

วารสารไทยศึกษา
Journal of Thai Studies

ปีที่ ๑๖ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มิถุนายน ๒๕๖๓

บรรณาธิการ

รองศาสตราจารย์ฤทธิรงค์ จิวากานนท์

ผู้เขียน

สร้อยสุดา ไชยเหล็ก

พลกฤษณ์ วสีวิวัฒน์

ปรมินท์ จารุวร

สุนิตย์ เหมนิล

ปฐมพงษ์ สุขเล็ก

คณศ กังวานสุรไกร

โตม ไกรปกรณ์

พระครูเมธานันทกิจ

พระครูประวิตรวรานุกุต

พิสิฏฐ์ โคตรสุไพธ์

ภาณุทัต ยอดแก้ว

ปรัชญา กลิ่นสุวรรณ

ณัฐภรณ์ รัตนชัยวงศ์

วารสารไทยศึกษา

Journal of Thai Studies

ISSN 1686 - 7459

สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อาคารประชาธิปไตย - ราชมังคลาภิเษก ชั้น ๙

ถนนพญาไท แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ ๑๐๓๓๐

โทร. ๐ ๒๒๑๘ ๗๔๙๓-๕ โทรสาร ๐ ๒๒๕๕ ๕๑๖๐

<http://www.thaistudies.chula.ac.th>

E-mail: chula.its.journal@gmail.com

ท่านที่สนใจวารสารไทยศึกษา

ติดต่อสั่งซื้อได้ที่

ศูนย์หนังสือแห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ถนนพญาไท แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ ๑๐๓๓๐

ศาลาพระเกษียร โทร. ๐ ๒๒๑๘ ๗๐๐๐-๓ โทรสาร ๐ ๒๒๕๕ ๔๔๕๑

สยามสแควร์ โทร. ๐ ๒๒๑๘ ๙๘๘๘ โทรสาร ๐ ๒๒๕๕ ๙๔๙๕

มหาวิทยาลัยนเรศวร พิษณุโลก โทร. ๐ ๕๕๒๖ ๐๑๖๒-๕ โทรสาร ๐ ๕๕๒๖ ๐๑๖๕

มทส (มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี) นครราชสีมา โทร. ๐ ๔๔๒๑ ๖๑๓๑

ลิขสิทธิ์ของสถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ห้ามคัดลอกหรือผลิตซ้ำส่วนใด
ส่วนหนึ่งของสิ่งพิมพ์นี้ในรูปแบบใดก็ตาม โดยมีได้รับอนุญาตที่เป็นลายลักษณ์อักษรจาก
สถาบันไทยศึกษา

ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท



วารสารไทยศึกษา
Journal of Thai Studies
ปีที่ ๑๖ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มิถุนายน ๒๕๖๓
ISSN 1686 - 7459

เจ้าของ : สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการ :

ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.ปราณี กุลละวณิชย์
คณะกรรมการสภามวิจัยแห่งชาติ สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ
ศาสตราจารย์พิเศษ ดร.ประคอง นิยมานเหมินทร์
ราชบัณฑิต สาขาวรรณกรรมพื้นบ้าน ราชบัณฑิตยสถาน
ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.ปิยนวด บุณนาค
ภาควิชาอักษร สาขาประวัติศาสตร์ ราชบัณฑิตยสถาน
ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.ศิริพร ณ ถลาง
เมธีวิจัยอาวุโส สกว.
รองศาสตราจารย์อุทธีรงค์ จิวากานนท์
ผู้อำนวยการสถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ผู้เชี่ยวชาญประจำฉบับ :

ศาสตราจารย์พิเศษ ดร.ประคอง นิยมานเหมินทร์
ราชบัณฑิต สาขาวรรณกรรมพื้นบ้าน ราชบัณฑิตยสถาน
ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.ศิริพร ณ ถลาง
เมธีวิจัยอาวุโส สกว.
ศาสตราจารย์สุกัญญา สูงฉายา
ภาควิชาอักษรราชบัณฑิตยสถาน
รองศาสตราจารย์ ดร.เสาวณิต วิงวอน

รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาวรรณคดี คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
รองศาสตราจารย์ดุษฎี เพิ่มปรัชญาประสิทธิ์
รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วางคนา ศรีกำเนิด
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทยและวัฒนธรรมตะวันออก คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วัชรภรณ์ ดิษฐปาน
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทยและวัฒนธรรมตะวันออก คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สารภี ขาวดี
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทยและการสื่อสาร คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อภิสิทธิ์ ณ เกษมผลกุล
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
ผู้ช่วยศาสตราจารย์อัศรพงษ์ คำคุณ
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำวิทยาลัยนานาชาติปริทัศน์ พนมยงค์

ออกแบบปกและรูปเล่ม :

รองศาสตราจารย์อุทธีรงค์ จิวากานนท์

ฝ่ายจัดการวารสาร :

ดร.รัชนิกร รัชตกรตระกูล
วาสนา ชื่นชนะ

การเงิน :

จันทิพย์ จำปาทิพย์งาม

กำหนดออก :

ปีละ ๒ ฉบับ

ฉบับที่ ๑ มกราคม-มิถุนายน

ฉบับที่ ๒ กรกฎาคม-ธันวาคม

ค่าบอกรับสมาชิก :

สมาชิกปีละ ๑๖๐ บาท
ขายปลีกฉบับละ ๑๐๐ บาท

ผู้ตรวจสอบภาษา (อังกฤษ) :

Dr. Frederick B. Goss

พิมพ์ที่ :

โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ดร.ปรียารัตน์ เขาวลิตประพันธ์

อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
ดร.โพธิ์จรณ์ ทองคำสุก

ราชบัณฑิตยสถาน สาขาวิชาวรรณกรรมไทย สำนักศิลปกรรม
วารุณี โอสดารมย์

นักจดหมายเหตุสถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

วารสารไทยศึกษา เป็นวารสารวิจัยราย ๖ เดือน มีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่ผลงานวิจัยเกี่ยวกับไทย-
ไทศึกษา ในลักษณะสหวิทยาการเพื่อสร้างพลังและเป็นเลิศแห่งองค์ความรู้ไทย - ไทศึกษา และเป็นสื่อกลาง
แลกเปลี่ยนความคิดเห็นทางวิชาการด้านไทย-ไทศึกษา ทุกบทความที่ตีพิมพ์ได้รับการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิ
เนื้อหาและข้อคิดเห็นในบทความเป็นความคิดเห็นของผู้เขียนไม่ถือเป็นความรับผิดชอบของคณะบรรณาธิการ

ติดต่อสมัครสมาชิกวารสารหรือส่งบทความวิจัยลงตีพิมพ์ได้ที่ :

สถาบันไทยศึกษา อาคารประชาธิปไตย-ราไพพรรณี ชั้น ๙ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ถนนพญาไท เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ ๑๐๓๓๐ โทร. ๐๒-๒๑๘-๗๔๙๓-๕

ศูนย์ข้อมูลไทยศึกษา โทร. ๐๒-๒๑๘-๗๔๑๐ โทรสาร ๐๒-๒๕๕-๕๑๖๐

E - mail : chula.itsjournal@gmail.com

เว็บไซต์ : <http://www.thaistudies.chula.ac.th>



Journal of Thai Studies
Vol. 16 No. 1 January–June 2020
ISSN 1686-7459

Published by : Institute of Thai Studies Chulalongkorn University

Editors :

Prof. Dr. Pranee Kullavanich
Prof. Dr. Prakong Nimmanahaeminda
Prof. Dr. Piyanart Bunnag
Prof. Dr. Siraporn Nathalang
Assoc. Prof. Ritirong Jiwakanon

Profession Advisory Committee :

Prof. Dr. Prakong Nimmanahaeminda
Prof. Dr. Siraporn Nathalang
Prof. Sukanya Sujachaya
Assoc. Prof. Dr. Saovani Vingvorn
Assoc. Prof. Danai Preechapermpasit
Assist. Prof. Dr. Warangkana Srikammerd
Assist. Prof. Dr. Watcharaporn Dispan
Assist. Prof. Dr. Sarapee Khowdee
Assist. Prof. Dr. Aphilak Kasampolkoon
Asst. Prof. Akkharaphong Khamkhun
Dr. Preeyarat Chaowalitprapan
Dr. Pairoj Thongkumsuk
Ms. Warunee Osatharom

Cover designed and Art work :

Assoc. Prof. Ritirong Jiwakanon

Journal Administrator :

Dr. Ratchaneekorn Ratchatakorntakoon
Wassana Khunchana

Finance :

Chantip Champatipngam

Issue Date :

Two issues per year
issue 1 January–June
issue 2 July–December

Subscription Rate :

Member : 160 Baht a Year
Retail : 100 Baht per issue

Language Expert :

Dr. Frederick B. Goss

Publisher :

Chulalongkorn University Printing House, Bangkok, Thailand

The Journal of Thai Studies is a biannual publication with the objective of disseminating research regarding Thai-Tai studies. Working within an interdisciplinary environment in order to foster dynamism and excellence in the field of Thai-Tai studies, the Journal of Thai Studies serves as a platform to exchange ideas among Thai-Tai studies scholars. Every article that is printed in the journal is given peer review by expert scholars. The subject matter and opinions expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily represent the views or policies of the Institute of Thai Studies.

To subscribe to the Journal of Thai Studies or to request a copy of any of the journals, please contact: Institute of Thai Studies, 9th Floor, Prajadhipok – Rambhai Barni Building, Chulalongkorn University, Phayathai Road, Pathumwan, Bangkok, 10330, 02 - 218- 7493 - 5:

Thai Studies Information Center 02-218-7410; Fax: 02-255-5160

E - mail : chula.itsjournal@gmail.com website : <http://www.thaistudies.chula.ac.th>

บทบรรณาธิการ

วารสารไทยศึกษาประจำปีที ๑๖ ฉบับที่ ๑ ประกอบด้วยบทความวิจัยและวิชาการ จำนวน ๘ เรื่อง ครอบคลุมองค์ความรู้เกี่ยวกับไทย-ไทศึกษาในหลากหลายมิติ

ศาสนา ประเพณี พิธีกรรม และวัฒนธรรมเป็นแกนกลางของวิถีชีวิตในภูมิภาคต่าง ๆ ในประเทศไทย แนวคิดนี้ปรากฏอย่างเด่นชัดในบทความเรื่อง “**ภาพจิตรกรรมพื้แห่เจ้าเซ็น (มูฮัรรัม) ในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา : ความขัดแย้งทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น**” ของว่าที่ร้อยตรีหญิงสร้อยสุตา ไชยเหล็ก และบทความเรื่อง “**พลวัตของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ ในบริบทการนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร เพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก**” ของอาจารย์พลกฤษณ์ วสิริวัฒน์ และรองศาสตราจารย์ ดร.ปรมินท์ จารูวร บทความทั้งสองเรื่องแสดงให้เห็นความสำคัญของการศึกษาข้อมูลทางคติชน เพื่อให้เข้าใจสภาพสังคมและวัฒนธรรมของท้องถิ่นภาคใต้ เช่นเดียวกับบทความเรื่อง “**ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ตำบลข้าวสารอำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี**” ของอาจารย์สุนิตย์ เหมนิล ที่ศึกษาภูมิปัญญาของท้องถิ่นอีสานเพื่อนำไปสู่การพัฒนาชุมชนอย่างยั่งยืน

วรรณคดี หนังสือชีวประวัติ และคัมภีร์ทางศาสนา ล้วนเป็น “เรื่องเล่า” ที่แฝงแง่มุมให้ศึกษาตีความอย่างลึกซึ้งและกว้างขวาง ดังปรากฏในบทความ “**พระแท่น : พระพุทธศาสนา ความเชื่อ และวัฒนธรรมไทย**” ของอาจารย์ ดร.ปฐมพงษ์ สุขเล็ก ที่ใช้วรรณคดีนिरาคมาเป็นข้อมูลในการศึกษาประเพณีเกี่ยวกับพระแท่น ส่วนบทความเรื่อง “**ปั้นดินขึ้นรูป: การประกอบสร้างตำนานเชื่อถือต่อเรื่องเล่าอิทธิปาฏิหาริย์ในพระประวัติของกรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์ พ.ศ. ๒๔๙๖-๒๕๐๓**” ของคณะศ กังวานสุโรกร และผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.โตม ไกรปกรณ์ ได้นำชีวประวัติของกรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์มาศึกษาในแง่มุมของการสร้างอิทธิปาฏิหาริย์ และบทความเรื่อง “**กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราชวัดป่าบาง เมืองยอง ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา**” ของพระครูเมธานันทกิจ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. พระครูประวัติรวรรณยุต และอาจารย์ ดร.พิสิฏฐ์

โคตรสุโพธิ์ ที่นำคัมภีร์กัมมัฏฐานของวัดป่าเมืองของมาศึกษาแนวคิดในการปฏิบัติ
กัมมัฏฐาน

ประเด็นเรื่องสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยยังไม่ปรากฏการศึกษาอย่าง
เด่นชัดนัก บทความเรื่อง “ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา กรณีศึกษา :
วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย” ของ ดร.ภาณุทัต ยอดแก้วได้นำ
เสนอที่มาและพัฒนาการของแนวคิดนี้ในสังคมไทยโดยใช้ทฤษฎีวาทกรรมวิเคราะห์เชิง
วิพากษ์มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์

ปิดท้ายด้วยบทความเรื่อง “กามนีแต่งตัว : นาฏยประดิษฐ์ผสมสานไทยกับจีน”
ของปรีชญา กลิ่นสุวรรณ และผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ณัฐกรณ์ รัตนชัยวงศ์ ที่นำเสนอ
การสร้างสรรค์นาฏยประดิษฐ์ทำรำชุดกามนีแต่งตัว ด้วยการผสมผสานนาฏศิลป์ไทย
และจีน

วารสารไทยศึกษาขอขอบพระคุณผู้เขียนทุกท่านที่เลือกวารสารไทยศึกษา
เป็นสื่อกลางในเผยแพร่ผลงานวิชาการของท่าน ขอบพระคุณผู้ทรงคุณวุฒิทุกท่านที่
เป็นกลไกสำคัญในการพัฒนาคุณภาพของบทความและรักษามาตรฐานคุณภาพของ
วารสาร ขอบพระคุณผู้อ่านที่ให้การต้อนรับวารสารไทยศึกษาอย่างดีเสมอมา

รองศาสตราจารย์ฤทธิรงค์ จิวากานนท์

บรรณาธิการวารสารไทยศึกษา

- ★ บพบรรณาธิการ
รองศาสตราจารย์ฤทธิรงค์ จิวากานนท์
- ★ ภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเซ็น (มุฮัรรัม) ในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส..... ๑
จังหวัดสงขลา : ความขัดแย้งทางการเมืองและความหลากหลาย
ทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น
Chao Sen Procession (Muharram) Paintings in the Ubosot of
Wat Pho Pathomawa in Songkhla Province : Political Conflicts and
Ethnic Diversity in the Southern Region in the Early Bangkok Period
สร้อยสุดา ไชยเหล็ก
Soisuda Chailek
- ★ พลวัตของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ ในบริบทการนำเสนอ ๓๕
วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก
Dynamics of Phra Borommthat Chedi folklore in context of the
nomination process of Wat Phra Mahathat Woramahawihan to the
World Heritage list.
พลกฤษณ์ วสีวิวัฒน์
ปรามินทร์ จารูวรรณ
Pholkrit Waseewiwat
Poramin Jaruworn
- ★ ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ตำบลข้าวสาร อำเภอบ้านฝ้อ ๗๕
จังหวัดอุดรธานี
Folk wisdom in Ban Hin Tang, Khao San Sub-district,
Ban Phue District, Udon Thani Province.
สุนิตย์ เหมนิล
Sunit Hemanil

- ★ พระแทน : พระพุทธศาสนา ความเชื่อ และวัฒนธรรมไทย..... ๑๐๕
 Pra-thaen: Buddhism Belief and Thai culture
 ปฐมพงษ์ สุขเส็ก
Phathompong Suklek
- ★ บัณฑิตชั้นรูป : การประกอบสร้างความน่าเชื่อถือต่อเรื่องเล่า ๑๒๙
 อธิปฎิภาหิรียในพระประวัติของกรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์
 พ.ศ. ๒๔๙๖-๒๕๐๓
 Molding a Figure : Constructing Reliability on the Mystical
 Legends in the Biography of Admiral Prince Abhakara, of
 Chumphon during 1953-1960
 คณศ กังวานสุรไกร
 โดม ไกรปรกรณ์
Kanest Kangwansurakry
Dome Kraipakorn
- ★ กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช วัดป่าบง เมืองยอง ๑๖๕
 ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา
 Kammatthana Scripture of Phra Maha Somdej Chao Kanchaiyarat,
 Wat Pa Bong, Mueang Yong, Republic of the Union of Myanmar
 พระครูเมธานันทกิจ
 พระครูประวัติรวารานุกุต
 พิสิฐรัฐ โคตรสุโพธิ์
Phrakhu Maytanantakit
Phrakru Pravitvaranuyut
Phisit Kotsupho
- ★ ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา กรณีศึกษา : ๑๘๙
 วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย
 Thai Buddhist Modernism Human Rights Discourse as Formulated by
 Thai Buddhist Monks and its Historical Development
 ภาณุทัต ยอดแก้ว
Panutat Yodkaew

★ กามนีแตงตัว : นาฏยประดิษฐ์ผสมสานไทยกับจีน.....๒๒๓

Kamani Taeng Tua : Thai and Chinese choreography

ปรัชญา กลิ่นสุวรรณ

ณัฐภรณ์ รัตนชัยวงศ์

Prachya Klinsuwan

Nataporn Rattanachaiwong

★ ภาคผนวกรายการอ้างอิงภาษาไทยบทความที่ ๑-๘.....๒๓๗

ภาพจิตรกรรมพีธีแห่เจ้าเซิน (มุฮัรรัม) ในพระอุโบสถ
วัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา :
ความขัดแย้งทางการเมืองและความหลากหลาย
ทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

Submitted date : 9 August 2019

Revised date : 23 September 2019

Accepted date : 25 October 2019

สร้อยสุดา ไชยเหล็ก^๑

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาภาพจิตรกรรมพีธีแห่เจ้าเซิน (มุฮัรรัม) ในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา รวมทั้งวิเคราะห์ความขัดแย้งทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้ที่แวดล้อมการสร้างภาพนี้ ผลการศึกษาพบว่าภาพนี้แสดงให้เห็นพิธีรำลึกถึงเหตุการณ์ที่อิหม่ามอุเซนและผู้ติดตามถูกทหารของยะซีดสังหารที่กัรบาหลี (ปัจจุบันคือเมืองกัรบาหลี (Karbara) ประเทศอิรัก) ในบริบทสังคมไทย พบว่าภาพนี้มีบทบาทในการแสดงความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในเมืองสงขลา ซึ่งประกอบด้วยมุสลิม ไทย และจีน นอกจากนี้พบว่าภาพนี้ปรากฏร่วมกับภาพกลุ่มคนหลากหลายชาติพันธุ์กำลังสู้รบกันและภาพพิธีศพไทยและจีน บทความนี้จึงเป็นตัวอย่างหนึ่งของการศึกษาข้อมูลคติชนที่ช่วยให้เข้าใจความขัดแย้งทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ของกลุ่มคนต่างศาสนาในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

คำสำคัญ : พีธีแห่เจ้าเซิน, วัดโพธิ์ปฐมาวาส, ความขัดแย้ง, ชาติพันธุ์

^๑ อาจารย์ประจำคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

Chao Sen Procession (Muharram) Paintings in the Ubosot of Wat Pho Pathomawat in Songkhla Province : Political Conflicts and Ethnic Diversity in the Southern Region in the Early Bangkok Period

Soisuda Chailek^๑

Abstract

This article aims to study the Chao Sen Procession (Muharram) paintings in the Ubosot of Wat Pho Pathomawat in Songkhla province and investigate political conflicts and ethnic diversity in the southern region of Thailand during the Early Bangkok period in which the paintings are contextualized. The study shows that the paintings illustrate a procession that commemorated the deaths of Imam Hussien and his followers slaughtered by Yasid I's soldiers at Karbara. In the Thai context, the paintings illustrate ethnic diversity in Songkhla, including Muslim, Thai and Chinese culture. Furthermore, the paintings are related to ethnic group fighting paintings and Thai and Chinese funeral ceremony paintings. This article is an example of a study of folklore used to understand political conflicts and ethnic diversity of different beliefs in southern Thailand during the Early Bangkok period.

Keywords: Muharram, Wat Pho Pathomawat, conflict, ethnic

^๑ Lecturer, Faculty of Humanities and Social Science Songkhla Rajabhat University

บทนำ

ลักษณะเด่นประการหนึ่งของภาพจิตรกรรมฝาผนังพระอุโบสถในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น คือมักเป็นภาพเรื่องราวหรือเหตุการณ์ในพุทธประวัติหรือปรัมปราคติต่าง ๆ ดังที่ Ampai (2005, p. 1) กล่าวถึงขนบการเขียนภาพดังกล่าวไว้ว่าจิตรกรรมสมัยรัชกาลที่ ๑ ถึงสมัยรัชกาลที่ ๓ นิยมเขียนภาพตอนบนของฝาผนังเป็นภาพเทพชุมนุม ตอนล่างแถวเดียวกับหน้าต่างเป็นภาพพุทธประวัติหรือทศชาติ ด้านหลังพระประธานเป็นภาพไตรภูมิ และด้านตรงข้ามพระประธานเป็นภาพพุทธประวัติ ตอนมารผจญ ลักษณะเด่นดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นการสร้างงานแนวอุดมคติของจิตรกรไทยอย่างชัดเจน

ต่อมาในสมัยรัชกาลที่ ๔ จิตรกรไทยเริ่มนำแนวคิดสังคายนามที่เน้นความสมจริงซึ่งได้รับอิทธิพลจากศิลปะตะวันตกมาผสมผสานกับงานศิลปะไทย ภาพจิตรกรรมฝาผนังพระอุโบสถจึงเริ่มปรากฏภาพแนวสมจริงมากขึ้น เช่น ภาพวิถีชีวิตของบุคคลทั่วไป ภาพบันทึกเหตุการณ์สำคัญ นอกจากนี้จิตรกรไทยยังนิยมเขียนภาพปริศนาธรรมและภาพกิจวัตรของพระสงฆ์ เช่น ภาพสกุจฉรรณฐาน ๑๐ หรือการเพ่งชากศพระเภทต่าง ๆ ซึ่งเป็นที่มาของการปลงกรรมฐาน เพื่อสื่อให้พระสงฆ์สมัยนั้นรักษาวัยตรีปฏิบัติอย่างเคร่งครัด ซึ่งเป็นพระราชประสงค์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ ๔) (Ampai, 2005, p. 1)

เมื่อศึกษาภาพจิตรกรรมฝาผนังพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา ในเบื้องต้น พบว่าภาพจิตรกรรมส่วนใหญ่เป็นภาพกิจวัตรของพระสงฆ์ ได้แก่ การแสดงพระธรรมเทศนาแก่พุทธศาสนิกชน การซักผ้าบังสุกุล การปลงอสกุจฉรรณฐาน และการนั่งวิปัสสนากรรมฐาน นอกจากนี้ยังปรากฏภาพปริศนาธรรมเรื่องปฏิจลสมุปทาน และภาพชายหนุ่มเก็บดอกบัวในสระถวายพระมาลัย

แม้ว่าภาพจิตรกรรมส่วนใหญ่ในพระอุโบสถแห่งนี้จะเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา แต่พบว่ามิถิตรกรรมบริเวณบานแฝดหรือหลังประตูทางเข้าของพระอุโบสถเขียนเป็นภาพพิธีแห่เจ้าเซ็น (มุฮัรรัม) ที่แสดงคติความเชื่อทางศาสนาอิสลามนิกายชีอะห์ ภาพจิตรกรรมนี้แตกต่างจากภาพจิตรกรรมในพระอุโบสถวัดทั่วไปที่นิยมเขียนเป็นเรื่องราวในพุทธประวัติ

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาเอกสารทางประวัติศาสตร์พบว่าพระยาศรีสมบัติ งามวาง (บุญขึ้น) ผู้ช่วยราชการเมืองสงขลาเป็นผู้สร้างและบูรณะพระอุโบสถวัดโพธิ์ ปฐมาวาสในสมัยรัชกาลที่ ๒ (*Historical annals, Volume 30, 1968, p. 210*) และ เจ้าพระยาวิเชียรคีรี (บุญสังข์) ผู้ว่าราชการเมืองสงขลาลำดับที่ ๕ ได้บูรณะปฏิสังขรณ์ วัดแห่งนี้ด้วยเงินทั้งสิ้น ๓๖๑ เหรียญ เมื่อปี พ.ศ. ๒๔๐๒ ซึ่งตรงกับสมัยรัชกาลที่ ๔ (*Historical annals, Volume 30, 1968, p. 243*)

ข้อมูลดังกล่าวข้างต้นทำให้เกิดคำถามในการศึกษาครั้งนี้ว่าเหตุใดจึงมีการ เขียนภาพพิธีกรรมของมุสลิมในกายซื่อะห์ขึ้นในพุทธศาสนสถานแห่งนี้ รวมทั้งพระยา ศรีสมบัติงามวาง (บุญขึ้น) และเจ้าพระยาวิเชียรคีรี (บุญสังข์) ผู้ปกครองเมืองสงขลา สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นซึ่งเป็นช่วงที่เกิดความขัดแย้งขึ้นในหัวเมืองปักษ์ใต้และ เมืองมลายูต่าง ๆ บ่อยครั้ง มีส่วนเกี่ยวข้องกับการสร้างงานดังกล่าวหรือไม่อย่างไร

อนึ่ง ปัจจุบันยังไม่พบภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเซ็นในพระอุโบสถของวัดอื่น ในประเทศไทย และยังไม่มีการศึกษาพิธีแห่เจ้าเซ็นในฐานะข้อมูลคติชนที่สัมพันธ์กับ บริบททางการเมืองการปกครองโดยเฉพาะ งานส่วนใหญ่เป็นงานทางมานุษยวิทยา ที่มุ่งศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของมุสลิมในกายซื่อะห์ การดำรงอยู่ของมุสลิม ในกายซื่อะห์ในบริบทสังคมปัจจุบัน การศึกษาบทโศลกในพิธีดังกล่าวเชิงดนตรีชาติพันธุ์ วิทยา เช่น การจัดการการสื่อสารสัญญาณผ่านพิธี “มุฮ์รอม” เพื่อสร้างเอกลักษณ์ ของมุสลิมในกายซื่อะห์ ของ Phibunsiri (2005) พิธีเจ้าเซ็น (ฮาซุร) : อัตลักษณ์และการดำรงชาติพันธุ์ของมุสลิมในกายซื่อะห์ในสังคมไทย ของ Chuangphichit (2008) “บทพิลาปะระเสี่ยในพิธีมุฮ์รอมของชาวมุสลิมในกายซื่อะห์ ในประเทศไทย” ของ Nakrob (2013) และงานที่มุ่งศึกษาภาพจิตรกรรมพิธีแห่ เจ้าเซ็นในเชิงประวัติศาสตร์ศิลปะ เช่น จิตรกรรมฝาผนังในพระอุโบสถวัดโพธิ์ ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา : ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมในชุมชนสงขลาสมัยต้น รัตนโกสินทร์ ของ Ampai (2005)

ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงสนใจศึกษาภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเซ็น (มุฮ์รอม) ในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา ในเชิงคติชนวิทยา รวมทั้งวิเคราะห์ ความขัดแย้งทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้ที่

แวดล้อมการสร้างภาพนี้ เพื่อจะเข้าใจคติชนเกี่ยวกับมุสลิมนิกายชีอะห์ที่ปรากฏอยู่ในพุทธศาสนสถานอย่างมีนัยสำคัญทางการเมืองการปกครองได้ต่อไป

ภูมิหลังของ “แขกเจ้าเซ็น” และพิธีแห่เจ้าเซ็นในสังคมไทย

“แขก” เป็นคำไทยที่มีมาแต่เดิม หมายถึงคนต่างบ้านต่างเมือง แต่ชาวสยามใช้คำนี้เรียกกลุ่มชนต่าง ๆ ที่มาจากเอเชียกลางหรืออาศัยอยู่ทางตะวันตกของสยาม เช่น เปอร์เซีย อาหรับ อินเดีย ซึ่งส่วนใหญ่นับถือศาสนาอิสลาม ว่า “แขก” เพื่อจำแนกชื่อเรียกกลุ่มคนเหล่านี้ให้แตกต่างจากชาวตะวันตกอีกพวกหนึ่งซึ่งเรียกรวมกันว่า “ฝรั่ง” ส่วนกลุ่มชนอื่นที่อยู่ทางตะวันตกที่ไม่ใช่ฝรั่งหรือแขกที่นับถือศาสนาอิสลามก็เรียกว่าแขก เช่น แขกอินเดีย หรือภายหลังก็เรียกชาวชวาและมลายูที่นับถือศาสนาอิสลามว่าแขกไปด้วย (*Thai encyclopaedia version The Royal Institute of Thailand, Volume 4, 1960-1961, p. 2272*)

Chularatana (2007, p. 38) กล่าวว่าจากการศึกษาเอกสารและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ไทย อาจจำแนกแขกที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในสยามได้ ๒ กลุ่ม คือแขกที่นับถือศาสนาอิสลาม ได้แก่ แขกมลายู แขกจาม แขกยะวา (แขกชวา) แขกมัมกะสะ (แขกมะกัสซาร์ (Makassars) ในหมู่เกาะเอเชียตะวันออกเฉียงใต้) และแขกเจ้าเซ็น ส่วนอีกกลุ่มหนึ่งคือแขกที่นับถือศาสนาอื่น ได้แก่ แขกพราหมณ์ แขกฮินดู และแขกซิกข์

การบันทึกเรื่องราวเกี่ยวกับมุสลิมและกลุ่มชนอื่นที่อาศัยอยู่ในสยามใน “พื้นที่วัด” ปรากฏขึ้นอย่างชัดเจนในสมัยรัชกาลที่ ๓ ดังที่ Kancanakhaphan (1973, p. Preface) กล่าวว่ารัชกาลที่ ๓ ทรงให้กวีในสมัยนั้นบันทึกเรื่องราวคนต่างชาติต่างภาษาไว้เพื่อเป็นแหล่งเรียนรู้ที่วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม (วัดโพธิ์) กวีเหล่านั้นจึงบันทึกเรื่องราวดังกล่าวเป็นโคลงประกอบรูปหล่อ หรือ “โคลงภาพคนต่างภาษา” จำนวน ๖๔ บท ๓๒ ชาติพันธุ์ ข้อความในโคลงกล่าวถึงเครื่องแต่งกาย อาชีพ ความเป็นอยู่ รวมทั้งลัทธิธรรมนิยมประเพณีแปลก ๆ ของแต่ละชาติพันธุ์

โคลงภาพคนต่างภาษาที่วัดโพธิ์ก็กล่าวถึงมุสลิมกลุ่มต่าง ๆ จำนวน ๘ ชาติพันธุ์ ได้แก่ อาหรับ (มุสลิมนิกายชีอะห์หรือแขกเจ้าเซ็น) หมู่มไต้ระกี (ชาวตุรกีหรือเตอร์ก) แขกปะถ่าน (ชาวอัฟกานิสถานและปากีสถาน) แขกจุฬาลีย (ชาวทมิฬ

จากอินเดียใต้) หูซ หรือ ตาตา (ตาดาร์รูซที่ส่วนใหญ่อยู่ในเขตรัสเซียเดิม) มะลายู (มลายูมุสลิมจากหัวเมืองปักซีใต้) จาม (มุสลิมทางตอนใต้ของเวียดนาม) และหุ้ยหุย (ชาวจีนมุสลิม) (Chularatana, 2007, p. 50)

๑ อหารับภาพพวกนี้	แต่งกาย
เสื้อเสวตโสรณกรอม	คอเท่า
กางเกงวิลาศลาย	แลเสียน
จิบจะตัดเกี้ยวเกล้า	ต่างสี ๆ
๑ เครื่องดำหมวกเสื้อเปลี่ยน	แปลกตัว
ปางฮูเซ็นถึงปี	ปาวพ้อง
ลุยเพลิงคว้นหัวจน	โลहित ถังนา
เต็นตบอกรัวร์้อง	ร่าเซ็น ๆ

(Krommuen Kraison Wichit, 1974, p. 700)

กรมหมื่นไกรสรวิชิตได้บรรยายลักษณะของชาวอหารับ ซึ่งในที่นี่น่าจะหมายถึงแขกเจ้าเซ็นไว้ในโคลงภาพคนต่างภาษาข้างต้นว่าอหารับพวกนี้แต่งกายด้วยเสื้อสีขาวสวยงามคลุมยาวถึงข้อเท้า กางเกงอย่างชาวตะวันตกที่มีลวดลายเป็นมัน โปกศิระชะด้วยผ้าสี และจะเปลี่ยนเครื่องแต่งกายและหมวกเป็นสีดำเมื่อประกอบพิธีเกี่ยวกับ “ฮูเซ็น” รวมทั้งมีการลุยไฟ คว้นศิระชะให้เลือดไหลลงท่วมกาย และเต็นตบหน้าอกร้องไห้คร่ำครวญถึงฮูเซ็น

ทั้งนี้ ในสมัยรัชกาลก่อนก็ปรากฏเรื่องราวเกี่ยวกับ “แขกเจ้าเซ็น” ในวรรณคดีไทยเรื่องกาพย์เห่ชมเครื่องคาวหวานซึ่งเป็นพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย (รัชกาลที่ ๒) พระองค์ทรงกล่าวถึงพิธีสำคัญในเดือนมุฮัรรัม (เดือนแรกของปฏิทินอิสลามที่ชาวสยามออกเสียงว่า “มะหะหฺร่า”) ของพวก “มะหง่น” หรือแขกเจ้าเซ็นไว้ว่า

โคลง

๑ ดลเดือนมะหะหรัเจ้า	เซ็นปี ใหม่แม่
มะหง่นประปรานทวิ	เทวดให้
ห่อนเห็นมิ่งมารศรี	เสมอชีพ มานา
เรียมลูบอกไล่ไล่	คู่ช่อนทรวงเซ็น ฯ

กาพย์

๑ ดลเดือนเรียกมะหะหรั	ขึ้นสองคำแยกตั้งการ
เจ้าเซ็นสิบวันวาร	ประหารอกฟกพุ่มนัยน์
๑ มะหะหรัเรียมคอยคร่ำ	ไม่เห็นเจ้าคร่ำเสียใจ
ลูบอกโ้อาลัย	ลาลคล้ากำสรวลเซ็น ฯ”

คำว่า “มะหง่น” ในคำประพันธ์ข้างต้นมาจากคำว่า “โมกุล” (Mughal) ซึ่งบางที่ใช้เรียกพวกแขกเจ้าเซ็น โดยมีได้ออกเสียงเป็น “กุล” แต่ออกเสียงคล้ายเสียง “หุ่งุ่น” (Kunsirisawat, 1972, p. 155) มะหง่นเป็นคำที่เรียกตามชื่อราชวงศ์โมกุลของอินเดียที่ได้รับอิทธิพลศาสนาอิสลามผ่านราชวงศ์ซาฟาวิดของเปอร์เซียที่แพร่เข้าสู่อินเดียเมื่อประมาณปี ค.ศ. ๑๕๕๕ (Chuangpichit, 2008, p. 20) สังเกตว่าแม่แขกเจ้าเซ็นเป็นที่รู้จักของชาวสยามมาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา แต่ในเอกสารสมัยอยุธยาอย่าง “คำให้การชาวกรุง” และ “คำให้การหลวงวัดประดู่ทรงธรรม” ไม่ปรากฏคำว่า “แขกมะหง่น” อยู่ในเอกสารดังกล่าว จึงอาจเป็นไปได้ว่าคำว่ามะหง่นน่าจะใช้เรียกมุสลิมในภายหลังในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นดังปรากฏในพระราชนิพนธ์บทเห่เจ้าเซ็นข้างต้น (Chularatana, 2007, p. 62)

^๑ บทประพันธ์นี้มาจาก “กาพย์เห่ชมเครื่องคาวหวาน ฉบับตัวเขียน ที่ Rueangraklikhit นำมาศึกษาวิจัยและพิมพ์ไว้ในหนังสือ “กาพย์เห่ชมเครื่องคาวหวาน กาพย์เห่นิราศแรมสรสร้าง” โดยเขียนสะกดตามอักขรวิธีปัจจุบัน ดังที่ Rueangraklikhit (2009, p. 39-40) กล่าวว่า “ฉบับตัวเขียนที่ผู้วิจัยได้แก่คำบางคำให้ถูกต้องและนำมาพิมพ์ไว้ที่นี่จะไม่ชื่อตอนของบทเห่ขุดย่อย ๆ เพื่อให้คงตามต้นฉบับ อย่างไรก็ตาม ในเรื่องรูปแบบจะเขียนตามรูปแบบฉันทลักษณ์ที่ใช้กันในปัจจุบัน เพื่อให้ผู้อ่านเห็นรูปแบบของโคลงและกาพย์ได้อย่างชัดเจน”

บทประพันธ์ในโคลงภาพคนต่างภาษาและกาพย์เห่ชมเครื่องคาวหวาน ที่กล่าวมาข้างต้นแสดงให้เห็นว่าชาวสยามใช้คำว่า “เจ้าเซ็น” และ “มะหงน” เรียกมุสลิม นิกายชีอะห์ในสยาม และยังสะท้อนให้เห็นว่าพิธีแห่เจ้าเซ็นเป็นที่รับรู้โดยทั่วไปของ ชาวสยาม ซึ่งสอดคล้องกับคำกล่าวของ Kunsirisawat (1972, p. 155) ที่ว่าในสมัย โบราณมีพิธีเอิกเกริกที่ประชาชนชอบดูสองอย่างคือพิธีพราหมณ์ไล่ชิงช้า และพิธี พวกแขกเจ้าเซ็นที่จัดขึ้นในเดือนมะหะหฺร่า

อนึ่ง Rueangraklikhit (2009, p. 144-146) ได้วิเคราะห์บทเห่เจ้าเซ็น ข้างต้นไว้ว่า กริยารทกล่าวถึงวันปีไหมในเดือนมะหะหฺร่าของแขกเจ้าเซ็นที่มีระยะเวลา ยาวนานถึง ๑๐ วัน นับตั้งแต่วันขึ้น ๒ ค่ำ จนกระทั่งถึงขึ้น ๑๒ ค่ำในเดือนเดียวกัน ช่วงนี้จะมีพิธีแห่เจ้าเซ็นด้วย แขกเจ้าเซ็นที่เข้าร่วมในพิธีนี้จะทูปตอกตนเองและร้องให้ คร่ำครวญถึงอุเชนผู้เป็นพระนัดดาของศาสดามูฮัมหมัดที่ทรงถูกศัตรูล้างหารอย่าง โหดร้ายทารุณในสงครามศาสนา การทูปตอกตนเองของแขกเจ้าเซ็นเป็นการแสดง ความทุกข์โศกในใจออกเป็นพฤติกรรม พฤติกรรมดังกล่าวกระตุ้นให้กริยารทคิดว่า พระองค์เองก็น่าจะทรงระบายนางและนางและนางและนางในพระทัยออกมาเป็น พฤติกรรมอย่างการทูปตอกตนเองของแขกเจ้าเซ็นบ้าง เพื่อระบายนางที่อัดแน่น อยู่ในพระอุระ พระองค์จึงทรงเลียนแบบด้วยการลูบพระอุระไปมา แต่แม้กระนั้นก็ทรง พบว่าไม่ได้ช่วยให้ทรงคิดถึงนางน้อยลง หรือไม่ได้ช่วยให้ความทุกข์ในพระทัยลด น้อยลงแต่อย่างใด และทรงสรุปว่าความทุกข์ของพระองค์ที่ทรงอาลัยรักนางนั้นมี มากกว่าความทุกข์ของแขกเจ้าเซ็นเสียอีก

ความทุกข์โศกของมุสลิมนิกายชีอะห์ที่ปรากฏในพิธีแห่เจ้าเซ็นนี้มีที่มาจาก เหตุการณ์ความขัดแย้งเรื่องการสรรหาผู้นำทางศาสนาหลังการสิ้นพระชนม์ของ พระศาสดามูฮัมหมัดในปริบทสังคมอาหรับ ดังที่ Chularatana (2007, p. 55-58) อธิบายไว้ว่าพิธีมูฮัมหมัดหรือพิธีแห่เจ้าเซ็นนี้จัดขึ้นเป็นประจำทุกปีเพื่อรำลึกถึงเหตุการณ์ ที่อิหม่ามอุเชนได้ต่อสู้กับกองทหารของยะซิด (Yasid I) คณะลิหะแห่งราชวงศ์อุมัยยะด (The Umayyad Dynasty) อย่างกล้าหาญ แต่พระองค์พร้อมด้วยผู้ติดตามต้องถูก ล้างหารจนสิ้นชีวิตในสมรภูมิที่ตำบล “กัรบะลา” ริมฝั่งแม่น้ำยูเฟรติสทางตอนเหนือ ของเมืองคูฟา (ปัจจุบันคือเมืองกัรบะลา (Karbara) ในประเทศอิรัก) ส่วนเชื้อพระวงศ์ ที่เป็นสตรีและเด็กถูกจับกุมขังไว้ เหตุการณ์ครั้งนั้นเกิดขึ้นในเดือนมูฮัมหมัด อิจเราะห์

ศักราช ๖๑ ตรงกับปี พ.ศ. ๑๒๒๓ ดังนั้นเพื่อรำลึกถึงเหตุการณ์การสละพระชนม์ชีพของอิหม่ามฮุเซนและผู้ติดตาม มุสลิมนิกายชีอะห์จึงจัดพิธีกรรมอย่างหนึ่งเรียกว่า “ตะซียัต” (Taziyat) แปลว่า “การปลอบประโลม” เพื่อแสดงความเสียใจต่อการสูญเสียครั้งสำคัญนี้ โดยในพิธีดังกล่าวจะมีการจำลองเหตุการณ์สงครามที่กัรบลา เริ่มจัดพิธีตั้งแต่วันขึ้น ๒ ค่ำ เดือนมุฮัรรัม ไปจนถึงขึ้น ๑๒ ค่ำ รวมเวลา ๑๐ วัน พิธีนี้มีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “มุฮัรรัม” ตามชื่อเดือนที่เริ่มประกอบพิธี หรือบางแห่งเรียกพิธีนี้ว่า “อะชูระ” (Ashura) ซึ่งเป็นคำในภาษาอาหรับแปลว่าวันที่ ๑๐ ซึ่งตรงกับวันที่อิหม่ามฮุเซนและผู้ติดตามถูกสังหาร

ในบริบทสังคมไทยผู้ที่มิบบทบาทสำคัญในพิธีแห่เจ้าเช่นคือ “ไร้วายา” หรือ “ริ้วายัต” ซึ่งเป็นผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่อิหม่ามฮุเซนถูกสังหาร และผู้ขับ “มะระเสี๋ย” หรือบทโศกเป็นท่วงทำนองต่าง ๆ ทั้งนี้ริ้วายัตและผู้ขับมะระเสี๋ยต้องเป็นผู้ที่มีความรู้ในการอ่านภาษาเปอร์เซีย และเข้าใจประวัติศาสตร์เกี่ยวกับอิหม่ามฮุเซนเป็นอย่างดี รวมทั้งมีความสามารถในการเล่าเรื่องได้อย่างมีชีวิตชีวา เพื่อให้ผู้ร่วมพิธีเกิดอารมณ์ร่วมตามโศกนาฏกรรมดังกล่าวด้วย (Chuangpichit, 2008, p. 130 - 131) แม้ว่าระยะเวลาของพิธีนี้จะยาวนานถึง ๑๐ วัน แต่วันที่ผู้เข้าร่วมพิธีรู้สึกหดหูและโศกเศร้าที่สุด คือวันที่ ๑๐ หรือวันสุดท้ายของพิธี เนื่องจากวันนี้ริ้วายัตและผู้ขับมะระเสี๋ยจะพรรณนาถึงความทุกข์ยากลำบากของอิหม่ามฮุเซน รวมทั้งมีการจำลองเหตุการณ์ที่อิหม่ามฮุเซนถูกสังหารอย่างโหดเหี้ยม

พิธีแห่เจ้าเช่นในวันสุดท้ายนี้ผู้เข้าร่วมพิธีทุกคนจะสวมชุดสีดำ และแสดงอาการตอกขกตัว ร้องไห้คร่ำครวญ ส่วนผู้เข้าร่วมพิธีที่เป็นผู้ชายจะใช้มีดควั่นศีรษะให้เลือดออก เพื่อแสดงถึงความปวดร้าวต่อเหตุการณ์นี้ พิธีในวันนี้เริ่มด้วยการขับบทมะระเสี๋ยโยกหาอาวรณ์ถึงอิหม่ามฮุเซน มีผู้เชิญสัญลักษณ์สำคัญในพิธี ได้แก่ ๑) “บันหย่า” หรือแผ่นโลหะรูปมือที่เป็นสัญลักษณ์การปฏิเสธการให้สัตยาบันของอิหม่ามฮุเซนต่ออะฮ์มัด อีกนัยหนึ่งอาจจะสื่อถึงวงศัวานของพระศาสดามูฮัมหมัดในสมัยแรกทั้ง ๕ คน ๒) “ซัลพะกาต” หรือดาบประจำกายของอิหม่ามฮุเซน ๓) “ไต้ระบัต” หรือหีบพระศพจำลองของอิหม่ามฮุเซน และ ๔) “ต้นยะหน่า” หรือ “ซุลฎานะ” ซึ่งเป็นม้าจริงที่ใช้เป็นสัญลักษณ์แทนม้าประจำกายของอิหม่ามฮุเซน ต่อจากนั้นอิหม่ามในพิธีจะกล่าวคำอามาลาผู้เข้าร่วมพิธีแทนอิหม่ามฮุเซน ผู้ร่วมพิธี

เปล่งเสียงรับว่า “อุเซ่น อุเซ่น อุเซ่น” และเดินแห่ขบวนไปรอบมณฑลพิธี ระหว่างนี้ มีการประโคมเสียงกลองแขก ปี่ และฉาบ หลังจากนั้นถือว่าหยุดแล้วถึงเหตุการณ์ตอน อีหม่ามอุเซ่นถูกเชือดศีรษะออกจากร่างอย่างน่าเวทนา ช่วงท้ายของพิธีมีการกล่าว สาปแช่งยะซิดและวงศ์วานที่กระทำความต่ออีหม่ามอุเซ่น ก่อนจะจบด้วยบทขอความสันติ จากพระเจ้าเป็นเจ้าประธานแก่ผู้ร่วมพิธี (Chuangpichit, 2008, p. 172-182)

ภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเซ็นในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา

ลำดับภาพจิตรกรรมในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส ได้แก่ ภาพนรกและ เปรตภูมิ ภาพการแสดงพระธรรมเทศนาแก่พุทธศาสนิกชน ภาพกลุ่มคนหลากหลาย ชาติพันธุ์กำลังสู้รบกัน ภาพชายหนุ่มเก็บดอกบัวในสระถวายพระมาลัย ภาพการชักผ้า บังสุกุล ภาพการเผาศพโดยใช้สามล้อ ภาพการปลงอัฐภรรยา ภาพบ้านเรือนของ ชาวปักชีไต้ ภาพหลุมฝังศพชาวจีนและศาลเจ้าจีน ภาพพิธีแห่เจ้าเซ็น ภาพพระสงฆ์ นั่งวิปัสสนากรรมฐาน ภาพป้อมและกำแพงเมืองสงขลา ภาพปรีศนาธรรมเรื่อง ปฏิจจสมุปทาน ภาพชายหญิงเกี่ยวพาราสีกัน และภาพสัตว์นรก



ภาพที่ ๑ ภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเซ็นในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส

ที่มา : ผู้เขียน (๑๖ มีนาคม ๒๕๖๒)

กล่าวเฉพาะรายละเอียดของภาพจิตรกรรมพิธี่แห่งเจ้าเซ็น ตอนบนของภาพ เป็นภาพผู้ชายนุ่งกางเกงสีดำควั่นศีรษะและหน้าอกให้เลือดออก จำนวน ๑๒ คน ผู้ชายที่เดินนำหน้าขวบมือถือซัลพะกาทหรือดาบประจำกายของอิหม่ามฮุเซน ผู้ชาย คนถัดมาถือปืนหย่าหรือแผ่นโลหะรูปมือที่เป็นสัญลักษณ์การปฏิเสธรกรให้สัตยาบันของ อิหม่ามฮุเซนต่อยะซิด ต่อมาเป็นกลุ่มผู้ชาย จำนวน ๑๐ คน กำลังใช้คานไม้ ๓ อัน ช่วยกันหามได้ระบัตหรือหีบพระศพจำลองของอิหม่ามฮุเซน

ตอนกลางของภาพจิตรกรรมนี้เป็นภาพผู้ชายสองคนกำลังต่อสู้กัน คนหนึ่ง นุ่งกางเกงสีดำ ศีรษะและหน้าอกมีรอยควั่นให้เลือดออกซึ่งน่าจะหมายถึงตัวแทนของผู้พลีชีพในกองคาราวานของอิหม่ามฮุเซน ส่วนอีกคนมีผมยาวรุงรัง มือถือดาบ และ แต่งกายต่างจากคนอื่น ในที่นี้น่าจะหมายถึงทหารของยะซิดที่เป็นผู้สังหารอิหม่ามฮุเซน และใกล้กันนั้นมีม้าทรงเครื่องอย่างสง่างามที่สื่อถึงม้าประจำกายของอิหม่ามฮุเซน ถัดมาเป็นภาพผู้ชาย จำนวน ๔ คน เดินแถวตอนเรียงหนึ่ง สองคนท้ายแถวกำลังเล่น กลองแขก ส่วนอีกสองคนไม่สามารถระบุได้ว่ากำลังเล่นเครื่องดนตรีชนิดใด เนื่องจากภาพค่อนข้างเลือนราง สันนิษฐานว่าผู้ชายเหล่านี้ น่าจะเป็นผู้ประโคม เครื่องดนตรีในพิธี่แห่งเจ้าเซ็นที่มักใช้กลองแขก ปี และฉาบในการประกอบจังหวะ



ภาพที่ ๒ ภาพตอนล่างและด้านขวาของภาพจิตรกรรมพิธี่แห่งเจ้าเซ็น

ที่มา : ผู้เขียน (๑๖ มีนาคม ๒๕๖๒)

ตอนล่างและด้านขวาของห้องภาพดังกล่าวเป็นภาพกลุ่มผู้หญิงนั่งร้องไห้ และมีคัมภีร์อัลกุรอานวางอยู่ตรงหน้าของผู้หญิงเหล่านี้ด้วย นอกจากนี้สังเกตว่าผู้หญิงเหล่านี้มีผู้กางร่มให้ และมีผู้ชายประมาณ ๒-๓ คน อยู่ในบริเวณดังกล่าว ภาพส่วนนี้ ขำขุดและเลือนรางไปมาก แต่พอจะสันนิษฐานได้ว่าภาพนี้ น่าจะสื่อถึงบรรดาผู้หญิงที่เป็นเครือญาติของอิหม่ามฮุเซนที่อยู่ในวงล้อมกองทหารของยะซิด และถูกกักขังไม่ให้เข้าถึงแหล่งน้ำได้ ทำให้ผู้หญิงและเด็กที่ติดตามอิหม่ามฮุเซนหิวกระหายน้ำอย่างรุนแรง ดังที่ Chuangpichit (2008, p. 153) กล่าวถึงเหตุการณ์นี้ไว้ว่าวันที่ ๑๐ เดือนมูฮัรรัม กองทัพฝ่ายยะซิดปิดเส้นทางที่จะมุ่งหน้าไปยังลำน้ำของกองคาราวานอิหม่ามฮุเซน ทำให้ฝ่ายอิหม่ามฮุเซนขาดแคลนน้ำดื่มมานานถึงแปดวัน สถานการณ์ดังกล่าวส่งผลให้อิหม่ามฮุเซนต้องตัดสินใจเลือกกระหว่างการกระหายน้ำของเด็กและผู้หญิงที่กองทหารยะซิดนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการต่อรองกับการแสดงสัตยาบันเพื่อยอมรับการปกครองของยะซิด

ทั้งนี้ การแสดงสัตยาบันในบริบทสังคมอาหรับเป็นเรื่องสำคัญยิ่งที่ผู้แสดงสัตยาบันต้องปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัด อิหม่ามฮุเซนและผู้ติดตามบางส่วนจึงยอมพลีชีพเพื่อดำรงไว้ซึ่งความเป็นอิสลามตามที่คณะของมุสลิมนิกายชีอะห์ ซึ่งหมายถึงการไม่ยอมรับการปกครองของยะซิดนั่นเอง

ลักษณะของภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเซ่นทั้งหมดข้างต้นนี้สะท้อนให้เห็นประเด็นทางวัฒนธรรมที่น่าสนใจสองประการ ได้แก่ ๑) เรื่องการยกย่องสรรเสริญอิหม่ามฮุเซนในฐานะวีรบุรุษทางศาสนาที่พลีชีพเพื่อปกป้องความเป็นอิสลามตามที่คณะของมุสลิมนิกายชีอะห์ และ ๒) เรื่องการผลิตซ้ำความโหดเหี้ยมของศัตรูที่สังหารอิหม่ามฮุเซนและเครือญาติอย่างทารุณ

ผลการวิเคราะห์ภาพจิตรกรรมข้างต้นเป็นเพียงการวิเคราะห์ข้อมูลคติชนในบริบทสังคมอาหรับ ซึ่งเป็นวัฒนธรรมต้นทางของพิธีกรรมนี้เท่านั้น ดังนั้นหากจะทำความเข้าใจพิธีกรรมดังกล่าวในฐานะภาพจิตรกรรมที่ปรากฏในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา ผู้เขียนจำเป็นต้องวิเคราะห์ความขัดแย้งทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ที่แวดล้อมการสร้างภาพนี้ด้วย เพื่อจะทำให้เข้าใจข้อมูลคติชนของมุสลิมกลุ่มนี้ในบริบทสังคมวัฒนธรรมไทยได้ลุ่มลึกยิ่งขึ้น ทั้งนี้ ผู้เขียน

จะกล่าวถึงประเด็นเหล่านี้ในหัวข้อความขัดแย้งทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นในลำดับถัดไป

อนึ่ง ผู้เขียนจะกล่าวถึงภาพกลุ่มคนหลากหลายชาติพันธุ์กำลังสู้รบกันประกอบการวิเคราะห์ภาพพิธี่แห่เจ้าเซ็นด้วย เนื่องจากตั้งข้อสังเกตว่าภาพดังกล่าวน่าจะสะท้อนเหตุการณ์ความขัดแย้งทางการเมืองในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น เมื่อพิจารณาภาพดังกล่าวที่มีทั้งหมด ๒ ห้องภาพ พบว่าลักษณะรูปร่างหน้าตาและทรงผมของกลุ่มคนเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าน่าจะเป็นชาวมลายูมุสลิม ชาวจีน และชาวสยาม ดังภาพที่ ๓ บริเวณมุมล่างขวาปรากฏภาพผู้ชายไว้หนวดและทรงผมคล้ายชาวจีนกำลังช่วยพยุงผู้ชายอีกคนที่ไว้ผมทรงมหาดไทยซึ่งคล้ายชาวสยาม

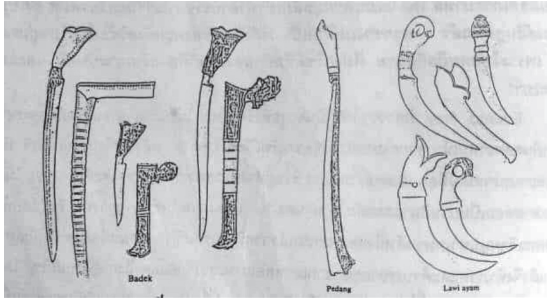


ภาพที่ ๓ ภาพกลุ่มคนหลากหลายชาติพันธุ์กำลังสู้รบกัน
ที่มา : ผู้เขียน (๑๖ มีนาคม ๒๕๖๒)



ภาพที่ ๔ ภาพกลุ่มคนหลากหลายชาติพันธุ์กำลังสู้รบกัน
ที่มา : ผู้เขียน (๑๖ มีนาคม ๒๕๖๒)

ภาพจิตรกรรมนี้ยังปรากฏการใช้มีดพกที่มลายูมุสลิมนิยมใช้เช่นเดียวกับกรีซ จำนวน ๓ ชนิด ได้แก่ ๑) มีดบาดะที่ภาษามลายูเรียกว่า Badek สังเกตได้จากภาพที่ ๓ ผู้ชายคนขวาสุดตรงมุมบนของภาพกำลังใช้มือทั้งสองข้างง้างมีดบาดะขึ้นเหนือศีรษะเพื่อแทงศัตรู ๒) มีดแดง ภาษามลายูเรียกมีดพกชนิดนี้ว่า Pedang และ ๓) มีดหางไก่ ซึ่งภาษามลายูเรียกว่า Lawi ayum สังเกตได้จากภาพที่ ๔ ผู้ชายคนซ้ายสุดของภาพกำลังง้างมีดแดงและใช้มีดหางไก่แทงศีรษะศัตรู นอกจากนี้กลุ่มคนในภาพดังกล่าว ยังใช้อาวุธชนิดอื่นด้วย ได้แก่ หอก และดาบ



ภาพที่ ๕ ภาพ Badek, Pedang และ Lawi ayum

ที่มา : Crack a dagger: look at a way of life of Thai Southerner (2000)

ผู้เขียนตั้งข้อสงสัยคิดว่าภาพกลุ่มคนหลากหลายชาติพันธุ์กำลังสู้รบกันนี้สะท้อนให้เห็นว่าผู้เขียนภาพดังกล่าวน่าจะพยายามนำเสนอภาพความขัดแย้งของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยนั้น โดยเฉพาะความขัดแย้งระหว่างชาวมลายูมุสลิมในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ที่สยามต้องการเข้าไปปกครอง ชาวจีนในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นชนชั้นนำในเมืองสงขลาซึ่งเป็นหัวเมืองสำคัญของสยาม และรัฐสยามที่ต้องการสร้างเสถียรภาพทางการเมืองการปกครองขึ้นมาใหม่หลังกรุงศรีอยุธยาเสียแก่พม่า โดยการแผ่อำนาจเหนือรัฐมลายูและรัฐอื่นบริเวณใกล้เคียง

ความขัดแย้งทางการเมืองในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

สาเหตุของความขัดแย้งในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นที่สำคัญประการหนึ่ง คือการที่รัฐสยามต้องการแผ่อำนาจจากศูนย์กลางการปกครองลงไปสู่อำณาเขตมลายู ขณะเดียวกันรัฐมลายูที่มีปัตตานีเป็นศูนย์กลางการปกครองก็พยายามจะแผ่อำนาจขึ้นมายังพื้นที่ลุ่มทะเลสาบสงขลาตอนล่างบริเวณเมืองสงขลาที่เป็นเขตการปกครองของรัฐสยาม ด้วยเหตุนี้จึงทำให้เมืองสงขลากลายเป็นพื้นที่ที่เกิดการปะทะกันระหว่างสองขั้วอำนาจดังกล่าวอยู่เสมอ โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังกรุงศรีอยุธยาเสียแก่พม่าซึ่งเป็นช่วงเวลาของรัฐสยามขาดเสถียรภาพทางการเมืองการปกครอง และต้องการจัดการควบคุมเมืองมลายูต่าง ๆ ให้กลับมาเป็นเมืองประเทศราชของรัฐสยามดังก่อน รัฐมลายูในฐานะที่เคยเป็นเมืองประเทศราชของรัฐสยามจึงมักขัดขืน

ภาพจิตรกรรมพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ (ผู้รวบรวม) ในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา : ความขัดแย้ง ๑๕
ทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

และตอบโต้อำนาจของรัฐสยามด้วยวิธีการต่าง ๆ เช่น การปฏิเสธร่างการส่งเครื่องราชบรรณาการ การแผ่อำนาจขึ้นมาบริเวณเมืองสงขลา

กล่าวเฉพาะเหตุการณ์ความขัดแย้งที่ลุกลามมายังเขตพื้นที่เมืองสงขลา Lomlim (1973, p. 44-46) กล่าวถึงประเด็นนี้ว่า เมื่อปี พ.ศ. ๒๓๓๔ ซึ่งตรงกับสมัยรัชกาลที่ ๑ พระยาตานีคิดคบกับโต๊ะสาเหตงกอกการกบฏ โดยยกทัพขึ้นมาตีเมืองสงขลา เมืองสงขลาไม่สามารถจะต้านทานได้ จึงมีหนังสือเข้ามากราบทูลขอทัพหลวงไปช่วย รัชกาลที่ ๑ จึงโปรดให้พระยากลาโหมยกกองทัพหลวงไปช่วยเมืองสงขลา แต่เมื่อกองทัพกรุงเทพฯ ยกไปถึงเมืองสงขลา เจ้าพระยานครศรีธรรมราช (พัฒน์) กับพระยาสุวรรณศิริสมบัติ (บุญห้อย) ได้ขับไล่ทัพเมืองตานีออกไปจากเมืองสงขลาแล้ว นอกจากนี้พระยาสุวรรณศิริสมบัติ (บุญห้อย) ยังยกทัพลงไปตีเอาเมืองตานีคืนมาและจับพระยาตานีไว้ได้ ภายหลังพระยาตานีถูกนำตัวมาจองจำไว้ที่กรุงเทพฯ ต่อมารัชกาลที่ ๑ ทรงมีพระบรมราโชบายให้แบ่งเมืองตานีออกเป็น ๗ เมือง ได้แก่ เมืองตานี เมืองยะลา เมืองยะรัง เมืองระแงะ เมืองรามัน เมืองสายบุรี และเมืองหนองจิก เพื่อกระจายอำนาจและลดทอนกำลังพลของเมืองตานีไม่ให้เกิดการกบฏขึ้นอีก

เหตุการณ์ความขัดแย้งในเมืองสงขลาครั้งสำคัญเกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ ๓ ซึ่งสืบเนื่องจากพระบรมราโชบายในรัชกาลที่ ๒ ที่ทรงส่งข้าราชการชาวสยามเข้าไปปกครองมลายูมุสลิมที่เมืองไทรบุรีเป็นครั้งแรก (Pongsiribanyat, 1979, p. 75) ส่งผลให้พระยาไทรบุรี (ปะแงรัน) เจ้าเมืองมลายูมุสลิมคนเก่าพยายามจะตีเมืองไทรบุรีกลับคืนมา กระทั่งสามารถตีเมืองไทรบุรีคืนได้สำเร็จ นอกจากนี้เหตุการณ์เมืองไทรบุรีในครั้งนี่ยังเป็นสาเหตุประการหนึ่งที่ทำให้มลายูมุสลิม ๗ หัวเมือง มีใจกำเริบคิดก่อกบฏขึ้นด้วย เมื่อรัชกาลที่ ๓ ทรงทราบเรื่องกบฏที่เมืองไทรบุรีและกบฏ ๗ หัวเมือง จึงทรงมีรับสั่งให้พระยาพระคลัง (ดิศ บุนนาค) ซึ่งเป็นว่าที่สมุหพระกลาโหมเป็นแม่ทัพใหญ่ยกทัพหลวงไปจัดการความไม่สงบดังกล่าว แต่ปรากฏว่าพระยานครศรีธรรมราช (น้อย) สามารถปราบกบฏเมืองไทรบุรีได้เสียก่อน เมื่อพระยานครศรีธรรมราช (น้อย) จัดการปกครองเมืองไทรบุรีเรียบร้อยแล้ว จึงมอบหมายให้พระยาไทรบุรี (แสง) และพระเสนาอนุชิต (นุช) ปลัดเมืองไทรบุรีออกไปรักษาเมืองตามเดิม (Pongsiribanyat, 1979, p. 86-87)

เมื่อครั้งที่กองทัพของพระยาพระคลัง (ดิศ บุนนาค)^๔ ยกทัพมาช่วยปราบกบฏ ๗ หัวเมืองจนสำเร็จ ท่านได้สร้างพระเจดีย์ขึ้นบนเขาค่ายม่วงในปี พ.ศ. ๒๓๗๖ เพื่อเป็นอนุสรณ์แห่งชัยชนะในการรักษาขอบเขตสยามในหัวเมืองปักษ์ใต้ (*Lists of Cultural Heritage Sites in the area of five southern border provinces*, 2012, p. 183) ดังปรากฏใน *Chronicle of Songkhla* (1933) ความว่า “...เสร็จราชการแล้ว ๆ ผนงฯ แม่ทัพใหญ่กลับเข้ามา ณ เมืองสงขลา จัดแจงก่อพระเจดีย์ไว้ที่เขามืองสงขลาองค์หนึ่งกับทำแก่งไว้ริมน้ำชายทะเลค่ายม่วงไว้แห่งหนึ่งเสร็จแล้วกลับเข้าไปกรุงเทพฯ...”

ข้อความดังกล่าวสอดคล้องกับที่ Pramot (2001, p. 83-84) กล่าวไว้ในหนังสือ *Skeletal in the Closet* ว่า “เมื่อเมืองประเทศราชทางมลายูเกิดความไม่สงบนั้น รัชกาลที่ ๓ โปรดเกล้าฯ ให้สมเด็จพระเจ้าพระยาองค์ใหญ่ไปว่ากล่าวจัดการให้เรียบร้อยครั้งหนึ่งท่านคงจะได้ไปอยู่ที่สงขลานั้น เพราะได้สร้างพระเจดีย์ขึ้นเป็นที่ระลึกที่ยอดเขาเมืองสงขลาองค์หนึ่งด้วย”



ภาพที่ ๖ พระเจดีย์ของสมเด็จพระเจ้าพระยาองค์ใหญ่ (พระเจดีย์องค์ดำ)

บนยอดเขาแดง จังหวัดสงขลา สร้างเมื่อ พ.ศ. ๒๓๗๖

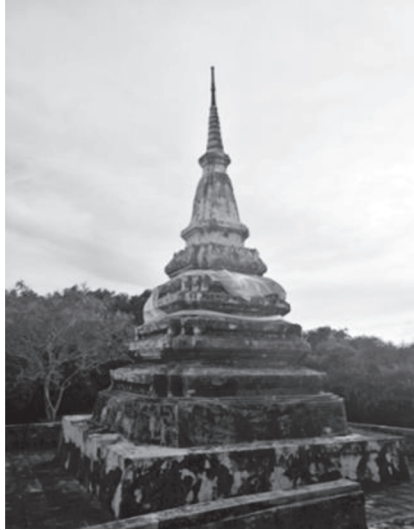
ที่มา : ผู้เขียน (๑๐ เมษายน ๒๕๖๒)

^๔ ในรัชกาลที่ ๔ พระยาพระคลัง (ดิศ บุนนาค) ได้รับการเลื่อนบรรดาศักดิ์เป็นสมเด็จพระยาบรมมหาประยูรวงศ์ หรือสมเด็จพระเจ้าพระยาองค์ใหญ่

กบฏเมืองไทรบุรีเกิดขึ้นอีกครั้งในปี พ.ศ. ๒๓๘๑ เมื่อพระยาไทรบุรี (ปะแงรัมย์) พยายามก่อความไม่สงบขึ้นอีก โดยสนับสนุนตนกุ่มะหะหมัดสะหัดและตนกู อับดุลละ ซึ่งเป็นหลานที่หลบหนีไปเป็นโจรสลัดแถบชายทะเลตะวันตกให้ยกกำลังเข้าตีเมืองไทรบุรี โดยถือโอกาสเข้าตีในขณะที่เจ้าพระยาหนครศรีธรรมราช (น้อย) และเจ้าเมืองสำคัญในหัวเมืองปักษ์ใต้ต้องขึ้นไปกรุงเทพฯ เพื่อช่วยงานถวายพระเพลิงพระศพสมเด็จพระศรีสุลาไลย สมเด็จพระราชชนนีพันปีหลวง ทั้งนี้ เมื่อกบฏตีเมืองไทรบุรีได้แล้ว ยังเข้าตีเมืองตรัง ต่อจากนั้นก็ยกกำลังเข้าตีเมืองจะนะและเมืองเทพา ในเขตแดนเมืองสงขลา รวมทั้งส่งคนเข้าเกลี้ยกล่อมให้มลายูทั้ง ๗ หัวเมืองก่อกบฏขึ้นดังครั้งก่อน เมื่อรัชกาลที่ ๓ ทรงทราบข่าวเหตุการณ์ความไม่สงบดังกล่าว จึงทรงมีรับสั่งให้เจ้าเมืองในหัวเมืองปักษ์ใต้รีบกลับไปรักษาบ้านเมือง และโปรดให้ยกกองทัพหลวงจากกรุงเทพฯ โดยมีพระยาศรีพิพัฒน์ (ทัต บุนนาค) เป็นแม่ทัพใหญ่ไปสมทบทัพบกกองทัพหัวเมืองปักษ์ใต้ กระทั่งสามารถตีเมืองไทรบุรีคืนได้สำเร็จ นอกจากนี้ กองทัพสยามยังได้รับความช่วยเหลือจากอังกฤษที่มาตั้งสถานีการค้าอยู่ที่เกาะปีนังด้วย กล่าวคืออังกฤษส่งเรือรบมาลาดตระเวนไม่ให้กบฏเมืองไทรบุรีได้รับความช่วยเหลือจากกำลังภายนอก (Pongsiribanyat, 1979, p. 87-88)

เมื่อพระยาศรีพิพัฒน์ (ทัต บุนนาค)^๕ จัดการปกครองหัวเมืองมลายูดังกล่าวข้างต้นเสร็จเรียบร้อยแล้ว ท่านได้สร้างพระเจดีย์บนยอดเขาเมืองสงขลาไว้อีกหนึ่งด้วย ดังที่ Bunnag (1977, p. 92-93) กล่าวว่าเมื่อท่านได้รับพระบรมราชโองการให้เป็นแม่ทัพไปจัดการเรื่องเมืองไทรบุรี กลับต้น ครั้งหัวเมืองดังกล่าวมีเรื่องวิวาทกันในปี พ.ศ. ๒๓๘๒ หลังจากจัดการเรื่องเมืองไทรบุรีเสร็จเรียบร้อยแล้ว พระยาศรีพิพัฒน์กลับมาเมืองสงขลา และได้สร้างพระเจดีย์ขึ้นที่ยอดเขาเมืองเคียงกันกับพระเจดีย์ซึ่งเจ้าพระยาพระคลัง (ดิศ บุนนาค) หรือสมเด็จพระยาองค์ใหญ่พี่ชายของท่านได้สร้างไว้ เมื่อครั้งยกกองทัพไปปราบปรามเมืองตานีเป็นกบฏ

^๕ ในรัชกาลที่ ๔ พระยาศรีพิพัฒน์ (ทัต บุนนาค) ได้รับการเลื่อนบรรดาศักดิ์เป็นสมเด็จพระยาบรมมหาพิชัยญาติ หรือสมเด็จพระยาองค์น้อย



ภาพที่ ๗ พระเจดีย์ของสมเด็จพระเจ้าพระยาองค์น้อย (พระเจดีย์องค์ขาว)

บนยอดเขาแดง จังหวัดสงขลา สร้างเมื่อ พ.ศ. ๒๓๘๒

ที่มา : ผู้เขียน (๑๐ เมษายน ๒๕๖๒)

ข้อมูลทั้งหมดข้างต้นแสดงให้เห็นว่าปัญหาความขัดแย้งในหัวเมืองปักษ์ใต้มีความซับซ้อนมาก โดยเฉพาะปัญหาเรื่องการดำเนินนโยบายทางการเมืองการปกครอง และปัญหาเรื่องความแตกต่างทางชาติพันธุ์ นอกจากนี้ยังมีปัจจัยเรื่องความห่างไกลระหว่างศูนย์กลางการปกครองกับหัวเมืองปักษ์ใต้ที่ทำให้ส่วนกลางเข้าไประงับเหตุความไม่สงบล่าช้า และความขัดแย้งระหว่างหัวเมืองสำคัญที่มีหน้าที่ควบคุมดูแลเมืองมลายูต่าง ๆ ได้แก่ เมืองนครศรีธรรมราช และเมืองสงขลา ซึ่งเป็นสาเหตุอีกประการ

หนึ่งที่ทำให้ความขัดแย้งในหัวเมืองปักษ์ใต้ลุกลามอย่างกว้างขวาง^๑ รวมทั้งปัญหา การเมืองนอกอาณาเขต เช่น ปัญหาการขยายอิทธิพลทางการเมืองและการค้าของ พม่าและอังกฤษที่ส่งผลกระทบต่อความมั่นคงทางการเมืองการปกครองของสยาม ในหัวเมืองปักษ์ใต้และเมืองมลายู

ความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

ประชากรเมืองสงขลาประกอบด้วยไทย มุสลิม และจีน กลุ่มคนเหล่านี้มีพื้นที่ อาศัยแยกกันอยู่ในแต่ละชุมชน กล่าวคือมุสลิมอาศัยบริเวณหัวเขาแดง ส่วนไทยและ จีนอาศัยบริเวณแหลมสนและบ่อทราย เนื่องด้วยเมืองสงขลามีประชากรหลากหลาย ชาติพันธุ์ เมื่อมีการจัดทำสิ่งใดขึ้นเป็นสื่อกลางที่เป็นลายลักษณ์อักษรแก่ประชากร ทั้งเมืองจึงต้องใช้ตัวอักษรถึง ๓ ภาษา ได้แก่ ภาษาไทย ภาษาจีน และภาษามลายู (อักษรยาวี) เช่น ศิลาจารึก จำนวน ๓ หลัก ๓ ภาษา ที่สำโรง (ปัจจุบันจารึกนี้ตั้งอยู่ใน บริเวณโรงพยาบาลจิตเวชสงขลาราชนครินทร์) จารึกนี้จัดทำขึ้นเมื่อปี พ.ศ. ๒๓๘๘ ซึ่งตรงกับสมัยรัชกาลที่ ๓ ระบุเหตุแห่งการจารึกความว่าพระสุนทรานุรักษ์ (บุญสังข์) ผู้ช่วยราชการเมืองสงขลาจะบำเพ็ญกุศลสร้างสาธารณประโยชน์ ได้แก่ ถนน บ่อน้ำ

^๑ เจ้าพระยานครศรีธรรมราช (พัฒน์) กับเจ้าพระยาอินทศิริ (บุญห้วย) มีความขัดแย้ง ส่วนตัวกันมาแต่เดิม ซึ่งยังความไม่พอใจมาถึงชั้นลูกหลานของเจ้าเมืองทั้งสองในสมัยต่อมา คือ เจ้าพระยานครศรีธรรมราช (น้อย) กับพระยาวิเชียรคีรี (เถี้ยนเส้ง) ทำให้เมืองทั้งสองไม่ร่วมมือกัน เมื่อเกิดเหตุความวุ่นวายในหัวเมืองปักษ์ใต้และเมืองมลายู ส่งผลให้ปัญหารุนแรงและลุกลาม อย่างกว้างขวาง ต่อมาเมื่อเจ้าพระยานครศรีธรรมราช (น้อย) ถึงแก่อสัญกรรม รัชกาลที่ ๓ จึง ทรงมีรับสั่งให้พระยาศรีพัฒน์ (ทัต บุนนาค) กล่าวแก่พระยาวิเชียรคีรี (เถี้ยนเส้ง) ว่าหลังจากนี้ ให้เมืองนครศรีธรรมราชกับเมืองสงขลาสมัครสมานสามัคคีกันและช่วยเหลือกันเมื่อเกิดศึก สงคราม ดังข้อความใน *King Rama III Archives* (1839) ที่ว่า “...โปรดเกล้าโปรดกระหม่อม ให้พญาศรีพิททากับพญาสงขลาว่าเจ้าพญานครกับพญาสงขลาแต่ก่อนเป็นเวนแก่กัน เจ้าพญา นครก็ถึงแก่อสัญกรรมแล้ว ให้พญาสงขลาคิดถึงตัวเป็นอนิจจังเกิด ลี้นเวนกับบุตรเจ้าพญา นครเสียบ้าง ให้มีจิตเมตตาต่อกันเหมือนญาติ บ้านเมืองไม่ปกติ หัวเมืองแขกซึ่งขึ้นกับเมืองนคร เมืองสงขลาไว้อยู่ทุกบ้านทุกเมือง เหตุการณ์สิ่งไรเกิดขึ้นก็ด้วยแต่จะกำเริบ ถ้าอ้ายแขกกำเริบ ลุกลามขึ้นข้างเมืองไทรก็ให้พญาสงขลาไปช่วยให้หน้ที่ ถ้าเกิดเหตุการณ์ขึ้นข้างเก้าวหัวเมืองก็ให้บอก กล่าวไปถึงเมืองนคร เมืองพัทลุง ให้เมืองนคร เมืองพัทลุงยกมาช่วย อย่าให้มีความรังเกียจต่อกัน...”

