคน แล้วก็โตนลงน้ำในหนองก้องสนั้น พวกกันเป็นนาคน้อยลอยเล่นส่วนสน หลายมากลั่นละครบเป็นคน กลับตัวเป็นนาโคนาคลงลอยน้ำในหนองลั่นลอยวันวันแล่น แสนโกฏคือเกลื่อนก้องฟองฟุ้งส่งเสียง ปบปิ่นเปียงเสียงส่งงสมุทร สุตละนอนาคีต้อยติโตนเดิน....

....นางบ่อฮู้ว่าท้าวผัวเจ้าจอมมองขุนเทืองไปยืนจ้องมองเบ็งครวเดียว นางก็เห็นนาคานอยู่ย่นบนพื้น เขาก็ไ้วาขึ้นแปลงตัวเฮ้วฮีบ ฟ้าวุ่นงขึ้นงามโก้ดั้งเดิม ท้าวเบ็งเปิดหน้ากายเมื่อย คือตั้งเป็นนางงูเงือกผีผางฮ้ายนางก็อาย บาท้าวประโลมผัวหลายเล่า ขุนเทืองศรีแจ่มเจ้าเขาซ้าส่วนใจ ท้าวบ่อคิดอยากได้ว่าเป็นนาคนางงู บ่ออยากดูนางเมื่อยเบือใจจอมเจ้า....

(เตชวโร ภิกขุ. นิทานขุนเทือง-ขุนทิง, 2542 : 15-16)

เมื่อขุนเทืองเห็นร่างนาคของนางแอกใคร่ก็เกิดความเบื่อหน่าย จึงได้ลานางแอกใคร่เพื่อกลับบ้านเมือง นางแอกใคร่ได้มาส่งขุนเทืองถึงท่าหน้า ก่อนจากกันนางได้ล้วงเอาลูกในท้องแล้วเอาไปตองทิ้งห่อให้ขุนเทืองเพื่อเอาไปเลี้ยง เมื่อถึงเมืองนางรัตนกัลยาไม่พอใจพยายามหาเรื่องทำร้าย ขุนเทืองจึงให้เสนอำมาตย์เอาลูกชายไปปล่อยไว้ในป่า ขุนทิงอยู่ในป่าอย่างสุขสบาย เพราะมีเทวดาและสัตว์ต่างๆ มาดูแลรักษา เมื่อขุนเทืองคิดถึงขุนทิงลูกชาย จึงให้พวกอำมาตย์ออกไปสืบว่ายังมีชีวิตอยู่หรือไม่ เมื่อทราบว่ายังมีชีวิตอยู่จึงไปเชิญเข้ามาอยู่ในเมือง ขุนทิงเมื่อเติบโตมีต้องการอยากจะมีแม่ จึงไปถามพ่อ พอทราบว่ามีแม่เป็นนาคอยู่ที่เมืองบาดาล จึงได้ขออนุญาตพ่อเพื่อไปหาแม่ เมื่อเดินทางถึงท่าหน้าจึงเอาไม้ตีน้ำเรียกพวกนาคให้มาหา พวกนาคพอทราบว่าเป็นลูกของนางแอกใคร่ จึงพาขุนทิงไปยังเมืองบาดาล ขุนทิงได้พบแม่ และอยู่ที่เมืองบาดาลพอสมควร จึงได้ลาแม่เพื่อกลับบ้านเมือง นางแอกใคร่แนะนำให้ลาตาและขอของขวัญ เมื่อขุนทิงได้ของขวัญวิเศษ 3 อย่าง มีหม้อทองแดง, ดาบ และของขี้าว และ นางแอกใคร่บอกวิธีใช้ว่า หม้อนั้นมีของทุกอย่างอยู่อย่าง ถ้าต้องการอะไรให้ตั้งจิตอธิษฐาน แล้วเคาะเบาๆ ของที่ต้องการนั้นจะออกมา



ดาบนั้นใช้ในการต่อสู้กับข้าศึกศัตรู ส่วนของจ้าวนั้นให้ลากไป ขณะที่ลากนั้นถ้าไม่เกี่ยวอะไร ก็ให้เดินทางไปเรื่อยๆ ห้ามพักห้ามนอน แต่ถ้าจ้าวไปเกี่ยวกับอะไรแล้วจึงหยุด เมื่อแม่มาส่งถึงท่าหน้าขุนทิงก็เดินทางไปโดยปฏิบัติตามคำของแม่ ใช้เวลาเดินอยู่หลายวันจนถึงแม่น้ำใหญ่ของจ้าวได้เกี่ยวจะดึงอย่างไรก็ไม่หลุดจึงหยุดนอน พอเมื่อตื่นขึ้นที่นั่นกลายเป็นเมืองใหญ่ ชื่อว่าศรีสัตตนาคนหุต ขุนทิงได้เคาะหม้อทองแดงแล้วมีหญิงสาวออกมา 2 คนชื่อ ทิงและทอง จึงอภิเษกเป็นมเหสี ขุนทิงก็ครองศรีสัตตนาคนหุต ต่อมาขุนทิงได้ออกไปเที่ยวป่า พอถึงป่าหิมพานต์ ได้พบนางชะนี โดยพระฤๅษีได้ชุบให้นางชะนีแปลงกายเป็นคน ขุนทิงได้หลงเสน่ห์ของนางชะนีได้อยู่กับนางชะนี จนได้ลูกชายคนหนึ่งชื่อ อำคาหรืออู่แก้วมีเนื้อหาดอนได้นางชะนี ดังนี้

....เป็นเพราะบุญบาเบื่องบุพเพสันนิวาส ชาติก่อนเคยก่อสร้างทำให้ชักหอม พอแต่หวลเห็นหน้าชะนีน้อยหน่อ ก่อเกิดความอยากได้นางไว้เห็ดเมีย ดูตั้งงามชาติเชื่อนางเทพอัปสร นำชะออนขุนทิงแทบสลายหายหม่น อัครรยใจไอ้สไตหายหายฮ่วม จึงมีความข่าวขอไขदानต่อพระนาง....

**นางชะนี:** น้องนี้แนวนามเชื้อเตียรัจจานสัตว์ป่า อยู่ภูผาป่าไม้ ประสาไฮ้ขาดเขินพี่เอย

**ขุนทิง:** พี่หากมาเห็นน้องนงคังนางหวังฮ่วม ใจประสงค์กล่อม สัวมกวมเกี่ยวฮ่วมพระนาง หรือหากทางพระอวณ้องมีสองซ้อนเสื่อ เจ้าเป็นเมียมิ่งหม่นซ้นซ้อนเสื่อผู้ใดน้องเอย

(เตชวโร ภิกขุ, นิทานขุนเทือง-ขุนทิง, 2542 : 46)

จากวรรณกรรมที่กล่าวมาสามารถอธิบายในเชิงนิเวศแบบดั้งเดิมว่า การใช้สัญญาเชิงนิเวศ ถึงเรื่องการสมพาสข้ามเผ่าพันธุ์ระหว่าง นาคกับมนุษย์ มนุษย์กับชะนี หากพิจารณาถึงเหตุผลความเป็นจริงแล้วการผสมพันธุ์ธรรมชาติข้ามสายพันธุ์คงจะเป็นเรื่องยากยิ่งไปกว่านั้นหากธรรมชาติการให้กำเนิดทายาทสืบทอด ตามแนวคิดสังขะนิยมเชิงวิทยาศาสตร์มีข้อที่สนับสนุนแนวคิดค่อนข้างยาก เพราะทางวิทยาศาสตร์เชื่อว่าสัตว์แต่ละชนิดย่อมมีความเป็นสายพันธุ์ ทางพันธุกรรม (Species) หมายถึง กลุ่มของสิ่งมีชีวิตที่มีลักษณะรูปร่าง และพฤติกรรม จึงจะสามารถผสมพันธุ์ และถ่ายทอดลักษณะทางพันธุกรรมได้ แม้จะเชื่อกันว่าสิ่งมีชีวิตสามารถการปรับตัวตามสภาพแวดล้อมได้ เช่นการเปลี่ยนถิ่นที่อยู่ใหม่ จนเกิดการเปลี่ยนแปลงทางรูปร่างหรือพฤติกรรมและถ่ายทอดลักษณะทาง



พันธุกรรมแบบใหม่สู่ลูกหลานได้ จนทำให้ไม่สามารถกลับไปอาศัยหรือผสมพันธุ์กับสิ่งมีชีวิตต้นตระกูลได้อีก ถือว่าเป็นวิวัฒนาการสิ่งมีชีวิตสายพันธุ์ใหม่ แต่เนื่องจากมนุษย์และขนาด ชะนี ไม่ได้มีความคล้ายคลึงกันเลยทั้งรูปร่าง พฤติกรรม จึงเป็นเรื่องยากที่จะให้กำเนิดทายาทได้

อธิบายตามแนวคิดเชิงสตรีนิยมเชิงนิเวศ จะพบแนวคิดทางวัฒนธรรมเชิงนิเวศที่ทับซ้อนอยู่ เรื่องของขนาดกับมนุษย์ จากเนื้อเรื่องกล่าวถึงขุนเทือง เป็นมนุษย์เพศชายรูปร่างโตเดินทางออกจากเมือง เพื่อเข้าไปป่าไปพบนางนาค สัตว์เชิงนิเวศแสดงถึงความ เป็นชายสูงศักดิ์มีความเป็นคนเมืองศิวิไลซ์ คำว่าศิวิไลซ์ มาจากคำว่า “Civilize” หมายถึง ความเจริญ ทำให้เป็นคนในเมือง ทำให้หายจากเป็นคนป่าเถื่อนเป็นคนมีอารยธรรม นำ ความเจริญให้บังเกิดแก่หมู่คนป่า เมื่อมนุษย์คนเมืองพบนางนาค ซึ่งอาจมองว่านาคเป็น ชนเผ่าดั้งเดิม เป็นชนพื้นเมืองในป่า เป็นกลุ่มชนไร้อารยธรรม มีวิถีชีวิตอาศัยอยู่ในป่าริม น้ำไม้ใส่เสื้อผ้า มีลักษณะเปลือยเปล่าเหมือนกับที่ สุจิตต์ วงษ์เทศ(2554) ตั้งข้อสังเกตว่า อาจหมายถึงลักษณะของคำว่า “นาค” คือคำเรียกกลุ่มชนที่ไม่ห่อหุ้มเหมือนกับตนเอง ใน ความเห็นนี้อาจจะหมายถึงกลุ่มของชนพื้นเมืองถูกคุกคามถูกล้างจากภายนอก “อธิบายความ เป็นมาว่าเกิดจากการสมรส (การชำเรา) ระหว่าง “เจ้าชาย” ผู้บุกรุกภายนอก กับ “นางนาค” คนพื้นเมือง” ซึ่งอาจจะมองในลักษณะเชิงมานุษยวิทยาเช่นนี้ก็ว่าได้

นอกจากนี้ในวรรณกรรมเรื่องขุนเทือง ขุนทึง ยังแสดงการกดทับความหมาย วัฒนธรรมระหว่างความเป็นคนเมืองและคนพื้นเมืองผ่านเรื่องของเพศวิถี ในตอนที่ขุนเทือง ได้พบนางนาคเล่นน้ำกับเหล่านางสนมว่า “นางคานพริ้วสาวสนมไม้ไซ้ ไปถึงน้ำที่ธารกว้าง ใหญ่ พวกกันแก้ผ้าไว้วางขึ้นชูดน แล้วก็โดนลงน้ำในหนองก้องสนั่น” เมื่อขุนเทืองมองเห็น นางเอกได้ เปลือยกายอาบน้ำกับนางสนมสาวไซ้ จึงแสดงอาการรังเกียจ เกิดความเบื่อหน่าย จึงต้องการจะกลับบ้านเมือง แสดงให้เห็นถึงความเป็นชนชั้นต่างเผ่าพันธุ์ ซึ่งหาก มองถึงความเป็นกลุ่มชนแล้ว จึงเป็นแบ่งแยกระหว่างความเป็นคนเมืองผู้มีอารยะและความเป็นคนป่าผู้ไร้อารยธรรม

วรรณกรรมพื้นบ้านอีสานอีกหลายเรื่องที่ได้แสดงถึงความเป็นนักร้องของบุรุษเพศ ที่ออกเดินทางจากบ้านเมืองสู่การแสวงหาเนื้อคู่ผู้อาศัยอยู่ในป่า จะพบว่ามีการใช้อุบาย สัตว์ลักษณะการกำเนิดจากธรรมชาติลักษณะเช่นนี้อยู่ เช่น เรื่องท้าวโสวัจ ตัวนางเอกชื่อว่า นางปทุมมา กำเนิดจากดอกบัวฤๅษีชุบให้เป็นสาวงาม เรื่องท้าวจักริณพรมหริน นางเอก ก็ถือกำเนิดจากดอกบัว แสดงให้เห็นธรรมชาติที่เป็นเกราะปกป้องเพศหญิง ภายใต้สัญญา ของดอกบัวอันสื่อถึงความงาม ความบริสุทธิ์ของหญิงสาว นอกจากนี้ยังการสร้างให้ตัวละคร นางเอกให้ถือกำเนิดอยู่ในลักษณะอื่นๆ อีก เช่น

เรื่องปลาแตกปลาสมอ กล่าวถึง เจ้าเมืองราชคฤห์ ได้ไหปลาร้าจากท้าวบุสบาเมื่อเปิดดูได้พบของมีค่ามากมาย จึงให้หมอโหรทำนาย พบว่าท้าวบุสบาเป็นผู้มีบุญ จึงได้ยกลูกสาวชื่อนางมาตฟ้าให้ โดยให้นางมาตฟ้าอยู่ในโพรงงาข้างทิพย์ แล้วมอบผ่านนายสำเภาไปให้ เมื่อท้าวบุสบาได้รับแล้วก็เอาไปรักษาไว้อย่างดี ต่อมานางมาตฟ้าปรากฏตัวออกมาให้เห็นทั้งคู่จึงอยู่กินกันแบบสามีภรรยา

ในเรื่องท้าวสุพรมโหมกขา (หมาเก้าหาง) กล่าวถึง พระอินทร์ได้ส่งนางไขฟ้าให้ลงมาอยู่ในกะโหลกศพ และคอยดูแลบ้านเรือน ข้าวปลาอาหารเวลาท้าวสุพรมโหมกขาไม่อยู่ ต่อมาท้าวสุพรมโหมกขาจับตัวได้จึงอยู่กินแบบสามีภรรยา

เรื่องกำพร้าผีน้อย ได้กล่าวถึงตอน จับพญาช้างได้ พญาช้างได้ร้องขอชีวิตและบอกว่าจะให้ของวิเศษ โดยถอดงาช้างหนึ่งให้ ท้าวกำพร้าผีน้อยจึงปล่อยไปแล้วเองาช้างมาเก็บไว้ที่บ้าน ในงาช้างนั้นได้มีหญิงสาวคนหนึ่งชื่อนางสีดาออกมา ต่อมาท้าวกำพร้าจับนางได้จึงทูลงาช้างทิ้ง เพื่อจะไม่ให้นางหลบเข้าไปอยู่อีก จากนั้นจึงได้อยู่กินเป็นสามีภรรยากัน

วรรณกรรมพื้นบ้านอีสานที่ได้กล่าวมา แสดงอนุภาคเรื่องแบบเดียวกันนี้อีกหลายเรื่อง ไม่ว่าจะแสดงเนื้อหาให้ตัวละครนางเอกกำเนิดอยู่ในป่า มีกำเนิดในดอกบัว เกิดจากงาช้าง สื่อถึงแนวคิดเชิงนิเวศแบบดั้งเดิมของชาวอีสาน อธิบายตามแนวคิดสตรีนิยมสายนิเวศได้ว่า เป็นการแสดงนัยของเพศหญิงแสดงความอ่อนเยาว์ สดใสมายได้กำเนิดของธรรมชาติที่สวยงาม มีความเป็นธรรมชาติ ไร้เดียงสาเป็นเกราะป้องกัน การที่ตัวละครเอกฝ่ายชายได้เดินป่าดงพงไพร เพื่อแสวงหาคูครอง ก็เหมือนดังความเป็นผู้ล่าที่มีได้มุ่งล่าเพื่อยังชีพ แต่เป็นการล่าเพื่อให้ได้มาซึ่งศักดิ์ศรีและความเป็นผู้มีบุญญาธิการ แสดงการคุกคามเป็นการขำเราธรรมชาติอันบริสุทธิ์ อันสื่อได้ถึงความเป็นเพศบุรุษที่มีอำนาจในการคุกคามสตรีเพศนั่นเอง

## สรุป

จากการศึกษาเรื่อง เพศวิถีกับสตรีนิยม : ความหมายทางวัฒนธรรมในองค์ความรู้เชิงนิเวศแบบดั้งเดิมผ่านวรรณกรรมพื้นบ้านอีสาน พบว่า มีการให้ความสำคัญกับบุรุษเพศในฐานะความเป็นผู้นำของครอบครัว เป็นเพศที่แข็งแรงสามารถปกป้องดูแลครอบครัวได้ แนวคิดนี้สืบทอดกันมาอย่างยาวนาน จนกลายเป็นมายาคติในสังคมอีสาน เมื่อถูกถ่ายทอดผ่านวรรณกรรมพื้นบ้านกลายเป็นวาทกรรมในการให้สิทธิมีอำนาจเหนือสตรีเพศในฐานะสามี มีอำนาจเหนือบุตรธิดาในฐานะความเป็นเจ้าแห่งทรัพยากร เพศวิถีกับแนวคิดเกษตรแบบดั้งเดิม วรรณกรรมพื้นบ้านอีสานได้นำเสนอบทบาทของสตรีในฐานะผู้มีอำนาจในการควบคุมปัจจัยการผลิต การยกย่องสตรีเพศในฐานะเทพผู้ให้กำเนิดพบในวรรณกรรมปู่สังกะสา ย่าสังกะสี น้ำเต้าบุง ผ่านสัญลักษณ์ของควายและน้ำเต้า เลือดของความเสมือนประจำเดือนของเพศหญิงอันก่อให้เกิดพลังของชีวิตใหม่ บทบาทเทพผู้ปกป้องพบในเรื่องของแม่ธรณี ที่เทพแห่งดินมีหน้าที่รองรับน้ำฟ้าแล้วก่อกำเนิดพืชพันธุ์ให้กับมนุษย์ทั้งปวง เรื่องของการกตัญญูทางเพศได้สะท้อนให้เห็นว่า เพศหญิงเป็นเสมือนธรรมชาติอันบริสุทธิ์ ได้ถูกคุกคาม จากบุรุษเพศหรือคนเมือง ด้วยวาทกรรมคำว่าคิวิไลซ์ สะท้อนให้เห็นถึงความแตกต่างเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์และความเป็นคนเมืองกับคนป่า สะท้อนแนวคิดของผู้ล่าและผู้ถูกล่าด้วยการแสวงหาแหล่งทรัพยากรทางธรรมชาติอันบริสุทธิ์นั่นเอง



## บรรณานุกรม

- จิตติมา ภาณุเดชะและคณะ. (2550). **สิทธิอนามัยเจริญพันธุ์หัวใจสำคัญของผู้หญิง**. กรุงเทพฯ:บริษัท ศรีเมืองการพิมพ์ จำกัด.
- ชลิตาภรณ์ ส่งสัมพันธ์. (ม.ป.ป.). **เพศวิถี: นิยามความหมาย และพัฒนาการรอบแนวคิด**. เอกสารประกอบการบรรยายในการสัมมนาเรื่องการพัฒนาเยาวชนเชิงบวก (Positive Youth Development), วันที่ 17-20 มีนาคม 2551 ณ โรงแรมเฟิสท์ กรุงเทพฯ.
- دنۇپل ڤايىلىنىڭ. (2537). **นิทานปู่สังกะสา ย่าสะกะสี**. เลย: ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมวิทยาลัยครูเลย.
- \_\_\_\_\_. (ม.ป.ป.). **นิทานขุนบรม**. เอกสารประกอบการอบรมวิเคราะห์วรรณกรรมอีสาน.
- เตชวโร ภิกขุ. (2542). **นิทานท้าวขุนทึง**. ขอนแก่น: คลังนาธรรมชาติ.
- ธัญญา สังขพัฒน์านนท์. (ม.ป.ป.). **พระแม่ธรณี-เทพมารดาแห่งโลก: แนวคิดดั้งเดิมในการเชื่อมโยงผู้หญิงกับธรรมชาติ**. บทความประชุมวิชาการระดับชาติ ระหว่างวันที่ 18-19 สิงหาคม 2554 ณ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ วิทยาเขตบางเขน.
- ปฐุม หงส์สุวรรณ. (2550). **กาลครั้งหนึ่ง: ว่าด้วยนิทานกับวัฒนธรรม**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปราณี วงษ์เทศ. (2549). **เพศสภาวะในสุวรรณภูมิ (อุษาคเนย์)**. กรุงเทพฯ: มติชน.
- รุ่งวิทย์ มาศงามเมือง. (2540). **บทบาทบุรุษสตรีในวรรณกรรมอีสาน**. วารสารพยาบาลสาธารณสุข, ฉบับเดือนพฤษภาคม-สิงหาคม.
- มันทีน ยมจินดา. (2541). **มนุษย์กับธรรมชาติ**. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วัลย์ลักษณ์ ทรงศิริ. (2556). **นิเวศวัฒนธรรมในความเปลี่ยนแปลง**. กรุงเทพฯ : มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธุ์.
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2554). **นาคมาจากไหน**. กรุงเทพฯ: โพสต์บุ๊คส์.
- สุภณ สมจิตศรีปัญญา. (2535). **นิทานปฐุมกับ**. มหาสารคาม: ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมวิทยาลัยครูมหาสารคาม.
- เสนาะ เจริญพร. (2548). **ผู้หญิงกับสังคม ในวรรณกรรมไทยยุคทอง**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.