และสะพานข้ามคลองสำโรง จึงนำความขึ้นกราบเรียนพระยาวิเชียรคีรี (เถี้ยนเส้ง) เจ้าเมืองสงขลา เมื่อได้รับความเห็นชอบแล้วจึงชวนกรมการและชาวเมืองสงขลาทั้ง ไทย จีน และมุสลิม ร่วมกันบริจาคทรัพย์ได้รวมกัน ๒,๓๑๒ เหรียญ ๓ สลึง เมื่อช่างจัดการก่อสร้างสิ่งดังกล่าวเสร็จเรียบร้อยแล้ว จึงได้เฉลิมฉลองใหญ่โตและได้จารึกไว้ เป็นอนุสรณ์ (Ampai, 2005, p. 74-75)



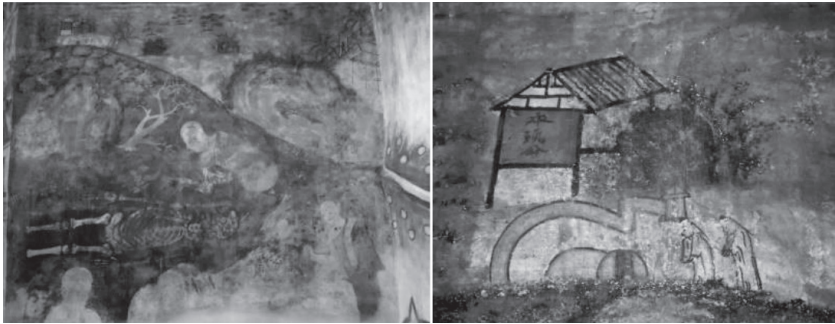
ภาพที่ ๘ ภาพพิธีแห่เจ้าเซ็น

ที่มา : ผู้เขียน (๑๖ มีนาคม ๒๕๖๒)

ภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเซ็น (ผู้ธรรม) ในพระอุโบสถวัดโพธิ์ประทับม้า วัดจังหวัดสงขลา : ความขัดแย้ง ๒๑
ทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

ภาพพิธีแห่เจ้าเซ่นในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาสน่าจะวาดขึ้นเพื่อแสดงความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ในเมืองสงขลา แม้ว่าภาพนี้จะเป็นคติชนของมุสลิม คณะนิกายกับมุสลิมส่วนใหญ่ในดินแดนแถบนี้ที่นับถือศาสนาอิสลามนิกายซุนนีก็ตาม อนึ่ง มีข้อสังเกตว่าภาพพิธีแห่เจ้าเซ่นนี้แสดงรายละเอียดของพิธีกรรมมาก ซึ่งถ้าไม่ใช่คนเจ้าเซ่นเองแล้วไม่น่าจะวาดได้ ด้วยเหตุนี้จึงสันนิษฐานว่าผู้เขียนภาพดังกล่าวไม่น่าจะเป็นประชากรเมืองสงขลา

นอกจากนี้ สังเกตว่ายังมีภาพจิตรกรรมที่เกี่ยวข้องกับพิธีศพของกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในเมืองสงขลาอีกด้วย ได้แก่ ภาพหลุมศพของชาวจีนและภาพการเผาศพด้วยสามล้อที่แสดงคติการเผาศพของชาวบักซ์ไต้ที่นับถือศาสนาพุทธ



ภาพที่ ๙ และ ๑๐ ภาพหลุมศพและศาลเจ้าจีน

ที่มา : ผู้เขียน (๑๖ มีนาคม ๒๕๖๒)

ภาพหลุมศพของชาวจีนและภาพการเผาศพด้วยสามล้อมีลักษณะเป็นภาพแทรกที่วาดขึ้นเพิ่มเติมลงไปในแต่ละห้องภาพ ภาพดังกล่าวจึงมีขนาดเล็กมากเมื่อเปรียบเทียบกับภาพหลัก ดังตัวอย่างในภาพที่ ๙ และ ๑๐ ที่มีภาพหลักคือภาพการปลงอนุสาวรีย์หรือ ภาพพระสงฆ์กำลังพิจารณาซากศพ และมีภาพหลุมศพของชาวจีนและศาลเจ้าจีนเป็นภาพแทรกอยู่ตรงมุมบนซ้ายของห้องภาพ

ภาพศาลเจ้าจีนดังกล่าวมีอักษรจีนสามตัวเขียนว่า “ปูนเถากง” หรือ “เป็นโถวกง” ในสำเนียงจีนกลาง ตั้งอยู่ด้านหลังหลุมฝังศพ ด้านหน้ามีชาวจีนสองคนกำลังยื่นแคร่พหลุมศพ ตามความเชื่อของชาวจีน ปูนเถากงคือเทพผู้ดูแลผู้คนในชุมชน

ให้อยู่เย็นเป็นสุข (Amornwanitsak, 2018, p. 50) ปกป้องคุ้มครองชุมชน และเชื่อกันว่าท่านเป็นเทพผู้อุปถัมภ์ด้านการค้าอีกด้วย (Sikkhakoson, 2014, p. 81)

การเคารพหลุมฝังศพ หรือ ฮวงซุ้ย เป็นคติของชาวจีน ในวิชาฮวงจุ้ยมีความเชื่อว่าหากมีการฝังศพของผู้ตายไว้ในที่ที่เหมาะสมและถูกต้องตามตำรา พลังชีวิตของผู้ตายหรือที่เรียกว่า “เซ็งซี” จะมีการรวมตัวและมีพลังส่งเสริมทายาทที่ยังมีชีวิตให้ได้ ลาก ยศ สรรเสริญ หรือเจริญก้าวหน้าในหน้าที่ราชการ ที่ที่เหมาะสมนั้นจะต้องไม่มีลมพัดโกรก เพราะลมจะเป็นกระแสพัดพาเซ็งซีให้เคลื่อนกระจายไปจากหลุมฝังศพจนขาดพลังที่จะเกื้อหนุนทายาท อีกทั้งที่ที่จะใช้ฝังศพต้องไม่อยู่ใกล้ธารน้ำธรรมชาติ หรือมีน้ำท่วมขัง เพราะน้ำจะเป็นปัจจัยสลายพลังของเซ็งซี ดังนั้นชาวจีนจึงให้ความสำคัญกับการเลือกสรรทำเลที่ฝังศพ ในอดีตศพที่ถูกฝังในทำเลที่ดีมักเป็นกษัตริย์และเชื้อพระวงศ์ หรือคนมั่งมีเท่านั้น ศพของคนทั่วไปมักถูกฝังรวมกันในสุสานสาธารณะของหมู่บ้าน^๗

ส่วนภาพสามล้าंगที่แสดงคติของชาวปักข์ได้ขำรุคและเลือนรางไปมาก Ampai (2005, p. 33-34) อธิบายว่าสามล้าंगคือฉาปนสถานชั่วคราวที่สร้างขึ้นสำหรับเผาศพเฉพาะราย อาจสร้างขึ้นในวัด ในป่าช้า หรือบางท้องถิ่นอาจสร้างขึ้นในบริเวณบ้านก็มี เป็นคตินิยมซึ่งมีมาก่อนที่จะมีเซ็งตะกองสำหรับเผาศพ ลักษณะของสามล้าंगประกอบด้วยเสาไม้กลม (ไม้สด) ๔ ต้น (นิยมใช้ไม้ไผ่ หรือไม้หมาก หรือไม้เสาะชะโอน) บักเสาเป็นรูปสี่เหลี่ยมจัตุรัสให้โคนเสาห่างกันประมาณ ๓-๔ เมตร แต่ละเสาสูงเท่ากันประมาณว่าให้สูงเลยเปลวไฟขึ้นไป (บางท้องถิ่นกำหนดให้สูง ๔ วา ๒ ศอก) ให้ปลายเสาเอนเข้าหากันเล็กน้อยคล้ายเสามาเรู ปลายเสาให้ใช้ไม้ตีทำเชิงชาย และเหนือเชิงชายทำเป็นเพดานหรือหลังคา โดยใช้ผ้าสีขาวอย่างบาง หรือเสื่อ หรือไม้ไผ่สานเป็นรูปสี่เหลี่ยมจัตุรัสไว้สำหรับบังร่มไฟหรือกันร่มไฟ และด้วยเหตุนี้บางท้องถิ่นจึงเรียกสามล้าंगว่า “ร่มไฟ”

^๗ Phaluckmonthon. (2016). ชาวจีนหลังความตาย. สืบค้นจาก http://lek-prapai.org/home/view.php?id=905&fbclid=IwAR1sWgKguOi3xJT_ePalcdIFK_F32asDR8rBMJwyVGQSORYpYWn_CDji90

นอกจากนี้ Ampai (2005, p. 60) อธิบายเพิ่มเติมว่าตามประเพณีนิยมของชาวปักข์ใต้ ศพที่จะเผาโดยใช้สามลำนั้นจะต้องเป็นศพผู้สูงอายุและมีคุณธรรมเท่านั้น ไม่นิยมทำขึ้นเพื่อเผาศพเด็กหรือคนหนุ่มสาว ก่อนก่อสร้างสามลำจะต้องทำพิธีขอมมาเจ้าที่เจ้าทางเสียก่อน และต้องมีเครื่องเช่นสรวงด้วย เมื่อเผาเสร็จแล้วจะไม่มีการรื้อถอนสามลำ แต่จะปล่อยให้จมนกว่าจะผูกฟงไปเอง และสามลำแต่ละอันจะใช้เผาเพียงศพเดียวเท่านั้น

เมื่อพิจารณาภาพจิตรกรรมอื่นที่ปรากฏร่วมกับภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเข็น รวมทั้งการพิจารณาปริบททางสังคมและวัฒนธรรมของเมืองสงขลาตั้งกล่าวข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่าภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเข็นนี้น่าจะวาดขึ้นเพื่อแสดงความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ในเมืองสงขลา

บทสรุปและอภิปรายผล

ผลการศึกษาภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเข็นในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมมาวาส จังหวัดสงขลา ดังอธิบายมาทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นประเด็นทางวัฒนธรรมที่น่าสนใจสองประการ ดังนี้

๑) พิธีแห่เจ้าเข็นในปริบทสังคมวัฒนธรรมอาหรับ

พิธีแห่เจ้าเข็นเป็นพิธีรำลึกถึงเหตุการณ์ที่อิหม่ามอุเซนและผู้ติดตามถูกทหารของยะซิดสังหารที่เมืองกัรบลา พิธีนี้สะท้อนให้เห็นการยกย่องสรรเสริญอิหม่ามอุเซนในฐานะวีรบุรุษทางศาสนาที่พลีชีพเพื่อปกป้องความเป็นอิสลามตามทัศนะของมุสลิมนิกายชีอะห์ และสะท้อนให้เห็นการผลัดซ้ำความโหดเหี้ยมของศัตรูที่สังหารอิหม่ามอุเซนและเครือญาติอย่างทารุณ นอกจากนี้อาจกล่าวได้อีกนัยหนึ่งว่าพิธีแห่เจ้าเข็นในปริบทสังคมวัฒนธรรมอาหรับแสดงถึงความขัดแย้งทางการเมืองเรื่องการสรรหาผู้นำทางศาสนา หลังการสิ้นพระชนม์ของพระศาสดามูฮัมหมัด ซึ่งความขัดแย้งดังกล่าวนี้เป็นสาเหตุสำคัญประการหนึ่งของการบาดหมางกันระหว่างมุสลิมนิกายชีอะห์กับนิกายซุนนีย์นั่นเอง

๒) ภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเซ็นในปรีบททางการเมืองการปกครองหัวเมือง ปักขใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

แม้ว่าภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาสจะวาดขึ้นเพื่อแสดงความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ในเมืองสงขลา ซึ่งประกอบด้วยไทย มุสลิม และจีน แต่อีกนัยหนึ่งผู้สร้างน่าจะต้องการให้ชาวไทยและชาวจีนเข้าใจวัฒนธรรมมุสลิม ได้รู้จักพิธีกรรมของมุสลิมตามความรับรู้ของผู้สร้างด้วย และผู้สร้างไม่น่าจะสร้างภาพนี้ขึ้นเพื่อให้มุสลิมชม ซึ่งจะไม่มีมุสลิมคนใดได้เห็น เพราะมุสลิมไม่มีธรรมเนียมเข้าไปในวัดพุทธ

ประเด็นการอภิปรายในเชิงคติชนที่น่าสนใจอีกประการหนึ่ง คือขนาดของภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นซึ่งเป็นภาพใหญ่ขนาดหนึ่งห้องภาพ ขณะที่ภาพหลุมศพและศาลเจ้าจีนและภาพการเผาศพด้วยสามสังข์เป็นเพียงภาพแทรกขนาดเล็กที่วาดเพิ่มเติมลงไป ในแต่ละห้องภาพเท่านั้น ขนาดของภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นจึงแสดงให้เห็นการให้ “ความสำคัญ” แก่มุสลิมกลุ่มนี้อย่างชัดเจน และเมื่อพิจารณาตำแหน่งของภาพนี้อยู่หลังบานประตูพระอุโบสถ ก็ทำให้เกิดข้อสันนิษฐานว่าผู้สร้างภาพนี้น่าจะมีความต้องการแสดงออกถึงความเป็น “แขกเจ้าเซ็น” อันมีนัยของ “ความเป็นอื่น” ในพื้นที่พระอุโบสถซึ่งเป็น “พุทธศาสนสถาน” ดังนั้นการที่ผู้สร้างจงใจให้วาดภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นไว้ในตำแหน่งดังกล่าวอาจจะสื่อถึงการไม่ประสงคืที่จะแสดงออกให้โจ่งแจ้งนัก

ข้อสังเกตที่ว่าภาพนี้แสดงรายละเอียดของพิธีกรรมมาก ซึ่งถ้าไม่ใช่คนเจ้าเซ็นเองแล้วไม่น่าจะวาดได้ ทำให้ผู้เขียนสืบค้นต่อไปว่าในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นมีชนชั้นนำของเมืองสงขลากลุ่มใดที่มีความเกี่ยวข้องกับแขกเจ้าเซ็นบ้าง ปรากฏว่าไม่พบผู้ปกครองเมืองสงขลาคนใดมีเชื้อสายเจ้าเซ็นตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรีถึงสมัยรัชกาลที่ ๕ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ผู้ปกครองเมืองสงขลาส่วนมีเชื้อสายจีนทั้งสิ้น โดยเฉพาะตระกูล ณ สงขลา ที่มีบรรพบุรุษเป็นชาวจีนฮกเกี้ยน ด้วยเหตุนี้จึงสันนิษฐานว่าผู้วาดและผู้ควบคุมการสร้างภาพนี้ไม่น่าจะเป็นชาวสงขลาหรือชนชั้นนำเมืองสงขลา

นอกจากนี้ หากพิจารณาจากประชากรมุสลิมในเมืองสงขลาพบว่าประชากรมุสลิมเมืองสงขลาส่วนใหญ่นับถือศาสนาอิสลามนิกายซุนนี แม้ว่าเดิมที่ท่านโมกอล

และท่านสุไลมานผู้ปกครองเมืองสงขลาสมัยกรุงศรีอยุธยาจะเป็นชาวเปอร์เซียที่นับถือศาสนาอิสลามนิกายชีอะห์ก็ตาม แต่เมื่อท่านและบริวารอพยพมาอยู่ในดินแดนที่ชนกลุ่มใหญ่นับถือนิกายซุนนี การเปลี่ยนแปลงให้เข้ากับชาวบ้านน่าจะทำได้ไม่ยาก

แต่อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนพบว่ามิชนชั้นนำจากราชสำนักสยามสองท่านที่มีความเกี่ยวข้องกับแขกเจ้าเซ็นและมีบทบาทสำคัญในการจัดการปกครองหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น คือพระยาพระคลัง (ดิศ บุนนาค) และพระยาศรีพิพัฒน์ (หัต บุนนาค) ดังที่ Bunnag (1977, p. 2) กล่าวว่าตระกูลบุนนาคเป็นตระกูลเก่าแก่สืบเนื่องมาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาเป็นราชธานี ต้นตระกูลบุนนาคเป็นพ่อค้าชาวอาหรับ ชื่อ “เฉกอะหมัด” เข้ามาในสยามเมื่อพุทธศตวรรษที่ ๒๒ (ต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๑๗) เฉกอะหมัดได้รับราชการในกรมพระคลังโดยปฏิบัติหน้าที่เกี่ยวกับงานของกรมท่า นอกจากนี้ วงศ์เฉกอะหมัดบางท่านได้เป็นถึงสมุหนายก และในสมัยสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวบรมโกศ ตระกูลบุนนาคเปลี่ยนจากการนับถือศาสนาอิสลามมาเป็นศาสนาพุทธ

ในสมัยรัชกาลที่ ๓ พระยาพระคลัง (ดิศ บุนนาค) และพระยาศรีพิพัฒน์ (หัต บุนนาค) เคยยกทัพมาจัดการปกครองในหัวเมืองมลายูและปราบกบฏ ๗ หัวเมือง ซึ่งในคราวนั้นท่านทั้งสองได้มาพำนักอยู่ที่เมืองสงขลาอยู่หลายปี และได้สร้างพระเจดีย์ขึ้นบนยอดเขาแดง เมืองสงขลา สององค์ คือ พระเจดีย์ของสมเด็จพระเอกาทศโลกย์ (พระเจดีย์องค์ดำ) เมื่อปี พ.ศ. ๒๓๗๖ และพระเจดีย์ของสมเด็จพระเอกาทศโลกย์ (พระเจดีย์องค์ขาว) เมื่อปี พ.ศ. ๒๓๘๒ ดังที่ผู้เขียนอธิบายไว้ในหัวข้อความขัดแย้งทางการเมืองในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น จึงอาจเป็นไปได้ว่าท่านทั้งสองซึ่งสืบเชื้อสายมาจากมุสลิมกลุ่มเจ้าเซ็น แม้ว่าภายหลังจะเปลี่ยนมานับถือศาสนาพุทธก็ตาม และท่านทั้งสองก็เป็นคนในราชสำนักสยาม น่าจะมีส่วนเกี่ยวข้องกับการสร้างภาพนี้ในหัวเมืองสำคัญอย่างสงขลา นอกจากนี้ ในช่วงต้นรัชกาลที่ ๑ ถึงรัชกาลที่ ๕ วัฒนธรรมของมุสลิมกลุ่มเจ้าเซ็นก็มีบทบาทในราชสำนักมาก ดังนั้น ขนาดของภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นซึ่งเป็นภาพใหญ่ขนาดหนึ่งห้องภาพในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาสก็น่าจะแสดงถึง “ความเหนือกว่า” ของมุสลิมกลุ่มเจ้าเซ็นที่มีราชสำนักรองรับ แต่เนื่องด้วยภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นสร้างขึ้นในพุทธศาสนาสถานจึงอาจจะไม่สามารถแสดงออกได้อย่างโจ่งแจ้งนัก

Chularatana (2001, p. 333-335) กล่าวถึงวัฒนธรรมของมุสลิมกลุ่มเจ้าเซ็นที่มีบทบาทมากในราชสำนักสยามสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นว่า พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย (รัชกาลที่ ๒) ทรงมีหมายรับสั่งให้หะยี หรือ ไต่ะครูซึ่งเป็นผู้นำทางศาสนาในกลุ่มประชากรมุสลิมเชื้อสายมลายูเกือบทุ่มุสลิมกลุ่มต่าง ๆ ในเขตพระนครไปร่วมกระบวนพิธีแห่เจ้าเซ็นหน้าพระที่นั่ง เมื่อ ปี พ.ศ. ๒๓๖๐ ซึ่งในครั้งนั้นพระองค์และกรมพระราชวังบวรฯ มีพระราชประสงค์จะทอดพระเนตรขบวนแห่ในพิธีนี้ จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พระจุฬาราชมนตรี หลวงนทเกษ และหลวงโกษาอิศihak นำกระบวนพิธีลงเรือข้ามฟากจากกุฎีเจ้าเซ็นไปแห่ถวายให้ทอดพระเนตรที่หน้าพระที่นั่งสุโธศวรรายในพระบรมมหาราชวัง และที่หน้าพระที่นั่งพุทไธศวรรย์ในพระบรมราชวัง ในการนี้ได้โปรดให้เกณฑ์มุสลิมนิกายซุนนี และมุสลิมกลุ่มอื่น ๆ เข้าร่วมในกระบวนแห่ด้วย การที่พระองค์ทรงมีรับสั่งให้เกณฑ์มุสลิมนิกายซุนนีซึ่งเป็นนิกายที่แปลกแยกจากมุสลิมกลุ่มเจ้าเซ็นที่นับถือนิกายชีอะห์เข้าร่วมในพิธีด้วยนั้น น่าจะมีนัยสำคัญ ๒ ประการ ประการแรกเนื่องจากมุสลิมนิกายชีอะห์ในเวลานั้นมีจำนวนน้อยไม่สามารถจัดพิธีแห่เจ้าเซ็นได้ยิ่งใหญ่เหมือนในสมัยกรุงศรีอยุธยา ขณะที่ชาวสยามในราชสำนักนั้นต่างมีชีวิตทันเห็นพิธีนี้มาแล้ว จึงต้องการจัดพิธีนี้ให้ยิ่งใหญ่เหมือนเมื่อครั้งบ้านเมืองยังดี และให้สมพระเกียรติยศที่จะถวายหน้าพระที่นั่ง จึงจำเป็นต้องเกณฑ์มุสลิมกลุ่มต่าง ๆ ในพระนครเข้าร่วมอย่างเอิกเกริกใหญ่น้อยอีกประการหนึ่งคือเป็นการแสดงบทบาทและอำนาจของขุนนางกรมท่าชาวที่เป็นมุสลิมกลุ่มแยกเจ้าเซ็น ซึ่งถือเป็นกลไกที่ราชสำนักใช้ควบคุมประชากรมุสลิมในเขตพระนครและวงราชการของสยาม ราชสำนักจึงใช้อำนาจผ่านทางพระจุฬาราชมนตรีบังคับให้หะยีเกณฑ์มุสลิมต่างนิกายเข้าร่วมขบวนแห่นี้ นอกจากนี้ ราชสำนักสยามยังให้การสนับสนุนพิธีแห่เจ้าเซ็นของมุสลิมนิกายชีอะห์เป็นประจำทุกปี โดยพระมหากษัตริย์นับจากรัชกาลที่ ๑ ทรงรับไว้ในพระบรมราชูปถัมภ์ ทั้งยังทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้เจ้านายเชื้อพระวงศ์ชั้นสูงเสด็จมาเป็นประธานในพิธีนี้ทุกปี และถือเป็นธรรมเนียมที่พระมหากษัตริย์และเจ้านายหลายพระองค์จะเสด็จมาร่วมพิธี อย่างเช่นรัชกาลที่ ๕ และรัชกาลที่ ๖ ก็เคยเสด็จพระราชดำเนินร่วมในพิธีแห่เจ้าเซ็น การที่ราชสำนักให้ความสำคัญและให้ความสำคัญกับมุสลิมกลุ่มนี้เป็นพิเศษ อาจจะมีสาเหตุมาจากผู้นำมุสลิมกลุ่มนี้มีบทบาทสำคัญในราชสำนัก โดยเฉพาะกลุ่มเครือญาติของ

ขุนนางตระกูลขุนนาค ซึ่งมีอำนาจมากในรัชกาลที่ ๒ ถึงรัชกาลที่ ๕

อนึ่ง ภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมมาวาสน่าจะสร้างขึ้นในช่วงรัชกาลที่ ๒ ถึงรัชกาลที่ ๓ (Chularatana, 2007, p. 59) ซึ่งสอดคล้องกับช่วงเวลาที่พระยาพระคลัง (ดิศ ขุนนาค) และพระยาศรีพิพัฒน์ (ทัต ขุนนาค) ยกทัพมาจัดการปกครองในหัวเมืองมลายูและปราบกบฏ ๗ หัวเมือง และพำนักอยู่ที่เมืองสงขลาในสมัยรัชกาลที่ ๓ นอกจากพระยาพระคลัง (ดิศ ขุนนาค) และพระยาศรีพิพัฒน์ (ทัต ขุนนาค) จะมีบทบาทสำคัญทางการเมืองการปกครองในราชสำนักสยามและหัวเมืองปักษ์ใต้ ท่านทั้งสองยังมีส่วนช่วยบำรุงพระพุทธศาสนา ดังที่ Bunnag (1977, p. 92-93) กล่าวว่าในสมัยรัชกาลที่ ๓ ท่านทั้งสองได้การสร้างและปฏิสังขรณ์วัดวาอารามต่าง ๆ เช่น วัดประยูรวงศาวาส วัดโยธานิมิตร วัดนवलรัตนดิศ วัดมหาพิชัยญาติ พระเจดีย์บนยอดเขาเมืองสงขลา

ขณะที่ Ampai (2005, p. 68) กล่าวว่าภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นน่าจะเขียนขึ้นในสมัยรัชกาลที่ ๔ เพราะหากพิจารณาจากมุมมองทางประวัติศาสตร์ศิลปะ การเขียนภาพขบวนแห่เจ้าเซ็นซึ่งถือเป็นการเขียนภาพเพื่อบันทึกเหตุการณ์เป็นกลวิธีการเขียนภาพจิตรกรรมอย่างหนึ่งที่นิยมในสมัยรัชกาลที่ ๔ ซึ่งเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อของการเปลี่ยนแปลงรูปแบบศิลปะจากจิตรกรรมแบบประเพณีที่เน้นเขียนภาพแนวอุดมคติหรือเกี่ยวกับพุทธประวัติสู่การเขียนภาพแนวลัทธินิยมที่เน้นความสมจริง ซึ่งได้รับอิทธิพลจากศิลปะตะวันตก นอกจากนี้ ภาพจิตรกรรมส่วนใหญ่ในพระอุโบสถแห่งนี้เป็นภาพปริศนาธรรมและกิจวัตรของพระสงฆ์ ซึ่งสะท้อนแนวพระราชานิยมในรัชกาลที่ ๔

Ampai (2005, p. 68-69) แสดงข้อคิดเห็นเพิ่มเติมว่าการเขียนภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นที่เป็นพิธีกรรมของศาสนาอื่นในพระอุโบสถในลักษณะของการยกย่องเช่นนี้อาจจะถูกบรรดาผู้เฒ่าผู้แก่หรือผู้ที่เคร่งศาสนาติฉินดัด โดยเฉพาะพระสงฆ์ชั้นผู้ใหญ่ในวัด และช่างในฐานะผู้สร้างงานย่อมต้องเขียนภาพตามความพอใจของผู้ว่าจ้างเป็นหลัก จนมีคำกล่าวไว้ในงานช่างของเจ้านายนั้น เจ้านายขุนนางก็จะเป็นผู้ควบคุมกำหนดแบบแผน งานช่างของวัด ก็จะมีพระช่างอาวุโสหรือพระช่างที่เป็นที่เคารพนับถือเป็นผู้ควบคุมดูแล ส่วนงานช่างของบ้านนั้น ตลาดก็จะเป็นผู้กำหนดรูปแบบของผลผลิตงานช่าง จึงอาจกล่าวได้ว่าในกลุ่มช่างแต่ละกลุ่ม หรือในงานของเจ้าภาพแต่ละราย

ก็จะมีผู้ที่มีสิทธิ์ในการกำหนดรูปแบบงานช่างในระดับที่แตกต่างกันไป และสิ่งนี้ก็จะ มีผลต่อความเปลี่ยนแปลงของงานช่างด้วย ดังนั้นผู้ที่มีอำนาจทั้งในด้านการเงินเพื่อ สนับสนุนการเขียนงานจิตรกรรมฝาผนังและมีอำนาจในการตัดสินใจวางแผนเรื่องที่จะ เขียนได้โดยปราศจากการติเตียนจากคนรอบข้าง จึงน่าจะเป็นเจ้าพระยาวิเชียรคีรี (บุญสังข์ ณ สงขลา) เจ้าเมืองสงขลาซึ่งเป็นผู้บูรณะปฏิสังขรณ์วัดแห่งนี้ในสมัย รัชกาลที่ ๔ ดังข้อความใน *Historical Chronicles, Volume 30* (1968, p. 243) ที่ว่า เจ้าพระยาวิเชียรคีรี (บุญสังข์) ผู้ว่าราชการเมืองสงขลาลำดับที่ ๕ ได้บูรณะปฏิสังขรณ์ วัดโพธิ์ปฐมาวาสด้วยเงินทั้งสิ้น ๓๖๑ เหริยญ เมื่อปี พ.ศ. ๒๔๐๒

นอกจากนี้ Ampai (2005, p. 69-70) กล่าวว่าเจ้าพระยาวิเชียรคีรี (บุญสังข์) เคยถวายตัวเป็นมหาดเล็กมาตั้งแต่อายุ ๑๖ ปี ซึ่งตรงกับสมัยรัชกาลที่ ๒ ขณะรับราชการคงมีโอกาสดูเห็นพิธีแห่เจ้าเซ็นซึ่งเป็นพิธีที่จัดขึ้นอย่างเอิกเกริก ในพระบรมมหาราชวังอย่างใกล้ชิด เมื่อท่านกลับมาเป็นเจ้าเมืองสงขลาและได้มา บูรณะวัดโพธิ์ปฐมาวาสซึ่งเป็นวัดราษฎร์ที่ไม่มีความเคร่งครัดในการสร้างศิลปกรรม มากนัก จึงอาจทำให้สามารถทดลองเขียนงานจิตรกรรมแบบใหม่ ๆ เพื่อบอกเล่า เรื่องราวที่ท่านเคยพบเห็นและเป็นที่นิยมอยู่ในกรุงเทพฯ เพราะนอกจากจะมีภาพ พิธีแห่เจ้าเซ็นแล้ว ที่ผนังพระอุโบสถยังมีภาพปริศนาธรรมเรื่องปฏิจุสมุปทาน และภาพ อสุภกรรมฐาน ที่มักปรากฏอยู่ในวัดธรรมยุติกนิกายในกรุงเทพฯ ซึ่งกำลังเป็นที่เคารพ ศรัทธาของชาวพุทธในภาคใต้ในขณะนั้น และยังเป็นภาพแนวพระราชนิยมในรัชกาล ที่ ๔ อีกด้วย

ผู้เขียนมีความเห็นว่าหากพิจารณาจากปริบททางสังคมพบว่าในสมัยรัชกาล ที่ ๓ ก็เริ่มปรากฏการบันทึกเรื่องราวเกี่ยวกับลัทธิธรรมนิยมประเพณีของชาติพันธุ์ ต่าง ๆ ใน “พื้นที่วัด” แล้ว ดังที่มีการเขียนภาพ “โคลงภาพคนต่างภาษา” จำนวน ๖๔ บท ๓๒ ชาติพันธุ์ ที่วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม (วัดโพธิ์) ซึ่งผู้เขียนกล่าวไว้ในหัวข้อ ภูมิหลังของแห่เจ้าเซ็นและพิธีแห่เจ้าเซ็นในสังคมไทย แต่การเขียนภาพเพื่อบันทึก เหตุการณ์ได้รับความนิยมน้อยกว่าแพร่หลายในหมู่จิตรกรไทยในสมัยรัชกาลที่ ๔ ดังที่ Ampai กล่าวไว้ข้างต้น นอกจากนี้ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่าผู้เขียนภาพพิธีแห่ เจ้าเซ็นน่าจะเป็นช่างหลวง เนื่องจากลักษณะภาพพิธีแห่เจ้าเซ็นมีความประณีตกว่าภาพ อื่น ๆ ที่น่าจะเป็นฝีมือช่างท้องถิ่น และสมัยที่มีการเขียนภาพแต่ละห้องภาพก็ไม่น่าจะ

ภาพจิตรกรรมพิธีแห่เจ้าเซ็น (มุอ์รรัม) ในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา : ความขัดแย้ง ๒๙
ทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

เขียนขึ้นในคราวเดียวกัน เนื่องจากสังเกตว่าบางห้องภาพปรากฏร่องรอยการลบและ
วาดภาพใหม่ทับไปด้วย

ผลการศึกษาและการอภิปรายผลดังกล่าวมาทั้งหมดนี้จึงแสดงให้เห็นว่าภาพ
จิตรกรรมพืธีแห่งเจ้าเซ็น (มุฮ์รรัม) ในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา แสดง
ให้เห็นพิธีรำลึกถึงเหตุการณ์ที่อหามฮุเซนและผู้ติดตามถูกทหารของยะซิดสังหารที่
เมืองกัรบลา ซึ่งมีสาเหตุจากความขัดแย้งทางการเมืองระหว่างมุสลิมนิกายชีอะห์กับ
นิกายซุนนีในเรื่องการสรรหาผู้นำทางศาสนาหลังการสิ้นพระชนม์ของพระศาสดา
มุฮัมหมัด นอกจากนี้ พิธีนี้สะท้อนให้เห็นการยกย่องสรรเสริญอหามฮุเซนในฐานะ
วีรบุรุษทางศาสนาที่พลีชีพเพื่อปกป้องความเป็นอิสลามตามที่คณะของมุสลิมนิกาย
ชีอะห์ และสะท้อนให้เห็นการผลิตซ้ำความโหดเหี้ยมของศัตรูที่สังหารอหามฮุเซนและ
เครือญาติอย่างทารุณ

แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อคตินดังกล่าวแพร่สู่สังคมไทย โดยมุสลิมกลุ่มเจ้าเซ็น
ที่มีบทบาททางการเมืองการปกครองในราชสำนักสยามมาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา
กระทั่งถึงสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น รวมทั้งมุสลิมกลุ่มนี้ยังได้รับการแต่งตั้งให้ดำรง
ตำแหน่งเป็นจุฬาราชมนตรีหรือผู้นำทางศาสนาอิสลามสืบต่อมาจนถึงสมัยเปลี่ยนแปลง
การปกครองในปี พ.ศ. ๒๔๗๕ หลังจากนั้นจุฬาราชมนตรีจึงเปลี่ยนมาเป็นกลุ่มมุสลิม
นิกายซุนนี โดยนัยนี้พืธีแห่งเจ้าเซ็นจึงมีบทบาทในการแสดงอัตลักษณ์และอำนาจของ
มุสลิมกลุ่มเจ้าเซ็นที่เหนือกว่ามุสลิมกลุ่มอื่น

ในบริบททางการเมืองการปกครองของเมืองสงขลา ซึ่งเป็นหัวเมืองสำคัญ
ทางปักษ์ใต้ในสมัยนั้น ภาพจิตรกรรมพืธีแห่งเจ้าเซ็นมีบทบาทในการแสดงความหลากหลาย
ของกลุ่มชาติพันธุ์ในเมืองสงขลา ซึ่งประกอบด้วยไทย มุสลิม และจีน ผู้สร้าง
ภาพนี้จึงน่าจะต้องการให้ชาวไทยและชาวจีนในเมืองสงขลาเข้าใจวัฒนธรรมมุสลิม
ได้รู้จักพิธีกรรมของชาวมุสลิมตามความรับรู้ของผู้สร้างด้วย นอกจากนี้การที่ชาวไทย
และชาวจีนรับรู้และเข้าใจวัฒนธรรมมุสลิมอาจจะช่วยลดความขัดแย้งทางชาติพันธุ์
ในเมืองสงขลาที่อาจจะเกิดขึ้นได้ ดังที่เคยเกิดขึ้นในหัวเมืองมลายูที่อยู่ติดกับเขตแดน
เมืองสงขลา ซึ่งส่งผลให้ราชสำนักสยามและชนชั้นนำในหัวเมืองสำคัญทางปักษ์ใต้
ต้องยกทัพลงไปปราบปรามอยู่เสมอ

Reference

- Amornwanitsak, S. (2018). “*Chaopho Khao Tok*” *Thepharak Thai Thi Klaiipen Thepphachao Chin* [“*Chaopho Khao Tok*” *Thai Guardian God becomes a Chinese God*]. Nonthaburi: Tonchabap.
- Ampai, K. (2005) *The mural paintings in Phra Ubosoth at Wat Pho Pathamawat, Songkhla: the reflection of society and culture in Songkhla community in early Rattanakosin period.* (Master’s thesis). Department of Art History, Silpakorn University, Bangkok, Thailand.
- Bunnag, P. (1977). *Botbat Thang Kanmueang Kan Pokkhrong Khong Senabodi Trakun Bunnag* [The political role of the Bunnag Family]. Bangkok: Duangkamon.
- Chularatana, J. (2001). *The Krom Tha Khwa Officials: Their roles and functions during the Ayutthaya and Rattanakosin periods (1610-1892).* (PhD dissertation). Department of History, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand.
- Chularatana, J. (2007). “*Khaek*” Nai Khlong phap Khon Tang Phasa Thi Wat Pho Phapsathon Mutsalim Sueksa Nai Mu Panyachon Sayam Samai Ton Rattanakosin [“*Khaek*” in Khlong Phap Khon Tang Phasa at Wat Pho: A reflection of Muslim Studies in Rulers of Siam in the early Rattanakosin period]. *Journal of Letters*, 36, (1), 36 - 111.
- Chuangphichit, T. (2008). *Chao Sen Rite (Ashura): Ethnic identity and ethnicity of Shi’ite Muslims of Thailand.* (Master ‘s thesis). Silpakorn University, Bangkok, Thailand.
- Fine Arts, Department. (2012). *Thamniapnam Laeng Moradok Thang Sinlapawatthanatham Nai Khet Phuenthi Ha Changwat Chaidaen Phaktai* [List of Cultural Heritage Sites in the five southern border provinces]. Songkhla: Bangkok in House.
- Kancanakhaphan. (1973) *Phumisat Wat Pho, lem 1* [Geography of Wat Pho,

- Volume 1]. (2nd ed.). Bangkok: Ruamsan.
- King Rama III Archives*. (1839). Vajirayana Library, Number. 112.
- Kunsirisawat, D. (1974). *Khwamsamphan Khong Mutsalim Thang Prawattisat lae Wannakhadi Thai Lae Samphao Kasat Sulaiman (Chabap yo)* [*The relationship of Muslims in History and Thai Literature and the ship of Sulaiman (abridged version)*]. (2nd ed.). Bangkok: Language and Book Association of Thailand.
- Lomlim, T. (1973). *Khwamsamphan Rawang Thai Kap Malayu Nai Samai Rattanakosin Tonton* [*The relationship between the Thai and Malay in the early Rattanakosin period*]. Bangkok: Phrae Pithaya.
- Nakrop, S. (2013). The Marasia Lamentation in Muharram Observance of the Shia Muslim in Thailand. *Manutsayasad Wichakan* 20, (1), 153 - 180.
- Phaluekmonthon, D. (2016). *Chao Chin Lang Khwam Tai* [Chinese Afterlife. Retrieved from http://lek-prapai.org/home/view.php?id=905&fbclid=IwAR1sWgKguOi3xjT_ePalcdIFK_F32asDR8rBMJwyVGQSORYpYWn_CDji90
- Phibunsiri, M. (2005). *Semiotic communication management through "Muharom Ritual for Shi-ah Muslim* (Master's thesis). Thammasat University, Bangkok, Thailand.
- Phongphaibun, S. (2000). *Katho Sanim Krit: Lae Withichiwit Chao Tai Ton lang* [*Stripping the rust from the dagger: A look at the way of life of Thai Southerners*]. Bangkok: The Thailand Research Fund.
- Phongsiribanyat, P. (1979). *The government policy towards Songkhla during the Rattanakosin period (A.D. 1782-1896)*. (Master 's thesis). Department of History, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand.
- Prachum Charuek Wat Phra Chetuphon* [*Stone Inscriptions of Wat Pho*]. (1974). (3rd ed.). Bangkok: Siwaphon.
- Prachum Phongsawadan, lem 30* [*Historical chronicles, Volume 30*]. (1968).

- Bangkok: Rongphim Khurusapha Latphra.
- Pramoj, K, M.R. (2001). *Khrong Kraduk Nai Tu [Skeleton in the Closet]*. (5th ed.). Bangkok: Dokya.
- Rueangraklikhit, C. (2009). *Kap He Chom Khrueang Khao Wan Kap He Nirat Raem Rot Rang* [Processional verses *Chom Khrueang Khao Wan* and *Nirat Raem Rot Rang*]. Bangkok: Chulalongkorn University Press.
- Saranukrom Thai Chabap Ratchabandittayasathan, lem 4 [Thai Encyclopaedia of The Royal Institute of Thailand, Volume 4]*. (1960-1961). Phranakhon: Rungrueang Tham.
- Sikkhakoson, T. (2014). *Thetsakan Chin Lae Kan Sen Hai [Chinese Festivals and Sacrificial Offerings]*. Bangkok: Matichon.
- Wichian khiri (Bunsang), Phraya. (1933). *Chronicle of Songkhla in Historical chronicles Number 53, Chronicle of Songkhla, Chronicle of Nakhon Si Thammarat, Chronicle of Phatthalung*.

พลวัตของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ ในบริบทการนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร เพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก^๑

Submitted date : 5 February 2019

Revised date : 4 March 2019

Accepted date : 14 March 2019

พลกฤษณ์ วสีวิวัฒน์^๒

ปรมินทร์ จารูวรรณ^๓

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาพลวัตของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ และวิถีคิดในการนำคติชนดังกล่าวมาใช้ในบริบทการนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร จังหวัดนครศรีธรรมราช เพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก ผลการศึกษาพบว่า การนำเสนอมรดกโลกเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้นำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในสังคมประเพณี เช่น ตำนานและเรื่องเล่า ความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรม มาใช้ในหลายลักษณะ ส่งผลให้เกิดพลวัตของคติชนในหลากหลายมิติ ได้แก่ คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ ทำให้เกิดรูปเคารพและวัตถุมงคลใหม่ ๆ คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์เป็นเครื่องมือในการต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจ คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์กลายเป็นสินค้าวัฒนธรรม คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มีการนำเสนอ

^๑ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต เรื่อง “พลวัตของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร จังหวัดนครศรีธรรมราช ในสังคมไทยร่วมสมัย”

^๒ นิสิตหลักสูตรอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

^๓ รองศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย / หน่วยปฏิบัติการวิจัย “ไทยวิทรรศน์” เพื่อการศึกษาภาษา วรรณคดี และคติชนไทย

ผ่านกระบวนการวิชาการ และคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ช่วยขยายความศรัทธา และทำให้เกิดสิ่งศักดิ์สิทธิ์ใหม่ ปรากฏการณ์นี้สะท้อน “วิธีคิดแบบคนใต้” ในลักษณะ การสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์แบบพวกพ้อง การพึ่งพาบารมีของพระบรมธาตุเจดีย์ การดัดแปลงให้เป็นของท้องถิ่น และการอิงรากทางวัฒนธรรม

คำสำคัญ : คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์, พลวัตของคติชน, มรดกโลก

Dynamics of Phra Borommathat Chedi folklore in the context of the nomination of Wat Phra Mahathat Woramahawihan to the World Heritage list^α

Pholkrit Waseewiwat^α

Poramin Jaruworn^β

Abstract

This article aims to study the dynamics of Phra Borommathat Chedi folklore and the ways of thinking of how to use folklore in the context of the nomination process of Wat Phra Mahathat Woramahawihan, Nakhon Si Thammarat Province, to the World Heritage List. The study reveals that the use of Phra Borommathat Chedi folklore, such as myths and narratives, beliefs, traditions and rituals in many forms in traditional society, is a main factor in the nomination to the World Heritage List. This has resulted in the use of Phra Borommathat Chedi folklore in various new dimensions. For example, Phra Borommathat Chedi folklore has created new icons and sacred objects, along with instruments to negotiate power relations, and has been transformed into a cultural commodity presented through the academization and expansion of faith and creation of new sacred objects. This phenomenon reflects “the ways of Southern people thinking”, including creating a relationship network,

^α This article is part of a dissertation for the degree of Doctor of Philosophy “Dynamics of Phra Borommathat Chedi folklore in the nomination process of Wat Phra Mahathat Woramahawihan, Nakhon Sri Thammarat province in contemporary Thai society”

^α PhD Student, Department of Thai, Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

^β Associate Professor, Department of Thai, Faculty of Arts, Chulalongkorn University. / Thaivithat Research Unit for Thai Language, Literature and Folklore.

reliance upon the “barami” of Phra Borommathat Chedi, localization and references to cultural roots.

Keywords: Phra Borommathat Chedi folklore, dynamics of folklore, World Heritage

บทนำ

การบูรณปฏิสังขรณ์พระบรมธาตุเจดีย์ วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร จังหวัดนครศรีธรรมราช ในช่วง พ.ศ. ๒๕๕๙-๒๕๖๑ นับเป็นการปฏิสังขรณ์พระบรมธาตุเจดีย์ครั้งใหญ่ เพราะมีทั้งมีการซ่อมแซมปลียอดทองคำและฐานบัวคว่ำบัวหงาย การใช้ปูนดำฉาบผิวชั้นนอกสุดขององค์เจดีย์ รวมถึงการบูรณะ “เจดีย์ทิศ” และ “เจดีย์ราย” ที่มีมาพร้อมพระบรมธาตุเจดีย์ การดำเนินการครั้งนี้ไม่เพียงเพื่อให้พระบรมธาตุเจดีย์มีความสง่างามดั้งเดิมเท่านั้น หากแต่ยังเพื่อให้เป็นไปตามข้อกำหนดในการนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลกอีกด้วย

แนวคิดเรื่องการนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลกทางวัฒนธรรมต่อองค์การการศึกษา วิทยาศาสตร์ และวัฒนธรรมแห่งสหประชาชาติ หรือยูเนสโก (The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization : UNESCO) มีมาตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๕๒ เริ่มต้นจากประชาคมในจังหวัดนครศรีธรรมราชเห็นคุณค่าในระดับสากลของพระบรมธาตุเจดีย์จึงได้ร่วมกันแสวงหาข้อมูลเกี่ยวกับการนำเสนอพระบรมธาตุเจดีย์เพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก แต่ต่อมากณะทำงานเห็นว่าพระบรมธาตุเจดีย์ยังมีประวัติที่เกี่ยวข้องการสร้างวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารและมีความสัมพันธ์กับสิ่งก่อสร้างที่สำคัญรายรอบ จึงปรับมาเป็น การนำเสนอในภาพรวมทั้งบริเวณวัดแทน

หลังจากนั้นมีการจัดทำเอกสารเพื่อเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเข้าสู่บัญชีรายชื่อเบื้องต้น (tentative list) ของศูนย์มรดกโลกแห่งยูเนสโก ศูนย์มรดกโลกได้นำข้อเสนอเกี่ยวกับวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเข้าพิจารณาในคราวประชุมใหญ่ของคณะกรรมการมรดกโลกสมัยที่ ๓๗ เมื่อวันที่ ๒๑ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๕๖ ณ กรุงพนมเปญ ประเทศกัมพูชา ที่ประชุมมีมติเอกฉันท์รับรองวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร เข้าสู่บัญชีรายชื่อเบื้องต้นมรดกโลกในการประชุมครั้งนั้น ขณะนี้ (พ.ศ. ๒๕๖๓) คณะกรรมการดำเนินงานกำลังจัดทำเอกสารฉบับสมบูรณ์ (nomination dossier) เพื่อเสนอให้คณะกรรมการมรดกโลกพิจารณาอีกครั้ง

การนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลกทำให้มีการศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารในหลากหลายแง่มุมเพื่อนำข้อมูล

มาใช้ประกอบการจัดทำเอกสารเสนอต่อคณะกรรมการมรดกโลก ขณะเดียวกันก็มี การปรับสภาพภูมิทัศน์ภายในวัดและเขตเมืองนครศรีธรรมราช เพื่อรักษาความแท้ ตั้งเดิมของมรดกทางวัฒนธรรมตามหลักเกณฑ์ของยูเนสโก นอกจากนี้ยังนำ ประเพณีเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาประยุกต์ใช้เพื่อนำเสนอความโดดเด่นของวัด พระมหาธาตุวรมหาวิหารและหนุนเสริมความสำคัญของวัดให้เป็นไปตามเกณฑ์ การพิจารณา

หลังจากวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารได้รับการบรรจุอยู่ในบัญชีรายชื่อ เบื้องต้นของศูนย์มรดกโลกทำให้ชื่อของวัดได้รับความสนใจในวงกว้างอีกครั้ง ทั้งใน แ่งการเป็นจุดเริ่มต้นของพุทธศาสนานิกายเถรวาทลังกาวงศ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ การเป็นศูนย์รวมจิตใจของพุทธศาสนิกชนในคาบสมุทไทย ตลอดจนจนการเป็นแหล่ง รวมสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวบ้านนับถือศรัทธา ส่งผลให้เกิดความตื่นตัวในการนำข้อมูลทาง วัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารไปใช้ในหลายพื้นที่ ทำให้จังหวัด นครศรีธรรมราชได้รับการส่งเสริมจากภาครัฐให้เป็นแหล่งท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมที่ สำคัญอีกแห่งหนึ่งของประเทศไทย

หากพิจารณาในแง่คติชนวิทยาซึ่งเป็นการศึกษาข้อมูลทางวัฒนธรรมที่มีการ สืบทอดต่อกันมา พบประเด็นที่น่าสนใจว่า ในบริบทการนำเสนอวัดพระมหาธาตุ วรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๕๒ ถึงปัจจุบัน มีการนำข้อมูล คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในสังคมประเพณี เช่น ตำนานและเรื่องเล่า ความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรม มาใช้ในบริบทใหม่และด้วยวัตถุประสงค์ที่ต่างไปจากเดิม ส่งผล ให้คติชนเกิดการเปลี่ยนแปลงในหลายมิติ อาจกล่าวได้ว่าบริบทการนำเสนอมรดกโลก เป็นปัจจัยเร่งที่ทำให้เกิดพลวัตของคติชนอย่างมีนัยสำคัญ ขณะเดียวกันเมื่อพิจารณาลักษณะของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในบริบทดังกล่าวพบว่าเข้าข่ายการเป็น “คติชนสร้างสรรค์” ตามที่ ศิราพร ณ ถลาง (Nathalang, 2016, p. 19) นิยามไว้ว่า “คติชนสร้างสรรค์” (creative folklore) หมายถึงคติชนที่มีการสร้างใหม่หรือ ผลิตซ้ำในบริบททางสังคมไทยปัจจุบันในลักษณะของการสืบทอดคติชนในบริบทใหม่ การประยุกต์คติชน การ “ต่อยอด” คติชน การตีความใหม่ และสร้างความหมายใหม่ หรือการนำคติชนไปใช้เพื่อ “สร้างมูลค่าเพิ่ม” หรือเพื่อสร้างอัตลักษณ์ของท้องถิ่นหรือ อัตลักษณ์ชาติพันธุ์

ที่ผ่านมาได้มีการศึกษาคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ประเภทตำนานในด้านที่มาของเรื่องและความหมายของเนื้อหา เช่น วิทยานิพนธ์เรื่อง พระนิพนพานโสทร : การศึกษาเชิงวิเคราะห์ ของ Saengphun (2000) หนังสือเรื่อง วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร นครศรีธรรมราช มรดกธรรม นำสู่มรดกโลก ภาพลักษณ์จากวรรณกรรมของ Damsi (2014) อีกส่วนเป็นการศึกษาความเชื่อและประเพณีที่เกี่ยวข้องกับพระบรมธาตุเจดีย์ในลักษณะการเก็บรวบรวมความเชื่อ การศึกษาขั้นตอนการปฏิบัติและปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการสืบทอดประเพณี เช่น วิทยานิพนธ์เรื่อง ความเชื่อและประเพณีที่เกี่ยวกับวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร จังหวัดนครศรีธรรมราช ของ Reklanglaem (1997) หนังสือเรื่อง ผ้าพระภฏพระราชนาน ปัจจัยและสื่อส่งเสริมสืบสานประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุเมืองนครศรีธรรมราช ของ Damsi (2014)

การทบทวนวรรณกรรมพบว่า ผลงานการศึกษาคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ส่วนใหญ่เป็นการศึกษาคติชนแบบแยกย่อยแต่ละประเภทในแต่ละช่วงเวลา ทว่ายังไม่มีการศึกษาคติชนในภาพรวมที่จะทำให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงในเชิงพลวัต โดยเฉพาะในบริบทสังคมไทยร่วมสมัย บทความนี้จึงมุ่งวิเคราะห์พลวัตของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์และวิถีคิดในการนำคติชนดังกล่าวมาใช้ในบริบทการนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก จากนั้นจะนำทฤษฎี “คติชนสร้างสรรค์” มาใช้ในการอภิปรายผลการศึกษา ทั้งนี้เพื่อตอบคำถามว่าในบริบทการนำเสนอมรดกโลกมีการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในสังคมประเพณีมาใช้ในลักษณะใดบ้างและก่อให้เกิดผลในเชิงพลวัตอย่างไร รวมถึงคนในสังคมมีวิถีคิดอย่างไรในการนำคติชนมาใช้ในบริบทข้างต้น

ประเภทของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในปัจจุบัน

จากการเก็บข้อมูลคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในช่วง พ.ศ. ๒๕๖๐-๒๕๖๒ ในพื้นที่ศึกษา ๗ จังหวัดภาคใต้ ที่ปรากฏความศรัทธาต่อพระบรมธาตุเจดีย์ร่วมกัน ได้แก่ จังหวัดชุมพร สุราษฎร์ธานี นครศรีธรรมราช กระบี่ ตรัง พัทลุง และสงขลา ด้วยวิธีการสัมภาษณ์ แบบเป็นทางการจากผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (key informant) และการสัมภาษณ์แบบไม่เป็นทางการประกอบการสังเกต รวมถึงการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วมและแบบไม่มีส่วนร่วมพบว่า คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่ปรากฏใน

ปัจจุบัน มี ๓ ประเภทหลัก ๆ ได้แก่ ตำนาน ความเชื่อ และประเพณีและพิธีกรรม
ดังตารางต่อไปนี้

คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่ปรากฏในปัจจุบัน		
ตำนาน	ความเชื่อ	ประเพณีและพิธีกรรม
<p>๑. ตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์</p> <p>-ตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ในรูปแบบมุขปาฐะ</p> <p>-ตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ในรูปแบบลายลักษณ์</p> <p>๒. ตำนานที่มีเนื้อหาอ้างถึงพระบรมธาตุเจดีย์</p> <p>-ตำนานสถานที่ที่อ้างถึงการนำของมีค่าไปร่วมสร้างพระบรมธาตุเจดีย์</p> <p>-ตำนานที่อ้างถึงพระบรมธาตุเจดีย์ที่สร้างมาจากอนุภาคต่าง ๆ</p>	<p>๑. ความเชื่อเรื่องพระบรมธาตุเจดีย์บรรจุพระบรมสารีริกธาตุ</p> <p>-พระบรมธาตุเจดีย์บรรจุพระทันตธาตุของพระพุทธเจ้า</p> <p>- การสักการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์ได้บุญกุศลสูง</p> <p>๒. ความเชื่อเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ของพระบรมธาตุเจดีย์</p> <p>-พระบรมธาตุเจดีย์ไม่มีเงา</p> <p>-พระบรมธาตุเจดีย์ช่วยคุ้มครองบ้านเมืองให้พ้นจากภัยร้าย</p> <p>-อธิษฐานขอพรจากพระบรมธาตุเจดีย์แล้วจะสมหวัง</p> <p>-การนำสิ่งของไปถวายพระบรมธาตุเจดีย์จะเกิดสิริมงคล</p> <p>-การมาบวชที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารจะได้านิสงส์สูง</p> <p>-การสักการะพระบรมธาตุเจดีย์ครบ ๙ ครั้ง จะทำให้ชีวิตเจริญรุ่งเรือง</p> <p>-เกิดมาหนึ่งชาติขอให้ได้กราบพระธาตุเมืองนคร</p> <p>๓. ความเชื่อเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์เฝ้ารักษาพระธาตุ</p> <p>-กา ๔ เหล่า เฝ้ารักษาพระธาตุ</p> <p>-ช้างเฝ้ารักษาพระธาตุ</p> <p>-เทวดา ยักษ์ และสัตว์ในเทพนินยายเฝ้ารักษาพระธาตุ</p>	<p>๑. ประเพณีและพิธีกรรมเกี่ยวกับการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์</p> <p>-ประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุ จังหวัดนครศรีธรรมราช</p> <p>-พิธีสวดมนต์ข้ามปีบูชาพระบรมธาตุ และบุญให้ทานไฟ จังหวัดนครศรีธรรมราช</p> <p>-พิธีสงฆ์นำพระบรมธาตุเจดีย์จังหวัดนครศรีธรรมราช</p> <p>๒. ประเพณีและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับพระบรมธาตุเจดีย์</p> <p>-พิธีห่มผ้าพระบรมธาตุสรีจังหวัดชุมพร</p> <p>-พิธีถวายราชสักการะพระราชานุสาวรีย์พระเจ้าศรีธรรมมาโคกราชจังหวัดนครศรีธรรมราช</p> <p>-พิธีสมโภชศาลหลักเมืองจังหวัดนครศรีธรรมราช</p> <p>-พิธีบวงสรวงหมื่นไกรพลขันธ์ (ตาขุนพล) จังหวัดนครศรีธรรมราช</p> <p>-พิธีบวงสรวงองค์พ่อจตุคามรามเทพ จังหวัดกระบี่</p>

ตารางข้างต้นแสดงให้เห็นว่า คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่ปรากฏในปัจจุบันมีหลายประเภทและหลายชนิด ทั้งที่ยังมีรูปแบบเหมือนเดิม ดัดแปลงบางส่วนให้ต่างไปจากเดิม และที่เป็นรูปแบบใหม่ซึ่งไม่เคยปรากฏมาก่อน อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาโดยรวมพบว่า ข้อมูลเหล่านี้ล้วนมีความเชื่อมโยงกับคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่มีมาตั้งแต่อดีต กล่าวได้ว่า คติชนที่ปรากฏในปัจจุบันเป็นผลมาจากการนำคติชนในสังคัมประเพณี มาใช้ในสังคัมไทยร่วมสมัย ในลักษณะการสืบทอด การผลิตซ้ำ การประยุกต์ และการสร้างใหม่ ดังนี้

๑. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่สืบทอดจากคติชนเดิม

คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่สืบทอดจากคติชนเดิมเป็นการนำคติชนที่มีมาแต่อดีตมาถือปฏิบัติตามรูปแบบเดิม หรืออาจมีการดัดแปลงรูปแบบบางอย่างแต่องค์ประกอบหลักและสาระสำคัญยังคงอยู่เช่นเดิม อาจเรียกได้ว่าเป็นการสืบทอดรูปแบบเดิมในบริบทใหม่ พบการสืบทอดตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ เช่น การนำตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ที่กล่าวถึงที่มาของพระบรมธาตุและการสร้างเจดีย์เพื่อประดิษฐานพระบรมธาตุดังกล่าว มาบอกเล่าในงานประเพณีหรือพิธีกรรมที่เกี่ยวกับการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์เพื่อให้ผู้มาร่วมงานได้ทราบถึงประวัติและความสำคัญขององค์เจดีย์ ส่วนการสืบทอดความเชื่อเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ เช่น ๑) พุทธศาสนิกชนมาสักการะพระบรมธาตุเจดีย์เพื่อความเป็นสิริมงคลและเพื่อขอพรให้สมหวังในเรื่องต่าง ๆ ด้วยความเชื่อว่าการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์จะได้บุญกุศลสูงและการอธิษฐานขอพรจากพระบรมธาตุเจดีย์แล้วจะสมหวังดังปรารถนา ๒) ชาวไทยในพื้นที่ภาคใต้และชาวมลายูเชื้อสายไทยนิยมมาบวชที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารด้วยความเชื่อว่าจะได้อานิสงส์สูง

๒. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่รื้อฟื้นจากคติชนเดิม

คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่รื้อฟื้นจากคติชนเดิมเป็นการนำคติชนที่เคยปรากฏในอดีตมาทำใหม่ อาจนำเสนอด้วยวัตถุประสงค์เดิมหรือด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ ทำให้คติชนที่สูญหายไปแล้วกลับมาดำรงอยู่ในบริบทที่ต่างไปจากเดิม พบการนำประเพณีเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่เลิกปฏิบัติไปแล้วมาจัดใหม่อีกครั้ง

เช่น พิธีสงฆ์พระบรมธาตุเจดีย์ ภาคประชาชนในจังหวัดนครศรีธรรมราชได้รื้อฟื้น พิธีสงฆ์พระบรมธาตุเจดีย์มาจัดในงานประเพณีสงกรานต์แบบย้อนยุคที่วัดพระ มหาธาตุวรมหาวิหาร เมื่อ พ.ศ. ๒๕๖๐ ประเพณีสวดด้าน หรือการอ่านหนังสือนิทาน เป็นทำนองเสนาะด้วยภาษาถิ่นใต้ในวันธรรมสวนะ ที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร มหาวิทยาลัยมกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตศรีธรรมาโคกราช ได้รื้อฟื้นการสวดด้าน ขึ้นมาจัดในวันเข้าพรรษา เมื่อ พ.ศ. ๒๕๕๖ ต่อมาจังหวัดนครศรีธรรมราชได้นำ การสวดด้านมาจัดในช่วงงานประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุนานาชาติ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๕๓ โดยนำพระนิพนพานโสทรซึ่งเป็นตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ในรูปแบบ แบบลายลักษณ์^๑ ที่แต่งเป็นร้อยกรองมาใช้ในการสวด

๓. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่ประยุกต์จากคติชนเดิม

คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่ประยุกต์จากคติชนเดิมเป็นการนำคติชน มาปรับใช้ให้เหมาะสมกับสภาวะที่เฉพาะ อาจนำมาใช้นอกเหนือบทบาทหน้าที่ เดิมเพื่อให้เหมาะสมกับบริบทที่เปลี่ยนไป ทำให้คติชนมีความหมายเพิ่มขึ้นมาในบริบทใหม่ พบการประยุกต์คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ เช่น การนำประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุ หรือการนำผ้าไปห่มพระบรมธาตุเจดีย์เพื่อบูชาพระบรมธาตุของพระพุทธรองค์ ในวันมาฆบูชา ขึ้น ๑๕ ค่ำ เดือน ๓ ซึ่งเป็นประเพณีในระดับท้องถิ่นมาปรับประยุกต์ให้ เป็นประเพณีในระดับนานาชาติ โดยการนิมนต์พระสงฆ์และเชิญพุทธศาสนิกชนจาก ต่างประเทศเข้าร่วมขบวนแห่ผ้าไปห่มรอบองค์พระบรมธาตุเจดีย์ ทั้งนี้เพื่อแสดงให้เห็นว่าวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารมีความสัมพันธ์กับประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุที่ปฏิบัติ

^๑ ตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ในรูปแบบแบบลายลักษณ์ในที่นี้ คือ วรรณกรรม ที่มีเนื้อหากล่าวถึงการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ จังหวัดนครศรีธรรมราช มีสามสำนวนหลัก ได้แก่ ตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราช ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช และพระนิพนพานโสทร ทั้งสามเรื่องกล่าวถึงประวัติของพระบรมธาตุเจดีย์ไว้ใกล้เคียงกัน ความว่า นางเหมขลาและ ทนทกุมาร สองพี่น้องแห่งเมืองทนบุรี นำพระทันตธาตุหนีสงครามลงเรือจะไปยังลังกา ระหว่าง เดินทางพายุพัดเรือแตก ทั้งสองถูกคลื่นซัดมาขึ้นฝั่งที่หาดทรายแก้ว จึงฝังพระธาตุไว้ที่ชายหาด ต่อ มาพระเจ้าศรีธรรมาโคกราชมาพบ จึงให้คนขุดขึ้นมา แต่ไม่สามารถนำขึ้นมาได้เพราะติดคาถาอยู่ พระอินทร์ทราบข่าวจึงให้พระวิษณุกรรมมาช่วยยกพระธาตุขึ้นและช่วยพระเจ้าศรีธรรมาโคกราชสร้าง เจดีย์เพื่อบรรจุพระธาตุ แล้วจึงสร้างเมืองนครศรีธรรมราช

สืบต่อมาช้านานและเป็นประเพณีที่มีความสำคัญโดดเด่นเป็นสากลตามเกณฑ์การพิจารณาของคณะกรรมการมรดกโลก (UNESCO World Heritage Centre, 2018)

๔. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่ผลิตซ้ำจากคติชนเดิม

คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่ผลิตซ้ำจากคติชนเดิมเป็นการนำส่วนหนึ่งของคติชนมาให้ความหมายหรือให้คุณค่าผ่านวิถีปฏิบัติแบบใหม่ ทำให้คติชนได้รับการเน้นย้ำให้โดดเด่น การผลิตซ้ำก่อให้เกิดการนำคติชนมาผลิตใหม่ในวัตถุประสงค์ใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับบริบทที่เปลี่ยนไป หรือมีการสร้างความหมายใหม่ พบการนำตำนาน ความเชื่อ และประเพณีและพิธีกรรมเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาผลิตซ้ำในหลายลักษณะ ดังนี้

๔.๑ การผลิตซ้ำตำนานพระบรมธาตุเจดีย์ ได้แก่ การนำตำนานมาผลิตซ้ำเป็นเรื่องเล่าสำนวนใหม่ เช่น ตำนานหมื่นโกธพลขันธ์ (ตาขุนพล) ตำนานแม่เจ้าอยู่หัว (พระนางเสือดขาว) การนำตำนานมาผลิตซ้ำในสื่อรูปแบบใหม่ เช่น เพลงพระบรมธาตุเจดีย์นครศรีธรรมราช : มรดกธรรมนำสู่มรดกโลก ละครตีกตำบรพรพ์ เรื่องศรีธรรมมาโคกราช และการนำตำนานมาผลิตซ้ำเป็นรูปเคารพและวัตถุมงคล เช่น รูปเคารพพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราช โรงเรียนเมืองนครศรีธรรมราช วัตถุมงคล พระปิดตาพังพระกาฬ รุ่งธงชัย

๔.๒ การผลิตซ้ำความเชื่อเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ ได้แก่ การนำความเชื่อเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ของพระบรมธาตุเจดีย์มาทำซ้ำในรูปแบบใหม่ เช่น ความเชื่อเรื่องอธิษฐานขอพรจากพระบรมธาตุเจดีย์แล้วจะสมหวังในภาพยนตร์ ประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวเมืองต้องห้ามพลาดนครสองธรรม และการนำความเชื่อเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์เฝ้ารักษาพระธาตุมาใช้ในการสร้างรูปเคารพและวัตถุมงคล เช่น รูปเคารพเทวดาเฝ้ารักษา พระพุทธรูปหิ้งคัมภีร์มหาชัย วัตถุมงคล กา พยนต์

๔.๓ การผลิตซ้ำประเพณีและพิธีกรรมเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ เช่น พิธีสวดมนต์ข้ามปี บูชาพระบรมธาตุ และบุญให้ทานไฟ เป็นการนำพิธีกรรมการสักการะพระบรมธาตุเจดีย์มาผนวกรวมกับพิธีสวดมนต์ข้ามปีที่ภาครัฐพยายามส่งเสริมให้ทุกจังหวัดจัดและงานบุญให้ทานไฟซึ่งเป็นประเพณีของท้องถิ่น เรียกได้ว่าเป็นการ

นำพิธีกรรมเดิมมาผลิตซ้ำในบริบทใหม่ทำให้เกิดพิธีกรรมรูปแบบใหม่ขึ้นในสังคม พิธีห่มผ้าพระบรมธาตุสวี จังหวัดชุมพร มีลักษณะเป็นการนำรูปแบบของประเพณีห่มผ้าขึ้นธาตุ จังหวัดนครศรีธรรมราช มาเป็นแนวทางในการจัดงาน ทำให้พิธีกรรมและกิจกรรมในงานห่มผ้าพระบรมธาตุสวีคล้ายกับประเพณีห่มผ้าขึ้นธาตุ จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นการผลิตซ้ำประเพณีห่มผ้าขึ้นธาตุในพื้นที่ใหม่

๕. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่สร้างขึ้นใหม่

คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่สร้างขึ้นใหม่เป็นการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ประเภทตำนานและเรื่องเล่า ความเชื่อ หรือประเพณีและพิธีกรรมมาเป็นข้อมูลในการสร้างคติชนชนิดใหม่ พบการนำความเชื่อเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์เฝ้ารักษาพระบรมธาตุเจดีย์และตัวละครจากตำนานพระบรมธาตุเจดีย์มาสร้างเป็นรูปเคารพต่อมามีการสร้างพิธีกรรมการบูชารูปเคารพเหล่านั้น กลายเป็นพิธีกรรมใหม่ของกลุ่มคน ได้แก่ พิธีกรรมที่มีที่มาจากความเชื่อเรื่องเทวดาเฝ้ารักษาพระธาตุ เช่น พิธีสมโภชศาลหลักเมืองนครศรีธรรมราช พิธีบวงสรวงองค์พ่อจตุคามรามเทพ พิธีกรรมที่มีที่มาจากตัวละครในตำนานพระบรมธาตุเจดีย์ เช่น พิธีถวายราชสักการะพระราชานุญาตสวารีพระเจ้าศรีธรรมราชาโคกราช พิธีบวงสรวงหมื่นไกรพลขันธ์ (ตาขุนพล)

วิธีการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ในบริบทการนำเสนอมรดกโลก

การศึกษาวิธีการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้เป็นการวิเคราะห์การนำคติชนในสังคมประเพณีประเภทตำนาน ความเชื่อ และประเพณีและพิธีกรรมมาประยุกต์ใช้ในบริบทการนำเสนอมรดกโลก ทั้งนี้เพื่อที่จะนำเสนอให้เห็นถึงกระบวนการเลือกสรร การขยายความ การตีความใหม่ ตลอดจนการสร้างความหมายใหม่ให้แก่ข้อมูลคติชน อันส่งผลให้คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มีการเปลี่ยนแปลงในหลายลักษณะดังที่ปรากฏในปัจจุบัน ดังนี้

๑. วิธีการนำตำนานพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้

การนำตำนานพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้เป็นการนำตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์และตำนานที่มีเนื้อหาอ้างอิงถึงพระบรมธาตุเจดีย์มาประยุกต์ใช้ในลักษณะต่าง ๆ ได้แก่ การนำอนุภาคมาใช้ การนำเนื้อเรื่องบางตอนมาใช้ และการนำทั้งเรื่องมาใช้ ดังนี้

๑.๑ การนำอนุภาคมาใช้

อนุภาค (motif) เป็นองค์ประกอบเล็ก ๆ ในนิทานที่มีลักษณะเด่นเป็นพิเศษ ซึ่งทำให้เกิดการจดจำและเล่าสืบทอดต่อ อนุภาคแบ่งได้เป็น ๓ ประเภท คือ ตัวละคร วัตถุสิ่งของ และเหตุการณ์หรือพฤติกรรมที่มีลักษณะพิเศษ (Nimmanhemin, 2002, p. 38) การนำอนุภาคมาใช้เป็นการนำอนุภาคตัวละครที่มีลักษณะพิเศษและอนุภาคของวิเศษของตัวละครจากตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์มาประยุกต์ใช้ในการสร้างเรื่องเล่าสำนวนใหม่และการจัดสร้างวัตถุมงคล

๑.๑.๑ การนำอนุภาคตัวละครมาใช้

ลักษณะแรก คือ การนำคุณสมบัติของตัวละครมาเป็นข้อมูลในการแต่งขยายความเป็นเรื่องเล่าสำนวนใหม่ เช่น การนำข้อมูลของตัวละครหมื่นไกรพลขันธ์ ตามที่วรรณกรรมเรื่องพระนิพนพานโสทรระบුව่า เป็นทหารของพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราช มาผนวกรวมกับเรื่องเล่าเกี่ยวกับตาขุนพล ที่ชาวตำบลขุนทะเล อำเภอลานสกา จังหวัดนครศรีธรรมราช เชื่อกันว่าเป็นอารักษ์ของชุมชน เกิดเป็นเรื่องเล่าสำนวนใหม่ ดนัย ร่ำพึงนิตย์ ปลัดเทศบาลตำบลขุนทะเล (Ramphuengnit, 2018, August 31) เล่าว่า ครั้งพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราชนำผู้คนอพยพหนีโรคระบาดจากหาดทรายแก้วมาอยู่ที่เขาวัง หมื่นไกรพลขันธ์ได้ติดตามมาด้วย เมื่อโรคระบาดจางหายพระองค์ได้นำไพร่พลกลับไป ทว่าหมื่นไกรพลขันธ์ทูลขออยู่ที่เดิมเพื่อช่วยเฝ้าระวังข้าศึก แม้ว่าหมื่นไกรพลขันธ์จะถึงแก่กรรมแล้ว แต่ท่านก็ยังคงทำหน้าที่คุ้มครองชาวขุนทะเลเรื่อยมา ชาวบ้านเรียกท่านว่า “ตาขุนพล”

ลักษณะที่สอง คือ การนำลักษณะพิเศษของตัวละครมาเป็นข้อมูลในการสร้างวัตถุมงคล เช่น การนำลักษณะของตัวละครพิงการ ที่ตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราชบันทึกไว้ว่า เป็นทหารของพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราชที่

กล้าหาญและเก่งกาจในการสู้รบกับข้าศึก มาเป็นข้อมูลในการสร้างวัดอุ้มงคล
เหรียญพระปิดตาพังพกาฬ พระนารายณ์ทรงครุฑประทับราหู รุ่งรวย รวย รวย โดย
พระพรหมมิ่งคลาจารย์ (เจ้าคุณธงชัย) ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดไตรมิตรวิทยารามวรวิหาร
กรุงเทพฯ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๕๙ พระปิดตาพังพกาฬรุ่นนี้เป็นการขยายความเชื่อจากเดิม
ที่เชื่อกันว่า พระปิดตาพังพกาฬจะคอยปกป้องและป้องกันภัยให้แก่ผู้ครอบครอง
เช่นเดียวกับพังพการในตำนานที่ทำหน้าที่ปกป้องรักษาบ้านเมือง โดยการสร้างความเชื่อ
ใหม่เพิ่มว่า พระปิดตาพังพกาฬจะบันดาลทรัพย์สินเงินทองให้แก่ผู้ครอบครองด้วย

๑.๑.๒ การนำอนุภาคของวิเศษมาใช้

การนำอนุภาคของวิเศษมาใช้เป็นการนำของวิเศษของตัว
ละครในตำนานมาตีความใหม่ ทำให้เกิดความเชื่อใหม่เกี่ยวกับของวิเศษดังกล่าว แล้ว
จึงนำความเชื่อมาเป็นข้อมูลในการสร้างวัดอุ้มงคล เช่น การนำอนุภาคเงินตราใน
ที่พระนิพนธ์ไตรภพกล่าวถึงว่า ในช่วงที่พระเจ้าศรีธรรมราชาปกครองเมืองได้เกิดโรค
ระบาดครั้งใหญ่ พระองค์นำเงินตราไปปลุกเสกแล้วนำไปหว่านรอบเมือง ปรากฏ
ว่าโรคระบาดหายไป ทำให้เกิดความเชื่อที่เงินตราไม่ช่วยป้องกันอันตรายจากภัย
ต่าง ๆ ได้ ขวานครศรีธรรมราชจึงนิยมนำรูปแบบของเงินตราในมาสร้างวัดอุ้มงคล
สืบมา ทั้งยังมีการนำเงินตราไปประดับหัวแหวน สร้อยคอ และสร้อยข้อมือ จำหน่าย
เป็นสินค้าที่ระลึกของจังหวัดนครศรีธรรมราชอีกด้วย

๑.๒ การนำเนื้อเรื่องบางตอนมาใช้

การนำเนื้อเรื่องบางตอนมาใช้เป็นการนำเนื้อเรื่องตอนสำคัญจาก
ตำนาน การสร้างพระบรมธาตุเจดีย์มาเล่าใหม่หรือนำมาแต่งขยายความเป็นเรื่องเล่า
สำนวนใหม่ เพื่อใช้อธิบายที่มาในการประกอบพิธีกรรม ใช้ในการแสดง และใช้ในการ
จัดสร้างวัดอุ้มงคล

เนื้อเรื่องตอนสำคัญจากตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ที่ปรากฏ
การนำมาใช้มากที่สุด คือ ตอนพระเจ้าศรีธรรมราชาปกครองนครศรีธรรมราช
เช่น การนำเหตุการณ์ดังกล่าวมาใช้อธิบายที่มาในการประกอบพิธีถวายราชสักการะ
พระราชานุสาวรีย์พระเจ้าศรีธรรมราชา ที่จัดขึ้นเพื่อแสดงความสำนึกใน
พระมหากรุณาธิคุณของพระองค์ที่ทรงมีต่อชาวจังหวัดนครศรีธรรมราช การนำ

เหตุการณ์มาเป็นข้อมูลในการแต่งบทละครดึกดำบรรพ์เรื่องศรีธรรมมาโคกราช ที่นำเสนอเรื่องราวของพระเจ้าศรีธรรมมา พระราชโอรสของพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราช ผู้ปกป้องนครศรีธรรมราชจากการรุกรานของกองทัพโจฬะ แสดงเมื่อวันที่ ๑๕ กรกฎาคม ๒๕๖๑ ณ โรงละครแห่งชาติ และการนำเหตุการณ์มาเป็นข้อมูลในการจัดสร้างรูปเคารพและวัตถุมงคลพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราช โรงเรียนเมืองนครศรีธรรมราช เป็นรูปพระองค์ประทับถือดาบและทรงเครื่องอย่างกษัตริย์

๑.๓ การนำทั้งเรื่องมาใช้

การนำทั้งเรื่องมาใช้เป็นการนำโครงเรื่องหลักของตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์และตำนานที่มีเนื้อหาอ้างอิงถึงพระบรมธาตุเจดีย์ มาใช้บอกเล่าประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นที่มีความสัมพันธ์กับพระบรมธาตุเจดีย์ในรูปแบบการแสดง

ลักษณะแรก คือ การนำตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ทั้งเรื่องมาใช้เป็นการนำเหตุการณ์สำคัญที่กล่าวถึงการนำพระบรมธาตุมายังหาดทรายแก้ว การสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ และการสร้างเมืองนครศรีธรรมราช จากตำนานมาใช้บอกเล่าประวัติศาสตร์ของจังหวัดนครศรีธรรมราชที่มีความสัมพันธ์กับพระบรมธาตุเจดีย์ เช่น การแสดงแสงสีเสียง ย้อนรอยอารยธรรมศรีวิชัยสุวาเซียน เมื่อวันที่ ๑๓-๒๑ พฤษภาคม ๒๕๕๙ ณ สนามหน้าศาลากลางจังหวัดนครศรีธรรมราช

ลักษณะที่สอง คือ การนำตำนานที่มีเนื้อหาอ้างอิงถึงพระบรมธาตุเจดีย์ทั้งเรื่องมาใช้ ตำนานประเภทนี้เป็นเรื่องเล่าที่กล่าวถึงพระบรมธาตุเจดีย์ในแง่ใดแง่หนึ่ง พบการนำตำนานสถานที่ที่อ้างอิงถึงการนำของมีค่าไปร่วมสร้างพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้บอกเล่าประวัติศาสตร์ของชุมชน เช่น ละครเวที เรื่อง อภินิหารโคกหลังนกคุ้ม ในงานมหาสงกรานต์ย้อนตำนานคลองแห จังหวัดสงขลา เมื่อวันที่ ๑๑-๑๓ เมษายน ๒๕๕๙ ได้นำตำนานคลองแห ซึ่งเป็นเรื่องเล่ามุขปาฐะมาใช้ในการจัดทำบทละครเวทีเพื่อบอกเล่าประวัติของตำบล ดำเนินเรื่องตามตำนานที่เล่าว่า คหบดีคนหนึ่งมีความศรัทธาจะไปร่วมบูรณะพระบรมธาตุเจดีย์ระหว่างเดินเรือได้ตีฆ้องชวนชาวบ้านร่วมบริจาคสมทบ แต่ทราบข่าวว่าพระบรมธาตุเจดีย์บูรณะเสร็จแล้ว จึงฝังทรัพย์สินไว้บริเวณโคกกริมน้ำ พร้อมแขวนฆ้องทิ้งไว้ด้วย จากนั้นมีผู้มาพบจึงเรียกบริเวณนี้ว่า “คลองฆ้องแห” แล้วกลายมาเป็น “คลองแห” ในที่สุด

๒. วิธีการนำความเชื่อมาใช้

วิธีการนำความเชื่อมาใช้เป็นการนำความเชื่อเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ของพระบรมธาตุเจดีย์และความเชื่อเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์เฝ้ารักษาพระบรมธาตุเจดีย์มาประยุกต์ใช้ในลักษณะการนำความเชื่อเดิมมาใช้ในวัตถุประสงค์ใหม่ และการสร้างความเชื่อใหม่จากฐานความเชื่อเดิม ดังนี้

๒.๑ การนำความเชื่อเดิมมาใช้ในวัตถุประสงค์ใหม่

การนำความเชื่อเดิมมาใช้ในวัตถุประสงค์ใหม่เป็นการนำความเชื่อเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่สืบทอดมาในสังคมประเพณีมาประยุกต์ใช้ในวัตถุประสงค์ที่ต่างไปจากเดิม เช่น การนำความเชื่อเรื่องการมาบวชที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารจะได้านิสงส์สูงมาใช้ในการอ้างอัตลักษณ์ของพุทธศาสนิกชนชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ต่างวัฒนธรรม กล่าวคือ ความเชื่อเรื่องการมาบวชที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเป็นความเชื่อที่พุทธศาสนิกชนในคาบสมุทรมลายูถือปฏิบัติสืบทอดกันมาเป็นเวลานาน เพราะมีความศรัทธาอย่างสูงสุดต่อพระบรมธาตุเจดีย์ร่วมกัน กระทั่งลัทธิล่าอาณานิยมแผ่ขยายมาถึงดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ส่งผลให้ประเทศไทยต้องยอมยกเมืองไทรบุรี (เคดะห์) ปะลิส กลันตัน และตรังกานู ให้แก่ประเทศอังกฤษเมื่อ พ.ศ. ๒๔๕๑ หลังจากประเทศอังกฤษคืนเอกราชให้แก่ประเทศมาเลเซีย คนไทยที่อาศัยอยู่ในเมืองเหล่านั้น กลายเป็นพลเมืองของประเทศมาเลเซียซึ่งประชากรส่วนใหญ่นับถือศาสนาอิสลาม อย่างไรก็ตามชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยส่วนหนึ่งก็ยังคงนับถือพุทธศาสนาและพยายามรักษาวัฒนธรรมของตนอย่างถึงที่สุด กิจกรรมหนึ่งที่ปฏิบัติสืบทอดกันมาตลอดคือการนำบุตรหลานมาบวชที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร ดังเช่นวัดบุญญาราม รัฐเคดะห์ จะจัดกิจกรรมดังกล่าวในช่วงหลังเทศกาลสงกรานต์ของทุกปี

๒.๒ การสร้างความเชื่อใหม่จากฐานความเชื่อเดิม

การสร้างความเชื่อใหม่จากฐานความเชื่อเดิมเป็นการนำความเชื่อเดิมเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาตีความ แล้วจึงสร้างความหมายใหม่ ทำให้เกิดความเชื่อใหม่ที่เกี่ยวข้องกับพระบรมธาตุเจดีย์ เช่น การนำความเชื่อเรื่องเทวดารักษาพระธาตุมาใช้ในการสร้างวัตถุมงคลเหรียญแสดมภ์หลักเมืองกระบี่ รูปเค็ยจรตุดคามรามเทพ

รุ่นแฟ้มไม่เป็น กล่าวคือ นักวิชาการสันนิษฐานว่าความเชื่อเรื่องเทวดารักษาพระธาตุน่าจะได้รับอิทธิพลมาจาก ความเชื่อเรื่องเทวดารักษาพุทธศาสนาของประเทศศรีลังกา จำนวน ๔ องค์ ได้แก่ ชัตตุคามเทพ รามเทพ สุมณเทพ และนาถเทพหรือพิเภก (Wright, 2007, p. 36) ดังปรากฏรูปปั้นท้าวชัตตุคามและท้าวรามเทพ อยู่บริเวณทางขึ้นไปสู่ลานประทักษิณของพระบรมธาตุเจดีย์ ต่อมาความเชื่อเรื่องเทพสององค์ได้หลอมรวมเป็นเทพองค์เดียวคือจตุคามรามเทพ ในการสร้างศาลหลักเมืองนครศรีธรรมราชจึงมีการอัญเชิญจตุคามรามเทพที่เฝ้ารักษาพระธาตุมาช่วยปกป้องรักษาเมือง พร้อมการสร้างวัตถุมงคลจตุคามรามเทพรุ่นแรก หลังจากนั้นก็มีกระแสข่าวว่านายวิชัย ศรีวัฒนประภา ประธานสโมสรฟุตบอลเลสเตอร์ซิตี ประเทศอังกฤษ นำวัตถุมงคลพระปิดตาพังพอกาฬ ซึ่งคนกลุ่มหนึ่งเชื่อว่าเป็นภาคอวตารของพระโพธิสัตว์จตุคามรามเทพ ไปทำพิธีที่สนามฟุตบอลของทีม เมื่อ พ.ศ. ๒๕๕๙ (Kraingu, 2016, p. 10) ขณะที่พระพรหมมั่งคณาจารย์ (เจ้าคุณธงชัย) ได้ปลุกเสกผ้ายันต์รุ่นแฟ้มไม่เป็น แจกนักฟุตบอลทีมเลสเตอร์ซิตีด้วย เมื่อทีมเลสเตอร์ซิตีชนะเลิศการแข่งขันฟุตบอลพรีเมียร์ลีกส่วนหนึ่งเชื่อว่ามีที่มาจากความศักดิ์สิทธิ์ของวัตถุมงคลดังกล่าว จากนั้นจึงมีการสร้างเหรียญแสตมป์หลักเมืองกระบี่รุ่นแฟ้มไม่เป็นขึ้นมา กรณีนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นการสร้าง ความหมายใหม่ให้แก่เทวดาที่เฝ้ารักษาพระธาตุหรือจตุคามรามเทพว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ช่วยบันดาลชัยชนะให้แก่ผู้ครอบครอง

๓. วิธีการนำประเพณีและพิธีกรรมมาใช้

ประเพณีที่เกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มีทั้งประเพณีที่เกี่ยวกับการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์และประเพณีที่เกี่ยวข้องกับพระบรมธาตุเจดีย์ซึ่งเกิดจากการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาผลิตซ้ำเป็นประเพณีใหม่ การนำประเพณีและพิธีกรรมเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในสังคมประเพณีมาประยุกต์ใช้ มี ๓ ลักษณะ ได้แก่ การนำประเพณีและพิธีกรรมเดิมมาใช้ในวัตถุประสงค์ใหม่ การนำประเพณีและพิธีกรรมเดิมมาใช้ในพื้นที่ใหม่ และการนำประเพณีและพิธีกรรมมาผนวกรวมกัน ดังนี้

๓.๑ การนำประเพณีและพิธีกรรมเดิมมาใช้ในวัตถุประสงค์ใหม่

การนำประเพณีและพิธีกรรมที่สืบทอดมาแต่อดีตมาใช้ในวัตถุประสงค์ที่ต่างไปจากเดิมทำให้ประเพณีและพิธีกรรมนั้นมีรูปแบบใหม่และมีความหมายเพิ่มขึ้น

เช่น ประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุ ตำนานของประเพณีระบุว่า เริ่มต้นจากพระเจ้าศรีธรรมโศกราชนำพระบรมโกศไปห่มพระบรมธาตุเจดีย์เพื่อบูชาพระธาตุในโอกาสการสมโภชพระบรมธาตุเจดีย์ หลังจากนั้นจึงปฏิบัติสืบต่อกันมาจนเป็นประเพณี ต่อมา ขวานครศรีธรรมราชได้ขอพระราชทานพระบรมโกศจากสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี เพื่ออัญเชิญมาถวายเป็นพุทธบูชาในประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุและเพื่อถวายราชสักการะแด่พระบาทสมเด็จพระปรมินทรมหาภูมิพลอดุลยเดช รัชกาลที่ ๙ เนื่องในวโรกาสทรงเจริญพระชนมายุครบ ๖๐ พรรษา เมื่อ พ.ศ. ๒๕๓๐ ประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุจึงมีวัตถุประสงค์เพื่อแสดงความจงรักภักดีต่อสถาบันกษัตริย์เพิ่มขึ้นมาอีกประการหนึ่ง กระทั่งจังหวัดนครศรีธรรมราชได้นำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก จึงมีการส่งเสริมประเพณีเป็นงานในระดับนานาชาติ การจัดประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุจึงมีวัตถุประสงค์เพื่อสนับสนุนการนำเสนอมรดกโลกอีกด้วย



ภาพที่ ๑ พุทธศาสนิกชนนำผ้าไปห่มพระบรมธาตุเจดีย์



ภาพที่ ๒ ชาวญี่ปุ่นร่วมขบวนแห่พระบรมโกศที่ภาพเมื่อวันที่ ๑ มีนาคม ๒๕๖๑

ที่มา : <http://www.dailynews.co.th/thailand/185207>

๓.๒ การนำประเพณีและพิธีกรรมเดิมมาใช้ในพื้นที่ใหม่

การนำประเพณีและพิธีกรรมเดิมมาประยุกต์ใช้ในพื้นที่ใหม่ทำให้เกิดประเพณีใหม่หรือประเพณีในรูปแบบใหม่อย่างที่ไม่เคยปรากฏมาก่อนในพื้นที่นั้น เช่น พิธีแห่ผ้าขึ้นเจดีย์ศรีธรรมมาโคกราช ในวันวิสาขบูชา ณ วัดแม่เจ้าอยู่หัว อำเภอเข็รใหญ่ จังหวัดนครศรีธรรมราช จัดครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. ๒๕๕๒ โดยนำรูปแบบมาจากประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร ขณะที่ประเพณีแห่ผ้าขึ้นห่มองค์พระบรมธาตุเจดีย์วัดเขียนบางแก้ว จังหวัดพัทลุง จัดในวันมาฆบูชา พระครูภาติกา (เพิ่ม) ฐานาภโท เจ้าอาวาสวัดเขียนบางแก้วบอกว่า นำรูปแบบพิธีกรรมและกิจกรรมมาจากประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุที่ วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร (Chupu, 2016, p. 82-83) ผู้วิจัยเห็นว่า แม้การแห่ผ้าขึ้นห่มพระบรมธาตุเจดีย์วัดเขียนบางแก้วจะเป็นประเพณีที่สืบทอดกันมา แต่พิธีกรรมเดิมก็มีเพียงการนำผ้าขึ้นห่มองค์เจดีย์ ส่วนพิธีกรรมและกิจกรรมที่เกิดขึ้นใหม่ได้นำรูปแบบมาจากประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร จึงกล่าวได้ว่าเป็นการนำประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุมาเป็นแนวปฏิบัติในพื้นที่ใหม่ทำให้เกิดประเพณีในรูปแบบใหม่อย่างที่ไม่เคยมีมาก่อน

๓.๓ การนำประเพณีและพิธีกรรมมาผนวกรวมกัน

การนำประเพณีและพิธีกรรมเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาผนวกรวมเป็นส่วนหนึ่งของประเพณีเดิมนำมาผนวกรวมกับประเพณีใหม่ทำให้เกิดประเพณีที่มีรายละเอียดต่างไปจากเดิม เช่น การรื้อฟื้นพิธีสงฆ์น้ำพระธาตุซึ่งเป็นพิธีกรรมการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์ที่มีมาแต่อดีตขึ้นมาจัดใหม่ โดยนำมารวมอยู่ในงาน “บุญเดือน ๕ สงกรานต์แต่แรกเมืองนคร” ทำให้พิธีสงฆ์น้ำพระธาตุได้รับการรื้อฟื้นขึ้นมาปฏิบัติใหม่อีกครั้งและอาจทำให้พิธีกรรมนี้ได้รับการสืบทอดต่อเป็นพิธีกรรมย่อยในประเพณีใหญ่ ขณะที่การนำพิธีการบูชาพระบรมธาตุซึ่งเป็นพิธีกรรมที่มีมาแต่เดิมเช่นกัน มาผนวกรวมอยู่ในพิธีสวดมนต์ข้ามปี ซึ่งเป็นพิธีกรรมที่เกิดขึ้นใหม่เมื่อไม่นานมานี้ ส่งผลให้พิธีสวดมนต์ข้ามปีน่าสนใจและดึงดูดผู้คนให้มาเข้าร่วมได้มากขึ้น ดังเช่นนางยวงงามขิม ผู้เข้าร่วมพิธี (Ngamkhuem, 2017, December 31) บอกว่า “วัดใกล้บ้านก็มีสวดมนต์ข้ามปี แต่ตั้งใจจะมาร่วมที่วัดพระธาตุ มาไหว้พระธาตุ คิดว่าที่นี่บารมีมากดี”

“วิธีคิดแบบคนใต้” ที่สะท้อนจากข้อมูลคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ ในปัจจุบัน

เนื่องจากคติชนเป็นข้อมูลทางวัฒนธรรมที่แสดงถึงความคิดความเชื่อของกลุ่มคน การวิเคราะห์คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในเชิงลึกจะทำให้ทราบ “วิธีคิด” ของกลุ่มคนที่อยู่เบื้องหลังการนำคติชนมาใช้ในบริบทการนำเสนอระดับโลก กล่าวอีกนัยหนึ่งจะทำให้เข้าใจ “วิธีคิดแบบคนใต้” ที่สะท้อนจากข้อมูลคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในปัจจุบัน ดังนี้

๑. การสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์แบบพวกพ้อง

จากการเก็บข้อมูลภาคสนามพบเรื่องเล่าประวัติชุมชนหลายเรื่องกล่าวถึงการนำของมีค่าไปร่วมสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ นำสังเกตว่าบางชุมชนมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับประวัติของชุมชนหลายสำนวน แต่ชุมชนเหล่านั้นก็เลือกที่จะนำเรื่องเล่าที่สัมพันธ์กับพระบรมธาตุเจดีย์มาเป็นประวัติของชุมชน เช่น เทศบาลเมืองคลองแห จังหวัดสงขลา นำตำนานคลองแหที่กล่าวถึงการนำของมีค่าไปร่วมสร้างพระบรมธาตุเจดีย์มานำเสนอเป็นประวัติของชุมชนเผยแพร่ในเว็บไซต์ของเทศบาล ทั้งที่มีตำนานอีกสำนวนเล่าว่า ชาวบ้านพบร่องอยู่บริเวณลำคลอง เมื่อขุดเห็นคนใต้วิ่งหนีลงคลองไป จึงเป็นที่มาของชื่อคลองแห (Ditsakun, 2010, p. 30) แต่เรื่องนี้กลับไม่ได้รับการกล่าวถึงเมื่อมีการเขียนประวัติของชุมชน สะท้อนว่าชุมชนมีความภูมิใจที่ครั้งหนึ่งคนในชุมชนอาจจะได้มีส่วนร่วมในการสร้างหรือการบูรณะพระบรมธาตุเจดีย์จึงได้นำเรื่องเล่าที่เชื่อมโยงกับพระบรมธาตุเจดีย์มานำเสนอเป็นประวัติของชุมชน ขณะเดียวกันก็พบการนำเรื่องราวเกี่ยวกับเมือง ๑๒ นักษัตริย์^๖ จากตำนานการสร้างพระบรมธาตุ

^๖ ข้อมูลเกี่ยวกับเมือง ๑๒ นักษัตริย์ ปรากฏอยู่ในตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ (The Fine Art Department 2017, p. 160) กล่าวถึง เมืองบริวาร ๑๒ เมือง ของอาณาจักรนครศรีธรรมราชในอดีต แต่ละเมืองจะใช้ตราประจำนักษัตริย์เป็นตราประจำเมือง ได้แก่ เมืองสาขบุรี ใช้ตราหนู เมืองปัตตานี ใช้ตราวัว เมืองกลันตัน ใช้ตราเสือ เมืองปะหัง ใช้ตรากระต่าย เมืองไทรบุรี ใช้ตรางูใหญ่ เมืองพัทลุง ใช้ตรางูเล็ก เมืองตรัง ใช้ตราม้า เมืองชุมพร ใช้ตราแพะ เมืองบันทายสมอ ใช้ตราลิง เมืองสะอูเลา ใช้ตราไก่ เมืองตะกั่วป่า ใช้ตราสุนัข และเมืองกระบุรีใช้ตราหมู

เจดีย์มาอ้างเมื่อกว่าถึงประวัติศาสตร์ของเมืองต่าง ๆ ในพื้นที่ภาคใต้ เช่น จังหวัด นครศรีธรรมราชนำเสนอว่าเป็นศูนย์กลางการปกครองเมือง ๑๒ นักษัตริย์ จังหวัด กระบี่ระบุว่ากระบี่คือเมืองบันทายสมอที่มีสัญลักษณ์เป็นรูปปลิง จังหวัดตรังได้ศึกษาค้นคว้าประวัติศาสตร์ของจังหวัดและจัดพิมพ์เป็นหนังสือชื่อว่า “ประวัติเมืองตรัง ใน ๑๒ นักษัตริย์” จังหวัดชุมพรให้ข้อมูลว่าชุมพรเป็นหัวเมืองที่สำคัญมาแต่อดีต โดยมีฐานะเป็นเมือง ๑๒ นักษัตริย์ ในการปกครองของอาณาจักรนครศรีธรรมราช

กรณีข้างต้นบ่งบอกว่า หลายชุมชนพยายามเชื่อมโยงประวัติของชุมชนให้เกี่ยวข้องกับการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ ขณะที่เมืองต่าง ๆ ก็ยินดีเป็นส่วนหนึ่งของระบบการปกครองเมือง ๑๒ นักษัตริย์ เครือข่ายทางวัฒนธรรมเช่นนี้ทำให้ พุทธศาสนิกชนในพื้นที่ภาคใต้เกิดสำนึกร่วมทางวัฒนธรรมที่มีพระบรมธาตุเจดีย์เป็นศูนย์กลางความศรัทธา ส่งผลให้เกิดความรู้สึกเป็นพวกพ้องเดียวกันตามมา นอกจากนี้ นำสนใจว่า พบการนำรูปเจดีย์ที่มีลักษณะเหมือนพระบรมธาตุเจดีย์มาเป็นตราสัญลักษณ์ของสมาคมชาวปักซีใต้ ซึ่งจัดตั้งขึ้นเพื่อเป็นสถานที่ในการทำกิจกรรมร่วมกันของชาวภาคใต้ที่อาศัยอยู่ในต่างถิ่น และเป็นเครือข่ายความสัมพันธ์ที่จะคอยช่วยเหลือพึ่งพากันในเรื่องต่าง ๆ ตราสัญลักษณ์นี้เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่แสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างความศรัทธาพระบรมธาตุเจดีย์กับความเป็นพวกพ้องของคนใต้ในปัจจุบัน

๒. การพึ่งพาบริบทของพระบรมธาตุเจดีย์

เรื่องเล่าจำนวนหนึ่งที่กล่าวถึงพุทธศาสนิกชนในคาบสมุทรมไทยเดินทางไปสักการะพระบรมธาตุเจดีย์ที่นครศรีธรรมราชมาแต่ครั้งอดีต รวมถึงสิ่งของหลากหลายชนิดที่ชาวเมืองต่าง ๆ นำมาถวายพระบรมธาตุเจดีย์เพื่อเป็นพุทธบูชา ล้วนเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงความศรัทธาของผู้คนในพื้นที่ภาคใต้ที่มีต่อเจดีย์องค์นี้มาเป็นเวลาช้านาน นำสังเกตว่า แม้ปัจจุบันจะมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์เกิดขึ้นใหม่ให้ผู้คนได้ไปกราบไหว้ขอพร แต่ความศรัทธาของคนใต้ที่มีต่อพระบรมธาตุเจดีย์ก็ไม่ได้เสื่อมคลายลง ดังเห็นได้จากพุทธศาสนิกชนจำนวนมากยังคงเดินทางมาสักการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์อย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะในประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุซึ่งเป็นการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์ครั้งสำคัญในรอบปี จะมีผู้คนเดินทางมาเข้าร่วมพิธีจำนวนหลายหมื่นคน สอดคล้องกับที่พระเทพวินยาภรณ์ เจ้าอาวาสวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร กล่าวไว้ในสัมโมทนียกถาในประเพณี

แต่ผ้าขึ้นธาตุ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๖๑ ว่า “แต่ผ้าขึ้นธาตุปีนี้คนมามาก ตั้งแต่เอาตมาอยู่ที่นี้ไม่เคยเห็นมาากขนาดนี้”

ผู้วิจัยได้สัมภาษณ์พุทธศาสนิกชนที่มาสักการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์ในโอกาสต่าง ๆ พบว่า มีทั้งมาสักการะเพื่อเป็นสิริมงคลแก่ชีวิต ขอพรให้อยู่เย็นเป็นสุข ขอให้ชีวิตเจริญรุ่งเรือง ก้าวหน้าในหน้าที่การงาน ที่สำคัญในช่วงชีวิตเกิดวิกฤต เช่น เจ็บป่วย เป็นโรคร้ายแรง ประสบอุบัติเหตุอย่างรุนแรง หลายคนมาบนบานต่อพระบรมธาตุเจดีย์ ขอให้หายจากอาการดังกล่าว น่าสนใจว่าในครั้งพายุไซนร้อนป่าบึกพัดผ่านพื้นที่ภาคใต้ เมื่อวันที่ ๓-๔ มกราคม พ.ศ. ๒๕๖๒ คนจำนวนมากได้ขอให้พระบรมธาตุเจดีย์ช่วยปกป้องผู้คนจากพายุด้วย ขณะที่คณะสงฆ์วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารได้ประกอบพิธีเจริญพระพุทธรูปขอขมาพระบรมธาตุเจดีย์ช่วยให้ชาวใต้พ้นจากวาทภัยในครั้งนั้น กรณีนี้หมายความว่าผู้คนมีความเชื่อร่วมกันว่าพระบรมธาตุเจดีย์คือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มีอำนาจบารมีสูงสุดจึงได้ขอพรให้ช่วยคุ้มครองจากภัยธรรมชาติที่มนุษย์ไม่อาจจะต้านทานได้

อีกด้านหนึ่ง ผู้วิจัยสำรวจพบว่า มีการนำรูปพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ในการสร้างวัตถุมงคลหลากหลายรูปแบบเพื่อให้ผู้ศรัทธาได้บูชาไว้เป็นที่พึ่งทางจิตใจ โดยวัตถุมงคลดังกล่าวส่วนใหญ่จะปลุกเสก ณ วิหารหลวง วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารด้วยความเชื่อว่าการประกอบพิธีกรรมในบริเวณที่ตั้งของพระบรมธาตุเจดีย์ที่ประดิษฐานพระบรมธาตุของพระพุทธเจ้า จะทำให้พิธีกรรมเข้มขลังและเพิ่มความศักดิ์สิทธิ์ให้แก่วัตถุมงคล พื้นที่ภายในวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารจึงกลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ใช้ในการปลุกเสกวัตถุมงคลรุ่นต่าง ๆ อย่างไม่ขาดสาย

ตัวอย่างเหล่านี้แสดงให้เห็นการสืบทอดความเชื่อเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ของพระบรมธาตุเจดีย์ในสังคมร่วมสมัย ทั้งยังสื่อความหมายว่า ผู้คนหวังพึ่งพาบารมีของพระบรมธาตุเจดีย์ ทั้งในยามปกติสุข ยามทุกข์ร้อน และยามต้องผจญภัยพิบัติ ทั้งนี้เพื่อขอให้พระบรมธาตุเจดีย์ช่วยคุ้มครองให้พ้นจากภัยอันตรายและดลบันดาลให้ได้สิ่งต่าง ๆ ดังปรารถนา

อนึ่ง แม้ว่าการนำตำนาน ความเชื่อ และพิธีกรรมเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาผลิตซ้ำเป็นวัตถุมงคล รูปเคารพ และพิธีกรรมชนิดใหม่ เช่น เหริยญท้าวเวสสุวรรณ

รูปเคารพหินโกลพลขันธ์ พิธิสมโภชศาลหลักเมืองนครศรีธรรมราช ไม่ได้สะท้อนให้เห็นการพึ่งพาBarItemของพระบรมธาตุเจดีย์โดยตรง แต่หากพิจารณาในระดับลึกลงไป จะพบว่าความเชื่อเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ของสิ่งเหล่านั้นล้วนขยายไปจากความเชื่อเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ของพระบรมธาตุเจดีย์ ดังนั้นผู้ที่หวังพึ่งอำนาจเหนือธรรมชาติของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เกิดขึ้นใหม่ดังกล่าวก็อาจมีความเชื่อเรื่องความศักดิ์สิทธิ์และBarItemของพระบรมธาตุเจดีย์เป็นทุนเดิมอยู่แล้ว



ภาพที่ ๓ เหรียญตรีศูลพระบรมธาตุ
รุ่นมรดกไทยสู่มรดกโลก พ.ศ. ๒๕๕๕
บันทึกภาพเมื่อวันที่ ๑ กุมภาพันธ์ ๒๕๖๒

ภาพที่ ๔ เหรียญท้าวเวสสุวรรณ
รุ่นแรก วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร
พ.ศ. ๒๕๕๗
บันทึกภาพเมื่อวันที่ ๑ กุมภาพันธ์
๒๕๖๒

๓. การดัดแปลงให้เป็นของท้องถิ่น

เนื่องจากพระบรมธาตุเจดีย์เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงการรับพุทธศาสนา ภายใต้อารามิกจากลังกา ทำให้คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มีความเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมลังกาอย่างเห็นได้ชัด กระนั้นก็ตามเมื่อมีการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ จะเห็นว่าไม่ได้มีลักษณะเหมือนวัฒนธรรมลังกาทุกประการ แต่มีการนำมาดัดแปลงจนกลายเป็นของท้องถิ่น (localization) ได้อย่างแนบเนียน เป็นต้นว่า การนำเหตุการณ์ตอนทันตกุมารและนางเหมมาลำนำพระทันธาตุหนึ่งสงครามจากคัมภีร์ ท้าวธาตุวงศ์หรือตำนานพระเขี้ยวแก้วของลังกา มาเป็นส่วนหนึ่งของตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์เพื่อบอกเล่าถึงที่มาของพระบรมธาตุที่ประดิษฐานในองค์เจดีย์

โดยเล่าใหม่ว่า นางเหมชาลาและทนต์กุมารนำพระบรมธาตุหนึ่งสงครามจะไปยังลังกา แต่เรือถูกพายุพัดจนเรือแตก สองพระองค์ถูกคลื่นซัดมาขึ้นฝั่งที่หาดทรายแก้ว แล้วจึงฝังพระบรมธาตุไว้ที่ชายหาด

เหตุการณ์ข้างต้นได้รับการนำมาขยายความต่อเป็นตำนานวัดจะตั้งพระจังหวัดสงขลา เล่าว่าระหว่างที่นางเหมชาลาและทนต์กุมารเดินทางไปในนครศรีธรรมราช สองพระองค์ได้ขึ้นมาพักผ่อนที่วัดแห่งหนึ่ง จากนั้นนำพระบรมธาตุขึ้นไปวางไว้ที่ฐานเจดีย์ เมื่อพักผ่อนจนหายเหนื่อยทรงกลับขึ้นเรือสำเภาเพื่อเดินทางต่อ แต่ทั้งสองลืมนำพระบรมธาตุไปด้วย ทนต์กุมารตกพระทัยจึงถามนางเหมชาลาว่า “นี่องจะทิ้งพระธาตุเสียแล้วหรือ” คำว่า “จะทิ้งพระ” จึงกลายมาเป็นที่มาของชื่อวัดนับแต่นั้น (Phramahanirut Thititharo, 2018, August 25)

ด้านชาวอำเภอปากพนัง จังหวัดนครศรีธรรมราชได้สร้างรูปเคารพนางเหมชาลาและทนต์กุมารถวายวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร เป็นรูปสองพระองค์ยืนถือพอบและมีเรือสำเภาจำลองวางไว้ด้านหลัง นับเป็นการนำเหตุการณ์ตอนสองพระองค์นำพระบรมธาตุลงเรือจากตำนานมาเป็นข้อมูลในการสร้างรูปเคารพและส่วนประกอบต่าง ๆ รูปเคารพนี้มีผู้เลื่อมใสศรัทธามากกราบไหว้ขอพรอย่างต่อเนื่องจนกล่าวได้ว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์หนึ่งที่อยู๋ภายในวัด หลังจากนั้นมีการนำความเชื่อเกี่ยวกับนางเหมชาลาและทนต์กุมารมาผลิตซ้ำเป็นผ้ายันต์คุ้มภัย บันดาลลาภ รุ่นเดือนสิบ ๕๙ โดยนำภาพถ่ายรูปเคารพสองพระองค์ที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร มาใส่ไว้ในผ้ายันต์ผืนที่มีภาพสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของจังหวัดนครศรีธรรมราชรวมกันอยู่ ตัวละครทันตุมารและนางเหมชาลาจากตำนานพระเขี้ยวแก้วของลังกา จึงกลายมาเป็นนางเหมชาลาและทนต์กุมารสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของจังหวัดนครศรีธรรมราชด้วยกระบวนการดังกล่าว

๔. การอิงรากทางวัฒนธรรม

เมื่อพิจารณาที่มาของข้อมูลคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในปัจจุบันพบว่า คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่สืบทอดมาจากคติชนเดิมจะมีความสัมพันธ์กับองค์เจดีย์โดยตรง เช่น ตำนานหาดเก้าเส้ง จังหวัดสงขลา เล่าว่าเศรษฐีนำทรัพย์สินจำนวนมากไปร่วมสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ ความเชื่อว่าพระบรมธาตุเจดีย์มีความศักดิ์สิทธิ์จึงไม่ปรากฏเงาให้เห็น พิธีสงฆ์นำพระบรมธาตุเจดีย์เพื่อบูชาพระบรมธาตุ

ของพระพุทธรองค์ ขณะที่เกิดขันธ์เกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ที่สร้างขึ้นใหม่ดูเหมือนจะไม่
ได้สัมพันธ์กับองค์เจดีย์ แต่หากศึกษาไปจนถึงที่มาของคติชนเหล่านั้นจะพบว่ามี ความ
เชื่อมโยงกับตำนาน ความเชื่อ หรือประเพณีและพิธีกรรมเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์
ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง เช่น พิธีสมโภชศาลหลักเมืองนครศรีธรรมราช มีที่มาจากกรหลอม
รวมความเชื่อเรื่องเทวดาสององค์เฝ้ารักษาพระธาตุที่ประดิษฐานในพระบรมธาตุเจดีย์
คือท้าวขัตตุคามและท้าวรามเทพ จนเกิดเป็นเทวดาองค์ใหม่ชื่อจตุคามรามเทพ
ต่อมาเมื่อมีการสร้างศาลหลักเมืองนครศรีธรรมราชจึงได้อัญเชิญจตุคามรามเทพที่เชื่อว่า
เป็นเทวดาเฝ้ารักษาพระธาตุมาสถิตที่หลักเมืองเพื่อปกป้องรักษาเมืองด้วย หลังจากนั้น
จึงจัดพิธีสมโภชศาลหลักเมืองนครศรีธรรมราชในช่วงเดือนสิงหาคมของทุกปี

อีกแง่หนึ่ง หากพิจารณาพิธีกรรมทางพุทธศาสนาที่ปฏิบัติในพื้นที่ภาคใต้
ในปัจจุบัน พบว่านอกจากพุทธศาสนิกชนจะประกอบพิธีกรรมเนื่องในวันสำคัญทางศาสนา
เช่น พิธีเวียนเทียน พิธีถวายผ้ากฐิน พิธีตักบาตรเทโวโรหนะ ยังมีพิธีกรรมการนำผ้า
ไปห่มเจดีย์ที่นิยมจัดกันอย่างแพร่หลาย เช่น พิธีขึ้นผ้าพระราชทานห่มพระปราสาท
วัดประเดิม จังหวัดชุมพร ในวันวิสาขบูชา พิธีแห่ผ้าห่มพระธาตุศรีสุราษฎร์แลธรรมชาติ
เขาท่าเพชร จังหวัดสุราษฎร์ธานี ในวันที่ ๒๗ มีนาคมของทุกปี พิธีห่มผ้าองค์พระเจดีย์
หลวง บนยอดเขาตังกวน จังหวัดสงขลา ในวันออกพรรษา พิธีห่มพระบรมธาตุเจดีย์
วัดภูผาภิมุข จังหวัดพัทลุง ในวันอาสาฬหบูชา ตัวอย่างที่กล่าวมาแสดงให้เห็นว่าคติการ
บูชาพระธาตุด้วยผืนผ้ากระจายอยู่ทั่วภาคใต้ กระนั้นก็ตามนำสังเกตว่ารูปแบบของ
พิธีกรรมเหล่านี้คล้ายกับประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร จนอาจ
กล่าวได้ว่าเป็นการนำรูปแบบของประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุไปเป็นแนวทางในการปฏิบัติ
เนื่องจากประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุ มีการปฏิบัติสืบทอดมาอย่างยาวนาน ประกอบกับมี
ตำนานของประเพณีบอกเล่าไว้ด้วย ขณะที่พิธีกรรมการนำผ้าไปห่มเจดีย์ในที่อื่น ๆ มี
ประวัติไม่ชัดเจนนัก บางแห่งก็เพิ่งเริ่มปฏิบัติเมื่อไม่นานมานี้

การสืบทอดและการผลิตซ้ำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ดังกล่าว
สะท้อนให้เห็นคติการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์ที่อยู่ในวิถีชีวิตของคนใต้ หรือที่สุธีวงศ์
พงศ์ไพบูลย์ (Phongphaibun, 1999, p. 4106) เรียกว่า “วัฒนธรรมการบูชาพระบรม
ธาตุ” อันเป็นประเพณีการนำของมีค่าไปถวายเป็นเครื่องสักการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์
หรือการปฏิบัติอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อเป็นการบูชาพระบรมธาตุ ด้วยความเชื่อว่าจะเกิด

สิริมงคลแก่ตนเองและครอบครัวอย่างหาที่สุดมิได้ การบูชาพระบรมธาตุเจดีย์เช่นนี้เป็นเอกลักษณ์เฉพาะของชาวภาคใต้ที่ถือปฏิบัติมาอย่างยาวนาน ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า วัฒนธรรมการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์ในสังคมร่วมสมัย ส่วนหนึ่งยังเป็นการมาลักรบูชาพระบรมธาตุเจดีย์ที่วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเช่นเดิม แต่อีกส่วนอาจขยายไปสู่การบูชาพระเจดีย์ในที่อื่น ๆ รวมถึงการคลี่คลายทำให้เกิดข้อมูลวัฒนธรรมที่เชื่อมโยงกับพระบรมธาตุเจดีย์ในรูปแบบใหม่ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเล่า วัตถุประสงค์ และรูปเคารพ อย่างไรก็ตามการแสดงออกทางวัฒนธรรมทั้งสองลักษณะก็ยังมีสื่อถึงความคิดความเชื่อของกลุ่มคนที่มีต่อเจดีย์องค์นี้และบ่งบอกวิถีคิดร่วมกันในแบบการอิงรากทางวัฒนธรรมการบูชาพระบรมธาตุเจดีย์

การวิเคราะห์ความคิดที่ปรากฏอยู่เบื้องหลังการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ทำให้ทราบ “วิถีคิดของคนใต้” โดยรวม แม้จะไม่สามารถสรุปได้ว่า “คนใต้” ทุกคนมีความคิดเช่นนั้น เนื่องจากแต่ละคนก็มีความแตกต่างกันในรายละเอียด ทว่าผลการศึกษาที่ปรากฏก็สามารถอธิบายได้ว่า การแสดงออกทางวัฒนธรรมของกลุ่มคนที่ศรัทธาพระบรมธาตุเจดีย์สื่อความหมายเช่นใด

พลวัตของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์

จากการเก็บข้อมูลภาคสนามคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร อาจประมวลสรุปพลวัตของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ได้ดังนี้

๑. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ทำให้เกิดรูปเคารพและวัตถุประสงค์ใหม่ ๆ

การนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ประเภทตำนานและความเชื่อมาใช้ในลักษณะการสืบทอดและการผลิตซ้ำทำให้คติชนดำรงอยู่ในบริบททางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป ขณะเดียวกันการสืบทอดและการผลิตซ้ำคติชนยังทำให้เกิดรูปเคารพและวัตถุประสงค์รูปแบบใหม่ ที่มีความเกี่ยวข้องกับพระบรมธาตุเจดีย์ เช่น การนำความเชื่อเรื่องจตุคามรามเทพเทวดารักษาพระธาตุมาใช้ในการสร้างศาลหลักเมืองนครศรีธรรมราชและการจัดสร้างวัดอุดมมงคลจตุคามรามเทพรุ่นพระผ่องสุริยันจันทรา เมื่อ พ.ศ. ๒๕๓๐ ทำให้เกิดกระแสนิยมวัดอุดมมงคลจตุคามรามเทพ และการสร้างวัดอุดมมงคลที่เกี่ยวเนื่อง

ในรูปแบบต่าง ๆ จำนวนมาก โสภกา เสนชัย (Senchai, 2008, p. 52) ศึกษาศิลปกรรมของวัดดุมงคลจตุคามรามเทพที่สร้างในช่วง พ.ศ. ๒๕๓๐-๒๕๕๐ พบว่า การจัดสร้างส่วนใหญ่ได้รับแรงบันดาลใจและประยุกต์จากรูปแบบเครื่องทรงของพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวรที่ค้นพบทางภาคใต้ของประเทศไทยมาเป็นรูปแบบองค์จตุคามรามเทพที่สำคัญ ต่อมามีการนำรูปแบบดังกล่าวมาเป็นแบบหลักในการจัดสร้างรูปเคารพและวัดดุมงคลจตุคามรามเทพอีกหลายรุ่นในปัจจุบัน

เช่นเดียวกับการนำอนุภาคตัวละครในตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์และตำนานที่มีเนื้อหาอ้างอิงถึงพระบรมธาตุเจดีย์ เช่น พระเจ้าศรีธรรมไตรกราช นางเหมชาลาและทนต์กุมาร แม่เจ้าอยู่หัว (พระนางเลือดขาว) หมื่นไกรพลขันธ์ (ตาขุนพล) ซึ่งล้วนเป็นตัวละครในตำนานที่ไม่มีผู้ใดเคยเห็นว่ามีรูปร่างหน้าตาอย่างไร แต่ผู้สร้างก็ได้นำข้อมูลจากตำนานที่กล่าวถึงตัวละครในแง่มุมต่าง ๆ มาตีความ ผนวกกับจินตนาการของผู้สร้างหรือนิมิตของร่างทรง จนได้ภาพของตัวละคร แล้วจึงนำมาสร้างเป็นรูปเคารพและวัดดุมงคลแบบต่าง ๆ หลังจากนั้นพบการนำรูปเคารพและวัดดุมงคลเหล่านี้มาผลิตซ้ำเป็นผลงานศิลปะในรูปแบบจิตรกรรมและประติมากรรมอีกจำนวนมาก

๒. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์เป็นเครื่องมือในการต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

หากมองในเชิงบทบาทหน้าที่ของวัฒนธรรม กล่าวได้ว่าคติชนมีหน้าที่สำคัญในการตอบสนองความต้องการทางด้านจิตใจของผู้คนและความมั่นคงของสังคม แต่ในยุคแห่งความหลากหลายทางวัฒนธรรม กลุ่มคนแต่ละกลุ่มที่อยู่ร่วมกันในสังคมต่างต้องการสิทธิและการให้ความสำคัญในระดับที่ใกล้เคียงกันหรือเท่าเทียมกัน จึงปรากฏการณ์าคติชนมาใช้เป็นเครื่องมือในการต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกลุ่มคนที่อยู่ร่วมกันในสังคม เห็นได้จากหลายชุมชนเลือกที่จะนำเรื่องเล่าเกี่ยวกับชื่อบ้านนามเมืองที่มีความสัมพันธ์กับการนำของมีค่าไปร่วมสร้างพระบรมธาตุเจดีย์มาเป็นประวัติศาสตร์ของท้องถิ่น แ่งหนึ่งวิเคราะห์ที่ได้ว่าเป็นความภูมิใจของชุมชนที่มีส่วนร่วมในการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ในครั้งนั้น อีกแง่หนึ่งพิจารณาได้ว่าเป็นความพยายามที่จะให้ความหมายว่าชุมชนมีความเก่าแก่เทียบเท่ากับอายุของพระบรมธาตุเจดีย์และเป็นส่วนหนึ่งในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในพื้นที่ภาคใต้ ความหมายเช่นนี้

ย่อมทำให้ชุมชนมีความสำคัญในทางวัฒนธรรมขึ้นมา

ส่วนการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาประยุกต์ใช้เพื่อให้เป็นไปตามเกณฑ์การพิจารณาของคณะกรรมการมรดกโลก หากวิเคราะห์การดำเนินการดังกล่าวอย่างเชื่อมโยงกับบริบททางสังคมของจังหวัดนครศรีธรรมราช ทำให้พบข้อที่น่าพิจารณาว่า แม้จังหวัดนครศรีธรรมราชจะบอกว่า การนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลกมีวัตถุประสงค์เพื่อปกป้องถึงคุณค่าของมรดกทางวัฒนธรรมและความสำคัญที่ควรจะต้องปกป้องให้ตกทอดไปถึงอนาคต แต่ผู้วิจัยเห็นว่ายังมีวัตถุประสงค์อีกประการหนึ่งที่ประชาชนในจังหวัดนครศรีธรรมราชต้องการคือการนำเสนอให้สังคมไทยและสังคมโลกได้เห็นถึงความสำคัญของนครศรีธรรมราชในฐานะอดีตอาณาจักรที่เรืองอำนาจในคาบสมุทรมลายู ว่าเมื่อมาอยู่ใต้การปกครองของรัฐไทยกลับถูกลดฐานะมาเป็นเพียงจังหวัดหนึ่ง ยิ่งในกระแสการพัฒนาประเทศ จังหวัดนครศรีธรรมราชกลายเป็นเพียงเมืองประวัติศาสตร์ที่มีความสำคัญรองลงมาจากเมืองเศรษฐกิจของภาคใต้อย่างจังหวัดสงขลา หรือเมืองท่องเที่ยวอย่างเช่นจังหวัดสุราษฎร์ธานีและจังหวัดภูเก็ต การแสดงออกอย่างมีนัยนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นการต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจของท้องถิ่นให้มีความสำคัญในระดับประเทศและระดับโลก

๓. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์กลายเป็นสินค้าวัฒนธรรม

ปัจจุบันมีการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ในเชิงพาณิชย์มากขึ้น เห็นได้จากการนำความเชื่อเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ของพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ในการสร้างวัดถุมงคลหลายรูปแบบให้ผู้คนได้เข้าบูชา ทั้งการนำรูปพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้โดยเฉพาะ เช่น จีพระธาตุเจดีย์ทองคำ รุ่งมรดกไทยสู่มรดกโลก เหรียญรูปพระบรมธาตุเจดีย์สำหรับคล้องกระจกมองหลังของรถยนต์ และการนำรูปพระบรมธาตุเจดีย์มารวมอยู่กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่น เช่น เหรียญรูปหลวงพ่อทวดและรูปพระบรมธาตุเจดีย์ รุ่งยกฐานะศาลพระเสื้อเมืองนครศรีธรรมราช ธนบัตรขวัญฤกษ์ รูปพระบรมธาตุเจดีย์ และตาไข่ วัดเจดีย์ วัดถุมงคลเหล่านี้มีราคาให้เข้าบูชาตั้งแต่หนึ่งร้อยบาทไปจนถึงหนึ่งหมื่นบาท ผู้สร้างมีทั้งในนามบรรพชิต ขรราวาส และหน่วยงานต่าง ๆ น่าสนใจว่าในการระดมทุนเพื่อนำมาใช้ในการนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลกก็ได้นำแนวคิดนี้มาใช้ในการจัดสร้างวัดถุมงคลเพื่อหารายได้เข้า

“กองทุนพระบรมธาตุสุ่มรดกโลก” เช่น การจัดสร้างเหรียญตรีศูลพระบรมธาตุ รุ่งมรดกไทยสุ่มรดกโลก และพระบรมธาตุเจดีย์จำลอง รุ่งมรดกโลก โดยจังหวัดนครศรีธรรมราช การจัดสร้างสายรัดข้อมือ (wristband) พระบรมธาตุรุ่งมรดกโลก โดยสำนักงานเลขานุการคณะกรรมการพระบรมธาตุสุ่มรดกโลก

ทั้งยังปรากฏการนำความเชื่อเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ของพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ในการส่งเสริมการท่องเที่ยวของจังหวัดนครศรีธรรมราช เช่น การนำความเชื่อเรื่องสักการะพระบรมธาตุเจดีย์ครบ ๙ ครั้ง จะทำให้ชีวิตเจริญรุ่งเรือง ก้าวหน้า มีโชคลาภ และครอบครัวอยู่เย็นเป็นสุข มาตีพิมพ์เผยแพร่ในเอกสารประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวนครศรีธรรมราช เมืองทอง สิบบสองนักษัตร การนำความเชื่อเรื่องเกิดมาหนึ่งชาติขอให้ได้กราบพระธาตุเมืองนคร มาตีพิมพ์เผยแพร่ในเอกสารประชาสัมพันธ์ ประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุนานาชาติที่เมืองนคร ตัวอย่างที่กล่าวมาแสดงถึงการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาทำให้เกิดมูลค่าที่สามารถซื้อขายได้ กล่าวได้ว่าเป็นกระบวนการทำให้คติชนกลายเป็นสินค้าเชิงวัฒนธรรมในบริบทหลังทุนนิยมวัตถุนิยม

๔. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มีการนำเสนอผ่านกระบวนการวิชาการ

ธรรมชาติของคติชนเป็นข้อมูลที่ถ่ายทอดในรูปแบบมุขปาฐะโดยการบอกเล่า สืบต่อกันมาและการเล่าประกอบการเล่นให้เห็นเป็นตัวอย่าง ด้วยลักษณะเฉพาะดังกล่าวทำให้ข้อมูลคติชนมีความหลากหลายและยากที่จะระบุได้ว่ามีจุดเริ่มต้นจากที่ใด แต่ปัจจุบันพบว่ามีคนพยายามสร้างคติชนขึ้นใหม่ โดยใช้วิธีการศึกษาอย่างเป็นระบบหรืออาจจะเรียกได้ว่าเป็น “กระบวนการทางวิชาการ” (academicization) เพื่อให้ข้อมูลมีความน่าเชื่อถือและผู้คนยอมรับ ดังกรณีตำนานแม่เจ้าอยู่หัว (พระนางเสือดขาว) ตำบลแม่เจ้าอยู่หัว อำเภอเชียรใหญ่ จังหวัดนครศรีธรรมราช เดิมเป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับประวัติของวัดแม่เจ้าอยู่หัว เล่าว่าสร้างโดยแม่เจ้าอยู่หัวซึ่งเป็นหญิงสาวที่มีเลือดเป็นสีขาว แต่ไม่ปรากฏรายละเอียดเกี่ยวกับนาง ครั้งสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ ในรัชกาลที่ ๙ เสด็จพระราชดำเนินมาเยี่ยมศูนย์ศิลปาชีพบ้านเนินอัมมิ่ง ตำบลแม่เจ้าอยู่หัว เมื่อ พ.ศ. ๒๕๓๗ พระองค์ตรัสถามราษฎรที่มาเข้าเฝ้าฯ ถึงที่มาของชื่อตำบล แต่ไม่มีผู้ใดตอบได้อย่างชัดเจน เหตุนี้ทำให้ชาวบ้านกลุ่มหนึ่งในพื้นที่ นำโดยนายชโล เอี่ยมสุทธิ ผู้ใหญ่บ้านหมู่ที่ ๓ สนใจศึกษาค้นคว้าประวัติของแม่เจ้าอยู่หัว

เริ่มจากการไปขอคำปรึกษาเรื่องวิธีการศึกษาจากนักวิชาการมหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ ต่อมาได้ขอทุนเพื่อนำมาใช้ในการวิจัยจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) เมื่อ พ.ศ. ๒๕๔๕ แล้วจึงลงพื้นที่เก็บข้อมูลเรื่องเล่าเกี่ยวกับแม่เจ้าอยู่หัวจากผู้รู้ในท้องถิ่น จากนั้นนำเรื่องเล่าทั้งหมดมาเรียบเรียงเป็นประวัติของนางตั้งแต่กำเนิดจนถึงสิ้นพระชนม์ พร้อมเสนอผลการศึกษาให้ที่ประชุมซึ่งมีตัวแทนจากชุมชนต่าง ๆ ที่เป็นเจ้าของเรื่องเล่าได้พิจารณา เมื่อได้รับความเห็นชอบจากที่ประชุมจึงนำข้อมูลมาจัดทำเป็นรายงานการวิจัยฉบับสมบูรณ์

ตำนานแม่เจ้าอยู่หัว (พระนางเสียดขาว) สำนวนนี้มีการนำไปอ้างอิงอย่างแพร่หลาย และนำไปผลิตซ้ำในหลากหลายลักษณะ ทั้งการนำไปเขียนเป็นบทเพลง การนำไปเป็นข้อมูล ในการสร้างรูปเคารพ และการนำไปใช้อธิบายที่มาในการประกอบพิธีกรรมการที่เกี่ยวข้องกับแม่เจ้าอยู่หัว กรณีนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นการนำกระบวนการศึกษาอย่างเป็นระบบในทางวิทยาศาสตร์มาใช้ศึกษาตำนานปรัมปราซึ่งเป็นข้อมูลในทางมนุษยศาสตร์เพื่อทำให้เรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ของท้องถิ่นกลายเป็นข้อเท็จจริงในทางประวัติศาสตร์

๕. คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ช่วยขยายความศรัทธาและทำให้เกิดสิ่งศักดิ์สิทธิ์ใหม่

คติชนที่สร้างขึ้นมาในชั้นหลังจำนวนมากเป็นการนำความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์เฝ้ารักษาพระธาตุมาตีความ แล้วสร้างความหมายใหม่เพื่อใช้ในการสร้างวัตถุมงคล เช่น การนำความเชื่อเรื่องเทวดารักษาพระธาตุมาใช้ในการสร้างเหรียญจตุคามรามเทพ การนำความเชื่อเรื่องการรักษาพระธาตุมาใช้ในการสร้างเหรียญภาพยนต์ การนำความเชื่อเรื่องยักษ์รักษาพระธาตุมาใช้ในการสร้างเหรียญท้าวเวสสุวรรณ ขณะเดียวกันปรากฏการณ์อันภาคต่อตัวละครจากตำนานพระบรมธาตุเจดีย์ มาสร้างเป็นความเชื่อเกี่ยวกับตัวละครในเรื่องการคุ้มกันภัยให้แก่ผู้ครอบครอง เช่น เหรียญพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราช เหรียญพระปิดตาพังพากษ์ ทั้งยังมีการสร้างพิธีกรรมบวงสรวงตัวละครในตำนานพระบรมธาตุเจดีย์อีกด้วย เช่น พิธีถวายราชสักการะพระราชานุสาวรีย์พระเจ้าศรีธรรมมาโคกราช พิธีบวงสรวงองค์พ่อจตุคามรามเทพ

ตัวอย่างข้างต้นชี้ให้เห็นว่า การนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ มาประยุกต์ใช้ทำให้ความศรัทธาพระบรมธาตุเจดีย์ขยายออกไป มิใช่แค่เพียงศรัทธาพระบรมธาตุเจดีย์ที่บรรจุพระบรมธาตุของพระพุทธเจ้าเท่านั้น แต่ได้ขยายไปสู่ความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เฝ้ารักษาพระธาตุและตัวละครที่มีอิทธิฤทธิ์ในตำนานพระบรมธาตุเจดีย์ ส่งผลให้เกิดสิ่งศักดิ์สิทธิ์ใหม่อีกหลายชนิดขึ้นในสังคมไทย นำสังเกตว่าความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ชนิดใหม่ ส่วนใหญ่เป็นความเชื่อในเรื่องการช่วยคุ้มกันภัยต่าง ๆ ที่อาจเกิดขึ้นในการดำเนินชีวิตและการให้โชคลาภทรัพย์สินเงินทอง ซึ่งเป็น “เรื่องทางโลก” ขณะที่ความเชื่อในทางพุทธศาสนาเกี่ยวกับพระบรมสารีริกธาตุที่ประดิษฐานในพระบรมธาตุเจดีย์ ซึ่งเป็น “เรื่องทางธรรม” ได้รับการกล่าวถึงน้อยมาก บ่งบอกว่าผู้คนปัจจุบันให้ความสำคัญกับความเชื่อที่สามารถตอบสนองของความมั่นคงทางจิตใจในการใช้ชีวิตประจำวันมากกว่าปรารถนาชีวิตที่ดีกว่าในโลกหน้า กรณีนี้เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่สะท้อนลักษณะของ “พุทธศาสนาแบบชาวบ้าน” ในสังคมไทยร่วมสมัย



ภาพที่ ๕ พิธีถวายราชสักการะ
พระราชาอนุสาวรีย์
พระเจ้าศรีธรรมไตรกราช
บันทึกภาพเมื่อวันที่ ๑๑ เมษายน ๒๕๖๑



ภาพที่ ๖ พิธีบวงสรวงองค์พ่อ
จตุคามรามเทพ จังหวัดกระบี่
บันทึกภาพเมื่อวันที่ ๒๘ พฤษภาคม ๒๕๖๑

อภิปรายผล : คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในฐานะ “คติชนสร้างสรรค์”

คติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในบริบทการนำเสนอมรดกโลกมีลักษณะเข้าข่ายการเป็น “คติชนสร้างสรรค์” ดังนั้นการนำทฤษฎี “คติชนสร้างสรรค์” มาวิเคราะห์การนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ในสังคมไทยร่วมสมัยจะทำให้เข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นได้อีกทาง

ศิราพร ณ ถลาง (Nathalang, 2016, p. 22, 42-55) มองว่า บริบททางสังคมที่ส่งผลให้เกิดปรากฏการณ์ “คติชนสร้างสรรค์” มี ๓ บริบทสำคัญ ได้แก่ บริบทสังคมโลกาภิวัตน์และการท่องเที่ยว บริบทสังคมทุนนิยมและเศรษฐกิจสร้างสรรค์ และบริบทสังคมข้ามชาติ-ข้ามพรมแดน โดยมีแนวคิดที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาปรากฏการณ์นี้ ๕ แนวคิด ได้แก่ แนวคิดเรื่อง Folklore vs Fakelore แนวคิดเรื่อง Authenticity แนวคิดเรื่อง Representation แนวคิดเรื่อง Invented Tradition และแนวคิดเรื่อง Identity เมื่อผู้วิจัยนำแนวคิดดังกล่าวมาใช้อภิปรายผลการศึกษาคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ทำให้พบประเด็นที่น่าสนใจ ดังนี้

ประการแรก เนื่องจากคณะกรรมการมรดกโลกให้ความสำคัญกับการพิจารณาแหล่งมรดกทางวัฒนธรรมเพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลกในประเด็นความแท้ดั้งเดิม (authenticity) และความครบถ้วนสมบูรณ์ (integrity) (UNESCO World Heritage Centre, 2012, p. 73) จึงพบการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ในการนำเสนอให้เห็นถึงความเป็นของแท้และความเก่าแก่ของพระบรมธาตุเจดีย์เพื่อสนับสนุนการนำเสนอมรดกโลก เช่น การขุดค้นทางโบราณคดีเพื่อหาอายุของพระบรมธาตุเจดีย์ โดยเก็บตัวอย่างอิฐฐานราก ไปหาค่าอายุทางวิทยาศาสตร์ ด้วยวิธี Thermoluminescence Dating (TL) ที่ห้องปฏิบัติการภาควิชาวิทยาศาสตร์พื้นพิภพ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ และวิธี Accelerator Mass Spectrometry Radiocarbon Dating (AMS) ที่ห้องปฏิบัติการ Beta Analytic Inc. รัฐฟลอริดา ประเทศสหรัฐอเมริกา ปรากฏว่าอิฐที่มีอายุเก่าแก่ที่สุดอยู่ในช่วง ๑,๐๐๐-๑,๑๐๐ ปี หมายความว่าพระบรมธาตุเจดีย์ก่อสร้างมาแล้วไม่น้อยกว่า ๑,๐๐๐ ปี (National News Bureau of Thailand, 2018) ข้อมูลนี้มีการนำไปใช้ในการจัดทำเอกสารเพื่อเสนอคณะกรรมการมรดกโลกและนำไปอ้างอิงว่าสอดคล้องข้อมูลในตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราช ที่บันทึกไว้ว่าพระเจ้าศรีธรรมไตรราช

สร้างพระบรมธาตุเจดีย์ เมื่อศักราช ๑๐๙๘ (The Fine Arts Department, 2017, p. 159) การขุดค้นทางโบราณคดีจึงเป็นวิธีการหาความเก่าแก่ของพระบรมธาตุเจดีย์ ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ขณะที่การนำผลการขุดค้นทางโบราณคดีมาเชื่อมโยงกับเรื่องราวในตำนานเป็นการทำให้ตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราชมีความน่าเชื่อถือ โดยการอ้างอิงผลการศึกษาทางวิทยาศาสตร์

อีกทั้งพบการนำตำนานที่มีเนื้อหาอ้างถึงพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้บ่งบอกถึงความจริงแท้ของศาสนสถานต่าง ๆ เช่น ในพิธีห่มผ้าพระบรมธาตุสวี่ ได้นำตำนานพระบรมธาตุสวี่ที่เล่าว่า ครั้นพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราชยกทัพกลับจากการสู้รบกับท้าวอุทอง พระองค์ทรงพบฝูงกาส่งเสียงร้องอยู่บนกองอิฐ เมื่อทหารรื้อกองอิฐออกพบฐานเจดีย์ใหญ่ ขุดลงไปพบผอบบรรจุพระบรมธาตุ จึงทรงให้ทหารช่วยกันสร้างเจดีย์ขึ้นใหม่ มาใช้ในการแสดงแสง สีเสียงเพื่อบอกเล่าประวัติของพระบรมธาตุสวี่ ตำนานสำนวนนี้ยังมีการนำไปใช้ในการขอเปลี่ยนชื่อวัดต่อสำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ จากเดิมชื่อวัดสวี่มาเป็นวัดพระบรมธาตุสวี่ ด้วยเหตุผลว่าเป็นวัดที่ประดิษฐานเจดีย์ที่บรรจุพระบรมธาตุของพระพุทธองค์ เช่นเดียวกับที่วัดเขียนบางแก้ว จังหวัดพัทลุงได้เปลี่ยนชื่อมาเป็นวัดพระบรมธาตุเจดีย์เขียนบางแก้ว เมื่อวันที่ ๙ พฤศจิกายน ๒๕๖๑ เนื่องจากวัดมีเจดีย์บรรจุพระบรมธาตุที่อัญเชิญมาจากลังกา ตามตำนานที่เล่าว่า เจ้าพระยาภูมราภิบาลงเลียดชาวทราบข่าวว่าพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราชจะส่งทูตไปสืบค้นหาพระบรมธาตุที่ลังกา ทั้งสองจึงขอเดินทางไปด้วย เมื่อได้พระบรมธาตุแล้วจึงนำมาบรรจุไว้ในพระเจดีย์วัดเขียนบางแก้ว

เรจินา เบ็นดิกซ์ (Regina Bendix) กล่าวถึงแนวคิดเรื่อง authenticity ไว้ว่า ความจริงแท้ สื่อความหมายถึงความเป็นของแท้ ความเก่าแก่ หรือความเป็นธรรมชาติที่ดำรงอยู่จริงในสังคม เบ็นดิกซ์เห็นว่าด้านหนึ่งของการแสวงหาความจริงแท้จะเกี่ยวข้องกับเรื่องการเมืองของความเป็นชาติ เป็นความพยายามค้นหารากเหง้าทางวัฒนธรรมที่อยู่ในข้อมูลพื้นบ้านประเภทคติชน เพื่อที่จะนำมาเสนอให้เห็นถึงความโดดเด่นเป็นเอกลักษณ์ของชาติ (Bendix, 1997, p. 7-8) เมื่อนำแนวคิดดังกล่าวมาวิเคราะห์กรณีข้างต้น ทำให้พบการนำเหตุการณ์ในตำนานมาอธิบายในเชิงประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นเพื่อนำเสนอให้เห็นถึงความเก่าแก่ของพระบรมธาตุเจดีย์นครศรีธรรมราชและความแท้ของพระบรมธาตุที่บรรจุในเจดีย์วัดพระบรมธาตุสวี่และเจดีย์วัดพระบรม

ธาตุเจดีย์เขียนบางแก้ว อันทำให้เมืองที่ถูกเรียกว่า “เมืองรอง” เหล่านี้มีความสำคัญ
ขึ้นมา

ประการที่สอง หลายพื้นที่ได้นำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาผลิตซ้ำ
ทำให้เกิดเรื่องเล่าสำนวนใหม่และพิธีกรรมในรูปแบบใหม่ เช่น จังหวัดกระบี่นำตำนาน
การสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ตอนที่กล่าวถึงเมือง ๑๒ นักษัตริ มาตีความและสร้าง
ความหมายใหม่ว่า จากหลักฐานการตั้งถิ่นฐานของมนุษย์ในพื้นที่จังหวัดกระบี่มาตั้งแต่
โบราณทำให้สันนิษฐานได้ว่ากระบี่คือเมืองบันทายสมอ ในระบบการปกครองเมือง ๑๒
นักษัตริ ต่อมาเทศบาลเมืองกระบี่ได้สร้างรูปเคารพองค์พ่อบุญคุณรามเทพขนาดใหญ่
เพื่อแสดงถึงความเป็นมาของเมืองกระบี่ที่เชื่อมโยงกับอาณาจักรนครศรีธรรมราช
เมื่อ พ.ศ. ๒๕๕๑ หลังจากนั้นมีการจัดพิธีบวงสรวงองค์พ่อบุญคุณรามเทพ ในวันที่ ๒๖
พฤษภาคมของทุกปี

ส่วนที่ตำบลขุนทะเล อำเภอลานสกา จังหวัดนครศรีธรรมราช มีการนำเรื่อง
เล่าสำนวนใหม่เกี่ยวกับหมื่นไกรพลขันธ์ มาเป็นข้อมูลในการสร้างรูปเคารพขุนไกร
พลขันธ์ (ตาขุนพล) ชั้นที่บริเวณที่ชาวบ้านเคยสร้างศาลเพียงตาของตาขุนพล โดยมี
ปลัดองค์การบริหารส่วนตำบลขุนทะเล (ในขณะนั้น) เป็นแกนนำ พร้อมด้วยพระสงฆ์
ผู้ใหญ่บ้าน ข้าราชการองค์การบริหารส่วนตำบลขุนทะเลและตัวแทนของชุมชนเป็น
คณะกรรมการในการจัดสร้างเมื่อ พ.ศ. ๒๕๕๐ หลังจากนั้นเทศบาลตำบลขุนทะเล
ซึ่งยกฐานะมาจากองค์การบริหารส่วนตำบลได้จัดพิธีบวงสรวงรูปเคารพหมื่นไกรพล
ขันธ์ (ตาขุนพล) พร้อมกับการทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้แก่ตาขุนพลตามที่ชาวบ้านปฏิบัติ
สืบต่อกันมาทุกปี

พิธีกรรมทั้งสองเป็นพิธีกรรมที่สร้างขึ้นใหม่โดยหน่วยงานราชการและ
มีลักษณะเป็น Invented Tradition (ประเพณีประดิษฐ์) ตามที่ อิริค ฮ็อบสบอม (Eric
Hobsbawn) นำเสนอไว้ว่า ประเพณีประดิษฐ์ครอบคลุมประเพณีที่ถูกสร้างขึ้นและถือ
ปฏิบัติสืบต่อกันมาระยะหนึ่งแล้ว รวมถึงประเพณีที่เพิ่งสร้างขึ้นใหม่เมื่อไม่นานมานี้
ฮ็อบสบอมตั้งข้อสังเกตว่า ประเพณีประดิษฐ์ส่วนใหญ่สร้างขึ้นใหม่โดยภาครัฐ
ด้วยวิธีการเชื่อมโยงอดีตเข้ากับปัจจุบันเพื่อให้ดูเหมือนว่าเป็นประเพณีที่มีมานานแล้ว
ประเพณีประดิษฐ์อาจมีหน้าที่ในการสร้างความเป็นเอกภาพทางสังคม การสร้าง
ความชอบธรรมให้แก่สถาบันทางสังคม