# ปัจจัยการย้ายถิ่นของแรงงานสตรีลาว ในจังหวัดอุดรธานี

## Migration Factors of Lao female workers in Udonthani

จันทลา วรณหงส์ / ธนพุกษ์ ชามะรัตน์  
Chanthala Vankhahong<sup>1</sup> / Thanapauge Chamaratana<sup>2</sup>

### บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “การสร้างเครือข่ายทางสังคมของแรงงานสตรีลาวย้ายถิ่นในจังหวัดอุดรธานีประเทศไทย” โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาถึงปัจจัยการย้ายถิ่นของแรงงานสตรีลาวย้ายถิ่นในจังหวัดอุดรธานี ประเทศไทยโดยใช้กรอบแนวคิดของ Lee Everette S (1966) สำหรับการวิจัยครั้งนี้ใช้ระเบียบวิธีวิจัยในเชิงคุณภาพ (Qualitative Methods) จากวิธีการสัมภาษณ์แบบเชิงลึก การสังเกตแบบมีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วม จากการกำหนดผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (Key Informants) ได้แก่ แรงงานสตรีลาวที่ขึ้นทะเบียนถูกต้องตามกฎหมายที่ย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในประเทศไทย จำนวน 15 ราย โดยคัดเลือกผู้ให้ ข้อมูลสำคัญดังกล่าวด้วยวิธีบอกต่อ (Snowball Technique) ในพื้นที่จังหวัดอุดรธานีเพราะเห็นว่ามีความเหมาะสมในการใช้เพื่อนำมาศึกษาวิเคราะห์ให้เห็นถึงกระบวนการย้ายถิ่นทั้งก่อนและหลังการย้ายถิ่น

บทความนี้เป็นการทบทวนวรรณกรรมเพื่อศึกษาบริบทการย้ายถิ่นของแรงงานสตรีลาวในจังหวัดอุดรธานี โดยมีอยู่ด้วยกัน 2 ปัจจัยคือ (1) ปัจจัยผลักดันจากประเทศที่แรงงานเคลื่อนย้ายออกได้แก่ ความยากจนและค่านิยมระดับต่ำจางที่ต่ำกว่าเมื่อเทียบกับต่างประเทศอัตราการว่างงานอยู่ในระดับสูงการขาดสิ่งจูงใจสำหรับความก้าวหน้าในอาชีพนโยบายกำลังคนที่ไม่เหมาะสม(2) ปัจจัยดึงดูดในประเทศที่แรงงานเคลื่อนย้ายเข้าได้แก่ระดับค่าจ้างและเงินเดือนที่สูงกว่าในประเทศบ้านเกิดของแรงงานค่านิยมและสิ่งจูงใจจากประเทศที่ต้องการย้ายไปทำงานความก้าวหน้าของอาชีพในการทำงาน ความสวี่ไฉและความสะดวกสบายในการทำงาน นอกจากนี้ระบบเครือข่าย และเพื่อนจากหมู่บ้านเดียวกันยังคงมีความสำคัญอย่างมากต่อการย้ายถิ่น

**คำสำคัญ:** การย้ายถิ่น ปัจจัยผลักดันและดึงดูด แรงงานสตรีลาว อุดรธานี

<sup>1</sup>นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาพัฒนาสังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น เบอร์โทร 0986168183 อีเมลล์ chanthala.vankhahong@gmail.com, chanthala.igos4@gmail.com

<sup>2</sup>อาจารย์ประจำภาควิชาวิชาพัฒนาสังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>1</sup>MA students, Mater of Arts Program in Community Development, Khon Kaen University

<sup>2</sup>Lecturer, Community Development, Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University

## Abstract

This article is part of the thesis proposal regarding " Social Network construct of Lao female workers in Udonthani, Thailand" The objective is to study on migration process of Lao female workers in Udonthani, Thailand, by using Lee Everette S (1966) concept. The methodology used was qualitative (Qualitative Methods) by using in-depth interviews, participatory and non-participatory observation, selected 15 key informantsof Lao female workersand be legal migrant Registration working in Thailand by using Snowball Technique. Because that is suitable to study for analysis the migration process both before and after working in Thailand.

This article reviews the literature to study the context of Lao female migrant workers in Udonthani, Thailand. There were two factors, namely (1), push factors-fromcountry movingworkersoutsuch as: poverty, popularity and the lower wage rate compared with other countries,thenumber of unemployed is high,the lack of incentives for career advancement and unsuitable employment policies (2) pull factor from country that workers moving in including the wages and salaries are higher than the home countries of migrants,popularityand incentives fromtargetedcountries. Career advancement, the civilizationandconvenience on work. In addition, relatives and Friends from their village are also influenced for Migration.

**Keywords:** *Migration, Push Pull factor, Lao female workers, Udonthani*

## บทนำ

เมื่อกล่าวถึงความจำเป็นมาของการย้ายถิ่นแล้วพบว่า การย้ายถิ่นในอดีตและปัจจุบัน มีความแตกต่างกัน กล่าวคือ การย้ายถิ่นในอดีตจะเป็นการย้ายถิ่นโดยการอพยพประชาชน ของอีกฝ่ายที่พ่ายแพ้ต่อสงคราม การหลบหนีจากภัยธรรมชาติและความยากจน แต่ปัจจุบัน การย้ายถิ่นจัดอยู่ในรูปแบบแบบชั่วคราวและแบบถาวร ซึ่งเป็นการย้ายถิ่นจากชนบทเข้าสู่ เมืองหรือการย้ายถิ่นระหว่างประเทศ ด้วยสภาพทางด้านเศรษฐกิจ-สังคม การเมืองและ ความยากจนของครัวเรือน นอกจากนี้ยังเกิดจากกระแสทุนนิยมในยุคโลกาภิวัตน์และการ เปลี่ยนแปลงโครงสร้างด้านการผลิตจากเกษตรกรรมไปสู่ภาคอุตสาหกรรมและบริการ มากขึ้น (สักกรินทร์ นิยมศิลป์ : 2554) โดยที่การย้ายถิ่นระหว่างประเทศในอาเซียนด้วย กันเองมาจากโครงสร้างทางประชากรและเศรษฐกิจสังคมเกษตร จากตัวเลขการเคลื่อนย้าย ของแรงงานดังกล่าวในอนุภูมิภาคนี้พบว่ามีถึง 4.6 ล้านคน ในปี พ.ศ. 2553 (Vivienne Wee and Amy Sim : 2004)

แรงงานย้ายถิ่นข้ามชาติในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงถือว่าเป็นอีกปรากฏการณ์หนึ่งที่ แสดงให้เห็นถึงความต้องการแรงงานในภาคอุตสาหกรรมและบริการที่ข้ามพรมแดนของ ประเทศที่มีแรงงานย้ายถิ่นเข้าไปทำงาน โดยเฉพาะประเทศไทยซึ่งเป็นประเทศปลายทาง และเป็นศูนย์กลางการนำเข้าแรงงานไร้ฝีมือจากประเทศต้นทางคือ ลาว พม่าและกัมพูชา มีปริมาณเพิ่มสูงขึ้นเนื่องจากการเจริญเติบโตทางด้านเศรษฐกิจ (อมรา สุนทรธาดา, 2558) และการย้ายถิ่นดังกล่าวเป็นการย้ายถิ่นระหว่าง 2 ประเทศที่ไปมาหาสู่กัน จากการติดต่อ สัมพันธ์ของระบบเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรม สำหรับอีกระบบหนึ่ง คือ การไหลเวียน ของกำลังคนในวัยทำงานจากภาคเกษตรกรรมไปยังประเทศที่เป็นภาคอุตสาหกรรมและบริการ ส่งผลให้ความยากจนเป็นแรงผลักดันสำคัญ ก่อให้เกิดปัญหาของแรงงานข้ามชาติ ที่ซับซ้อนและหลากหลายมากขึ้น (วัชร ศรีคำ : 2557)

จากสถิติ เดือนพฤศจิกายน 2558 โดยข้อมูลจากสำนักบริหารแรงงานต่างด้าว กรมการจัดหางาน กระทรวงแรงงานพบว่า จำนวนแรงงานต่างด้าวที่ย้ายถิ่นเข้ามาทำงาน ในประเทศไทยมีจำนวนทั้งหมด 1,497,305 คนเพิ่มขึ้นถึง 157,471 คน จากเดิม 1,339,834 คน ในปี พ.ศ. 2557 (สำนักบริหารแรงงานต่างด้าว กรมการจัดหางาน, 2558) จังหวัดอุดรธานี ถือได้ว่าเป็นหนึ่งในหลายจังหวัดของประเทศไทยที่มีแรงงานย้ายถิ่นสตรีลาวเข้ามาทำงาน ซึ่งมีจำนวน 1,170 คน (กรมการจัดหางานจังหวัดอุดรธานี, 2558) เป็นจังหวัดที่มีการพัฒนา ทางด้านเศรษฐกิจอย่างต่อเนื่อง จึงเป็นแรงผลักดันที่สำคัญทำให้แรงงานดังกล่าวต้องการที่จะ ย้ายถิ่น นอกจากนี้มีแรงงานเข้ามาทำงานในจังหวัดดังกล่าวแล้ว อุดรธานีถือว่าเป็นอีกหนึ่ง

จังหวัดต่อจากจังหวัดหนองคายที่มีประชากรลาวเดินทางเข้ามาเยี่ยมเยียนเป็นจำนวนมาก ไม่ว่าจะเป็นในด้าน การรักษาพยาบาล ที่เกี่ยวข้องแหล่งท่องเที่ยวแบบธรรมชาติ อุทยานียังเป็นหนึ่งในจังหวัดที่คนลาวต้องการมาพักผ่อน หย่อนใจ และการจับจ่ายใช้สอย

แรงงานสตรีลาวที่เข้ามาทำงานในประเทศไทยส่วนใหญ่จะเข้ามาทำในภาคบริการ เช่น งานที่ทำในร้านค้าคาราโอเกะ แรงงานในร้านอาหาร พนักงานขายสินค้าหน้าร้านและแรงงานที่ทำงานบ้านเป็นต้น (วรรณพร ปันทะเลิศ : 2555) โดยเฉพาะแรงงานที่ทำงานบ้าน ซึ่งเป็นแรงงานมาจากชนบทและมีการศึกษาน้อยจึงเลือกที่จะเข้ามาทำงานในอาชีพนี้มากกว่าอาชีพอื่น จากข้อมูลพบว่า ผู้หญิงหลายล้านคนทั่วโลกนิยมย้ายถิ่นจากชนบทสู่เมืองหรือจังหวัดที่มีชายแดนติดต่อกันและมักจะเข้ามาทำงานในอาชีพทำงานบ้านเป็นส่วนใหญ่ (Nguyen ThiNguyet Minh, 2014) โดยปัจจัยสำคัญที่ทำให้แรงงานดังกล่าวย้ายถิ่นก็คือ วัฒนธรรม ภาษาที่ใช้คล้ายคลึงกันและเครือข่ายทางสังคมที่เป็นปัจจัยผลักดันอันสำคัญที่ทำให้เกิดการย้ายถิ่น คือ จากการติดต่อกับนายจ้างจัดหางานไปจนถึงญาติและคนรู้จักที่อยู่ในชุมชนเดียวกันหรือต่างชุมชน (มณีมัย ทองอยู่ และดุษฎี อายุวัฒน์ : 2548)

เครือข่ายทางสังคมดังที่กล่าวมา มีลักษณะที่เป็นนายหน้า เครือญาติและคนที่รู้จักกันอยู่ในชุมชนเดียวกัน จากที่แรงงานดังกล่าวเคยย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในประเทศไทยมาก่อนจึงทำให้พวกเขาารู้สึกมั่นใจเพราะเป็นคนในครอบครัวหรือญาติสนิทที่ได้ชักชวนให้มาทำงานด้วยกัน นอกจากนี้เมื่อกล่าวถึงเครือข่ายทางสังคมของเพศหญิง อาจมีพื้นฐานมาจากความสัมพันธ์ระหว่างเครือญาติและถิ่นฐาน ซึ่งเป็นความผูกพันในบริบทของครอบครัวและเครือญาตินอกจากความสัมพันธ์ทางสายเลือดที่มีหน้าที่และการให้ความรักต่อกันแล้วยังมีของเพื่อนร่วมอาชีพเดียวกันทับซ้อนอยู่ด้วย โดยที่โลกของเพศหญิงจะยังเป็นระบบที่เกี่ยวข้องกับเรื่องของเศรษฐกิจ และสังคม แต่ยังคงรวมถึงความสัมพันธ์ที่มีลักษณะของการแลกเปลี่ยนและให้ความร่วมมือกันมากกว่าจะเป็นความขัดแย้งเช่น การให้ความช่วยเหลือซึ่งกันและกัน การให้คำปรึกษาและการแลกเปลี่ยนประสบการณ์ซึ่งกันและกันอีกด้วย (กนกพร ดีบุรี : 2542)

นอกจากนี้ ผู้ย้ายถิ่นยังจะต้องเผชิญความเสี่ยงที่ไม่ใช่ด้านเศรษฐกิจอยู่หลายด้าน ไม่ว่าจะเป็นการถูกเอาเปรียบจากผู้ประกอบการ และการค้ามนุษย์ ผู้ย้ายถิ่นหากเข้าเมืองผิดกฎหมายอาจต้องเผชิญกับความเสี่ยงโดยอาจถูกกระทำทารุณจากนายจ้าง เช่น ใช้งานหนักหรือเสี่ยงอันตรายมีชั่วโมงการทำงานที่ยาวนาน เป็นต้น โดยผู้ที่ขาดใบอนุญาตทำงานจะมีอำนาจการต่อรองน้อยส่วนใหญ่จะกลัวถูกจับกุมหรือถูกส่งกลับประเทศ ซึ่งทำให้มีความเป็นไปได้ที่จะถูกเอาเปรียบมากขึ้น โดยเฉพาะแรงงานไร้ฝีมือที่มีการศึกษาน้อยที่จะต้องประนีประนอมกับความเสี่ยงที่จะเกิดขึ้นระหว่างการย้ายถิ่นอีกด้วย (The World Bank : 2012)



ดังนั้น งานศึกษาวิจัยในครั้งนี้ ผู้ศึกษามีความสนใจศึกษาประสบการณ์และกระบวนการย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในประเทศไทยอย่างไร ทำไมถึงต้องตัดสินใจย้ายถิ่นมาทำงานในประเทศไทยโดยพิจารณาทั้งมิติทางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมที่เอื้อต่อการย้ายถิ่น และเพื่อหาองค์ความรู้เกี่ยวกับการสร้างเครือข่ายทางสังคมจากปัจจัยต่าง ๆ ที่เป็นแรงจูงใจให้แรงงานสตรีลาวย้ายถิ่นข้ามชาติเพื่อไปหาชีวิตที่ดีกว่า จากเครือข่ายทางสังคมต้นทาง และเครือข่ายทางสังคมปลายทาง อะไรที่เป็นอิทธิพลที่ทำให้พวกเขาต้องการที่จะย้ายถิ่น และมีความเสี่ยงอย่างไรบ้าง รวมทั้งการจัดการความเสี่ยงผ่านทางเครือข่ายทางสังคมในการช่วยเหลือซึ่งกัน ละครันและการปรับตัวอย่างไร

## คำถามในการวิจัย

เป็นที่ทราบกันแล้วว่า แรงงานลาวต้องการที่จะข้ามมาทำงานในประเทศเพื่อนบ้านมากกว่า เพราะสะดวกในการเดินทาง ทั้งในเรื่องของภาษาที่ใช้ จึงเป็นสิ่งที่ผู้วิจัยต้องการที่จะทราบว่าแรงงานสตรีลาวย้ายถิ่นจากประเทศต้นทาง (สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว) ไปยังประเทศปลายทาง (ประเทศไทย) โดยเฉพาะแรงงานที่เป็นเพศหญิงที่มีจำนวนมากกว่เพศชาย ที่เข้ามาทำงานในจังหวัดอุดรธานี ซึ่งอะไรเป็นปัจจัยที่สำคัญที่ทำให้แรงงานสตรีลาวดังกล่าวต้องการที่ย้ายถิ่น

## วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1) เพื่อศึกษาถึงปัจจัยการย้ายถิ่นของแรงงานสตรีลาวในจังหวัดอุดรธานี ประเทศไทย

## แนวคิดเกี่ยวกับการย้ายถิ่น

Everett S. Lee (E.S. Lee's Theory of Migration) ได้อธิบายถึงทฤษฎีดังกล่าวที่เกิดขึ้นจากการวิเคราะห์ถึงขนาดและกระแสการไหลทวนกระแสของการย้ายถิ่นและคุณลักษณะของผู้ย้ายถิ่น โดยได้ให้ความหมาย “การย้ายถิ่น” ว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงที่อยู่อาศัยอย่างถาวร หรือกึ่งถาวร ซึ่งไม่ว่าจะเป็นในลักษณะทิศทางใด การเคลื่อนไหวใด ๆ ที่เกี่ยวกับการย้ายถิ่นจะเกี่ยวข้องกับจุดเริ่มต้น (Origin) จุดปลายทาง (Destination) และอุปสรรคต่าง ๆ ที่ขวางกั้นอยู่ระหว่างต้นทางกับปลายทางอยู่เสมอ

นอกจากนี้ Lee (1966) ยังได้ขยายความทฤษฎีดังกล่าวว่า พื้นที่ต้นทางและปลายทางมักจะมีแรงบวก หรือที่เรียกกันว่าเป็นปัจจัยดึงดูด (Pull) ที่ทำให้ประชากรมีการย้ายถิ่นไปที่อื่น ขณะเดียวกันก็จะมีแรงลบที่จะผลักดันให้ประชากรย้ายถิ่น และจะผันแปรไปตาม

บุคลิกภาพและคุณสมบัติส่วนตัวบุคคลและยังสะท้อนให้เห็นว่าการย้ายถิ่นจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อมีปัจจัยต่าง ๆ ดังกล่าวข้างต้น แล้วเปรียบเทียบผลดีที่จะได้รับกับผลเสียที่จะเกิด ขึ้นถ้าผลดีมากกว่าผลเสียหรือต้นทุนแล้วเขาก็จะตัดสินใจย้ายถิ่นซึ่งสอดคล้องกับ (วิลาสินี สัมมราชา, 2555) ที่ได้กล่าวว่าสาเหตุที่สำคัญของการย้ายถิ่นของแรงงานประกอบไปด้วยปัจจัยหลัก 5 ประการจากประเทศต้นทางที่แรงงานต้องการเคลื่อนย้ายออกและปัจจัยดึงดูดหรือแรงจูงใจจากประเทศที่แรงงานต้องการเคลื่อนย้ายเข้า

## 1. ปัจจัยผลักดันจากประเทศที่แรงงานเคลื่อนย้ายออก

1) อัตราการว่างงานอยู่ในอัตราสูงและการทำงานต่ำระดับทำให้แรงงานส่วนเกินที่เกิดจากการว่างงานและการทำงานต่ำระดับในประเทศนั้นต้องหางานทำที่ตรงกับความรู้ความสามารถของตนเองแต่ถ้าหากไม่สามารถหางานที่ตรงกับความต้องการได้แล้วทำให้แรงงานส่วนหนึ่งมีแนวโน้มอย่างมากที่จะเคลื่อนย้ายออกไปสู่ต่างประเทศ

2) ระดับค่าจ้างที่ต่ำกว่าเมื่อเทียบกับต่างประเทศในอาชีพที่มีลักษณะเดียวกันถ้าเปรียบเทียบกันในเรื่องค่าจ้างหรือเงินเดือนที่ได้รับขณะทำงานในประเทศ โอกาสการเคลื่อนย้ายแรงงานไปต่างประเทศย่อมมีมากกว่าถ้าค่าจ้างและเงินเดือนในต่างประเทศมีอัตราค่าจ้างที่สูงกว่า

3) การขาดสิ่งจูงใจสำหรับความก้าวหน้าในอาชีพ ทำให้แรงงานที่มีความรู้ความชำนาญ แต่ไม่มีโอกาสสำหรับก้าวหน้าในตำแหน่งหน้าที่ของตนเองย่อมเกิดความรู้สึกที่อยากย้ายไปทำงานในต่างประเทศอีกด้วย

4) นโยบายกำลังคนที่ไม่เหมาะสม เป็นการวางแผนกำลังคนที่เหมาะสมทำให้เกิดการพัฒนาไปตามระบบของงาน แต่ขณะที่ประเทศด้อยพัฒนาไม่มีกรวางแผนพัฒนากำลังคนทำให้ขาดความรู้ความสมดุระหว่างงานกับบุคลากร เป็นเหตุให้กำลังแรงงานบางส่วนอาจกลายเป็นแรงงานส่วนเกิน ทำให้ประเทศที่ต้องการกำลังคนในส่วนเกินนี้ ทำให้คนดังกล่าวต้องการเคลื่อนย้ายออกไปนอกประเทศได้