และการสร้างระบบคุณค่าและการกำหนดแบบแผนพฤติกรรมของสมาชิกในสังคม (Hobsbawn, 1983, p. 9) เมื่อนำแนวคิดเรื่องประเพณีประดิษฐ์มาพิจารณาพิธีกรรม ทั้งสองพบว่า การที่หน่วยงานราชการประดิษฐ์ประเพณีขึ้นมาเป็นการสร้างสิ่งศักดิ์สิทธิ์ใหม่ให้เป็นที่ยึดเหนี่ยวจิตใจของคนในชุมชน กระนั้นก็ดีการประกอบพิธีกรรมที่จัดโดยภาครัฐ นอกจากจะเป็นการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คนในชุมชนนับถือแล้ว ยังเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายในชุมชน ทั้งในแง่การให้ชาวบ้านยอมรับอำนาจขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นในฐานะหน่วยงานที่จัดพิธี และยอมรับอำนาจของนักการเมือง ในฐานะผู้นำในการประกอบพิธีกรรม ที่สำคัญบางครั้งนักการเมืองก็ใช้พื้นที่พิธีกรรม ในการหาเสียงทางการเมืองด้วย

ประการที่สาม การนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ในปัจจุบัน มีวัตถุประสงค์ที่สำคัญร่วมกันประการหนึ่ง คือการนำมาใช้นิยามความหมายของกลุ่มคนหรือของท้องถิ่นเพื่อแสดงให้เห็นว่ากลุ่มตน/ท้องถิ่นของตนเป็นอย่างไรและแตกต่างจากกลุ่มอื่น/ท้องถิ่นอื่นอย่างไร การนำคติชนมาใช้นิยามความหมายเช่นนี้ เรียกได้ว่าเป็นการแสดงอัตลักษณ์ของกลุ่มคนหรือของท้องถิ่น ริชาร์ด เจนกินส์ (Richard Jenkins) กล่าวว่า อัตลักษณ์เกี่ยวข้องกับความเข้าใจว่า “เราเป็นใคร” และ “ผู้อื่นเป็นใคร” ในทางกลับกันก็เกี่ยวข้องกับ ความเข้าใจของผู้อื่นต่อตัวตนของเขาเอง และตัวตนของเราด้วย (Jenkins, 1996, p. 5) ศิริพร ภักดีผาสุก เห็นด้วยกับนิยามของอัตลักษณ์ที่เสนอโดยเจนกินส์ และได้ขยายความเพิ่มเติมว่าอัตลักษณ์จึงเกี่ยวข้องกับการต่อรองความหมายเกี่ยวกับตัวตนของคนในสังคมและเป็นกระบวนการที่มี “สหสัมพันธ์” (intersubjective) กล่าวคือความหมายของตัวตนขึ้นอยู่กับ การต่อรองระหว่างตัวเราและสังคม (Phakdiphasuk, 2018, p. 5) จากการศึกษาพบว่า กลุ่มคนได้นำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์มาใช้ในการแสดงอัตลักษณ์ของท้องถิ่นอย่างน่าสนใจ ๒ แบบ ได้แก่ การนำคติชนมาใช้ในการนำเสนออัตลักษณ์ให้เด่นชัด และการนำคติชนมาใช้ในการสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่

การนำคติชนมาใช้ในการนำเสนออัตลักษณ์ให้เด่นชัด เช่น ในการนำเสนอ มรดกโลก จังหวัดนครศรีธรรมราชพยายามนำเสนออัตลักษณ์ของท้องถิ่นในเรื่องการเป็นจุดเริ่มต้นของพุทธศาสนานิกายเถรวาทลังกาวงศ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ให้ เห็นเป็นรูปธรรม เป็นต้นว่าการนำชื่อ “หาดทรายแก้ว” ซึ่งเป็นสถานที่ที่นางเหมชาลา

และทหกุมารได้นำพระทันตธาตุหินสังครามมาฝังไว้ตามที่ปรากฏในตำนานการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์มาเป็นแนวทางในการปรับปรุงพื้นที่บริเวณทิศตะวันออกของพระบรมธาตุเจดีย์ตามแผนพัฒนาภูมิทัศน์วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร โดยปรับพื้นที่ให้เป็นลานทรายเหมือนในตำนานและเรียกว่า “ลานหาดทรายแก้ว หน้ำวิหารหลวง” ทั้งนี้ชื่อ “หาดทรายแก้ว” ยังไปพ้องกับ ชื่อ “รุวันเวลี” มหาสถูปแห่งเมืองอนูราชปุระประเทศศรีลังกา (Kittikan, 2014, p. 84) การปรับปรุงภูมิทัศน์นั้นเป็นการทำให้เรื่องราวในตำนานกลายเป็นเรื่องจริงทางประวัติศาสตร์ และยังเป็นการเชื่อมโยงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างนครศรีธรรมราชกับลังกาซึ่งเป็นต้นกำเนิดของของพุทธศาสนาในภายหลังอีกด้วย

น่าสนใจว่า นอกจากนครศรีธรรมราชจะเป็นศูนย์กลางการเผยแผ่พุทธศาสนาเถรวาท ลังกาวงศ์ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๑๘ แล้ว ดินแดนนี้ยังเป็นเมืองตามพรลิงค์ที่เคยมีความเจริญทางศาสนาพราหมณ์และมีอำนาจในคาบสมุทรมลายูในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๑๐-๑๘ อีกด้วย (Nunsuk, 2013, p. 229) ดังปรากฏโบราณสถานและการค้นพบโบราณวัตถุเนื่องในศาสนาพราหมณ์ในพื้นที่จำนวนมาก อีกทั้งมีพิธีกรรมที่สัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องเทพเจ้าตามอิทธิพลของศาสนาพราหมณ์ซึ่งยังปรากฏร่องรอยอยู่จนถึงปัจจุบัน เช่นพิธีแห่ทางดานซึ่งเป็นการแห่แผ่นไม้กระดานที่วาดภาพเทพชั้นรองสามองค์ ได้แก่ พระอาทิตย์และพระจันทร์ พระแม่ธรณี และพระแม่คงคา มาเป็นสัญลักษณ์ของการรอรับเสด็จพระอิศวรที่จะเสด็จลงมาเยี่ยมโลกมนุษย์เพื่อประสาทพรให้เกิดความอุดมสมบูรณ์และความสงบสุขในช่วงเดือนอ้าย นอกจากนั้นนครศรีธรรมราชยังมีประเพณีสำคัญที่ได้รับอิทธิพลจากความเชื่อดั้งเดิมและความเชื่อทางศาสนาพราหมณ์ มาผสมผสานกับความเชื่อทางพระพุทธศาสนาในภายหลัง เช่นประเพณีสารทเดือนสิบซึ่งเป็นการทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้แก่ดวงวิญญาณของบรรพบุรุษที่ได้รับการปล่อยตัวมาจากนรกภูมิในช่วงเวลาดังกล่าว

อย่างไรก็ตาม คติชนที่ได้รับการคัดเลือกขึ้นมาสร้างสรรค์และนำเสนอในบริบท การนำเสนอมรดกโลกคือคติชนที่สัมพันธ์กับพุทธศาสนาที่มีพระบรมธาตุเจดีย์เป็นศูนย์กลางความศรัทธาและคติชนที่เชื่อมโยงกับวัฒนธรรมทางพุทธศาสนาในลังกา แต่ความเชื่อดั้งเดิมและความเชื่อทางศาสนาอื่น ๆ ที่มีอยู่ในนครศรีธรรมราชเช่นกันแทบจะไม่ได้รับการกล่าวถึง กรณีนี้จึงกล่าวได้ว่าเป็นการเลือกเฉพาะคติชนที่มี

พุทธศาสนาเป็นแก่นสำคัญอันจุดแข็งทางวัฒนธรรมมานำเสนอ ส่งผลให้อัตลักษณ์ทางพุทธศาสนากลายเป็นอัตลักษณ์ที่สำคัญของวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารในเวทีการนำเสนอมรดกโลก ขณะเดียวกันการนำเสนอจุดแข็งทางวัฒนธรรมในกระแสการพัฒนาประเทศยังทำให้นครศรีธรรมราชโดดเด่นและแตกต่างจากจังหวัดอื่น ๆ ในพื้นที่ภาคใต้ที่มีจุดแข็งทางด้านเศรษฐกิจและการท่องเที่ยว

ส่วนการนำคติชนมาใช้ในการสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่ เช่น การนำตำนานแม่เจ้าอยู่หัว (พระนางเสียดขาว) มาใช้ในการสร้างรูปเคารพและพิธีกรรมเกี่ยวกับแม่เจ้าอยู่หัว เป็นความพยายามประกอบสร้างอัตลักษณ์ของตำบลแม่เจ้าอยู่หัวขึ้นมาใหม่ว่าเป็นบ้านเกิดของแม่เจ้าอยู่หัว มเหสีของพระเจ้าศรีธรรมมาโคกราช การนำเสนออัตลักษณ์ดังกล่าวทำให้ชุมชนมีความสำคัญขึ้นมาในฐานะเป็นพื้นที่ที่เชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์ของอาณาจักรนครศรีธรรมราชในอดีต ขณะเดียวกันคณะกรรมการเฉพาะกิจพัฒนา วัดแม่เจ้าอยู่หัวก็ได้นำอัตลักษณ์ที่สร้างขึ้นใหม่ไปใช้ประโยชน์ในการส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงการศึกษาประวัติศาสตร์ของชุมชนอีกทางหนึ่ง

การนำทฤษฎี “คติชนสร้างสรรค์” มาใช้ศึกษาคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในบริบท การนำเสนอมรดกโลกทำให้เห็นกระบวนการและเข้าใจวิถีคิดของกลุ่มคนที่นำคติชนประเพณีในฐานะที่เป็นทุนทางวัฒนธรรมมาใช้ในบริบทใหม่ชัดเจนขึ้น อย่างไรก็ตาม การนำทุนทางวัฒนธรรมมาประยุกต์ใช้ยังเป็นประเด็นที่ต้องพิจารณา เพราะหากนำทุนทางวัฒนธรรมมาทำให้เกิดมูลค่าเพียงด้านเดียว อาจทำให้วัฒนธรรมเสื่อมคุณค่ากลายเป็นเพียงสินค้า แต่หากคิดว่าวัฒนธรรมคือทุนอันมีค่า รู้จักที่จะนำมาใช้ โดยยังคงคุณค่าของวัฒนธรรมไว้ได้ก็จะเกิดประโยชน์ต่อสังคม ดังที่ ปรมินทร์ จารูวอน (Jaruwon, 2016, p. 385) เสนอไว้ว่า การนำ “ทุนทางวัฒนธรรม” มาใช้ ควรคำนึงถึงเรื่อง “วัฒนธรรมคือทุน” ควบคู่ไปกันด้วย

สรุปได้ว่า บริบทการนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหารเพื่อขึ้นทะเบียนเป็น มรดกโลกเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้มีการนำคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ในสังคมประเพณีมาใช้ในสังคมไทยร่วมสมัยหลายลักษณะ ส่งผลให้คติชนมีความเปลี่ยนแปลงอย่างเป็นพลวัตดังปรากฏในปัจจุบัน นัยหนึ่งแสดงให้เห็น “ภูมิปัญญาของคนใต้” ที่ใช้ในการปรับตัวให้ทันต่อความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคม

Reference

- Bendix, R. (1997). *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Chupu, N. (2016). The Construction of Sacred Space and The Rituals of Khian Bang Kaew Temple, Khao Chaison District, Phatthalung Province, *The 7th Hatyai National and International Conference* (pp. 68-89). Songkhla: Hatyai University.
- Damsi, W. (2014). *Pha phrabot phraratchathan patchai lae sue songsoem suepsan prapheni hae pha khuen that mueang nakhon si thammarat* [Royally bestowed *Pha phrabot*: factors and media promoting the *Hae Pha Khuen That* Festival of Nakhon Si Thammarat]. Nakhon Si Thammarat: Nakhon Si Thammarat Rajabhat University.
- Damsi, W. (2014). *Wat phra Mahathat Woramahawihan nakhon si thammarat moradok tham nam su moradok lok phaplak chak wannakam* [Wat Phra Mahathat Woramahawihan, Nakhon Si Thammarat, “Moradok tham” leading to world heritage, images from literature]. Nakhon Si Thammarat: Nakhon Si Thammarat Rajabhat University.
- Disakun, Y. (2010). *Reinvented Traditions and Khlong Hae Community*. (Master Thesis). Thammasat University, Bangkok, Thailand.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (1983). *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaruwon, P. (2016). *Khatichon kap kanthongthiao muban watthanatham nong khao changwat Kanchanaburi* [Folklore and Tourism: Nong Khao Cultural Village, Kanchanaburi Province]. Bangkok: Faculty of Arts, Chulalongkorn University.
- Jenkins, R. (1996). *Social identity*. London: Routledge.
- Kittikan, T. (2014). *Mahathat* [Mahadhatu]. Bangkok: Matichon.

- Kraingu, T. (2016, May 6). phra pit ta phang phra kan samdaeng rit “phae mai pen” [*Phra Pit Ta Phang Phra Kan* display of might “Cannot lose”]. *Khomchatluek*. 10.
- Nathalang, S. (2016). *khatichon sangsan bot sangkhro lae thruesadi* [“Creative folklore”: synthesis and theory]. Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organisation).
- National News Bureau of Thailand. (2018). Summary of Phra Borommathat Chedi, Nakhon Si Thammarat [website]. Retrieved from http://thainews.prd.go.th/th/website_th/news/news_detail/WN_SOC6108050010043/2/10
- Nimmanhemmin, P. (2002). *nithanphuenban sueksa* [Study of Folktales] (2 ed). Bangkok: Faculty of Arts Chulalongkorn University.
- Nunsuk, W. (2013). Some observations about the origin of the kingdom of Nakhon Si Thammarat. *Walailak Journal of Social Sciences*. 6(6), 220-263.
- Phakdiphasuk, S. (2019). *khwamsamphan rawang phasa kap attalak lae naeothang kan nam ma sueksa phasathai* [The relationship between language and identity: Guidelines for an introduction to Thai language education]. Bangkok: Chulalongkorn University Press.
- Phongphaibun, S. (1999). bucha phraborommathat [Worshipping relics.] In *Southern Thai Cultural Encyclopedia* (p. 4091-4107). Bangkok: Thai Culture Encyclopedia Foundation Commercail Bank of Thailand.
- Rakbangaem, T. (1997). *A study of beliefs and customs related to Wat Phra Mahathat Woramahawihan, Nakhon Si Thammarat province*. (Master thesis). Thaksin University, Songkhla, Thailand.
- Saengphum, S. (2000). *Phranipphansotra: An analytical Study*. (Master Thesis). Ramkhamhaeng University, Bangkok, Thailand.

- Senchai, S. (2008). *Belief and art Jatukaramathep*. (Master Thesis). Silpakorn University, Bangkok, Thailand.
- The Fine Arts Department. (2017). *tamnan phrathat lae tamnan mueang nakhon si thammarat*. [Myth of the buddha relics and myth of Nakhon Si Thammarat]. Bangkok: The Fine Arts Department.
- UNESCO World Heritage Centre. (2012). Preparing World Heritage Nominations. (S. Phongsatha Posayanan, Trans.). Bangkok: Ministry of Culture
- UNESCO World Heritage Centre. (2018). *The Criteria for Selection*. Retrieved from <http://whc.unesco.org/en/criteria/>
- Wright, Michael. (2007). “Chatukam” (Additional). *Art & Culture Magazine*. 28(7), 36-37.

Personal Interview

- Ngamkhuem, Y. (2018, December 31). Personal Interview
- Ramphuengnit, D. (2018, August 31). Personal Interview.
- Thititharo, M. (2018, August 25). Personal Interview.

ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ตำบลข้าวสาร อำเภอบ้านฝ้อ จังหวัดอุดรธานี^๑

Submitted date : 6 March 2019

Revised date : 7 June 2019

Accepted date : 9 July 2019

สุนิตย์ เหมนิล^๒

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาบริบทชุมชน และการจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง เพื่อนำไปสู่การเผยแพร่และรักษาภูมิปัญญาท้องถิ่นอีสาน โดยใช้วิธีการศึกษาเชิงคุณภาพ ผู้ให้ข้อมูลหลักคือ ประชาชนชาวบ้าน ผู้นำและอดีตผู้นำชุมชน ผู้สูงอายุ และชาวบ้านหินตั้งที่อยู่ในพื้นที่ไม่น้อยกว่า ๒๐ ปี รวมจำนวน ๕๐ คน ส่วนเครื่องมือที่ใช้เก็บข้อมูลเป็นแบบสัมภาษณ์กึ่งโครงสร้างและการสัมภาษณ์เจาะลึก จัดระบบข้อมูลตีความเชื่อมโยงความสัมพันธ์ และการนำเสนอผลการศึกษาด้วยวิธีการพรรณนาวิเคราะห์ ผลการศึกษาพบว่า บ้านหินตั้งเป็นสังคมเกษตรกรรมตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ชาวบ้านมีความเชื่อเรื่องพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และสิ่งเหนือธรรมชาติเชื่อมโยงกับหลักพุทธศาสนา โดยเฉพาะความเชื่อเกี่ยวกับผีปอบที่คอยปกป้องรักษาลูกหลาน ส่วนด้านภูมิปัญญาของชาวบ้านมาจากฐานของสังคมเกษตรกรรม ผนวกกับการปลูกฝังและสืบทอดจากบรรพบุรุษ เป็นส่วนเกื้อหนุนสำคัญของบ่อเกิดภูมิปัญญาท้องถิ่นในหลายด้าน ซึ่งล้วนแต่เป็นประโยชน์ต่อตนเองและชุมชน และสามารถนำมาปรับใช้เป็นแนวทางการพัฒนาให้เกิดความมั่นคงทางเศรษฐกิจและสังคมได้อย่างยั่งยืน ดังนั้นจึงควรศึกษาและเผยแพร่ภูมิปัญญาท้องถิ่นอีสานให้คงอยู่สืบไป

คำสำคัญ : ภูมิปัญญาท้องถิ่น, ประชาชนชาวบ้าน, บ้านหินตั้ง

^๑ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง “ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ตำบลข้าวสาร อำเภอบ้านฝ้อ จังหวัดอุดรธานี” โดยได้รับเงินทุนสนับสนุนการวิจัยจากสถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี

^๒ อาจารย์ประจำสาขารัฐประศาสนศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี (เบ็نگกาฬ)
e-mail : sunit@udru.ac.th

**Folk wisdom in Ban Hin Tang,
Khao San Sub-district,
Ban Phue District, Udon Thani Province**

Sunit Hemaniil^๑

Abstract

This article aims to study the community context and folk wisdom management in Ban Hin Tang in order to propagate and preserve Esan folk wisdom. The study used a qualitative research method and fifty key informants comprising local wisdom scholars, community leaders, ex-community leaders, the elders and villagers who have lived in Ban Hin Tang over 20 years.

The research results found that Ban Hin Tang is an agricultural society. From past to present, the villagers believe in sacred spaces and the supernatural that can be related to the principles of Buddhism. In particular, the beliefs are related to ancestral spirits who are the guardians for their descendants. The villagers have received folk wisdom from being an agricultural society, combining preservation by ancestors, which is the key factor in the creation of folk wisdom in many ways. The folk wisdom benefits the villagers and their community. In addition, such wisdom can be applied for sustainable development in economic and social stability.

Keywords : Folk wisdom, local wisdom scholars, Ban Hin Tang

^๑ A lecturer, Faculty of Public Administration, Udon Thani Rajabhat University (Bueng Kan)

๑. บทนำ

ภูมิปัญญาที่มีอยู่ในท้องถิ่นเป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งที่ช่วยแก้ไข และพัฒนาท้องถิ่นโดยเฉพาะสังคมชาวนาในภาคอีสาน ตลอดจนผู้ที่เป็นเจ้าของภูมิปัญญายังสามารถปรับใช้ภูมิปัญญาในสาขาของตน เพื่อสร้างความมั่นคงให้กับตนเองและครอบครัวจนสามารถใช้ชีวิตอย่างพอเพียง และแบ่งปันบางส่วนที่ตนเองมีให้กับคนในชุมชน ทำให้เกิดสังคมที่อยู่แบบพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน สิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ ก็จะเกื้อหนุนให้สังคมไทยเป็นสังคมที่เต็มไปด้วยความสุขและเกิดการพัฒนาอย่างยั่งยืนต่อไป ซึ่งในอดีตภูมิปัญญาท้องถิ่นจะมีความสำคัญอย่างมากต่อวิถีชีวิตของผู้คน ทั้งภูมิปัญญาที่เกี่ยวข้องกับการทำมาหากิน การประกอบอาชีพ ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับธรรมชาติ ระหว่างผู้คนด้วยกันเอง ตลอดจนเรื่องราวเกี่ยวกับคตินิยม ความเชื่อ สัจธรรมดีลึกลับเหนือธรรมชาติ

บ้านหินตั้ง เป็นหมู่บ้านแห่งหนึ่งนอกเขตเมืองของภาคอีสาน อยู่ในพื้นที่เขตปกครองของอำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี ห่างจากตัวเมืองอุดรธานีไปตามเส้นทางสายอุดรธานี-บ้านผือ ระยะทางประมาณ ๕๔ กิโลเมตร และห่างจากอำเภอบ้านผือ ระยะทางประมาณ ๑๕ กิโลเมตร บ้านหินตั้ง (หมู่ ๕) เป็น ๑ ใน ๑๐ หมู่บ้านในพื้นที่ขององค์การบริหารส่วนตำบลข้าวสาร มีจำนวน ๑๑๑ ครัวเรือน แบ่งเป็นชาย ๒๕๕ คน หญิง ๒๗๕ คน รวม ๕๓๐ คน ประชากรส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตรกรรม ทำนา ทำสวน ทำไร่เป็นหลัก ส่วนวัยหนุ่มสาวนิยมเดินทางไปทำงานต่างประเทศ (Chaiyod, 2018, December 8) ด้านภูมิศาสตร์ของหมู่บ้านหินตั้ง บริเวณที่อยู่อาศัยตั้งอยู่บนทำเลที่ดอนน้ำท่วมไม่ถึง ส่วนพื้นที่การเกษตรเป็นที่ราบลุ่ม มีแหล่งน้ำที่อุดมสมบูรณ์ ชาวบ้านในอดีตมีความเชื่อในเรื่องของการปักหลักหิน (หินตั้ง) เป็นจำนวนมาก กระจายตัวตามจุดต่าง ๆ ในหมู่บ้านโดยเฉพาะบนดอนทางทิศเหนือและทางทิศใต้ รวมกันประมาณ ๔๕ ใบ (Sisulae, 2017, September 15) และในอดีตบริเวณพื้นที่แห่งนี้มีความเชื่อที่เชื่อมโยงกับหินตั้งเป็นอย่างดี โดยเฉพาะความเชื่อที่เชื่อมโยงเรื่องศาสนา พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ และผีบรรพบุรุษ ตลอดจนปัจจุบันถึงแม้ว่ายุคสมัยจะเปลี่ยนแปลงไป มีผู้คนที่อพยพมาจากที่อื่น ๆ มาอยู่ในชุมชนมากขึ้น แต่คนในชุมชนทั้งที่เป็นชนกลุ่มเดิม และกลุ่มที่อพยพเข้ามาใหม่ ก็ได้ละเลยคตินิยมความเชื่อดั้งเดิมแต่อย่างใด

ดังนั้นเมื่อวัฒนธรรมจากอดีตกับวัฒนธรรมของผู้คนในปัจจุบันผสมกลมกลืนในวิถีการดำรงชีวิต จึงย่อมส่งผลต่อการใช้ชีวิตเป็นเงาตามตัว โดยส่วนใหญ่แล้ววิถีการดำเนินชีวิตผนวกกับคติความเชื่อ เป็นอีกหนึ่งปัจจัยที่หล่อหลอมให้เกิดพิธีกรรม ความเชื่อและภูมิปัญญา รวมถึงทุนจากทรัพยากรทางธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม สิ่งดังกล่าวได้เอื้ออำนวยต่อการสร้างสรรค์สิ่งต่าง ๆ เพื่อนำไปใช้รองรับการดำรงชีวิตตามวิถีวัฒนธรรมของชุมชน โดยเฉพาะมรดกทางภูมิปัญญาจาก “ปราชญ์ชาวบ้าน” เป็นสิ่งที่สำคัญต่อการพัฒนาและแก้ไขปัญหาในชุมชน ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง เพื่อนำข้อค้นพบที่ได้เป็นส่วนหนึ่งในการต่อยอดให้เกิดการพัฒนาท้องถิ่นอย่างมั่นคงและยั่งยืน โดยเน้นการศึกษาจากปราชญ์ชาวบ้านที่เป็นเจ้าขององค์ความรู้ ผู้นำและอดีตผู้นำชุมชน ผู้สูงอายุในชุมชน ตลอดจนการวิจัยครั้งนี้ยังต้องการเผยแพร่ และรักษาภูมิปัญญาท้องถิ่นให้คงอยู่สืบไป

๒. วัตถุประสงค์การวิจัย

๑. เพื่อศึกษาประวัติความเป็นมา และสภาพแวดล้อมของหมู่บ้านหินตั้ง ตำบลข้าวสาร อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี
๒. เพื่อศึกษาการจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นจากปราชญ์ชาวบ้านในหมู่บ้านหินตั้ง ตำบลข้าวสาร อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี
๓. เพื่อเผยแพร่และถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ตำบลข้าวสาร อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี ทั้งภายในและภายนอกชุมชน

๓. ขอบเขตการวิจัย

ด้านพื้นที่ (Area Scope) กำหนดขอบเขตพื้นที่ในการทำวิจัย คือ บ้านหินตั้ง หมู่ ๕ ตำบลข้าวสาร อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี จำนวน ๑๑๑ หลังคาเรือน ซึ่งมีจำนวนประชากรรวม ๕๓๐ คน

ด้านผู้ให้ข้อมูลหลัก (Key informants) มีจำนวน ๕๐ คน ได้แก่ ๑) ปราชญ์ชาวบ้าน ผู้เป็นเจ้าของภูมิปัญญาท้องถิ่นในหมู่บ้านหินตั้ง จำนวน ๘ คน ๒) ผู้นำและอดีตผู้นำชุมชน ประกอบด้วย ผู้ใหญ่บ้าน ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน และอดีตผู้นำชุมชน รวมจำนวน ๖ คน ๓) ผู้สูงอายุ คือ บุคคลที่มีอายุ ๖๐ ปีขึ้นไป และอยู่อาศัยในหมู่บ้าน

หินตั้ง รวมจำนวน ๑๖ คน ๔) ชาวบ้านหินตั้งที่อยู่ในพื้นที่ไม่น้อยกว่า ๒๐ ปี รวมจำนวน ๒๐ คน

๔. การทบทวนวรรณกรรม และการสร้างกรอบแนวคิด

๔.๑ คำว่า “ภูมิปัญญาท้องถิ่น” ภูมิปัญญา หมายถึง พื้นความรู้ความสามารถ (Royal Institute, 2013, p. 872) ทั้งนี้ “ภูมิปัญญา” เป็นคำสมาส ระหว่าง “ภูมิ” และ “ปัญญา” หมายถึง ความรู้ที่เป็นพื้นฐาน โดยที่ ภู-มิ หมายถึง สถานที่ พื้นฐาน แผ่นดิน หรือ ฐานของศาสตร์ ถ้าพิจารณาภูมิปัญญาจากศัพท์ภาษาอังกฤษ “wisdom” ภูมิปัญญาของไทย จะหมายถึงความรู้ความสามารถ วิธีการ ผลงานที่คนไทยได้ค้นคว้า รวบรวม จัดเป็นความรู้ ถ่ายทอดปรับปรุงจากรุ่นหนึ่งสู่อีกรุ่นหนึ่ง จนเกิดผลิตผลที่ดี งดงาม ที่มีคุณค่ามีประโยชน์ สามารถนำมาแก้ปัญหาและพัฒนาวิถีชีวิตได้ (Chanprasit, Kaewthummanukul, Sawasdisingha, Jongrungsakul & Lirtmunlikaporn. 2014. p. 14)

ส่วนด้านภูมิปัญญาท้องถิ่น ได้มีนักวิชาการให้ความหมายไว้อย่างมากมาย อาทิ Pewnim (2002, p. 13), Mikusol (2007, p. 24), Viphatphumiprathes (2010, p. 9), Boonphila1 (2011, p. 4), Sithamma (2011, p. 3), Petchprapai, Suwanobol and Kanjanawetang. (2014, p. 1), Panyavachiropat (2014, p. 1) and Narasaj (2017, p. 3) สรุปได้ว่า “ภูมิปัญญาท้องถิ่น” หมายถึง องค์ความรู้ หรือภูมิรู้ของชาวบ้านที่สามารถปฏิบัติได้จริง เป็นประโยชน์ต่อการดำรงชีวิต และถ่ายทอดให้คนอื่นได้ โดยเกิดจากการสั่งสมประสบการณ์ลองผิด ลองถูกบ้าง เกิดจากการบอกสอนจากผู้รู้คนอื่นบ้าง และสิ่งดังกล่าวสามารถนำมาปรับใช้ให้เกิดประโยชน์ต่อตนเองและชุมชน ตลอดจนสามารถปรับเปลี่ยนให้เข้ากับยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงไป ทั้งนี้ “ภูมิปัญญาท้องถิ่น” มองว่าเป็นองค์ความรู้ ส่วนผู้ที่เป็นเจ้าขององค์ความรู้ นิยมเรียกว่า “ปราชญ์ชาวบ้าน” ซึ่งทั้งสองเหมือนกับสองด้านในเหรียญเดียวกัน โดยสำนักงานส่งเสริมการศึกษานอกระบบและการศึกษาตามอัธยาศัยได้ให้ความหมาย ปราชญ์ชาวบ้านหมายถึงบุคคลผู้เป็นเจ้าของภูมิปัญญาชาวบ้าน นำภูมิปัญญามาใช้ประโยชน์ในการดำรงชีวิตจนประสบผลสำเร็จสามารถถ่ายทอดเชื่อมโยงคุณค่าของอดีตกับปัจจุบันได้อย่างเหมาะสม (Office of the Non-Formal and Informal Education,

2008, p. 26) สอดคล้องกับงานศึกษาของ Petchprapai, et al. ที่กล่าวไว้ว่า ประชาชน ชาวบ้านหมายถึงบุคคลผู้เป็นเจ้าของภูมิปัญญา นั้น ๆ และเป็นบุคคลผู้นำภูมิปัญญา มาใช้ประโยชน์ในการดำรงชีวิต จนประสบผลสำเร็จสามารถถ่ายทอดเชื่อมโยงคุณค่าของ อดีตกับปัจจุบันได้อย่างเหมาะสม (2014, p. 2) สรุปได้ว่าประชาชนชาวบ้าน คือบุคคล ที่เป็นเจ้าของภูมิปัญญาท้องถิ่น หรือภูมิปัญญาชาวบ้าน เป็นผู้รอบรู้เกี่ยวกับภูมิปัญญา ท้องถิ่นในสาขาของตน และได้ใช้ภูมิปัญญาท้องถิ่นให้เกิดประโยชน์ต่อตนเอง และชุมชน ได้อย่างเหมาะสม และสามารถถ่ายทอดภูมิปัญญาของตนเองให้กับคนอื่นได้

๔.๒ การทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง ที่ผ่านมามีการศึกษาเกี่ยวกับ ภูมิปัญญาท้องถิ่นไว้ค่อนข้างหลากหลาย ที่สำคัญได้แก่

เรื่องแรกเป็นงานศึกษาของ Narasaj ได้ชี้ให้เห็นว่า ชาวอีสานได้เกิดการ สร้างสรรค์ และสั่งสมภูมิปัญญา เพื่อใช้สำหรับหรับการดำรงชีวิตมาอย่างช้านาน โดยเขาได้ค้นพบผ่านงานที่สำคัญ ๒ เรื่อง ได้แก่ ประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาอีสาน (Narasaj, 2009) ส่วนอีกเรื่อง คือ พัฒนาการภูมิปัญญาอีสาน จากความรู้พื้นบ้านสู่รศก ภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม (Narasaj, 2017) งานทั้งสองชิ้นได้ชี้ให้เห็นว่า ภาคอีสาน เป็นดินแดนที่มีผู้คนอยู่อาศัยมาอย่างยาวนาน ทำให้ดินแดนแห่งนี้มีการสร้างสรรค์ ภูมิรู้ เกิดการสั่งสม และส่งต่อภูมิปัญญา อันเกิดจากการปรับตัวในการดำรงชีวิตให้ เข้ากับสภาพแวดล้อมทางนิเวศวิทยา เศรษฐกิจ-สังคม ที่เปลี่ยนแปลงไปในแต่ละ ช่วงเวลา ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน โดยภาพรวมแล้วเขาได้เสนอว่า ภูมิปัญญาอีสาน แต่ละด้านอาจมีบทบาทหน้าที่ต่อสังคมอีสานคล้ายคลึง หรือแตกต่างกัน ขึ้นอยู่กับ ช่วงเวลา ผู้เกี่ยวข้อง การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ-สังคม วัฒนธรรม สภาพแวดล้อม ทางธรรมชาติ

อย่างไรนั้นประเด็นเพิ่มเติมในงานเรื่อง พัฒนาการภูมิปัญญาอีสาน จาก ความรู้พื้นบ้านสู่รศกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม (Narasaj, 2017) ได้แสดงให้เห็นถึง ประวัติศาสตร์การก่อตัวของภูมิปัญญาอีสานในแต่ละประเภท และอธิบายว่าแต่ละ ประเภทมีความสำคัญต่อคนอีสานอย่างไร รวมถึงได้ตอกย้ำให้เห็นถึงความสำคัญของ ภูมิปัญญาอีสานว่ามีคุณค่าในระดับสากลตามแนวทางของยูเนสโก (UNESCO) และ ได้บ่งชี้ถึงการมีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตของชาวอีสานตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน สามารถ

นำมาปรับใช้เพื่อเป็นแนวทางการวิเคราะห์ความเป็นมา และความสำคัญของภูมิปัญญาบ้านหินตั้งในแต่ละด้าน ตลอดจนแนวทางการวิเคราะห์บทบาทของภูมิปัญญาบ้านหินตั้งต่อสังคมจากมุมมองของคนนอก (outsider view)

การทบทวนวรรณกรรมในพื้นที่ภาคอีสาน งานวิจัยเรื่องแรกเป็นการศึกษาเรื่อง การจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่น : กรณีศึกษาบ้านสระดอกเกษ ตำบลโคกสว่าง อำเภอสำโรง จังหวัดอุบลราชธานี ของ Boonsanong (2007) งานวิจัยนี้มุ่งศึกษาวิเคราะห์ภูมิปัญญาท้องถิ่นเฉพาะพื้นที่ที่บ้านสระดอกเกษ เป็นการศึกษาเชิงคุณภาพ ผลการศึกษาพบว่า ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านสระดอกเกษ แบ่งออกเป็น ๓ ด้าน ได้แก่ ๑) ด้านวัฒนธรรม การดำรงชีวิต ได้แก่ การทำเครื่องมือเครื่องใช้ การแต่งกาย ๒) ด้านประเพณีและความเชื่อ ได้แก่ ฮีตสิบสอง ความเชื่อเรื่องผี ความเชื่อเกี่ยวกับฤกษ์ยาม ความเชื่อเรื่องชะล่า และ ๓) ด้านวรรณกรรม ได้แก่ นิทานพื้นบ้าน เพลงกล่อมเด็ก นอกจากนี้ยังได้กล่าวถึงการถ่ายทอดภูมิปัญญาในแต่ละด้านจะแตกต่างกันขึ้นอยู่กับความเหมาะสม เช่น การทำเครื่องมือเครื่องใช้ รูปแบบที่เหมาะสม คือ การสาธิต และการสอนให้ผู้ที่ได้รับการถ่ายทอดปฏิบัติตาม ส่วนความเชื่อเรื่องชะล่า จะเน้นการบอกต่อ หรือปลูกฝังให้ลูกหลานเกิดความเชื่อและปฏิบัติตาม

งานของ Boonsanong (2007) น่าสนใจที่เป็นงานเชิงพื้นที่ที่มุ่งศึกษาภาพรวมของภูมิปัญญาในหมู่บ้านสระดอกเกษ โดยได้ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ภูมิปัญญาท้องถิ่นในหมู่บ้านสระดอกเกษมีด้านใดบ้าง และมีความสำคัญต่อการดำรงชีวิตของชาวบ้านอย่างไรบ้าง ตลอดจนได้นำเสนอให้เห็นลักษณะเด่น การคงอยู่ และการสืบทอดภูมิปัญญาในแต่ละด้าน

ต่อมางานศึกษาเรื่อง ภูมิปัญญาท้องถิ่น : กรณีศึกษาพื้นที่รอบเขื่อนน้ำพุง จังหวัดสกลนคร ของ Petchprapai, et al. (2014) เน้นการศึกษาภูมิปัญญาการใช้สมุนไพรของหมอพื้นบ้าน เป็นการศึกษาเชิงคุณภาพ ผลการศึกษาพบว่า ผู้คนในพื้นที่รอบเขื่อนน้ำพุง มีความเชื่อแบบผสมผสานทั้งสมัยใหม่และสมัยเก่า ส่วนด้านภูมิปัญญาท้องถิ่นในพื้นที่รอบเขื่อนน้ำพุง มีความสำคัญและเป็นประโยชน์อย่างยิ่งต่อคนในท้องถิ่น ส่วนด้านการถ่ายทอดความรู้ มี ๒ รูปแบบ คือ จากการสนทนา และจากตำรา อย่างไรก็ตาม อาจเป็นเพราะประชาชนชาวบ้านส่วนใหญ่เป็นผู้สูงอายุ จึงหลงลืม มีปัญหา

ด้านความจำ ทำให้เกิดข้อกังวลใจว่าภูมิปัญญาที่มีอยู่อาจเลื่อนหายไปจากท้องถิ่นในระยะเวลาอันใกล้

งานศึกษาด้านภูมิปัญญาที่ให้ความสำคัญต่อการศึกษากลุ่มคนรุ่นใหม่ หรือ เกษตรรุ่นใหม่ ที่ได้นำเทคโนโลยีสมัยใหม่มาผสมผสานกับภูมิปัญญาดั้งเดิมของ บรรพบุรุษ คือ งานของ Wichai (2016) โดยมุ่งศึกษาภูมิหลัง วิถีชีวิตของเกษตรกร และปัจจัยเงื่อนไขในการสืบทอดภูมิปัญญาของคนรุ่นใหม่ งานวิจัยนี้ใช้ระเบียบวิธีการ ศึกษาแบบผสม แต่เน้นเชิงคุณภาพมากกว่าปริมาณ ผลการศึกษา พบว่า วิถีชีวิต ของชาวบ้านนุงคล้าได้เปลี่ยนไป จากการดำรงชีวิตแบบพออยู่พอกินช่วยเหลือซึ่งกัน และกัน มาเป็นการค้าขายเป็นหลัก มีการดิ้นรนกับการใช้ชีวิตมากขึ้น ความอุดมสมบูรณ์ ของธรรมชาติที่เคยมีในอดีตก็เสื่อมสลายไป

ส่วนประเด็นที่น่าสนใจในงานของ Wichai (2016) ได้ให้ความสำคัญต่อ การศึกษาคณะคนรุ่นใหม่ ที่มีส่วนหนุนเสริมการคงอยู่ของภูมิปัญญาท้องถิ่นด้านการเกษตร โดยมองว่า คณะคนรุ่นใหม่ในปัจจุบันมีการรับรู้ข้อมูลข่าวสารที่เปิดกว้าง ความก้าวหน้า ทางด้านเทคโนโลยี ส่งผลอย่างยิ่งต่อการเชื่อถือคำสั่งสอนของผู้สูงอายุ เนื่องจากใน ทางวิทยาศาสตร์คำสั่งสอนอธิบายได้ยาก ในขณะที่ความรู้สมัยใหม่ประจักษ์ชัดเจนใน เหตุและผลส่งผลให้ในปัจจุบันความเชื่อมั่นและศรัทธาต่อความรู้ภูมิปัญญาท้องถิ่น แบบดั้งเดิมมีน้อยลง

การทบทวนวรรณกรรมในพื้นที่จังหวัดอุดรธานี พบว่ามีเรื่องสำคัญ ๓ เรื่อง ประกอบด้วย

๑) เรื่องพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์ และภูมิปัญญา จังหวัดอุดรธานี (Fine Arts Department, 2001) ได้บ่งชี้ว่า ภูมิปัญญาชาวบ้านที่ สร้างสรรค์ขึ้นในจังหวัดอุดรธานี ภูมิปัญญาแต่ละด้านมีความสำคัญต่อการดำรงชีวิต ของชาวอุดรธานีเป็นอย่างยิ่ง สามารถสรุปได้ ๗ ด้านได้แก่ ๑) การทำมาหากิน ๒) การรักษาโรค ๓) การกินอยู่แบบเรียบง่าย ๔) ศิลปกรรม มีอยู่ ๒ กลุ่ม คือ ช่างเขียน ที่ฝึกฝนเอง และช่างเขียนที่มีวุฒิการศึกษาในสาขาศิลปะ ๕) ภาษาและวรรณกรรม ๖) ศาสนาและขนบธรรมเนียมประเพณี และ ๗) การจัดการทรัพยากรธรรมชาติและ สิ่งแวดล้อม เรียกได้ว่ามีส่วนสำคัญอย่างยิ่งต่อวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คน เช่น

การทำมาหากิน การประดิษฐ์เครื่องมือและสร้างสรรค์สิ่งต่าง ๆ คติความเชื่อ ตลอดจนการจัดการทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม อย่างไรก็ตาม เนื่องจากว่างานเรื่องนี้เป็นการศึกษาในภาพรวมเท่านั้น และภูมิปัญญาบางอย่างที่ได้ระบุว่าเป็นภูมิปัญญาของชาวอุดรธานี กลับพบว่าการอธิบายก็ยังมีขาดความชัดเจน และการวิเคราะห์ยังไม่ครอบคลุมเท่าที่ควร

๒) เรื่องภูมิปัญญาท้องถิ่นจังหวัดอุดรธานี (Boonphila, 2011) เป็นการศึกษาเชิงคุณภาพ ผลการศึกษาพบว่าภูมิปัญญาท้องถิ่นในจังหวัดอุดรธานีส่วนใหญ่จะเชื่อมโยงการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติที่มีอยู่ในท้องถิ่นจากการศึกษาได้แบ่งประเภทของภูมิปัญญาในจังหวัดอุดรธานี ออกเป็น ๔ ด้าน คือ ๑) ด้านความเชื่อและตำนาน ๒) ด้านพุทธศาสนาแหล่งธรรมะ ๓) ด้านอาหาร ๔) ด้านหัตถกรรมการทอผ้า นอกจากนี้ได้ชี้ให้เห็นว่าภูมิปัญญาท้องถิ่นมีความสำคัญต่อผู้คนในท้องถิ่น และยังเอื้อประโยชน์ต่อการวางแผนพัฒนาประเทศอีกด้วย ดังนั้นจึงควรอนุรักษ์ไว้ให้คงอยู่ต่อไป ตลอดจนฟื้นฟูในส่วนที่กำลังเลือนหาย

๓) เรื่องภูมิปัญญาของหมอน้ำมนต์พื้นบ้านในการรักษาโรคกระดูกจากอุบัติเหตุศึกษาเฉพาะนายประเสริฐ ผลาฤกษ์ (Tipchoi, 2014) ศึกษาในหมู่บ้านแห่งหนึ่งของอำเภอกุมภวาปี จังหวัดอุดรธานี มีจุดมุ่งหมายเพื่อศึกษาภูมิปัญญาของหมอน้ำมนต์พื้นบ้านในการรักษาโรคกระดูกจากอุบัติเหตุ ประกอบด้วยภูมิหลังขององค์ความรู้ ขั้นตอน และวิธีการรักษา เป็นการศึกษาเชิงคุณภาพ ผลการศึกษาได้ชี้ให้เห็นว่า การรักษาของหมอน้ำมนต์พื้นบ้านเป็นภูมิปัญญาที่สืบทอดกันมาหลายชั่วอายุคน ส่วนหมอน้ำมนต์ (นายประเสริฐ) ได้เรียนวิชารักษาโรคกระดูกมาจากบิดาของตน และมีความกังวลว่าภูมิปัญญาการรักษาโรคกระดูกจะสูญหาย ด้านขั้นตอนและวิธีการรักษาหมอน้ำมนต์จะเป่าเวทมนต์คาถาลงในน้ำสะอาดแล้วนำมาพ่นบริเวณที่ได้รับบาดเจ็บ ต่อเนื่องกันประมาณ ๗-๑๕ วัน หรือมากขึ้นขึ้นอยู่กับความรุนแรงของโรคกระดูกและอายุของผู้ป่วย แต่อย่างไรก็ตามการรักษาของหมอน้ำมนต์ก็เป็นทางเลือกหนึ่งในการรักษาโรคกระดูกของชาวบ้าน โดยตั้งข้อสังเกตว่าการดำรงอยู่ของภูมิปัญญาของหมอน้ำมนต์อาจมีเวลาอยู่ได้ไม่นาน และมีโอกาสเสี่ยงต่อการสูญหายไปจากสังคมเนื่องจากไม่มีผู้ใดมาสืบทอดวิชาการรักษา

กล่าวโดยสรุป จากการทบทวนงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง พบว่าสถานภาพงานวิจัยที่มีการศึกษาเกี่ยวกับภูมิปัญญาท้องถิ่น ต่างชี้ให้เห็นถึงคุณค่าและประโยชน์ของภูมิปัญญาท้องถิ่นที่มีความสำคัญต่อการพัฒนาผู้คนและชุมชนท้องถิ่น และเห็นตรงกันว่าเป็นรากฐานสำคัญของการพัฒนาประเทศชาติอีกด้วย ตลอดจนงานส่วนใหญ่ต่างเสนอในมุมมองที่คล้ายกัน ว่ามีความกังวลและเป็นห่วงสถานภาพของภูมิปัญญาท้องถิ่นที่อาจจะสูญหายไป ดังนั้นจึงมีความจำเป็นอย่างยิ่งในการศึกษา ถ่ายทอด และรักษาภูมิปัญญาท้องถิ่นไว้ โดยเฉพาะการถ่ายทอดความรู้ไปยังเด็ก เยาวชน และสถาบันการศึกษาในชุมชน

จะเห็นได้ว่างานศึกษาที่ผ่านมาได้มุ่งศึกษาภูมิปัญญาท้องถิ่นที่เกิดขึ้นในแต่ละระดับที่แตกต่างกันไป อาทิ ระดับภูมิภาค เช่น งานของ Narasaj (2017) เน้นการศึกษาในหลายด้านหลายสาขาของภูมิปัญญาที่เกิดขึ้นในภาคอีสาน ส่วนระดับจังหวัด เช่น งานของ Boonphila (2011) เน้นการศึกษาภูมิปัญญาท้องถิ่นหลายสาขาในจังหวัดอุดรธานี และระดับท้องถิ่น หรือระดับหมู่บ้าน เช่น งานของ Tipchoi (2014) แต่เป็นการศึกษาเพียงเฉพาะหมอน้ำมนต์เพียงด้านเดียว ดังนั้นจะเห็นได้ว่าการศึกษาภูมิปัญญาท้องถิ่นในระดับหมู่บ้านของพื้นที่จังหวัดอุดรธานี ยังขาดการศึกษาแบบบูรณาการที่หลากหลายสาขา และเน้นการศึกษาที่ชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของบริบทชุมชนกับการจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นที่มีความสำคัญต่อคนในชุมชน ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ประเด็นดังกล่าวจึงเป็นที่มาของการสร้างกรอบแนวคิดในครั้งนี้

๔.๓ การสร้างกรอบแนวคิดการวิจัย หลังจากทบทวนวรรณกรรมข้างต้น ผู้วิจัยได้นำข้อสรุปที่ได้จากการศึกษามาใช้เป็นกรอบแนวทางในการออกแบบวิธีการศึกษา เก็บข้อมูล วิเคราะห์ข้อมูล และสรุปผลข้อมูล โดยเฉพาะแนวคิดที่เสนอโดย Narasaj (2017) มองมิติพัฒนาการความเป็นมาและบ่อเกิดของภูมิปัญญา แนวทางการศึกษาและวิเคราะห์ภูมิปัญญาท้องถิ่นจากมุมมองของคนนอกชุมชน และแนวคิดของ Tipchoi (2014) เน้นการปรับใช้วิธีการศึกษา และแนวทางการวิเคราะห์ข้อมูลด้านการจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่น จนนำมาสู่การสร้างกรอบแนวคิดของงานวิจัยนี้ ประกอบด้วยประเด็นศึกษาที่สำคัญ ได้แก่ ๑) ข้อมูลเกี่ยวกับประวัติความเป็นมา และสภาพแวดล้อมของชุมชน ๒) การจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่น ได้แก่ภูมิหลัง และ

องค์ความรู้ วิธีการและขั้นตอน คุณค่าและประโยชน์ของภูมิปัญญาท้องถิ่น ๓) การเผยแพร่และการถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง

๕. ระเบียบการวิจัย

การวิจัยนี้ใช้วิธีการศึกษาเชิงคุณภาพ (Qualitative Research Method) โดยมีวิธีการศึกษา ดังนี้

๕.๑ กลุ่มผู้ให้ข้อมูลการวิจัย ผู้ให้ข้อมูลหลัก (Key informants) ประกอบด้วย ปรชาญ์ชาวบ้าน จำนวน ๘ คน ผู้นำและอดีตผู้นำชุมชน จำนวน ๖ คน ผู้สูงอายุ จำนวน ๑๖ คน และชาวบ้านหินตั้งที่อยู่ในพื้นที่ไม่น้อยกว่า ๒๐ ปี จำนวน ๒๐ คน รวมทั้งสิ้น ๕๐ คน ทั้งนี้ การคัดเลือกกลุ่มตัวอย่างผู้ให้ข้อมูล ผู้วิจัยใช้วิธีการคัดเลือกในลักษณะการบอกต่อแบบลูกโซ่ หรือสโนบอลล์ (snow ball technique) ใช้หลักการความซ้ำซ้อนของข้อมูล หรือการบอกต่อจากประชากรในพื้นที่วิจัยที่ตรงกัน ต่อมาใช้หลักการเลือกกลุ่มตัวอย่างแบบเจาะจง

๕.๒ เครื่องมือในการวิจัย การลงพื้นที่สำรวจภาคสนาม (field survey) และศึกษาข้อมูลทุติยภูมิ (secondary data) ส่วนการออกแบบเครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย เป็นแบบสัมภาษณ์กึ่งโครงสร้าง แนวคำถามปลายเปิด (open-ended questions) การสนทนากลุ่ม (focus group discussion) และการสัมภาษณ์เจาะลึก (in-depth interview) อย่างไรก็ตาม ถึงแม้จะมีการกำหนดประเด็นคำถามไว้ล่วงหน้า แต่ได้คำถามที่ตั้งไว้มีความยืดหยุ่นสูง ตลอดจนสามารถเพิ่มหรือลดประเด็นคำถามตามสถานการณ์ในการสัมภาษณ์ และบุคคลผู้ให้สัมภาษณ์ได้

๕.๓ วิธีการเก็บรวบรวมข้อมูลภาคสนาม มีกระบวนการ ดังนี้ ๑) การประชุมกลุ่มใหญ่ เพื่อชี้แจงรายละเอียดของโครงการวิจัยฯ กับชาวบ้านหินตั้ง ซึ่งได้ขอใช้พื้นที่โรงเรียนบ้านหินตั้ง เป็นสถานที่จัดการประชุม ๒) การสนทนากลุ่ม (focus group discussions) โดยแบ่งชาวบ้านหินตั้ง ออกเป็นกลุ่มละ ๖-๑๐ คน ผู้วิจัยทำหน้าที่เป็นผู้นำกลุ่มในการสนทนา มีเป้าหมายเพื่อให้ทราบว่า ชุมชนมีประวัติความเป็นมา และมีสภาพแวดล้อมเป็นอย่างไร และใครในชุมชนที่ได้รับการยอมรับจากคนในชุมชนว่าเป็นเจ้าของภูมิปัญญาท้องถิ่น และ ๓) การสัมภาษณ์เจาะลึก (in-depth interview)

จากประชาชนชาวบ้าน จำนวน ๘ คน มีเป้าหมายเพื่อให้ได้ข้อมูลที่ชัดเจนเกี่ยวกับภูมิปัญญาท้องถิ่นแต่ละด้าน แต่เนื่องจากภูมิปัญญาท้องถิ่นเป็นภูมิรู้ที่อยู่ในตัวของบุคคลที่ไม่มี การบันทึกไว้ บางอย่างจึงมีข้อจำกัดในการอธิบายข้อมูลจากกลุ่มตัวอย่าง ผู้วิจัยจึงได้ขอให้ประชาชนชาวบ้านได้สาธิต ภูมิปัญญาที่ตนเชี่ยวชาญประกอบการเก็บข้อมูลด้วย

นอกจากนี้ ระหว่างการสนทนาผู้วิจัยและผู้ช่วยวิจัย ได้มีการจดบันทึกข้อมูล รวมทั้งการบันทึกเสียง โดยใช้เครื่องบันทึกเสียงในระหว่างการสัมภาษณ์ เพื่อให้การ สัมภาษณ์เป็นไปอย่างธรรมชาติและมีความราบรื่นมากที่สุด ซึ่งได้รับอนุญาตจาก ผู้เข้าร่วมสนทนากลุ่ม และสัมภาษณ์แบบเจาะลึกทุกคน หลังจากนั้นได้ดำเนินการ ถอดเทปการสนทนาแบบคำต่อคำ จัดระบบหมวดหมู่ และทำการสรุปข้อมูล เพื่อให้ ได้รายละเอียดในแต่ละประเด็นที่ชัดเจน ครบถ้วน และสะดวกสำหรับการวิเคราะห์ ข้อมูลต่อไป

๕.๔ การตรวจสอบข้อมูล การตรวจสอบข้อมูล ผู้วิจัยได้ปรับใช้ ตามข้อเสนอ ของ Cheawjindakarn (2018) ที่เสนอว่า การตรวจสอบสามเส้าด้านข้อมูล (Data Triangulate) เป็นการพิสูจน์ความถูกต้องของข้อมูลที่ได้มาจากแหล่งที่มาต่าง ๆ โดย พิจารณาแหล่งเวลา แหล่งสถานที่ และแหล่งบุคคลที่แตกต่างกัน เพื่อให้ได้ข้อมูลที่มี ความเที่ยงตรง น่าเชื่อถือ และป้องกันความผิดพลาด ในการสนทนากลุ่ม เมื่อสัมภาษณ์ เสร็จสิ้น ผู้นำการสนทนาจะทบทวนประเด็นหลักที่ได้จากการสนทนาทุกครั้ง ตลอดจน หลังจากการจัดเก็บข้อมูลแล้ว ได้ส่งกลับคืนให้กลุ่มตัวอย่าง เพื่อตรวจสอบความ ถูกต้องของข้อค้นพบอีกครั้ง

๕.๕ การวิเคราะห์ข้อมูล หลังจากได้ข้อมูลและตรวจสอบคุณภาพของ ข้อมูล จากการสนทนากลุ่ม และสัมภาษณ์เจาะลึกแล้ว ได้นำข้อมูลมาพิจารณาความเป็น ไปได้ และวิเคราะห์เนื้อหาตามวัตถุประสงค์และกรอบแนวคิดของการวิจัย ศึกษา เชื่อมโยงความสัมพันธ์ และสร้างข้อสรุป ส่วนการนำเสนอผลการศึกษาใช้วิธีการ พรรณนาวิเคราะห์ (Analytical Description)

๖. ผลการวิจัย

๖.๑ ประวัติความเป็นมา และสภาพแวดล้อมของหมู่บ้านหินตั้ง ผลการศึกษาพบว่า การปักหลักหินเป็นแนวตั้งฉากกับพื้นดินที่พบในหมู่บ้านจำนวนมาก ทำให้ชาวบ้านเรียกหลักหินที่ตั้งอยู่ว่า “หินตั้ง” ซึ่งคาดว่าเป็นที่มาของชื่อหมู่บ้านในระยะเวลาต่อมา และพื้นที่ที่พบหินตั้งกลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่เชื่อมโยงกับพุทธศาสนา และความเชื่อเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษ ทั้งนี้ประเด็นชื่อหมู่บ้านไม่พบเอกสารที่มีการบันทึกไว้ เป็นลายลักษณ์อักษรที่เป็นระบบของหน่วยงานราชการ แต่พบข้อมูลหนึ่งที่ระบุไว้ถึงการก่อสร้างบ้านหินตั้งแบบคร่าว ๆ ที่ไม่เป็นทางการมากนัก คือ ป้ายประวัติบ้านหินตั้งโดยย่อ ที่ติดไว้ที่บ้านผู้ใหญ่บ้านคนปัจจุบัน โดยข้อความกล่าวไว้เพียงแค่การสร้างวัดบ้านหินตั้งในปี พ.ศ. ๒๔๐๑ มีการสร้างวัดขึ้นมาในพื้นที่หมู่บ้าน แต่ก็ไม่ได้ระบุว่าก่อนหน้าที่จะสร้างวัดขึ้นมา มีการก่อตั้งหมู่บ้านหินตั้งขึ้นแล้วหรือยัง หรือหากก่อตั้งบ้านหินตั้งขึ้นมาแล้วก่อตั้งมานานเพียงใด อย่างไรก็ตาม หากวิเคราะห์ว่าในสังคมอีสานสมัยก่อน การก่อตั้งวัดกับการก่อตั้งชุมชน จะเกิดขึ้นพร้อมกัน หรือในระยะเวลาที่ไล่เลี่ยกัน สืบเนื่องจากวัด และพุทธศาสนา เป็นส่วนสำคัญอย่างยิ่งต่อการดำรงชีวิตของผู้คน ประเด็นนี้หากวิเคราะห์ว่าชุมชนกับวัดในชุมชนก่อตั้งขึ้นพร้อมกัน คือ ปี พ.ศ. ๒๔๐๑ จากอดีตจนถึงปัจจุบัน (พ.ศ. ๒๕๖๒) ก็จะสามารถระบุได้ว่า บ้านหินตั้งมีอายุประมาณ ๑๖๑ ปี ซึ่งตัวเลขนี้ถึงไม่ตรงมากแต่ก็ใกล้เคียงกับคำบอกเล่าของพ่อแสง (Champasim, Personal Interview, 2019, January 9) อายุ ๖๕ ปี ผู้รู้ประวัติชุมชนบ้านหินตั้ง ที่ระบุว่า หมู่บ้านหินตั้งเป็นหมู่บ้านที่เก่าแก่ในละแวกนี้ โดยน่าจะตั้งขึ้นประมาณเกือบ ๒๐๐ ปีมาแล้ว โดยพ่อแสงเปิดเผยว่า ตอนที่บิดาของตนยังมีชีวิตอยู่ได้เล่าให้ตนเองฟังว่า รุ่นตารุ่นยายเป็นรุ่นแรก ๆ ที่เริ่มอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานและเข้ามาทำมาหากินอยู่ในพื้นที่บ้านหินตั้ง ซึ่งก็น่าจะอยู่ในช่วง ๓-๔ อายุคน ส่วนด้านผู้นำชุมชน หรือผู้ใหญ่บ้านที่ผ่านมามีจำนวน ๑๔ คน ปัจจุบัน คือ นายสมชาย ชัยยอด

ลักษณะเชิงกายภาพบ้านหินตั้ง มีลักษณะคล้ายหลังเต่า ตรงกลางยกสูง ถัดจากนั้นจะลาดเอียงลงเป็นที่ลุ่ม จุดที่สร้างบ้านเรือนเป็นจุดศูนย์กลางของหมู่บ้าน ส่วนพื้นที่บริเวณรอบ ๆ เป็นพื้นที่สำหรับทำการเกษตร ซึ่งลักษณะเชิงกายภาพแบบนี้สมัยก่อนชาวบ้านจึงมีปัญหาเรื่องน้ำสำหรับอุปโภคและบริโภคค่อนข้างมาก เนื่องจากบริเวณใกล้ ๆ ที่อยู่อาศัยไม่สามารถเก็บกักน้ำได้ (Suna, 2018, December 25) แต่ปัจจุบัน

ปัญหาดังกล่าวลดลง เนื่องจากมีระบบประปาหมู่บ้าน และบางครัวเรือนได้ขุดบ่อ
ขุดสระเพื่อเก็บกักน้ำไว้ใช้ประโยชน์แล้ว



ภาพที่ ๑ ภาพถ่ายทางอากาศบ้านหินตั้งจากเครื่องบินบังคับอัตโนมัติ (Drone)
หมายเลข ๓ และหมายเลข ๖ เป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวบ้านเชื่อว่า
เป็นที่สิงสถิตของผีปู้ตา
ภาพโดย : นายมงคล ทะกอง (วันที่ ๗ กันยายน ๒๕๖๐)

สถานที่สำคัญในหมู่บ้านหินตั้ง อธิบายจากภาพที่ ๑ ประกอบด้วย หมายเลข ๑
โรงเรียนบ้านหินตั้ง หมายเลข ๒ สถานที่เผาศพ หรือเมรุบ้านหินตั้ง หมายเลข ๓ ดอนหิน
เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์อีกแห่งที่ชาวบ้านเคารพนับถือ แต่รองจากศาลปู้ตา หมายเลข ๔
วัดศิลาประดิษฐาราม หรือวัดบ้านหินตั้ง เป็นศูนย์รวมทางจิตใจของชาวบ้าน หมายเลข
๕ ศูนย์พัฒนาเด็กเล็กบ้านหินตั้งโคกกลาง และหมายเลข ๖ ศาลปู้ตา เป็นสถานที่สิง
สถิตของผีบรรพบุรุษที่ชาวบ้านให้ความยำเกรง และให้ความเคารพนับถือ

การทำมาหากินของชาวบ้านหินตั้ง ชาวบ้านประมาณร้อยละ ๙๐ ประกอบ
อาชีพทำนา ซึ่งสืบทอดกันมาตั้งแต่บรรพบุรุษ เนื่องจากพื้นที่บริเวณรอบที่ตั้งชุมชน
เป็นที่ราบลุ่ม จึงเหมาะต่อการทำนา โดยมีแหล่งน้ำธรรมชาติสำคัญ คือ “ลำห้วยขาว”
เป็นลำน้ำสายหลักในการทำการเกษตรของชาวบ้าน โดยภาพรวมถึงแม้ว่า บ้านหินตั้ง
มีสภาพดินและแหล่งน้ำที่มีความอุดมสมบูรณ์ แต่ก็มีปัญหาเรื่องดินเค็มในบางพื้นที่
ส่งผลกระทบต่อทำการเกษตรของชาวบ้านอยู่บ้าง แต่ก็ถือว่าไม่มากนัก เมื่อเทียบกับ
พื้นที่การเกษตรทั้งหมด

บทบาท “คนหนุ่ม-สาว” กับการขับเคลื่อนเศรษฐกิจบ้านหินตั้ง นอกเหนือจากการทำการเกษตร ชาวบ้านบางส่วนที่เป็นกลุ่มวัยทำงาน หรือกลุ่มคนหนุ่ม-สาว นิยมเดินทางไปทำงานต่างประเทศ อาทิ ประเทศอิสราเอล เกาหลีใต้ ไต้หวัน และสิงคโปร์ เนื่องจากเป็นประเทศที่มีค่าจ้างสูง และบางคนมีญาติพี่น้องทำงานอยู่ก่อนแล้ว เมื่อเดินทางไปทำงานได้ส่งเงินกลับมาบ้านเกิดเมืองนอนให้แก่คนในครอบครัวเป็นจำนวนมาก เห็นได้ชัดว่าทำงานไม่กี่ปีก็สามารถเก็บเงินซื้อที่ดิน ตกแต่งต่อเติมบ้าน สร้างบ้านใหม่ ซื้อรถยนต์ใหม่ ปลดหนี้สินได้ ทำให้เกิดเป็นค่านิยมของคนในหมู่บ้าน หรือแม้แต่คนที่เคยไปแล้ว เมื่อตนเองอายุมากขึ้น ก็จะส่งลูกหลาน ลูกเขย ลูกสะใภ้ ของตนไปแทน

ร้านค้าและกลุ่มอาชีพ ในหมู่บ้านหินตั้งมีร้านค้า จำนวน ๕ แห่ง ได้แก่ ร้านแม่ฉวี ร้านตุ๊กตาร้านพ่อใหญ่ถม ร้านตุ๊กต และร้านพ่ออาทิตย์ ทั้งหมดเป็นร้านค้าที่มีการขายสินค้าเบ็ดเตล็ด ทั้งสินค้าอุปโภค และบริโภคทั่วไป มีการบริหารจัดการที่ไม่ซับซ้อน การซื้อ-ขายมีวิธีการแบบเรียบง่าย ไม่มีการตั้งชื่อร้านอย่างเป็นทางการ แต่ชาวบ้านก็จะนิยมเรียกชื่อร้านค้าตามชื่อของเจ้าของร้าน (Srisulae, 2018, December 8) ส่วนด้านการพัฒนากลุ่มอาชีพบ้านหินตั้ง เนื่องจากหมู่บ้านหินตั้งมีความสัมพันธ์ที่เป็นเครือญาติสูง การพัฒนาด้านเศรษฐกิจชุมชนของหมู่บ้านหินตั้งที่ผ่านมาได้มีการพัฒนาอาชีพที่สำคัญ ได้แก่ กลุ่มจักสาน กลุ่มทอเสื่ออก กลุ่มตีมีด กลุ่มเกษตรกรรายย่อยเลี้ยงปลา และกลุ่มแปรรูปอาหารและการทำปลาร้า ทั้งนี้ ชาวบ้าน ๑ คน อาจเข้าร่วมมากกว่า ๑ กลุ่มอาชีพ ส่วนหนึ่งนั้นมาจากทักษะและความชำนาญ ผนวกกับเมื่อชาวบ้านคนใดคนหนึ่งเป็นผู้นำในการก่อตั้งกลุ่มอาชีพแล้ว ก็ได้ชักชวนญาติพี่น้องของตัวเองเข้ากลุ่มด้วย (Chanduang & Thapamatt, 2018, December 8) กลุ่มที่มีความน่าสนใจของหมู่บ้านคือ “กลุ่มจักสาน” เนื่องจากชาวบ้านมีความสามารถและมีความชำนาญด้านการจักสาน ตัวแทนของชาวบ้านได้รับเชิญร่วมงาน และสาธิตการจักสานที่ทางหน่วยงานราชการจัดขึ้นอยู่บ่อยครั้ง อาทิ งานที่องค์การบริหารส่วนตำบลข้าวสารจัดขึ้น งานของอำเภอบ้านฝื่อ งานของทางจังหวัดอุดรธานี และงานที่มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี เป็นต้น (Chanduang, Kankaew & Chuchot. 2018, December 8) เป็นการสร้างชื่อเสียงให้แก่หมู่บ้านหินตั้งด้วย

ชาวบ้านหันตั้งทุกครัวเรือน ทุกคนนับถือศาสนาพุทธ มีวัด ๑ แห่งเป็นศูนย์รวมทางจิตใจของพุทธศาสนิกชน คือ วัดศิลาประดิษฐานราม หรือวัดบ้านหินตั้ง เป็นวัดที่ก่อตั้งขึ้นในระยะเวลาใกล้เคียงกันกับการตั้งชุมชนบ้านหินตั้ง และชาวบ้านหันตั้งนับถือผีบรรพบุรุษ ที่สิงสถิตอยู่ศาลปู่ตา ชาวบ้านให้การเคารพนับถือ เป็นความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติ อำนาจความศักดิ์สิทธิ์ของผีปู่ตาที่ปกปักรักษาชาวบ้านให้มีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดี การทำมาหากินให้มีความราบรื่น ไม่มีอุปสรรคในการดำรงชีวิต ส่วนด้านสถานศึกษามีอยู่ ๒ แห่ง คือ ศูนย์พัฒนาเด็กเล็กบ้านหินตั้งโคกกลาง กับโรงเรียนบ้านหินตั้ง เป็นสถานที่สำคัญด้านการศึกษาเล่าเรียนของลูกหลานในหมู่บ้านหินตั้งและหมู่บ้านใกล้เคียง

หากมองความสัมพันธ์ของความเชื่อกับภูมิปัญญาท้องถิ่นนั้น กล่าวได้ว่าชาวบ้านหันตั้งนับถือพุทธศาสนา และมีความเชื่อดั้งเดิมเรื่องผีปู่ตา จึงเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้หมู่บ้านแห่งนี้ ต้องมีผู้ที่สามารถสื่อสารกับผีปู่ตาได้ เป็นคนกลางระหว่างผีปู่ตากับชาวบ้าน คอยบอกสอนชาวบ้านให้รักษาขนบธรรมเนียม ประเพณี และภูมิปัญญาดั้งเดิมไว้ ทำให้ความเชื่อพุทธกับผียังคงดำรงอยู่ด้วยกันที่หมู่บ้านนี้ ส่วนอีกด้านหนึ่งมองได้จากภูมิหลังการดำรงชีวิตของชาวบ้านหันตั้งที่อยู่ในภาคการเกษตร มีส่วนสำคัญที่ผู้คนต้องสร้างสรรค์สิ่งของเครื่องใช้ การสร้างความสัมพันธ์ระหว่างคนกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ รวมถึงการรักษาอาการเจ็บปวดด้วยวิธีการแบบพื้นบ้าน ซึ่งถือว่าสำคัญและจำเป็นต่อการดำรงชีวิตของทุกคนในครอบครัว จนเกิดความชำนาญและส่งต่อมาจากจนถึงคนรุ่นปัจจุบัน

ทั้งนี้ การนับถือผีบรรพบุรุษ เพราะชาวบ้านเชื่อว่าผีปู่ตาจะปกปักรักษาให้ลูกหลานดำรงชีวิตอยู่อย่างสุขสบาย ไม่ลำบาก ความเชื่อนี้ได้รับการสืบทอดมาจากรบพบุรุษ ผ่านรูปแบบการจัดพิธีเลี้ยงผีปู่ตา โดยมีหมอจ้ำ หรือพ่อจ้ำ เป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม

๖.๒ การจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นจากปราชญ์ชาวบ้านในหมู่บ้านหินตั้ง

ผลการศึกษาพบว่า ในหมู่บ้านหินตั้งค้นพบภูมิปัญญาท้องถิ่น ๘ ด้าน จากปราชญ์ชาวบ้าน จำนวน ๘ คน ดังนี้

ตารางที่ ๑ ภูมิปัญญาบ้านหินตั้ง และผลงานเป็นที่ยอมรับ

ที่	ภูมิปัญญา	ชื่อ-สกุล	อายุ	ระดับการยอมรับ*
๑	ด้านจ้ำ (หมोज้ำ)	นายแก้ว จันทะมัน	๖๖	หมู่บ้านหินตั้ง
๒	เกษตรแบบผสมผสาน	นายทองพูล เวียงโทสงค์	๕๓	ตำบลข้าวสาร
๓	การทอผ้าฝ้าย	นางสมควร ทองเหลา	๖๙	หมู่บ้านหินตั้ง
๔	การจักสาน	นางทองไหล ชูโชติ	๔๓	ตำบลข้าวสาร
๕	การทอเสื่อกก	นางเอื้อง กุลราช	๖๑	หมู่บ้านหินตั้ง
๖	การตีมีด	นายสัมพันธ์ สารทอง	๖๑	หมู่บ้านหินตั้ง
๗	การเหยียบเหล็ก	นายเชียม ชัยสิงหา	๗๓	ตำบลข้าวสาร
๘	การเป่าน้ำมนต์	นายบุญเกิด ชูโชติ	๕๒	หมู่บ้านหินตั้ง

จากตารางที่ ๑ ได้แสดงให้เห็นว่า ในหมู่บ้านหินตั้งมีภูมิปัญญาท้องถิ่นจำนวน ๘ ด้าน ซึ่งหากมองระดับภูมิภาคอีสานในสังคมชาวนาแล้ว กล่าวได้ว่า ลักษณะของภูมิปัญญาในแต่ละด้านอาจไม่แตกต่างกันมากนัก อาทิ ด้านหมोज้ำ มีความสำคัญเป็นผู้สื่อสารกับผีปตา หากหมู่บ้านใดมีศาลปุตาดังอยู่ในหมู่บ้านนั้นก็จะมีหมोज้ำ รวมถึงการจักสาน การทอเสื่อกก เป็นต้น แต่สิ่งที่พื้นที่หมู่บ้านหินตั้งมีความแตกต่างจากหมู่บ้านในภาคอีสานทั่วไปก็คือ หมู่บ้านโดยทั่วไปจะพบภูมิปัญญาท้องถิ่นเพียงไม่กี่ด้านเท่านั้น แต่หมู่บ้านหินตั้งกลับพบว่ามียากถึง ๘ ด้าน และเห็นผลลัพธ์ของการมีอยู่ของภูมิปัญญาอย่างเป็นรูปธรรม ซึ่งสิ่งนี้เป็นสิ่งที่แตกต่างอย่างเห็นได้ชัดกับหมู่บ้านอื่น

* ผลงานเป็นที่ยอมรับ ๑) ระดับหมู่บ้านหินตั้ง คือ ชาวบ้านหินตั้งให้การยอมรับว่าเป็นผู้มีภูมิปัญญาเฉพาะด้านที่มีความโดดเด่นมากกว่าคนอื่นในหมู่บ้าน ๒) ระดับตำบลข้าวสาร คือ จากข้อ ๑ รวมถึงเป็นที่ยอมรับในระดับตำบลข้าวสาร สะท้อนผ่านการได้รับเกียรติจากหน่วยงานราชการให้เป็นผู้ถ่ายทอดภูมิรู้ที่ตนเองมีให้กับชาวบ้านหินตั้ง และหมู่บ้านอื่น ๆ ในตำบลข้าวสาร และตำบลใกล้เคียง