5) ปัจจัยทางสังคมและการเมืองเป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ทำให้แรงงานบางส่วนอาจต้องการอพยพเคลื่อนย้ายไปต่างประเทศได้ เพราะไม่พอใจในสภาพสังคม และการเมืองที่เป็นอยู่อันเนื่องมาจาก ความมุ่นวาย และความแตกต่างของกลุ่มการเมืองในประเทศ

## 2. ปัจจัยดึงดูดในประเทศที่แรงงานเคลื่อนย้ายเข้า

1) ระดับค่าจ้างและเงินเดือนที่สูงกว่าในประเทศบ้านเกิดของแรงงาน

อันเป็นสิ่งจูงใจทางเศรษฐกิจที่สำคัญของแรงงาน ได้แก่ ระดับค่าจ้าง และเงินเดือน ดังนั้นจะเป็นสิ่งดึงดูดใจได้ดีที่ทำให้แรงงานดังกล่าวต้องการอพยพเคลื่อนย้ายออกไปทำงานยังถิ่นใหม่ได้

2) การขาดแคลนกำลังคนในบางสาขา ถ้าหากมีการเผยแพร่ข่าวสารความรู้เกี่ยวกับตลาดแรงงาน ทำให้แรงงานในต่างประเทศได้ทราบถึงประเภทแรงงานที่ขาดแคลนเหล่านี้ได้เป็นอย่างดีทำให้ความต้องการที่จะย้ายถิ่นมีความสูงมากขึ้น

3) โอกาสสำหรับความก้าวหน้าในอาชีพ ประเทศที่พัฒนาแล้วย่อมมีสิ่งให้อำนวยความสะดวกแก่การปฏิบัติงานได้เป็นอย่างดี ประกอบกับการวางแผนพัฒนาบุคลากรที่ยุติธรรม ย่อมเป็นสิ่งที่พึงปรารถนาของแรงงานโดยทั่วไป จึงเป็นสิ่งดึงดูดให้แรงงาน ที่มีความรู้ความชำนาญจากประเทศด้อยพัฒนาเคลื่อนย้ายไปทำงานในต่างประเทศ เพื่อโอกาสก้าวหน้าในอาชีพของตนเอง

## ระเบียบวิธีวิจัย

ในการวิจัยครั้งนี้ผู้วิจัยใช้วิธีวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) เพื่อศึกษาถึงกระบวนการย้ายถิ่นของแรงงานสตรี โดยใช้หน่วยวิเคราะห์เป็นระดับปัจเจกบุคคลคือแรงงานสตรีจากประเทศ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวที่ย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในจังหวัด อุตรธานี โดยที่เป็นแรงงานที่ขึ้นทะเบียนถูกต้องตามกฎหมายที่ย้ายถิ่นเข้ามาประกอบอาชีพทำงานบ้าน เพราะเป็นแรงงานที่มีการศึกษาน้อยและมีความเสี่ยงที่จะถูกเอารัดเอาเปรียบได้ง่ายจากพื้นที่ต้นทางและปลายทางผู้วิจัยได้กำหนดผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (Key Informants) ได้แก่ แรงงานสตรีลาวที่ ขึ้นทะเบียนถูกต้องตามกฎหมายที่ย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในประเทศไทย จำนวน 15 ราย โดยคัดเลือกผู้ให้ข้อมูลสำคัญดังกล่าวด้วยวิธีบอกต่อ (Snowball Technique) ซึ่งเป็นวิธีที่มีความเหมาะสมที่สุดสำหรับการใช้วิเคราะห์เครือข่ายทางสังคมที่จะช่วยทำให้เห็นภาพปรากฏการณ์ของกระบวนการย้ายถิ่น และความสัมพันธ์ของแรงงานสตรีลาวผ่านเครือข่ายทางสังคมในการจัดการความเสี่ยงต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น นอกจากนี้ผู้วิจัยได้กำหนดพื้นที่จังหวัดอุตรธานี ซึ่งเป็นพื้นที่ ๆ มีการเจริญเติบโตทางด้านเศรษฐกิจการลงทุน และเป็นหนึ่งในจังหวัดที่อยู่บนเส้นทางสายหลักที่เชื่อมโยงไปยัง สปป.ลาว ทำให้เกิดแรงจูงใจต่อแรงงานสตรีลาว ที่เดินทางเข้ามาอย่างสะดวก เพื่อย้ายถิ่นเข้ามาชาติเพื่อไปหาชีวิตที่ดีกว่า

การเก็บรวบรวมข้อมูลในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้ใช้วิธีการเก็บข้อมูลโดยแนวคำถามประกอบการสัมภาษณ์ (Interview) ร่วมกับการสังเกต (Observation) จากการสัมภาษณ์แบบเจาะลึก (In-depth Interview) ซึ่งเป็นการสัมภาษณ์รายบุคคลกับแรงงานสตรีลาว

ย้ายถิ่น โดยมีแนวทางในการสัมภาษณ์ (Interview Guideline) เป็นเครื่องมือในการเก็บรวบรวมข้อมูล และแนวทางในการสัมภาษณ์ดังกล่าวตรงตามวัตถุประสงค์ของการวิจัยเช่น (1) ภูมิหลัง และปัจจัยที่สำคัญที่ทำให้แรงงานสตรีลาวย้ายถิ่น ก่อนที่จะย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในจังหวัด อุตรธานี ประเทศไทย(2) กระบวนการย้ายถิ่นที่พาให้แรงงานสตรีลาวสามารถย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในจังหวัดอุตรธานี ประเทศไทย นอกจากนี้ยังได้เก็บรวบรวมข้อมูลโดยวิธีการสังเกตแบบมีส่วนร่วม และไม่มีส่วนร่วม โดยที่การศึกษาครั้งนี้เป็นการทำความเข้าใจในลักษณะธรรมชาติ และขอบเขตที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างองค์กรประกอบต่าง ๆ ของประชากรทางสังคมและพฤติกรรมของบุคคล โดยลงพื้นที่ติดตามแรงงานสตรีลาวย้ายถิ่นที่ทำงานบ้านโดยการขออนุญาตและทำความเข้าใจก่อนลงสังเกตการณ์ นอกจากนี้ยังสังเกตบริบทด้านสภาพแวดล้อมในสถานที่ ๆ เป็นครัวเรือนที่แรงงานสตรีลาวย้ายถิ่นทำงานอยู่ การวิเคราะห์ข้อมูลโดยการตรวจสอบข้อมูลที่ได้จากการตรวจสอบข้อมูลเริ่มตั้งแต่การรวบรวมข้อมูลภาคสนามและหลังจากการเก็บรวบรวมข้อมูลมาแล้ว ก่อนการวิเคราะห์ข้อมูลได้ตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูล โดยการตรวจสอบข้อมูลแบบสามเส้าด้านข้อมูล (Data triangulation) ได้แก่ (1) การตรวจสอบสามเส้าด้านข้อมูล (2) การตรวจสอบสามเส้าด้านผู้วิจัย (3) การตรวจสอบสามเส้าด้านวิธีรวบรวมข้อมูล โดยใช้วิธีเก็บรวบรวมข้อมูลต่าง ๆ กัน และจะได้ใช้วิธีวิเคราะห์ข้อมูลเชิงพรรณนา (Descriptive Analysis Method) และการวิเคราะห์เชิงตีความ (Interpretive Analysis Method)

ส่วนของการวิเคราะห์ข้อมูลผู้วิจัยจะได้ใช้โปรแกรม ATLAS.ti เข้ามาช่วยวิเคราะห์ข้อมูลในเชิงคุณภาพและส่วนเรื่องของความสัมพันธ์ในเครือข่ายทางสังคมของแรงงานสตรีลาวย้ายถิ่น ที่ย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในจังหวัดอุตรธานี ประเทศไทย ผู้วิจัยจะได้ใช้การวิเคราะห์เครือข่าย ทางสังคมอย่างง่าย (Simple Social Network Analysis) โดยใช้โปรแกรม UCINETเพื่อนำข้อมูลที่ได้จาก การสัมภาษณ์มาใช้ในการเขียนภาพจำลองของเครือข่ายร่วมกับโปรแกรม Netdrawโดยที่การวิเคราะห์ ข้อมูลเริ่มจากการจับคู่ความสัมพันธ์ระหว่างแรงงานที่เป็นสตรีลาวย้ายถิ่นในจังหวัดอุตรธานีจำนวน 15ราย ก่อนที่จะใช้คำสั่งของโปรแกรม UCINETเพื่อให้แสดงผลของความสัมพันธ์ออกมา แล้วนำใช้ผลที่ได้ไป สร้างภาพจำลองเครือข่ายทางสังคมผ่านโปรแกรม Netdrawต่อไป

## ผลการศึกษารวบรวม

แรงงานย้ายถิ่นจาก สปป. ลาว ที่เข้ามาทำงานทำในประเทศไทยพบว่า รู้จักที่อยู่อาศัยในหมู่บ้านเดียวกัน และเป็นคนที่เคยเข้ามาทำงานในประเทศไทยมาก่อน และได้มีการติดต่อกันกับทางบ้านโดยใช้โทรศัพท์ หรือการช่วยเหลือของนายจ้างเพื่อนัดหมาย

ให้ทางญาติหรือครอบครัวมาพบในเมือง หรือชายแดน เพื่อหาโอกาสที่ส่งเงินกลับบ้าน ส่วน  
เครือข่ายทางสังคมของคนลาวในประเทศไทย ได้มีการช่วยเหลือ และให้คำปรึกษาซึ่งกัน  
และกัน นอกจากนี้แรงงานได้สร้างความสนิทสนมกับคนไทยโดยเฉพาะกับนายจ้าง หรือ  
เพื่อนร่วมงานที่เป็นคนไทยหรือคนอื่นที่อาศัยอยู่ในชุมชนบริเวณแรงงานลาวอาศัยอยู่(มณี  
มัยทองอยู่, ดุษฎีอายุวัฒน์, 2548) โดยสอดคล้องกับ วรรณพร บันทะเลิศ (2555) ได้ศึกษา  
เกี่ยวกับผู้หญิงลาวที่ทำงานร้านอาหารโอเคะในประเทศไทย : การย้ายถิ่นและการใช้ชีวิตข้าม  
พรมแดน โดยผลการศึกษาพบว่า ผู้หญิงลาวดังกล่าวเข้าประเทศไทยถูกกฎหมายผ่านวิชา  
นักท่องเที่ยวนอกจากนี้ยังได้ศึกษาอาชีพที่ผิดกฎหมายด้วยเหตุผลเพื่อรักษาสถานะความเป็น  
ลูกผู้หญิงที่ดี ในขณะที่เดียวกัน ยังสามารถรักษาความสัมพันธ์กับคนทางบ้านผ่านการส่งเงิน  
กลับบ้าน การเยี่ยมเยียนช่วงในเทศกาลสำคัญ สำหรับเครือข่ายทางสังคมโดยเฉพาะเครือ  
ญาติ เพื่อนจาก หมู่บ้านเดียวกันยังมีความสำคัญ เป็นอย่างมากต่อการย้ายถิ่น และระดับ  
การศึกษา ซึ่งกลุ่มผู้จบการศึกษาระดับประถมศึกษา มัธยมศึกษาตอนต้น และมัธยมศึกษา  
ตอนปลายสายสามัญ มีแนวโน้มในการย้ายถิ่นมากกว่ากลุ่มอื่นๆ ทั้งในและนอกภาค  
เกษตรกรรม(สุพร ผาสุก : 2558)

กระบวนการย้ายถิ่น เป็นกระบวนการย้ายถิ่นที่มีแบบแผนและมีเป้าหมายที่ชัดเจน  
โดยขั้นตอนเริ่มตั้งแต่กระบวนการตัดสินใจย้ายถิ่นไปถึงการเข้าทำงานในถิ่นปลายทาง  
นอกจากนี้ยังพบว่า ผลกระทบที่เกิดจากการย้ายถิ่นมีดังนี้ (1) ด้านเศรษฐกิจ มองว่า  
สวัสดิการ อาหารที่พักและค่าใช้จ่ายต่างในประเทศไทยที่นายจ้างจัดหาให้ ซึ่งส่งผลทำให้  
ระดับบุคคล และครอบครัวของผู้หญิงย้ายถิ่นมีฐานะทางเศรษฐกิจดีขึ้น มีเงินเก็บสะสมและ  
สามารถชำระหนี้ได้ พร้อมส่งผลให้เกิดการหมุนเวียนของเงินทุนในชุมชนด้วย (2) ด้าน  
สังคมวัฒนธรรม มองว่า การย้ายถิ่นของผู้หญิงมีความสัมพันธ์ที่ห่างเหินกับคนในครอบครัว  
และชุมชน(ขวัญชนก สันฐาน, 2554; วัชร ศรีคำ, 2557)ทำให้เกิดการปรับตัวจากการอยู่  
อาศัยและการประกอบอาชีพของผู้หญิงลาว ส่วนใหญ่เป็นแรงงานหญิงมากกว่าแรงงานชาย  
และประกอบอาชีพหลักที่ทำในด้านเกษตรกรรม มีรายได้น้อยซึ่งไม่เพียงพอกับการใช้จ่าย  
ภายในครอบครัวและประกอบกับอัตราค่าจ้างในลาวต่ำกว่าประเทศเพื่อนบ้านจึงเป็นปัจจัย  
ผลักดันที่สำคัญที่ทำให้เกิดการย้ายถิ่นไปยังประเทศอื่น โดยเฉพาะประเทศไทย แรงงาน  
ลาวเป็นแรงงานที่มีความขยันและอดทนสามารถทำงานได้นานกว่าคนไทย (ประมวล สุข  
กล่อม : 2547; มณีมัยทองอยู่และดุษฎีอายุวัฒน์ : 2548) และได้รับการแนะนำ ชักชวนจาก  
ญาติ พี่น้อง เพื่อนบ้าน ซึ่งแรงงานเหล่านี้ต้องมีการปรับตัวทางด้านสังคม เศรษฐกิจและ  
ความสัมพันธ์กับนายจ้าง เพื่อให้สามารถทำงานร่วมกับแรงงานชาวไทยและนายจ้างได้อย่าง  
ราบรื่น ในมุมมองของนายจ้างที่ใช้แรงงานต่างด้าวชาวลาวได้ให้ความเห็นที่น่าสนใจไว้ว่า

แรงงานชาวลาวเป็นแรงงานที่มีความขยัน อดทน สามารถปรับตัวเข้ากับเพื่อนร่วมงานได้ดี เพราะเมื่อเทียบกับรายได้จากประเทศบ้านเกิดแล้ว ค่าจ้างที่ได้รับเพียงพอที่จะทำให้คุณภาพชีวิตของแรงงานต่างด้าวและครอบครัวดีขึ้นกว่าเดิม(น้ำเพชร เพชรดี : 2557)

นอกจากนี้ ศิวค์ไช ช่างปิติคุณ (2551) ได้ศึกษาวิจัยเกี่ยวกับแรงงานเด็กลาวรับใช้ในบ้าน โดยผลจากการวิจัยพบว่า ผู้ปกครองมีทัศนคติในทางด้านบวกต่อการย้ายถิ่นของเด็ก เนื่องจากพวกเขานอกจากจะนำประโยชน์มาสู่เศรษฐกิจครอบครัวแล้ว ยังได้นำความรู้และทัศนคติใหม่ ๆ กลับมาด้วย อย่างไรก็ตาม ผู้ปกครองของเด็กเหล่านี้รู้สึกไม่เห็นด้วยกับการที่เห็นเด็กบางคนได้นำวัฒนธรรมใหม่ในการดำรงชีวิต พฤติกรรม และการแต่งกายเข้ามาในหมู่บ้าน ซึ่งขัดกับประเพณีและวัฒนธรรมท้องถิ่น แต่โดยรวมแล้วสภาพชีวิตของเด็กเหล่านี้หลังจากที่กลับมาสู่ภูมิลำเนาเดิมก็ได้มีการพัฒนาตนเองเพิ่มขึ้นเช่น การออมเงิน เกิดความรู้ และทักษะ ใหม่ ๆ ที่พวกเขาได้รับจากการไปทำงานในประเทศไทย ซึ่งมีความสำคัญเป็นอย่างมากต่อพวกเขา และครอบครัวอีกด้วย สำหรับจุดหมายปลายทางของการย้ายถิ่น ส่วนใหญ่เป็นย้ายถิ่นไปยังพื้นที่เขตเมืองหรือพื้นที่ ๆ มีการพัฒนามากกว่า เพราะว่ามีค่าจ้างที่ดีกว่าและมีมาตรฐานที่ดีกว่าแหล่งที่อยู่อาศัยเดิม เนื่องจากที่อยู่เดิมประกอบอาชีพเกษตรกรได้รับผลตอบแทนต่ำ ถึงแม้ว่าจะมีเทคโนโลยีทางการเพราะปลูกพืชทางวิทยาศาสตร์ขั้นสูงจะมีอยู่แล้วก็ตาม และสุดท้ายด้านเครือข่ายทางสังคมของแรงงานย้ายถิ่นในภาคเกษตร เป็นอีกแรงผลักดันที่สำคัญที่ทำให้แรงงานดังกล่าว เกิดการย้ายถิ่น ซึ่งได้รับคำแนะนำจากญาติ และเพื่อนฝูงเป็นต้น (K.S. Meenakshisundarum : 2013) และกระบวนการสร้างเครือข่ายทางสังคมได้เริ่มจาก บุคคลที่มีปฏิสัมพันธ์กัน และประสบการณ์ที่เรียนรู้ซึ่งกันและกัน ลักษณะพิเศษของความสัมพันธ์ ในเครือข่ายจะเป็นความสัมพันธ์เชิงซ้อนแต่มีเป้าหมายเดียวกัน โดยการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งกันและกันเป็นพื้นฐานความร่วมมือและระยะเวลาของการมีปฏิสัมพันธ์กันบนพื้นฐานความสัมพันธ์ของบุคคล(ธนพฤษฯ ชามะรัตน์ : 2558)กระบวนการย้ายถิ่นที่ใช้วิธีทางด้านเครือข่ายสังคมจะมีเครือข่ายส่วนบุคคลเป็นหลัก มีเครือข่ายทางสังคมที่คอยให้การสนับสนุน และสร้างตัวแสดงที่เป็น (บุคคลและองค์กร) ของโครงสร้างทางสังคมของผู้ย้ายถิ่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีศึกษา นี้ ทำให้เห็นภาพของนายหน้า จะใช้บุคคลที่เคยผ่านประสบการณ์ทำงานมาก่อน ที่มีเครือข่ายทางสังคมของแรงงานข้ามชาติ (Dimitri Fazito and WeberSoares : 2013)

อีกประการหนึ่ง แรงงานลาวที่ข้ามแดนมีขั้นตอน และวิธีการข้ามแดนของแรงงานลาวข้ามแดนด้วยกัน 2 วิธีคือ (1) การข้ามแดนแบบถูกกฎหมายโดยผ่านนายหน้าที่เข้าไปเสนอแหล่งงานให้กับคนลาวที่มีความสนใจที่จะเข้ามาทำงานในประเทศไทย ซึ่งต้องทำตามขั้นตอนอย่างถูกกฎหมายเพื่อให้ได้มาซึ่ง สิทธิที่ถูกต้องเพื่อที่จะได้เข้ามาทำงานใน

ประเทศไทยอย่างถูกต้อง (2) การข้ามแดนแบบผิดกฎหมายเป็นวิธีหนึ่งที่แรงงานลาวข้ามแดนที่มีความต้องการที่จะเข้ามาทำงานในประเทศไทยโดยคำแนะนำของเพื่อนบ้านหรือคนในชุมชนซึ่งมีความเสี่ยงต่อชีวิตเป็นอย่างมาก และวิถีชีวิตของแรงงานข้ามแดนเหล่านี้จะต้องมีการปรับตัวในรูปแบบที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิงหลายด้านเพื่อที่จะสามารถดำรงชีวิตเข้ากับพื้นที่ใหม่ให้เหมาะสม การปรับตัวที่ยากที่สุดของแรงงานลาวข้ามแดนคือ การปรับตัวด้านวัฒนธรรมซึ่งเป็นอุปสรรคสำคัญที่สุดสำหรับแรงงานลาวข้ามแดนที่ต้องพยายามเรียนรู้ การปรับตัวให้เข้ากับชีวิตความเป็นอยู่แห่งใหม่ ซึ่งเป็นสังคมเมืองมากขึ้นแต่ทางด้านภาษาและวัฒนธรรม นั้นแรงงานลาวสามารถปรับตัวได้อย่างรวดเร็วเพราะมีความคล้ายคลึงกัน และเป็นสังคมแห่งวิถีพุทธเหมือนกัน ทั้งนี้แรงงานลาวข้ามแดนก็ยังคงดำรงไว้ซึ่งความเป็นสังคมเดิมของตนเองได้อย่างเหมาะสมในสังคมไทย(อภิชาติ สุวรรณรัตน์ และเก็ตถวา บุญปรากร : 2556)