ด้านการจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นจากปราชญ์ชาวบ้านในหมู่บ้านหินตั้ง สามารถสรุปได้ ดังนี้

ภูมิหลัง และองค์ความรู้ของปราชญ์ชาวบ้านในหมู่บ้านหินตั้ง เกิดจากการอยู่ในภาคการเกษตรตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน จึงมีพื้นฐานการดำรงชีวิตที่สอดคล้องกับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ สังคม และวัฒนธรรม ผสมกับการได้รับการถ่ายทอดมาจากบรรพบุรุษ เกิดการสร้างสรรค์เครื่องมือและของใช้ขึ้นมา เกิดความคิดความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งเหนือธรรมชาติที่ปกป้องรักษาให้กินดีอยู่ดี เกิดหมอแผนโบราณที่ให้การรักษาผู้คนในชุมชน ซึ่งสิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ ถูกสร้างขึ้นเพื่อตอบสนองต่อการใช้ประโยชน์ และแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น ทั้งในระดับครัวเรือนและระดับชุมชน ส่งผลให้บ้านหินตั้งมีปราชญ์ชาวบ้าน ผู้เป็นเจ้าของภูมิปัญญาท้องถิ่นอยู่หลายคน ในปัจจุบันนี้มีผู้ที่เป็นที่ยอมรับว่าเป็นเจ้าของภูมิปัญญาท้องถิ่น เป็นผู้ที่มีความรู้ มีความเชี่ยวชาญเฉพาะด้านที่โดดเด่นอยู่จำนวน ๘ คน เป็นเพศชาย ๕ คน และเพศหญิง ๓ คน ส่วนใหญ่เป็นคนที่เกิดและอาศัยอยู่ในหมู่บ้านหินตั้ง ตั้งแต่กำเนิด ซึ่งทั้ง ๘ ด้าน สามารถจำแนกได้ ๔ ประเภท คือ ผู้นำทางพิธีกรรมและความเชื่อ การเกษตรแบบผสมผสาน การประดิษฐ์ของใช้ และการรักษาแผนโบราณ

ส่วนวิธีการ และขั้นตอนของภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง จะมีความแตกต่างกัน ขึ้นอยู่กับความเหมาะสมในแต่ละประเภท กล่าวคือ ๑) ประเภทผู้นำทางพิธีกรรมและความเชื่อ คือ หมอเจ้า ภูมิปัญญาประเภทนี้มีวิธีการและขั้นตอนไม่มาก อุปกรณ์ที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินงานใช้ระยะเวลาจัดเตรียมไม่นาน แต่ต้องใช้บทสวด คาถาอาคม การให้พร การสื่อสาร และความสามารถเฉพาะบุคคลสูง เพื่อสื่อสารกับชาวบ้าน และผีปอบา ซึ่งไม่ใช่คนทั่วไปจะสามารถกระทำได้ ๒) ประเภทการเกษตรแบบผสมผสาน ภูมิปัญญาประเภทนี้ มีวิธีการและขั้นตอนที่ซับซ้อน ลงแรง ต้องให้เวลามาก และต้องอาศัยทักษะความชำนาญ มีความรู้ที่เป็นระบบทั้งความรู้เกี่ยวกับดิน น้ำ พืช สัตว์ ปุ๋ย การป้องกันศัตรูพืชที่ไม่ใช้สารเคมี และการจัดสรรพื้นที่ให้มีประสิทธิภาพ ซึ่งมีความจำเป็นต่อการวางแผนในการทำการเกษตรแบบผสมผสาน ๓) ประเภทการประดิษฐ์ของใช้ ได้แก่ การจักสาน การตีมีด การทอเสื่ออก ภูมิปัญญาประเภทนี้ มีวิธีการและขั้นตอนที่แตกต่างกันออกไป บางอย่างสามารถทำได้ง่าย บางอย่างมีความซับซ้อนต้องอาศัยทักษะและความชำนาญเป็นพิเศษขึ้นอยู่กับสิ่งที่ต้องการประดิษฐ์

นอกจากนั้น จำเป็นต้องอาศัยวัตถุดิบ และอุปกรณ์ที่เกี่ยวข้องกับกระบวนการผลิตด้วย เป็นภูมิปัญญาที่จับต้องได้อย่างชัดเจนและเห็นเป็นรูปธรรม ๔) ประเภทการรักษาแผนโบราณ ภูมิปัญญาประเภทนี้ มีวิธีการและขั้นตอนในการรักษาที่ไม่มาก และระยะเวลาที่ใช้สำหรับการรักษาในแต่ละครั้งสั้น แต่ภูมิปัญญาประเภทนี้ต้องอาศัยทักษะเฉพาะผนวกกับความเชื่อ มีการบูชาครูบาอาจารย์ มีการสวดคาถาอาคมขณะรักษาด้วย

ด้านคุณค่าและประโยชน์ของภูมิปัญญาท้องถิ่น สามารถจำแนกได้ ๒ ประการ ดังนี้

ประการแรก คุณค่าและประโยชน์ต่อตนเองและครอบครัว ภูมิปัญญาท้องถิ่นที่อยู่ในตัวบุคคล บางอย่างสามารถสร้างสรรค์สิ่งของเครื่องใช้ต่าง ๆ ขึ้นมาใช้ให้เกิดประโยชน์ต่อตนเองและครอบครัว เป็นการใช้เวลาว่างให้เกิดประโยชน์ ทำให้ไม่ต้องเสียค่าใช้จ่ายในการไปซื้อหาจากที่อื่น เป็นการลดรายจ่าย นอกเหนือจากการที่ไม่ต้องซื้อแล้ว สิ่งของที่ทำขึ้นมานั้นหากมีมากเกินความต้องการใช้ในครัวเรือนยังสามารถนำไปขาย เพื่อหารายได้มาจุนเจือครอบครัวได้อีกด้วย ตลอดจนหากครัวเรือนใดมีการทำสิ่งของเครื่องใช้ต่าง ๆ ด้วยตนเองเป็นประจำ ทั้งการทำเพื่อใช้หรือเพื่อขาย ครัวเรือนนั้นก็จะมี ความมั่นคงทางเศรษฐกิจในระดับพออยู่พอกินพึ่งตนเองได้สูง

ประการที่สอง คุณค่าและประโยชน์ต่อชุมชนและสังคม จากคุณค่าประการแรก หากมีมากเกินความต้องการใช้ในครัวเรือนยังสามารถแบ่งปันให้ญาติพี่น้องเพื่อนบ้านในชุมชน การแบ่งปันสะท้อนให้เห็นว่าชุมชนมีการเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ และมีความรักสามัคคีกัน ตลอดจนหากชุมชนมีการพัฒนากลุ่มอาชีพที่เกี่ยวข้องกับการนำภูมิปัญญามาใช้ จะทำให้เกิดการพัฒนาาระบบเศรษฐกิจในชุมชนอีกด้วย ทั้งนี้หากเป็นภูมิปัญญาที่เกี่ยวข้องกับการรักษาผู้ป่วยแผนโบราณ จะมีประโยชน์ต่อผู้เจ็บป่วยในชุมชน ไม่ต้องเดินทางไปรักษาที่อื่น ประหยัดทั้งเวลา ค่าเดินทาง และค่ารักษาพยาบาล ส่วนทางด้านความเชื่อกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ภูมิปัญญาด้านนี้จะทำให้คนในชุมชนเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เพราะมีเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจร่วมกัน และสุดท้ายภูมิปัญญาท้องถิ่นที่เกิดขึ้นในชุมชน ยังเป็นสิ่งสะท้อนถึงการขยันทำมาหากิน และเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่สืบทอดกันมา ผู้คนในชุมชนเกิดความภาคภูมิใจร่วมกัน

๖.๓ การเผยแพร่และถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ผลการศึกษาพบว่า ภูมิปัญญาท้องถิ่นมีคุณค่าและประโยชน์ในหลายระดับ แต่สิ่งที่เป็นข้อกังวลใจต่อภูมิปัญญาท้องถิ่นที่อาจสูญหายไป มีประเด็นที่สำคัญ ๒ ประเด็น คือ ขาดผู้สืบทอดและขาดการบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษร ดังนั้น ผู้วิจัยขอเสนอแนวทางการเผยแพร่และถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง เพื่อนำไปสู่การรักษาภูมิปัญญาอย่างยั่งยืน มีองค์ประกอบที่สำคัญ ๓ ส่วน ดังนี้

๑) การเผยแพร่และถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง แบ่งได้เป็น ๒ รูปแบบ ได้แก่ รูปแบบแรก “การเผยแพร่ภายในบ้านหินตั้ง” เน้นการถ่ายทอดทางตรง หรือเจ้าของภูมิปัญญาท้องถิ่นเป็นผู้ถ่ายทอดโดยตรง ส่วนลักษณะของกิจกรรมเป็นการเผยแพร่และถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่น ด้วยวิธีการบอกเล่า การบรรยาย การสาธิต การทดลองปฏิบัติ ให้แก่ชาวบ้าน เยาวชน และนักเรียนในโรงเรียนบ้านหินตั้ง โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อให้ชาวบ้านหินตั้ง และเยาวชนคนรุ่นใหม่ในหมู่บ้านหินตั้ง ได้รู้ถึงรากเหง้าความเป็นมาและความสำคัญของภูมิปัญญาท้องถิ่นที่มีอยู่ในบ้านเกิดของตนเอง และรู้จักช่วยกันรักษา หวงแหนภูมิปัญญาท้องถิ่นที่ผู้เฒ่าผู้แก่คนรุ่นก่อนเคยยึดถือปฏิบัติสืบทอดกันมาให้อยู่คู่ชุมชนบ้านหินตั้งต่อไป รูปแบบที่สอง “การเผยแพร่ภายนอก” เป็นการถ่ายทอดทางอ้อม ผ่านสื่อต่าง ๆ เป็นการเผยแพร่ด้วยวิธีการจัดแสดงผลงาน และเผยแพร่ผลการศึกษาด้านภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้งตามหน่วยงานต่าง ๆ อาทิ การเผยแพร่ผลการศึกษาให้แก่องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น เพื่อเป็นแนวทางในการพัฒนาชุมชนท้องถิ่นให้มีประสิทธิภาพ การเผยแพร่ผลการศึกษาในสถาบันการศึกษา เพื่อให้นักเรียนนักศึกษาได้ตระหนักถึงความสำคัญของภูมิปัญญาท้องถิ่นที่มีความสำคัญต่อการพัฒนาสังคมไทย โดยเฉพาะในสังคมท้องถิ่นภาคอีสาน

๒) สื่อและเอกสารเผยแพร่ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง หลังจากได้ข้อสรุปผลการศึกษาเกี่ยวกับภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้งแล้ว ผู้วิจัยจัดทำสื่อและเอกสารเผยแพร่ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง โดย “จัดทำข้อมูลที่เป็นลายลักษณ์อักษร” ให้มีความชัดเจนและเป็นรูปธรรม ประกอบด้วย ๑) หนังสือภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ๒) การเขียนบทความวิจัย และ ๓) การเผยแพร่ข้อมูลข่าวสารทางสื่ออิเล็กทรอนิกส์ เพื่อให้ผู้ที่สนใจสามารถศึกษา เรียนรู้ นำองค์ความรู้ภูมิปัญญาท้องถิ่นไปลองฝึกปฏิบัติได้ตลอดเวลา

๓) การบริหารจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง เพื่อเป็นการเผยแพร่ และนำไปสู่การรักษาภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้งอย่างมีประสิทธิภาพ ควรบริหารจัดการใน ๓ ด้าน ดังนี้ ๑) *ด้านตัวบุคคล* ประชาชนชาวบ้านผู้เป็นเจ้าของภูมิปัญญาท้องถิ่น ควรนำองค์ความรู้มาปรับประยุกต์ใช้ให้เกิดประโยชน์ทั้งต่อตนเอง ครอบครัว และชุมชน ให้ชาวบ้านได้เห็นเป็นรูปธรรม และตระหนักถึงความสำคัญของภูมิปัญญาท้องถิ่นว่าสามารถใช้ประโยชน์ได้จริงไม่ใช่เรื่องไกลตัว ไม่ใช่เรื่องเก่าล้าสมัยจนใช้ประโยชน์อะไรไม่ได้ รวมถึงเผยแพร่และถ่ายทอดองค์ความรู้อย่างต่อเนื่อง ๒) *ด้านสถานที่* หมู่บ้านหินตั้ง ควรมีการจัดพื้นที่สาธารณะ เช่น ศาลาประชาคม วัดบ้านหินตั้ง หรือโรงเรียนบ้านหินตั้ง เป็นต้น ให้มีพื้นที่สำหรับเป็นศูนย์การเรียนรู้ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง และมีสื่อ หรือเอกสารที่เกี่ยวข้องกับภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง เพื่อให้ชาวบ้านเยาวชน และคนทั่วไปที่สนใจศึกษาได้ตลอดเวลา และจัดพื้นที่แสดงผลผลิตที่เกิดขึ้นจากภูมิปัญญา และจัดจำหน่ายแก่ผู้ที่สนใจทำให้เป็นพื้นที่สร้างรายได้ให้ชุมชนอีกช่องทางหนึ่ง และ ๓) *ด้านงบประมาณ* ในการบริหารจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง บางอย่างต้องอาศัยงบประมาณจากหน่วยงานภาครัฐ โดยเฉพาะหน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับการส่งเสริมและพัฒนาอาชีพของคนในชุมชน อาทิ สำนักงานพัฒนาชุมชน องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นในพื้นที่ เพื่อเป็นค่าใช้จ่ายส่วนกลางที่เกี่ยวข้องกับการบริหารจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่น ตลอดจนหน่วยงานดังกล่าวควรสนับสนุนการนำภูมิปัญญาท้องถิ่นไปใช้ในการพัฒนา เพื่อสร้างความเข้มแข็ง สร้างความมั่นคง มั่งคั่ง และยั่งยืนให้แก่ชุมชนสืบไป

๗. อภิปรายผล

การศึกษาครั้งนี้ พบว่าบ้านหินตั้งเป็นสังคมเกษตรกรรมตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ส่วนที่มาของชื่อหมู่บ้านนั้นมาจากในหมู่บ้านแห่งนี้ มีหลักหินหรือหินตั้งอยู่ประมาณ ๔๕ ใบ จึงเป็นที่มาของชื่อหมู่บ้าน ตลอดจนบริเวณที่พบแผ่นหินกลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ เชื่อมโยงกับพุทธศาสนา และชาวบ้านมีคติความเชื่อเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษ จึงได้สร้างศาลปู่ตาไว้บริเวณที่มีหินตั้งล้อมรอบ และเชื่อว่าศาลปู่ตาเป็นที่สิงสถิตของผีบรรพบุรุษที่คอยปกป้องรักษาลูกหลานให้มีความอยู่ดีกินดี ซึ่งในประเด็นการปักหลักหินหรือหินตั้งกับความเชื่อมโยงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์นี้ สอดคล้องกับ Thamrungraeng

(2018) ได้ศึกษาเรื่อง “หลักหิน-โบเสมา ในวัฒนธรรมทวารวดีภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย” และพบว่า หลักหิน โบเสมา หรือหินตั้งในภาคอีสานมีความสัมพันธ์กับประเพณีและคติความเชื่อท้องถิ่น โดยเฉพาะประเพณีการนับถือบูชาผีบรรพบุรุษ และสิ่งศักดิ์ต่าง ๆ สะท้อนผ่านภาพหม้อต่อด้วยกรวย ซึ่งพบอยู่บนหลักหินจำนวนมาก น่าจะเกี่ยวข้องกับการเป็นเครื่องเซ่นสรวงบูชาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ พอ ๆ กับที่เป็นเครื่องพุทบูชา

ประเด็นด้านความเชื่อและการนับถือผีบรรพบุรุษ พบว่าบ้านหินตั้งมีศาลปูตาที่ชาวบ้านเคารพนับถือ เพราะเชื่อว่าผีปูตาจะปกปักรักษาให้ลูกหลานดำรงชีวิตอยู่อย่างสุขสบาย ไม่ลำบาก ความเชื่อนี้ได้รับการสืบทอดมาจากบรรพบุรุษ ผ่านรูปแบบการจัดพิธีเลี้ยงผีปูตา โดยมีหม้อจ้ำ หรือพ้อจ้ำ เป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมเช่นเดียวกับการศึกษาของ Ponkaewkes (2018) ที่ศึกษาเรื่อง “การศึกษาตัวบทและบทบาทของผีปูตา ตำบลท่าม่วง อำเภอเสลภูมิ จังหวัดร้อยเอ็ด” พบว่า ความเชื่อเรื่องผีปูตาอยู่คู่กับสังคมอีสานมาช้านาน สืบทอดรุ่นสู่รุ่น มีคติความเชื่อและจัดพิธีกรรมอย่างสม่ำเสมอไม่ขาดหาย จนกลายเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตของผู้คน

ส่วนการจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง พบว่าองค์ความรู้ของปราชญ์ชาวบ้านในหมู่บ้านหินตั้ง มาจากการอยู่ในภาคการเกษตร จึงมีพื้นฐานการดำรงชีวิตที่สอดคล้องกับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ สังคม และวัฒนธรรม ผนวกกับการได้รับการถ่ายทอดปลูกฝังมาจากบรรพบุรุษ ส่งผลให้บ้านหินตั้งมีปราชญ์ชาวบ้าน ซึ่งเป็นเจ้าของภูมิปัญญาท้องถิ่นหลายคน เป็นผู้ที่มีความรู้ มีความเชี่ยวชาญเฉพาะด้านที่โดดเด่น และเป็นที่ยอมรับของคนในหมู่บ้าน ซึ่งสอดคล้องกับการศึกษาของ Boonsanong (2007) ที่ศึกษาเรื่อง “การจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่น : กรณีศึกษาบ้านสระดอกเกษ ตำบลโคกสว่าง อำเภอสำโรง จังหวัดอุบลราชธานี” ที่พบว่า ภูมิปัญญาของชาวบ้านมีการหล่อหลอมองค์ความรู้ให้เกิดการสืบสานและถ่ายทอดจากรุ่นสู่รุ่น โดยมีการปลูกฝังและทำให้ดูเป็นแบบอย่าง ผ่านการดำรงชีวิต ความเชื่อ ประเพณี และพิธีกรรม นอกจากนี้ฐานที่มาจากองค์ความรู้ของปราชญ์ชาวบ้านในหมู่บ้านหินตั้ง ซึ่งเป็นพื้นที่ในภาคอีสานตามข้อค้นพบของงานวิจัย ยังสอดคล้องกับงานศึกษาของ Narasaj (2009) ที่ชี้ให้เห็นว่าการที่ผู้คนในอีสานดำรงชีพด้วยการพึ่งพิงธรรมชาติ และมีการปรับตัวให้สอดคล้องกับการดำรงอยู่ท่ามกลางระบบนิเวศรอบตัวที่มีลักษณะหลากหลาย

ทำให้เป็นประสบการณ์ที่สั่งสม ถ่ายทอด สืบต่อกันมาในท้องถิ่นของผู้คนในภาคอีสาน

ทั้งนี้ภูมิปัญญาท้องถิ่นที่เกิดขึ้น ยังพบว่า มีคุณค่าและประโยชน์ต่อตัวบุคคล และครอบครัว รวมถึงมีประโยชน์ต่อชุมชนและสังคมด้วย ภูมิปัญญาสามารถปรับใช้ ก่อให้เกิดการแบ่งปันเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ และสร้างรายได้พัฒนาชุมชนให้เกิดความเข้มแข็ง ภูมิปัญญาท้องถิ่นที่เกิดขึ้นจากคนในชุมชน เป็นสิ่งสะท้อนถึงการขยันทำมาหากิน และเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่สืบทอดกันมา เกิดความภาคภูมิใจร่วมกัน สอดคล้องกับงานศึกษาของ Nunart (2017) ผ่านการศึกษาเรื่อง “ภูมิปัญญาท้องถิ่น คุณค่าแห่งวิถีชีวิต วัฒนธรรม เพื่อการศึกษาที่ยั่งยืน” พบว่า ภูมิปัญญาท้องถิ่นถือเป็นความรู้ที่เป็นองค์รวม ช่วยสร้างความสมดุลระหว่างคนกับคน คนกับธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ตลอดจนทั้งช่วยส่งเสริมการพัฒนาอาชีพของประชาชนให้มีรายได้เลี้ยงครอบครัว และชุมชนสามารถเข้มแข็งได้ด้วยภูมิปัญญา รวมถึง Boonphila (2011) ที่พบว่า ภูมิปัญญาท้องถิ่นมีความสำคัญต่อผู้คนในท้องถิ่น และยังเอื้อประโยชน์ต่อการวางแผนพัฒนาประเทศอีกด้วย

นอกจากนี้ บ้านหินตั้งมีกลุ่มอาชีพอยู่หลายกลุ่ม อาทิ กลุ่มเกษตรกรรม กลุ่มจักสาน กลุ่มการแปรรูปอาหารและการทำปลาร้า ซึ่งกลุ่มต่าง ๆ เหล่านี้ สมาชิกในกลุ่มมีประสบการณ์สูง มีทักษะและความชำนาญที่มีความโดดเด่น สามารถพัฒนาผลิตภัณฑ์เพื่อสร้างรายได้ให้ชุมชนอย่างมั่นคง แต่มีข้อจำกัดเรื่องเวลาที่ไม่ตรงกัน กับปัญหาเรื่องช่องทางการตลาด ผลดังกล่าวแย้งกับงานศึกษาของ Chantaroon and Kosolkittiamporn (2017) เรื่อง “การจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นอีสานสู่ธุรกิจชุมชนในยุคไทยแลนด์ ๔.๐” ที่พบว่า กลุ่มอาชีพที่ผลิตสินค้าจากภูมิปัญญาท้องถิ่นของภาคอีสาน ยังขาดความรู้ ขาดทักษะ และประสบการณ์ โดยเฉพาะทางด้านการใช้เทคโนโลยี และนวัตกรรม ซึ่งผู้วิจัยก็ไม่เห็นด้วยกับข้อค้นพบดังกล่าวมากนัก แต่วิเคราะห์อีกด้านหนึ่งงาน Chantaroon and Kosolkittiamporn อาจชี้ว่า ตามนโยบายไทยแลนด์ ๔.๐ ที่ให้ความสำคัญด้านนวัตกรรม จึงมองว่าสินค้าจากภูมิปัญญาท้องถิ่นของภาคอีสาน ยังขาดการพัฒนาด้านนวัตกรรมในตัวผลิตภัณฑ์และการบริการให้เกิดความทันสมัยตามลักษณะสินค้าสมัยใหม่ ซึ่งก็เป็นไปได้ เนื่องจากภูมิปัญญาท้องถิ่นส่วนใหญ่แล้ว ผู้เป็นเจ้าของภูมิรู้คือผู้เฒ่าผู้แก่ที่ย่อมมีข้อจำกัดในการใช้เทคโนโลยีและนวัตกรรมสูง

ประเด็นด้านการเผยแพร่และถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง พบว่าเป็นกิจกรรมสำคัญต่อการรักษาภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง มีองค์ประกอบที่สำคัญ ๓ ประการ ๑) การเผยแพร่และถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ทั้งภายในและภายนอกชุมชนบ้านหินตั้ง ๒) สื่อและเอกสารเผยแพร่ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง เน้นการทำสื่อที่เป็นลายลักษณ์อักษร ทั้งรูปแบบทั่วไป และการเผยแพร่ผ่านสื่ออิเล็กทรอนิกส์ ๓) การบริหารจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ประกอบด้วย ด้านตัวบุคคล ด้านสถานที่ และด้านงบประมาณ ซึ่งทั้งสามส่วนมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการเผยแพร่ภูมิปัญญาท้องถิ่นให้มีประสิทธิภาพ สอดคล้องกับงานศึกษาของ Supaso, Boonwattanakul and Supawan (2018) ที่พบว่า เพื่อให้เกิดประสิทธิภาพและประสิทธิผลต่อการถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่น จะต้องประกอบด้วย วิธีการถ่ายทอดความรู้ บุคคลทั้งผู้ถ่ายทอดและผู้รับการถ่ายทอด และสื่อต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง ทั้งนี้สื่อที่เกี่ยวข้องกับการเผยแพร่ภูมิปัญญา ควรเป็นคู่มือความรู้ที่มีความกระชับอ่านแล้วเข้าใจง่าย มีภาพน่าสนใจ การจัดทำวารสาร การจัดทำแผ่นพับ และควรส่งเสริมการประชาสัมพันธ์อย่างต่อเนื่อง ซึ่งใกล้เคียงกับข้อเสนอของ Viphathphumiprathes (2010) ที่ชี้ให้เห็นว่า การถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นมี ๒ ประเภท ได้แก่ แบบมุขปาฐะและเป็นลายลักษณ์อักษร แต่อย่างไรก็ตาม ในยุคปัจจุบันที่การสื่อสารและเทคโนโลยีมีความก้าวหน้า การถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นจึงควรต้องผ่านสื่อที่หลากหลายมากขึ้น เช่น หนังสือ เอกสาร วิชชุ และโทรทัศน์ อันทำให้สะดวกต่อผู้รับการถ่ายทอดมากขึ้น ทั้งนี้ Panyavachiropat (2014) ให้ความเห็นในภาพรวมว่า การถ่ายทอดเป็นเอกสารลายลักษณ์อักษร เป็นแนวทางสำคัญแนวทางหนึ่งของการถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นไปสู่ประชาชนและเยาวชน เพื่อร่วมกันอนุรักษ์สืบสานและพัฒนาภูมิปัญญาท้องถิ่นให้ดำรงอยู่ตลอดไปในสังคมไทย ซึ่งสอดคล้องกับข้อค้นพบของงานวิจัยนี้

๘. ข้อเสนอแนะ

๘.๑ ข้อเสนอแนะต่อการจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง

๑) ควรมีการสนับสนุน การถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้งอย่างเป็นระบบ โดยนำความรู้ ทักษะ ความชำนาญที่มีอยู่ในปราชญ์ชาวบ้าน มาศึกษาถ่ายทอด และจัดระบบข้อมูลให้มีความชัดเจน ทั้งในรูปแบบของเอกสารคู่มือ

ภูมิปัญญา การเผยแพร่ทางสื่ออิเล็กทรอนิกส์ เพื่อมอบให้แก่หน่วยงาน และสถานศึกษาต่าง ๆ ทั้งในและนอกชุมชน

๒) หน่วยงานภาครัฐที่เกี่ยวข้องกับการส่งเสริมด้านอาชีพและพัฒนาเศรษฐกิจชุมชน ควรส่งเสริมการปรับใช้ภูมิปัญญาท้องถิ่น ให้กลายเป็นสินค้า ผลิตภัณฑ์ และการบริการ พัฒนากลุ่มอาชีพให้ดำเนินงานอย่างมีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น เพื่อสร้างรายได้ให้กับชุมชนบ้านหินตั้ง

๓) หน่วยงานภาครัฐที่เกี่ยวข้อง ควรสนับสนุนด้านงบประมาณในการสร้างพื้นที่สาธารณะประโยชน์ สำหรับเป็นศูนย์การเรียนรู้ชุมชนบ้านหินตั้ง พื้นที่สำหรับจัดแสดงผลิตภัณฑ์ และจำหน่ายผลิตภัณฑ์จากฝีมือชาวบ้านอย่างเป็นรูปธรรม

๘.๒ ข้อเสนอแนะต่อการทำวิจัยครั้งต่อไป

๑) ควรมีการศึกษาเกี่ยวกับการพัฒนาภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อสร้างรายได้ให้แก่คนในชุมชนอย่างเป็นระบบ เพื่อเป็นการพัฒนาชุมชนให้เกิด “ความมั่นคง มั่งคั่ง และยั่งยืน” ทางเศรษฐกิจและสังคมต่อไป

๒) ควรทำการศึกษาเกี่ยวกับภูมิปัญญาท้องถิ่น ที่มีประโยชน์ต่อการพัฒนาท้องถิ่นให้ครอบคลุมในพื้นที่อำเภอบ้านฝ้อ จังหวัดอุดรธานี เพื่อนำมาปรับประยุกต์ใช้ต่อการพัฒนาท้องถิ่น และเป็นฐานข้อมูลภูมิปัญญาท้องถิ่นของอำเภอบ้านฝ้อ ให้เยาวชนและผู้ที่สนใจได้ศึกษาเรียนรู้ ซึ่งจะ เป็นประโยชน์ต่อสังคม และเป็นการรักษาภูมิปัญญาท้องถิ่นให้คงอยู่คู่สังคมไทยสืบไป

Reference

- Boonphila, N. (2011). *Phumpanya thongthin changwat udon thani*. [Local Wisdom in Udon Thani Province]. Udon Thani: Udon Thani Rajabhat University.
- Boonsanong, P. (2007). *Kan chatkan phumpanya thongthin: Koranisueksa ban sa dok ket tambon khok sawang amphoe samrong changwat ubonratchathani*. [Local Wisdom Management: Case study in Ban Sradokket Koksawang sub-district Samrong district Ubon Ratchathani Province]. Ubon Ratchathani: Ubon Ratchathani Rajabhat University.
- Chanprasit, C. Kaewthummanukul, Th. Sawasdisingha, P. Jongrungsrotsakul, W. and Lirtmunlikaporn, S. (2014). *Phumpanya thongthin “Lanna” nai kan sangsoem sukkhaphap phusung-ayu: koranisueksa namrong*. [“Lanna” Local Wisdom in Promoting Elderly Health: A Pilot Study]. Chiang Mai: Faculty of Nursing, Chiang Mai University.
- Chantaroon, N. and Kosolkittiamporn, S. (2017). Management of Local Wisdom into the Business Community in Northeast Thailand 4.0. *Dhammathas Academic Journal*, 17 (3), 225-234.
- Cheawjindakarn, B. (2018). Qualitative Case Study Research Techniques. *Liberal Arts Review Journal*, 13 (25), 103-118.
- Fine Arts Department. (2001). *Phatthanakan thang prawattisat ekkalak lae phumpanya changwat udonthani*. [Historical development of Udon Thani identity and wisdom]. Bangkok: Kurusapa Business Organization.
- Mikusol, P. (2007). Concepts and guidelines for studying local wisdom. *Sukhothai Thammathirat Open University Journal*, 20 (2), 21-39.
- Narasaj, B. (2009). *Prawattisat phumpanya Isan*. [History of Isan Wisdom]. Khon Kaen: Center for Research on Plurality in the Mekong Region, Khon Kaen University.

- Narasaj, B. (2017). *Isan wisdom development from folk knowledge to cultural heritage*. Khon Kaen: Center for Research on Plurality in the Mekong Region, Khon Kaen University.
- Nunart, N. (2017). *Phumpanya thongthin khunkha haeng withichiwit wathanatham phuea kansueksa thi yangyuen*. [Local Wisdom as the Value of Life and Culture for Sustainable Education]. *Social Sciences Research and Academic Journal*, 12 (34), 17-26.
- Office of the Non-Formal and Informal Education. (2008). *Rai wicha khlung panya chumchon*. [Courses in Community Intellect]. Bangkok: Office of the Permanent Secretary, Ministry of Education.
- Panyavachiropat, N. (2014). *Kan Chatkan Phumpanya Thongthin*. [Local Wisdom Management]. Loei: Loei Rajabhat University.
- Petchprapai, N. Suwanobol, N. and Kanjanawetang, J (2014). *Phumpanya thongthin: Koranisueksa phuenthi rop khuean nam phung cangwat sakonnakhon*. [Local Wisdom: A case study of the area around Namphong Dam, Sakon Nakhon Province]. Chiaranai, Ch. (ed.). Nakhon Ratchasima: Suranaree University of Technology.
- Pewnim, S. (2002). *Occupational village wisdom: A case study of Agricultural Forest Network and Community Forest, Chachoengsao Province*. Master's thesis Thammasat University, Bangkok Thailand.
- Ponkaewkes, A. (2018). A Study of Subjects and Roles of Ancestor Spirit in Tambon Tha Muang, Selaphum district, Roi Et Province. *Journal of the Way Human Society*, 6 (1), 154-172.
- Royal Institute. (2013). *Photcananukrom chabap Ratchabandittayasathan pho.so. 2554*. [Dictionary of the Royal Institute 2011]. Bangkok: Sirivatana Interprint Public Co., Ltd.
- Sithamma, K. (2011). *Phumpanya thongthin Isan*. [Local Wisdom in Isan]. Maha sarakham: Maha sarakham Rajabhat University.

- Supaso, P. Boonwattanukul, C. and Supawan, S. (2018). The knowledge of local communities to promote their careers in Chaiyaphum Province. *Journal of the Way Human Society*, 6 (1), 173-196.
- Thamrungraeng, R. (2018). *Lak Hin – Bai Sema nai watthanatham thawan wadi phak tawan-okchiangnuea khong prathet thai*. [Sema Stones in Dvaravati Art of Northeastern Thailand]. Bangkok: Mit 41 Studio.
- Tipchoi, W. (2014). Local Wisdom of holy water healers in accidental bone-fixing healing: A case study of Mr. Prasert Phalapleuk. *Journal of Community Development and Life Quality*, 2 (2), 189-202.
- Viphatphumiprathes, T. (2010). *Kan thaithot phumpanya thongthin khong pratchaoban: koranisueksa wong klong yao amphoe pranburi changwat Prachuapkhirikhan*. [Local Wisdom Transfer of Local Philosophers: A Case Study of a Thai Traditional Drum (Klong Yao) Group in Pranburi District, Prachuap Khirikhan Province]. Bangkok: Dhurakij Pundit University.
- Wichai, C. (2016). *Withi kan damrongchip lae kan suepthot phumpanya dan kan kaset khong kaset ban bung khla tambon bua khao amphoe ku chi narai changwat kalasin*. [Livelihoods and the inheritance of agricultural wisdom of Ban Bungkhla agriculture, Buakhao Subdistrict, Kuchinarai District, Kalasin Province]. Bangkok: The Thailand Research Fund.

Personal Interviews

- Chaiyod, S. (2018, December 8). Personal Interview.
- Chaiyod, S. (2019, January 9). Personal Interview.
- Champasim, S. (2019, January 9). Personal Interview.
- Chanduang, K. (2018, December 8). Personal Interview.
- Chanduang, T. (2018, December 8). Personal Interview.

Chuchot, T. (2018, December 8). Personal Interview.
Kankaew, M. (2018, December 8). Personal Interview.
Srisulae, S. (2017, September 15). Personal Interview.
Srisulae, S. (2018, December 8). Personal Interview.
Suna, W. (2018, December 25). Personal Interview.
Thapamatt, N. (2018, December 8). Personal Interview.

พระแทน : พระพุทธศาสนา ความเชื่อ และวัฒนธรรมไทย

Submitted date : 11 January 2019

Revised date : 26 April 2019

Accepted date : 20 August 2019

ปฐมพงษ์ สุขเล็ก^๑

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งนำเสนอความเชื่อเรื่องพระแทน และการสักการบูชาในวัฒนธรรมไทย โดยศึกษาจากวรรณคดีจำนวน ๓ เรื่องคือ นิราศพระแท่นดงรังของสามเณรกลั่น นิราศพระแท่นดงรังของนายมี และนิราศเมืองหลวงพระบางของหลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) ผลการศึกษาพบว่า พระแทน มี ๒ แห่ง คือพระแท่นดงรังและพระแท่นศิลาอาสน์ เป็นพุทธสถานสำคัญเชื่อว่าพระพุทธเจ้าเคยมาประทับการสักการะปรากฏทั้งการบูชาด้วยการปฏิบัติและการบูชาด้วยสิ่งของ อาทิ ดอกไม้ มหรสพ และดอกไม้ไฟ อีกทั้งขั้นตอนพิธีกรรมต่าง ๆ ดังนั้นวรรณคดีทั้ง ๓ เรื่องจึงมีความสำคัญที่แสดงถึงวัฒนธรรมไทยเรื่องการสักการบูชาต่อพระพุทธศาสนาช่วงสมัยรัตนโกสินทร์ซึ่งยังคงสืบต่อมาถึงปัจจุบัน

คำสำคัญ : พระแทน, พระพุทธศาสนา, ความเชื่อ, วัฒนธรรมไทย

^๑ อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏพิบูลสงคราม

Phra-thaen: Buddhism Belief and Thai culture

Phathompong Suklek^๒

Abstract

This article aims to describe the belief of *phra-thaen* and the Thai way of worship by referring to three pieces of Thai literature: 1) *Nirat Phra-thaen Dongrang* composed by Novice Klan; 2) *Nirat Phra-thaen Dongrang* composed by Mr. Mee; and 3) *Nirat Luangprabang* composed by Luang Thuayhanraksa (Phuem). The results found that there were two *phra-thaen* – Phra-thaen Dongrang and Pra-thaen Sila-at – that were important Buddhist venues where it is believed that the Lord Buddha visited in his lifetime. Worshipping at these sites has appeared in the form of both practice and material worship, such as fireworks, flowers and amusement, as well as other rituals. Accordingly, the abovementioned literature has retained its importance towards Thai culture regarding Buddhist worship during the Rattanakosin period until the present.

Keywords : Phra-thaen, Buddhism, belief, Thai culture

^๒ Lecturer Program in Thai, Faculty of Humanities and Sciences, Pibulsongkram Rajabhat University

บทนำ

วรรณคดีเป็นมรดกทางวัฒนธรรมเกิดจากการสร้างสรรค์โดยบริบททางสังคม จึงเป็นเครื่องบันทึกวิถีชีวิตวัฒนธรรมในสมัยนั้น ๆ โดยเฉพาะวรรณคดีประเภทนิราศซึ่งมักมีเนื้อหาการเดินทางไปยังสถานที่ต่าง ๆ กวีนิยมบันทึกสภาพแวดล้อมและวิถีชีวิตผู้คนที่พบระหว่างเดินทางสอดแทรกลงไปด้วย ดังที่ Wongsutthitham (2006, p. 26) ได้กล่าวถึงลักษณะการแต่งวรรณคดีนิราศไว้ว่า “ธรรมเนียมในการแต่งนิราศกวีมักจะสอดแทรกความรู้ ความคิดเห็นและทัศนคติต่าง ๆ เข้าไว้ด้วยกัน มีการแทรกความรู้ด้านภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ ตำนานต่าง ๆ ประเพณี ปรัชญาชีวิต ตลอดจนความเชื่อของคนในยุคสมัยนั้น”

วรรณคดีประเภทนิราศเริ่มปรากฏมาตั้งแต่สมัยอยุธยา แต่มีความแพร่หลายและกวีเริ่มมุ่งเน้นสอดแทรกทัศนธรรมถึงสิ่งที่ได้พบระหว่างเดินทางในสมัยรัตนโกสินทร์ อาทิ นิราศเมืองแกลง นิราศพระแท่นดงรัง นิราศทัพเวียงจันทน์ นิราศลอนดอน โดยกวีกล่าวถึงสถานที่ต่าง ๆ อย่างละเอียด

สถานที่ที่มีความสำคัญและน่าสนใจ คือพระแท่น ปรากฏในวรรณคดีนิราศจำนวน ๓ เรื่อง คือ ๑) *นิราศพระแท่นดงรัง*ของสามเณรกลั่น แต่งในปี พ.ศ. ๒๓๗๖ ๒) *นิราศพระแท่นดงรัง*ของนายมี แต่งในปี พ.ศ. ๒๓๗๙ ทั้งสองเรื่องนี้กวีเริ่มเดินทางจากกรุงเทพฯ เพื่อมุ่งไปสักการะพระแท่นที่กาญจนบุรี และ ๓) *นิราศเมืองหลวง* พระบางของหลวงพวยหาญรักษา (เพิ่ม) แต่งในปี พ.ศ. ๒๔๒๘ กวีเริ่มเดินทางจากกรุงเทพฯ เพื่อมุ่งไปยังเมืองหลวงพระบางเพื่อปราบฮ่อ แต่ระหว่างทางได้หยุดพักสักการะพระแท่นที่อุตรดิตถ์

เนื้อหาการเดินทางไปสักการะพระแท่นในวรรณคดีนิราศทั้ง ๓ เรื่อง ซึ่งแต่งในสมัยรัตนโกสินทร์ช่วงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวและรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ถึงแม้จะกล่าวถึงพระแท่นคนละสถานที่ แต่แสดงให้เห็นถึงความสำคัญของพระแท่นในความเชื่อของคนไทย รวมถึงขั้นตอนวิธีการสักการะพระแท่นในวัฒนธรรมไทยช่วงสมัยรัตนโกสินทร์

พระแท่น คือแท่นหินหรือแผ่นหินมีลักษณะคล้ายพระแท่นที่ประทับ (หรือที่บรรทม) เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ ปรากฏ ๒ แห่งคือ พระแท่นดงรังที่กาญจนบุรี

และพระแท่นศิลาอาสน์ที่อุตรดิตถ์ กล่าวคือพระแท่นดงรังมีลักษณะเป็นปลายของ
เทือกหิน ที่เขานั้นยื่นออกมา ส่วนพระแท่นศิลาอาสน์เป็นศิลาแลงรูปสี่เหลี่ยมผืนผ้า
คนไทยมีความเชื่อว่าพระแท่นทั้งสองแห่งนี้พระพุทธเจ้าเคยเสด็จมาประทับจึงได้รับ
การนับถือและสักการะน่าจะตั้งแต่สมัยอยุธยาเป็นต้นมา ปรากฏหลักฐานในพระราช
พงศาวดาร ฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒ (Royal chronicles of Royal Letters,
Volume 2, 1992, p. 114) กล่าวถึงสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวบรมโกศเสด็จฯ ไปนมัสการ
พระแท่นศิลาอาสน์ว่า “สมเด็จพระเจ้าอยู่หัวเสด็จพระราชดำเนินเป็นกระบวน
พระยุหยาตราใหญ่ทั้งทางบกทางเรือ พร้อมด้วยจตุรงค์โยธาหาญสารสินธพอนแกนนา
และนาวาเป็นอันมาก เสด็จขึ้นไปเมืองพระพิษณุโลกนมัสการพระพุทธชินราชและ
พระชินสีห์ แล้วเสด็จพระราชดำเนินขึ้นไปเมืองศรีพนมมาศทุ่งยั้ง นมัสการ
พระแท่นศิลาอาสน์และพระมหาธาตุ ณ เมืองสว่างคูรี” ทั้งพระแท่นดงรังและ
พระแท่นศิลาอาสน์ได้รับความนับถือสืบต่อมาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ตั้งที่ปรากฏ
หลักฐานในวรรณคดีนิราศทั้ง ๓ เรื่องที่นำมาศึกษา ทั้งนี้ผู้เขียนยังได้ศึกษา
จากเอกสารทางประวัติศาสตร์ และวรรณคดีเรื่องอื่นประกอบเพื่อเชื่อมโยง
ให้เห็นความเชื่อที่มีต่อพระแท่น และการสักการบูชาในวัฒนธรรมไทยที่สืบทอดมา
ถึงปัจจุบัน ดังนี้

ความเชื่อเรื่องพระแท่น : ความสอดคล้องกับพุทธประวัติ

ความเชื่อเรื่องพระแท่นดงรังและพระแท่นศิลาอาสน์ พบว่ามีความสอดคล้อง
กันคือ เคยเป็นสถานที่ที่พระพุทธเจ้าเสด็จมาประทับ แต่มีความแตกต่างกันช่วง
พุทธประวัติ

๑. พระแท่นดงรัง เชื่อว่าพระพุทธเจ้าปรินิพพานบนพระแท่นนี้ ชื่อ
“พระแท่นดงรัง” หมายถึงพระแท่นที่อยู่ท่ามกลางป่าดงรัง สอดคล้องกับพุทธประวัติ
ว่าพระองค์เสด็จดับขันธปรินิพพานที่เมืองกุสินารา บริเวณสวนสาละโนทยาน หรือ
ป่าต้นสาละ (หมายถึงต้นรังในทัศนะคนไทย) บริเวณพระแท่นที่พระองค์ทำการ
สีหไสยาเพื่อเตรียมเสด็จดับขันธปรินิพพานมีควงไม้สาละคู่ ดังปรากฏในพระไตรปิฎก
(*Thai Tripitaka The editions of the royal patronage of the 1987 B.E. Volume 10,*
1987, p. 150-151) ตอนมหาปรินิพพานสูตร ว่า “ดูก่อนอานนท์ เธอจงช่วยตั้งเตียง

ให้เราหันศีรษะไปทางทิศอุดรระหว่างไม้สาละคู่... สมัยนั้นไม้สาละคู่เฟล็ดออก ดอกบานสะพรั่งนอกฤดูกาล ดอกไม้เหล่านั้นร่วงหล่นไปรายปลายยังพระสรีระของ พระตถาคตเพื่อพุทธบูชา”

ต้นสาละคู่ข้างพระแท่นดงรังที่กล่าวไว้ในพระไตรปิฎก ตอนมหาปรินิพพานสูตร ก็พ้องกับพระแท่นดงรังดั่งที่สามเณรลั่นกล่าวพรรณนาไว้ ดังนี้

ถึงพระแท่นแสนสดเห็นวัดมี	ทั้งโบสถ์ที่ครอบพระแท่นแผ่นศิลา
กับต้นรังทั้งคู่ยังอยู่พร้อม	ดูยอดน้อมมาข้างแท่นที่แผ่นผา
ต่างชื่นชมโสมนัสยิ่งศรัทธา	ตามบิดาทักชิดด้วยยินดี

(Pramuanmak, 2010, p. 343)

จากคำประพันธ์ข้างต้น สามเณรลั่นกล่าวถึงพระแท่นดงรังที่อยู่ภายในโบสถ์ (หมายถึงวิหาร) และมีต้นรังคู่ใต้มยอดเข้าหาพระแท่นสร้างความศรัทธาต่อสามเณร ลั่นอย่างมาก การกล่าวถึงต้นรังคู่อยู่นอกจากปรากฏในผลงานของสามเณรลั่นแล้ว ยังปรากฏในผลงานของนายมีเช่นกัน ดังนี้

ในระหว่างนางรังทั้งคู่คือม	ค่านับน้อมกึ่งก้านก็สาขา
แต่ไม้รังยังรักพระศาสดา	อนิจจาเราเกิดไม่ทันองค์
เห็นแต่แท่นแผ่นผายังปรากฏ	แสนกำสรดเศร้าจิตพิศวง
น้ำเนตรหยดหยดย้อยเป็นฝอยลง	คิดถึงองค์พระสัพพัญญุตัญญา

(Chanthramphon and Rueangnarong, 2012, p. 120)

จากคำประพันธ์ข้างต้น นายมีกล่าวถึงต้นรังคู่ที่ใต้มลงมายังพระแท่นเสมือน ให้ความเคารพพระพุทเจ้าที่เสด็จดับขันธปรินิพพานบนพระแท่นนี้ ส่งผลให้นายมีรู้สึก เศร้าใจเมื่อหวนระลึกถึงพระองค์

นอกจากกล่าวถึงต้นรังคู่ข้างพระแท่นดงรังเพื่อแสดงให้เห็นถึงพระแท่น แห่งนี้เป็นที่เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว ในวรรณคดีนิราศพระแท่นดงรังของนายมี ยังนำเสนอว่าบริเวณนี้เดิมเป็นเมืองชื่อกรุงโกสินราช ดังนี้

ไอ้พระแท่นแผ่นผาอยู่ป่าดอน	แต่ปางก่อนที่นี้เป็นที่เมือง
ชื่อกรุงโกสินทรราชสภายักษ์	เป็นเอกราชคอกช้อย่อมลือเลื่อง
ทั้งแก้วแหวนเงินทองกิ่นองเนื่อง	ไม่ผิดเคืองสมบัติกษัตรา
มีส่วนแก้วอุทยานสำราญรื่น	ดูดาชด้นดอกดวงพวงบุปผา
ปลูกไม้รั้งตั้งแท่นแผ่นศิลา	คือแผ่นผานี้ที่ทานิพาน
ของพระยามลราชประสาทไว้	ยอมแจ้งใจทุกประเทศเขตสถาน
ที่สำคัญมันหมายหลายประการ	สมนิทานเรื่องเทศน์สั่งเกตฟัง

(Chanthramphon and Rueangnarong, 2012, p. 121)

จากคำประพันธ์ข้างต้น นายมิกสาวถึงบริเวณที่ตั้งพระแท่นดงรังเคยเป็นเมืองชื่อกรุงโกสินทรราช เป็นเมืองที่มีเงินทองจำนวนมาก มีกษัตริย์ปกครอง มีอุทยานร่มรื่นด้วยต้นรัง มีพระแท่นศิลาเสด็จดับขันธปรินิพพานที่กษัตริย์ (หมายถึงมัลลกษัตริย์) สร้างถวายไว้ตามเรื่องราวที่ได้ฟังตามพระธรรมเทศนา การกล่าวถึงชื่อเมือง “โกสินทรราช” จึงเป็นการเน้นย้ำความเชื่อว่าพระแท่นดงรังอยู่ในเมืองที่พระพุทธเจ้าเสด็จดับขันธปรินิพพานดังที่ปรากฏในพระมหาปรินิพพานสูตรชื่อว่าเมือง “กุสินารา”

พุทธประวัติก่อนเสด็จดับขันธปรินิพพาน พระพุทธเจ้าได้รับภัตตาหารมื้อสุดท้ายจากนายจุนท์กัมมารบุตรถวายสุกรมัทวะ เมื่อพระองค์เสวยแล้วเกิดอาการพระประชวรอย่างรุนแรง ลงพระบังคนหนักเป็นโลหิต ตั้งในพระไตรปิฎก (*Thai Tripitaka The editions of the royal patronage of the 1987 B.E. Volume 10, 1987, p. 141*) ตอนมหาปรินิพพานสูตรกล่าวว่า “เมื่อพระผู้มีพระภาคเจ้าเสวยภัตตาหารของนายจุนท์กัมมารบุตรแล้วก็เกิดอาพาธอย่างร้ายแรง มีเวทนากล้าเกิดแต่การประชวรลงพระโลหิต ไกลจะนิพพาน” จากพุทธประวัติตอนนี้นับสนุนความเชื่อเรื่องพระแท่นดงรังว่า ก่อนศิลาข้างพระแท่นเป็นก้อนพระโลหิตที่เกิดจากอาการพระประชวรของพระพุทธเจ้า ดังนี้

เข้าประตุดูแผ่นพระแท่นตั้ง	เหมือนบัลลังก์แลจรัสรัศมี
ก้อนโลหิตคิดเห็นเช่นบาลี	อยู่ข้างที่แท่นพระเจ้าเข้านิพาน

(Pramuanmak, 2010, p. 343)

แลเห็นก้อนพระโลหิตประดิษฐาน ยิ่งสงสารสังเวชน้ำเนตรไหล
ประคองวางกลางเกล้าฝ่าไฟโร แล้วกราบไหว้ตั้งวางไว้อย่างเต็ม

(Chanthramphon and Rueangnarong, 2012, p. 121)

จากคำประพันธ์ข้างต้น ทั้งสามเนรกลั่นและนายมิได้กล่าวถึง “ก้อนพระโลหิต” ที่อยู่ข้างพระแท่นดงรังว่าเป็นพระโลหิตของพระพุทธเจ้าด้วยน้ำเสียงเศร้าสลด อีกทั้งนายมิได้กราบและประคองก้อนพระโลหิตวางเหนือศีรษะแสดงให้เห็นถึงความเชื่อต่อก้อนพระโลหิตสัมพันธ์ต่อความศรัทธาในพระพุทธศาสนาอย่างยิ่งยวด เพราะถือว่าเป็นธาตุชั้นหนึ่งของพระพุทธเจ้าที่หลงเหลืออยู่ ความเชื่อเรื่องก้อนพระโลหิตยังคงสืบต่อมา ดังปรากฏในพระราชนิพนธ์เรื่องเสด็จประพาสไทรโยคในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (Chulalongkorn (Rama V), H.M.K., 1959, p. 41) ทรงบันทึกถึงก้อนพระโลหิตข้างพระแท่นที่มีขนาดเล็กกลวงกว่าคราวก่อนที่เคยเสด็จฯ มานมัสการพระแท่น เพราะประชาชนศรัทธาแย่งกันบังสุกุลจนพลัดตกว่า “มีพานใส่ก้อนศิลาปิดทองตั้งอยู่หลายก้อน สังเกตได้แต่ก่อนว่ามาเห็นก้อนใดทีมนั้นนี้ แต่คราวนี้มาเห็นเป็นแตกสองซีกก็มี ทราบว่าแย่งกันบังสุกุลพลัดตกแตก” การแย่งกันบังสุกุลที่ก้อนศิลาเหล่านั้นเพราะเชื่อว่าเป็นก้อนพระโลหิต ความเชื่อเช่นนี้น่าจะสืบต่อมาจนก้อนศิลาหรือก้อนพระโลหิตแตกเสียหายจนหมดไป เพราะจากหนังสือที่ระลึกวัดพระแท่นดงรัง (*Phra Thaen Dong Rang Temple*, 1979, p. 7) บันทึกว่า “ศิลาที่สมมติเป็นก้อนพระโลหิตนี้ เล่ากันว่า ต่อมาเมื่อถึงเทศกาลนมัสการพระแท่น บรรดาพุทธศาสนิกชนที่ศรัทธาเลื่อมใสแย่งกันบังสุกุล เลยตกแตก แต่ปัจจุบันนี้ได้สอบถามท่านเจ้าอาวาส บอกว่าหายไปเสียหมดแล้ว”

เมื่อพระพุทธเจ้าดับขันธปรินิพพานแล้วมีลลักษ์ตรีย์ถวายพระเพลิงพุทธสรีระ แต่ไฟไม่ติด พระอนุรุทธเถระจึงทูลว่าต้องรอให้พระมหาภักสสปเถระมาถึงเสียก่อน เมื่อพระมหาภักสสปเถระเดินทางมาอภิวัตพระบรมศพไฟจึงลุกขึ้นเองด้วยพุทธบารมี

สถานที่ถวายพระเพลิงพุทธสรีระยังคงพบในความเชื่อของผู้คนที่เดินทางไปนมัสการพระแท่นดงรังว่า บนเนินเขาข้างพระแท่นดงรังนั้นเป็นสถานที่ถวายพระเพลิง ปรากฏในวรรณคดีนิราศพระแท่นดงรังทั้งของสามเนรกลั่นและนายมิ ดังนี้

พอบิดาลาออกมาจากโบสถ์	ขึ้นเขาโชดเขตมหาศาลาสลาย
เป็นภูมิพื้นรื่นรุ่มล้นทมราย	ชื่อเขาถวายเพลิงพระเจ้าเขาเล่าความ
เป็นกรวดหินแก้วแวววาวพรอยพราวพร่าง	เพชรน้ำค้างอย่างมณีสีสยาม
แม้นกลางคืนพื้นผาภิรมอาราม	ดูแววมวามวาบับแจ่มจับตา

(Pramuanmak, 2010, p. 344)

จากคำประพันธ์ข้างต้น สามเณรลั่นกล่าวว่า เมื่อออกมาจากโบสถ์ (วิหารพระแท่น) ได้เดินไปบนเนินเขาบรรยายกาศรมรื่นชื่อว่า “เขาถวายเพลิง” ที่มีกรวดหินลักษณะเหมือนเพชรดงาม สอดคล้องกับนายมิได้กล่าวถึงเนินเขาแห่งนี้ไว้ในวรรณคดีนิราศพระแท่นดงรัง ดังนี้

ขึ้นคีรีที่ถวายพระเพลิงเผา	บันไดเล่าสดหลั่นเป็นขั้นเขิน
ขึ้นถึงยอดทอดตาดูน้ำเพลิง	เหมือนเหาะเหินเห็นรอบขอบมณฑล
.....
ที่ดูพลางทางเดินบนเนินผา	เห็นศิลาแววมงามไสว
พรรณรายพรายแพรวดูแววไว	แลริไลเลื่อมเลื่อมละลานตา
บ้างเป็นก้อนกลิ้งกลมบ้างคมแหลม	เป็นแก้วแกมเกิดก่อนชะง่อนผา
เป็นที่เทพนิมิตด้วยฤทธา	พิจารณาสมความตามบาลี
เป็นก้อนแก้วแวววาบปละปลาบแสง	คือเครื่องแต่งพระศัพพะชินสีห์
จึงเกิดเป็นบรรพตปรากฏมี	ด้วยเป็นที่ถวายเพลิงเชิงตะกอน

(Chanthramphon and Rueangnarong, 2012, p. 121-122)

จากคำประพันธ์ข้างต้น นายมิกล่าวถึงเนินเขาข้างพระแท่นดงรังว่า เป็นที่ถวายพระเพลิง และกรวดหินบริเวณนั้นมีลักษณะเป็นก้อนแก้วส่องแสงสวยงาม นายมิแสดงทัศนะต่อกรวดหินเหล่านี้ว่าเกิดจากเทวดาบันดาลให้เป็นเครื่องแต่งพระบรมศพบริเวณ “ที่ถวายเพลิงเชิงตะกอน” การแสดงทัศนะเช่นนี้สะท้อนให้เห็นความศรัทธาว่าเป็นสถานที่ที่พระพุทธเจ้าเสด็จมาจริง ด้วยพุทธบารมีเทวดาจึงบันดาลหินบริเวณนี้เป็นเครื่องแต่งพระบรมศพ

ความเชื่อต่อพระแท่นดงรังยังพบคำเล่าขานถึงความศักดิ์สิทธิ์สืบต่อมา พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (Chulalongkorn (Rama V), H.M.K., 1959, p. 44) ทรงกล่าวถึงความเชื่อต่อพระแท่นว่า “มีเรื่องราววิเศษต่าง ๆ หลายอย่าง เรื่องหนึ่งว่าแขกคนหนึ่งขึ้นมาเที่ยวว่าพระแท่นสบายน่าอนาถน่าอยู่ โลหิตออกจากปากออกจากจมูกตาย... อีกอย่างหนึ่งว่านับชั้นบันไดที่ขึ้นเขาถวายเป็นพระเพลิงนั้นได้เท่าใด อายุผู้นั้นจะยืนยาวไปเท่ากับชั้นบันไดที่นับนั้น”

๒. พระแท่นศิลาอาสน์ มีความเชื่อว่าพระพุทธรูปเจ้าเศียรเสด็จมาประทับที่พระแท่นนี้เพื่อเจริญภาวนาโปรดสรรพสัตว์ ชื่อ “ศิลาอาสน์” หมายถึงแท่นหินที่สังเกตเห็นเนื้อหาในวรรณคดีนิราศเมืองหลวงพระบาง ดังนี้

เมื่อองค์สัมพุทธพระโคตม	ทรงบรรทมแท่นศิลาเอกากาย
ได้โปรดสัตว์ตัดบ่วงหวงสงสาร	เหมือนเพลิงผลาญกิเลสให้ห่างหาย
ได้แผ้วพิกตรมรรคผลพันอบาย	แล้วก็ผายผันหนีเข้านิพพาน

(Fine Arts Department, 2015, p. 102)

จากคำประพันธ์ข้างต้น หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) กล่าวถึงความเชื่อต่อพระแท่นศิลาอาสน์ว่า พระพุทธรูปเจ้าเศียรเสด็จมาประทับบนพระแท่นแห่งนี้ เพื่อสั่งสอนสรรพสัตว์ให้ละกิเลสไปสู่มรรคผลแล้วพระองค์จึงเสด็จดับขันธปรินิพพาน นอกจากนี้ยังพบความเชื่อว่าเป็นบริเวณข้างพระแท่นศิลาอาสน์มีต้นพุทราใช้สำหรับเป็นที่แขวนบาตรของพระพุทธรูป ดังนี้

กำแพงแก้วก้อกันเป็นคั่นคอก	ที่มุมศอกมีพุทราสาขาสอง
ยอดเอนสู่บูรพทิศตั้งจิตปอง	เอาอิฐกองก้อกันไว้มันคง
ซึ่งเรียกว่าพุทราที่แขวนบาตร	ฟังผุดผาดผองพันต้นระหง
พื้นอาวาสกวาดกว้างในกลางดง	มีคนคงคอยรักษาพระอาราม

(Fine Arts Department, 2015, p. 103-104)

จากคำประพันธ์ข้างต้น หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) กล่าวว่าบริเวณกำแพงแก้วมีต้นพุทรา เรียกว่า “พุทราที่แขวนบาตร” การกล่าวถึงต้นพุทราข้างพระแท่นว่าเป็นที่แขวนบาตรสะท้อนให้เห็นถึงการเน้นย้ำความเชื่อว่าพระพุทธรูปเจ้าเคยเสด็จมาประทับที่พระแท่นศิลาอาสน์แห่งนี้ เพราะบาตรเป็นอัฐบริวารสำคัญของสมณเพศ เมื่อพระพุทธรูปประทับที่ใดจึงต้องนำบาตรติดพระองค์ไปด้วย สอดคล้องกับตำนานท้องถิ่นอุตรดิตถ์ที่ Phinthuphan (1978, p. 48) กล่าวถึงเรื่องเล่าเกี่ยวกับต้นพุทราแขวนบาตรว่า “เป็นต้นพุทราที่พระอานนท์นำเอาบาตรของพระพุทธรูปเจ้าไปแขวน” การกล่าวถึงพระอานนท์จึงเป็นการสนับสนุนความเชื่อเรื่องพระแท่น เพราะพระอานนท์เป็นพระอัครมุนีของพระพุทธรูปเจ้า

Saenkham (2015, p. 148) กล่าวถึงความศรัทธาของพุทธศาสนิกชนต่อพระแท่นศิลาอาสน์ว่า “เป็นปูชนียสถานสำคัญที่ชาวหัวเมืองฝ้ายเหนือเคารพบูชาและต้องไปนมัสการอย่างน้อยครั้งหนึ่งในชีวิตหรือปีละครั้งในวันเพ็ญเดือน ๓ นับถือว่าการไปนมัสการพระแท่นศิลาอาสน์เป็นการจาริกแสวงบุญที่ได้กุศลมาก”

จากการศึกษาความเชื่อเรื่องพระแท่นดงรังและพระแท่นศิลาอาสน์ ถึงแม้พระแท่นทั้ง ๒ แห่ง มีความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับพุทธประวัติตอนที่ต่างกัน แต่ความเชื่อที่ตรงกันคือพระพุทธรูปเจ้าเคยเสด็จมาประทับที่พระแท่นนี้ ดังนั้นทั้งพระแท่นดงรังและพระแท่นศิลาอาสน์ จึงเป็นพุทธสถานสำคัญในสังคมไทย ทั้งยังได้รับการสักการะอย่างต่อเนื่องด้วยขั้นตอนพิธีอย่างวัฒนธรรมไทย

ความศรัทธาต่อพระแท่น : การบูชาพระแท่นในวัฒนธรรมไทย

การสักการบูชาในพระพุทธศาสนา มี ๒ อย่าง คือ อามิสบูชาเป็นการบูชาด้วยวัตถุสิ่งของ และปฏิบัติบูชาเป็นการบูชาด้วยการปฏิบัติ อาทิ การบูชาพระพุทธรูปเจ้าด้วยสรวงคณณ์ การรับสักขบาทภรรษาเพื่อให้เป็นผู้มีศีล (Payutto, 2008, p. 186) จากการศึกษาวรรณคดีนิราศทั้ง ๓ เรื่อง ปรากฏวิธีการสักการะพระแท่นทั้งอามิสบูชาและปฏิบัติบูชา ดังต่อไปนี้

๑. อามิสบูชา จากวรรณคดีทั้ง ๓ เรื่อง ปรากฏวัตถุสิ่งของต่าง ๆ ที่คนไทย นิยมนำมาบูชาพระแทน อาทิ รูป เทียน ดอกไม้ เครื่องหอม ทองคำเปลว ดอกไม้ไฟ การมหรสพ และของมีค่าต่าง ๆ ปรากฏในวรรณคดีนิราศพระแท่นดงรัง ดังนี้

จุดเทียนธูปบูชาพระ
ขอเดชะพระมหาโลกาจารย์

นึกมานะนั่งคิดพิชฐาน
เป็นประธานทั้งพระแท่นแผ่นศิลา

(Pramuanmak, 2010, p. 343)

จากเรื่องนิราศพระแท่นดงรังข้างต้น สามเณรกลั่นกล่าวถึง การจุดธูปเทียน และนำดอกไม้มาบูชาพระแท่นดงรังซึ่งเป็นสัญลักษณ์แทนพระพุทธเจ้า ดังว่า “จุดเทียนธูปบูชาพระ” ซึ่งสอดคล้องกับนายมีที่ใช้ธูปเทียนและดอกไม้บูชาพระแท่นดงรังเช่นกัน ดังนี้

ถึงพระแท่นแสนสนุกทุกซ้່อยหาย
พวหงษ์ชายลับปูรุษก็หยุดยั้ง
พอพลบค่ำทำที่จะอาศัย
บ้างกองไฟจุดได้ตะเกียงตาม
แล้วพักผ่อนนอนหลับระงับปีบ
เอาธูปเทียนบูชาสุมาลัย

เห็นรั้งรายใจปลื้มจนลืมหลัง
เข้าแอบบังพฤษาภิรมอาราม
บ้างปักไม้เกะกะแล้วสะหนาม
ดูอารามรายเรียงเคียงกันไป
จนแสงทองส่องทวิปสว่างไสว
ชวนกันไปไหว้พระแท่นแผ่นศิลา

(Chanthramphon and Rueangnarong, 2012, p. 120)

จากคำประพันธ์ข้างต้น นอกจากนายมีจะกล่าวถึงการสักการะพระแท่นดงรังด้วยธูปเทียนและดอกไม้ ดังว่า “เอาธูปเทียนบูชาสุมาลัย” แล้ว ยังใช้คำอ้างถึงบุคคลที่ร่วมเดินทางมาสักการะพระแท่นว่าเป็น “ลับปูรุษ” หมายถึงคฤหัสถ์ผู้มีศรัทธาในพระศาสนา เฉพาะอย่างยิ่งผู้ที่ไปร่วมกิจกรรมทางบุญทางกุศล (Payutto, 2008, p. 432) การสักการะพระแท่นศิลาอาสน์ยังคงใช้ธูปเทียนและดอกไม้ แต่มีสิ่งของบูชาเพิ่มเติมคือ “ประทีน” ดังนี้

.....