## สรุป

ปัจจัยที่ทำให้แรงงานสตรีลาวย้ายถิ่นมีอยู่ด้วยกัน 2 ปัจจัยคือปัจจัยผลักดันจากประเทศที่แรงงานเคลื่อนย้ายออก มีดังนี้

(1) ความยากจนและค่านิยมเนื่องจากแรงงานสตรีลาวที่เข้ามาหางานทำในประเทศไทยล้วนแล้วแต่มาจากครอบครัวที่ยากจน ประกอบอาชีพเป็นชาวไร่ชาวนาทำให้ไม่มีเงินที่จะสนับสนุนคนในครอบครัวให้ได้เรียนสูง จึงตัดสินใจย้ายถิ่นไปหางานทำและทำงานในอาชีพที่ไม่ต้องใช้ความรู้มากในการทำงานโดยเฉพาะอาชีพที่ทำงานบ้านเพราะเป็นอาชีพที่ไม่จำเป็นต้องมีวุฒิการศึกษาที่สูงก็ทำได้ ขอเพียงแต่ขยันทำงาน อีกประการหนึ่ง อาชีพดังกล่าวเป็นอาชีพที่ต้องได้พักอาศัยอยู่กับเจ้าของบ้านจึงไม่จำเป็นต้องใช้จ่ายอะไรมาก ตัวแรงงานสามารถเก็บออมเงินเพื่อส่งกลับบ้าน ช่วยพัฒนาคุณภาพชีวิตของครอบครัวต่อไปได้

(2) อัตราค่าจ้างที่ต่ำกว่าเมื่อเทียบกับต่างประเทศอีกทั้งยังมีรายจ่ายค่อนข้างสูงไม่เพียงพอต่อการใช้จ่ายในครอบครัว เนื่องจากค่าครองชีพที่สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวสูงกว่าประเทศไทย

(3) อัตราการว่างงานอยู่ในระดับสูงสาเหตุเป็นเพราะว่านโยบายของภาครัฐในการขยายพื้นที่การลงทุนของผู้ที่เข้ามาลงทุนเข้าไปไม่ถึงพื้นที่ ๆ ชนบทของแรงงาน ที่ต้องการที่จะประกอบอาชีพ เช่น โรงงาน หรืออุตสาหกรรมต่าง

(4) การขาดสิ่งจูงใจสำหรับความก้าวหน้าในอาชีพและนโยบายกำลังคนที่ไม่เหมาะสมเนื่องจากสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เป็นประเทศกำลังพัฒนาด้านการพัฒนา

คน และการสร้างอาชีพจึงยังมีข้อจำกัดอยู่เป็นอย่างมากทั้งในด้านงบประมาณ และด้านเทคนิควิชาการ

สำหรับปัจจัยดึงดูดในประเทศที่แรงงานเคลื่อนย้ายเข้า มีดังนี้

(1) ระดับค่าจ้างและเงินเดือนที่สูงกว่าในประเทศบ้านเกิดของแรงงาน และความคาดหวังด้านรายได้เพิ่มสูงขึ้นเนื่องจากแรงงานที่เข้ามาทำงานในประเทศไทยส่วนใหญ่มีรายได้ดี ทำให้มีเงินเหลือเก็บและสามารถส่งเงินกลับไปให้ครอบครัวที่สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวได้ ส่งผลทำให้เกิดความพึงพอใจในการมีงานทำมากกว่างานที่เคยทำขณะอยู่ในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

(2) ค่านิยมและสิ่งจูงใจจากประเทศที่ต้องการย้ายไปทำงานความก้าวหน้าของอาชีพในการทำงาน ความสโลว์และความสะดวกสบายในการทำงาน นอกจากนี้ระบบเครือญาติ เพื่อนจากหมู่บ้านเดียวกันยังคงมีความสำคัญอย่างมากต่อการย้ายถิ่นซึ่งให้ความช่วยเหลือเกื้อกูลกันดี เช่น ด้านอาหารการกิน แบ่งปันกันและขอยืมเงินได้ในกรณีที่เดือดร้อนหรือขาดส่น เป็นต้น





## บรรณานุกรม

- กรมการจัดหางาน. สรุปการจดทะเบียนแรงงานต่างด้าว ทั่วประเทศตั้งแต่วันที่ พฤศจิกายน 2558.[ออนไลน์]. ได้จาก: <http://wp.doe.go.th> [สืบค้นเมื่อวันที่ 19 ธันวาคม 2558].
- กนกพร ดีบุรี. (2542). เครือข่ายทางสังคมของผู้ หญิงในระบบรับเหมาช่วง:กรณีศึกษา การผลิตเสื้อผ้าสำเร็จรูปในอำเภอสนักำแพง จังหวัดเชียงใหม่. ปรินญา ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม.
- ขวัญชนก สันฐาน. (2554). กระบวนการย้ายถิ่นของหญิงอาชีพนวดแผนไทยในชนบท อีสาน. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสังคมวิทยา การพัฒนา บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- มณีมัย ทองอยู่และตษฎี อยู่วัฒน์. (2548). เครือข่ายทางสังคมของแรงงานข้ามชาติลาวใน ประเทศไทย.วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง, 11(2).
- น้ำเพชร เพชรดี. (2557). การปรับตัวของแรงงานต่างด้าว: กรณีศึกษาแรงงานลาวอำเภอ เขมราฐ จังหวัดอุบลราชธานี. ศิลปศาสตรมหาบัณฑิตสังคมศาสตร์เพื่อการพัฒนา มหาวิทยาลัย ราชภัฏอุบลราชธานี.
- วัชร ศรีคำ. (2557). แรงงานย้ายถิ่นเวียดนามในเขตเทศบาล เมืองอุบลราชธานี. วารสาร ลุ่มน้ำโขง, 10(1).
- ประมวล สุขกล่อม. (2547). แรงงานลาวอพยพในภาคอีสาน:กรณีศึกษาแรงงานอพยพ ในจังหวัดมุกดาหาร. วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- สักกรินทร์ นิยมศิลป์. (2554). จุดเปลี่ยนกระแสการย้ายถิ่นในเอเชีย:สู่ยุคการรวมตัวทาง เศรษฐกิจของภูมิภาค. สถาบันวิจัยประชากรและสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล.
- สุพร ผาสุก. (ม.ป.ป.). พฤติกรรมการย้ายถิ่นของแรงงานในประเทศไทย : การย้ายถิ่น ของแรงงานมีผลกระทบต่อความแตกต่างของค่าจ้างในภาคเกษตรกรรมและ นอกภาคเกษตรกรรมหรือไม่. ภาควิชาเศรษฐศาสตร์เกษตรและทรัพยากร มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ สำนักงานกองทุน สนับสนุนการวิจัย (สกว.)
- ติวงศ์ไช ช้างปิตักุณ. (2551). ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการย้ายถิ่นของแรงงานเด็กชาวลาวสู่ ประเทศไทยและผลที่เกิดขึ้น : กรณีศึกษาเตีร์รับใช้ในบ้าน. วิทยานิพนธ์ หลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- อภิชาติ สุวรรณรัตน์และเกีตถวา บุญปรากฏ. (2556). **ลาวพลัดถิ่น: การกลายเป็นแรงงานข้ามแดนในพื้นที่จังหวัดสงขลา**. วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิตสาขาวิชาพัฒนามนุษย์และสังคม คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.
- วรรณพร บันทะเลิศ. (2555). **ผู้หญิงลาวที่ทำงานร้านอาหารโอเคในประเทศไทย: การย้ายถิ่นและการใช้ชีวิตข้ามพรมแดน**. เอกสารการประชุมเครือข่ายวิชาการบัณฑิตศึกษาแห่งชาติครั้งที่ 1. มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- Dimitri Fazito and Weber Soares. (2013). **The Industry of Illegal Migration: Social Network Analysis of the Brazil-US Migration System**. International Migration (IOM), Blackwell Publishing Ltd.
- K.S. Meenakshisundaram. **Study of Agriculture Laborers Migration Social Network and the Migration Behavior**. Indian Journal of Commerce and Management Study. 2013.
- Nguyen ThiNguyetMinh. (2012). **“Doing Osin”: Rural Migrants Negotiating Domestic Work in HaNoi**. Published by: University of California Press. *Journal of Vietnamese Studies*, 7(4),32-62.
- Vivienne Wee and Amy Sim. (2004). **Transnational Networks in Female Labor Migration, International Migration in Southeast Asia**. Institute of Southeast Asia Studies, Singapore.
- ThanapaugeChamaratana. (2015). **Social Network of Thai student — Laborers in Australia**. International Conference on Advance in education and Social Science.
- Alexandra Winkels. (2012). **Migration, Social Networks and Risk: The Case of Rural-to-Rural Migration in Vietnam**. University of California Press. *Journal of Vietnamese Studies*, 7(4), 92-121.



# ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อความมั่นคงในการดำรงชีพ ของครัวเรือนแรงงานชนเมือง

## Influence Factors for Livelihood Security of Labor Households in Khon Kaen Sub-Urban

กฤษดา ปัจจำเนย์<sup>1</sup> / ธนพฤษ ชามะรัตน์<sup>2</sup>

Kritsada Phatchaney / Thanapauge Chamaratana

### บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “ความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงานชนเมืองขอนแก่น” มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบาทของปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อความมั่นคงทางในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงานชนเมืองขอนแก่น โดยบทบาทของวาระกรรมที่เกี่ยวกับการกลายเป็นเมือง (Urbanization) และวิถียังชีพ (Livelihood) เพื่อทำการค้นหาตัวแปรด้วยวิธีการนินัย (Deduction) มาสร้างเป็นข้อสรุปชั่วคราวเพื่อทำการพิสูจน์ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อความมั่นคงในการดำรงชีพ

การค้นหาตัวแปรด้วยวิธีการนินัย (Deduction) จากบทบาทวาระกรรมที่เกี่ยวข้องพบว่า ตัวแปรที่ใช้ในงานวิจัยได้แบ่งออกเป็นตัวแปรต้น และตัวแปรตาม ดังนี้ ตัวแปรต้น (Independent Variable) มีทั้งหมด 28 ตัวแปร ได้องค์ประกอบปัจจัยที่ส่งผลกระทบจากการกลายเป็นเมือง 14 ตัวแปร และองค์ประกอบปัจจัยด้านในการดำรงชีพครอบคลุมสินทรัพย์ทุน 14 ตัวแปร สำหรับตัวแปรด้านความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงานชนเมืองเป็นตัวแปรตาม (Dependent Variable) มีทั้งหมด 5 ตัวแปร ได้แก่ ความมั่นคงด้านที่ดินและที่อยู่อาศัย ความมั่นคงด้านกำลังแรงงาน ความมั่นคงด้านอาหาร ความมั่นคงด้านสุขภาพ ความมั่นคงการเข้าถึงการศึกษา

**คำสำคัญ:** ความมั่นคงในการดำรงชีพ การกลายเป็นเมือง สินทรัพย์ทุน ครัวเรือนแรงงาน

<sup>1</sup> นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาพัฒนสังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น เบอร์โทร 0621343466  
อีเมล Phat.kritsada@gmail.com, Kritsada\_Phatchaney@hotmail.com

<sup>2</sup> อาจารย์ประจำภาควิชาวิชาพัฒนสังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>1</sup> MA students, Mater of Arts Program in Community Development, Khon Kaen University

<sup>2</sup> Lecturer, Community Development, Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University

## Abstract

This article is a part of the thesis proposal entitled “Livelihood Security of Labor Households in Khon Kaen Sub-Urban”. The objective is review literature about Influence Factors for Livelihood Security of Labor Household in Khon Kaen Sub-Urban. The article adopted urbanization concept and livelihood concept (capital assets) and deduced the variables to identify the influence factors.

The result shows that there are two categories of variables; 28 independent variables and 5 dependent variables. There are 28 independent variables developed from urbanization concept (14 variables) and capital assets concept (14 variables). The dependent variables are 1) land and residence security, 2) labor force security, 3) food security, 4) health security and 5) primary education security which are from livelihood concept.

**Keywords:** *Livelihood Security, Urbanization, Capital Assets, Labor Households*

## บทนำ

การกลายเป็นเมือง (Urbanization) กำลังเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่มีความสำคัญยิ่ง ทั้งที่เกิดขึ้นในประเทศที่พัฒนาแล้ว และประเทศที่กำลังพัฒนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเทศที่กำลังพัฒนา มีแนวโน้มการกลายเป็นเมืองที่สูงขึ้นเรื่อย ๆ แม้ว่าประชากรส่วนใหญ่จะอยู่ในชนบทก็ตาม (พรอัมรินทร์ พรหมเกิด, 2539) แต่เห็นได้ว่าประชากรเมืองเริ่มมีการขยายตัวเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็วซึ่งเห็นได้ชัดเจนจากประเทศที่กำลังพัฒนาในแถบอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง เช่น ประเทศมาเลเซีย ประเทศอินโดนีเซีย ประเทศฟิลิปปินส์ และประเทศไทย เป็นต้น ประเทศที่กำลังพัฒนาเหล่านี้ต่างได้รับผลกระทบในเรื่องภาวะความเป็นเมืองเช่นเดียวกัน จากสถานการณ์การกลายเป็นเมืองทั้งในระดับโลก และระดับเอเชีย มีแนวโน้มสูงขึ้นในทิศทางเดียวกัน ทำให้ความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงานเริ่มสั่นคลอน โดยที่ International Labour Office (2544) กล่าวไว้ว่า “ความมั่นคงในการดำรงชีพ” มีความสำคัญยิ่งต่อแรงงาน ครัวเรือนแรงงาน ชุมชน รวมไปถึงประเทศที่กำลังพัฒนา ซึ่งความมั่นคงในการดำรงชีพถือได้ว่าเป็นสิทธิขั้นพื้นฐานของครัวเรือนที่จำเป็นจะต้องสร้างสรรค์ขึ้นมา และเป็นวิธีการสร้างพื้นฐานทางสังคมให้ดีขึ้น เมื่อเป็นเช่นนั้นการกลายเป็นเมืองเริ่มขยายตัวทำให้มีอิทธิพลต่อพื้นที่ต่าง ๆ ทั้งในประเทศที่กำลังพัฒนาและประเทศที่พัฒนาแล้ว มีแนวโน้มกลายเป็นเมืองที่สูงขึ้น

ช่วงปี พ.ศ. 2513 จังหวัดขอนแก่น เป็นหนึ่งในพื้นที่ได้รับอิทธิพลจากการกลายเป็นเมือง โดยประเทศไทยได้มีนโยบายการนำทฤษฎีการพัฒนาเมืองศูนย์กลางระดับรอง (Secondary Urban Centers) สร้างความเจริญสู่ระดับภูมิภาค มุ่งเน้นการกระจายรายได้ และความเป็นเมืองสู่ภูมิภาคต่าง ๆ ของประเทศไทย ได้มีการพัฒนานิคมอุตสาหกรรมให้เมืองหลักในภูมิภาค ส่งเสริมการเป็นศูนย์กลางของการสร้างรายได้ สร้างระบบเศรษฐกิจ และการให้บริการต่าง ๆ เริ่มมีการพัฒนาพื้นที่ชนบทโดยรอบมากขึ้น ซึ่งเมืองหลักที่มีการกระจายความเจริญเติบโตในช่วงนี้ ได้แก่ จังหวัดเชียงใหม่ จังหวัดขอนแก่น จังหวัดนครราชสีมา อำเภอหาดใหญ่ จังหวัดสงขลา และจังหวัดชลบุรี (Thanadorn Phuttharak, 2558) โดยที่ทิศทางการพัฒนาจังหวัดขอนแก่นในอนาคต ได้รับการผลักดันให้เป็นเมืองศูนย์กลางของภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ทางด้านการคมนาคม ทางด้านการศึกษา ทางด้านเศรษฐกิจ เห็นได้จากการลงทุนของโรงงานอุตสาหกรรมรอบเมืองขอนแก่น เนื่องจากจังหวัดขอนแก่นมีศักยภาพด้านที่ตั้งเหมาะสม โอกาสที่เกิดความเสี่ยงทางด้านภัยพิบัติเป็นไปได้น้อย (สถาบันสิ่งแวดล้อมไทย, 2556)

นอกจากนี้ จังหวัดขอนแก่นมีปัจจัยขับเคลื่อนการเปลี่ยนแปลงของความเป็นเมือง และเป็นศูนย์กลางของภูมิภาค ซึ่งมีแรงดึงดูดแรงงาน รวมถึงการเกิดการขยายตัวของเมืองลงสู่พื้นที่ชนบท ทำให้เกิดผลกระทบด้านบวกและผลกระทบด้านลบต่อ “ครัวเรือนแรงงาน” ในพื้นที่ชานเมืองขอนแก่น โดยที่การศึกษาการรับรู้ผลกระทบจากการกลายเป็นเมืองส่งผลกระทบทั้งทางบวกและทางลบ พบว่า ผลกระทบทางด้านบวกในพื้นที่ชานเมืองขอนแก่น เกิดปรากฏการณ์การเพิ่มโอกาสทางรายได้มากขึ้น โอกาสในการเข้าถึงการศึกษา โอกาสในการหางานทำที่หลากหลาย สตรีมีบทบาทเพิ่มมากขึ้น แต่ทางกลับกันนั้นยังมีผลกระทบทางด้านลบที่เกิดขึ้น คือ ปัญหาครัวเรือนแรงงานต้องมียุติชีวิตที่เปลี่ยนแปลงไปจากเดิม เริ่มใช้ชีวิตการทำงานเป็นระบบ เกิดความเสี่ยงจากการเดินทางไปทำงานในพื้นที่เมือง หรือพื้นที่อุตสาหกรรม รวมถึงการภาวะหนี้สินที่เพิ่มขึ้นจากการดิ้นรนเพื่อนำเงินมาใช้จ่ายในครัวเรือนที่เพิ่มขึ้นจากราคาตลาด คุณภาพชีวิตต่ำลงเนื่องจากประกอบอาชีพแรงงานนอกระบบ ปัญหาความขัดแย้ง ความไม่ปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน ปัญหาสุขภาพเสพติด ปัญหาการพนัน การสูญเสียที่ดินทำกิน รวมถึงกลุ่มคนบางกลุ่มหรือครัวเรือนบางครัวเรือนได้โดนเบียดขับให้กลายเป็นครัวเรือนแรงงานชายขอบของสังคม วัฒนธรรมของชุมชนเริ่มเปลี่ยนแปลงไป กลุ่มวัยรุ่นที่เป็นวัยแรงงานเป็นกำลังของครัวเรือนมีการยอมรับเรื่องเพศการอยู่ก่อนแต่ง ชุมชนเหลือเฉพาะคนชราและเด็ก (Maniemai Thongyou, Thanapauge Chamaratana, Monchai Phongsiri : 2557)

ดังนั้น ผู้ศึกษาจึงสนใจศึกษาปรากฏการณ์ความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือน  
แรงงาน เพราะผู้วิจัยต้องการค้นหาข้อมูลเพื่อพิสูจน์ว่าความมั่นคงในการดำรงชีพที่เกิดขึ้น  
ในพื้นที่ชานเมืองมีความเกี่ยวข้องกันทั้งหมด โดยมองว่าการขยายของเมืองจะส่งผลต่อ  
ความมั่นคงในการดำรงชีพไม่ใช่แค่ด้านเศรษฐกิจเพียงอย่างเดียว แต่ยังส่งผลถึงความมั่นคง  
ทั้งทางด้านวิถีชีวิต สังคม และวัฒนธรรม ของครัวเรือนแรงงาน การเข้าถึงและการครอบ  
ครองสินทรัพย์ทุน โดยทั้งหมดมีความเกี่ยวข้องและสัมพันธ์กัน รวมถึงอยากทราบถึงปัจจัย  
อะไรบ้างที่ได้รับผลกระทบจากการกลายเป็นเมืองของครัวเรือนแรงงานที่อยู่ในพื้นที่  
ชานเมืองจังหวัดขอนแก่น เพื่อทำการค้นหาข้อสรุปชั่วคราวแล้วพิสูจน์ข้อเท็จจริงต่อไป

การศึกษาครั้งนี้ได้ใช้แนวคิดการกลายเป็นเมืองที่อธิบายโดย Lambregts B, Pan-  
thasen T and Mancharern S (2558) กล่าวถึงปัจจัยที่ส่งผลให้เกิดการกลายเป็นเมืองไว้  
ว่า มีปัจจัยที่เข้ามาขับเคลื่อนการกลายเป็นเมืองอยู่หลายด้าน นอกจากนี้ยังส่งผลให้เกิด  
ความต่อเนื่องในการขับเคลื่อนการกลายเป็นเมืองอีกด้วย การขับเคลื่อนการกลายเป็นเมือง  
ส่วนใหญ่จะเกิดจากการที่เมืองขยายตัวอย่างรวดเร็ว และเป็นที่น่าสังเกตว่าการกำหนด  
ทิศทางของกระบวนการกลายเป็นเมืองที่เกิดขึ้นมีปัจจัยที่หลากหลายเข้ามาสนับสนุนส่ง  
ผลกระทบจากการกลายเป็นเมือง และได้ทบทวนแนวคิดวิถียังชีพที่อธิบายโดย Norman  
Long เพื่อนำแนวคิดมาช่วยในการอธิบายประเด็นองค์ประกอบปัจจัยทรัพยากรในการดำรง  
ชีพ สำหรับทำความเข้าใจ อธิบาย และตีความปรากฏการณ์ผลกระทบจากการกลายเป็น  
เมืองที่รู้สึกเข้าสู่พื้นที่ชานเมือง วัดระดับความสามารถการเข้าถึงและการครอบครอง  
สินทรัพย์ทุนของครัวเรือนแรงงานชานเมืองที่ส่งผลต่อความมั่นคงในการดำรงชีพของครัว  
เรือนแรงงานชานเมืองขอนแก่น