จุดธูปหอมพร้อมประทีนกลิ่นมาลี
สวดการุญคุณพระธรรมที่ฟ้านัก
เมื่อองค์สัมพุทธพระโคดม

ประนมมนบแทนพระชินศรี
สดุดีนบหน้าตั้งอารมณณ์
คือไตรลักษณ์ที่รำลึกนึกปฐม
ทรงบรรทมแทนศิลาเอากาย

(Fine Arts Department, 2015, p. 102)

จากคำประพันธ์ข้างต้น หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) กล่าวถึงสิ่งของที่ใช้สักการบูชาพระแท่นว่า “จุดธูปหอมพร้อมประทีนกลิ่นมาลี” นอกจากใช้ธูปเทียนและดอกไม้แล้วยังมี “ประทีนกลิ่นมาลี” หมายถึงเครื่องหอมหรือน้ำอบน้ำปรุงกลิ่นดอกไม้ ใช้สักการะหรือประพรมลงบนพระแท่นด้วย

นอกจากนี้หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) ยังบรรยายวิถีชีวิตชาวบ้านที่นำของมาขายบริเวณพระแท่นศิลาอาสน์ว่ามีกล้วยกล้วย ราชบัณฑิตยสถาน (Royal Institute, 2013, p. 80) อธิบายคำว่า กล้วยหมายถึงชื่อกล้วยลูกผสมพันธุ์หนึ่ง ผลใหญ่โตคงเป็นเหลี่ยมและยาวว่ากล้วยหอม เปลือกหนา เนื้อเหนียว ไล่แข็งสีส้ม รสหวาน, กล้วยกล้วย ก็เรียก) อ้อย น้อยหน้า พุทราดอง น้ำอ้อย ข้าวหมาก ข้าวหลาม และ “คำเปลว” สำหรับสักการะพระแท่น ดังนี้

ฝ่ายชาวชนตำบลไพร่ที่ในเขต
มีกล้วยอ้อยน้อยหน้าเอามากอง
ทั้งข้าวหมากข้าวหลามตามมาขาย
คำเปลวธูปเทียนนบุฟามาออกเด

ได้ทราบเหตุก็มารายนั่งขายของ
พุทราดองน้ำอ้อยแดงทำแต่งเม
ผลกล้วยกล้วยมีถมเถ
รำร้องเร่เรียกซื้อออกอ้ออึง

(Fine Arts Department, 2015, p. 104)

จากคำประพันธ์ข้างต้น คำเปลว หมายถึงแผ่นทองคำเปลวใช้ปิดถวายเป็นพุทธานุชาโดยถูกกล่าวถึงรวมกับเครื่องสักการะธูปเทียนและดอกไม้ ดังว่า “คำเปลวธูปเทียนนบุฟามาออกเด”

การบูชาพระแท่นด้วยทองคำเปลวมีความน่าสนใจ เพราะในวัฒนธรรมไทยถือว่าทองคำเป็นวัตถุสูงค่าควรคู่กับชนชั้นสูง หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ได้รับความศรัทธา

เป็นอย่างยิ่ง การถวายทองคำเป็นพุทธบูชาจึงสะท้อนให้เห็นความศรัทธาของผู้ถวาย และความสำคัญของพุทธสถานหรือพุทธวัตถุชิ้น ๆ อาทิในสมัยกรุงศรีอยุธยา สมเด็จพระเอกาทศรถทรงให้นำทองคำเครื่องราชูปโภคมาทำเป็นทองปิดองค์พระพุทธรชินราช เป็นพุทธบูชา ดังปรากฏในพระราชพงศาวดารฉบับพระพนรัตน์ วัดพระเชตุพนฯ (Pakdeekam, 2015, p. 163) ว่า “พระบาทสมเด็จพระเอกาทศรถอุทิศวรมนารถพิตร พระพุทธเจ้าอยู่หัว เสด็จไปพิศณุโลกครานั้นแลเสด็จประกาศตั้งนี้เป็นหลายครั้ง จึงมีพระราชโองการตรัสให้เอาทองนพคุณเครื่องราชูปโภคมาทำเป็นทองประหาสี จึงเสด็จไปปิดพระพุทธรูประติมา กรพระชินราชด้วยพระหัตถ์”

การใช้ทองคำปิดถวายเป็นพุทธบูชาเช่นนี้จึงเป็นแบบอย่างสืบต่อมา อาทิ ปรากฏในวรรณคดีนิราศพระบาท สำนักนายจัต สันนิษฐานว่าแต่งในปลายรัชสมัย พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยเป็นต้นมา กล่าวถึงการตามเสด็จพระราชดำเนิน ไปนมัสการพระพุทธรูปที่จังหวัดสระบุรี ในวรรณคดีเรื่องนี้มีการกล่าวถึงพระมหากษัตริย์ ทรงจุดประทีป ทรงพัดวี ทรงพรมน้ำเครื่องหอม และปิดทองถวายพระพุทธรูป ดังนี้

ฝ่ายพระจอมจักรพงษ์องค์สำอาง	เสด็จย่างขึ้นค้ำพรอภิปราย
ทรงจุดประทีปที่เครื่องตั้ง	ประทับยังปรนนิบัติพัดถวาย
พระทรงปิดแผ่นสุวรรณอันแพรวพราย	แล้วประปรายพระสุคันธอันบรรจง
ถวายนมัสการเสร็จเสด็จกลับ	แรมประทับพลับพลาในป่าระหง
พร้อมด้วยมิ่งหม่อมจอมอนงค์	บำเรอองค์ตามแห่งตำแหน่งมี

(Fine Arts Department, 2013, p. 264)

การปิดทองถวายเป็นพุทธบูชาของพระมหากษัตริย์คงแพร่สู่กลุ่มชนชั้นต่าง ๆ โดยมีการถวายทองคำตามระดับฐานะของตนจนกลายเป็นวัฒนธรรม ดังปรากฏในวรรณคดีนิราศพระปลิว ของหลวงจักรปาณี (ฤกษ์) แต่งในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว กล่าวถึงการไปนมัสการพระฉายที่จังหวัดสระบุรีแล้วใช้ทองคำเปลวปิดพระฉายเป็นพุทธบูชา ดังนี้

ฉันทน์ภพกลางทางมาข้างหน้าพระ คารวะไหว้นบจบเกศา
เอาทองติดปิดพระฉายพระพรายตา เข้าสู่ศาลามืออยู่ที่ลาน

(Luangchakkrapani, 1925, p. 41)

การถวายแผ่นทองคำปิดพระพุทธรชินราช พระพุทธรบาท และพระพุทธรฉาย เป็นสิ่งแสดงความศรัทธาต่อพุทธสถานหรือพุทธวัตถุสำคัญ ดังนั้นการถวายแผ่นทองคำ เปลวต่อพระแท่นจึงสะท้อนให้เห็นความสำคัญและความศรัทธาต่อพระแท่นในสังคมไทย

นอกจากเครื่องสักการบูชาในวรรณคดีนิราศพระแท่นดงรัง ของนายมีয়ง กล่าวถึงผู้คนที่ร่วมเดินทางไปสักการะพระแท่นดงรังได้จุดดอกไม้ไฟและเต็นท์มหรสพ สมโภชถวายพระแท่นเป็นพุทธบูชาด้วย ดังนี้

ครั้นเย็นย่ำค่ำมืดขมุกขมัว	พินึกกลัวกลับมาที่อาศัย
พระจันทร์ส่องท้องฟ้านภาลัย	จุดดอกไม้เพลิงพลามตามตะเกียง
ถวายพระแท่นอุทิศตั้งจิตหวัง	จุดพลุดังก้องลั่นสนั่นเสียง
กระจายฟุ้งฟ่องใหญ่ไฟพะเนียง	ขึ้นสูงเพียงปลายรังตั้งสะท้าน
บ้างก็จุดอ้ายต้อเสียงหวือหวูด	กรวดก็จุดฟุ้งปราดอยู่ฉลาดฉาน
มีคนดูกรูเกรียวเทียวสำราญ	ประกอบการบูชาประสาจน
บ้างก็เล่นเต็นท์ทำสมโภช	ด้วยปราโมทย์มุ่งหมายฝ่ายกุศล

(Chanthramphon and Rueangnarong, 2012, p. 124)

จากคำประพันธ์ข้างต้น ยามค่ำคืนผู้คนที่ไปนมัสการพระแท่นดงรังได้จุดดอกไม้ไฟและพลุนาขชนิด อาทิ ไฟพะเนียง อ้ายต้อ เพื่อถวายเป็นพุทธบูชา บางคนเต็นท์เป็นมหรสพฉลองพระแท่นด้วยความศรัทธา การจุดดอกไม้ไฟและเล่นมหรสพสมโภชถวายเป็นพุทธบูชาปรากฏมาอย่างน้อยน่าจะตั้งแต่สมัยอยุธยา ดังปรากฏใน*พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒ (Royal chronicles of Royal Letters, Volume 2, 1992, p. 98)* สมเด็จพระเจ้าเสือได้เสด็จพระราชดำเนินไปสักการะพระพุทธรบาทที่สระบุรี โปรดฯ ให้มีการจุดดอกไม้ไฟ และการมหรสพถวายพระพุทธรบาท

ดังนี้ “ให้เล่นการมหรสพถวายเป็นการบูชาพุทธสมโภชถ้วนคาร์บ ๓ วัน ครั้นค่ำให้จุดดอกไม้เพลิงต่าง ๆ กระทำใหญ่ ๘ ระथा บูชาพระพุทธรูปเป็นมโหฬารยิ่งนัก”

การจุดดอกไม้ไฟและการเล่นมหรสพสมโภชถวายเป็นพุทธบูชายังคงได้รับการสืบทอดมาถึงปัจจุบัน ยกตัวอย่างในปี พ.ศ. ๒๔๖๙ พระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวพร้อมด้วยสมเด็จพระบรมราชินีเสด็จนมัสการพระพุทธชินราชได้จุดดอกไม้เพลิงและมีการมหรสพเพื่อถวายเป็นพุทธบูชาเช่นเดียวกัน ดังปรากฏในเอกสารจดหมายเหตุเสด็จพระราชดำเนินมณฑลฝ่ายเหนือ พระพุทธศักราช ๒๔๖๙ (Archives, proceeding along the northern province Buddhist era 2469, 2015, p. 46-47) ว่า “เมื่อพระสวดพระพุทธรูปมนตร์จบและถวายอดิเรกแล้ว พระราชทานเทียนชนวนแก่พระยาภักดีญาณวิธานวิศิษฎ์ไปจุดดอกไม้เพลิงถวายเป็นพุทธบูชาแล้วเสด็จกลับ ส่วนทางบ้านเมืองก็ได้จัดมิมมหรสพ เช่น ภาพยนตร์ ลิเก และเพลง ฉลองในการสมโภชต่อไป” หรือในปี พ.ศ. ๒๕๐๑ พระบาทสมเด็จพระปรมินทรมหาภูมิพลอดุลยเดชพร้อมด้วยสมเด็จพระบรมราชินีนาถเสด็จนมัสการพระพุทธชินราชได้จุดดอกไม้เพลิงเพื่อถวายเป็นพุทธบูชา ดังความว่า “พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงประเคนจตุปัจจัย ทรงหลั่งทักษิโณทก พระสงฆ์ถวายอนุโมทนา ถวายอดิเรก พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงพระราชทานอุทิศเทียนชนวนจุดไฟพระราชทานแก่ผู้รักษาในตำแหน่งผู้ว่าราชการจังหวัดพิษณุโลกไปจุดดอกไม้เพลิงถวายเป็นพุทธบูชาที่หน้าวิหารพระพุทธชินราช” (Sonsiri and Akkha, 2013, p. 33)

นอกจากสิ่งของบูชาที่กล่าวถึงอย่างเฉพาะเจาะจงดังได้นำเสนอไปข้างต้นแล้ว หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) ยังกล่าวถึงวัฒนธรรมการสักการะของคนไทยที่นิยมถวายเงินทองของมีค่าต่าง ๆ แต่พระแท่น ดังนี้

สูงหนึ่งศอกเสริมวางกลางมณฑป	วัดตลบเหลี่ยมแท่นที่แผ่นดิน
ได้หกศอกหกนิ้วาวดั่งกล่าวมา	กว้างได้ห้าศอกชดสกักกัน
ที่กลางแท่นทำเป็นช่องมองแล้วลั้ง	เป็นรู้ง่วงรอยกลมช่างคมสัน
สำหรับใส่เงินทองของสำคัญ	เป็นเครื่องกัณฑ์เก็บใส่ไว้บูชา

(Fine Arts Department, 2015, p. 103)

จากคำประพันธ์ข้างต้น หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) บรรยายถึงพระแท่นศิลาอาสน์ว่า อยู่ภายในมณฑป องค์พระแท่นสูง ๑ ศอก ยาว ๖ ศอก ๖ นิ้ว กว้าง ๕ ศอก ตรงกลางพระแท่นทำเป็นช่องสำหรับใส่เงินทองของมีค่าเพื่อถวายเป็นพุทธรูป จากคำว่า “ใส่เงินทองของมีค่า” จึงหมายถึงเงินทองและทรัพย์สินมีค่าต่าง ๆ โดยเฉพาะเจาะจงขึ้นอยู่กับแต่ละคนนำมาถวาย

๒. ปฏิบัติบูชา เป็นการบูชาด้วยปฏิบัติสรวมกาย วาจาและใจเพื่อระลึกถึงคุณพระรัตนตรัย จากวรรณคดีที่นำมาศึกษาปรากฏการปฏิบัติบูชาต่อพระแท่น ๓ ลักษณะ ได้แก่ การเวียนประทักษิณ การบวช และการสวดมนต์ภาวนา ดังต่อไปนี้

ในวรรณคดีนิราศพระแท่นดงรัง เมื่อสามเณรกลับเดินทางมาถึงพระแท่นดงรังแล้วได้ตามบิดาไป “ทักษิณ” เพื่อแสดงความเคารพพระแท่น ดังนี้

ถึงพระแท่นแสนสงัดเห็นวัดมี	ทั้งโบสถ์ที่ครอบพระแท่นแผ่นศิลา
กับต้นรังทั้งคู่ยังอยู่พร้อม	ดูยอดน้อมมาข้างแท่นที่แผ่นผา
ต่างชื่นชมโสมนัสยิ่งศรัทธา	ตามบิดาทักษิณด้วยยินดี

(Pramuanmak, 2010, p. 343)

จากคำประพันธ์ข้างต้น สามเณรกลับกล่าวถึงบริเวณพระแท่นว่ามีโบสถ์ (วิหาร) ครอบไว้ และมีต้นรังคู่ดูน่าศรัทธาแล้วเดินตามบิดาไปทักษิณ ดังว่า “ตามบิดาทักษิณด้วยยินดี” คำว่า ทักษิณ ในคำประพันธ์นี้ผู้ศึกษาวิเคราะห์ว่าน่าจะหมายถึงการประทักษิณ คือการเดินเวียนขวาต่อสิ่งบูชาจำนวน ๓ รอบ เพื่อเป็นการระลึกถึงคุณพระรัตนตรัย สวณนายมิกก็ได้กล่าวถึงเหล่า “สัปบุรุษ” ที่ร่วมเดินทางไปสักการะพระแท่นดงรังว่า บางส่วนได้โกนผมบวชถวายเป็นพุทธรูป ดังนี้

บ้างก็เล่นเต็นรำทำสมโภช	ด้วยปราโมทย์มุ่งหมายฝ่ายกุศล
บ้างโกนเกล้าเข้าบวชแล้วสวดมนต์	บ้างนั่งบ่นภาวนาหลับตาไป

(Chanthramphon and Rueangnarong, 2012, p. 124)

จากคำประพันธ์ข้างต้น นอกจากมีการเดินรำเป็นมหรสพอามิสบูชาแล้ว ยังพบการสวดมนต์ภาวนาและการโกนผมบวชบูชา การบวชนี้ถึงแม้มิได้ระบุชัดเจนว่าเป็นการอุปสมบทเป็นภิกษุ การบรรพชาเป็นสามเณร หรือการปฏิบัติถือศีลแปดก็ตาม เหล่านี้ล้วนเป็นการปฏิบัติบูชาต่อพระแทนทั้งสิ้น ทั้งยังปรากฏสอดคล้องกับการปฏิบัติบูชาต่อพระแทนศิลาอาสน์ด้วยการสวดมนต์เช่นกัน ดังนี้

สวดการุญคุณพระธรรมที่พำนัก	คือไตรลักษณ์ที่รำลึกนึกปฐุม
เมื่อองค์สัมพุทธพระโคดม	ทรงบรรทมแทนศิลาเอกากาย

(Fine Arts Department, 2015, p. 102)

จากคำประพันธ์ข้างต้น หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) ปฏิบัติบูชาต่อพระแทนด้วยการสวดมนต์ระลึกถึงพระธรรมคือคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า ข้อไตรลักษณ์เป็นอย่างแรกเพื่อพิจารณาถึงความไม่เที่ยงแท้ต่อหน้าพระแทน

นอกจากพบการสักการะพระแทนอันเป็นสิ่งแทนพระพุทธเจ้าทั้งปฏิบัติบูชาและอามิสบูชาด้วยสิ่งของต่าง ๆ สะท้อนให้เห็นถึงความศรัทธาในพระพุทธศาสนา โดยยังพบขั้นตอนพิธีกรรมหลังจากสักการะพระแทนคือ “การกรวดน้ำ” ดังนี้

ถึงท่าเรือเมื่อตะวันสายย่นห่มคำ	ได้กรวดน้ำแผ่ผลอาานิสงส์
ให้ดับโศกโลกธาตุญาติวงศ์	แล้วล่องลงมาทางหาดเมืองราชบุรี

(Pramuanmak, 2010, p. 344)

จากคำประพันธ์ข้างต้น สามเณรกลั้นเดินทางกลับจากสักการะพระแทนตงรัง เมื่อมาถึงท่าเรือจึงได้กรวดน้ำแผ่อาานิสงส์ให้ญาติวงศ์ ดังนี้ “ได้กรวดน้ำแผ่ผลอาานิสงส์” แล้วล่องเรือกลับไปทางเมืองราชบุรี สอดคล้องกับนายมีเมื่อสักการะพระแทนเรียบร้อยแล้ว ก่อนเดินทางกลับนายมีได้กรวดน้ำเช่นกัน ดังนี้

ก็ชวนกันวันทาลาพระแท่น	พีสุตแสนเสียดายฝ่ายกุศล
ให้ครวญคร่ำรำรักพระทศพล	ต่างคนต่างสะอื้นกลืนน้ำตา
ที่ปลดเปลื้องภูษิตอทิศถวาย	แล้วคลีคลายคลุมพระแท่นที่แผ่นผา
ก็ชื่นชมโสมนัสด้วยศรัทธา	แล้วก้มหน้ากรวดน้ำเป็นคำไทย

(Chanthramphon and Rueangnarong, 2012, p. 125)

จากคำประพันธ์ข้างต้น นายมีซึกชวนเหล่าลัทธิปุรุช “วันทาลาพระแท่น” คือ การกราบลาพระรัตนตรัย พิธีกรรมนี้ยังคงสืบต่อมาถึงปัจจุบันเมื่อมีงานบุญพิธีแล้วเสร็จ งานต้องกราบลาพระรัตนตรัย นายมีได้ถวายผ้านำไปคลุมพระแท่นดงรังเป็นพุทธบูชา ด้วยความศรัทธาแล้วกรวดน้ำ ดังว่า “แล้วก้มหน้ากรวดน้ำเป็นคำไทย”

การกรวดน้ำเป็นขั้นตอนที่อุทิศอานิสงส์ผลบุญให้แก่ญาติวงศ์ผู้ล่วงลับทั้งหลาย ดังที่ Payutto (2008, p. 6) กล่าวว่า “การกรวดน้ำคือการตั้งใจอุทิศบุญกุศลให้แก่ผู้ล่วงลับ พร้อมไปกับหลังรินน้ำเป็นเครื่องหมาย และเป็นเครื่องรวมกระแสจิตที่ตั้งใจอุทิศนั้นให้แน่วแน่” ด้วยเหตุนี้จึงสังเกตได้ว่า การกรวดน้ำมักเป็นขั้นตอนสุดท้าย เพราะการไปสักการะพระแท่นเป็นการสร้างบุญกุศล เมื่อได้บุญกุศลแล้วจึงอุทิศให้ผู้ล่วงลับต่อไป

สำหรับ “การอธิษฐาน” Payutto (2008, p. 484) ให้ความหมายว่า “อธิษฐานเป็นการตั้งใจที่จะทำให้สำเร็จด้วยความพยายามของตน แต่ความหมายในภาษาไทยกลายเป็นอธิษฐานโดยตั้งใจขอเพื่อจะได้หรือจะเอา เฉพาะอย่างยิ่งด้วยอำนาจดลบันดาลโดยตนเองไม่ต้องทำ” จากคำอธิบายข้างต้นนี้แสดงให้เห็นว่า “การอธิษฐาน” ของกวีเป็นอย่างความหมายหลังที่อาศัยอำนาจอานิสงส์จากการบูชาพระแท่นดลบันดาลให้ตนเองสมปรารถนา โดยการอธิษฐานจะแตกต่างกันไปตามปัจเจกบุคคล ซึ่งสะท้อนให้เห็นความปรารถนาหรืออุดมคติของบุคคลนั้น ๆ ดังคำอธิษฐานเมื่อมาสักการะพระแท่นของสามเณรกลั่นและนายมี ดังนี้

ขอเดชะพระผลอาานิสงส์
อย่ามีโรคภัยสิ่งระคน
แม้มีถึงซึ่งนิพพานการประเสริฐ
ให้เขี้ยววงศ์พงศ์พันธุ์กรรณา

ซึ่งเราทรงศีลสร้างทางกุศล
ประจวบจนจะได้ตรัสด้วยศรัทธา
จะกลับเกิดก็อย่าคลาดพระศาสนา
อย่าทำหน้าที่เหมือนหนึ่งยักษ์ให้รักกัน

(Pramuanmak, 2010, p. 343)

จากคำประพันธ์ข้างต้น เป็นคำอธิษฐานของสามเณรล้นขอพรว่า อย่ามีเรื่องให้เศร้าเสียใจ อย่ามีโรคภัยมาเบียดเบียน ขอให้ญาติพี่น้องรักใคร่เอ็นดู และถ้าหากยังไม่ถึงนิพพานขอให้เกิดมาพบพระพุทธศาสนาทุกชาติ การอธิษฐานเช่นนี้เป็นการขอที่ไม่สามารถสำเร็จด้วยความพยายามของตนเองจึงต้องอาศัยอำนาจดลบันดาล ซึ่งอำนาจนั้นคือ “อาานิสงส์” ผลบุญที่ได้มาสักการะพระแท่น ส่วนนายมิได้ขออธิษฐานขอพร ดังนี้

ขอเดชะภูษาอาานิสงส์
อย่ามีมารมาผจญให้ดลใจ
ขอให้เข้าได้ตรัสตัดกิเลส
ให้สำเร็จประโยชน์โพธิญาณ
ขอให้สมปรารถนาอย่าช้านัก
ขอให้พบพระทุกชาติอย่าคลาดคลาย
ตั้งแต่ชาตินี้ไปจนได้ตรัส
การสิ่งใดที่เป็นบาปหยาบทุกอัน

เมื่อจะปลงชีวิตให้คิดได้
เทพโทจงเห็นเป็นพยาน
จะข้ามเขตแคว้นแคว้นแดนสงสาร
เข้านิพพานพ้นทุกข์สุขสบาย
สิ่งไรรักขอให้สมอารมณ์หมาย
อย่าให้ตายกลางอายุปัจจุบัน
อย่าข้องขัดทรัพย์สินทุกสิ่งสรรพ
การสิ่งนั้นอย่าได้พบประสบเลย

(Chanthramphon and Rueangnarong, 2012, p. 125)

จากคำประพันธ์ข้างต้น นายมิขออธิษฐานขอพรว่า ขอให้สมความปรารถนาในสิ่งที่คิดหวัง อย่าขัดสนทรัพย์สิน อย่าพบเจอสิ่งที่เป็นบาปไม่ตั้งงาม อย่าให้อายุสั้น ขอให้พบพระพุทธศาสนาทุกชาติ ขอให้ถึงซึ่งนิพพาน ซึ่งอาศัยอำนาจ “อาานิสงส์” ผลบุญที่มาสักการะพระแท่นเช่นกัน จากที่กล่าวมานี้เห็นได้ว่า

การอธิษฐานมักปรากฏในตอนท้ายของการสักการะสิ่งศักดิ์สิทธิ์เสมอ เพื่ออาศัยอำนาจอาานิสงส์ ดังที่สามเณรล้นและนายมิต้องอ้างถึงสิ่งที่จะบันดาลพรได้

คือ อานิสงส์ผลบุญที่กระทำมา ดังว่า “ขอเดชะพระผลอาานิสงส์” และ “ขอเดชะภูษาอาานิสงส์” อีกทั้งปรากฏคำอธิษฐานที่เหมือนกันคือ ขอให้ถึงซึ่งนิพพาน แต่หากยังต้องกลับมาเกิดอีกขอให้พบพระพุทธศาสนา การอธิษฐานเช่นนี้ตอกย้ำให้เห็นถึงความศรัทธาต่อพระพุทธศาสนาและแสดงให้เห็นวิถีวัฒนธรรมไทย

บทสรุป

พระแท่นเป็นพุทธสถานสำคัญในไทย เพราะถือว่าเป็นบริโกศเจดีย์ (Payutto, 2008, p. 176) คือสิ่งของหรือสถานที่ที่พระพุทธเจ้าเคยทรงใช้สอยเกี่ยวข้อง ดังที่คนไทยเชื่อว่า พระพุทธเจ้าเคยเสด็จมาประทับที่พระแท่นศิลาอาสน์ และเสด็จดับขันธปรินิพพานที่พระแท่นดงรัง โดยเฉพาะพระแท่นดงรังที่เชื่อว่าเป็นสถานที่ดับขันธปรินิพพานจึงยิ่งมีความสำคัญ เพราะในพระไตรปิฎก (*Thai Tripitaka The editions of the royal patronage of the 1987 B.E. Volume 10, 1987, p. 153-154*) กล่าวว่า “พระพุทธองค์ทรงแสดงสังเวชนียสถาน คือสถานที่ควรสังเวช ๔ แห่ง ซึ่งหนึ่งในนั้นคือสถานที่ปรินิพพาน เมื่อภิกษุภิกษุณีอุบาสกอุบาสิกาจาริกไปมีจิตเสื่อมใส และตายลงก็จะเข้าสู่สุคติโลกสวรรค์” พุทธประวัติช่วงปัจฉิมวัยปรากฏในมหาปรินิพพานสูตรและได้รับการบอกเล่าสั่งสอนอย่างแพร่หลายในรูปแบบพระนิพพานสูตร กลอนสวด ดังที่ Chompoopra (2012, p. 12 and 88) กล่าวถึงพระนิพพานสูตร กลอนสวดว่า “เป็นวรรณกรรมกลอนสวดที่สำคัญได้รับอิทธิพลด้านเนื้อหาจากพระมหาปรินิพพานสูตร มีเนื้อหาเหตุการณ์เกี่ยวกับการปรินิพพานของพระผู้มีพระภาคเจ้าไว้ตรงกัน” พระแท่นจึงเป็นสถานที่ที่ชาวไทยให้ความศรัทธาและนิยมเดินทางไปสักการบูชา เพราะมีความเชื่อว่าจะได้บุญมาก เมื่อตายลงแล้วจะได้ไปสวรรค์ บุคคลที่ไม่เชื่อเรื่องพระแท่นจึงเป็นผู้มีมัจฉาทัฬหี คือ มีความเห็นผิดเป็นชอบ ดังที่พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นสมมตอมรพันธุ์ กล่าวถึงบุคคลที่ไม่เชื่อเรื่องพระแท่นไว้ในหนังสือ *วชิรญาณ* (Vachirayayan, Volume 8, Chapter 16, 1892, p. 182) ว่า “ที่พระแท่นเขาก็ว่าไม่จริง ก้อนพระโลหิตเขาก็ว่าก้อนศิลา เมื่อก่อนนี้สักเก้าปีสิบปีแล้ว ข้าเจ้าไปนมัสการ ได้ตรวจดูก้อนพระโลหิตที่เขาว่าศิลานะ ข้าพจากรณาตุนักแล้วไม่ใช่ศิลาปนแน่ พระโลหิตแท้ ๆ ที่เดียว ศิลาวะไรจะแดงยังงี้ น้ำมันที่ตามตะเกียงที่พระแท่นนะ เปนน้ำมันมนตร์ด้วย ทาบาดแผลก็ดี แก้กอกแก้ขัดก็ดี แก่ฟกแก้บวมก็ดี ข้าได้เคยลอง

แล้ว คักดีสิทธีจริง ๆ นี่แหละคนยังไม่นับถือ ยังว่าไม่จริงอีก มีจมาทิลูแก่ ๆ ที่เดียว จะพากันไปอะบายเสียแน่แล้ว บาปหนานะ ถึงได้มาคิดเห็นเช่นนี้ มารดลใจให้เห็นผิด เปนชอบไป”

อีกทั้งพระแทนทั้ง ๒ แห่งนี้มีความพิเศษที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ แตกต่าง จากพุทธสถานอื่น อาทิ ภูมิ วิหาร พระพุทธรูป ที่ได้รับการสร้างสรรคขึ้น พระแทน จึงได้รับความศรัทธา นับถือจากพระมหากษัตริย์จนถึงประชาชนทั่วไปปรากฏหลักฐาน ตั้งแต่สมัยอยุธยาเรื่อยมาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ดังปรากฏในวรรณคดีนิราศทั้ง ๓ เรื่องที่นำมาศึกษา

ด้วยความเชื่อต่อพระแทนว่ามีความสัมพันธ์กับพระพุทธรูปอย่างใกล้ชิด จึงได้รับการสักการะทั้งปฏิบัติบูชา อาทิ การบวช การสวดมนต์ภาวนา และอามิสบูชา อาทิ ถวายรูปเทียน ทองคำเปลว ดอกไม้ เครื่องหอม จุดดอกไม้ไฟ การแสดงมหรสพ ตลอดจนเงินทองของมีค่า การสักการบูชาเช่นนี้ต่อสิ่งสำคัญในพระพุทธศาสนายังคง สืบต่อมาถึงปัจจุบัน ตัวอย่างทรัพย์สินของมีค่าที่พุทธศาสนิกชนถวายเป็นพุทธบูชา อาทิ ดอกไม้เงิน ดอกไม้ทองคำ (Suklek, 2017, p. 108) เมื่อสักการะพระแทนอันเป็น สิ่งแทนพระพุทธรูปซึ่งถือว่าเป็นการสร้างบุญกุศลต่อตนเองแล้วจึงอุทิศบุญกุศลให้ญาติ ที่ล่วงลับด้วยการกรวดน้ำ และคำอธิษฐานมักขอให้ถึงพระนิพพาน หรือขอให้พบพระ พุทธศาสนาทุกชาติที่เกิดขึ้นมา

ความเชื่อเรื่องพระแทน วิธีการสักการบูชา ตลอดจนคำอธิษฐาน ขั้นตอน พิธีกรรมต่าง ๆ เหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงความศรัทธาต่อพระพุทธรูปของคนไทย และแสดงให้เห็นถึงวัฒนธรรมการสักการบูชาของไทยในสมัยรัตนโกสินทร์ดังปรากฏ ในวรรณคดีนิราศทั้ง ๓ เรื่อง

วรรณคดีนิราศที่นำมาศึกษานี้ สังกศได้ว่าแบ่งเป็น ๒ กลุ่มตามจุดประสงค์ การเดินทาง ได้แก่ กลุ่มที่ตั้งใจเดินทางไปนมัสการพระแทน คือนิราศพระแทนดงรัง ทั้ง สองสำนวน และกลุ่มที่ไปนมัสการพระแทนในฐานะทางผ่าน คือนิราศเมือง หลวงพระบาง ซึ่งจุดหมายคือเมืองหลวงพระบาง อีกทั้งจุดประสงค์การเดินทางเพื่อ ไป “สู้รบ” ปราบฮ่อ ส่งผลให้กรีกกล่าวถึงพระแทนศิลาอาสน์อย่างสังเขปเป็นเพียงส่วน หนึ่งของสถานที่ที่เดินทางผ่านเท่านั้น แต่สำหรับนิราศพระแทนดงรังทั้งสองสำนวน

กวีตั้งใจเดินทางเพื่อไป “บูชา” นมัสการพระแท่น ส่งผลให้กวีกล่าวถึงพระแท่นดงรัง รวมถึงสภาพแวดล้อมบริเวณนั้นอย่างละเอียด เพราะเป็นเนื้อหาส่วนสำคัญของนิราศกลุ่มนี้ การปรากฏวรรณคดีนิราศที่มีจุดหมายไปเพื่อนมัสการพระแท่นดงรัง จึงเป็นสิ่งยืนยันสะท้อนให้เห็นความเชื่อและความศรัทธาของคนไทยต่อพระแท่น ว่ามีความศักดิ์สิทธิ์สัมพันธ์กับพุทธประวัติสมควรเดินทางไปนมัสการกระทำการบูชาต่าง ๆ จะมีอานิสงส์มาก เมื่อตายลงแล้วจะไปสู่สวรรค์ มีความสำคัญเทียบเท่าการเดินทางไปนมัสการพระพุทธรูป จังหวัดสระบุรี หรือพระปฐมเจดีย์ จังหวัดนครปฐม ตามที่ปรากฏเป็นผลงานเรื่องนิราศพระบาท นิราศพระประธม หลายสำนวน ล้วนแล้วแต่เป็นการเดินทางเพื่อตั้งใจไปนมัสการพุทธสถานทั้งสิ้น พุทธสถานที่กวีตั้งใจไปนมัสการเหล่านี้จึงมีนัยถึงความสำคัญ อย่างไรก็ตามวรรณคดีนิราศที่นำมาศึกษาทั้ง ๓ เรื่อง ได้สะท้อนถึงความเชื่อเรื่องพระแท่นในฐานะพุทธสถานสำคัญและบันทึกวัฒนธรรมไทยเรื่องการสักการบูชาในอดีตที่ยังคงสืบทอดต่อมาถึงปัจจุบัน

References

- Chanthramphon, A and Rueangnarong, P. (2012). *Nai Mi (Samian Mi) sit ek sunthon phu*. [Nai Mi, Student of Sunthorn Phu]. Bangkok: Wasi creation.
- Chompoopra, P. (2012). *A comparative Study of the Mahaparinibbanasutta and Phranippanasutra*. (Master of Arts). Srinakarinwirot University, Bangkok, Thailand.
- Chulalongkorn (Rama V), King (1959). *Phraratchaniphon Sadet Praphat Sai Yok*. [Travels of His Majesty the King to Sai Yok]. Pranakorn: Rungmueangtham.
- Chotmai het sadet phra rat dam noen liap monthon fai nue phra phutthasakkarat 2469*. [Archives of traveling along the northern provinces in 1926]. (2015). Bangkok: Amarin printing.
- Fine Arts Department. (2013). *Prachum wannakhadi rueang Phraphutthabat*. [The literature of Phraphutthabat]. Bangkok: Fine Arts Department.

- Fine Arts Department. (2015). *Nirat Muengluang phra bang lae rai-ngan prap Ngiao*. [*Nirat Mueangluang phra bang* and report on Ngiao]. (4th ed). Bangkok: Fine Arts Department.
- Luangchakkrapani, R. (1925). *Nirat Phra Pathawi*. [*Nirat Phra Pathawi*]. N.p.: Sophonphipatthanakorn.
- Pakdeekam, S. (2015). *Phra rat phongsawadan chabap Phra Phonrat wat Phra che tu phon truatsoy chamra chak ekkasan tua khian*. [Royal chronicles, version of Phra Panarat]. Bangkok: Amarin printing.
- Payutto, P. (2008). *Photchananukrom phuthasat chabap pramuan sap*. [Buddhist Dictionary]. (11th ed). Nonthaburi: S R printing mass products.
- Phinthuphan, H. (1978). *Uttaradit khong rao*. [Our Uttaradit]. Phisanulok: Srinakarinwirot University.
- Phra rat phongsawadan chabap phraratchahatthalekha lem 2*. [Royal chronicles of Royal Letters, Book 2]. (1992) (8th ed). Bangkok: Fine Arts Department.
- Phratraipidok phasa thai chabap sangkhayana nai phraborom rachupatham phutthasakkarat 2530 lem 10*. [Thai Tripitaka: The edition of royal patronage of 1987, book 10]. (1987). Bangkok: Kansasana.
- Pramuanmak, P. (2010). *Prawat kham klon sunthon phu (chabap prapprung)*. [History of Sunthorn Phu's poems]. Bangkok: Phimkham.
- Royal Institute. (2013). *Photchananukrom chabap Ratchabandittayasathan BE 2554*. [Dictionary of the Royal Institute, 2011 Edition]. Bangkok: Royal Institute.
- Saenkham, T. (2015). Buanphra-ot in Phra Thaen Sila-at Temple. *Art and Culture magazine*. 36 (9), 146-155.
- Sonsiri, K and Akkha, W. (2013). *Phra barami pokklaao chao Phitsanulok*. [The king and the people of Phitsanulok]. Phitsanulok: Rattanasuwan.

Suklek, P. (2017). National Museum Phra Buddha Chinnarat and ancient material about Phra Buddha Chinnarat. *Art and Culture magazine*. 38 (9), 106-121.

Wachira yan lem 8 phaen thi 16 wan phruhatsabodi thi 26 duen makarakhom rattanakosin sok 111. [Vachirayayan, Book 8, Chapter 16]. (1892). N.p.

Wat phra thaen dong rang. [Phra Thaen Dong Rang Temple]. (1979). Bangkok: Sirimit

Wongsutthitham, N. (2006). *Wannakam Nirat*. [Nirat literature]. (4th ed). Bangkok: Ramkhamhaeng University Publishing .

บันดินขึ้นรูป : การประกอบสร้างความน่าเชื่อถือต่อเรื่องเล่า อิทธิปาฏิหาริย์ในพระประวัติของกรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์

พ.ศ. ๒๕๕๖-๒๕๖๓^๑

Submitted date : 18 April 2019

Revised date : 13 June 2019

Accepted date : 12 December 2019

คณศ กังวานสุรไกร^๒

โดม ไกรปรกรณ์^๓

บทคัดย่อ

บทความนี้ต้องการศึกษากระบวนการสร้างความน่าเชื่อถือของเรื่องเล่าความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์ โดยวิเคราะห์วิธีการที่ผู้เขียนพระประวัติใช้ยืนยันความน่าเชื่อถือของเรื่องราวในแต่ละช่วงเวลาตั้งแต่จดหมายของหลวงรักษาราชทัณฑ์ใน พ.ศ. ๒๔๙๖ อันเป็นหลักฐานชิ้นแรกที่ปรากฏเรื่องเล่านี้ จนถึงหนังสืออนุสรณ์เนื่องในพิธีเปิดอนุสรณ์สถานระลึกถึงกรมหลวงชุมพรฯ ใน พ.ศ. ๒๕๖๓ ซึ่งเป็นงานเขียนของกองทัพเรือชิ้นแรกที่รับเรื่องเล่าของหลวงรักษาราชทัณฑ์เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของพระประวัติอย่างเป็นทางการ

ผลการศึกษาพบว่า ความน่าเชื่อถือต่อเรื่องเล่านี้ประกอบสร้างด้วย “ชุดวิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือ” ที่ผู้เขียนพระประวัติแต่ละคนเลือกสรรมาใช้

^๑ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของปริญญาานิพนธ์ เรื่อง ประวัติศาสตร์นิพนธ์ว่าด้วยพระเจ้าบรมวงศ์เธอ พระองค์เจ้าอาภากรเกียรติวงศ์ กรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์ พ.ศ. ๒๔๙๒-๒๕๓๖

^๒ นิสิตระดับบัณฑิตศึกษา สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

^๓ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

เพื่อให้เรื่องราวพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ แลดูเป็นเหตุเป็นผล สมจริง และ
น่าเชื่อถือต่อสายตาของผู้อ่าน รวมทั้งสอดคล้องกับบริบทที่ผู้คนรับรู้ภาพลักษณ์
ของพระองค์ในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์

คำสำคัญ : ประวัติศาสตร์นิพนธ์, ชีวประวัติ, กรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์, เรื่องเล่า
อิทธิปาฏิหาริย์

Molding a Figure : Constructing Reliability of the Mystical Legends in the Biography of Admiral Prince Abhakara of Chumphon during 1953-1960

Kanest Kangwansurakry^๔

Dome Kraipakorn^๕

Abstract

This article studies the constructing reliability of the mystical legends about Admiral Prince Abhakara Kiartivongse's belief in superstition by analyzing how each biographer affirmed the reliability of the story at his time from the *Letter from Luang Raksarajasup* in 1953, the first work relating the mystical story, to *Commemoration of Ceremony opening 'Chumphon Khet Udomsak' Beacon* in 1960, the second official biography of the Admiral Prince that accepted the mystical legends to be one of fact.

According to the study, the reliability of the mystical legends was constructed by a “set of composition for constructing reliability” that each biographer chose in order to make the story to sound reasonable, realistic and reliable to convince readers to believe that the legends existed in the past, as well as to harmonize with the historical context so that people would recognize that Admiral Prince's image was a sacred spirit.

Keyword : Historiography, Biography, Prince of Chumphon, Mystical story

^๔ Master degree student, program of History, Faculty of Science Science, Srinakarinwirot University

^๕ An assistant professor in Department of History Faculty Science, Srinakarinwirot University

๑. บทนำ

ปัจจุบันสาธารณชนต่างรับรู้พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์ (พ.ศ. ๒๔๒๓-๒๔๖๖) ในฐานะ “องค์บิดาแห่งทหารเรือไทย” ผู้ปฏิรูปและวางรากฐานความทันสมัยแก่กองทัพเรือสยามในสมัยรัชกาลที่ ๕ ให้ทัดเทียมกับกองทัพเรือของมหาอำนาจชาติตะวันตก เพื่อปกป้องประเทศจากลัทธิจักรวรรดินิยม ด้วยพระเกียรติคุณนี้ทำให้กองทัพเรือสร้างอนุสรณ์สถานเชิดชูพระองค์ในพื้นที่ของตนหลายแห่งนับตั้งแต่ทศวรรษ ๒๕๐๐ และกำหนดให้วันที่ ๑๙ พฤษภาคมของทุกปีเป็น “วันอาภากร” เพื่อรำลึกถึงพระเกียรติคุณของพระองค์ในฐานะ “ผู้นำความทันสมัย”

การรับรู้ของผู้คนต่อภาพลักษณ์ “ผู้นำความทันสมัย” ของกรมหลวงชุมพรฯ ประกอบขึ้นจาก ๒ ปัจจัย ปัจจัยแรกคือ เรื่องราวพระประวัติที่เผยแพร่ตั้งแต่การสิ้นพระชนม์เมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๖ โดยพระนิพนธ์ของสมเด็จพระยาตำราภิรมย์ ซึ่งอธิบายถึงพระปรีชาสามารถและความตั้งมั่นพระทัยที่จะฝึกหัดคนไทยให้มีความรู้ความสามารถเดินเรือในทะเลลึกได้ด้วยหลักวิชาการเดินเรือเฉกเช่นชาวตะวันตก ต่อมาได้รับการขยายเพิ่มให้ชัดเจนมากขึ้นในปลายทศวรรษ ๒๕๔๐ ด้วยการเล่ากระบวนการปฏิรูปการศึกษาของโรงเรียนนายเรือในงานเขียนประวัติโรงเรียนนายเรือ ๒ เล่ม ได้แก่ *ประวัติโรงเรียนนายเรือโดยสังเขป* ตีพิมพ์เป็นอนุสรณ์งานวาโท พระนิกรอาษา (เพื่อน นิกรอาษา) เมื่อวันที่ ๒๒ กุมภาพันธ์ พ.ศ. ๒๕๔๙ และ *พระราชพิธีสัมพัจฉรฉินท์ แลเสภากัณฑ์ และทหารเรือในสมัยพลเรือเอก พระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์* ตีพิมพ์เป็นอนุสรณ์งานนาวาเอก หม่อมเจ้าพรปรีชา กมลาคน์ เมื่อวันที่ ๒๘ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๑๓

ส่วนอีกปัจจัยหนึ่งคือ พระฉายาลักษณ์และรูปเคารพกรมหลวงชุมพรฯ ในฉลองพระองค์ทั้งเครื่องแบบนายทหารเรือเต็มยศพร้อมเครื่องราชอิสริยาภรณ์ต่าง ๆ และเครื่องแบบในราชการ ซึ่งเริ่มแพร่หลายในสังคมตั้งแต่ทศวรรษ ๒๕๐๐ เมื่อกองทัพเรือสร้างรูปเคารพพระองค์ประดิษฐานในศาลเคารพบูชาพระองค์และการสร้างอนุสรณ์สถานรำลึกถึงพระองค์พร้อมตีพิมพ์พระประวัติเผยแพร่สู่สังคม

ขณะเดียวกันพระองค์ก็ทรงมีอีกภาพลักษณ์หนึ่งคือ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ “กึ่งเทพกึ่งผี” ที่สามารถให้คนให้โทษต่อผู้คนได้ ภาพลักษณ์นี้ของพระองค์ปรากฏขึ้นอย่าง

เป็นรูปธรรมในรูปของศาลเคารพสักการะพระองค์ซึ่งปรากฏขึ้นตั้งแต่ทศวรรษ ๒๔๘๐ โดยมีได้สัมพันธไมตรี ๑ กับเรื่องราวใดในพระนิพนธ์พระประวัติโดยสมเด็จพระยา ตำรงราชานุภาพ ต่อมาภาพลักษณ์นี้ได้รับการอธิบายที่มาที่ไปครั้งแรกใน พ.ศ. ๒๔๙๖ ด้วยเรื่องเล่าอิทธิปาฏิหาริย์ระหว่างกรมหลวงชุมพรฯ กับหลวงปู่ศุข วัดมะขามเฒ่า จ.ชัยนาท (พ.ศ. ๒๓๙๐-๒๔๖๖) หากพิจารณาด้วยระเบียบวิธีทางประวัติศาสตร์กระแสหลักที่เชื่อถือหลักฐานประจักษ์พยานร่วมสมัยแล้ว เรื่องเล่านี้มิได้มีหลักฐานอื่นใดยืนยัน กระนั้นเรื่องเล่านี้ก็กลับกลายเป็นเรื่องเล่าอิทธิปาฏิหาริย์ที่ผู้คนเชื่อถือ ได้รับการบรรจุ เป็นส่วนหนึ่งในพระประวัติฉบับทางการโดยกองทัพเรือกับราชสกุลอามาทร และอ้างอิง ถึงในงานเขียนเกี่ยวกับพระองค์จวบจนปัจจุบัน

บทความนี้จึงต้องการศึกษาการสร้างตำนานเชื่อถือต่อเรื่องเล่านี้ในเชิง ประวัติศาสตร์นิพนธ์ โดยทดลองเสนอว่า เรื่องราวพระประวัติของพระองค์ในฐานะ เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์มีวิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือและมืองค์ประกอบ แวดล้อมที่โน้มน้าวให้ผู้อ่านเชื่อว่า งานเขียนพระประวัติบอกเล่าเรื่องราวความจริงใน อดีตเกี่ยวกับพระองค์และมีความถูกต้องเชื่อถือได้

๒. การศึกษาความน่าเชื่อถือในงานเขียนเชิงประวัติศาสตร์

เมื่อผู้เขียนพิจารณาการศึกษาประวัติศาสตร์แบบจารีต การเล่าเรื่องทาง ประวัติศาสตร์ตามจารีตนี้จะพยายามให้ผู้อ่านเห็นความน่าเชื่อถือของเรื่องราวด้วยการ แสดงหลักฐานยืนยันข้อเท็จจริงของเรื่องราวที่นักประวัติศาสตร์อธิบายและการอธิบาย เชื่อมโยงเรื่องราวอย่างเป็นเหตุเป็นผลตามลำดับเวลา โดยถือว่านักประวัติศาสตร์ ควรเป็นกลางในการเล่าเรื่องประวัติศาสตร์ เพื่อแสดงความจริงของอดีตอย่างตรง ไปตรงมาที่สุด

กระนั้นการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์นิพนธ์ได้แสดงให้เห็นว่า การเล่าเรื่อง ทางประวัติศาสตร์อาจมิได้แสดงความจริงในอดีตอย่างตรงไปตรงมาเสียทั้งหมด ดังเช่นการศึกษาพระนิพนธ์ของสมเด็จพระยา ตำรงราชานุภาพ “บิดาแห่ง ประวัติศาสตร์ไทย” ผู้วางรากฐานและมีอิทธิพลต่อแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ ในประเทศไทยจวบจนปัจจุบันนี้ งานที่บุกเบิกศึกษาพระองค์กับพระนิพนธ์คือ บทความ

“สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพกับอาร์โนลด์ ทอยน์บี” ของนิธิ เอียวศรีวงศ์
ในวารสาร *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* ปีที่ ๗ ฉบับที่ ๑ พ.ศ. ๒๕๑๒ นิธิได้ตั้งข้อสังเกตถึง
วิธีการทางประวัติศาสตร์ที่สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงริเริ่มไว้และกลายเป็น
เป็นแนวทางการศึกษาของนักประวัติศาสตร์ที่ยึดถือแนวทางของพระองค์สืบทอดมา
ถึงช่วงเวลาที่นิธิเขียนบทความนี้ว่า แนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์นี้ที่เลือกศึกษา
เพียงประวัติศาสตร์เฉพาะบางยุคสมัยที่มีหลักฐานจำนวนมาก ละเลยปฏิสัมพันธ์
ระหว่างสังคมไทยกับสังคมอื่น และนำทัศนคติแบบชาตินิยมไปใช้สืบค้นอดีต นอกจากนี้
มีอาจสามารถจำลองอดีตที่ถูกต้องตามความจริงมากที่สุดแล้ว ยังทำให้การศึกษา
ประวัติศาสตร์ถูกนำไปใช้เพื่อการเมืองและขาดคุณค่าในตนเอง

นอกจากนิธิแล้ว นักประวัติศาสตร์ท่านอื่น ๆ เช่น กอบแก้ว สุวรรณทัต-เพ็ชร,
ชาญวิทย์ เกษตรศิริ และสมเกียรติ วันทะนะ เป็นต้น ได้ศึกษาประวัติศาสตร์นิพนธ์สกุล
ดำรงราชานุภาพและทำให้ข้อวิพากษ์ชัดเจนมากขึ้นว่า นักประวัติศาสตร์รุ่นหลังผู้ยึดถือ
แนวทางของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพมิได้พัฒนาต่อยอดงานบุกเบิกของ
พระองค์ ซ้ำยังยึดถือเอาพระมติของพระองค์เป็นข้อยุติการศึกษาจนทำให้การศึกษา
ประวัติศาสตร์ไทยหยุดชะงัก

ขณะที่ข้อเสนอของนักประวัติศาสตร์กลุ่มนี้มุ่งวิพากษ์ถึงปัญหา ข้อจำกัด
และการหยุดชะงักของแนวทางการศึกษาของนักประวัติศาสตร์รุ่นหลังที่ยึดถือตาม
สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ผู้เขียนได้ตั้งข้อสังเกตต่อการวิพากษ์ว่า
ข้อวิพากษ์บ่งชี้ถึงคุณสมบัติของงานเขียนประวัติศาสตร์ที่น่าเชื่อถือหรือ “สามารถ
จำลองอดีตได้อย่างถูกต้อง” ในสายตาของนักประวัติศาสตร์สกุลนี้ ได้แก่ ใช้หลักฐาน
จำนวนมากประกอบงานเขียน บรรยายรายละเอียดปลีกย่อยมากมายของเรื่องราว
และมีความถูกต้องในรายละเอียดปลีกย่อยนั้น

นอกเหนือคุณสมบัติเหล่านี้แล้ว Khumtaveeporn (1991) ได้มีข้อเสนอ
ใน *สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพและประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยสมัยใหม่: การวิเคราะห์เชิงปรัชญา* ว่า หากวิเคราะห์ในเชิงปรัชญา งานศึกษาทางประวัติศาสตร์
มีข้อจำกัดในการเข้าถึงความจริงในอดีต เนื่องจากนักประวัติศาสตร์ไม่อาจ
มีประสบการณ์เกี่ยวกับเหตุการณ์ในอดีตโดยตรงหรือในเชิงประจักษ์ได้ อดีตที่

นักประวัติศาสตร์ศึกษาจึงเป็นจินตนาการที่นักประวัติศาสตร์จำลองขึ้นมาใหม่ โดยประกอบสร้างให้มี “ความสมจริง” และมี “ความหมาย” ด้วยการให้ระบบของ “เหตุผล” จัดเรียงระบบของ “หลักฐาน” เพื่อสร้าง “ภาพประวัติศาสตร์” ขึ้นในใจของผู้อ่านงานนั้น และทำให้งานประวัติศาสตร์นั้นมีลักษณะที่ “น่าอ่าน” และ “น่าเชื่อถือ” ชัชชัยได้ตั้งคำถามถึงที่มาที่ไปของกระบวนการสร้างความสมจริงในการศึกษาประวัติศาสตร์ไทย และพบว่ากระบวนการนี้ถูกสร้างขึ้นมาตั้งแต่พระนิพนธ์ของสมเด็จพระมหาพรยาตารงราชานุภาพผ่านการจัดเค้าโครงเรื่องอย่างเป็นทางการเป็นเหตุเป็นผล โดยอธิบายด้วยระบบการให้เหตุผล ๓ แบบ ได้แก่ แบบอ้างอิงกฎ แบบจำลองอดีต ขึ้นมาใหม่ และแบบอ้างอิงสัจภาวะ (Khumtaveeporn, 1991, p. 3-10)

คุณสมบัติข้างต้นเหล่านี้ได้บ่งชี้ว่า การสร้างสรรคงานเขียนเชิงประวัติศาสตร์ มีกระบวนการโน้มน้าวให้ผู้อ่านเชื่อถือว่า เรื่องราวที่นักประวัติศาสตร์นำเสนอนี้เป็นความจริงในอดีตที่ดำรงอยู่อย่างวัตถุวิสัย ดังนั้นผู้เขียนจึงเชื่อว่า เรื่องเล่าอิทธิปาฏิหาริย์ระหว่างกรมหลวงชุมพรฯ กับหลวงปู่ศุขจะใช้วิธีการสร้างคุณสมบัติความน่าเชื่อถือในลักษณะคล้ายคลึงกัน เพื่อทำให้อ่านเกิดความเลื่อมใสศรัทธาต่อพระองค์

๓. ชุดวิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือ

วิธีการสร้างคุณสมบัติความน่าเชื่อในพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ นี้ ผู้เขียนใคร่ขอเรียกว่า “ชุดวิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือ” ชุดวิธีการนี้เป็นประหนึ่ง “กล่องเครื่องมือ” ที่ผู้เขียนพระประวัติแต่ละคนเลือกสรรนำมาใช้ประกอบสร้างความน่าเชื่อถือต่อเรื่องราว โดยพิจารณาพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ ในฐานะสารที่ถ่ายทอดความรู้และความหมายจากผู้เขียนพระประวัติไปยังผู้อ่าน และเพื่อให้ผู้อ่านเห็นพ้องกับความรู้และความหมายของตน ผู้เขียนพระประวัติจึงจำเป็นต้องแสดงให้ผู้อ่านเห็นว่า เรื่องราวพระประวัติที่ตนเขียนมีความถูกต้องเป็นข้อเท็จจริงของพระองค์มากที่สุดด้วยวิธีการโน้มน้าวต่าง ๆ ผ่านเนื้อความในพระประวัติให้ผู้อ่านเชื่อถืองานเขียนของตน และผู้เขียนพระประวัติสามารถใช้หลายวิธีร่วมกันเพื่อต่อกย้ำความน่าเชื่อถือมากขึ้นได้ ผู้เขียนแบ่งชุดวิธีการนี้ออกเป็น ๒ กลุ่มใหญ่ ได้แก่

๑. กลุ่มภายนอกพระประวัติหมายถึง วิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือต่อพระประวัติจากองค์ประกอบแวดล้อมพระประวัติทั้งที่ปรากฏภายในและภายนอกงานเขียน เช่น การอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างผู้เขียนพระประวัติกับกรมหลวงชุมพรฯ, ชื่อเสียงของผู้เขียนพระประวัติ, การอธิบายความน่าเชื่อถือจากคำนิยมหนังสือ, รายชื่อบุคคลที่น่าเชื่อถือในกิตติกรรมประกาศ, รูปแบบของข้อเขียน, การแสดงการอ้างอิงข้อมูลหลักฐานในเชิงอรรถและบรรณานุกรม, จำนวนเอกสารอ้างอิง รวมถึงความสอดคล้องกับบริบททางประวัติศาสตร์

๒. กลุ่มภายในพระประวัติหมายถึง วิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือภายในเนื้อหาพระประวัติ อาทิ วิธีการเล่าเรื่อง, สำนวนภาษาพรรณนาโวหาร, การอธิบายความน่าเชื่อถือของเรื่องราว, การผลิตซ้ำตอกย้ำเรื่องราว, การตัดต่อเติมแต่งเรื่องราว, การเชื่อมโยงความเป็นเหตุผลทั้งต่อเนื้อหาภายในพระประวัติและต่อบริบททางประวัติศาสตร์ และการใช้รูปประกอบกับคำบรรยายใต้รูป เป็นต้น

เนื่องจากผู้อ่านจะสามารถรับรู้เรื่องราวที่ผู้เขียนพระประวัติแต่ละคนเล่าได้เมื่องานเขียนตีพิมพ์เผยแพร่แล้วเท่านั้น และผู้อ่านแต่ละคนมีอิสระที่จะเลือกอ่านเนื้อหาตามความสนใจ มิได้เป็นลำดับขั้นตอนก่อนหลัง ผู้เขียนจึงเห็นว่า ชุดวิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือทั้งสองกลุ่มนี้แสดงต่อผู้อ่านในลักษณะเป็นอิสระจากกัน อีกทั้งผู้เขียนพระประวัติแต่ละคนต่างเลือกสรรวิธีการแตกต่างกันในการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือเนื่องด้วยเงื่อนไขและความมุ่งหมายที่แตกต่างกัน ในที่นี้ผู้เขียนเลือกเรื่องเล่าอิทธิปาฏิหาริย์ระหว่างกรมหลวงชุมพรฯกับหลวงปู่ศุขเป็นตัวอย่างหนึ่งที่จะแสดงถึงชุดวิธีการที่ผู้เขียนพระประวัติแต่ละรายเลือกสรรมาใช้เพื่อยืนยันความแท้จริงของเรื่องราวอิทธิปาฏิหาริย์

๔. ชีวประวัติของเรื่องราวอิทธิปาฏิหาริย์ระหว่างกรมหลวงชุมพรฯ กับหลวงปู่ศุข

เรื่องเล่าอิทธิปาฏิหาริย์ระหว่างกรมหลวงชุมพรฯ กับหลวงปู่ศุขเป็นเรื่องเล่าแรกที่อธิบายที่มาที่ไปของอำนาจอิทธิปาฏิหาริย์ที่พระองค์ทรงมีภายหลังสิ้นพระชนม์ เรื่องเล่านี้ได้รับการกล่าวถึงครั้งแรกโดยนาวาตรี หลวงรักษาราชทรัพย์ (รักษะ เอกะวิภาต)

(พ.ศ. ๒๔๒๖-๒๔๙๘) นายทหารเรือสังกัดกรมยกกระบัตรทหารเรือ ท่านได้เขียนเล่าเรื่องนี้เป็นจดหมายตามคำร้องขอจากพลเรือจัตวา ยงยุทธ อาชวาคม หัวหน้ากองประวัติศาสตร์ทหารเรือ ณ เวลานั้นเมื่อวันที่ ๑๕ ธันวาคม พ.ศ. ๒๔๙๖ โดยมุ่งหมายจะให้พลเรือจัตวา ยงยุทธ นำไปประกอบกับพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ ที่จะตีพิมพ์เนื่องในการสร้างอนุสาวรีย์พระรูปของพระองค์ (Royal Thai Navy, 1953-1954)

ในส่วนี้ ผู้เขียนจะเล่าการปรากฏเรื่องราวอิทธิปาฏิหาริย์ของท่านที่ปรากฏในจดหมายต้นฉบับที่เขียนขึ้นใน พ.ศ. ๒๔๙๖ และการเล่าซ้ำในงานเขียนอื่นอีก ๒ ชิ้น ได้แก่ หนังสืออนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพหลวงรักษาราชทัณฑ์เมื่อ พ.ศ. ๒๔๙๙ ชื่อ *เกียรติประวัติกรมหลวงชุมพรเขตต์อุดมศักดิ์ เวทย์มนต์, ตำรายาจากคัมภีร์ของ (เจ้าพ่อ)* และหนังสือที่ระลึกการเปิดอนุสรณ์สถานรำลึกถึงกรมหลวงชุมพรฯ ชื่อ *อนุสรณ์พิธีเปิดกระโจมไฟชุมพรเขตต์อุดมศักดิ์* เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๓ เพื่อให้เห็นถึงการเลื่อนไหลของเรื่องราวนี้นานกาลเวลา และจะวิเคราะห์กระบวนการสร้างความน่าเชื่อถือที่ปรากฏในตัวเนื้อหาของงานเขียนแต่ละชิ้น ซึ่งมีกระบวนการสร้างความน่าเชื่อถือทับซ้อนเป็นลำดับขั้นตั้งแต่ในระดับเรื่องเล่า ระดับการยกงานเขียนเป็นหลักฐานอ้างอิง และระดับของภาพรวมของงานเขียน

๔.๑ พระราชประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ บางส่วน (พ.ศ. ๒๔๙๖)

เอกสารนี้เป็นแฟ้มเอกสารที่เก็บรักษาไว้ที่กองประวัติศาสตร์ กรมยุทธการทหารเรือ ประกอบด้วยจดหมายลายมือของนาวาตรี หลวงรักษาราชทัณฑ์ เอกสารตัวพิมพ์ดีดที่คัดลอกเนื้อความของจดหมายโดย “ตรวจแก้อักษร, สำนวน และข้อความบางประการให้เหมาะสมยิ่งขึ้น เพราะผู้เขียน ๆ มาในทำนองพูด” (Royal Thai Navy, 1953-1954) และเอกสารที่กองประวัติศาสตร์ทหารเรือสืบค้นเรื่องบทเพลงพระนิพนธ์ของกรมหลวงชุมพรฯ เพิ่มเติม ในที่นี้จะเน้นกล่าวถึงจดหมายลายมือของหลวงรักษาราชทัณฑ์อันเป็นหลักฐานลายลักษณ์อักษรชิ้นแรกที่ปรากฏเรื่องเล่าอิทธิปาฏิหาริย์เกี่ยวกับกรมหลวงชุมพรฯ ส่วนเอกสารตัวพิมพ์ดีดนั้นมีสาระสำคัญเช่นเดียวกับเอกสารลายมือทุกประการ มีความแตกต่างเพียงในเรื่องการแก้ไขคำและการเรียบเรียงข้อความที่หลวงรักษาราชทัณฑ์เขียนแทรกเพิ่มเติมนอกบรรทัดจัดลงในประโยคให้ดูเรียบร้อย

หลวงรักษาราชทรัพย์เล่าเรื่องเกี่ยวกับกรมหลวงชุมพรฯ และเรื่องอื่น ๆ ที่จดจำได้ โดยมีลำดับเรื่องราวดังนี้ อัฐชีวประวัติโดยย่อของหลวงรักษาราชทรัพย์, สถานที่ประทับของกรมหลวงชุมพรฯ ก่อนหน้าวังนางเลิ้ง, ความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของพระองค์, การสืบราชการลับ, การตั้งกองทหารที่บางพระ, พระกระณียกิจในระหว่างออกจากราชการ, พระกระณียกิจจับเรือขลยในวันประกาศสงคราม, การตั้งกิจการฉานปกิจศพทหารเรือ และบทเพลงทหารเรือที่พระองค์ทรงนิพนธ์ ในที่นี้จะกล่าวถึงเรื่องราว “ความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของพระองค์” เป็นหลัก

หลวงรักษาราชทรัพย์เล่าว่า หลังจากที่กรมหลวงชุมพรฯ เสด็จกลับมายังสยาม พระองค์มิได้นับถือศรัทธาพุทธศาสนาหรือไสยศาสตร์เท่าใดนัก จนกระทั่งพระองค์ได้รับพระเครื่ององค์หนึ่งมาจากพระราชารวงศ์เธอ พระองค์เจ้าวิบูลพรพรรณรังษี (พ.ศ. ๒๔๑๙-๒๔๕๑) ซึ่งพระเครื่องนี้เดิมเป็นของ “ในหลวงวังหน้า” (กรมพระราชวังบวรวิไชยชาญ (พ.ศ. ๒๔๑๑-๒๔๒๘)) พระองค์ทรงเอาไปลองของ โดยทรงนำพระเครื่องไปแขวนห้อยอยู่ที่ที่ต้นไม้หน้าประตูทางเข้าเกาของกองทัพเรือ และให้นาวาเอกพระยานาวาพลพยุหรักษ์ (ลอย ชลายนนาวิน) ใช้ปืนไรเฟิลยิงใส่พระเครื่อง ปืนยิงไม่ออกถึง ๓ นัด แต่เมื่อหันปืนไปทางอื่น ก็ยิงออกได้ พระองค์จึงทรงเริ่มมีความเลื่อมใสในอำนาจไสยศาสตร์และพุทธศาสนา

ต่อมาใน “เดือน ๕ นาร้อน” กรมหลวงชุมพรฯ เสด็จไปตากอากาศไปทางเหนือ และได้จอดเรือแวะพักที่หน้าวัดมะขามเต่า จ.ชัยนาท พระองค์ได้ทอดพระเนตรเห็นหลวงปู่ศุข เจ้าอาวาสของวัดนี้ ใช้พลังวิเศษเสกให้ห้วปลีที่เติกหวัดตัดมากองไว้กลายเป็นกระต่ายวิ่งไปมาในวัด จากนั้นหลวงปู่ก็จับกระต่ายเสกกลับเป็นห้วปลีเช่นเดิม พระองค์ทอดพระเนตรเห็นดังนั้นก็ทรงเกิดความเลื่อมใส เสด็จเข้าวัดไปทรงพุดคุยกับหลวงปู่พร้อมกับพลเรือตรี พระยากำแพงนครศักดิ์ (ห้อง หังสนาวิน - ต่อมาได้รับการแต่งตั้งเป็นเจ้ากรมยุทธศึกษาทหารเรือเมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๔-๒๔๖๘ ช่วงที่ได้รับการแต่งตั้งเป็นเจ้ากรมนั้น ท่านมียศและบรรดาศักดิ์คือ นาวาโท พระยาอาจกำแพง) และบริวารติดตามอีกสองคน วันต่อมาหลวงปู่ศุขแสดงอิทธิฤทธิ์เสกพลทหารจ๊ก ญาติของหลวงรักษาราชทรัพย์กลายเป็นจระเข้ และนำน้ำมนต์มาเสกให้จระเข้กลับเป็นพลทหารจ๊กเหมือนเดิม พระองค์ทอดพระเนตรเห็นแล้วก็เลื่อมใสศรัทธาหลวงปู่ศุขและทรงขอฝากพระองค์เป็นศิษย์

หลังจากนั้น ทุกครั้งที่พระองค์ทรงเสด็จไปตากอากาศ ก็จะเสด็จมาประทับแรมที่วัดนี้ ทุกครั้ง นอกจากนี้พระองค์ทรงสร้างกุฏิหลังหนึ่งไว้ที่วังนางเลิ้งของพระองค์ที่ กรุงเทพฯ เมื่อหลวงปู่ศุขเดินทางมายังกรุงเทพฯ ก็จะมาพักอาศัยที่วังนี้ เมื่อกรมหลวงชุมพรฯ ทรงเสด็จกิจธุระกับหลวงปู่แล้ว บริวารติดตามพระองค์ก็จะมาขอเครื่องรางของขลังจากหลวงปู่ศุขเสมอ รวมถึงหลวงรักษาราชทรัพย์เองด้วย

ในการวิเคราะห์ชุดวิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือ ผู้เขียนจะแยกการวิเคราะห์ออกเป็น ๒ ส่วนใหญ่ตามกลุ่มชุดวิธีการทางวรรณกรรมในการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือดังนี้

วิธีการภายนอกพระประวัติ รูปแบบของงานเขียนชิ้นนี้คือ “จดหมาย” จึงมีธรรมชาติของการเขียนเป็นการสื่อสารได้ต่อบระหว่างผู้ส่งกับผู้รับ เนื้อหาในงานเขียนจึงมีทั้งความมุ่งหมายของผู้เขียนและความคาดหวังของผู้รับแฝงอยู่ และความสอดคล้องกันระหว่างทั้งสองส่วนนี้เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้งานเขียนมีความน่าเชื่อถือต่อสายตาของผู้อ่านจดหมาย

ดังที่ได้กล่าวไว้ข้างต้นว่า หลวงรักษาราชทรัพย์ส่งจดหมายฉบับนี้มาตามคำร้องขอของพลเรือจัตวา ยงยุทธ อาชวาคม หัวหน้ากองประวัติศาสตร์ทหารเรือ คำร้องของนิติพิมพ์อยู่ในวารสาร*นาวิกศาสตร์* ฉบับปีที่ ๓๖ เล่มที่ ๙ ประจำเดือนกันยายน พ.ศ. ๒๔๙๖ แต่ผู้เขียนมีอาจทราบเนื้อความในหลักฐานได้โดยตรง เนื่องด้วยข้อจำกัดในการเข้าถึงเนื้อหาของวารสารที่เก็บรักษาในแผนกวารสารนาวิกศาสตร์ ราชนาวิกสภา ผู้เขียนจึงจะวิเคราะห์ร่องรอยความคาดหวังของพลเรือจัตวา ยงยุทธ จากเนื้อความในจดหมายนี้และร่องรอยจากบริบทแวดล้อม ณ ช่วงเวลานั้นที่สามารถสืบค้นศึกษาได้ หลวงรักษาราชทรัพย์กล่าวในจดหมายว่า พลเรือจัตวา ยงยุทธ “ต้องการทราบพระประวัติของเจ้าพ่อ พลเรือเอก กรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์ ของพระองค์ท่านเฉพาะตอนหนึ่งตอนใดเท่าที่จำได้” (Royal Thai Navy, 1953-1954) คำกล่าวนี้บ่งบอกว่า พลเรือจัตวา ยงยุทธ คาดหวังที่จะรู้เรื่องราวเกี่ยวกับกรมหลวงชุมพรฯ นอกเหนือจากพระประวัติที่เคยเผยแพร่ก่อนหน้านี้คือ พระนิพนธ์พระประวัติโดยสมเด็จพระยาตำราภานุภาพ ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรกในฐานะพระนิพนธ์ค่านำในพระนิพนธ์ *จดหมายเหตุเรื่องเขมรสบรุกเข้ามาทำสัญญาในรัชกาลที่ ๓* เมื่อปีจอ พ.ศ. ๒๓๙๓ เนื่องในงาน

พระราชทานเพลิงศพกรมหลวงชุมพรฯ พ.ศ. ๒๔๖๖ ต่อมาพระประวัติฉบับนี้ได้รับการรวบรวมเป็นส่วนหนึ่งในหนังสือ *ประวัติบุคคลสำคัญ* ตีพิมพ์เผยแพร่สู่สาธารณะครั้งแรกใน พ.ศ. ๒๔๙๓ และครั้งที่สองใน พ.ศ. ๒๔๙๖ ปีเดียวกับจดหมายเหตุฉบับนี้ เรื่องราวของกรมหลวงชุมพรฯ ในพระนิพนธ์พระประวัติเป็นความรู้ความเข้าใจแรกของผู้คนต่อพระองค์ รวมถึงบุคลากรในกองทัพเรือ

พระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ ใน *จดหมายเหตุฯ* นี้เป็นงานเขียนแรกทีกรมหลวงชุมพรฯ ทรงปรากฏพระองค์ในประวัติศาสตร์นิพนธ์ด้วยวิธีการเขียนประวัติศาสตร์สมัยใหม่และภาพลักษณ์ของมนุษย์ วิธีการเขียนประวัติศาสตร์สมัยใหม่ที่สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพทรงใช้ คือ การใช้หลักฐานอ้างอิงข้อเท็จจริงในเรื่องราวพระประวัติ ได้แก่ ลายพระราชหัตถเลขาของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวถึงสมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีนาถ, ลายพระราชหัตถเลขาในสมุดเยี่ยมของโรงเรียนนายเรือ และประกาศราชกิจจานุเบกษา โดยทรงเลือกหลักฐานเหล่านี้มาใช้นำเสนอภาพลักษณ์ของกรมหลวงชุมพรฯ ในฐานะพระราชโอรสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงประสบความสำเร็จทั้งในเรื่องการศึกษาในยุโรป และเรื่องการนำความทันสมัยจากตะวันตกกลับมาพัฒนาความเจริญก้าวหน้าแก่สยามและสร้าง ความประทับใจพระราชหฤทัยให้แก่พระราชบิดาและพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวในเวลาต่อมา กระนั้นพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ โดยสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพมิได้เล่าบทบาทของกรมหลวงชุมพรฯ ในการปฏิรูปกิจการทหารเรือในรายละเอียดมากนัก พระประวัตินี้กล่าวถึงเพียงว่า พระองค์ทรงมุ่งมั่นตั้งใจจะปฏิรูปการศึกษาให้นายทหารเรือไทยมีความสามารถเดินเรือในทะเลเปิดและทรงประสบความสำเร็จในพระภคณียกิจนี้ เรื่องราวเพียงเท่านั้นจึงไม่อาจตอบสนองความต้องการของพลเรือจัตวา ยงยุทธ เมื่อกองทัพเรือกำลังปรารถนาจะสถาปนาปฐนียบุคคลขององค์กร และกรมหลวงชุมพรฯ คือบุคคลที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับการพัฒนาความทันสมัยและก่อรูปกองทัพเรือในฐานะองค์กรทางทหารที่ตัดขาดแยกออกจากกองทัพบก

ขณะเดียวกัน เกิดปรากฏการณ์ที่พระองค์ทรงมีชื่อเสียงในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่แสดงอิทธิฤทธิ์เหนือธรรมชาติหลังการสิ้นพระชนม์ โดยมีศาลเคารพบูชาพระองค์ที่นางเลิ้งและปรากฏเรื่องเล่าอิทธิปาฏิหาริย์เกี่ยวกับพระองค์ตั้งแต่ทศวรรษ ๒๔๘๐ ร่องรอยของชื่อเสียงกับเรื่องเล่าเท่าที่สามารถสืบค้นย้อนไปเริ่มแรกที่สุดคือ

เรื่องเสียงประหลาดที่ศาลเจ้าพ่อกรมหลวงชุมพร ที่นางเลิ้ง ในหนังสือพิมพ์ *หลักเมือง* เมื่อวันที่ ๑๐ มีนาคม พ.ศ. ๒๔๘๔ โดยมีพาดหัวข่าวหนังสือพิมพ์ว่า “เจ้าพ่อกรมหลวงชุมพรพอพระทัยได้ดินแดน” และเนื้อความในข่าวเล่าปรากฏการณ์เสียงหัวเราะประหลาดดังขึ้นที่ศาลเจ้าพ่อกรมหลวงชุมพร โดย “ผู้ค้นเคียบนศาลเจ้า” อธิบายว่าเสียงหัวเราะนี้เป็นอิทธิปาฏิหาริย์ของเจ้าพ่อกรมหลวงชุมพร ที่ทรง “ดีพระทัยที่ไทยเราได้อินแดนคืนปนแน่” (Lak Muang, 1941, p. 1, 8)

ต่อมาใน พ.ศ. ๒๔๘๙ นายเมืองเริง วสันตสิงห์ ผู้รับใช้ใกล้ชิดและอดีตเลขานุการของพระเจ้าวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าอาทิตย์ทิพอาภา พระโอรสของกรมหลวงชุมพร ได้เรียบเรียงประวัติของพระองค์เจ้าอาทิตย์ทิพอาภาและกล่าวถึงคำเล่าลือของชาวบ้านว่า ขณะที่พระองค์เจ้าอาทิตย์ทิพอาภาทรงดำรงตำแหน่งข้าหลวงประจำจังหวัดนครปฐม พระองค์ทรงเป็นผู้นำฝ้ายอันตรายในการจับกุมโจรผู้ร้ายและสืบสวนด้วยพระองค์เอง “จนมีเสียงพูดกันว่า เจ้าเมืองท่านหายตัวได้ เพราะกรมชุมพร (พลเรือเอก พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงชุมพรเขตต์อุดมศักดิ์) พระบิดาของท่านคงจะเสด็จมาช่วยพระองค์ท่านอยู่เสมอ พระองค์ท่านจึงได้ทำการสอบสวนคดีได้ราวกับตาเห็น” (Hasan, 1946, p. 9-10)

เมื่อถึง พ.ศ. ๒๔๙๓ พลตรี พระเจ้าวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าเฉลิมพลทิฆัมพร ทรงมีลายพระหัตถ์ประทานมาถึงครอบครัวเล่าเรื่องประสบการณ์การเดินทางของพระองค์ในการร่วมสงครามเกาหลี ลายพระหัตถ์ฉบับแรกทรงกล่าวถึงการบนบานศาลกรมหลวงชุมพรที่นางเลิ้งเพื่ออำนวยความสะดวกในการเดินทางทางทะเล และทรงขอให้นางทองแถม ประยูรโต พระชายาคคนหนึ่งของพระองค์ ไปแก้บนแทนพระองค์ โดยลายพระหัตถ์เล่าว่า

พรุ่งนี้เรื่องจะแวะเกาะไบกินาวาฐานทัพเรืออเมริกันเพื่อรับเสบียง เนื่องจากเรือเราต้องเดินช้ากว่าปกติเพราะต้องคอยเรือสี่ข้างซึ่งเป็นเรือเก่าแล่นช้ามาก และโดนคลื่นลมแรงมาก...วันเดียวตามทางเจอได้ฝุ่นหลายหนแต่เราบนกรมหลวงชุมพรหายเจ็บไปทุกที คักดีสี่ห้ามาก แกช่วยเอาเหล้าไปแก้บนที่ศาลที่วังท่านแทนเราด้วย (Yukol, 1991, p. 150)

เมื่อกองทัพเรือมีความปรารถนาจะสถาปนาปูชนียบุคคลขึ้นในฐานะผู้ก่อตั้ง กองทัพเรือไทยในช่วงครึ่งหลังของทศวรรษ ๒๔๙๐ การขาดแคลนพระกรณียกิจ เกี่ยวกับการปฏิรูปกิจการทหารเรือในรายละเอียดและชื่อเสียงของกรมหลวงชุมพรฯ ในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่อาจยังมีเคยได้รับการอธิบายถึงที่มาที่ไปตั้งแต่ทศวรรษ ๒๔๘๐ ทำให้เป็นไปได้ว่า พลเรือจัตวา ยงยุทธคาคาดหวังจะทราบเรื่องราวทั้งสองจากความ ทรงจำของบุคคลผู้ใกล้ชิดพระองค์ เพื่อให้พระประวัติมีความสมบูรณ์มากที่สุด เหมาะสมแก่การเชิดชูเป็นปูชนียบุคคล

หลวงรักษาราชทรัพย์ในฐานะผู้เล่าเรื่องก็ตระหนักถึงความคาดหวังของ พลเรือจัตวา ยงยุทธ และคาคาดหวังให้เรื่องราวในจดหมายนี้จะได้รับการตีพิมพ์เป็นส่วนหนึ่ง ในพระประวัติฉบับทางการประกอบการสร้างอนุสาวรีย์พระรูปกรมหลวงชุมพรฯ ที่จะ สร้างขึ้นในอนาคตที่แหลมปู่เจ้า สถานีทหารเรือสัตหีบ จ.ชลบุรี ท่านจึงสร้าง “ข้อตกลง” กับพลเรือจัตวา ยงยุทธ ว่า ทุกเรื่องราวพระประวัติที่ท่านจะเล่าต่อไปนี้เป็น “ความทรงจำ” ที่ท่านได้รับรู้มา ทั้งเรื่องที่ท่านเกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ด้วยตนเองและ ฟังมาจากผู้อื่น และเรื่องเล่าเหล่านี้เป็นเรื่องที่ท่านพอจำได้ โดยหลวงรักษาราชทรัพย์ กล่าวตั้งแต่ตอนต้นของจดหมายนี้ว่า ท่าน “จะเขียนและเล่าเท่าที่จำได้สมัยเมื่อ ๕๐ ปี ล่วงไปแล้วและผ่านมา ที่ได้เห็นกับตาและได้ยินกับหูบ้าง กับคนอื่นที่ใกล้ชิดได้เล่าให้ ฟังบ้างเท่าที่จำได้” (Royal Thai Navy, 1953-1954) และยังย้ำอีกครั้งในปัจฉิมลิขิต ของจดหมายว่า เรื่องราวต่าง ๆ ที่ท่านได้รับรู้มานั้นถูกต้องเป็นจริงด้วยการอ้างถึง ระยะเวลาที่ท่านดำรงชีวิตอยู่ในกองทัพเรือตั้งแต่ก่อนเป็นทหารเรือจนถึงปัจจุบันดังนี้

ก่อนผมเข้ารับราชการเพนทหาร กินอยู่หลับนอนอยู่กับพี่ชาย ๒ คนในกรม ทหารเรือ ๕ ปี พออายุครบ ๑๘ ปี สักตราสมอที่แขนเพนทหารเรือ ๔๐ ปี รวมเวลาที่ อยู่ในกองทัพเรือ ๔๕ ปี เวลานี้ผมอายุได้ ๗๑ ปี จะย่างเข้า ๗๒ ปีในเดือน ม.ค. ๙๗ ผมยังจำเรื่องต่าง ๆ ที่ผ่านมาได้ดีเท่าที่ผมจำได้ (Royal Thai Navy, 1953-1954)

ขณะเดียวกัน “ข้อตกลง” ของหลวงรักษาราชทรัพย์นี้สะท้อนอีกด้านหนึ่ง ว่า ท่านไม่จำเป็นต้องพิสูจน์หรือยกหลักฐานยืนยันความจริงต่อเรื่องราวใด ๆ ที่ท่านเล่า เพราะทุกเรื่องที่ท่านเล่านี้เป็นสิ่งที่ท่านรับรู้มาและพอจำได้มาจนถึงบัดนี้ ซึ่งอาจจำกัด พลาดได้และมีไขความผิดของท่านที่จำผิด แต่การแก้ไขความเข้าใจผิดในเรื่องเล่านี้เป็น

หน้าที่ของพลเรือจัตวา ยงยุทธ ในฐานะผู้ศึกษาค้นคว้าเรื่องราวของกรมหลวงชุมพรฯ ที่จะตรวจสอบและแก้ไขให้ถูกต้อง โดยท่านเขียนข้อความอีกฉบับส่งมายังพลเรือจัตวา ยงยุทธ ว่า “เรื่องต่าง ๆ ที่ผมได้เขียนและเล่ามานี้ ราชศัพท์คำพูดกับเจ้านาย ผมไม่ใคร่จะเข้าใจ กับตัวสะกดการัน และวรรคตอน ตลอดจนข้อความที่เขียนมานี้ ถ้าท่านเห็นตอนไหนร้ายสาระไม่มีประโยชน์ ก็ขอให้ตัดออก ที่ดีก็เอาไว้ โปรดแก้ไขผมด้วย จะขอบพระคุณยิ่ง” (Royal Thai Navy, 1953-1954)

เราจะเห็นได้ว่า วิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือที่แวดล้อมพระประวัติ ด้านหนึ่งคือ บริบทการปรากฏขึ้นของศาลกรมหลวงชุมพรฯ ที่นางเลิ้งและการรับรู้ของผู้คนต่อกรมหลวงชุมพรฯ ในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ตั้งแต่ทศวรรษ ๒๔๘๐ ซึ่งเรื่องเล่าของหลวงรักษาราชทรัพย์อธิบายที่มาที่ไปของความศักดิ์สิทธิ์เป็นครั้งแรกและยืนยันความน่าเชื่อถือต่อความศักดิ์สิทธิ์นั้นด้วย อีกด้านหนึ่งคือ “ข้อตกลง” ของหลวงรักษาราชทรัพย์ที่สร้างขึ้นเพื่ออธิบายภาพรวมของเรื่องเล่าในฐานะความทรงจำที่ท่านยืนยันว่ายังจำได้ดี ขณะเดียวกัน ก็เป็นการโอนความรับผิดชอบเรื่องความน่าเชื่อถือของเรื่องเล่าให้แก่วิจารณ์ญาณของผู้อ่านที่ตัดสินใจและตรวจสอบแก้ไข

วิธีการภายในพระประวัติ เรื่องความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ ท่านอธิบายในตอนท้ายของเรื่องเล่าว่า ท่านมิได้เห็นด้วยตนเอง แต่ฟังมาจากพลเรือตรี พระยากำแหงณรงค์ฤทธิ์ ซึ่งเป็นลูกศิษย์คนโปรดของกรมหลวงชุมพรฯ มีบ้านอยู่ในพื้นที่ของวังนางเลิ้ง และได้ติดตามพระองค์ในการเสด็จไปตากอากาศครั้งนั้นด้วย (Royal Thai Navy, 1953-1954) คำอธิบายนี้ชี้ว่า หลวงรักษาราชทรัพย์ยืนยันความน่าเชื่อถือของเรื่องเล่าด้วยการยืนยันความน่าเชื่อถือของผู้เล่าเรื่องคือ พลเรือตรี พระยากำแหงณรงค์ฤทธิ์ โดยอ้างความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างพระยากำแหงณรงค์ฤทธิ์กับกรมหลวงชุมพรฯ ในฐานะลูกศิษย์ใกล้ชิดและผู้ทีพระองค์โปรด รวมทั้งพระยากำแหงณรงค์ฤทธิ์ก็เป็นพยานรู้เห็นอิทธิปาฏิหาริย์ที่หลวงปู่ศุขแสดงต่อหน้าพระพักตร์ของกรมหลวงชุมพรฯ โดยตลอด และรู้เห็นพระจริยวัตรด้านความเลื่อมใสศรัทธาของพระองค์ต่อหลวงปู่ศุขอย่างใกล้ชิดด้วยความสัมพันธ์ข้างต้น ขณะเดียวกันคำอธิบายนี้ยังบ่งชี้โดยนัยด้วยว่า หลวงรักษาราชทรัพย์โอนความรับผิดชอบเรื่องความถูกต้องเท็จจริงของเรื่องเล่านี้ให้แก่พระยากำแหงณรงค์ฤทธิ์ในฐานะเจ้าของเรื่องเล่า หากผู้อ่านมีความกังขาต่อเรื่องเล่าของท่าน ก็ต้องตรวจสอบกับพระยากำแหงณรงค์ฤทธิ์

อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาวิธีการเล่าเรื่องส่วนนี้ แม้หลวงรักษาราชทรัพย์จะกล่าวว่า ท่านฟังเรื่องเล่านี้จากพระยากำแหงณรงค์ฤทธิ แต่ท่านใช้วิธีการเล่าแบบจำลองเหตุการณ์ขึ้นมาใหม่เพื่ออธิบายเรื่องราวที่ท่านได้ฟังมา โดยกำหนดบุคคลในเรื่องเป็นตัวละคร ดำเนินเรื่องด้วยการเล่าถึงการกระทำของตัวละครตามลำดับเหตุการณ์ และบรรยายให้รายละเอียดของเหตุการณ์แต่ละฉากตั้งแต่การยิงพระเครื่องจนถึงการเสกพลทหารจ๊อกเป็นจระเข้ประหนึ่งว่า ท่านเห็นเหตุการณ์นี้ทั้งหมดด้วยสายตาของตนเอง เช่น ในเหตุการณ์ที่กรมหลวงชุมพรฯ ทอดพระเนตรอิทธิปาฏิหาริย์ของหลวงปู่ศุขครั้งแรก ท่านบรรยายลำดับเหตุการณ์และรายละเอียดของการกระทำของตัวละครในเหตุการณ์ ตั้งแต่หลวงปู่ศุขใช้เด็กวัดตัดหัวปลีก้วย ต่อมาตอนบ่ายท่านลงมาดูเด็กวัดกับกองหัวปลีก้วยที่ตัดไว้ เอาหัวปลีก้วยมา “จับลูบ ๆ คลำ ๆ” เสกเป็นกระต่ายวิ่งเฟ่นฟ่านในวัด เมื่อกรมหลวงชุมพรฯ ทอดพระเนตรเห็น ก็ทรงเสื่อมใสศรัทธาหลวงปู่ศุขเข้าทันที (Royal Thai Navy, 1953-1954) เป็นต้น การเล่าให้รายละเอียดเช่นนี้สร้างภาพลำดับเหตุการณ์ที่สมจริงและร้อยเรียงความเป็นเหตุเป็นผลของเรื่องเล่า ทำให้เรื่องเล่าน่าอ่านและดูน่าเชื่อถือ อีกทั้งการให้รายละเอียดของเรื่องราวโน้มน้าวให้ผู้อ่านเชื่อว่า หลวงรักษาราชทรัพย์ยังสามารถจดจำเรื่องราวได้สมบูรณ์

หลวงรักษาราชทรัพย์ยังยืนยันความถูกต้องของเรื่องเล่าด้วยวิธีการอ้างความสัมพันธ์กับบุคคลในเรื่องเล่าสองคน ได้แก่ กรมหลวงชุมพรฯ และพลทหารจ๊อก ในกรณีความสัมพันธ์กับกรมหลวงชุมพรฯ นั้น หลวงรักษาราชทรัพย์อ้างสถานะตนเองกับพี่น้องของท่านอีกสามคนว่า ทั้งหมดเข้ารับราชการเป็นทหารเรือและเป็น “ข้ารับใช้ของเจ้าพ่อกรมหลวงชุมพรฯ” โดยอ้างหลักฐานยืนยันสถานะนี้ว่า ท่านกับพี่น้อง “ได้รับพระราชทานแห่บตรวสมของเจ้าพ่อติดอกเสื้อด้วย เมื่อคนใดเห็นก็เข้าใจว่าคนนี้เป็นบริวารของเจ้าพ่อ” (Royal Thai Navy, 1953-1954) ส่วนในกรณีของพลทหารจ๊อก ท่านได้เล่าว่า พลทหารจ๊อกเป็นญาติของท่าน จึงอนุมานได้ว่า ท่านอ้างความสัมพันธ์ฐานะเป็นญาติกับผู้ประสพเหตุการณ์ร่วมยืนยันความจริงของเหตุการณ์นี้ด้วย

เราจะเห็นได้ว่า แม้หลวงรักษาราชทรัพย์มิได้มีหลักฐานเชิงประจักษ์ยืนยันข้อเท็จจริง แต่ท่านใช้วิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือ ๓ วิธี ได้แก่ การอธิบายความน่าเชื่อถือของผู้เล่าเรื่องด้วยความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างผู้เล่าเรื่องกับกรมหลวง

ชุมพรฯ และการเป็นพยานรู้เห็นเหตุการณ์ทั้งหมดในเรื่อง, การอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างท่านกับผู้อยู่ในเหตุการณ์ และการเล่าเรื่องแบบจำลองเหตุการณ์ขึ้นใหม่ ประหนึ่งท่านอยู่ในเหตุการณ์นั่นเอง วิธีการเหล่านี้ทำให้ผู้อ่านเห็นความน่าเชื่อถือของท่านผ่านความแม่นยำของความทรงจำและความสัมพันธ์กับบุคคลในเรื่อง ขณะเดียวกันท่านก็โอนหน้าที่การพิสูจน์ความเท็จจริงของเรื่องเล่าให้แก่พระยากำแหงณรงค์ฤทธิ์ ในฐานะเจ้าของเรื่อง ทำให้ผู้อ่านเห็นว่า ไม่ว่าเรื่องเล่ามีข้อเท็จจริงเช่นไร ท่านไม่จำเป็นต้องพิสูจน์หรือยืนยันเพิ่มเติม เพราะท่านเพียงเล่าต่อจากผู้อื่น

ด้วยข้อจำกัดของพลเรือจัตวา ยงยุทธ ในการล่วงรู้ถึงเรื่องราวส่วนพระองค์ของกรมหลวงชุมพรฯ วิธีการสร้างความน่าเชื่อถือของหลวงรักษาราชทรัพย์ทั้งการสร้างข้อตกลงกับผู้อ่าน การอ้างความสัมพันธ์ระหว่างแหล่งข้อมูลกับเรื่องเล่า การอ้างความเกี่ยวข้องระหว่างตัวท่านกับบุคคลในเรื่องเล่า การอ้างถึงระยะเวลาใช้ชีวิตในกองทัพเรือข้างต้น รวมถึงการเป็นเรื่องเล่าชุดแรกที่พยายามอธิบายที่มาความศักดิ์สิทธิ์ของพระองค์ ทำให้เรื่องเล่าของหลวงรักษาราชทรัพย์มีความน่าเชื่อถือและสอดคล้องกับความคาดหวังของพลเรือจัตวา ยงยุทธ โดยมีคำสั่งให้คัดลอกไว้ ๒ ชุด ชุดหนึ่งคัดลอกตามต้นฉบับเก็บไว้เป็น “หลักฐานทางประวัติศาสตร์” ส่วนอีกชุดตีพิมพ์ในวารสาร*นาวิกศาสตร์* โดยตรวจแก้อักษร สำนวน และข้อความให้เหมาะสม (Royal Thai Navy, 1953-1954) ขณะเดียวกัน การดำเนินการนี้ได้ทำให้เรื่องเล่าของหลวงรักษาราชทรัพย์กลายเป็นข้อมูลอ้างอิงที่กองทัพเรือเป็นผู้รับรองความน่าเชื่อถือซึ่งในภายหลัง เรื่องเล่านี้จะรวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งในพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ ในทศวรรษ ๒๕๐๐

อย่างไรก็ตาม แม้เอกสารคำสั่งจะระบุถึงการตีพิมพ์เรื่องเล่าเผยแพร่ลงในวารสาร*นาวิกศาสตร์* แต่ผู้เขียนยังไม่สามารถค้นหาวารสาร*นาวิกศาสตร์*ฉบับที่ตีพิมพ์เรื่องเล่านี้ในช่วงเวลาใกล้เคียงได้พบ จึงจะวิเคราะห์การผลิตซ้ำเรื่องเล่านี้ในหนังสืออนุสรณ์งานศพของหลวงรักษาราชทรัพย์แทน

๔.๒ เกียรติประวัติกรมหลวงชุมพรเขตรอุดมศักดิ์ เวทย์มนต์, ตำรายาจากคัมภีร์ของ (เจ้าพ่อ) (พ.ศ. ๒๔๙๙)

หนังสืออนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพนางวาทรี หลวงรักษาราชทรัพย์นี้เผยแพร่เมื่อวันที่ ๑๔ มีนาคม พ.ศ. ๒๔๙๙ ผู้เรียบเรียงใช้นามย่อว่า “ร.ช.” เรียบเรียงงานเขียนนี้จากเรื่องราวที่บุตรกับธิดาของหลวงรักษาราชทรัพย์รวบรวมมา เนื้อหาในงานเขียนมีลำดับเรื่องเรียงได้แก่ คำไว้อาลัยของผู้บัญชาการทหารเรือ พลเรือเอก หลวงยุทธศาสตร์โกศล, ชีวประวัติของหลวงรักษาราชทรัพย์, พระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ และคำไว้อาลัยของบุตรกับธิดา

เนื้อหาพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ ในหนังสืออนุสรณ์งานศพนี้ผลิตซ้ำเรื่องเล่าจากจดหมายของหลวงรักษาราชทรัพย์ที่ได้กล่าวไปแล้ว แต่เพิ่มเติมเรื่องราวใหม่ลงไป โดยผู้เขียนจะขีดเส้นใต้เรื่องที่เพิ่มเข้ามาในงานเขียนนี้ดังนี้ อดีตชีวประวัติส่วนตัวของหลวงรักษาราชทรัพย์โดยย่อ, สถานที่ประทับของกรมหลวงชุมพรฯ ก่อนหน้าวังนางเลิ้ง, ความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของพระองค์, การสืบราชการลับ, การแก้วิกฤตเรือพระที่นั่งเกษมสันดอนที่เกาะสีชัง, การตั้งกองทหารที่บางพระ, พระกรณียกิจในระหว่างออกจากราชการ, พระกรณียกิจจับเรือขลยในวันประกาศสงคราม, การตั้งกิจการฅาปนกิจศพทหารเรือ, ตำรายากับเวทย์มนต์คาถาจากคัมภีร์ของพระองค์, บทเพลงทหารเรือที่พระองค์ทรงนิพนธ์ และเรื่องที่มาของผักตบชวาในประเทศไทย

เนื่องจากลำดับเรื่องและเนื้อหาโดยภาพรวมคล้ายคลึงกับจดหมายต้นฉบับ ผู้เขียนจึงจะกล่าวถึงเนื้อหาเรื่อง “ตำรายาและเวทย์มนต์คาถาจากคัมภีร์ของกรมหลวงชุมพรฯ” เพียงอย่างเดียว เพราะเป็นเรื่องราวใหม่ที่จะเชื่อมโยงกับเรื่องราวอิทธิปาฏิหาริย์ของพระองค์ ส่วนเรื่อง “ความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของพระองค์” มีการตัดเนื้อหาบางส่วนออก ผู้เขียนจะกล่าวถึงเรื่องนี้ในส่วนของการวิเคราะห์

คัมภีร์ของกรมหลวงชุมพรฯชื่อว่า “พระคัมภีร์อติสาระวรรค ไบราณกรรมและปัจจุบันกรรม” พระองค์ทรงคัดลอกรวบรวมจากคัมภีร์เก่าจนเสร็จสิ้นใน พ.ศ. ๒๔๕๘ (R.S., 1956, p. 41-42) เนื้อหาส่วนแรกกล่าวถึงการผสมยาสมุนไพรรวม ๓ ตัวได้แก่ ยาพรหมภักตร์ ยาสุขเกษมน้อย และยาอัศตางคูลี ต่อมาเนื้อหาได้เล่าถึงคาถาอาคม

จำนวนหนึ่ง ได้แก่ คาถาทำให้สำเร็จการเรียนวิชาใด ๆ คาถาเสกให้ปืนยิงออกมาเป็นน้ำ และคาถาขับไล่อันตราย ซึ่งผู้เขียนจะยกตัวอย่างส่วนหนึ่งจากคัมภีร์ดังนี้

ยาชื่อพรหมภักตร์ ให้ท่านเอาจันทร์ทั้งสอง พิมเสน เกษร บัวหลวง เกษรบุณนาศ เกษรสารภี สิ่งละ ๑ สลึง ๑ เพื่ออง ดอก พักทอง ๑ สลึง บดบั่นแห้งไว้ละลายน้ำดอกไม้แก้อดิศารหอม และ ให้ระส่ำระสายให้เชื่อมซิมเพราะลงท้องตึงแกล ฯ (R.S., 1956, p. 42)

ถ้าจะเสด็จไปสารทิศใด ให้ภาวนาด้วยคาถานี้รำไป

พุทโธ พุทโธ ศัตรูคิดหวัง จังงังภควาติ พุทโธ พุทโธ ศัตรู ปาบั้ง วินาสสันติ เสือและคนร้าย และข้าศึกศัตรูเห็นเข้าแล้วก็ให้ สยดสยองกลัวคิดจะทำร้ายแก่เราไม่ได้เลย (R.S., 1956, p. 43-44)

ท้ายสุด ผู้เขียนคัมภีร์ได้กำชับเตือนว่า หากฝึกฝนใช้คาถาเหล่านี้จนชำนาญแล้ว จะต้องมีความจงรักภักดีและซื่อสัตย์ต่อพระมหากษัตริย์ มิเช่นนั้นคาถาจะ ย้อนกลับมาทำร้ายผู้ใช้เสียเอง

ในการวิเคราะห์งานเขียนนี้ แม้ธรรมชาติของงานเขียนจะเป็นลักษณะหนังสือ อนุสรณ์งานศพ แต่โครงสร้างของงานเขียนนี้มีลักษณะเป็นงานเขียน ๒ ชั้นซ้อนทับกัน คือ หนังสืออนุสรณ์งานศพและงานเขียนพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ วิธีการ วิเคราะห์ด้วยจารีตของหนังสืออนุสรณ์งานศพจะใช้พิจารณาได้เพียงเนื้อหาส่วนที่เป็น ประวัติของผู้ตาย คือ หลวงรักษาราชทรัพย์ เท่านั้น ส่วนพระประวัติของกรมหลวง ชุมพรฯ ในงานเขียนนี้ไม่อาจใช้วิธีการเดียวกันได้ทั้งหมด เนื่องจากวิธีการวิเคราะห์ หนังสืออนุสรณ์งานศพจะมุ่งเป้าหมายของการศึกษาไปยังผู้ตายเจ้าของหนังสืออนุสรณ์ งานศพนี้ และมองงานเขียนอื่นที่ประกอบรวมในหนังสือเป็นส่วนหนึ่งในการประกอบ สร้างตัวตนของผู้ตาย

ทั้งนี้ในอีกด้านหนึ่ง งานเขียนพระประวัติก็เป็นเรื่องราวเอกเทศ มุ่งแสดง ความจริงเกี่ยวกับกรมหลวงชุมพรฯ ผ่าน “ความทรงจำ” ของหลวงรักษาราชทรัพย์ เช่นกัน ซึ่งความทรงจำนี้เรียบเรียงขึ้นใหม่จากเอกสารความทรงจำต่าง ๆ ที่เป็น

“ความทรงจำแต่หนหลังของท่านเมื่อครั้งยังรับราชการอยู่ โดยมีความมุ่งหมายจะส่งไปลงในหนังสือ “นาวิกศาสตร์” แต่ยังมีทันที่จะส่งไป ก็บังเอิญท่านได้ล่วงลับไปเสียก่อน” (R.S., 1956, p. 47-48) ดังนั้น ในการวิเคราะห์งานเขียนนี้ ผู้เขียนจึงแบ่งการวิเคราะห์วิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือออกเป็น ๒ ส่วน ได้แก่ ส่วนของเรื่องเล่าพระประวัติแต่ละเรื่อง ส่วนภาพรวมของพระประวัติ และส่วนภาพรวมของหนังสืออนุสรณ์งานศพ

วิธีการภายนอกพระประวัติ เมื่อพิจารณาการประกอบสร้างตัวตนของหลวงรักษาราชทรัพย์ผ่านเรื่องเล่าพระประวัติ ตัวตนของหลวงรักษาราชทรัพย์ในฐานะผู้เล่าเรื่องจึงส่งผลกระทบต่อความน่าเชื่อถือของพระประวัติด้วย

ขณะที่ท่านยืนยันความจริงของแต่ละเรื่องราวในจดหมายต้นฉบับเมื่อ พ.ศ. ๒๔๙๖ ท่านเน้นสถานะของตนในฐานะ “นายทหารเรืออาวุโสที่ใช้ชีวิตในกองทัพเรือมาตั้งแต่ก่อนเข้ารับราชการ” ควบคู่กับความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับพระองค์ในฐานะ “เข้ารับใช้ของกรมหลวงชุมพรฯ” แต่ด้วยเหตุที่งานเขียนพระประวัติในหนังสืออนุสรณ์งานศพนี้เรียบเรียงขึ้นใหม่จากเอกสารความทรงจำต่าง ๆ ของท่าน ผู้เขียนจึงสันนิษฐานว่า ร.ช. อาจจำเป็นต้องตัดเนื้อความบางส่วนจากเอกสารต้นฉบับออก^๔ เพื่อให้งานเขียนมีความเป็นระเบียบเนื้อความเรื่องเดียวกันโดยตลอดมากกว่าการแยกให้ผู้อ่านเห็นว่าเรื่องราวแต่ละเรื่องมาจากจดหมายฉบับใดหรือข้อเขียนใด ฉะนั้น ร.ช. ประกอบสร้างตัวตนของหลวงรักษาราชทรัพย์ขึ้นใหม่ด้วยการเน้นสถานะ “เข้ารับใช้ของกรมหลวงชุมพรฯ” เป็นหลัก โดยอธิบายถึงเหตุจูงใจในการเขียนพระประวัตินี้ใหม่

^๔ ผู้เขียนเข้าใจว่า หนึ่งในเอกสารความทรงจำที่ ร.ช. ได้รับจากบุตรกับธิดาของท่าน อาจเป็นสำเนาจดหมายต้นฉบับที่เคยส่งไปกองประวัติศาสตร์ทหารเรือใน พ.ศ. ๒๔๙๖ และวิเคราะห์ความน่าเชื่อถือโดยเปรียบเทียบกับจดหมายต้นฉบับลายมือ จึงเห็นว่า มีเนื้อความบางส่วนที่ถูกตัดออกไปได้แก่ ส่วนขึ้นต้นจดหมายที่อธิบายถึงจุดประสงค์ของท่านที่เขียนจดหมายส่งไปยังกองประวัติศาสตร์ทหารเรือ และส่วนปัจฉิมลิขิตของจดหมายต้นฉบับที่อธิบายระยะเวลาที่ท่านใช้ชีวิตในกองทัพเรือตั้งแต่ก่อนเข้ารับราชการ

กระนั้นมีความเป็นไปได้อีกด้านหนึ่งว่า ร.ช. อาจมิได้รับสำเนาจดหมายดังกล่าว แต่ได้รับเอกสารที่หลวงรักษาราชทรัพย์เขียนขึ้นใหม่ภายหลังแทน ซึ่งบันทึกรวบรวมเรื่องเล่าต่าง ๆ ที่ท่านเคยเขียนส่งมายังกองประวัติศาสตร์ เมื่อ ร.ช. เรียบเรียงหนังสืออนุสรณ์ของท่าน จึงไม่ปรากฏเนื้อความที่เคยปรากฏในจดหมายใน พ.ศ. ๒๔๙๖

ด้วยการยกเรื่องความจงรักภักดีของท่านต่อพระองค์ และสร้าง “ข้อตกลง” กับผู้อ่านว่า ท่านขอใช้คำว่า “เจ้าพ่อ” เรียกแทนพระนามของพระองค์ เพื่อเทิดทูนพระเกียรติของพระองค์

ข้าพเจ้ามีความยินดีที่จะเขียนพระประวัติของ พล.ร.อ. กรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์ เท่าที่ข้าพเจ้าทำได้...เพื่อเป็นอนุสรณ์ในการสร้างอนุสาวรีย์เทิดทูนพระเกียรติของท่านในอนาคต ซึ่งข้าพเจ้าได้ทราบข่าวทางราชการทหารเรือได้ดำริขึ้นแล้ว ทั้งนี้ยอมนำความปลาบปลื้มมาสู่ข้าพเจ้าเป็นที่สุด

อนึ่ง โดยเหตุที่ข้าพเจ้าเป็นข้ารับใช้ของพระองค์ท่านโดยใกล้ชิด และบัดนี้พระองค์ก็ได้สิ้นพระชนม์เสด็จไปเสวยสุข ณ ภพหน้าแล้ว ด้วยความจงรักภักดีของข้าพเจ้าซึ่งมีอย่างสุดที่จะพรรณนาได้ ข้าพเจ้าจึงขอเรียกพระนามของพระองค์ท่านว่า “เจ้าพ่อ” เป็นการเทิดทูนพระเกียรติพระองค์ท่านต่อไป... (R.S., 1956, p. 5)

ขณะเดียวกัน เมื่อวิเคราะห์ภาพรวมของหนังสืออนุสรณ์งานศพ เรื่องเล่าทั้งหมดก็ได้รับการยืนยันความน่าเชื่อถือด้วยจาริตของหนังสืออนุสรณ์งานศพ ซึ่งกำกับรูปแบบของการประพันธ์ให้นำเสนอชีวิตของผู้ตายเพียงด้านเดียวคือ ด้านคุณงามความดีและความสำเร็จในชีวิตของผู้ตาย เพื่ออโหสิกรรมแก่ผู้ตายเป็นกุศโลบายแก่ผู้ที่ยังมีชีวิตมิให้จิตใจเศร้าหมอง (Pitukthanin, 2007, p. 144-145) จาริตนี้เข้ามาทับกับการนำเสนอคุณค่าด้านเดียวของหลวงรักษาราชทรัพย์ว่า ท่านเป็นคนซื่อสัตย์ คุณค่านี้ได้รับการกล่าวถึงและเน้นย้ำด้วยคำไว้อาลัยของพลเรือเอก หลวงยุทธศาสตร์โกศล ผู้บัญชาการทหารเรือ ณ เวลานั้นว่า หลวงรักษาราชทรัพย์เป็นคนมี “คุณงามความดีทั้งในด้านจิตใจและความประพฤติ ตลอดจนมีความสามารถในหน้าที่การงานเท่าที่ผู้บัญชาการมอบหมาย” คุณสมบัตินี้ทำให้ท่านได้รับการเลื่อนยศและตำแหน่งเรื่อยมา จนท้ายที่สุดท่านได้รับตำแหน่ง “พนักงานเก็บรักษาเงิน กองบัญชาการทหารเรือ ซึ่งถือว่าเป็นตำแหน่งการเงินที่สำคัญและต้องเป็นผู้ได้รับความไว้วางใจในความซื่อสัตย์สุจริต” (R.S., 1956, p. ก-ข) ต่อมาหลวงยุทธศาสตร์ยังได้ย้ำถึงคุณสมบัตินี้อีกว่า

บุคคลทั่ว ๆ ไปมักจะไปยึดมั่นเสียว่า ต้องมีความรู้จน
สอบได้รับปริญญา หรือสำเร็จจากวิทยาลัยชั้นสูง หรือต้องเป็น
นักเรียนสำเร็จจากมหาวิทยาลัยต่างประเทศจึงจะได้รับความ
ไว้วางใจในทางราชการ ความจริงไม่จำเป็นต้องเป็นเช่นนั้น
เสมอไป... ผู้ที่ไม่เคยมีปริญญาหรือสำเร็จการศึกษาชั้นสูงจาก
โรงเรียนใด ๆ เลย หากแต่เป็นผู้มีความมานะพากเพียร มีความ
ประพฤติดี มีความซื่อสัตย์สุจริตหมั่นระวังรักษาหน้าที่การงานด้วย
ด้วยความไม่ประมาท ก็อาจได้รับความไว้วางใจจากทางราชการ
และมีผู้เคารพรักใคร่จนเป็นที่เชิดชูเกียรติวงศ์ตระกูลของตนได้
เหมือนตน ตัวอย่างดังเช่น นาวาตรี หลวงรักษาราชการฯ นี้ เป็นต้น
(R.S., 1956, p. ข-ค)

การยกคุณสมบัตินี้โดยผู้ดำรงตำแหน่งระดับสูงในกองทัพเรือ
ย่อมโน้มน้าวให้ผู้อ่านเชื่อถือว่าเป็นเรื่องเล่าต่าง ๆ ของหลวงรักษาราชการฯ ที่ตีพิมพ์
ในงานเขียนนี้เป็นความจริงอย่างไรก็ต้องสงสัย เพราะท่านเป็นผู้มีความซื่อสัตย์เป็น
ที่ประจักษ์ต่อผู้อื่นจนได้รับการยอมรับและรับรองโดยผู้มีอำนาจระดับสูง

เราจะเห็นได้ว่า จารึกของหนังสืออนุสรณ์งานศพได้ขบเน้นคุณสมบัติด้านดี
ของหลวงรักษาราชการฯ ในฐานะผู้มีความซื่อสัตย์ ทำให้ผู้อ่านให้ความเชื่อถือต่อ
เรื่องเล่าของท่านว่า ท่านเล่าทุกอย่างตามความเป็นจริงที่ท่านได้รับรู้มาอย่างถูกต้อง
ขณะเดียวกัน คำอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างท่านกับกรมหลวงชุมพรฯ ในฐานะข้ารับ
ใช้ใกล้ชิดก็โน้มน้าวให้ผู้อ่านเห็นว่า ท่านสามารถรับรู้เรื่องราวที่จริงต่าง ๆ เกี่ยวกับ
พระองค์ได้ จึงเชื่อถือความถูกต้องได้

วิธีการภายในพระประวัติ ผู้เขียนแบ่งการวิเคราะห์ความน่าเชื่อถือของ ๒
เรื่องแยกออกจากกัน ได้แก่ ส่วนตำรายาและเวทย์มนต์คาถา และส่วนเรื่อง
ความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของกรมหลวงชุมพรฯ เนื่องจากเรื่องตำรายาและ
เวทย์มนต์เป็นหนึ่งในเรื่องราวที่ถูกเพิ่มเข้ามาใหม่ และมีวิธีการอื่นในการยืนยัน
ความจริงเรื่องนั้นนอกเหนือจากวิธีการที่ปรากฏในจดหมายเหตุต้นฉบับ ส่วนเรื่อง
ความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์เป็นเนื้อความที่ตัดออกมาจากจดหมายเหตุต้นฉบับทั้งหมด

ในส่วนของเรื่องเล่าความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของพระองค์ เนื้อความในงานเขียนนี้คัดลอกเนื้อความในจดหมายของหลวงรักษาราชทรัพย์อันที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงไปแล้ว โดยเรียบเรียงข้อความที่ท่านเขียนเพิ่มเติมลงในประโยค และแก้ไขบางคำ ตัวเรื่องเล่าเพียงอย่างเดียวจึงมิได้มีวิธียืนยันความน่าเชื่อถือที่แตกต่างหรือเพิ่มเติมจากที่ปรากฏในเอกสารต้นฉบับเดิม

ในเรื่องตำรายาและเวทย์มนต์คาถา ร.ช. ยืนยันการมีอยู่จริงของตำรานี้ด้วยการอ้างว่า เนื้อหาส่วนนี้คัดลอกมาเป็นส่วนน้อยจากคัมภีร์ที่เก็บรักษาไว้ที่ศาลเคารพบูชาพระองค์ที่ย่านนางเลิ้ง และระบุชื่อผู้เก็บรักษาคัมภีร์คือ นายเทียบ อุทัยเวช (R.S., 1956, p. 41) คำกล่าวนี้สื่อโดยนัยต่อผู้อ่านว่า หากผู้อ่านสงสัยการมีอยู่ของตำรานี้หรือต้องการรู้รายละเอียดเพิ่มเติม ก็สามารถเดินทางไปตรวจสอบได้ด้วยตนเอง ที่ศาลกรมหลวงชุมพรฯ ย่านนางเลิ้ง ขณะเดียวกัน การนำตำรานี้มาประกอบเรื่องเล่าพระประวัติได้ประกอบสร้างความจริงเรื่องความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของกรมหลวงชุมพรฯ ในเชิงรูปธรรมด้วย โดย ร.ช. อธิบายว่า ในการเขียนคัมภีร์นี้ขึ้นพระองค์ทรง “ค้นคว้าตรวจหาตามคัมภีร์เก่าซึ่งเวลานั้นเกือบจะสูญสิ้นอยู่แล้วจนสำเร็จใน พ.ศ. ๒๔๕๘” (R.S., 1956, p. 42) ซึ่งสื่อถึงพระวิริยะอุตสาหะของพระองค์ เสาะแสวงรวบรวมคัมภีร์เก่าที่หาได้ยากในปัจจุบันขณะนั้นและคัดลอกเรียบเรียงทั้งหมดจนจบบริบูรณ์ได้สำเร็จ

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาภาพรวมของพระประวัติ เรื่องเล่าแต่ละเรื่องสัมพันธ์ต่อกันในฐานะเรื่องราวของกรมหลวงชุมพรฯ เมื่อผู้อ่านได้อ่านพระประวัติโดยตลอดแล้ว จะสร้างภาพเชื่อมโยงเป็นเหตุเป็นผลระหว่างเรื่องเล่าของหลวงรักษาราชทรัพย์ เรื่องตำรายา และบริบทร่วมสมัย ณ เวลานั้นที่พระองค์ทรงเป็นสิ่งที่ศักดิ์สิทธิ์ไปแล้ว กล่าวคือ เรื่องเล่าของหลวงรักษาราชทรัพย์เป็น “เหตุ” ที่อธิบายที่มาของพลังอิทธิปาฏิหาริย์ของกรมหลวงชุมพรฯ ตั้งแต่พระองค์ยังทรงมีพระชนม์ชีพ ทำให้เกิด “ผล” คือ พระวิญญานของพระองค์กลายเป็นสิ่งที่ศักดิ์สิทธิ์สถิตอยู่ในศาลเคารพบูชาพระองค์ที่นางเลิ้งในปัจจุบัน และมีตำรายากับคาถาอาคมเป็นหลักฐานรูปธรรมยืนยันความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของพระองค์ตลอดมาจวบจนสิ้นพระชนม์ ความสมเหตุสมผลนี้จึงโน้มน้าวให้ผู้อ่านเชื่อถือเรื่องเล่าในฐานะคำอธิบายต่อปรากฏการณ์ในปัจจุบัน

แม้หลวงรักษาราชทรัพย์จะระบุว่า เรื่องราวในพระประวัตินี้เป็นความจริงของท่านเท่าที่จำได้หลังจาก ๕๐ ปีมาแล้ว แต่วิธีการสร้างความน่าเชื่อถือทั้งสองกลุ่ม ประกอบกับวิธีการเล่าเรื่องโดยจำลองเหตุการณ์ขึ้นใหม่ด้วยการคัดลอกเนื้อความเรื่องเล่าตามจดหมายต้นฉบับ โน้มน้าวให้ผู้อ่านเชื่อถือว่ เรื่องเล่าทั้งหมดเป็นความจริงเกี่ยวกับกรมหลวงชุมพรที่หลวงรักษาราชทรัพย์จดจำได้ชัดเจน และเป็นคำอธิบาย แรกสู่สาธารณชนที่เป็น “เหตุเป็นผล” ต่อปรากฏการณ์ที่พระองค์ทรงมีชื่อเสียงในฐานะ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้น เรื่องเล่าของหลวงรักษาราชทรัพย์จึงได้กลายเป็นหนึ่งในความจริงเกี่ยวกับกรมหลวงชุมพรในการรับรู้ของผู้คนในสังคม และต่อมาเรื่องเล่านี้ได้รับการรับรองความจริงโดยกองทัพเรือเมื่อกองทัพเรือสร้างอนุสรณ์สถานระลึกถึงพระองค์ใน พ.ศ. ๒๕๐๓

๔.๓ อนุสรณ์พิธีเปิดกระโจมไฟชุมพรเขตอุดมศักดิ์ (พ.ศ. ๒๕๐๓)

งานเขียนนี้เป็นพระประวัติฉบับทางการฉบับที่สองภายหลังกษัตริย์นิพนธ์พระประวัติโดยสมเด็จพระยามหาราชานาภาพ ซึ่งทรงนิพนธ์เพื่อเป็นอนุสรณ์พระราชทานเพลิงศพกรมหลวงชุมพรฯ ใน พ.ศ. ๒๔๖๖ งานเขียนนี้ตีพิมพ์เป็นที่ระลึกเนื่องในพิธีเปิดอนุสรณ์สถานเพื่อรำลึกถึงกรมหลวงชุมพรฯ แห่งที่สอง^๔ อย่างเป็นทางการในวันที่ ๒๐ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๐๓ คือ กระโจมไฟชุมพรเขตอุดมศักดิ์และศาลเคารพสักการะพระองค์ที่แหลมปู่เจ้า สถานีทหารเรือสัตหีบ จ.ชลบุรี (ปัจจุบันคือ ฐานทัพเรือสัตหีบ) โดยมีเนื้อหากว่าถึงวัตถุประสงค์ของการสร้างกระโจมไฟ กำหนดการพิธี และพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ ซึ่งต่อไปผู้เขียนจะเรียกพระประวัติฉบับนี้ว่า “พระประวัติฉบับ พ.ศ. ๒๕๐๓” เพื่อความสะดวกต่อการทำความเข้าใจ

^๔ อนุสรณ์สถานระลึกถึงกรมหลวงชุมพรฯ แห่งแรกคือ ประภาคารอากาศที่เกาะไผ่ จ.ชลบุรี สร้างขึ้นเมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๐ ด้วยการเรียไรเงินจากทั้งบุคลากรของกองทัพเรือ, เชื้อพระวงศ์ และผู้คนทั่วไป ด้วยเหตุที่ประภาคารแห่งนี้มีเอกสารเพียงใบประกาศ “คำบอกบุญเรียไรในการสร้างประภาคารฯ” และผู้เขียนยังไม่สามารถสืบค้นพบว่า มีการจัดทำหนังสือที่ระลึกการสร้างประภาคารในช่วงเวลาร่วมสมัยหรือไม่ ผู้เขียนจึงมิได้นำมาศึกษาวิเคราะห์ ณ ที่นี้ในฐานะประวัติศาสตร์นิพนธ์

ในส่วนของพระประวัติฉบับ พ.ศ. ๒๕๐๓ นี้ ผู้จัดทำคือ กองประวัติศาสตร์ กรมยุทธการทหารเรือ (ผู้เขียนขอเรียกว่า กองประวัติศาสตร์ทหารเรือ) โดยมีสารบัญไล่เรียงเนื้อหาถึง ๕๒ เรื่อง แต่เนื่องจากเนื้อหาหลายเรื่องมีลักษณะต่อเนื่องกัน ผู้เขียนจึงจัดกลุ่มใหม่โดยรักษาลำดับเรื่องเดิมไว้ดังนี้ พระอิสริยยศและตำแหน่งหน้าที่ราชการ, เชื้อพระวงศ์, พระชนม์ชีพตั้งแต่ประสูติจนถึงการเข้ารับราชการ, การจัดการโรงเรียนนายเรือ, การฝึกภาคทะเล พ.ศ. ๒๔๙๙, การตั้งกองทหารที่บางพระ, การฝึกภาคทะเล พ.ศ. ๒๔๕๐, พระตำริเกี่ยวกับอ่าวสัตหีบ, พระกรณียกิจในระหว่างออกจากราชการ, พระกรณียกิจจับเรือเชลยในวันประกาศสงคราม, การกลับเข้ารับราชการ, พระกรณียกิจซื้อเรือหลวงพระร่วง, พระจริยวัตร, การสิ้นพระชนม์, พระเกียรติคุณ, การสร้างกระโจมไฟชุมพรเขตอุดมศักดิ์, ประกาศสร้างพระรูปอนุสาวรีย์ของพระองค์ และบทเพลงทหารเรือที่พระองค์ทรงนิพนธ์

เรื่องราวความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของกรมหลวงชุมพรฯ ในงานเขียนนี้จัดอยู่ในส่วนหนึ่งของหัวข้อสารบัญ “พระจริยวัตร” ร่วมกับอีก ๒ เรื่อง ได้แก่ เรื่อง การสืบราชการลับ, การตั้งกิจการฅาปนกิจศพทหารเรือ และพระจริยวัตรเบ็ดเตล็ดอื่น ซึ่งผู้เขียนตั้งหัวข้อนี้ขึ้น เพื่อเล่าถึง “พระจริยวัตรอันแปลกประหลาดกว่าเจ้านายอื่น ๆ โดยที่ทรงเสียดลอดสอดส่องเพื่อทรงทราบสิ่งต่าง ๆ ด้วยพระองค์เอง” (Royal Thai Navy, 1960, p. 72) เรื่องราวความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์มีลำดับเรื่องคือ อัตชีวประวัติส่วนตัวของหลวงรักษาราชทรัพย์โดยย่อ, สถานที่ประทับของกรมหลวงชุมพรฯ ก่อนหน้าวังนางเลิ้ง และความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ตั้งแต่ทรงได้รับพระเครื่องจากพระองค์เจ้าวิบูลพรรณรังษิณถึงการฝากพระองค์เป็นศิษย์ของหลวงปู่ศุข

งานเขียนนี้เป็นงานเขียน “ชีวประวัติแบบเชิดชูบุคคล” ด้วยการค้นคว้าข้อมูลพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ โดยหน่วยราชการ คือ กองทัพเรือ และมีวัตถุประสงค์เพื่อเป็นหนังสืออนุสรณ์ประกอบอนุสรณ์สถานรำลึกถึงพระองค์และเชิดชูพระเกียรติคุณในฐานะ “องค์บูรพาจารย์ของทหารเรือไทย” (Royal Thai Navy, 1960, Organizing Chairman’s report) ดังนั้น เรื่องราวต่าง ๆ ในงานเขียนนี้จึงมุ่งแสดงตัวตนของพระองค์ในฐานะผู้วางรากฐานการศึกษาสมัยใหม่ของนายทหารเรือ ขณะเดียวกันกองทัพเรือก็ยอมรับตัวตนของพระองค์ในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ด้วย

การสร้างศาลเคารพบูชาพระองค์คู่กับอนุสรณ์สถาน และทำให้เรื่องราวความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งในพระประวัติของพระองค์ในฐานะ “พระจริยวัตร” จากความทรงจำของผู้ใกล้ชิดพระองค์

วิธีการภายนอกพระประวัติ เนื่องจากงานเขียนนี้เป็นงานเขียนเชิดชูบุคคล จึงมีธรรมชาติและกระบวนการสร้างความน่าเชื่อถือที่แตกต่างจากงานเขียนก่อนหน้า ซึ่งเป็นหนังสืออนุสรณ์งานศพในด้านธรรมชาติของงานเขียน

แม้งานเขียนเชิดชูบุคคลจะคล้ายคลึงกับงานเขียนจำพวกหนังสืออนุสรณ์งานศพในหลายด้าน เช่น การมุ่งแสดงตัวตนของเจ้าของชีวประวัติเพียงด้านคุณงามความดีด้านเดียว เรื่องราวเกี่ยวข้องกับเจ้าของชีวประวัติในแง่ใดแง่หนึ่ง^๖ และผู้เขียนชีวประวัติสัมพันธ์กับเจ้าของชีวประวัติในแง่ใดแง่หนึ่ง เป็นต้น แต่งานเขียนหนังสืออนุสรณ์งานศพไม่มีข้อจำกัดในการนำเสนอคุณงามความดีของเจ้าของชีวประวัติ กล่าวคือ หนังสืออนุสรณ์งานศพสามารถนำเสนอคุณค่าความดีใด ๆ ของเจ้าของชีวประวัติได้ โดยคุณความดีนั้นอาจมิได้สัมพันธ์กับผู้เขียนชีวประวัติ ไม่จำกัดเฉพาะคุณความดีต่อประโยชน์ส่วนรวม และมีเป้าหมายหลักคือการสร้างความทรงจำที่ดีต่อผู้ตาย

ขณะที่งานเขียนเชิดชูบุคคลจะเน้นเชิดชูคุณความดีในเรื่องที่สัมพันธ์กับผู้เขียนชีวประวัติเป็นหลัก ซึ่งมักเป็นองค์กรที่เจ้าของชีวประวัติเป็นผู้ทำคุณประโยชน์ให้ หรือเป็นองค์กรที่จัดตั้งเพื่อประกาศเกียรติคุณของเจ้าของชีวประวัติ คุณค่าความดีที่นำเสนอจะมุ่งนำเสนอความมุ่งมั่นตั้งใจและความรู้ความสามารถของเจ้าของชีวประวัติ เพื่อประโยชน์ต่อส่วนรวม รวมทั้งเป้าหมายของงานเขียนเชิดชูบุคคลคือการสร้างความทรงจำร่วมกันต่อบุคคลในองค์กรหรือสาธารณชน เพื่อให้เจ้าของชีวประวัติได้รับการยอมรับร่วมกันในฐานะ “บุคคลสำคัญ” ของสังคมและเป็นอุดมคติที่ควรยึดถือเป็นแบบอย่างดังเช่นเรื่องราวของวีรบุรุษ

^๖ ทั้งนี้ผู้เขียนจำเป็นต้องยกเว้นหนังสืออนุสรณ์งานศพจำนวนหนึ่งที่มีงานเขียนประกอบเป็นหนังสือรียาทาน โดยเฉพาะหนังสืออนุสรณ์งานศพช่วงทศวรรษ ๒๕๖๐ ถึงช่วงต้น ๒๕๐๐ ซึ่งมักนำงานเขียนที่เกี่ยวกับประวัติศาสตร์และพุทธศาสนาไปประกอบ ดังนั้น งานเขียนประกอบหนังสืออนุสรณ์งานศพจำนวนหนึ่งจึงอาจมิได้เกี่ยวข้องหรือสะท้อนตัวตนของผู้ตาย

ด้วยเป้าหมายของงานเขียนประเภทนี้ ทำให้วิธีการสร้างความน่าเชื่อถือต่อเรื่องเล่ามีจุดแตกต่างที่สำคัญคือ การใช้ “วิธีการทางประวัติศาสตร์” ในการเขียนพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ ทั้งนี้วิธีการทางประวัติศาสตร์ในที่นี้มีได้หมายถึงความถึงกระบวนการศึกษาประวัติศาสตร์อย่างเป็นระบบแบบแผน หากแต่หมายถึงเพียงวิธีการพื้นฐานในการศึกษาประวัติศาสตร์ นั่นคือ การใช้หลักฐานร่วมสมัยหรือความทรงจำของบุคคลใกล้ชิดกับกรมหลวงชุมพรฯ แสดงความเป็นจริงของเรื่องราวและการตรวจสอบความถูกต้องของพระประวัติโดยบุคคลร่วมสมัยที่พระองค์มีพระชนม์ชีพและยังมีชีวิตอยู่ ณ ปัจจุบันขณะนั้น โดยมิได้วิพากษ์ความน่าเชื่อถือของหลักฐานหรือพยานที่เกี่ยวข้องเท่าที่ควร รวมทั้งการใช้หลักฐานในที่นี้ปรากฏทั้งในลักษณะการอ้างอิงและในลักษณะการเล่าเรื่องผ่านเนื้อความในหลักฐานโดยตรง

ผู้เขียนสันนิษฐานว่า วิธีการนี้ได้รับอิทธิพลมาจากวิธีการสร้างสรรค์วรรณกรรมเชิงประวัติศาสตร์ของชนชั้นนำผ่านการนำพระราชนิพนธ์และพระนิพนธ์มาตีพิมพ์ประกอบหนังสืออนุสรณ์งานศพในทศวรรษ ๒๔๗๐-๒๕๐๐ ซึ่งวรรณกรรมทั้งสองประเภทถูกนำมาตีพิมพ์มากที่สุด ณ ช่วงเวลานี้ (Sattayanurak, 2013, p. 203-204) รวมทั้งการตีพิมพ์หนังสือรวมพระนิพนธ์ชีวประวัติบุคคลโดยสมเด็จพระมหาปรมาจารย์ราชานุกาภาพที่ได้รับความนิยมแพร่หลายคือ *ประวัติบุคคลสำคัญ* ซึ่งได้รับการตีพิมพ์ถึงสองครั้งในทศวรรษ ๒๔๙๐ ดังนั้น การแพร่หลายของพระราชนิพนธ์และพระนิพนธ์ของชนชั้นนำนี้จึงอาจทำให้ผู้คนเข้าใจว่า รูปแบบการสร้างสรรค์งานเขียนเช่นนี้เป็น “แบบแผน” ของการสร้างสรรค์งานเขียนด้านประวัติศาสตร์ และกองประวัติศาสตร์ทหารเรือรับรูปแบบการเขียนนี้มาใช้ผ่านการอ่านและอ้างอิงพระนิพนธ์พระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ โดยสมเด็จพระมหาปรมาจารย์ราชานุกาภาพ

กองประวัติศาสตร์ทหารเรือได้แสดง “วิธีการทางประวัติศาสตร์” ในเบื้องต้นด้วยการแจกแจงหลักฐานและวิธีการที่หน้า “คำนำ” ของพระประวัติดังนี้

พระประวัติของเสด็จในกรม ฯ ที่เรียบเรียงขึ้นนี้ แผนกประวัติการทหารเรืออาศัยหลักฐานที่ค้นคว้าได้จากเอกสารเท่าที่กองประวัติศาสตร์มีอยู่คือ พระประวัติที่พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิง, หนังสือราชกิจจานุเบกษา, คำสั่งกระทรวงทหารเรือ, บันทึก

ความทรงจำของพลเรือตรี พระยาหาญกลางสมุทร, จดหมายและ
เรื่องที่หลวงรักษาราชทรัพย์เขียนไว้ และจากการสืบถามจากบุคคล
ผู้ใกล้ชิดกับเสด็จในกรม ฯ อีกบ้าง เมื่อเรียบเรียงขึ้นแล้วได้ขอ
ความกรุณาจาก พลเรือเอก หม่อมเจ้าครรชิตพล อาภากร
(พระโอรสของเสด็จในกรม ฯ), หม่อมเจ้าหญิง พูนพิศมัย ดิศกุล,
พลเรือตรี ทองรอด เมฆสุภะ, และนาวาเอก หนู แจ่มผล ได้ช่วย
ตรวจอีกชั้นหนึ่ง (Royal Thai Navy, 1960, Preface)

การแจกแจงหลักฐานและวิธีการเขียนพระประวัตินี้มุ่งหมายแสดงให้ผู้อ่าน
เห็นว่า ผู้เขียนพระประวัติมีความรู้เรื่องวิธีสืบเสาะเรื่องราวในอดีตของกรมหลวง
ชุมพรฯ และพยายามเผยความจริงเกี่ยวกับพระองค์ให้ครบถ้วนสมบูรณ์ที่สุด ยิ่งกว่านั้น
เรื่องราวทุกเรื่องในพระประวัติฉบับนี้ผ่านการตรวจสอบโดยบุคคลที่มีความสัมพันธ์
กับพระองค์ มีความรู้ในการศึกษาเรื่องราวในอดีต และมีชีวิตอยู่ร่วมสมัยกับพระองค์
จวบจนเวลาที่เขียนพระประวัติฉบับนี้ ได้แก่ หม่อมเจ้าครรชิตพล พระโอรสของ
พระองค์, หม่อมเจ้าหญิง พูนพิศมัย เชื้อพระวงศ์ผู้มีชื่อเสียงจากพระนิพนธ์ด้านพุทธ
ศาสนาและประวัติศาสตร์, พลเรือตรี ทองรอด เมฆสุภะ อดีตผู้ทำการแทนหัวหน้ากอง
ประวัติศาสตร์ทหารเรือช่วงทศวรรษ ๒๔๘๐ และนาวาเอก หนู แจ่มผล อดีตหัวหน้า
กองประวัติศาสตร์ทหารเรือเมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๒ ถึงต้น พ.ศ. ๒๕๐๓

ฉะนั้น ผู้อ่านจึงสามารถเชื่อถือได้ว่า เรื่องราวทุกเรื่องในพระประวัติฉบับนี้
มีความถูกต้องเป็นจริงอย่างแน่นอน เมื่อภาพรวมพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ
ดูมีความน่าเชื่อถือเป็นความจริง เรื่องเล่าความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของ
กรมหลวงชุมพรฯ โดยหลวงรักษาราชทรัพย์ก็จะได้รับความน่าเชื่อถือร่วมไปด้วย

วิธีการภายในพระประวัติ เนื่องจากกองประวัติศาสตร์ทหารเรือใช้หลัก
ฐานประกอบงานเขียนหลายชิ้น การผลิตซ้ำดังกล่าวจึงมิได้ดำเนินเช่นเดียวกับหนังสือ
อนุสรณ์งานศพก่อนหน้าซึ่งคัดลอกไล่เรียงตามลำดับเรื่องของต้นฉบับ แต่ตัดตอน
เนื้อความจากหลักฐานเฉพาะส่วนที่ต้องการใช้ โดยมีได้ใช้วิธีการอ้างอิงอย่างเป็น
ระบบด้วยการระบุชื่อกับอายุของเอกสารและหน้าที่อ้างอิง รวมทั้งเนื้อหาบางส่วนมิได้
ระบุที่มาหรือหลักฐานที่อ้างอิงด้วย แม้กองประวัติศาสตร์ทหารเรือจะได้แจกแจง

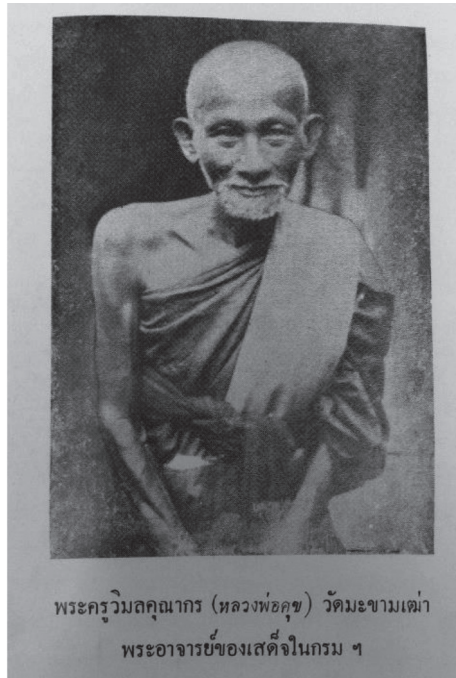
หลักฐานประกอบการเขียนพระประวัติฉบับนี้ไว้แล้วตั้งแต่ต้น ผู้อ่านก็ไม่อาจทราบได้ว่า เนื้อความส่วนที่ต้นอ่านมาจากเอกสารชั้นใดฉบับใด อีกทั้งการแยกส่วนเนื้อความในหลักฐานจึงทำให้วิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือในหลักฐานต้นฉบับถูกลดทอนลง เหลือเพียงในระดับเรื่องราวแต่ละเรื่อง

ในเรื่องเล่าความเสื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ กองประวัติศาสตร์ทหารเรือชี้แจงชัดเจนว่า เรื่องเล่านี้เขียน “ตามหลักฐานจดหมายหลวงรักษาราชทรัพย์ (รักษะ เอกะวิภาต)” (Royal Thai Navy, 1960, p. 72) จดหมายดังกล่าวคือ จดหมายต้นฉบับของหลวงรักษาราชทรัพย์ที่ส่งมายังหัวหน้ากองประวัติศาสตร์ทหารเรือเมื่อ พ.ศ. ๒๔๙๖ ซึ่งผู้เขียนได้วิเคราะห์ไว้แล้วข้างต้น

กองประวัติศาสตร์ทหารเรือเล่าเรื่องนี้ด้วยเนื้อความเรื่องความเสื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของกรมหลวงชุมพรฯ ที่ปรากฏในจดหมายต้นฉบับโดยตรง โดยมีได้วิพากษ์ความน่าเชื่อถือของหลักฐาน แต่ยืนยันความน่าเชื่อถือด้วยความน่าเชื่อถือของแหล่งข้อมูล คือ หลวงรักษาราชทรัพย์ โดยนำอัตชีวประวัติโดยย่อของหลวงรักษาราชทรัพย์ตามที่ปรากฏในจดหมายต้นฉบับมาประกอบ เพื่อสื่อนัยโดยอ้อมว่า เรื่องเล่านี้เป็น “ประสบการณ์ของบุคคลร่วมสมัยที่มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกรมหลวงชุมพรฯ” เนื้อความอัตชีวประวัติของท่านนี้ระบุถึงการเป็นครอบครัวทหารเรือและความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างครอบครัวของท่านกับกรมหลวงชุมพรฯ ในฐานะ “ข้ารับใช้ของเจ้าพ่อกรมหลวงชุมพรฯ” ทำให้ผู้อ่านเห็นความสัมพันธ์ระหว่างผู้เล่าเรื่องกับบุคคลในเรื่องเล่าว่า ผู้เล่าเรื่องคือผู้ที่มีความศรัทธาเสื่อมใสพระองค์ และยอมไม่โกหกเรื่องเล่านี้ให้พระองค์ทรงเสียพระเกียรติ

เมื่อเปรียบเทียบกับเอกสารต้นฉบับแล้ว ผู้เขียนเห็นว่า เนื้อหาทั้งหมดตรงกับจดหมายต้นฉบับพิมพ์ติดที่กองประวัติศาสตร์ทหารเรือคัดลอกและจัดระเบียบเนื้อความแล้ว แต่กองประวัติศาสตร์ทหารเรือได้ตัดเนื้อความย่อหน้าแรกของจดหมายที่ระบุ “ข้อตกลง” ที่หลวงรักษาราชทรัพย์สร้างขึ้นต่อผู้อ่านเพื่อชี้แจงว่า เรื่องราวทั้งหมดในจดหมายเป็นความจริงจำเท่าที่ท่านจำได้หลังจากผ่านมาแล้ว ๕๐ ปี ขณะเดียวกัน กองประวัติศาสตร์ทหารเรือได้ละเว้นเวลาที่หลวงรักษาราชทรัพย์เขียนจดหมายฉบับนี้ด้วย ทำให้ผู้อ่านมีอาจทราบ ว่า จดหมายของท่านเขียนขึ้นเมื่อไร ฉะนั้น

เมื่อผู้อ่านอ่านเรื่องเล่าที่มีรายละเอียดแบบจำลองเหตุการณ์ขึ้นใหม่ ผู้อ่านก็จะเข้าใจว่า หลวงรักษาราชทรัพย์จดจำเรื่องราวนี้ได้แม่นยำชัดเจนและเล่าเรื่องนี้อย่างตรงไปตรงมา อีกทั้งสถานะของพระยากำแหงณรงค์ฤทธิ์ในฐานะลูกศิษย์และเป็นคนโปรด ของ กรมหลวงชุมพรฯ และในฐานะพยานรู้เห็นเหตุการณ์โดยตลอด (Royal Thai Navy, 1960, p. 74) ก็ร่วมยืนยันความน่าเชื่อถือของเรื่องเล่านี้ให้หนักแน่นต่อสายตาของ ผู้อ่านมากขึ้นด้วย



ภาพที่ ๑ ภาพของหลวงปู่คุช วัดมะขามเฒ่าพร้อมคำอธิบายใต้ภาพที่ปรากฏ
ในหนังสือ *อนุสรณ์เปิดกระโจมไฟชุมพรเขตอุดมศักดิ์* ที่ตีพิมพ์ใน พ.ศ. ๒๕๐๓
ที่มา: Royal Thai Navy. (1960). *Anuson phithi poet krachomfai Chumphon
khet udom sak 20 phrutichikayon 2503* [Commemoration of Chumphon
Khet Udomsak Beacon's Opening Ceremony on 20 November 1960].
Thonburi : Naval Administration Department Press.

ยิ่งไปกว่านั้น พระประวัติฉบับ พ.ศ. ๒๕๐๓ นี้เป็นฉบับแรกที่ใช้รูปภาพประกอบ เรื่องราวความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของกรมหลวงชุมพรฯ และนำภาพขาว-ดำ รูปพระสงฆ์รูปหนึ่งมาใช้ประกอบเรื่องเล่านี้พร้อมคำบรรยายใต้ภาพว่า “พระครูวิมลคุณากร (หลวงพ่อกุศ) วัดมะขามเตี้ย พระอาจารย์ของเสด็จในกรมฯ” (Royal Thai Navy, 1960, p. 72-73) ซึ่งรูปนี้อาจเป็นภาพถ่ายหลวงปู่ศุขภาพแรกที่นำมาเป็นส่วนหนึ่งในพระประวัติ รูปภาพนี้ถูกนำมาใช้แสดงรูปลักษณะของหลวงปู่ศุขและเป็นหลักฐานยืนยันว่า หลวงปู่ศุขมีตัวตนอยู่จริงในอดีต การนำรูปหลวงปู่ศุขมาประกอบ เรื่องราวจึงยิ่งทำให้เรื่องเล่าของหลวงรักษาราชทรัพย์มีความน่าเชื่อถือเป็นจริง เพราะตัวละครสำคัญสองตัวในเรื่องเล่าคือ กรมหลวงชุมพรฯ และหลวงปู่ศุขเป็นบุคคลที่มีตัวตนอยู่จริงในอดีตทั้งสองคน

เราจะเห็นได้ว่า แม้วิธีการทางประวัติศาสตร์ที่กองประวัติศาสตร์ทหารเรือ แสดงต่อผู้อ่านจะมีได้กระบวนการศึกษาอย่างเป็นระบบ แต่การแสดงวิธีการนี้ทำให้ ผู้อ่านสามารถเชื่อถือได้ว่า กองประวัติศาสตร์ทหารเรือมีความรู้ความสามารถในการ สืบค้นเรื่องราวในอดีตที่เกี่ยวกับกรมหลวงชุมพรฯ ขณะเดียวกัน การตัดต่อตัดตอน เนื้อความจากหลักฐานและการยืนยันการมีอยู่จริงของหลวงปู่ศุขผ่านภาพประกอบก็ได้ ประกอบสร้างความน่าเชื่อถือต่อผู้เล่าเรื่องมากขึ้นกว่าที่ปรากฏในหลักฐาน

ท้ายที่สุด เมื่อพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ ฉบับนี้ได้รับการตีพิมพ์ เผยแพร่ กองทัพเรือก็กลายเป็นผู้รับรองความเชื่อถือของทุกเรื่องราวในพระประวัติ ฉบับนี้อีกชั้นหนึ่งในฐานะ “ผู้รู้เรื่องพระประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ” ด้วยการแสดงให้เห็นกระบวนการค้นคว้าของกองทัพเรือในการศึกษาเรื่องราวในอดีตของ พระองค์ และความสามารถเข้าถึง “ความจริง” เกี่ยวกับพระองค์โดยตรงด้วยความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับสมาชิกในราชสกุลอาณาจักรผู้เป็นทายาทตามสายเลือดของ พระองค์ ซึ่งผู้อ่านย่อมเชื่อว่า สมาชิกในครอบครัวผู้เรื่องราวที่ “เป็นจริง” เกี่ยวกับ พระองค์มากที่สุด ขณะเดียวกัน อนุสรณ์กระโจมไฟชุมพรเขตอุดมศักดิ์ ศาลกรมหลวง ชุมพรฯ ที่แหลมปู่เจ้า อ.สัตหีบ จ.ชลบุรี และพระประวัติฉบับ พ.ศ. ๒๕๐๓ นี้ก็ร่วม สถาปนาตัวตนของกรมหลวงชุมพรฯ อย่างเป็นทางการต่อสาธารณชนในฐานะ “องค์บูรพาจารย์ของทหารเรือไทย” และ “เจ้าพ่อกรมหลวงชุมพรฯ” ทำให้เรื่อง ความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของพระองค์โดยหลวงรักษาราชทรัพย์เป็นหลักฐาน

อ้างอิง “ความจริง” เกี่ยวกับพระองค์จวบจนปัจจุบันโดยมิได้มีการเปลี่ยนแปลงสาระ
เนื้อหาสำคัญ

๕. บทสรุป

เมื่อพิจารณาเรื่องเล่าความเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์ของกรมหลวงชุมพรฯ โดยหลวงรักษาราชทรัพย์ผ่านงานเขียนทั้งสามชิ้นนี้แล้ว เราได้เห็นว่า ความน่าเชื่อถือของเรื่องเล่านี้ได้รับการประกอบสร้างขึ้นด้วย “ชุดวิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือ” อันเป็นกลองเครื่องมือนี่ที่ผู้เขียนพระประวัติจะเลือกสรรมาใช้ โดยมีบริบทการรับรู้กรมหลวงชุมพรฯ ในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์และการปรากฏขึ้นของศาลเคารพบูชาพระองค์ ณ เวลาที่ผู้เขียนพระประวัติสร้างสรรคงานเขียนเป็น “หลักฐาน” เชิงประจักษ์ยืนยันข้อเท็จจริงนี้

การเขียนเรื่องเล่าพระประวัติจึงมิใช่การพิสูจน์ข้อเท็จจริงว่า พระองค์ทรงเลื่อมใสศรัทธาไสยศาสตร์หรือทรงมีอำนาจอิทธิปาฏิหาริย์จริงหรือไม่ แต่เป็นการอธิบายที่มาความศักดิ์สิทธิ์ของพระองค์และยืนยัน “ความจริง” เรื่องนี้ให้หนักแน่นมากขึ้น ดังนั้นชุดวิธีการประกอบสร้างความน่าเชื่อถือจึงถูกนำมาใช้ทั้งการเล่าเรื่อง, การสร้างตรรกะ และวิธีอธิบายความน่าเชื่อถือของพยาน เพื่อให้เรื่องเล่าพระประวัติมีคุณลักษณะและแสดงความน่าเชื่อถือ ๓ ประการได้แก่ ความสมจริง ความเป็นเหตุเป็นผล และการมีพยานหลักฐานยืนยันคำอธิบาย

ในการเล่าเรื่อง วิธีการเล่าเรื่องแบบจำลองเหตุการณ์ขึ้นใหม่ให้รายละเอียดของเหตุการณ์แต่ละฉากร้อยเรียงกัน ทำให้ผู้อ่านเห็นตรรกะของเรื่องอย่างเป็นเหตุเป็นผล และรายละเอียดของเรื่องทำให้ผู้อ่านเข้าใจว่าเหตุการณ์ในเรื่องเกิดขึ้นจริงและผู้เล่าเรื่องสามารถถ่ายทอดเรื่องราวตามที่ประจักษ์มาอย่างถูกต้อง

ในการสร้างตรรกะเรื่องเล่าพระประวัติเป็นคำอธิบายต่อปรากฏการณ์ปัจจุบัน ณ ช่วงเวลานั้นที่กรมหลวงชุมพรฯ ทรงเป็นสิ่งที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ผู้คนนับถือศรัทธาโดยยึดถือบริบทปัจจุบันเป็น “ผล” ยืนยันความจริงว่า พระองค์ทรงมีอิทธิฤทธิ์เหนือธรรมชาติ โดยมีศาลเคารพบูชาพระองค์กับตำรายาเป็นหลักฐานยืนยันความจริงนี้ ฉะนั้นเรื่องความเลื่อมใสศรัทธาของพระองค์ต่ออิทธิปาฏิหาริย์ของหลวงปู่ชุงจึงเป็น

คำอธิบาย “สาเหตุ” ที่สอดคล้องลงรอยกับปรากฏการณ์ในปัจจุบัน รวมถึงอาจเป็นคำอธิบายแรกต่อปรากฏการณ์นี้

ในวิธีการอธิบายความน่าเชื่อถือของพยาน ผู้เขียนพระประวัติแต่ละคนใช้แนวคิด “ปฏิฐานนิยม” (Positivism) เป็นเครื่องมือสร้างความน่าเชื่อถือต่อพยาน โดยอธิบายถึงความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างพยานหรือผู้เล่าเรื่องกับเหตุการณ์โดยตรงหรือบุคคลในเหตุการณ์นั้น ความสัมพันธ์ใกล้ชิดนี้เป็นสิ่งที่อธิบายผู้อ่านว่าพยานหรือผู้เล่าเรื่องรับรู้เชิงประจักษ์ต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น และจะถ่ายทอดเรื่องราวอย่างตรงไปตรงมา โดยเฉพาะการเป็น “นายทหารเรือ” ที่มีชีวิตอยู่ “ร่วมสมัย” และ “ใกล้ชิด” กับกรมหลวงชุมพรฯ หรือการเป็น “สมาชิกในครอบครัว” ของพระองค์ คุณสมบัติเหล่านี้แสดงให้เห็นความใกล้ชิดระหว่างพยานกับพระองค์ และเข้าใจได้ว่า พยานผู้นั้นสามารถเข้าถึงข้อเท็จจริงเกี่ยวกับพระองค์ทั้งเรื่องพระกรณียกิจและเรื่องส่วนพระองค์ และตรวจสอบเรื่องราวทุกเรื่องได้อย่างถูกต้องแม่นยำ

ขณะเดียวกันเมื่อเรื่องราวความทรงจำของหลวงรักษาราชทรัพย์ถูกนำเข้าสู่การศึกษาทางประวัติศาสตร์ เรื่องราวจากความทรงจำซึ่งเป็นประสบการณ์ที่รับรู้ส่วนบุคคลและมีร่องรอยหลักฐานอยู่อย่างจำกัดที่จะยืนยันข้อเท็จจริงเกี่ยวกับประสบการณ์นี้ ก็ได้รับอานิสงส์ความน่าเชื่อถือไปด้วย กล่าวคือ แม้การศึกษาประวัติศาสตร์อาจตั้งคำถามต่อเรื่องราวจากความทรงจำของท่านและตรวจสอบความน่าเชื่อถือ แต่เมื่อความทรงจำผ่านการวิภาษนี้มาได้ การศึกษาประวัติศาสตร์ก็จะรับรองความน่าเชื่อถือของความทรงจำ โดยรวมความทรงจำเข้าเป็นส่วนหนึ่งในพระประวัติฉบับทางการ เนื่องจากพระประวัติฉบับทางการเป็นเรื่องราวที่มุ่งหมายให้ผู้คนยอมรับที่จะจดจำร่วมกันแบบเดียวกัน

ดังนั้นการรวมความทรงจำเข้าเป็นส่วนหนึ่งในพระประวัติฉบับทางการจึงแปรรูปความทรงจำให้กลายเป็น “ข้อเท็จจริง” จากการศึกษาไปโดยปริยาย เมื่อเรื่องราวพระประวัติได้รับการเผยแพร่สู่สาธารณะ ความทรงจำนี้จะมีได้รับรู้ในฐานะเรื่องราวส่วนบุคคล แต่จะกลายเป็น “ข้อเท็จจริง” ที่ผู้คนในสังคมรับรู้และยอมรับร่วมกัน กระบวนการนี้ได้ทำให้ภาพลักษณ์ของกรมหลวงชุมพรฯที่ย้อนแย้งกันระหว่างภาพลักษณ์ “ผู้นำความทันสมัย” ที่มีที่มาจากพระนิพนธ์พระประวัติเมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๖

กับภาพลักษณ์สิ่งศักดิ์สิทธิ์ “กิ้งผิ้งเทพ” ที่มีที่มาจากศาลเคารพบูชาพระองค์ที่นางเลิ้ง
อย่างน้อยทศวรรษ ๒๔๘๐ สามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้ในพระประวัติฉบับทางการ

Reference

- Flecker, J. E. (1946). *Hassan*. Translated by His Royal Highness Prince Athitthip-apha. Bangkok: Published for remembrance in Cremation of His Royal Highness Prince Athitthip-apha.
- Ieosiwong, N. (1969). Prince Damrong Rajanubhab and Arnold Toynbee. *The Social Science Review*, 7, 1 (June-August), 17-34.
- Chao pho Krom Luang Chumphon pho phrathai dai dindaen [Guardian Spirit “Krom Luang Chumphon” was pleased because of retaking territories]. (1941, March 10). *Lak Muang* [Pillar of the Country], p. 1, 8.
- Khumtaveeporn, C. (1991). *Somdet krom phraya damrong rachanuphap lae prawattisat niphon Thai samai mai: kan wikhro choeng pratya* [Prince Damrong Rajanubhab and Modern Thai Historiography: Philosophical Analysis]. Bangkok: Thammasat University Press.
- Naval Education Department. (2007). Phu bangkhap bancha nai adit thung patchuban [Department directors from past to present]. Retrieved from http://www.navedu.navy.mi.th/aboutedu/history_staffedu/index.htm.
- Pitukthanin, A. (2007). Cremation Volume: the Site of Memory (chosen). *Damrong Journal*, 6, 1 (January – June), 134-158.
- Royal Thai Navy. (1953-1954) Archive of the History Division, Naval Education Department on Phra ratchaprawat khong Krommaluang Chumphon bang suan [Partial Biography of Admiral Prince of Chumphon] .
- Royal Thai Navy. (1960). *Anuson phithi poet krachomfai Chumphon khet udom sak 20 phrutchikayon 2503* [Commemoration of Chumphon

Khet Udomsak Beacon's Opening Ceremony on 20 November 1960].
Thonburi: Naval Administration Department Press.