## วัตถุประสงค์

เพื่อศึกษาและทบทวนวรรณกรรมปัจจัยที่มีอิทธิพลความมั่นคงทางในการดำรงชีพ  
ของครัวเรือนแรงงานชานเมืองขอนแก่น

## ขอบเขตการศึกษา

สำหรับขอบเขตด้านเนื้อหานั้น ผู้ศึกษามุ่งเน้นทำการศึกษาและทบทวนวรรณกรรม  
ในประเด็นพัฒนาการ การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในพื้นที่ชานเมืองจังหวัดขอนแก่น ที่ส่งผล  
ผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงด้านความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงานที่เกิด  
ขึ้นในพื้นที่ชานเมืองขอนแก่น ปัจจัยที่ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงของครัวเรือนแรงงาน  
ชานเมือง ประกอบด้วย ปัจจัยด้านประชากร ปัจจัยด้านเศรษฐกิจ ปัจจัยด้านการบริโภค

ปัจจัยด้านกายภาพ ปัจจัยด้านทุนทางวัตถุ ปัจจัยด้านทุนทางการเงิน ปัจจัยด้านทุนทางมนุษย์ ปัจจัยด้านทุนทางทรัพยากรและสิ่งแวดล้อม และปัจจัยด้านทุนทางสังคมและวัฒนธรรม

## วิธีการศึกษา

วิธีการศึกษาในครั้งนี้ ใช้วิธีการเก็บรวบรวมข้อมูล ที่มีลักษณะของข้อมูลและการสืบค้นข้อมูลประเภททุติยภูมิ (Secondary Data) จากการทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง เพื่อทำการสังเคราะห์ตัวแปรไปใช้ในงานวิจัยต่อไป แหล่งข้อมูลที่ได้ส่วนใหญ่เป็นการทบทวนวรรณกรรม ได้แก่ ตำรา หนังสือ บทความวิชาการ วารสารวิชาการ เอกสารที่เกี่ยวข้องต่าง ๆ ทั้งในรูปแบบรายงาน และบทวิเคราะห์ เป็นต้น (ธานินทร์ ศิลป์จารุ : 2548)

การวิเคราะห์ข้อมูล ได้ทำการวิเคราะห์เนื้อหา (Content Analysis) เพื่อทำการจัดหมวดหมู่ข้อมูล (Categories) ของข้อมูลที่ได้มาทั้งหมด แจกแจงข้อมูลให้เกิดความชัดเจน และง่ายต่อการวิเคราะห์เชื่อมโยงความสัมพันธ์การกลายเป็นเมืองที่ส่งผลกระทบต่อครัวเรือนแรงงานชนเมืองเพื่อค้นหาปัจจัยที่เกี่ยวข้อง

การสังเคราะห์ข้อมูล จากที่ได้กล่าวมาข้างต้นแล้วว่า บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องเพื่อสังเคราะห์ตัวแปรที่ใช้ในงานวิจัย) สำหรับการสังเคราะห์ข้อมูลเพื่อใช้ในงานวิจัยนั้น ได้สังเคราะห์ข้อมูลด้วยวิธีการนिरนัย (Deduction) เพื่อค้นหาความเชื่อมโยงตามเหตุและผลของกรอบแนวคิดการกลายเป็นเมือง และกรอบแนวคิดวิถียังชีพ ในด้านความสามารถในการเข้าถึงและการครอบครองสินทรัพย์ทุนทั้ง 5 ด้าน

## ผลการศึกษา

จากการทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องด้านปัจจัยที่ส่งผลกระทบจากการกลายเป็นเมืองและปัจจัยการเข้าถึง ทรัพยากรในการดำรง พบว่า มีปัจจัยทั้งหมด 9 ปัจจัยหลัก ที่เป็นตัวแปรต้น และมีปัจจัยทั้งหมด 5 ปัจจัยที่เป็นตามแปรตาม ดังต่อไปนี้

## ปัจจัยด้านประชากร

ปัจจัยด้านประชากร จากการกลายเป็นเมืองที่เกิดขึ้นจำเป็นต้องมีประชากรเข้ามาเกี่ยวข้อง เป็นที่น่าสังเกตว่าสาเหตุเกิดจากการเคลื่อนย้ายแรงงานเข้ามาสู่ภาคการผลิต ส่งผลทำให้ประชากรส่วนใหญ่จะมีลักษณะต้องการเลื่อนชั้นทางด้านที่อยู่อาศัย มีสิ่งอำนวยความสะดวก เกิดร้านค้าและบริการต่าง ๆ อย่างไรก็ตาม ประชากรที่เข้ามาขับเคลื่อนการก

ลายเป็นเมืองในปัจจุบันนี้ มีลักษณะครอบครัวที่เล็กลง ครอบครัวขยายกลายเป็นครอบครัวเดี่ยว สมาชิกในครัวเรือนออกไปทำงานที่หลากหลาย นอกจากนี้ ดารณี บัญชรเทวกุล (2551) ได้อธิบาย ปัจจัยที่เกี่ยวข้องจากการกลายเป็นเมืองไว้ว่า ประชากรเป็นปัญหาหลักที่เกิดขึ้นจากผลพวงของการกลายเป็นเมือง เกิดพื้นที่การกลายเป็นเมืองอย่างเกินระดับหรือที่เรียกว่า “การกลายเป็นเมืองที่เกินขีดจำกัด” (Over urbanization) เป็นลักษณะปรากฏการณ์ที่เกิดจากปัจจัยด้านประชากรย้ายเข้ามาอยู่หรือย้ายเข้ามาตั้งถิ่นฐานในพื้นที่เมืองหรือชานเมืองอย่างหนาแน่น และมาอยู่อย่างเต็มประสิทธิภาพในระบบทางเศรษฐกิจสังคมของพื้นที่นั้น หรือสามารถพูดอย่างไม่เป็นทางการ คือ การที่ประชากรมาอาศัยอยู่ในเมืองมากเกินไป จนทำให้ระบบเศรษฐกิจไม่สามารถรองรับการกลายเป็นเมืองได้อีกต่อไป ส่งผลทำให้เกิดการเคลื่อนย้ายแรงงานจากภาคการเกษตรมาเป็นภาคที่ไม่ใช่การเกษตร รวมไปถึง วรารวรรณ เวชชัสส์ (2529); พัทรินทร์ ฤทธิ์สำแดง (2549) ได้กล่าวถึงผลจากการขยายตัวของเมือง พบว่า ลักษณะและขนาดของครัวเรือนมีการเปลี่ยนแปลงจากครอบครัวขยายสู่ครอบครัวเดี่ยวมากขึ้น การประกอบอาชีพของหัวหน้าครัวเรือนเปลี่ยนบทบาทมาเป็นเพศหญิงที่เป็นหัวหน้าครัวเรือนมากกว่าผู้ชาย เนื่องจากผู้หญิงมีบทบาทในการทำงานที่สูงขึ้น สามารถหาเลี้ยงชีพตนเองได้ ในที่นี้บรวหมหญิงโสดี หม้าย และหย่างร้าง นอกจากนี้ยังส่งผลให้เกิดการทำงานที่ระดับอายุน้อยลง เนื่องจากมีโอกาสในการหางานได้มากขึ้น และเป็นสังคมของผู้มีการศึกษาเฉพาะด้าน ส่วนด้านความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกภายในครัวเรือนลดน้อยลง ส่งผลทำให้ความสัมพันธ์ของครัวเรือนกับชุมชนลดน้อยลงด้วยเห็นความสำคัญของชุมชนน้อยลง แต่ในขณะที่เดียวมีการปฏิสัมพันธ์กับคนภายนอกยิ่งเพิ่มมากขึ้น

ขณะที่ ปัญญา หมั่นเก็บ, สุนิสา นุ้ยไสน และทิพวรรณ ลิ้มงูร (2554) ได้ศึกษาปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อจากการกลายเป็นเมืองในพื้นที่ชานเมืองกรุงเทพมหานคร เขตลาดกระบัง กลับพบว่า กลับมีความคิดที่แตกต่างกันโดยได้อธิบายว่า ลักษณะความสัมพันธ์เกิดการเปลี่ยนแปลงที่ชัดเจนในด้านอื่น ๆ แต่สำหรับความสัมพันธ์ของคนในครัวเรือนความสัมพันธ์กับเพื่อนบ้าน และความร่วมมือกับหน่วยงานราชการไม่มีการเปลี่ยนแปลงไปจากอดีต จึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจว่าความจริงแล้วพื้นที่ชานเมืองมีปัญหาเหล่านี้หรือไม่ และเป็นผลกระทบที่แท้จริงที่เกิดขึ้นในพื้นที่ชานเมืองมากน้อยเพียงใด

## ปัจจัยด้านเศรษฐกิจ

สำหรับปัจจัยด้านเศรษฐกิจ เป็นที่น่าสังเกตว่าการกลายเป็นเมืองก่อให้เกิดการผลิตสินค้าและบริการขึ้นในพื้นที่ เกิดสถานที่สำหรับทำธุรกรรมทางการเงิน สถานที่จับจ่าย



ใช้สอย พื้นที่ว่างกลายเป็นตลาดที่ทันสมัย บ้านจัดสรร เกิดอาชีพใหม่ เกิดการจ้างงานที่เข้มข้นในพื้นที่ เนื่องจากการขยายตัวของเมืองส่งผลต่อการสร้างโรงงานอุตสาหกรรมในเขตชานเมืองด้วย เกิดอาชีพรับจ้างทั่วไป คริวเรือมีรายได้เพิ่มมากขึ้น บางครั้งการกลายเป็นเมืองก็ส่งผลต่อวิถีชีวิตเช่นเดียวกัน ยกตัวอย่างเช่น การเดินทางของแรงงานเข้าไปทำงานในเมืองที่เป็นลักษณะเข้าไปเย็นกลับจำเป็นต้องเร่งรีบเดินทางและเพิ่มค่าใช้จ่าย (Lambregts B et al : 2558) สอดคล้องกับ ปฐม ทรัพย์เจริญ (2553); บั้วพันธ์ พรหมพักพิง และวีระยุทธ โพธิ์ถาวร (2558); สถาบันสิ่งแวดล้อมไทย (2556) ซึ่งให้เห็นว่า กลายเป็นเมืองส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงอาชีพในระยะเวลา 5 ปีที่ผ่านมา จากการกลายเป็นเมืองในพื้นที่ชานเมืองส่งผลต่อรายได้ที่สูงขึ้น คริวเรือบางคริวเรือมีอาชีพที่หลากหลายประกอบอาชีพมากกว่าหนึ่งอาชีพขึ้นไป โดยเกิดการเปลี่ยนแปลงทางด้านอาชีพจากการประกอบอาชีพอย่างเห็นได้ชัดเจน มีอาชีพใหม่เกิดขึ้นจากการอาชีพทำนาเปลี่ยนมาประกอบอาชีพค้าขาย รับจ้างทั่วไป มีการเกิดขึ้นของเศรษฐกิจนอกระบบเป็นอย่างมากในพื้นที่เมืองหรือพื้นที่ชานเมือง นอกจากด้านอาชีพที่เปลี่ยนแปลงไปยังพบว่า การใช้ประโยชน์จากที่ดินมีการขายเปลี่ยนมือเพื่อทำกิจกรรมเกี่ยวกับบ้านจัดสรร ที่พัก ที่อยู่อาศัยที่ทันสมัยซึ่งเป็นปัจจัยที่หนุนเสริมการกลายเป็นเมือง รวมถึง วันดี ธาดาเศวร์ (2548) ได้อธิบายเพื่อชี้ให้เห็นผลกระทบต่อการขยายตัวของพื้นที่ชานเมืองอย่างน่าสนใจว่า ปัจจัยด้านเศรษฐกิจทำให้ได้เกิดกระบวนการกลายเป็นเมืองส่งผลทำให้การเกิดการจัดซื้อที่ดินและขายที่ดินในบริเวณชานเมืองกันอย่างเข้มข้น

สำหรับพื้นที่จังหวัดขอนแก่นนั้น เกิดจากการเปลี่ยนแปลงการใช้ประโยชน์จากที่ดิน ในพื้นที่ชานเมืองจากการกลายเป็นเมืองที่รุกคืบเข้ามาในพื้นที่ชุมชน ถึงแม้ว่าที่ดินจะมีการเปลี่ยนแปลงและมีการทำกิจกรรมอย่างเข้มข้น แต่กรรมสิทธิ์การถือครองที่ดินส่วนใหญ่ยังเป็นของตนเอง และเป็นที่ดินมรดกที่ได้รับสืบทอดจากบรรพบุรุษ สะท้อนให้เห็นว่าการกลายเป็นเมืองที่รุกคืบเข้ามาในพื้นที่ชุมชน อาจไม่ได้ส่งผลต่อที่อยู่อาศัย ถึงแม้ราคาที่ดินจะมีราคาที่สูงขึ้นแต่สำหรับคนส่วนใหญ่ยังสามารถอาศัยอยู่ในพื้นที่ชุมชนดั้งเดิมได้ (บั้วพันธ์ พรหมพักพิง และวีระยุทธ โพธิ์ถาวร : 2558)

## ปัจจัยด้านการบริโภค

ปัจจัยด้านการบริโภค เป็นอีกหนึ่งปัจจัยที่ช่วยให้เกิดการขับเคลื่อนกระบวนการกลายเป็นเมือง จากพื้นที่เมืองได้กลายเป็นแหล่งเศรษฐกิจทำให้คนส่วนใหญ่มีรายได้เพิ่มมากขึ้น มีการจ้างงาน คริวเรือแต่ละคริวเรือนยกระดับฐานะมีกำลังและความสามารถในการจับจ่ายใช้สอย เกิดการบริการขึ้นในพื้นที่ ทั้งโรงแรม ร้านอาหาร และงานบริการที่เป็น

เจ้าของรายเดียว เพื่อให้ตอบสนองต่อความต้องการของคนในพื้นที่ (Lambregts B et al : 2558) สอดคล้องกับ Thanadorn Phuttharak (2558) ได้อธิบายการเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับการกลายเป็นเมืองเรื่องการบริโภค เนื่องจากการการกลายเป็นเมืองส่งผลต่อกิจกรรมทางเศรษฐกิจ เกิดพื้นที่ซื้อขายสินค้า และบริการโดยรอบเมือง สิ่งนี้แสดงให้เห็นถึงพื้นที่ชานเมืองที่มีการบริโภคและมีแบบแผนการดำเนินชีวิตด้านการบริโภคที่เปลี่ยนไปจากเดิม สำหรับ วรารรรถ เวชชสัสต์ (2529) ได้ทำการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างแบบแผนการดำเนินชีวิตความเป็นอยู่กับการขยายตัวของเมือง พบว่า แบบแผนการดำเนินชีวิตมีความสัมพันธ์กับการขยายตัวของเมืองในด้านการเปลี่ยนแปลงลักษณะการบริโภคของสมาชิกในครอบครัวที่เปลี่ยนแปลงไป รวมไปถึง สถาบันสิ่งแวดล้อมไทย (2556) ได้พูดถึงปัจจัยผลกระทบที่เกิดขึ้นจากการกลายเป็นเมืองในด้านการบริโภคประเทศไทย โดยระบุว่า เมื่อการกลายเป็นเมืองเริ่มขยายตัวส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในการบริโภค เกิดเป็นวิถีชีวิตความเป็นอยู่แบบคนเมือง ในพื้นที่โดยรอบเมืองที่มีอิทธิพลจากระบบการบริโภคอาหารที่เปลี่ยนแปลงไปจากเดิม เพื่อให้เกิดการบริโภคในสิ่งใหม่ นอกจากนี้ บัณฑิต พรหมพักพิง (2558); พัชรินทร์ ฤทธิ์สำแดง (2549) ยังได้สะท้อนการขับเคลื่อนของเมืองหรือพื้นที่ชานเมือง ถึงการที่เมืองจะอยู่ได้นั้นจำเป็นต้องการปัจจัยด้านบริโภคเข้ามาเกี่ยวข้อง เนื่องจากเป็นพื้นฐานทำให้เกิดการหมุนเงินในระบบ ระดับการบริโภคของครัวเรือนต้องมีจำนวนที่เพิ่มมากขึ้น เพื่อให้สอดคล้องกับความต้องการของตลาด สมาชิกในครัวเรือนให้ความสำคัญต่อการบริโภคตามกระแสสังคมของตะวันตก ยึดความสะดวกสบาย ความทันสมัยในการดำรงชีพ เกิดกระบวนการความคิดใหม่บริโภคตามกระแสวัตถุนิยม ทำให้รายได้ไม่เพียงพอต่อค่าใช้จ่าย เกิดภาวะหนี้สินในครัวเรือน สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นปัจจัยที่ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น จากการที่การกลายเป็นเมืองรุกคืบเข้าสู่พื้นที่ชุมชนชานเมือง

นอกจากปัจจัยที่ได้กล่าวมาข้างต้น เมื่อจากการพิจารณาปัจจัยที่ส่งผลกระทบจากการกลายเป็นเมืองทั้ง 3 ปัจจัย ได้แก่ ปัจจัยด้านประชากร ปัจจัยด้านเศรษฐกิจ ปัจจัยด้านการบริโภค อย่างไรก็ตามยังมีปัจจัยที่นอกเหนือจาก 3 ปัจจัยหลักของ Lambregts โดยมีการศึกษาปัจจัยนอกเหนือจากนี้ไว้อย่างชัดเจน และเป็นปัจจัยที่สำคัญที่ส่งผลกระทบต่อกรรุกคืบของเมืองเข้าสู่ชุมชน ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในพื้นที่ชานเมือง ดังต่อไปนี้

## ปัจจัยด้านกายภาพ

ปัจจัยด้านกายภาพ เป็นอีกหนึ่งปัจจัยที่ส่งผลกระทบจากการกลายเป็นเมืองในพื้นที่ชานเมือง โดยที่ วันดี ธาดาเสวี (2548) ได้อธิบายปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อกรกลายเป็นเมืองไว้อย่างน่าสนใจไว้ว่า การที่พื้นที่ชานเมืองเกิดกระบวนการกลายเป็นเมืองจำเป็นต้อง

มีปัจจัยที่หนุนเสริมให้เกิดการกลายเป็นเมืองอย่างเห็นได้ชัดเจน คือ การสร้างสถานที่ราชการของรัฐบาล มีสิ่งอำนวยความสะดวกด้านโครงสร้างพื้นฐานให้บริการ ได้แก่ ไฟฟ้า น้ำประปา ถนน ความปลอดภัย เป็นต้น รวมทั้งเกิดจากนโยบายทางภาครัฐที่ส่งเสริมให้เกิดการสร้างโรงงานอุตสาหกรรมในพื้นที่โดยรอบของชานเมือง รวมถึง มีการติดต่อสื่อสาร และการเดินทางที่สะดวกสบาย สามารถใช้เวลาในการคมนาคมได้อย่างรวดเร็ว สอดคล้องกับ ปัญญา หมั่นเก็บ และคณะ (2554) ซึ่งให้เห็นว่า การกลายเป็นเมืองได้แพร่กระจายจากเมืองเข้าสู่พื้นที่ชานเมืองหรือชุมชนชานเมือง ส่งผลต่อเกิดสภาพรุกล้ำทางกายภาพ (Physical encroachment) และการขยายตัวของเขตพื้นที่ชานเมืองนั้นได้รับอิทธิพลจากความเจริญใจกลางเมือง รวมถึงขอบข่ายการคมนาคม ขนส่ง เส้นทาง และถนน ทำให้การคมนาคมสะดวกสบายมากกว่าอดีตที่ผ่านมา นอกจากนี้ บั้วพันธ์ พรหมพักพิง และวีระยุทธ โพธิ์ถาวร (2558) ซึ่งให้เห็นปัจจัยที่ส่งผลกระทบจากการกลายเป็นเมืองเพิ่มเติมไว้ว่า คริวเรือนได้รับผลประโยชน์จากการกลายเป็นเมืองทางด้านการพัฒนาระบบสาธารณูปโภค ไฟฟ้า น้ำประปา อินเทอร์เน็ต โทรศัพท์ การขยายตัวของเส้นทางการคมนาคม สถานศึกษา เพิ่มมากขึ้น การเข้าถึงสถานพยาบาลที่ทันสมัยและรวดเร็ว เห็นได้ว่าพื้นที่ชานเมืองเกิดการเปลี่ยนแปลงทางด้านโครงสร้างพื้นฐานอย่างชัดเจน ซึ่งสิ่งเหล่านี้ล้วนมีความสำคัญต่อคริวเรือนแรงงานชานเมือง และ วรารวรรณ เวชชสิทธิ์ (2529) ได้ศึกษาถึงความสัมพันธ์ระหว่างกลไกการขยายตัวของเมืองกับโครงสร้างพื้นฐาน คือ การคมนาคมมีความสัมพันธ์การกับการดำเนินชีวิตของพื้นที่หมู่บ้านเมืองทอง 3 และหมู่บ้านไทยสมุทรพาณิชย์ประกนกัย พิจารณาจากการคมนาคมทั่วไปและพิจารณาความรู้สึกในการเดินทางว่าสะดวกมากขึ้น ใช้ระยะเวลาในการเดินทางน้อยลง ชนิดของยานพาหนะเปลี่ยนแปลงไปเนื่องจากโครงสร้างพื้นฐานที่ดีขึ้น

## ปัจจัยทุนทางวัตถุ

สำหรับปัจจัยทุนทางวัตถุ Norman Long (1989 อ้างถึงใน บั้วพันธ์ พรหมพักพิง, 2549) ได้กำหนดปัจจัยทรัพยากรในการดำรงชีพด้านวัตถุ ซึ่งเป็นวัตถุที่มีความเกี่ยวข้องกับ ที่ดิน บ้าน ทรัพย์สิน เครื่องมือ หรืออื่น ๆ โดยที่เป็นวัตถุที่เราสามารถจับต้องได้ หรือแม้กระทั่งที่เป็นรายได้เข้าออกในของคริวเรือนก็ถือว่าเป็นปัจจัยทุนทางวัตถุเช่นเดียวกัน รวมถึง Andreas Waaben Thulstrup (2015); Julia Horsley, Sarah Prout, Matthew Tonts and Saleem H. Ali (2015) ได้ชี้ให้เห็น การวิเคราะห์ตัวชี้วัดวิถีการดำรงชีพ โดยที่ทำความเข้าใจในการพัฒนาที่มีการสนับสนุนให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทั้งด้านเศรษฐกิจ ด้านสังคม และวัฒนธรรม ด้านสุขภาพ ด้านนโยบาย ด้านสภาพทรัพยากรธรรมชาติ ได้กำหนดกรอบ

การตัวชี้วัดทางด้านการดำเนินชีวิตของสินทรัพย์ทุนเป็นทรัพยากรพื้นฐานที่ควรมีไว้ครอบครองในอนาคต ซึ่งทุนทางกายภาพ (Physical capital) วัดได้จากการที่ครัวเรือนนั้น ๆ ครอบครองบ้าน มีเครื่องจักร อุปกรณ์เครื่องมือเครื่องใช้ การมีที่ดินทำกิน การทำปศุสัตว์ สิ่งเหล่านี้เป็นสินทรัพย์สิ่งซึ่งช่วยในการดำรงชีพ และสร้างความมั่นคงในชีวิตและครัวเรือน

นอกจากนี้ ภัทรพร ศรีพรหม (2552) ศึกษาภาวะสินทรัพย์ทุนในชนบท 2 พื้นที่ ได้อธิบายทุนทางวัตถุไว้ดังนี้ ทุนทางวัตถุที่ครัวเรือนให้ความสำคัญ คือ ที่ดินและที่อยู่อาศัย ซึ่งครัวเรือนทั้ง 2 พื้นที่ให้ความสำคัญกับที่ดินทำกิน เพราะคนในชนบทจะไม่ยอมขายที่ดินของตนเอง จะเก็บไว้ให้กับลูกหลานเพื่อเป็นหลักประกันว่าถึงทรัพย์สินเงินทองจะไม่มีมาก แต่ถ้ามีที่ดินก็จะไม่อดตาย ที่ดินสามารถเป็นแหล่งอาหาร เป็นแหล่งเศรษฐกิจ เช่น การทำนาปลูกข้าว การหาพืชตามทุ่งนาไปขาย เป็นต้น สิ่งนี้สะท้อนให้เห็นถึงการให้ความสำคัญต่อการครอบครองที่ดินสำหรับการสร้างความมั่งคั่งในการดำรงชีพของครัวเรือนสำหรับที่อยู่อาศัยเป็น เพราะถ้ามีที่อยู่อาศัยคนก็จะไม่ต้องไปเร่ร่อนไปอยู่ที่บ้านคนอื่น หรือต้องอพยพออกไปทำงานต่างจังหวัด เห็นได้ว่าปัจจัยทุนทางวัตถุมีความหลากหลาย และเป็นสิ่งที่สำคัญต่อความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือน

## ปัจจัยทุนทางการเงิน

สำหรับปัจจัยทุนทางการเงิน Long ไม่ได้กล่าวถึงอย่างชัดเจนนัก แต่ในส่วนนี้ผู้ที่กล่าวไว้เรื่องการเงินคือ บัวพันธ์ พรหมพักพิง และคณะ (2549) โดยที่มองว่า ปัจจัยทุนทางการเงินอยู่ในรูปแบบการออมทรัพย์และกลุ่มกองทุน และการกักขังเงินทั้งในและนอกระบบจากเครือข่ายและนายทุนในหมู่บ้าน ซึ่งในที่นี้หมายถึงการเข้าถึงแหล่งเงินทุนที่จำเป็นในครัวเรือน โดยที่ Andreas Waaben Thulstrup (2015); Julia Horsley, Sarah Prout, Matthew Tonts and Saleem H. Ali (2015) ที่ได้ทำการศึกษา ทุนด้านการเงิน (Financial capital) โดยมองว่าการกำหนดการวัดทุนทางการเงินได้จาก ค่าจ้าง การสะสมเงินออม การส่งเงินไปให้ รายได้ ลิขสิทธิ์ ค่าเช่า การกักขังเงิน ทอง เพชร และเงินจากอาชีพอื่นที่เกิดจากการเข้าถึงการจ้างงาน การได้รับเงินบำนาญ เงินโอนจากภาครัฐ ซึ่งรายได้เหล่านี้ได้มาจากระบบตลาดเศรษฐกิจ ด้วยเหตุนี้ตัวชี้วัดเหล่านี้จึงมีความสัมพันธ์ที่ครอบคลุมระหว่างการเจริญเติบโตของเศรษฐกิจ ความมั่งคั่งทางการเงิน นอกจากนี้ ภัทรพร ศรีพรหม (2552) ได้เห็นย่ำว่า “เงินเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนจากสิ่งหนึ่งไปสู่สิ่งหนึ่ง” เงินทำให้สมาชิกในครัวเรือนมีกำลังใจในการทำงานต่อไป เงินสามารถช่วยในการรักษาเมื่อสมาชิกในครัวเรือนเจ็บไข้ได้ป่วย สามารถนำเงินนั้นแปลงสินทรัพย์ไปสู่การลงทุนทั้งด้านการเก็บเกษตร และการออมเงินกับกลุ่มกองทุนต่าง ๆ เงินจึงเป็นอีกหนึ่งปัจจัยที่ช่วยให้ครัวเรือนแรงงานชนเมืองมีความมั่นคงในการดำรงชีพ

## ปัจจัยทุนทางมนุษย์

ด้านปัจจัยทุนทางมนุษย์ Norman Long (1989 อ้างถึงใน บั้วพันธ์ พรหมพักพิง : 2549) ได้อธิบายและให้ความสำคัญต่อทรัพยากรทางด้านมนุษย์ (Human Resource) โดยที่มองมนุษย์หรือคนเป็นทรัพยากรที่เกี่ยวข้องกับกำลังแรงงาน มองเรื่องสุขภาพของคนในครัวเรือน การเพิ่มทักษะอาชีพเพื่อช่วยในการยกระดับการทำงานอย่างมีประสิทธิภาพ และการพัฒนาทักษะความรู้จากการสังสรรค์ทางด้านอื่น ๆ ที่ช่วยให้เกิดความรู้อื่น ๆ เพิ่มเติมจากที่ตนเองและครอบครัวเป็นอยู่ ในที่นี้ได้ทำการกำหนดองค์ประกอบในการสำรวจเป็นประเด็นหลัก กิจกรรมหรืออาชีพหลักของสมาชิกภายในครอบครัวนั้น ด้านการศึกษา ด้านการรับมือกับภัยคุกคามจากการเจ็บป่วย และการเข้าถึงการรักษาพยาบาลซึ่งเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ปัจจัยทุนทางมนุษย์เกิดความมั่นคงในการดำรงชีพ ถ้าสุขภาพของคนในครัวเรือนมีความแข็งแรงไม่เกิดโรคภัย ย่อมส่งผลทำให้กำลังแรงงานในครัวเรือนทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพ และไม่จำเป็นต้องลงทุนด้านสุขภาพให้สูญสิ้นไป เช่นเดียวกับกับ Andreas Waaben Thulstrup (2015); Julia Horsley, Sarah Prout, Matthew Tonts and Saleem H. Ali (2015) ที่มองว่า ทุนด้านมนุษย์ (Human capital) สามารถทำการวัดโดยที่แปลงทฤษฎีให้เกิดตัววัดที่เป็นรูปธรรม คือ ครัวเรือนที่มีความมั่นคงจำเป็นต้องมีกำลังแรงงาน มีสุขภาพสุขภาพและโภชนาการของแรงงานที่แข็งแรง แรงงานมีการพัฒนาทักษะและความรู้เพิ่มขึ้น

นอกจากนี้ ภัทรพร ศรีพรหม (2552) ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของการพัฒนาความรู้ทักษะอาชีพโดยการเรียนหนังสือ เช่น การประกอบอาชีพทำนาพ่อแม่ที่เป็นอาชีพหลักแต่ไม่อยากให้ลูกกลับมาทำนา เพราะว่าการทำนานั้นยากลำบาก พ่อแม่จึงส่งลูกเรียนหนังสือให้ได้สูงที่สุดเพื่อช่วยในการสร้างความมั่นคงและช่วยให้สมาชิกในครัวเรือนมีโอกาสในการทำงานเพิ่มมากขึ้น เมื่อก้าวถึงการพัฒนาความรู้จากปรากฏการณ์การกลายเป็นเมืองที่ขยายสู่พื้นที่ชนบทส่งผลทำให้เพิ่มโอกาสทางการศึกษาเนื่องจากการคมนาคมที่สะดวกสบายและรวดเร็วสามารถเข้ามาเรียนในเมืองได้ ด้านสุขภาพของสมาชิกในครัวเรือนเป็นอีกหนึ่งตัวแปรที่มีความสำคัญถ้าสมาชิกในครัวเรือนเกิดเจ็บป่วย ทำให้ครัวเรือนนั้นต้องหยุดพักเพื่อดูแล ขาดโอกาสในการสร้างรายได้ด้วย

## ปัจจัยทุนทางทรัพยากรธรรมชาติ

ด้านปัจจัยทุนทางทรัพยากรธรรมชาติ Norman Long (1989 อ้างถึงใน บั้วพันธ์ พรหมพักพิง : 2549) ได้อธิบายรูปแบบที่ครัวเรือนมีโอกาสในการเข้าถึงการใช้ประโยชน์

แหล่งทรัพยากรธรรมชาติที่ชุมชนใช้ประโยชน์ที่มีอยู่ ส่วนรวม ทั้งที่เป็นป่าไม้ แหล่งน้ำ สัตว์ป่า เช่นเดียวกับกับ Andreas Waaben Thulstrup (2015); Julia Horsley, Sarah Prout, Matthew Tonts and Saleem H. Ali (2015) มองว่า ทุนด้านทรัพยากรธรรมชาติ (Natural capital) สามารถวัดได้จาก ด้านการเข้าถึงการใช้ประโยชน์จากที่ดิน การเข้าถึงแหล่งน้ำ การเข้าถึงธรรมชาติ การเข้าถึงพฤษาและป่าไม้ ซึ่งผลกระทบเกิดจากการพัฒนาจะสร้างรายได้เพิ่มขึ้น เช่น งานวิจัยในประเทศแซมเบียที่มีการขุดเจาะทองแดง ส่งผลกระทบต่อประชาชนที่ไม่สามารถเข้าถึงการใช้ทรัพยากรธรรมชาติในพื้นที่ เป็นต้น

## ปัจจัยทุนทางสังคมและวัฒนธรรม

ปัจจัยทุนทางสังคมและวัฒนธรรม Norman Long (1989 อ้างถึงใน บัวพันธ์ พรหม พักพิง : 2549) ได้อธิบาย คริวเรือนจำเป็นต้องมีความเกี่ยวข้องกับการติดต่อสัมพันธ์กับญาติพี่น้องของตนเอง การติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนท้องถิ่นในแนวราบ และพื้นที่ใกล้เคียง การติดต่อสัมพันธ์กับภายนอก การติดต่อสัมพันธ์กับภาครัฐ ชื่อเสียงและเกียรติยศ ตำแหน่งหน้าที่ในชุมชน เช่นเดียวกับกับ Andreas Waaben Thulstrup (2015); Julia Horsley, Sarah Prout, Matthew Tonts and Saleem H. Ali (2015) มองว่า ทุนด้านสังคม (Social capital) สามารถวัดได้จาก การสะสมในเรื่องความไว้วางใจซึ่งกันและกันและมีบรรทัดฐาน กฎระเบียบ โครงสร้างทางสังคม และประชาชนมีเครือข่ายสถาบันในการแก้ไขปัญหาของคนมีเครือข่ายทางสังคม มีเครือข่ายที่ติดต่อระหว่างครอบครัว มีสมาชิกในครัวเรือนพูดคุยแลกเปลี่ยน การสร้างความร่วมมือหรือกลุ่มสหกรณ์

จากที่กล่าวมาทั้งหมดเมื่อวิเคราะห์ข้อมูลจากเนื้อหา พบว่า ปัจจัยทั้ง 9 ปัจจัยมีอิทธิพลต่อความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงานชนเมืองทั้งสิ้น โดยเริ่มจากการกลายเป็นเมืองขยายตัวสู่พื้นที่ชนบท ส่งผลทำให้พื้นที่ชนบทเกิดความเปราะบาง (Vulnerability) ทั้งปัจจัยด้านประชากร ปัจจัยด้านเศรษฐกิจ ปัจจัยด้านการบริโภค และปัจจัยด้านกายภาพ นอกจากนี้ยังเชื่อมโยงถึงครัวเรือนแรงงานในการเข้าถึงและครอบครองสินทรัพย์ที่มีอยู่ในพื้นที่ทางปัจจัยทุนทางวัตถุ ปัจจัยทุนทางการเงิน ปัจจัยทางทุนมนุษย์ ปัจจัยทุนทางทรัพยากรธรรมชาติและปัจจัยทางสังคมและวัฒนธรรม

## ตัวชี้วัดที่ทำการวัดความมั่นคงในการดำรงชีพ

สำหรับการสังเคราะห์ตัวแปรตามได้ใช้กรอบการศึกษาของ Marc Lindenberg (2002) ในที่นี้ขอเสนอตัวชี้วัดในการสร้างความมั่นคงในการดำรงชีพ โดยได้มีการพัฒนาตัวชี้วัดขึ้นภายใต้โครงการ CARE หลังจากมีการนำตัวชี้วัดไปใช้มากกว่า 50 ประเทศ

ทั่วโลก โดยมีการใช้ตัวชี้วัดที่ประเทศอินเดีย ศรีลังกา แอฟริกา และประเทศอื่น ๆ มีรายละเอียดดังต่อไปนี้

1) ตัวชี้วัดทางด้านเศรษฐกิจ ในส่วนตัวชี้วัดนี้ได้ให้ความสำคัญกับทุนรายได้ที่จำเป็น ในการจัดซื้อจัดหาในสิ่งของที่จำเป็นพื้นฐานของครัวเรือนที่ต้องการจะได้ใช้

2) ตัวชี้วัดทางด้านสังคม ในส่วนนี้ได้ให้ความสำคัญต่อการกำหนดคุณภาพชีวิตของครัวเรือน กับการได้รับมาซึ่งบริการด้านสุขภาพ น้ำดื่ม แหล่งน้ำ ระบบสุขภาพ คุณภาพอาหาร การอยู่การกิน บ้านเรือนที่มั่นคง การเข้าถึงการศึกษา การเปลี่ยนแปลงและการกระจายของรายได้ที่เท่าเทียม ลักษณะการทำงานและกำลังแรงงานของสมาชิกในครัวเรือน

เมื่อแยกตัวชี้วัดออกมาแล้ว พบว่า มีทั้งหมด 8 ตัวชี้วัดที่ทำการวัดความมั่นคงในการดำรงชีพ ได้แก่ ด้านรายได้ ด้านทรัพย์สิน ด้านอาหารการกิน ด้านสุขภาพ ด้านการศึกษา ด้านคุณภาพของน้ำ ด้านการมีส่วนร่วม และด้านอนามัยเจริญพันธ์ โดยที่ตัวชี้วัดเหล่านี้สามารถนำไปใช้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนและชุมชนภายใต้โครงการ CARE ได้เป็นอย่างดี รวมไปถึง Pramod K. Singh and B.N Hiremath (2010) ได้พัฒนาตัวชี้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพอย่างยั่งยืนในประเทศที่กำลังพัฒนา เพื่อเป็นเครื่องมือในการวางแผนการพัฒนาของประเทศ ได้กำหนดตัวชี้วัดปัจจัยที่ช่วยให้เกิดการสร้างความมั่นคงในการดำรงชีพอย่างยั่งยืน การศึกษานี้ได้ศึกษาพื้นที่รัฐคุชราต (Gujarat) ในประเทศอินเดีย โดยเป็นเมืองที่มีการเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ และเป็นศูนย์กลางของอุตสาหกรรม ได้กำหนดตัวชี้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพ ดังนี้ 1) ความมั่นคงทางด้านเศรษฐกิจ ได้กำหนดตัวแปร ได้แก่ การใช้ประโยชน์จากที่ดิน ผลผลิตจากที่ดิน กำลังของแรงงาน รายได้จากการผลิต ตลาด เป็นต้น 2) ความมั่นคงทางด้านทุนทางสังคม ได้กำหนดตัวแปร ได้แก่ การกระจายตัวของที่ดิน สินทรัพย์ด้านที่ดินที่อยู่อาศัย รายได้ รายได้เกิดเส้นความยากจนของประเทศ การเข้าถึงการศึกษาของคนในครัวเรือนอ่านออกเขียนได้ เป็นต้น นอกจากนี้ Pramod K. Singh and B.N Hiremath ยังชี้ให้เห็น ตัวแปรที่สร้างความมั่นคงในการดำรงชีพที่เพิ่มขึ้นและแตกต่างนอกเหนือจาก Marc Lindenberg คือ ความมั่นคงทางด้านระบบนิเวศ ได้ทำการกำหนดตัวแปร ได้แก่ ลักษณะพื้นที่ของครัวเรือนอาศัยอยู่ พื้นที่ทั้งหมดของป่าไม้ ลักษณะคุณภาพของดินและน้ำ มลภาวะทางอากาศ ปริมาณของน้ำใต้ดินที่สูญเสียไป ที่ช่วยทำให้เกิดความมั่นคงในการดำรงชีพอย่างยั่งยืน (Pramod K et al : 2010)

เมื่อพิจารณาตัวชี้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพ ผู้วิจัยสามารถสังเคราะห์ตัวชี้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงานชานเมืองเพื่อให้สอดคล้องกับบริบทของ



พื้นที่ชานเมือง กล่าวโดยสรุปได้ว่า ตัวชี้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพมีเกณฑ์การวัดอยู่ทั้งหมด 5 องค์ประกอบหลักที่สามารถวัดได้และสอดคล้องกับครัวเรือนแรงงานในพื้นที่ชานเมืองขอนแก่น ได้แก่ 1) ด้านที่ดินและที่อยู่อาศัย 2) ด้านกำลังแรงงานในครัวเรือน 3) ด้านอาหาร 4) ด้านสุขภาพ และ 5) การเข้าถึงการศึกษา ถ้าสภาพการทั้งหมดมีสถานะที่ดีและเหมาะสม จะส่งผลทำให้ครัวเรือนแรงงานเกิดความมั่นคงในการดำรงชีพต่อไปสามารถนำมาใช้เป็นตัวแปรตามของงานวิจัย

## สรุปผลการศึกษาปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อการกลายเป็นเมือง

ผู้ศึกษาสามารถสรุปประเด็นปัจจัยที่เกี่ยวข้องเพื่อนำมาสร้างเป็นกรอบแนวคิดในการวิจัย ได้ดังต่อไปนี้ 1) ปัจจัยด้านประชากร มีปัจจัยที่เข้ามาเกี่ยวข้องต่อการกลายเป็นเมืองทั้งหมด 5 ด้าน คือ ขนาดของครัวเรือน การศึกษา อายุ(อายุการเริ่มเข้าทำงาน) การเคลื่อนย้ายแรงงาน ความสัมพันธ์ในครัวเรือน บทบาทของสมาชิกในครัวเรือน 2) ปัจจัยด้านเศรษฐกิจ มีปัจจัยเกี่ยวข้องต่อการกลายเป็นเมืองพื้นที่ชานเมืองทั้งหมด 4 ด้าน คือ รายได้ อาชีพ(อาชีพที่หลากหลาย) ความเข้มข้นในการจ้างงาน การเปลี่ยนแปลงการใช้ประโยชน์จากที่ดิน 3) ปัจจัยด้านการบริโภค มีปัจจัยเกี่ยวข้องต่อการกลายเป็นเมืองพื้นที่ชานเมืองทั้งหมด 2 ด้าน คือ วิถีความเป็นอยู่ และระดับการบริโภค

สำหรับปัจจัยที่ 4) ปัจจัยด้านกายภาพ มีปัจจัยที่เกี่ยวข้องต่อการกลายเป็นเมืองพื้นที่ชานเมืองทั้งหมด 3 ด้าน คือ ด้านโครงสร้างพื้นฐาน การคมนาคม การติดต่อสื่อสาร ซึ่งเป็นปัจจัยที่ค้นพบนอกเหนือจาก Lambregts B, Panthasen T and Mancharern S ที่ได้กล่าวไว้ เห็นได้ว่าปัจจัยทั้งมีความสัมพันธ์กันทั้งสิ้นที่ส่งผลให้เกิดการขยายตัวของเมืองรุกคืบสู่พื้นที่ชานเมืองจังหวัดขอนแก่น

## ปัจจัยด้านทรัพยากรในการดำรงชีพ

ในประเด็นองค์ประกอบปัจจัยทรัพยากรในการดำรงชีพเพื่อทำความเข้าใจ อธิบายและตีความปรากฏการณ์ของผลกระทบจากการกลายเป็นเมืองที่รุกคืบเข้าสู่พื้นที่ชานเมืองส่งผลต่อความมั่นคงของครัวเรือนทางด้านการดำรงชีพ เพื่อวัดความสามารถการเข้าถึงและการครอบครองสินทรัพย์ทุนของครัวเรือนแรงงานชานเมือง และระดับความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนชานเมืองภายใต้กรอบการเข้าถึงทรัพยากร และสินทรัพย์ทุนทั้ง 5 ปัจจัย มีดังต่อไปนี้

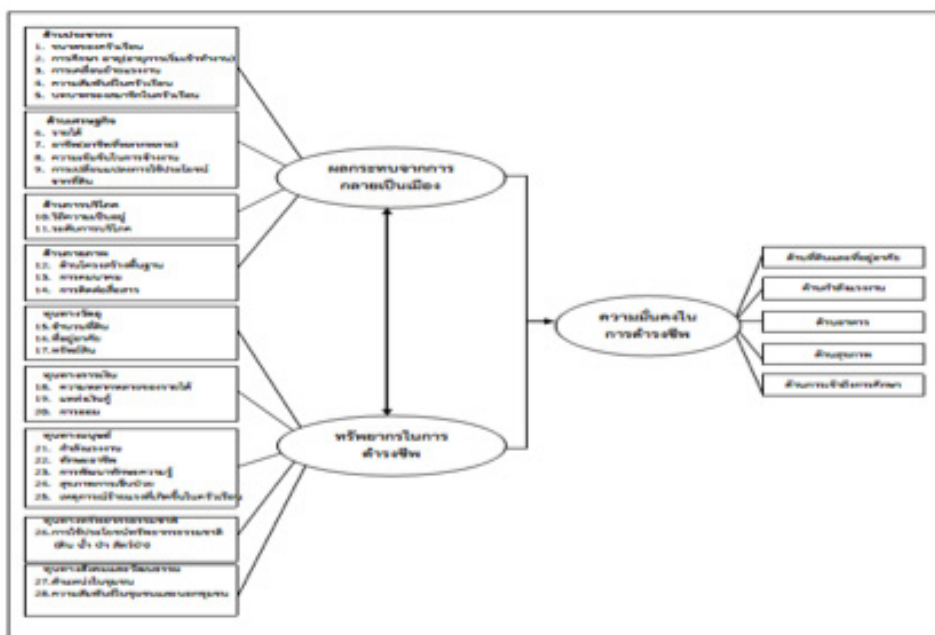
5) ปัจจัยทุนทางวัตถุ ได้แก่ จำนวนที่ดิน ที่อยู่อาศัย ทรัพย์สิน 6) ปัจจัยทุนทางการเงิน ได้แก่ ความมั่นคงทางรายได้ แหล่งเงินกู้ การออม 7) ปัจจัยทุนทางมนุษย์ ได้แก่ กำลัง



แรงงาน ทักษะอาชีพ การพัฒนาทักษะความรู้ สุขภาพการเจ็บป่วย เหตุการณ์ร้ายแรงที่เกิดขึ้นในครัวเรือน 8) ปัจจัยทุนทางทรัพยากรธรรมชาติ ได้แก่ การใช้ประโยชน์ทรัพยากรธรรมชาติส่วนรวม (ดิน น้ำ ป่าไม้ สัตว์ป่า) 9) ปัจจัยทุนทางสังคมและวัฒนธรรม ได้แก่ ตำแหน่งในชุมชน ความสัมพันธ์ในชุมชนและนอกชุมชน

## ตัวชี้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพ

เมื่อพิจารณาตัวชี้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพ ผู้ศึกษาสามารถสังเคราะห์ตัวชี้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพของครัวเรือนแรงงานชนเมือง กล่าวโดยสรุปได้ว่า ตัวชี้วัดความมั่นคงในการดำรงชีพมีเกณฑ์การวัดอยู่ทั้งหมด 5 องค์ประกอบหลักที่สามารถวัดได้ และสอดคล้องกับครัวเรือนแรงงานในพื้นที่ชนเมืองขอนแก่น ได้แก่ 1) ด้านที่ดินและที่อยู่อาศัย 2) ด้านกำลังแรงงานในครัวเรือน 3) ด้านอาหาร 4) ด้านสุขภาพ และ 5) การเข้าถึงการศึกษา ถ้าสภาพการทั้งหมดมีสถานะที่ดีและเหมาะสม จะส่งผลทำให้ครัวเรือนแรงงานเกิดความมั่นคงในการดำรงชีพต่อไป



ภาพที่ 1 กรอบแนวคิดการวิจัย



## บรรณานุกรม

- ณานิกา สุขวัฒนวิจิตร. (2549). วิวัฒนาการเมืองและรูปแบบการตั้งถิ่นฐานมนุษย์ของเทศบาลปากเกร็ดจังหวัดนนทบุรี. วิทยานิพนธ์ปริญญาวิทยาศาสตรมหาบัณฑิต สาขาภูมิศาสตร์การวางแผนการตั้งถิ่นฐานมนุษย์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- ดารณี บัญชรเทวกุล. (2551). กระบวนการกลายเป็นเมืองกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมในประเทศที่กำลังพัฒนา (URBANIZATION AND SOCIAL CHANGE IN DEVELOPING COUNTRIES). พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธานินทร์ ศิลป์จารุ. (2548). การวิจัยและการวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติ SPSS. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: บริษัท วี อินเตอร์ พรินท์.
- บัวพันธ์ พรหมพักพิง และวีระยุทธ โพธิ์ถาวร. (2549). โครงการศึกษาศักยภาพของคนเมืองในการรับมือกับ
- ภัยพิบัติ: กรณีศึกษาชุมชนคลองหระ ตำบลคลองหระ อำเภอหาดใหญ่ จังหวัดสงขลา. กรณีศึกษา: งานวิจัยในไทยด้านการรับมือของเมืองกับการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ Urban Climate Resilience Research, 2-1.
- ปัญญา หมั่นเก็บ สุนิสา นุ้ยไสน และทิพวรรณ ลิ้มงูร. (2554). การเปลี่ยนแปลงสภาพครัวเรือนเกษตรกรในเขตชานเมือง: กรณีศึกษาเขตลาดกระบัง กรุงเทพฯ. การประชุมทางวิชาการของมหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ครั้งที่ 49: สาขาส่งเสริมการเกษตรและคหกรรมศาสตร์. 49, 137-144.
- ปฐม ทรัพย์เจริญ. (2553). สังคมวิทยาเมือง URBAN SOCIOLOGY. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- ปนัดดา พาณิชยพันธ์. (2554). พัฒนาการของโครงข่ายการขนส่งและการเปลี่ยนแปลงการใช้ที่ดินในเขตชานเมือง : กรณีศึกษาชานเมืองเชียงใหม่-แม่ใจ. วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภูมิศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- พัชรินทร์ ฤทธิ์สำแดง. (2549). การเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมชุมชนชานเมือง: กรณีศึกษาชุมชนบ้านคลอง 7 ตำบลบึงคำพร้อย อำเภอลำลูกกา จังหวัดปทุมธานี. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- พรอัมรินทร์ พรหมเกิด. (2539). สังคมวิทยาการเมือง (URBAN SOCIOLOGY). พิมพ์ครั้งที่ 1. ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น: มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ภัทรพร ศรีพรหม. (2552). ความอยู่ดีมีสุขและสินทรัพย์ทุนในชุมชนชนบท: กรณีหมู่บ้านท่าตำบลยางคำ อำเภอโพธาราย จังหวัดร้อยเอ็ด และหมู่บ้านดง ตำบลพังแดง อำเภอดงหลวง จังหวัดมุกดาหาร. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

- วันดี ธาดาเศวร์. (2548). กระบวนการกลายเป็นเมืองกับความเป็นชุมชนชนบท : กรณีศึกษาชุมชนตำบลบางหลวง อำเภอบางเลน จังหวัดนครปฐม. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการวิจัยและการพัฒนาเมือง บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏจันทรเกษม.
- วราวรรณ เวชชัสส์. (2529). การศึกษาเปรียบเทียบอิทธิพลของกลไกการขยายเมืองต่อแบบแผนการดำเนินชีวิตในเขตชานเมืองกรุงเทพมหานคร. วิทยานิพนธ์หลักสูตรสังคมวิทยา มหาบัณฑิตสาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สถาบันสิ่งแวดล้อมไทย. (2556). กระบวนการกลายเป็นเมืองในประเทศไทย **Urbanization in Thailand.** (ม.ป.พ).
- Andreas Waaben Thulstrup. (2015). Livelihood Resilience and Adaptive Capacity: Tracing Change in Household Access to Capital in Central Vietnam. **World Development**, 74, 352-362.
- Carole Rakodi. (1999). A Capital Asset Framework for Analysing Household Livelihood Strategies: Implication for Policy. **Development Policy Review**, 17, 315-342.
- International Labour Office. (2544). **Act on Labour Relations.** Official Gazette, Thailand.
- Julia Horsley, Sarah Prout, Matthew Tonts and Saleem H. Ali. (2015). Sustainable livelihoods and indicators for regional development in mining economies. **The Extractive Industries and Society**, 2, 368-380.
- Lambregts B, Panthasen T, Mancharern S. (2558). Urbanization in the Bangkok Metropolitan region: trends, drivers and challenges. **Case Study: Climate Resilience Research in Thailand** 1, 2-1.
- Maniemai Thongyou, Thanapauge Chamaratana, Monchai Phongsiri. (2557). **Perception on Urbanization Impact on the Hinterlands: A Study of Khon Kaen City.** The Swedish International Development Cooperation Agency, Sida.
- Marc Lindenberg. (2002). Measuring Household Livelihood Security at the Family and Community Level in the Developing World. **World Development**, 30(2), 301-318.
- Pramod K. Singh and B.N Hiremath. (2010). Sustainable livelihood security index in developing country: A tool for development planning. **Ecological Indicators**, 2, 442-451.
- Thanadorn Phuttharak. (2558). **Urbanization and Urban Development of Rapid Growth: Udon Thani.** Doctor of Philosophy Thesis in Development Science, Graduate School, Khon Kean University.



# บทวิจารณ์หนังสือ Article Reviews

สุรเดช ไซติอุดมพันธ์.

ทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์ตะวันตกในคริสต์ศตวรรษที่ 20.

กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. 2559.



รังสรรค์ นัยพรม<sup>1</sup>  
Rangsak Naiprom

ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา วงวิชาการด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ของไทยได้รับเอาแนวคิดทฤษฎีต่างๆของตะวันตกเข้ามาปรับใช้ในกระบวนการศึกษาอย่างหลากหลาย หนึ่งในศาสตร์ที่ได้รับอิทธิพลอย่างชัดเจนคือวงวรรณกรรมศึกษา ทำให้กระบวนการวิจารณ์วรรณกรรมมีความละเอียด ซับซ้อน และลุ่มลึกในทางวิชาการยิ่งขึ้น หนังสือ “ทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์ตะวันตกในคริสต์ศตวรรษที่ 20” ของสุรเดช ไซติอุดมพันธ์ จึงเป็นความพยายามในการเรียบเรียงและสังเคราะห์องค์ความรู้ว่าด้วยแนวคิดทฤษฎีจากโลกวิชาการของตะวันตกอย่างเป็นระบบเพื่อให้ผู้ที่สนใจได้ใช้ประโยชน์ร่วมกันได้ในวงกว้าง

ทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์ถือได้ว่าเป็นศาสตร์ที่มีความซับซ้อนและมีพัฒนาการมาอย่างยาวนานเกิดจากการผสมผสานและกลั่นกรองความรู้เกี่ยวกับการวิจารณ์วรรณคดีใน

1 อาจารย์สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี

ด้านต่างๆ อาทิ รูปแบบการประพันธ์ การตีความหมายของวรรณคดี และสุนทรียศาสตร์ของวรรณคดี ความรู้ต่างๆ เหล่านี้ในโลกตะวันตกเกิดขึ้นมาตั้งแต่สมัยกรีกโรมันที่ถูกนำเสนอผ่านนักปรัชญาคนสำคัญ อาทิ เพลโตและอาริสโตเติลที่นำเสนอทัศนะเกี่ยวกับวรรณคดีไว้อย่างแยกคายตั้งแต่สมัยก่อนคริสตกาล หนังสือเริ่มต้นโดยการนิยามความหมายของทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์ในบริบทต่างๆ โดยเน้นมุมมองของนักคิดตะวันตกจากเดิมที่มองว่าทฤษฎีคือเครื่องมือในการศึกษาวรรณคดีเข้าสู่การตั้งคำถามกับสถานะหรือการเมืองเชิงอำนาจของวรรณคดีได้อย่างน่าสนใจโดยผู้เขียนได้นำเสนอเนื้อหาของทฤษฎีตะวันตกชุดต่างๆ ในรูปแบบของพัฒนาการที่แสดงให้เห็นว่าวิธีคิดเกี่ยวกับทฤษฎีวรรณคดีมีความเป็นพลวัตอยู่ตลอดเวลา

บทแรก “จากคริสต์ศตวรรษที่ 19 สู่มนุษยนิยมเสรี” เป็นการนำเสนอให้เห็นจุดเริ่มแรกของการวิจารณ์วรรณกรรมก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 20 โดยมองว่าวรรณคดีคือวัฒนธรรม เป็นความหมายที่แสดงนัยทางการประเมินค่า เนื่องจากวรรณกรรมที่ศึกษาจะต้องเป็น “วรรณคดี” ที่ผ่านการประเมินว่าดี เหมาะสม และเป็นส่วนหนึ่งของอารยธรรมหนึ่งๆที่ได้รับการคัดสรรแล้ว วรรณคดีที่มีคุณค่าจึงต้องแสดงให้เห็นถึงการนำเสนอความจริงของชีวิตโดยใช้ถ้อยคำหรือศัพท์กวี การศึกษาวรรณคดีจึงเป็นกิจกรรมชั้นสูงที่ต้องใช้ความรู้ ความเข้าใจ และประสบการณ์ในการวิจารณ์ที่สั่งสมมานาน และนำไปสู่แนวคิดมนุษยนิยมเสรี (liberal humanism) อันเป็นความเชื่อที่พัฒนามาจากสมัยฟื้นฟูศิลปวิทยาที่มนุษย์เริ่มเชื่อมั่นในศักยภาพของตนเองและไม่ยอมอยู่ภายใต้อาณัติหรืออำนาจของพระเจ้า การประเมินค่าวรรณคดีจะต้องพิจารณาถึงคุณค่าที่ก้าวข้ามเวลาและนำเสนอธรรมชาติของมนุษย์ที่ไม่แปรเปลี่ยนในลักษณะของค่านิยมเกี่ยวกับมนุษย์ที่เป็นสากล ความหมายของวรรณคดีอยู่ในตัวบทวรรณคดีเองและไม่จำเป็นต้องพึ่งพาการศึกษาบริบทวรรณคดีกับชีวิตจึงมีความสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่นและการวิจารณ์วรรณคดีจะทำให้เข้าใจความซับซ้อนของชีวิตมนุษย์มากขึ้นทั้งในแง่ของจริยธรรมการดำเนินชีวิตและความอ่อนไหวด้านอารมณ์ความรู้สึกเมื่อต้องเผชิญกับปัญหาและอุปสรรคต่างๆ

บทที่สอง “การวิจารณ์แนวใหม่ (New Criticism) เป็นพัฒนาการของวรรณคดีวิจารณ์ในช่วงกลางของคริสต์ศตวรรษที่ 20 และได้รับความนิยมเป็นอย่างมากทั้งในตะวันตกและวงวรรณคดีศึกษาของไทยเนื่องจากเป็นความพยายามพัฒนาและยกระดับการวิจารณ์ให้เป็นศาสตร์ที่มีระบบและระเบียบชัดเจน ประเด็นสำคัญของการวิจารณ์แนวใหม่คือการเรียกร้องให้นักวิจารณ์กลับมาพิจารณาตัวงานวรรณคดีและมุ่งศึกษาองค์ประกอบภายใน (intrinsic elements) การศึกษาแบบนี้ลดทอนความสำคัญขององค์ประกอบต่างๆที่นักวิจารณ์เห็นว่าไม่ใช่ส่วนหนึ่งของตัวงานวรรณคดี อาทิ ภูมิหลังหรือชีวประวัติของผู้แต่ง อารมณ์หรือประสบการณ์ร่วมของผู้อ่าน วรรณคดีเมื่อเขียนขึ้นแล้วจึงไม่ได้ถือว่าเป็นสมบัติของ

ผู้เขียนอีกต่อไปหากแต่เป็นสมบัติของสาธารณชน นอกจากนี้ยังเน้นการวิเคราะห์ภาษา ทั้งในแง่ของโครงสร้างและความหมายในเชิงสุนทรียะด้วย

บทที่สาม “รูปแบบนิยมรัสเซีย (Russian Formalism)” เป็นแนวทางการวิจารณ์ ที่ทรงอิทธิพลอย่างมากในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 ในทวีปอเมริกาเหนือ เป็นการศึกษาที่ เน้นรูปแบบของวรรณกรรมหรือกลวิธีที่นักประพันธ์ใช้ในการนำเสนอเป็นหลัก ในขณะที่ เนื้อหาที่วรรณกรรมนำเสนอเป็นประเด็นที่มีความสำคัญรองลงไปซึ่งแสดงให้เห็นถึงความ พยายามในการพัฒนาระเบียบวิธีของตนให้เป็นวิทยาศาสตร์ที่มกกฎเกณฑ์ต่างๆชัดเจนและ รัดกุม การศึกษาวรรณกรรมจะต้องเป็นไปในแบบปรวิสัย โดยมีหลักเกณฑ์สำคัญคือ สิ่ง ที่นักวิจารณ์ต้องศึกษาหาใช้สิ่งที่วรรณกรรมต้องการจะสื่อหรือวัฒนธรรมต่างๆภายนอกที่นัก ประพันธ์อ้างอิงถึงหากแต่เป็นดัวบทวรรณกรรมเอง และนักวิจารณ์ต้องหลีกเลี่ยงพันธกิจ ต่างๆในการวิจารณ์ไม่ว่าจะเป็นในเชิงปรัชญา สุนทรียะหรือการเมือง แต่ต้องศึกษา วรรณกรรมอย่างตรงไปตรงมาโดยไม่มีการตั้งกรอบใดๆล่วงหน้า อย่างไรก็ตามการศึกษา ดังกล่าวยังมีข้อจำกัดบางประการที่สำคัญคือ การพิจารณาภาษาในฐานะที่เป็นกระจกสะท้อน โลกภายนอกโดยไม่ได้ตั้งคำถามถึงบทบาทของภาษาในการจัดการหรือปรุงแต่งความจริง ภายนอก รวมถึงการลดทอนมิติอื่นๆ อาทิ ผู้แต่งและผู้อ่าน และให้ความสำคัญกับ วรรณกรรมราวกับว่าเป็นสิ่งที่ตัดขาดจากมิติทางประวัติศาสตร์ทำให้ขาดการอภิปรายใน ด้านของอิทธิพลที่วรรณกรรมส่งแก่กันและกัน

บทที่สี่ “โครงสร้างนิยม (Structuralism)” เป็นการศึกษาโครงสร้างและความ สัมพันธ์ในเชิงโครงสร้างของปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมต่างๆ โดยนักวิจารณ์แนวโครงสร้าง นิยมเห็นว่าเราจำเป็นต้องมองผ่านโครงสร้างอันเป็นกรอบที่ทำให้สิ่งต่างๆมีความหมาย และ เน้นการศึกษาโครงสร้างของภาษาในฐานะที่เป็นตัวสร้างความจริงขึ้นมา ภาษาจึงไม่ได้เป็น เพียงเครื่องมือที่ช่วยให้เราสื่อสารความจริงได้เท่านั้น หากแต่เป็นเครื่องมือที่ประกอบมโน ทัศน์ของเราขึ้นมาตั้งแต่เบื้องแรก ขณะที่ความหมายไม่ได้เกิดจากการสะท้อนความจริงใน โลกภายนอกแต่เกิดจากกลไกการเปรียบเทียบหรือโครงสร้างของตัวภาษาเอง ด้วยเหตุนี้การ วิจารณ์วรรณกรรมจึงได้รับผลกระทบเนื่องจากแต่เดิมเรามักจะเห็นว่าวรรณกรรมคือการ เลียนแบบหรือการจำลองโลกภายนอก แต่โครงสร้างนิยมทำให้เราเห็นว่า การสร้างสรรค์ งานวรรณกรรมต้องเกิดผ่านโครงสร้างของภาษาและความหมาย ศาสตร์แห่งการวิจารณ์ วรรณกรรมซึ่งแต่เดิมมักเป็นการค้นหาความหมายของวรรณกรรมจึงต้องหันมาถามว่า ภาษาและวรรณกรรม “นำเสนอ” ความหมายอย่างไร

บทที่ห้า “หลังโครงสร้างนิยม (Poststructuralism)” ถือเป็นชุดความคิดที่ทรง อิทธิพลต่อวงวรรณกรรมศึกษาเป็นอย่างมาก หลังโครงสร้างนิยมเป็นความต่อเนื่องจาก โครงสร้างนิยมในแง่ที่ทั้ง 2 กระแสต่างทำให้เราเห็นว่าภาษาเป็นเครื่องมือที่ประกอบสร้าง

ความจริง แนวทางดังกล่าวทำให้เราตั้งคำถามเกี่ยวกับประดิษฐกรรมทางภาษาหรือวาทกรรมทุกอย่างรอบตัว วรรณกรรมเองจึงเป็นวาทกรรมชุดหนึ่งที่ใช้ภาษาเป็นสื่อ นอกจากนี้ยังนำเสนอให้เห็นปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างนักเขียนกับภาษาและพยายามเปิดโปงให้เห็นถึงความมกยย้อนของภาษาในการนำเสนอความจริง บทบาทของนักวิจารณ์วรรณกรรมจึงเปลี่ยนไปด้วยเช่นกันคือ การให้ความสำคัญกับภาษาไม่ใช่ในฐานะที่เป็นพื้นที่ที่ให้นักเขียนได้แสดงอัจฉริยภาพ แต่อยู่ในฐานะที่ภาษามีพลวัต เป็นพื้นที่ของปฏิสัมพันธ์ของอำนาจระหว่างนักเขียน นักอ่านและบริบทสังคมที่แตกต่างกันระหว่างนักเขียนกับนักอ่าน นักวิจารณ์ในแง่หนึ่งจึงเป็นนักอ่านที่เข้าไปเล่นกับตัวบทวรรณกรรม เป็นผู้ที่เข้าไปเปิดโปงให้เห็นถึงขีดจำกัดของกวีหรือนักเขียนในการพยายามควบคุมหรือจัดการกับภาษา

บทที่หก “คตินิยมหลังสมัยใหม่ (Postmodernism)” คตินิยมดังกล่าวเป็นชุดความคิดที่ต่อเนื่องและวิพากษ์สังคมสมัยใหม่ (modernity) ที่มีนัยของการพัฒนาหรือการทำให้ทันสมัยอันเกี่ยวพันกับเทคโนโลยีในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ในวงวรรณกรรมศึกษาวิธีคิดดังกล่าวเน้นการสลายพรมแดนเรื่องการจัดแบ่งระหว่างงานที่มีคุณค่ากับงานที่ด้อยคุณค่า ให้ความสำคัญกับศิลปะวัฒนธรรมของคนชายขอบ อาทิ เพศที่สามหรือชนกลุ่มน้อย และวรรณกรรมกลุ่มนี้มักจะเป็นงานที่ทำลายขีดต่างระหว่างรูปแบบการประพันธ์ที่ได้รับการยกย่องกับรูปแบบการประพันธ์ที่ธรรมดาสามัญ วรรณกรรมเป็นงานเขียนที่เล่นกับขีดจำกัด เช่น ขีดจำกัดของภาษา ความเป็นอัตบุคคล รูปแบบการประพันธ์ อุดมการณ์และวาทกรรมที่ควบคุมความคิดความอ่านของคนในสังคม วรรณกรรมกลุ่มนี้มักจะมีคำถามต่าง ๆ กับกรอบเหล่านี้เนื่องจากเห็นว่าการบดบังกล่าวเป็นตัวการทำให้มนุษย์มองเห็นความเป็นจริงต่างๆได้แคบลง ในตอนท้ายของบทนี้ผู้เขียนได้นำเสนอให้เห็นกลวิธีการประพันธ์กับคตินิยมหลังสมัยใหม่ อาทิ การนำเสนอความขัดแย้ง การแตกแขนง ความไม่ต่อเนื่อง การสุมความล้นเกิน การลัดวงจร อันเป็นการเปิดโอกาสให้นักเขียนได้ทดลองกับกลวิธีการประพันธ์ใหม่ๆเพื่อนำเสนอให้เห็นถึงความมกยย้อนและซับซ้อนของความจริง

บทที่เจ็ด “ทฤษฎีการตอบสนองของผู้อ่าน (Reader-Response Theory)” แนวคิดดังกล่าวมองว่าตัวบทกับผู้อ่านต่างมีความสัมพันธ์กัน โดยความหมายจะเกิดขึ้นไม่ได้หากขาดผู้อ่าน นอกจากนี้ในการอ่านจะต้องให้ความสำคัญกับภาวะปัจเจกของผู้อ่านกล่าวคือตัวบททำหน้าที่เป็นตัวกระตุ้นให้ผู้อ่านตอบสนองโดยผ่านอารมณ์ ความรู้สึก ประสบการณ์ส่วนตัวของผู้อ่าน เมื่อเราอ่านวรรณกรรมไปเรื่อยๆข้อมูลต่างๆที่ปรากฏในตัวบทจะค่อยๆสะสมและค่อยกำกับหากผู้อ่านตีความออกไปไกลเกินจากกรอบที่กำหนด การกำกับการตีความอาจจะเกิดขึ้นในกรณีที่ผู้อ่านย้อนกลับไปอ่านตัวบทส่วนก่อนหน้าที่ย่านผ่านมาแล้วได้เช่นเดียวกันโดยการอ่านอาจจะทำได้ 2 แบบใหญ่คือ แบบเข้าสู่ศูนย์กลาง (efferent) เป็นการอ่านที่เน้นการหาข้อมูลตามที่ปรากฏในตัวบท และแบบสุนทรียะ (aesthetic)



เป็นการอ่านที่เน้นความซับซ้อนทางอารมณ์ที่นำไปสู่การคิดคำนึงและการใคร่ครวญ ซึ่งการอ่านวรรณกรรมควรจะเป็นไปในแบบหลัง ผู้อ่านไม่ควรเน้นเฉพาะข้อมูลหรือข้อเท็จจริงต่างๆ หากแต่ต้องเข้าใจความซับซ้อนทางอารมณ์ความรู้สึกที่เกิดขึ้นในตัวบท

บทที่แปด “มาร์กซิสม์กับประวัติศาสตร์นิยมแนวใหม่ (Marxism and New Historicism)” ผู้เขียนนำเสนอให้เห็นว่าทฤษฎีแนวดังกล่าวแม้ว่าจะถูกวางรากฐานไว้ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 19 แต่ผลกระทบยังคงส่งผลต่อวงวรรณกรรมศึกษาอย่างชัดเจน โดยเฉพาะการวิจารณ์มิติทางด้านชนชั้นและปฏิสัมพันธ์ระหว่างรูปแบบการผลิตกับวิถีชีวิตของมนุษย์ที่แฝงในงานวรรณกรรมแนวคิดที่สำคัญคือ อุดมการณ์ (ideology) อันเป็นปฏิบัติการทางสังคมที่ชนชั้นที่มีอำนาจได้ใช้อำนาจของตนเองสร้างกลไกต่างๆผ่านสถาบันต่างๆ อาทิ ศาสนา โรงเรียน เพื่อการครอบงำ (hegemony) ให้คนในสังคมทั้งหมดยึดถือตามอุดมการณ์ของตน แนวคิดเรื่องอุดมการณ์ยังทำให้การศึกษาวรรณกรรมเปลี่ยนไปโดยเฉพาะการศึกษาวรรณกรรมในแง่ที่สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ กล่าวคือ วรรณกรรมไม่ได้ทำหน้าที่เป็นเครื่องมือที่สะท้อนประวัติศาสตร์โดยตรงไปตรงมา หากแต่เป็นวาทกรรมที่สะท้อนอุดมการณ์ของผู้เขียนหรือชนชั้นของผู้เขียน

บทที่เก้า “การวิจารณ์แนวเพศสถานะ (Gender Criticism)” การวิจารณ์แนวดังกล่าวเป็นชุดความคิดที่ส่งผลกระทบต่อวงวิชาการในวงกว้างที่ไม่ได้เป็นเพียงการศึกษาสุนทรียภาพของงานวรรณกรรม หากยังมุ่งเปลี่ยนแปลงทัศนคติและค่านิยมในสังคมอีกด้วย การวิจารณ์นำไปสู่การอภิปรายในประเด็นเรื่องเพศในวรรณกรรมอย่างกว้างขวาง ไม่ว่าจะเป็นเพศหญิงเองหรือเพศอื่นๆ เช่น เกย์และเลสเบียน ผู้เขียนได้แสดงให้เห็นถึงพัฒนาการของสตรีนิยมในสามช่วงที่สำคัญ โดยช่วงแรกเป็นการนำเสนอกระแสสตรีนิยมที่สัมพันธ์กับการเมืองเพื่อเรียกร้องให้เกิดความเท่าเทียมในสิทธิระหว่างผู้ชายกับผู้หญิง ช่วงที่สองให้ความสำคัญกับความแตกต่างของผู้หญิงทั้งในพื้นที่ส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะ และในช่วงที่สามที่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดหลังโครงสร้างนิยมที่มองว่าเพศสถานะเป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นผ่านวาทกรรมที่ถูกผลิตซ้ำ โดยเฉพาะวาทกรรมของอุดมการณ์ปีตาธิปไตยที่ครอบงำทั้งผู้ชายและผู้หญิง นอกจากนี้ยังบ่อนเซาะจารีตของรักต่างเพศ ทำให้เกิดทฤษฎีเกย์เลสเบียนและควียร์ ซึ่งถือเป็นกลุ่มทฤษฎีที่โจมตีอุดมการณ์ปีตาธิปไตยและอุดมการณ์ความรักต่างเพศ (heterosexism) ที่เห็นว่าคตินิยมรักต่างเพศเป็นมายาคติอย่างหนึ่งที่คุณกลุ่มหนึ่งจินตนาการขึ้นและผลักดันให้คนส่วนใหญ่ในสังคมต้องปฏิบัติตาม ทฤษฎีแนวดังกล่าวจึงต่อต้านการเหยียดคนรักเพศเดียวกัน (homophobia) ที่ทำให้กลุ่มคนดังกล่าวไม่สามารถเปิดเผยสถานะของตนเองได้ ในตอนท้ายของบทนี้ผู้เขียนได้แสดงให้เห็นถึงการประยุกต์ใช้ทฤษฎีเกี่ยวกับเพศสถานะในการวิจารณ์วรรณกรรมพร้อมยกตัวอย่างได้อย่างน่าสนใจ



บทที่สิบ “หลังอาณานิคมนิยม (Postcolonialism)” แนวคิดดังกล่าวได้รับความนิยมน้อยมากในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 ทั้งยังแสดงมุมมองต่อการวิจารณ์ที่ต้องอ้างอิงกับบริบททางประวัติศาสตร์และการเมืองมากขึ้น นอกจากนั้นความเข้มข้นของกระแสโลกาภิวัตน์ได้ส่งผลให้เกิดการเดินทางข้ามพรมแดนมากขึ้น ทิศทางของการวิจารณ์วรรณกรรมจึงหันเหไปให้ความสำคัญกับทฤษฎีหลังอาณานิคมที่เน้นอภิปรายการปะทะสังสรรค์กันระหว่างคนต่างเชื้อชาติต่างวัฒนธรรม รวมไปถึงการเมืองของลัทธิล่าอาณานิคมและผลกระทบที่เกิดจากลัทธิดังกล่าวทั้งในอดีตและปัจจุบัน รูปแบบการเล่าเรื่องของวรรณกรรมกลุ่มนี้จึงมักจะกล่าวพาดพิงถึงอิทธิพลของประเทศมหาอำนาจที่เคยปกครองกตชาติที่ยังตกค้างอยู่ในประเทศอาณานิคม ไม่ว่าจะเป็นระดับกายภาพ อาทิ สิ่งปลูกสร้างหรือระบบการจัดการต่างๆหรือในระดับจิตใจ อาทิ จิตสำนึกของคนในประเทศอาณานิคมที่รู้สึกว่าการตนด้อยกว่า ในบริบทของการวิจารณ์วรรณกรรมแนวดังกล่าวที่สำคัญคือ การวิจารณ์ตัวบทวรรณกรรมประเทศเจ้าอาณานิคมที่ได้รับการเชิดชูโดยผู้มองหลังอาณานิคมเพื่ออ่านมิติทางการเมืองอันเกี่ยวเนื่องกับประเด็นอาณานิคมที่ซ่อนเร้นในตัวบทวรรณกรรม

## บทสรุป

การศึกษาทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์ในคริสต์ศตวรรษที่ 20 ทำให้เห็นถึงพัฒนาการและอิทธิพลของกระแสความคิดที่แตกต่างหลากหลาย ทั้งนี้ผู้เขียนได้ตั้งข้อสังเกตต่อปรากฏการณ์ที่สำคัญอย่างหนึ่งคือ การที่ทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์กลายเป็นวาทกรรมที่อ้างอิงตนเองการประยุกต์ใช้ทฤษฎีจึงต้องกระทำอย่างระมัดระวังเนื่องจากทฤษฎีแต่ละชุดต่างมีบริบทหรือที่มาที่ไปเฉพาะ รวมถึงมีข้อเด่นและข้อด้อยที่แตกต่างกัน ไม่มีทฤษฎีใดที่สมบูรณ์แบบและเปิดให้เห็นความหมายที่ซ่อนอยู่ในตัวบทได้ทั้งหมด การประยุกต์ใช้ทฤษฎีที่เหมาะสมจึงเป็นการใช้ทฤษฎีอย่างรู้เท่าทัน หนังสือดังกล่าวนอกจากจะทำให้เห็นภูมิทัศน์ทางปัญญาของโลกตะวันตกที่มีพลวัตแล้ว ยังทำให้เห็นการเชื่อมโยงขององค์ความรู้ในบริบทโลกาภิวัตน์ที่มีการต่อยอดพัฒนาของความรู้ที่ก้าวข้ามทั้งพรมแดนประเทศและพรมแดนของสาขาวิชา การศึกษาทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์จึงเป็นการเปิดโลกทัศน์ของผู้ศึกษาให้พิจารณาเห็นว่า การถกเถียงและการอภิปรายเกี่ยวกับการศึกษาวรรณกรรมนั้นเป็นอาณาจักรที่ยิ่งใหญ่และมีการขยายขอบเขตอย่างสม่ำเสมอ หนังสือดังกล่าวจึงเป็นหนึ่งในเครื่องมือชิ้นสำคัญที่ผู้สนใจในกระบวนการวิจารณ์วรรณกรรมควรอ่าน ทบทวน เพื่อทำให้การวิจารณ์วรรณกรรมมีระเบียบวิธีที่ชัดเจนยิ่งขึ้น รวมไปถึงทำให้รู้เท่าทันการเมืองของวรรณกรรมและการเมืองของทฤษฎี



# ข้อกำหนดการเสนอบทความวิชาการ หรือบทความวิจัย เพื่อตีพิมพ์ในวารสารมนุษย์กับสังคม

1. เป็นบทความวิชาการหรือบทความวิจัยเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ ในสาขามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์พร้อมบทความคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
2. ระบุชื่อบทความ และชื่อ-นามสกุลจริงของผู้เขียนบทความ พร้อมวุฒิการศึกษา ตำแหน่งและสถานที่ทำงานอย่างชัดเจน เป็นภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
3. บทความมีความยาวของต้นฉบับไม่เกิน 15 หน้า กระดาษ A4
4. เป็นบทความที่ไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่ที่ไหนมาก่อน
5. บทความที่ไม่ผ่านการพิจารณาให้ตีพิมพ์ทางกองบรรณาธิการจะแจ้งให้ผู้เขียนทราบ แต่จะไม่ส่งต้นฉบับคืนผู้เขียน
6. การอ้างอิงให้ใช้วิธีการอ้างอิงแบบแทรกในเนื้อหา โดยวงเล็บเฉพาะชื่อ-สกุลผู้แต่ง, ปีที่พิมพ์ และเลขหน้าเอกสารที่อ้างอิงต่อท้ายข้อความที่ต้องการอ้าง (ชื่อ สกุลผู้แต่ง, ปีที่พิมพ์ : เลขหน้า) หรือการอ้างชื่อผู้แต่งก่อนข้อความอ้างอิง ให้วงเล็บหลังชื่อนามสกุลผู้แต่ง ปีที่พิมพ์ และเลขหน้าเอกสารที่อ้างอิง ดังนี้ ชื่อ สกุลผู้แต่ง (ปีที่พิมพ์ : เลขหน้า) ต่อด้วยข้อความที่อ้างอิง
7. รูปแบบบรรณานุกรม มีลักษณะดังนี้

## ตัวอย่างบรรณานุกรม

### หนังสือ

วิทยา ศักยาภินันท์. **ตรรกศาสตร์ : ศาสตร์แห่งการใช้เหตุผล**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2548.

Schiffman, L.G. and Kanuk, L.L. **Consumer Behavior**. 7<sup>th</sup> ed. Upper Saddle River, N.J. : Prentice-Hall, 2000.

### หนังสือแปล

คิโยซากิ, เบิร์ต ที. **פוררררררר 5 : רררררררר**. แปลโดย พิบูลย์ ดิษฐ์อุดม. กรุงเทพฯ : ซีเอ็ด ยูเคชั่น, 2545.

## วิทยานิพนธ์

กรรณิการ์ ชินะโชติ. “คำไทยและอิทธิพลบางประการของภาษาไทยในภาษาเขมร.”  
วิทยานิพนธ์ ปริญญาตรีบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2522.

## บทความจากหนังสือ

ฉวีลักษณ์ บุญยะกาญจน. “สารนิเทศเพื่อชุมชน.” ในรุ่งทิพย์ ห่อวโนทยาน, บรรณาธิการ.  
กลยุทธ์การจัดการสารนิเทศเพื่อการพัฒนา, หน้า 74-77. กรุงเทพฯ : สมาคม  
ห้องสมุดแห่งประเทศไทย, 2534.

## บทความวารสาร

พิมพ์พันธ์ เวสสะโกศล. “การศึกษาสำรวจคุณสมบัติของนักแปล.” วารสารศิลปศาสตร์ 3,  
1 (มกราคม-มิถุนายน) : 79-94, 2546.

## บทความจากหนังสือพิมพ์

โสภิต ทองปาน. “การพัฒนาชนบทในอดีต.” มติชน (15 มกราคม) : 6, 2544.

“Magic grass.” **The Nation** (30 January) : CL Focus, 1999.

## การสัมภาษณ์

แมนมาส ขวลิขิต, คุณหญิง. นายกสสมาคมห้องสมุดแห่งประเทศไทย. สัมภาษณ์, 11 มีนาคม  
2537.

## ข้อมูลจากอินเทอร์เน็ต

“การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย.” กิจกรรมท่องเที่ยวตุนก. (ออนไลน์). เข้าถึงได้จาก : [http://www.tat.or.th/thai/travelling\\_eco\\_tourism.php?travel\\_id=7](http://www.tat.or.th/thai/travelling_eco_tourism.php?travel_id=7). (วันที่เข้าถึง 11  
กันยายน 2548)

**The Body Shop Australia.** (Homepage of the Body Shop Australia.) (Online). 21 Nov.  
2000-Last update. Available : <http://www.thebodyshop.com.au>. (Accessed  
27 Nov. 2002)

## 8. ตัวอักษรและรูปแบบการพิมพ์

- ตัวอักษร TH SarabunPSK 16
- รูปแบบการจัดหน้ากระดาษขนาด A4 (21x29.7 cm)
  - เว้นขอบด้านบน 1.5 นิ้ว    เว้นขอบด้านซ้าย 1.5 นิ้ว
  - เว้นขอบด้านล่าง 1.5 นิ้ว    เว้นขอบด้านขวา 1.5 นิ้ว

| รายการ         | ลักษณะตัวอักษร | รูปแบบการพิมพ์  | ขนาดตัวอักษร |
|----------------|----------------|-----------------|--------------|
| ชื่อบทความ     | เน้น           | กลางหน้ากระดาษ  | 22           |
| ชื่อผู้แต่ง    | เอน            | ชิดขวา          | 16           |
| บทคัดย่อ       | เน้น           | ชิดซ้าย         | 18           |
| หัวข้อแบ่งตอน  | เน้น           | ชิดซ้าย         | 16           |
| หัวข้อย่อย     | เน้น           | ใช้หมายเลขกำกับ | 16           |
| เนื้อหาบทความ  | ปกติ           | -               | 16           |
| ข้อความในตาราง | ปกติ           | -               | 14           |
| ข้อความอ้างอิง | เอน            | -               | 14           |
| หนังสืออ้างอิง | เน้น           | กลางหน้ากระดาษ  | 22           |