R.S. (1956). *Kiatprawat Krommaluang Chumphon khe udomsak, wet mon, tamra ya chak khamphi khong (chaopho)* [Biography of Admiral Prince of Chumphon, his Magic, and Pharmacopoeia from His Treatises]. Phra Nakorn: Published for remembrance in Cremation of Lieutenant Commander Luang Raksarajasab, Royal Thai Navy (Rak Ekawiphata).

Sattayanurak, A. (2013). Khwammai khong tua ton: phatthanakan nangsu chaek nai ngan sop [Meaning of identity: development of cremation volumes distributed at funerals]. In *Prawattisat satsana watthanatham lae kansuksa : ruam botkhwam Thai suksa phua raluk thung sattra chan Ichii Yoneo* [History, religion, culture and education: Thai study digest for remembrance of Professor Ichii Yoneo]. C. Nartsupha and C. Soontravanich (Eds.). Bangkok: Sangsan.

Yukol, C., Lieutenant Colonel Momjao. (1991). *Anusorn ngan phra rachatan phloeng phra sop phontri phra chao woravongther phraaong chao Chaloeiphon Thikhamporn* [Commemoration at His Royal Highness Prince Chaloeiphon Thikhamporn's Cremation]. Bangkok: The Agricultural Co-operative Federation of Thailand.

กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช วัดป่าบง เมืองยอง ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา^๑

Submitted date : 5 September 2019

Revised date : 20 February 2020

Accepted date : March 2020

พระครูเมธานันทกิจ^๒
พระครูประวิตรวราณยุต, ดร.^๓
ดร.พิสิฏฐ์ โคตรสุโพธิ์^๔

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นการศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช วัดป่าบง เมืองยอง ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา มีอายุในปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๕ เนื้อหาในคัมภีร์แสดงถึงการปฏิบัติกัมมัฏฐาน ๒ ลักษณะ ได้แก่ การปฏิบัติกัมมัฏฐานขณะไปถือศีลอุโบสถที่วัดในวันพระ และการปฏิบัติกัมมัฏฐาน ๔๐ มีหลักการในการปฏิบัติ คือการบริกรรมหัวใจคาถาซ้ำ ๆ เพื่อให้เกิดสมาธิ จากนั้นจึงพิจารณาไคร่ครวญในบทสวดนั้น ๆ วิธีการปฏิบัติกัมมัฏฐาน ได้แก่ การระลึกถึงคุณพระพุทธรูปเจ้า พระธรรมเจ้า พระสงฆ์เจ้า และอื่น ๆ ในหมวดอนุสติกัมมัฏฐาน ด้วยการกล่าวบทสรรเสริญพร้อมคำแปล ก่อนขมวดบทสรรเสริญนั้น ๆ เป็นคาถาสั้น ๆ

^๑ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช วัดป่าบง เมืองยอง ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา พุทธศาสนดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

^๒ นิสิตพุทธศาสนดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

^๓ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ภาควิชาพุทธศาสนดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

^๔ อาจารย์ประจำ ภาควิชาพุทธศาสนดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม

เรียกหัวใจคาถา จากนั้นจึงบริกรรมหัวใจคาถาพร้อมนับลูกประจำไปเรื่อย ๆ จนจิตเป็นสมาธิ แล้วจึงค่อยพิจารณาไตร่ตรองในคำแปลของบทสวดแต่ละบท มีลักษณะเฉพาะ ๓ ประการ คือ ๑) ให้ความสำคัญกับการชำระล้างจิตใจด้วยคาถาก่อนเข้าสู่ขั้นตอนการปฏิบัติกัมมัฏฐาน ๒) วิธีการภาวนาโดยเมื่อบริกรรม “พุท” ให้รับรู้การเคลื่อนไหวของลมหายใจเข้าที่ปลายจมูก เมื่อบริกรรม “โธ” ให้รับรู้การเคลื่อนไหวของลมหายใจผ่านลำคอ หัวใจ ลงสู่ท้อง ๓) วิธีนับลูกประจำให้วางลูกประจำไว้เหนือตัก โดยให้นับลูกประจำ ๑ เม็ด ต่อคำภาวนา ๑ คำ เช่น พุทโธ เป็นต้น

คำสำคัญ : กัมมัฏฐาน, พระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช, วัดป่าบาง เมืองยอง ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา

Kammatthana Scripture of Phra Maha Somdej Chao Kanchaiyarat, Wat Pa Bong, Mueang Yong, Republic of the Union of Myanmar^α

Phrakhu Maytanantakit^β

Phrakru Pravitaranuyut^γ

Phisit Kotsupho^δ

Abstract

This article is an analysis of the kammatthana meditation scripture of Phra Maha Somdej Chao Kanchaiyarat, Wat Pa Bong, Mueang Yong, Republic of the Union of Myanmar in the late 25th century of the Buddhist era. The contents of the scripture represent two aspects of kammatthana practice: practicing kammatthana meditation while keeping the eight precepts at a temple on Buddhist holy days and forty meditation subjects. Kammatthana meditation practice includes the remembrance of the Buddha, dhamma, sangha and others in the category of anusati kammatthana meditation, followed by reciting the text and counting the rosary. The unique kammatthana

^α This article is part of a thesis titled “Kammatthana Scripture of Phra Maha Somdej Chao Kanchaiyarat, Wat Pa Bong, Mueang Yong, Republic of the Union of Myanmar”, Doctor of Philosophy in Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Chiang Mai Campus.

^β Student of Doctor of Philosophy in Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya, University Chiang Mai Campus

^γ Assistant Professor, Department of Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Chiang Mai Campus, Advisor

^δ Full-time lecturer, Department of Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Chiang Mai Campus, Co-advisor

meditation characteristics of Phra Maha Somdej Chao Kanchaiyarat include three aspects: 1) a procedure for focusing on mind cleansing before entering kammatthana mediation, including sacred words to purify and extinguish sin from the mind; 2) for the praying method, when saying “bud”, one must recognize the movement of the breath coming through the nose, and when saying “dho”, one must acknowledge the movement of the breath coming through the throat, heart and into the stomach; 3) counting the rosary can be conducted by placing the rosary above the lap and by counting one rosary bead per one prayer, such as saying “Buddho”.

Keywords : Kammatthana mediation, Phra Maha Somdej Chao Kanchaiyarat, Wat Pa Bong, Mueang Yong, Republic of the Union of Myanmar.

๑. บทนำ

พระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช หรือสมเด็จมหาปารัตน์วาสิ หรือสมเด็จอรุณวาสิปาง เมืองยอง หรือพระพี่หลวงปาง สังขราชเมืองยอง ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา ท่านเป็นเจ้าของาวาสวัดปางรูปที่ ๓ มีชีวิตอยู่ระหว่าง พ.ศ. ๒๔๒๔-๒๕๐๙ ร่วมสมัยกับครูบาศรีวิชัยแห่งล้านนา ประวัติชีวิตของท่านที่เล่าสืบกันมาถึงปัจจุบันเต็มไปด้วยปาฏิหาริย์เฉกเช่นบุคคลในตำนาน อาทิ ท่านเหาะจากเมืองยองมาช่วยครูบาศรีวิชัยสร้างวิหารวัดพระเจ้าตนหลวง เป็นต้น ผู้คนเชื่อกันว่าปาฏิหาริย์นั้น ๆ เกิดขึ้นจากการที่ท่านปฏิบัติปัสสนากัมมัฏฐาน แต่กัมมัฏฐานของท่านจะมีลักษณะเช่นใดนั้น เป็นสิ่งที่น่าสนใจศึกษาอย่างยิ่ง

นับเป็นเรื่องที่น่ายินดีดีในการลงพื้นที่เก็บข้อมูลของท่านที่วัดปาง ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา เมื่อวันที่ ๓๑ ตุลาคม พ.ศ. ๒๕๖๐ นั้น เจ้าอาวาสวัดปางรูปปัจจุบันได้อนุญาตให้ศึกษาและถ่ายรูปพัสสาคัมภีร์กัมมัฏฐานของพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช ซึ่งท่านยืนยันว่าเป็นลายมือที่เขียนในพัสสาเป็นลายมือของพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช

ผู้วิจัยเชื่อว่าการศึกษาวិเคราะห์คัมภีร์กัมมัฏฐานของพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช จะนำมาซึ่งความรู้ในกัมมัฏฐานที่ท่านปฏิบัติได้เป็นอย่างดี

๒. วัตถุประสงค์ในการวิจัย

เพื่อศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์กัมมัฏฐานของพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช สังขราชเมืองยอง ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา ในประเด็นเกี่ยวกับการปฏิบัติ วิธีปฏิบัติ และลักษณะเฉพาะของกัมมัฏฐาน

๓. วิธีวิจัย

การทำงานได้ปริวรรตคัมภีร์กัมมัฏฐาน ๒ เล่ม ได้แก่ พัสสากัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช และหนังสือกัมมัฏฐานหลวงวัดราชสันฐานจอมแจ้งเมืองยอง ประเทศประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา โดยสาเหตุที่ต้องปริวรรตหนังสือกัมมัฏฐานหลวงวัดราชสันฐานจอมแจ้งอีกฉบับหนึ่งนั้น เพื่อใช้ในการศึกษา

เปรียบเทียบ เพราะวัดราชสังฆฐานจอมแจ้ง เป็นวัดสำคัญของเมืองยอที่ยังคง สอนวิปัสสนากัมมัฏฐานอยู่ในปัจจุบัน ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า แนวทางปฏิบัติกัมมัฏฐาน ในปัซสากัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช จะส่งอิทธิพลให้กับหนังสือ กัมมัฏฐานหลวงวัดราชสังฆฐานจอมแจ้ง

ในการปริวรรตใช้คณะทำงานรวม ๖ รูป/ท่าน ได้แก่ ๑) พระครูเมธานันทกิจ เจ้าอาวาสวัดหนองยวง จังหวัดลำพูน ประเทศไทยและผู้วิจัย ๒) พระทอง ปัญญาวัฒน์ วัดกอกข่อยร้องวัว เมืองยอ ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา ๓) พระณัฐวุฒิ กิติปัญญา วัดกอกข่อยร้องวัว เมืองยอ ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพ เมียนมา ๔) สามเณรจิรพงศ์ กันทา วัดกอกข่อยร้องวัว เมืองยอ ประเทศสาธารณรัฐ แห่งสหภาพเมียนมา ๕) พ่อหนาน หนานธรรม บ้านกอกข่อยร้องวัว เมืองยอ ประเทศ สาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา ๖) พ่อหนานประสิทธิ์ อุพันธ์ มัคคานุก วัดหนองยวง จังหวัดลำพูน ประเทศไทย เมื่อปริวรรตแล้วจึงได้ให้ผู้เชี่ยวชาญด้านภาษา ท้องถิ่นล้านนา ภาษาไทยของ (ไทลื้อ) จำนวน ๒ ท่าน และภาษาบาลี ๑ ท่าน ตรวจสอบ ก่อนนำไปวิเคราะห์เนื้อหาเป็นลำดับต่อไป

๔. สังเขปประวัติพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช

พระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราชมีนามเดิมว่า ชันคำ เกิด พ.ศ. ๒๔๒๔ โยม บิดาชื่ออุ่นคำ โยมมารดาชื่อกำแสง เกิดที่บ้านกอลุง หัวสิบในเวียง เมืองยอ อายุ ๑๙ บรรพชาเป็นสามเณร ฉายากิตติคุณ โดยมีแสนไชยसान บ้านทุ่งเป็นพ่อออกหรือ ผู้ช่วยเหลือในการบรรพชาทั้งในด้านเงินทอง และสิ่งของที่จำเป็นสำหรับการบรรพชา บรรพชาแล้วท่านไปจำพรรษาที่วัดบ้านทุ่ง ๑ ปี เกิดอาพาธเป็นโรคลมอัมพาตขึ้นลำคอ จึงปลีกวิเวกไปอยู่ที่พระธาตุอ้อมแก้ว ๗ วัน ๗ คืน วันหนึ่งโยมแม่ของท่านขึ้นไปหา ไม้พิน จึงได้เจอกับท่านโดยบังเอิญ แล้วได้นิมนต์ท่านกลับลงมาจากพระธาตุอ้อมแก้ว ในครั้งนั้นแสนไชยसानพ่อออกได้สร้างกุฏิถวายท่านบริเวณริมวัดกอลุง ไม่นานหลังจากนั้น ท่านจึงได้เรียนกัมมัฏฐานกับครูบามหาป่าเยธัมม วัดพระธาตุหลวงจอมยอ จนอายุ ๒๘ ปี จึงได้กลับมาจำพรรษาที่วัดบ้านทุ่ง โรคลมอัมพาตขึ้นลำคอของท่านก็หายขาด

ในประวัติท่านได้ไปจำพรรษาที่วัดและราวป่าต่าง ๆ แถบเมืองยอง เช่น จำพรรษาที่วัดบ้านท่าเตือ ๒ ปี วัดป่าบัง ๑๗ ปี ท่านดำรงตำแหน่งเป็นเจ้าอาวาส วัดป่าบังรูปที่ ๓ ต่อจากพระกัญจัย ต่อมาท่านไปอยู่ป่าห้วยร้องทอง ๙ ปี ป่าขุมสังลม ๑๑ ปี และไปอยู่มอนทอกไม้ทราบจำนวนปี แต่ในพรรษาที่ ๓๒ ขณะที่ท่านอายุประมาณ ๕๓ ปี ซึ่งท่านจำพรรษาอยู่ป่าห้วยร้องทองนั้น ชื่อเสียงของท่านก็เป็นที่รู้จักในหมู่ พระสงฆ์และประชาชนชาวไทยของที่ศรีทธา ว่าท่านเป็นพระภิกษุฝ่ายอรัญญวาสี ที่เคร่งครัดในการปฏิบัติกัมมัฏฐาน มีวัตรปฏิบัติอันดีงาม เป็นที่ยกย่องนำเคารพนับถือ

พรรษาที่ ๕๓ ขณะอายุ ๓๒ ปี ท่านได้รับการยกยอสถาปนาจากพระสงฆ์ และประชาชนชาวยองในเมืองยอง ขึ้นเป็นพระมหาสมเด็จกัญไชยราช สังฆราช เมืองยอง ตรงกับ พ.ศ. ๒๔๙๖

ในวัยชราท่านมีร่างกายซูบผอม ดวงตามองไม่ค่อยเห็น ท่านมรณภาพเมื่อ อายุ ๘๕ ปี ตรงกับปีเม็งเม็ด เดือน ๙ ทุติยะ ๑๔ ค่ำ พ.ศ. ๒๕๐๙ ฉาปนกิจเดือน ๑๐ ขึ้น ๑ ค่ำ พ.ศ. ๒๕๐๙ มีพระมหาคุรุครูบาคันธาสสะ วัดบ้านปุงหลวง พระมหา คุรุครูบาอินทร์ปภา วัดหลวงร้องหาง พระมหาคุรุครูบาอุปเสน วัดห้วยยางเป็นเจ้า พระมหาสาธิตเถียร วัดบ้านตวง เป็นประธานสงฆ์พร้อมศรีทธาตินจงหลวงวัดบ้าน ป่าบุกช่วยกันกระทำฌาปนกิจ อัฐิท่านนำไปบรรจุไว้ในกุฏิที่วัดป่าบัง เมื่อเดือน ๑๐ ขึ้น ๑๒ ค่ำ พ.ศ. ๒๕๐๙ สิริรวมอายุได้ ๘๕ ปี เป็นสามเณรได้ ๖๖ พรรษา ไม่อุปสมบท เป็นพระภิกษุ เหตุที่ท่านไม่อุปสมบทเป็นพระภิกษุอาจเนื่องมาจากว่า ท่านบรรพชาเมื่อ อายุ ๑๙ ปีแล้ว และอาจเห็นว่า การอุปสมบทเป็นพระภิกษุต้องมีหน้าที่ทางการปกครอง ของสงฆ์ต่อไป ซึ่งอาจจะเป็นอุปสรรคในการปฏิบัติวิปัสสนากัมมัฏฐานก็ได้

ทั้งนี้คำว่า “กัญไชย” ในชื่อพระมหาสมเด็จกัญไชยราช สันนิษฐานว่าน่าจะมาจากคำว่า ดาบสรีกัญไชย หรือสรีกัญชัย หรือพระขรรค์ชัยศรี ที่เชื่อกันว่าเป็นดาบวิเศษ ซึ่งพระอินทร์ให้พระเวสสุกรรมเทวบุตรสร้างขึ้น ในล้านนาเชื่อว่าเป็นดาบวิเศษ บนด้ามมักมีการลงอักขระยันต์ที่ศักดิ์สิทธิ์ เช่น คาถาพญาอินทร์ คาถา จักรพรรดิราช คาถาจักรแก้วพระพุทธรองค์ บพขุมนุมพระคาถา เป็นต้น

ทั้งนี้คำว่า “กัญไชย” น่าจะมาจากคำว่า “ขันคำ” ซึ่งเป็นชื่อเดิมของท่าน โดยขันคำหรือพระขรรค์ทองคำ ก็หมายถึงดาบสิริกัญไชยนั่นเอง

๕. กัมมัฏฐานในพระพุทธศาสนา

กัมมัฏฐาน หรือกรรมฐาน หมายถึงอุบายทางใจ (Phra Brahmagunabhorn (P.A Payutto), 2008, p 9) คำว่าอุบายเป็นแนวทางหรือวิธีการ มี ๒ อุบาย คือ แนวทางหรือวิธีการที่จะทำให้ใจสงบ เรียกสมถกัมมัฏฐาน และแนวทางหรือวิธีการที่จะทำให้เกิดปัญญา เรียกวิปัสสนากัมมัฏฐาน ในพระไตรปิฎกบางแห่งก็ใช้คำว่า กาวนาแทนคำว่ากัมมัฏฐาน โดยคำว่ากาวนาหมายถึงการทำให้มีขึ้น เป็นขึ้น การทำให้เกิดขึ้น การเจริญ การบำเพ็ญ (Phra Brahmagunabhorn (P.A Payutto), 2008, p. 50)

ด้วยเหตุนี้กัมมัฏฐานที่พบในพระพุทธศาสนา จึงมี ๒ ประเภท คือ สมถกัมมัฏฐาน และวิปัสสนากัมมัฏฐาน

สมถกัมมัฏฐาน ประกอบด้วย ๗ หมวด ๔๐ ข้อ ได้แก่ **หมวดที่ ๑ กสิณกัมมัฏฐาน ๑๐** ได้แก่ ปฐวีกสิณ อาโปกสิณ เตโชกสิณ วาโยกสิณ นิลกสิณ ปิตตกสิณ โลหิตกสิณ โอทาทกสิณ อาโลกกสิณ และปริจจจินนาทกสิณ, **หมวดที่ ๒ อสุภกัมมัฏฐาน ๑๐** ได้แก่ อุทุมตกอสุภ วินิลกอสุภ วิบุพพกอสุภ วิจฉิททกอสุภ วิกขยตกอสุภ วิกขิตตกอสุภ หตวิกขิตกอสุภ โลหิตกอสุภ ปุพุกกอสุภ และอัญญีกอสุภ, **หมวดที่ ๓ อนุสสติกัมมัฏฐาน ๑๐** ได้แก่ พุทธานุสสติ อัมมานุสสติ สังฆานุสสติ สีลานุสสติ จาคานุสสติ เทวดานุสสติ มรณานุสสติ กายคตาสติ อานาปานสติ และอุปสมานุสสติ, **หมวดที่ ๔ พรหมวิหารกัมมัฏฐาน ๔** ได้แก่ เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา, **หมวดที่ ๕ อาหารเรปฏิกูลสังขญาณกัมมัฏฐาน ๑**, **หมวดที่ ๖ จตุธาตววัตถถานกัมมัฏฐาน ๑**, **หมวดที่ ๗ อรูปกัมมัฏฐาน ๔** ได้แก่ อากาสาณัญจยตนะ วิญญานัญจยตนะ อากิญจัญจยตนะ เนวสัญญานาสัญญายตนะ

ผลจากการปฏิบัติสมถกัมมัฏฐาน ได้แก่ ฌาน อรูปฌาน และอภิญญา

วิปัสสนากัมมัฏฐาน เป็นอุบายวิธีสำหรับฝึกจิตให้เกิดปัญญา รู้แจ้งตามความเป็นจริง คือ ไตรลักษณ์ โดยมีขั้น ๕ เป็นเครื่องมือในการพิจารณา ประกอบด้วย อนุปัสสนา ๗ ประการ คือ ๑) **อนิจจานุปัสสนา** ได้แก่ การพิจารณาเห็นความไม่เที่ยง,

๒) ทุกขานุปัสสนา ได้แก่ การพิจารณาเห็นความเป็นทุกข์, ๓) อนัตตานุปัสสนา ได้แก่ การพิจารณาเห็นความไม่มีตัวตน, ๔) นิพพิทานุปัสสนา ได้แก่ การพิจารณาเห็นความน่าเบื่อหน่าย, ๕) วิราคานุปัสสนา ได้แก่ การพิจารณาเห็นความคลายกำหนด, ๖) นิโรธานุปัสสนา ได้แก่ การพิจารณาเห็นความดับกิเลส, ๗) ปฏินิสสัคคานุปัสสนา ได้แก่ การพิจารณาเห็นความสลัดทิ้งกิเลส

ผลที่เกิดจากการปฏิบัติวิปัสสนากัมมัฏฐาน เรียก ญาณ ๑๖

๖. การวิเคราะห์คัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช

คัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช เป็นพับกระดาษสา จำนวน ๔๒ หน้า จารด้วยอักษรล้านนา สำเนียงไทยของ (ไทลื้อ) แต่ละหน้ามีประมาณ ๑๙-๒๐ บรรทัด ต้นฉบับเก็บรักษาไว้ที่วัดป่าบาง เมืองยอง

อายุของคัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช สันนิษฐานว่าน่าจะอยู่ในปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๕ เนื่องจากในประวัติ ท่านได้รับการยกยอสถาปนาจาก พระสงฆ์และประชาชนชาวยองในเมืองยอง ขึ้นเป็นพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช สังกษราชเมืองยองเมื่อ พ.ศ. ๒๔๙๖ ในพรรษาที่ ๕๓ ขณะอายุ ๓๒ ปี ด้วยเหตุนี้ ท่านน่าจะเขียนกัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราชภายหลัง พ.ศ. ๒๔๙๖

๖.๑ วาระในการปฏิบัติกัมมัฏฐาน

จากการวิเคราะห์เนื้อหาในคัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช พบการปฏิบัติกัมมัฏฐานใน ๒ วาระ ได้แก่

๖.๑.๑ การปฏิบัติกัมมัฏฐานขณะไปถือศีลอุโบสถที่วัดในวันพระ

ในคัมภีร์อธิบายขั้นตอนไว้ดังนี้ว่า การไปวัดให้ไปตั้งแต่วันโกน ถือศีลนอนวัด ๒ คืน แล้วจึงกลับบ้านในวันรุ่งขึ้น ตลอดเวลาที่อยู่วัดให้ไหว้พระ สวดมนต์ ถือศีล ปฏิบัติกัมมัฏฐานพร้อมน้บลูกประคำ มีรายละเอียดพอสังเขป ดังนี้

เมื่อไปถึงวัด ให้ปิดกวาดวิหาร จุดผางประทีป ตามเทียนในวิหาร และ ก่อเจดีย์ทรายหน้าวิหารหรือในบริเวณวัด เพื่อบูชาพระรัตนตรัย สวดมนต์ แล้วจึงไปขอศีล ๕ กับเจ้าอาวาสก่อนแยกย้ายไปปฏิบัติกัมมัฏฐาน

คำว่าผางประทีปนั้นเป็นคำพินอินล้านนา ประกอบด้วยคำว่า ผาง คือ ภาชนะดินเผาคล้ายถ้วยเล็ก ๆ ใช้ใส่ขี้ผึ้งหรือน้ำมันและไส้ของประทีปที่ทำมาจากเส้นฝ้าย ส่วนคำว่าประทีปคือแสงสว่าง

เมื่อรับศีล ๕ แล้ว จึงปฏิบัติกัมมัฏฐาน เอาลูกประคำสวมศีรษะ แล้วจึงกล่าวคำบูชาพระรัตนตรัย ครูบาอาจารย์ พระกัมมัฏฐาน จากนั้นจึงเริ่มปฏิบัติกัมมัฏฐานในหมวดอนุสติกัมมัฏฐาน ได้แก่ พุทธานุสติ ต่อด้วยธรรมานุสติ และสังฆานุสติตามลำดับ เมื่อยามใกล้นอนและยามจะนอนให้กล่าวคำระลึกคุณพระรัตนตรัย ครูบาอาจารย์ พระกัมมัฏฐาน คุณของการให้ทาน คุณของการมีศีล คุณของเทวดา คุณกัมมัฏฐาน ๕ ห่อง ระลึกถึงการเกิดแก่เจ็บตายที่เป็นธรรมดา แล้วระลึกถึงคุณนิพพานเป็นที่สุด

เมื่อถึงวันพระจึงไปขอศีล ๘ หรือศีล ๑๐ กับเจ้าอาวาส แล้วปฏิบัติพุทธานุสติกัมมัฏฐานในตอนเช้า ปฏิบัติธรรมานุสติกัมมัฏฐานหลังกินข้าวเช้า ปฏิบัติสังฆานุสติกัมมัฏฐานหลังกินข้าวเที่ยง แล้วจึงสวดมนต์พร้อมนับลูกประคำในช่วงปฐมยาม ตั้งแต่เวลา ๑๘ นาฬิกา ถึง ๔ ทุ่ม หรือ ๒๒ นาฬิกา เมื่อยามใกล้นอนและยามจะนอนก็ให้กล่าวคำระลึกคุณเช่นเดียวกับวันแรก

หลังวันพระเมื่อปิดกวาดวิหารแล้วจึงไปขอปลงกัมมัฏฐาน ขอบขมาลาโทษพระรัตนตรัย ครูบาอาจารย์ พระกัมมัฏฐาน พร้อมปลงศีล ๘ หรือศีล ๑๐ แล้วขอศีล ๕

โดยกัมมัฏฐานที่ใช้ในการปฏิบัติ ได้แก่ อนุสติกัมมัฏฐานในข้อ พุทธานุสติ ธรรมานุสติ และสังฆานุสติ แบ่งการปฏิบัติกัมมัฏฐานตามช่วงเวลา ซึ่งมีลักษณะเช่นเดียวกับการปฏิบัติกัมมัฏฐานในวันพระ ที่วัดขุนคองหลวง อำเภอหางดง จังหวัดเชียงใหม่ โดยมีข้อปฏิบัติพุทธานุสติ ในเวลา ๒๐.๐๐ น. เป็นต้นไป ปฏิบัติธรรมานุสติ ตั้งแต่เวลา ๒๒.๓๐ น. เป็นต้นไป และปฏิบัติสังฆานุสติในเวลา ๔.๐๐ น. ของรุ่งขึ้น เป็นต้นไป (Aphisakmontree. et al., 2016, p. 289)

วัดขุนคองหลวงนี้เป็นวัดเพียงแห่งเดียวในล้านนา ที่ยังสอนการปฏิบัติกัมมัฏฐานแบบโบราณล้านนา คือใช้อุสติกัมมัฏฐานพร้อมการนับลูกประคำ นอกจากนั้นการปฏิบัติกัมมัฏฐานในล้านนามักเป็นไปตามรูปแบบสติปัฏฐานสี่หรือที่เรียกว่า

พองหนอยุบหนอ ตามการสอนของพระธรรมมังคลาจารย์ วิ. วัดพระธาตุศรีจอมทอง
วรวิหาร

๖.๑.๒ การปฏิบัติกัมมัฏฐาน ๔๐

ก. หลักการ

หลักการในการปฏิบัติกัมมัฏฐาน ๔๐ คือ การบริกรรมหัวใจ
คาถาช้าๆ เพื่อให้เกิดสมาธิ จากนั้นจึงพิจารณาไคร่ครวญในบทสวดแต่ละบท

ทั้งนี้ในคัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช ปรากฏ
สมถกัมมัฏฐาน ๔๐ ในหมวดอนุสติกัมมัฏฐาน ๑๐ ได้แก่ พุทธานุสติ อัมมานุสติ
สังฆานุสติ สีลานุสติ จาคานุสติ เทวดานุสติ มรณานุสติ กายคตาสติ อานาปานสติ และ
อุปสมานุสติ, หมวดพรหมวิหารกัมมัฏฐาน ๔ ได้แก่ เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา,
หมวดอาหารเรปปฏิกุลสัตถุญญากัมมัฏฐาน, หมวดจตุธาตววัตถุญญากัมมัฏฐาน รวม
กัมมัฏฐาน ๑๖ ข้อ ไม่ครบ ๔๐ ข้อ

กัมมัฏฐานที่ขาดไปมีกัมมัฏฐานในหมวดกสิณกัมมัฏฐาน ๑๐ ได้แก่
ปฐวีกสิณ อาโปกสิณ เตโชกสิณ วาโยกสิณ นีลกสิณ ปิตตกสิณ โลหิตกสิณ โอทาทกสิณ
อาโลกกสิณ และปริจจินนากาสกสิณ, หมวดอสุภกัมมัฏฐาน ๑๐ ได้แก่ อุทุมตอกอสุภ
วินีลกอสุภ วิบุพพกอสุภ วิจฉิทกอสุภ วิกขาชิตกอสุภ วิกชิตตกอสุภ หตวิกชิตกอสุภ
โลหิตกอสุภ ปุพุกกอสุภ และอัญจิกกอสุภ, หมวดอรูปกัมมัฏฐาน ๔ ได้แก่ อากาสนัญจยตนะ
วิญญานัญจยตนะ อากิญจัญจยตนะ เนวสัญญานาสัญญายตนะ รวมกัมมัฏฐาน ๔๐
ที่ไม่ปรากฏในคัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราช ๒๔ ข้อ

ทั้งนี้ในคัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺโฑไชยราชได้ให้
ความสำคัญกับการปฏิบัติพุทธานุสติกัมมัฏฐานและพรหมวิหารกัมมัฏฐาน มากกว่า
กัมมัฏฐานอื่น เนื่องจากมีการแปลคาถาจากบาลีเป็นภาษาไทยของไว้อย่างละเอียด และ
มีขั้นตอนการปฏิบัติที่มากกว่ากัมมัฏฐานอื่น

ลักษณะเช่นนี้เหมือนกับที่ปรากฏในคัมภีร์กัมมัฏฐานล้านนา
โบราณ เช่น การปฏิบัติกัมมัฏฐานของครูบามหากัณฺจนเถร สูงเม่น เมืองแพร่ ซึ่ง
กำหนดการปฏิบัติเพียงพุทธานุสติ ธรรมานุสติ สังฆานุสติ กายคตานุสติ เมตตาวาณา

และไตรลักษณ์วิปัสสนากัมมัฏฐาน หรือการปฏิบัติกัมมัฏฐานของครูบาศรีวิชัย วัดบ้านปาง อำเภอสี จังหัดลำพูน ที่เน้นพุทธานุสติ ธรรมานุสติ สังฆานุสติ สีลานุสติ กายคตานุสติ ภาวนาเมตตาตนเอง (เมตตาตนเอง) ภาวนาพรหมวิหาร (เมตตาผู้อื่น กรณณา มุทิตา อุเบกขา) อรูปกัมมัฏฐาน ๔ ภาวนาทวิวิสุทธิญาณ ภาวนากังขา วิสุทธิญาณ และภาวนาไตรลักษณ์ เป็นต้น

สาเหตุที่กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราชและกัมมัฏฐาน ล้านนา เน้นการปฏิบัติพุทธานุสติ ธรรมานุสติ สังฆานุสติ และพรหมวิหารกัมมัฏฐานนั้น เพราะอนุสติกัมมัฏฐาน (พุทธานุสติ ธรรมานุสติ สังฆานุสติ) เป็นการน้อมใจเคารพ บูชาคุณพระรัตนตรัย และขออำนาจคุณพระรัตนตรัยช่วยปกป้องคุ้มครองภัยอันตราย ของญาติที่อาจเกิดขึ้นได้ระหว่างการปฏิบัติ ส่วนพรหมวิหารกัมมัฏฐาน เป็นการน้อมใจ ให้เห็นความจริงที่ว่า ทุกชีวิตเป็นเพื่อนร่วมเกิดแก่เจ็บตายในสังสารวัฏ เป็นเพื่อน ร่วมทุกข์จึงก่อให้เกิดเมตตาจิตขึ้น สามารถให้อภัยกับศัตรูได้ กัมมัฏฐานทั้งสองมีผล โดยตรงทำให้จิตใจสงบและเป็นสมาธิได้ง่าย ด้วยเหตุนี้อนุสติกัมมัฏฐาน (พุทธานุสติ ธรรมานุสติ สังฆานุสติ) และพรหมวิหารกัมมัฏฐานจึงมีความสำคัญในการปฏิบัติ กัมมัฏฐาน

ข. ขั้นตอนการปฏิบัติ

การปฏิบัติกัมมัฏฐานแต่ละหมวดในคัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหา สมเด็จเจ้ากัญไชยราช มีลำดับขั้นการปฏิบัติเช่นเดียวกัน โดยเริ่มจาก ๑) กล่าวบทสวด กัมมัฏฐาน, ๒) กล่าวคำสรรเสริญคุณกัมมัฏฐานที่จะปฏิบัติ อาจแปลหรือไม่แปลก็ได้, ๓) ขมวดคำสรรเสริญให้เป็นคาถาสั้นลง เรียกหัวใจคาถา, ๔) นับลูกประคำพร้อม กล่าวหัวใจคาถา, ๕) เมื่อต้องการหยุดปฏิบัติให้กล่าวคำขอยหยุด

ตัวอย่างขั้นตอนการปฏิบัติพุทธานุสติ ดังนี้

๑) ขั้นตอนการกล่าวบทสวดกัมมัฏฐานว่า “...พุทโธ เม นาโถ อัมโม เม นาโถ สังโฆ เม นาโถ กัมมัฏฐานัง เม นาถัง กัมมัฏฐานะ ทายกาจารย์โย เม นาโถ ๓ ครั้ง แปลว่า พุทโธ หรือว่าพระพุทเจ้า นาโถ เป็นที่พึ่ง เม แก่ข้าเทอญ อัมโมหรือพระสัทธรรมเจ้า นาโถ เป็นที่พึ่ง เม แก่ข้าเทอญ สังโฆ หรือว่าพระสังฆะเจ้า นาโถ เป็นที่พึ่ง เม แก่ข้าเทอญ กัมมัฏฐานัง อันว่ากัมมัฏฐานเจ้า หรือกัมมัฏฐานเจ้า

นางัง เป็นที่พึง เม แก่ข้าเทอญ กัมมัญฐานะทายกาจารย์โยหรือครูบาอาจารย์ ผู้สั่งสอน ให้ยังกัมมัญฐานันั้น นาโถ เป็นที่พึง เม แก่ข้าเทอญ แล้วว่า อะหังกันเต สัพพะพุทธานังกัมมัญฐานันัง ยาจามิ ๓ ครั้ง แปลว่า กันเต ข้าแต่แก้ว ๕ โกฎาก (พระรัตนตรัย ครูบาอาจารย์ พระกัมมัญฐานเจ้า) อะหังหรือว่าข้า ยาจามิ ขอปฏิบัติ เจริญภาวนา กัมมัญฐานันัง ยังพุทธานุสติกัมมัญฐานัน...”

๒) ขั้นตอนการขอปีติสมาธิ

ให้ว่า “...อะหังกันเต ปีติสมาธิปัญญานัง นิพพานัง ยาจามิ ๓ ครั้ง แปลว่า กันเต ข้าแต่แก้ว ๕ โกฎาก (พระรัตนตรัย ครูบาอาจารย์ พระกัมมัญฐานเจ้า) อะหังหรือว่าข้า ยาจามิ ขอเอาปีติสมาธิปัญญานัง ยังปีติสมาธิ ปัญญา นิพพานัง ยังนิพพานเจ้า...”

๓) ขั้นตอนการกล่าวบทสรรเสริญพระพุทธรูปพร้อมคำแปล

ให้ว่า “อิติปิโส ภาวะวา อะระหัง สัมมา สัมพุทโธวิชชา จะระณะสัมปันโน สุคะโต โลกะวิทู อะนุตตะโร ปุริสะทัมมะสาระถิ สัตถา เทวะ มานุสสานัง พุทโธ ภาวะวาติ ๓ ครั้ง แปลว่า โส ภาวะวา หรือว่าพระพุทธเจ้า ตนได้ บำเพ็ญบารมีธรรมทั้งมวลแล้ว อะระหัง ก็ได้ถึงอรหันตนิเวศน์ กำจัดเสียยังกิเลส ธรรมหมดสิ้น อิติปิ แม้นด้วยคุณอันนี้แล สัมมาสัมพุทโธ ตนตรัสรู้เวยยะธรรมทั้งมวล ไม่มีเหลือ ด้วยดี ด้วยตน อิติปิ แม้นด้วยคุณอันนี้แล วิชชาจะระณะสัมปันโน ตน ประกอบวิชาปัญญาทิพย์ ๘ ดวงกับทั้งจรณธรรม ๑๖ อิติปิ แม้นด้วยคุณอันนี้แล สุคะโต ตนมีธรรมอันงามและได้เข้าไปสู่นิพพานตันทัก อิติปิ แม้นด้วยคุณอันนี้แล โลกะวิทู ตนได้ตรัสรู้ยังโลกทั้งสาม อิติปิ แม้นด้วยคุณอันนี้แล อะนุตตะโร ตนประเสริฐ กว่าคนและเทวดาทั้งหลาย อิติปิ แม้นด้วยคุณอันนี้แล ปุริสะทัมมะสาระถิ ตนได้ สั่งสอนยังผู้ชายทั้งหลายให้ได้ถึงกองอันดี พระเป็นเจ้าตนเป็นนายสารถิตนประเสริฐ อิติปิ แม้นด้วยคุณอันนี้แล พุทโธ ตนอันได้ตรัสรู้หรือจะธรรมทั้งสี่ อิติปิ แม้นด้วย คุณอันนี้แล ภาวะวา ตนได้กำจัดเสียยังราคะโทสะโมหะ มีศรีโสภาคยธรรม หาที่สุด บังได้ อิติปิ แม้นด้วยว่าคุณอันนี้แล...”

๔) ขั้นตอนการขมวดคำสรรเสริญให้เป็นหัวใจคาถา

ให้ว่า “...อะหัง สัมมาสัมพุทธโธ ๓ ครั้ง...”

๕) ขั้นตอนการนับลูกประจำพร้อมกล่าวหัวใจคาถา

ให้ว่า “พุทธโธ” โดยให้นับลูกประจำลูกหนึ่ง ยามว่า “พุทธ” ให้รู้
ลมหายใจที่จรูญกุก ยามว่า “โธ” ให้ตามลมหายใจจากคอถึงท้อง

๖) ขั้นตอนกล่าวคำขอยุติปฏิบัติกัมมัฏฐาน

ให้ลืมตา อ้าปาก ยกมือขึ้นตั้งหว่างคิ้ว แล้วว่า “...สาธุข้า ภาวนา
พุทธคุณเจ้าเป็นที่พึ่งเท่านั้นแล้ว ขอสุมาขอไว้เหนือหัวก่อนแล...”

ทั้งนี้หัวใจคาถาที่ใช้ในภาวนา จะแตกต่างกันไปแต่ละหมวด
ของกัมมัฏฐานที่ปฏิบัติ ได้แก่

พุทธานุสติกัมมัฏฐาน ใช้คำภาวนา “พุทธโธ”

ธัมมานุสติกัมมัฏฐาน ใช้คำภาวนา “ธัมโม”

สังฆานุสติกัมมัฏฐาน ใช้คำภาวนา “สังโฆ”

ศีลानุสติกัมมัฏฐาน ใช้คำภาวนา “สีลामะ เปรสิสุทธา”

จาคานุสติกัมมัฏฐาน ใช้คำภาวนา “อะหัง มุตตะจาโค”

เทวดานุสติกัมมัฏฐาน ใช้คำภาวนา “ตะถาหัง สุขัง ปาปุนันยยัง”

อุปสมานุสติกัมมัฏฐาน ใช้คำภาวนา “นิพพานัง อนุตะรัง”

อาหารปฏิกุศลสัญญา ใช้คำภาวนา “อาหะเร ปฏิกุโล”

มรณานุสติกัมมัฏฐาน ใช้คำภาวนา “ธูวังเม มะระณัง”

จตุธาตววัตถานกัมมัฏฐาน ใช้คำภาวนา “สัพเพ ธาตุ”

กายคตาสติกัมมัฏฐาน แบ่งเป็น

- การภาวนาเกสา ใช้คำภาวนา “เกสา ปฏิกุลา”
- การภาวนาโลมา ใช้คำภาวนา “โลมา ปฏิกุลา”
- การภาวนานะขา ใช้คำภาวนา “นะขา ปฏิกุลา”
- การภาวนาทันตา ใช้คำภาวนา “ทันตา ปฏิกุลา”
- การภาวนาตะใจ ใช้คำภาวนา “ตะใจ ปฏิกุลา”

พรหมวิหารกัมมัฏฐาน แบ่งเป็น

- เมตตาพรหมวิหาร ใช้คำภาวนา “สัตตา สุขี”
- กรุณาพรหมวิหาร ใช้คำภาวนา “สัพเพสัตตา”
- ทุคขาปนุญจันตุ มุทิตาพรหมวิหาร “อะโห สุขโโ”
- อุเบกขาพรหมวิหาร ใช้คำภาวนาว่า “สัพเพสัตตา กัมมะสกา”

ผลการปฏิบัติพุทธานุสสติ ธรรมานุสสติ สังฆานุสสติ สีลา-
นุสสติ จาคานุสสติ เทวดานุสสติ อุปमानุสติกัมมัฏฐาน อาหาเรปฏิกูลสัณญญา มรณา-
นุสติกัมมัฏฐาน จตุธาตววัตถานกัมมัฏฐาน เกิดปิติ ๕ ได้แก่ ๑) ขุททกปิติ (ปิติเล็ก
น้อย พอขนชูขนน้ำตาไหล) ๒) ขณิกาปิติ (ปิติชั่วขณะ ทำให้รู้สึกแปลกๆ เป็นขณะๆ ดุจ
ฟ้าแลบ) ๓) โลกกันติกาปิติ (ปิติเป็นระลอกหรือปิติเป็นพักๆ ให้รู้สึกชุ่มลงมาๆ ในกาย
ดุจคลื่นซัดต้องฝั่ง) ๔) อุพเพตาปิติ หรือ อุพเพงคาปิติ (ปิติไหลลอม เป็นอย่างแรงให้
รู้สึกใจฟูแสดงอาการหรือทำการบางอย่างโดยมิได้ตั้งใจ เช่น เปลี่ยนอุทาน เป็นต้น หรือ
ให้รู้สึกตัวเบา ลอยขึ้นไปในอากาศ ๕) ฌรณาปิติ (ปิติซาบซ่าน ให้รู้สึกเย็นซ่านแผ่เอิบ
อาบไปทั่วสรรพางค์) ผลการปฏิบัติกายคตาสติกัมมัฏฐาน เกิดอุคคหนิมิต เกิดปฏิภาศ
นิมิต เกิดอัปนาสมาธิ ผลการปฏิบัติเมตตาภิรมกัมมัฏฐาน จะเป็นที่รักของคนและ
เทวดา อินทร์ พรหมและสัตว์ เกิดอัปนาสมาธิ

๖.๒ ลักษณะเฉพาะของกัมมัฏฐานที่พบในกัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้า กัญไชยราช

ลักษณะเฉพาะของกัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราชที่พบมี ๓ ประการ
คือ

๖.๒.๑ การชำระล้างจิตใจด้วยคาถา

ในขั้นตอนก่อนที่จะเริ่มต้นการปฏิบัติกัมมัฏฐานนั้น ในคัมภีร์ให้สวดคาถา
ชำระล้างจิตใจตนเองให้หมดสิ้นไปจากบาปกรรมเสียก่อน ได้แก่ คำสละมลทินในตัว
คำถอนบาปจากจิต คำเผาบาปในตัว คำแก้บาปในตัว ดังนี้

คำสละมลทินในตัว ว่า “...นะ หิริคุมภีรายาร ๓ ครั้ง...”

คำถอนบาปจากจิต ว่า “...กัมมาจิตโต กัมมะจิตัง กัมมะจิตะวะระจิติ ๓ ครั้ง...”

คำเผาบาปในตัว ว่า “...ปัญญาจะมั่ง อะกุสะลัง (อกุศล ๕) อะวะระฐถัง มะยา โทสัง วินาสันตุ (โทษของเราจงพินาศ) ปัญญาจะมั่ง อะกุสะลัง มะยา โทสัง วินาสันตุ (อกุศล ๕ โทษของเราจงพินาศ) นะโม พุทธายะ สะหะ (ความนอบน้อมต่อพระพุทธเจ้า) ะตะวะตังปาบัง นามะรูปัง อะนิจจัง ทุกขัง อะนัตตา (นามรูปไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่มีตัวตน) นะโม พุทธัสสะ นะโม ัสสะ นะโม สังข์สสะ (ความนอบน้อมจงมีแต่พระพุทธพระธรรมพระสงฆ์) ชัยยะฐิตัง หุรุ หุรุ สะวาหาย ๓ ครั้ง อือระระนัง อะระหัง บุคคะลัง ธัมมา อิติปิโส ะคะวา นะโม พุทธายะ ทุ สะ นะโส...”

คำแก้บาปในตนให้หมด ว่า “...ขันตุ ปัญญาปาระมี ปะตะติ กัมมิติ ปัญญาปาระมี เม นาโถ (ปัญญาปาระมี เป็นที่พึ่งของเรา) พุทโธ อุบันโน โลก ธัมโม อุบันโน โลก สังโฆ อุบันโน โลก (พระพุทธเจ้า พระธรรม พระสงฆ์ เกิดขึ้นแล้วในโลก) พุทโธ อัปะมัยโย ธัมโม อัปะมัยโย สังโฆ อัปะเมยโย (พระพุทธเจ้า นับประมาดมิได้ พระธรรม นับประมาดมิได้ พระสงฆ์ นับประมาดมิได้) พุทธาระตะนัง ธัมมะระตะนัง สังฆะระตะนัง (แก้วคือพระพุทธ แก้วคือพระธรรม แก้วคือพระสงฆ์) พุทธะคุดนังธัมมะคุดนัง สังฆะคุดนัง อาจะริยุปัชฌายะคุดนัง มาตาปิตุคุดนัง พุทธะปะเจกะ พุทธานัง ธัมมัง สังฆัง จะ ทาตุโย โปธิเจติยัง ปิมปานัง อะตุรัยยา นะมามิหัง (ข้าพเจ้า ขอนอบน้อมพระพุทธคุณ พระธรรมคุณ พระสังฆคุณ คุณอาจารย์อุปัชฌาย์ คุณพ่อคุณแม่ คุณพระปัจเจกะ พระธรรม พระสงฆ์ พระธาตุ ต้นโพธิ์ เจติย์ พุทธพิมพ์) ระตะนะตะยััง สะระณัง กัจจามิ ระตะนะตะยััง สีเสสะ นะมามิ (ข้าพเจ้าถึง พระรัตนตรัยเป็นที่พึ่ง นบน้อมต่อพระรัตนตรัยด้วยเศียรเกล้า) ระตะนะตะยััง อะนุกาเวนะ สัพพะ อันตราโย วินาสันตุ อะเสสะโต (ด้วยอานุภาพแห่งพระรัตนตรัย อันตรายทั้งปวงจงพินาศไปโดยไม่มีส่วนเหลือ) มะกะกะระ เสวะปัจจโย โทหนตุ เม นิจจัง...”

ทั้งนี้ในพบบนหนังสือไหว้พระถือศีลปฏิบัติกัมมัฏฐาน พ.ศ. ๒๕๕๗ (Aphisakmontree. et al., 2016, p. 238-240) ที่รักษาไว้ที่วัดขุนคอง ตำบลขุนคอง อำเภอหางดง จังหวัดเชียงใหม่ ต้นฉบับเป็นพับกระดาษ เขียนด้วยหมึกสีดำ อักษรธรรม ล้านนา จำนวน ๑๕ พับหน้ากระดาษ ก็ปรากฏคาถาในลักษณะเช่นนี้เช่นกัน ได้แก่ คำไหว้ใหม่บาป ระงับกรรมเวร ใจความสำคัญของคำไหว้ก็คือขอให้บาปกรรมที่ตน

ทำให้ถูกเผาไปจนหมดสิ้น ดังนี้

คำไหว้ใหม่บาป ให้ว่า “...พุทโธ เม นาโถ นะกัณณะติ สันเทหัง สัพพัง รักเขหิ รักขิตัง โหติ...” แปลว่า พระพุทธเจ้า เป็นที่พึ่งของข้าพเจ้า ย่อมทรงคุ้มครอง กาย (ข้าพเจ้า) ขอท่านจงคุ้มครองกายทั้งปวงให้ดี

คำไหว้ระงับกรรมเวร ให้ว่า “...อะหัมภันเต โลกนะนาโถ มะโนกัมมัง กายะกัมมัง วะจีกัมมัง คะรูกัมมัง ละหุกัมมัง จะตุอิริยาปะณะกัมมัง สัพพะปาปัง วินาสันตุ...” แปลว่า ข้าแต่พระโลกนาถผู้เจริญ ข้าพเจ้าขอขมากรรม (ต่อพระองค์) กรรมทั้งปวง คือ มโนกรรม กายกรรม วาจกรรม ครุกรรม (กรรมหนัก) ลหุกรรม (กรรมเบา) กรรมที่เกิดจากอิริยาบถ ๔ จงพินาศไปเถิด)

คำไหว้ระงับเวร ให้ว่า “...สัพเพ มิตตา มะมะ ปิยัง อาหุ มิตตา มะมะ อะเวรา โหนตุ...” แปลว่า คนทุกหมู่เหล่า จงเป็นมิตร ได้เป็นที่รักใคร่ของข้าพเจ้า เป็นคนร่วมสุขร่วมทุกข์ ไม่มีเวร ต่อข้าพเจ้า

คำไหว้เผาบาป ให้ว่า “...มะมะ กาโล ปะภิกฺกุลो วิโลชะติ...” แปลว่า เป็นเวลาของข้าพเจ้า สิ่งสกปรกย่อมสะสางไป

นอกจากนั้นคำไหว้เหล่านี้ ยังปรากฏในหนังสือประวัติความเป็นมาของ วัดคงไต้ จังหวัดแพร่ (Wat Khong Tai, 2017, p. 29) ในคำไหว้ สุวณณะจังโกคำใหม่ บาปทั้งมวล ชี้แจงไว้ว่าให้สวดทุกเช้าค่ำ ล้างบาปทั้งมวล ดังว่า “...สัพพะปาปัง พุทธกาฬัง พุทธะติ สัจจานิ พุทโธ สัพพัญญุตัง กายะกัมมัง วะจีกัมมัง มะโนกัมมัง สัจจิจจะ อสัจจิจจะ สัพพะเวรานิ สัพพะกัมมานิ สัพพะอันตรายา อติตะโทสัง มะโน กัมมัง อนาคะตะโทสัง มะโนกัมมัง นิวะระณะธัมมัง ยัสสะ ปาปัง กะตัง กัมมัง กุสะเลนะ ปหิยติ โส อิมัง โลกัง ปะภาเสติ อัปภามุตโตวะ จันทิมมา ตัสสะ มะ อะ อุ อะ มะ ครุปาปัง ละหุปาปัง ปาราชิกัง วินาสันตุ เม อะเสสะโต...” แปลว่า พระพุทธเจ้า ทรงรู้แจ้งบาปทั้งปวง ความชั่ว (กรรมดำ) ที่บุคคลประพฤดิชั่วแล้ว พระพุทธเจ้า ทรงตรัสรู้หรือริยสัง ถึงความรู้แจ้งธรรมทั้งปวง กรรมชั่วที่เป็นกายกรรม วาจกรรม มโนกรรม เวรทั้งปวง กรรมทั้งปวง อันตรายทั้งปวง ทั้งที่เจตนาและมีได้เจตนา มโนกรรมอันเป็นโทษที่ล่วงแล้ว มโนกรรมอันเป็นโทษที่ยังไม่มาถึง ธรรมอันเป็น เครื่องปิดกั้นความดีที่บุคคลใดได้กระทำไว้แล้ว กรรมชั่วของบุคคลนั้น อันกุศลย่อม

ละทิ้งเสียได้ บุคคลนั้นย่อมยังโลกนี้ให้สว่างไสว ประดุจพระจันทร์ลอยพ้นแล้ว จากเมฆหมอกฉะนั้น บาปกรรมอันหนักก็ดี บาปกรรมอันเบาก็ดี กรรมที่ทำให้พ่ายแพ้ ก็ดี ของบุคคลนั้น จงพินาศต่อข้าพเจ้าไป โดยไม่มีส่วนเหลือ

จุดประสงค์ของคำไหว้ใหม่บาปเหล่านี้ เป็นแจกเช่นเดียวกับคำสวดถอน ในล้านนา กล่าวคือเป็นการใช้คำสวดมนต์คาถา เพื่อให้อนุภาพของมนต์นั้นๆ ไปไหม้ ไปถอนสิ่งไม่ดี โรคภัย บาปกรรมในตัวคน หรือสถานที่ให้วินาศสูญไป กลับบริสุทธิ์ จากบาปโทษทั้งหมด คาถาสวดถอนนี้มีทั้งสวดถอนอาคารสถานที่ สวดถอนคนตาย ในสถานที่ไม่ควรตาย เช่น ตายในเขตวัด สวดถอนพระภิกษุสามเณรฆราวาสในที่ไม่ควรฆราวาส สวดถอนคนป่วยหรือถาวรวัตถุที่ไม่สามารถรู้ทั้งได้ สวดถอนฮีด (สิ่งไม่ดี) สวดถอนพระภิกษุ สามเณร ฆราวาสที่ยังไม่ได้ปลงบริวาร สวดถอนให้คนตายทั้ง กลม เป็นต้น

ทั้งนี้ความเชื่อในการสวดคาถา เพื่อให้เผาไหม้บาปกรรมนี้ คล้ายคลึงกับความเชื่อของพุทธศาสนาวัชรยาน คือ การสวดธารณี หรือมนต์ประจำพระพุทธเจ้า และพระโพธิสัตว์ต่างๆ โดยมนต์แต่ละบทมีอานุภาพต่างกันไป บางบทสวดจบเพียงมี อานิสงส์เป็นพระอินทร์ร้อยชาติ หรือเพียงแต่เขียนคำมนตร์ลงบนผืนผ้าแขวนเอาไว้ ใคร เดินลอดมีอานิสงส์ทำให้บาปกรรมที่ทำมา ๙๐ กัลป์สูญไปได้ (Phoprasitsat. 1984, p. 177)

๖.๒.๒ การภาวนา

การภาวนาในกัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราชมีลักษณะเฉพาะ ใช้วิธีการตามดูลมหายใจเข้าออก ขณะกล่าวหัวใจคาถา และนับลูกประคำไปพร้อมกัน โดยเมื่อบริกรรม “พุท” ให้รับรู้การเคลื่อนไหวของลมหายใจเข้าที่ปลายจมูก เมื่อบริกรรม “ธ” ให้รับรู้การเคลื่อนตัวของลมหายใจผ่านลำคอ หัวใจ ลงสู่ท้อง

วิธีการภาวนาเช่นนี้ต่างออกไปจากวิธีการภาวนาของกัมมัฏฐานในประเทศไทย ที่ให้ติดตามดูลมหายใจเข้าออก โดยยามว่าพุทให้หายใจเข้า และว่าธ ให้หายใจออก ตัวอย่างเช่น การปฏิบัติกัมมัฏฐานแบบหลวงปู่มั่น ที่พระครูสุภัทรคุณ (หลวงปู่คำปัน สุกุโท) วัดสันป่าเป็ง จังหวัดเชียงใหม่ (Phra Achan Mun Bhuridatto Foundation, 2011, p. 237-243) บันทึกไว้ ดังว่า “...จิตอยู่ที่ลมหายใจเข้าออก คือให้

นับเข้า ออก คินให้นับลมเป็นคู่ ๆ ดังนี้ “พุท” ลมเข้า “โธ” ลมออก อย่างนี้ไปจนถึง ๑๐ ครั้ง ให้ตั้งต้นใหม่ จนครบ ๗ รอบ แล้วให้ตั้งต้นใหม่ คือลมเข้าออกหนึ่งให้ภาวนาพุทโธ ๓ คำ ทำอย่างนี้ไปจนครบ ๓ วาระของลมเข้าออก ต่อจากนั้นบริกรรมแต่พุทโธ อย่างเดียว ไม่นับลม ปล่อยลมเข้าออกตามสบาย ทำจิตให้นิ่งไว้ตรงที่ช่องจมูก เมื่อลมออกอย่าสิ่งจิตออกตามลมเกินไป ทำให้สบาย เหมือนเราหายใจออกไป ในอากาศโปร่ง...”

๖.๒.๓ การนับลูกประจำ

การถือลูกประจำในขณะที่ปฏิบัติกัมมัฏฐานนั้น ในกัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราชให้วางไว้เหนือตัก ซึ่งทำทางเช่นนี้ ยังคงพบได้ทั่วไปในประเทศพม่า ในปัจจุบัน ต่างจากทำทางในการจับลูกประจำขณะภาวนาของล้านนา คือ ให้วางสายประจำไว้ในอุ้งมือ โดยยกมือขึ้นระดับหน้าผาก ในลักษณะงอนิ้วทั้ง ๔ เข้าหาตนเอง ลูกประจำจะตั้งอยู่บนส่วนปลายของนิ้วกลาง เมื่อจะนับให้ใช้นิ้วชี้ต้นลูกประจำเข้ามาด้านในตัว และใช้นิ้วหัวแม่มือดันลูกประจำลงด้านล่าง เป็นจังหวะ ติดต่อกันไป (Aphisakmontree. et al., 2016, p. 279-280)

ส่วนการนับลูกประจำ ให้นับลูกประจำ ๑ เม็ด ต่อคำภาวนา ๑ คำ เช่น พุทโธ เป็นต้น ดังว่า “...ถ้วนใจออกเข้าตางรูตึงเสมอแล้วร่ำเปิงว่า “พุทโธ” หรือว่าพระพุทเจ้าต้นตรัสรู้จะริยะสังจจรรมอันพะเสริฐแท้แล ทือร่ำเปิงตกลมากนับไปว่า พุทโธ ลูกหนึ่ง ลูกหนึ่ง ไปไ้ไ้...”

การนับลูกประจำในลักษณะเช่นนี้ พบในกัมมัฏฐานล้านนาในสมัยโบราณ เช่นเดียวกัน อาทิ วิปัสสนากัมมัฏฐานหลวง วัดประตูป่า ตำบลประตูป่า อำเภอเมือง จังหวัดลำพูน จารโดย พระ (ธ) นัญญะเขยริชิตตะ วัดปล่าเหียว จารเสร็จเดือน ๔ เหนือ (มกราคม-กุมภาพันธ์) ขึ้น ๙ ค่ำ วันอาทิตย์ จ.ศ. ๑๒๙๒ (พ.ศ. ๒๔๓๓) อธิบายถึงการนับลูกประจำว่า “...ยกมือหุบเอาหมากคำ (นับลูกประจำ) ว่า อิมัง ผุสสะ ชีวัง อธิษฐามิ ๓ ที ตกลูกไปว่า พุทโธ พุทโธ ไปไ้ไ้ ๆ (ไปเรื่อย ๆ) ทือได้ร้อยที่พันที่เตื่อะ ห้องพุทคุณแล้วแล...” (Royal Vipassana KammatthanaMeditation. Wat Pratu Pa, Pratu Pa Sub-district, Mueang District, Lamphun, 2016, p. 8) นอกจากนี้ในล้านนาก็ยังพบวิธีการนับลูกประจำอีกลักษณะหนึ่ง คือ ยามภาวนา “พุท” ขณะปฏิบัติ

พุทธานุสสติ ใช้นิ้วชี้ต้นลูกประคำลง และเมื่อนับ “โท” ขณะปฏิบัติพุทธานุสสติ ใช้นิ้วหัวแม่มือต้นลูกประคำลง เป็นต้น

ในการนับลูกประคำนั้น ก็มีฐานหลวงวัดราชสังฆฐานหลวงจอมแจ้ง เมืองยองได้แสดงเทคนิคสำคัญไว้ว่าอย่าเพียงแต่ภาวนาเท่านั้น ให้นึกถึงคุณพระพุทเจ้า ธรรมเจ้า หรือสังฆเจ้า หรือความหมายของบทสวดแต่ละบทที่ตนเลือกปฏิบัติกัมมัฏฐาน น้อมใจถึงธรรมของพระพุทเจ้า ดังว่า “...ตกหมากนับเสียปดาย หือรำเปิงถึงคุณพระพุทเจ้าและพระธรรมและพระสังฆเจ้าอันหาบได้นั้นเตอะ...” เทคนิควิธีนี้จะทำให้จิตเกิดสมาธิได้ง่าย เพราะใจไปจดจ่ออยู่กับคำที่แปล และเมื่อจิตคิดไปตามคำที่แปลนั้น ปัญญาก็จะเกิดขึ้นได้

๗. อิทธิพลของคัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราชที่มีต่อท้องถิ่น

คัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราชที่ถูกเขียนขึ้นในปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๕ ได้ส่งอิทธิพลกับคัมภีร์กัมมัฏฐานหลวงวัดราชสังฆฐานหลวงจอมแจ้ง ที่ยังคงใช้ปฏิบัติกันในเมืองยองปัจจุบัน เพราะคัมภีร์ทั้งสองมีหลักการการปฏิบัติสมถกัมมัฏฐานอย่างเดียวกัน คือ การบริกรรมหัวใจคาถาซ้ำ ๆ เพื่อให้เกิดสมาธิ จากนั้นจึงพิจารณาไคร่ครวญในบทสวดแต่ละบท และหมวดของกัมมัฏฐาน ๔๐ ที่พบเหมือนกันทั้ง ๒ คัมภีร์ ได้แก่ พุทธานุสสติ อัมมานุสสติ สังฆานุสสติ สีลานุสสติ จาคานุสสติ เทวดานุสสติ มรณานุสสติ กายคตาสติ อุปสมานุสสติ เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา อาหารเรปฏิกุลสังญากัมมัฏฐาน และจตุธาตุววัตถานกัมมัฏฐาน และรูปแบบการภาวนาก็มีลักษณะเช่นเดียวกัน กล่าวคือ เมื่อบริกรรม “พุท” ให้รับรู้การเคลื่อนไหวของลมหายใจเข้าที่ปลายจมูก เมื่อบริกรรม “โธ” ให้รับรู้การเคลื่อนตัวของลมหายใจผ่านลำคอ หัวใจ ลงสู่ท้อง หรือให้ว่าพุทโธในขณะนับลูกประคำ ๑ ลูก

ที่สำคัญกัมมัฏฐานทั้งสองฉบับ ยังได้สะท้อนให้เห็นถึงความสำคัญของทาน ศีล ภาวนา ที่ต้องปฏิบัติไปพร้อมกัน ไม่ใช่เพียงให้ทาน หรือรักษาศีล หรือภาวนาเพียงอย่างเดียว ดังว่า “...ปุคคะละญิงจายแลนักบวชตั้งหลาย ผุงมีพญา ครอบรำเปิงรู้หนยังมหาสังเวกระวะ ๘ ณะกานนใจ ๕ จวันจุนิน แล้วใส่ใจเว้นจากบาป หือใส่ใจจะตำหือตานจำศีลพึงธรรมปฏิบัติเมตตา ภาวนาสมถกัมมัฏฐานวิปัสสนากัมมัฏฐานไปใจ ๕ จวันจุนิน

แต่ กัจจกัได้นั้นจากตุกข์ ๘ ษะกานนินแล้ว กัจจกัได้นั้นนิปพานเจ้าแต่แล แม้นกระต่าบุญอันอื่นก่าใดแล ต่านได้จำศีลสิ่งเดียว ปอยบได้จำเริญภาวนา ยังสังเวกะวัตถุแลสังสารตุกข์กัมมัญฐานตั้ง ๘ และบได้ภาวนาสมถวิปัสสนานัน กบได้เข้าโปรอดนิปพานได้แล...” (Phra Kruba Nam Saeng Thitipanyo, 2010, p. 4)

การให้ความสำคัญกับศีล สมาธิ ปัญญาไปพร้อม ๆ กันนี้ สอดคล้องกับข้อวิเคราะห์กัมมัญฐานล้านนาที่ระบุว่า เป็นกระบวนการสั่งสมบุญบารมีและพัฒนาตนอย่างเป็นระบบ ด้วยศีล สมาธิ ปัญญา (Aphisakmontree. et al., 2016, Abstract)

๘. บทสรุป

พระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช สังฆราชเมืองยอง มีชีวิตระหว่าง พ.ศ. ๒๔๒๔-๒๕๐๙ คัมภีร์กัมมัญฐานของท่านจารขึ้นในปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๕ ภายหลังจากที่ท่านได้รับการยกย่องเป็นพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราชใน พ.ศ. ๒๔๙๖ มีจำนวน ๔๒ หน้า จารด้วยอักษรล้านนา สำเนียงไทยอง (ไทลื้อ) แต่ละหน้ามีประมาณ ๑๙-๒๐ บรรทัด ต้นฉบับรักษาไว้ที่วัดบ้านปาง เมืองยอง ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา

เนื้อหาในคัมภีร์กัมมัญฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช แสดงถึงการปฏิบัติกัมมัญฐาน ๒ ลักษณะ ได้แก่

๑. การปฏิบัติกัมมัญฐานขณะไปถือศีลอุโบสถที่วัดในวันพระ โดยในวันโกน มีพิธีการบูชาแก้ว ๓ ประการ แก้ว ๕ ไกฐาก ๑๐ จำพวก ขอศีล ๕ จากเจ้าอาวาส ในวันพระจึงขอศีล ๘ ศีล ๑๐ และเมื่อจะกลับบ้านให้ปลงศีล ๘ ศีล ๑๐ ขอศีล ๕ ไปปฏิบัติขณะใช้ชีวิตที่บ้าน

กัมมัญฐานที่ใช้ในการปฏิบัติ ได้แก่ พุทธานุสติกัมมัญฐาน ธรรมานุสติกัมมัญฐาน และสังฆานุสติกัมมัญฐาน

ช่วงเวลาปฏิบัติและกัมมัญฐานที่ปฏิบัติ ได้แก่ ภาวนาพุทธคุณพร้อมนับลูกประจำในตอนเช้า ภาวนาธรรมคุณพร้อมนับลูกประจำ หลังกินข้าวเช้า ภาวนาสังฆคุณพร้อมนับลูกประจำ หลังกินข้าวเที่ยง ภาวนาพุทธคุณ ธรรมคุณ สังฆคุณพร้อมนับลูกประจำ ในช่วงปฐมยามตั้งแต่เวลา ๑๘ นาฬิกา ถึง ๔ ทุ่ม หรือ ๒๒ นาฬิกา ภาวนากัมมัญฐานยามใกล้นอน และภาวนากัมมัญฐานยามจกนอน

๒. การปฏิบัติกัมมัฏฐาน ๔๐ มีการกล่าวคาถาชำระล้างมลทินในตัวในจิตใจ ก่อนการปฏิบัติ จากนั้นสวดมนต์สรรเสริญพระรัตนตรัย ครูบาอาจารย์ และพระกัมมัฏฐาน กล่าวบทสวดกัมมัฏฐาน จากนั้นจึงกล่าวบทสรรเสริญคุณกัมมัฏฐานที่จะปฏิบัติ อาจ มีการแปลหรือไม่ก็ได้ ขมวดคาถาโดยย่อ (หัวใจคาถา) นับลูกประคำ พร้อมภาวนาหัวใจ คาถา ในการภาวนานั้นให้คิดคำนึงไปตามอรรถแปลด้วย

กัมมัฏฐานที่ใช้ในการปฏิบัติ ได้แก่ สมถกัมมัฏฐาน ๔๐ ในข้อ ๑) พุทธานุสติ กัมมัฏฐาน ๒) อัมมานุสติกัมมัฏฐาน ๓) สังฆานุสติกัมมัฏฐาน ๔) ศีลानุสติกัมมัฏฐาน ๕) จาคานุสติกัมมัฏฐาน ๖) เทวดานุสติกัมมัฏฐาน ๗) อุปสมมานุสติกัมมัฏฐาน ๘) อานาปนสติกัมมัฏฐาน ๙) อาหาเรปฏิกูลสังขยา ๑๐) มรณานุสติกัมมัฏฐาน ๑๑) จตุธาตววัตถานกัมมัฏฐาน ๑๒) กายคตาสติกัมมัฏฐาน ๑๓) พรหมวิหารกัมมัฏฐาน

๓. ลักษณะเฉพาะของกัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺฐไชยราช มี ๓ ประการ คือ

๑) ขั้นตอนการปฏิบัติที่ให้ความสำคัญกับการชำระล้างจิตใจด้วยคาถา ก่อนเข้าสู่ขั้นตอนการปฏิบัติกัมมัฏฐาน ได้แก่ คำสละมลทินในตัว คำถอนบาปจากจิต คำเผาบาปในตัว คำแก้บาปในตัว

๒) การภาวนา โดยเมื่อบริกรรม “พุท” ให้รับรู้การเคลื่อนไหวของลมหายใจ เข้าที่ปลายจมูก เมื่อบริกรรม “โธ” ให้รับรู้การเคลื่อนตัวของลมหายใจผ่านลำคอ หัวใจ ลงสู่ท้อง

๓) การนับลูกประคำ ใหวางลูกประคำไว้เหนือตัก โดยให้นับลูกประคำ ๑ เม็ด ต่อคำภาวนา ๑ คำ เช่น พุทโธ เป็นต้น

ทั้งนี้คัมภีร์กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัณฺฐไชยราชที่ถูกใช้ปฏิบัติในปลาย พุทธศตวรรษที่ ๒๕ ได้ให้อธิพจน์กับคัมภีร์กัมมัฏฐานหลวงวัดจอมแจ้ง ที่ยังคงใช้ปฏิบัติ กันในปัจจุบัน โดยกัมมัฏฐานทั้งสองได้สะท้อนให้เห็นถึงความสำคัญของทาน ศีล ภาวนา ที่ต้องปฏิบัติไปพร้อมกัน

Reference

- Apichai, P. (1984). *Phutthasatsana mahayan*. [Mahayana Buddhism]. Bangkok: Mahamakut Buddhist College.
- Phra Achan Mun Bhuridatto Foundation. (2011). *Buraphachan*. [Buraphajarn]. Bangkok: Chuan Pim.
- Phra Brahmaganabhorn (P.A Payutto). (2008). *Photchananukrom phut sat chabap pramuan tham chut*. [Dictionary of Buddhism]. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya University.
- Phra Kruba Nam Saeng Thitipanyo, (2010). *Kammattthan luang wat rat santhan chom chaeng mueang yong prathet satharanarat haeng sahaphap mian ma chut*. [Kammattthana Luang, Wat Ratchasanthan Chom Chaeng, Mueang Yong, Republic of the Union of Myanmar]. Mueang Yong: Wat Luang Ratchasanthan Chom Chaeng.
- Phra Maha Somdej Chao Kanchaiyarat, (1953), *Kammattthan phra maha somdet chao kan chai rat wat pa bong mueang yong prathet satharanarat haeng sahaphap mian ma chut*. [Kammattthan meditation of Phra Maha Somdet Chao Kan of Wat Pa Bong, Mueang Yong, Republic of the Union of Myanmar], [Unpublished document]
- Wat Pratu Pa. (2016). *Wipatsana kammattthan luang*. [Royal Vipassana Kammattthana Meditation]. Chiang Mai: Chiang Mai University.
- Sirisak, A. et al. (2016). *Kammattthan boran lanna chut*. [Ancient Lanna Meditation]. [Research Report]. Department of Cultural Promotion, Ministry of Culture.
- Wat Khong Tai. (2017). *Prawat khwam pen ma wat khong tai chut*. [History of Wat Khong Tai]. Phrae: Wat Khong Tai.

Interview information

Phra Kruba Nam Saeng Thitipanyo. (2017, 31 October). Personal interview.

Prelate of Wat Pa Bong. (2017, 31 October). Personal interview.

ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา กรณีศึกษา : วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย^๑

Submitted date : 12 October 2018

Revised date : 7 November 2018

Accepted date : 26 November 2018

ภาณุทัต ยอดแก้ว^๒

บทคัดย่อ

ทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ (critical discourse analysis) เป็นเครื่องมือที่มีประโยชน์ในการเปิดเผยถึงอุดมการณ์ที่ฝังอยู่ในวาทกรรมและรวมถึงวัฒนธรรมที่สร้างวาทกรรมดังกล่าว บทความนี้ต้องการศึกษาอัตลักษณ์ของวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย และสืบค้นว่าวาทกรรมดังกล่าวได้พัฒนาขึ้นมาในบริบททางประวัติศาสตร์แบบไหน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อวิเคราะห์จากทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ ในบทความนี้ผู้วิจัยพยายามอธิบายว่าแนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิมนุษยชนได้ถูกสะท้อนในฐานะภาพตัวแทน (representation) ในงานวรรณกรรมอย่างไร

ไตรสิกขาและพุทธปัญญาถูกพบว่าเป็นชุดความรู้และสะท้อนฐานคติทางอุดมการณ์ วาทกรรมว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของเถรวาทไทยถูกสร้างขึ้นในยุคสงครามเย็นเมื่อวาทกรรมเสรีนิยมได้แข่งขันกับวาทกรรมคอมมิวนิสต์ในการช่วงชิงความเป็นเจ้าอุดมการณ์ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนถูกมองว่าเป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรมโต้วัตตุนิยม บริโภคนิยม และจักรวรรดินิยมใหม่ อย่างไรก็ตามวาทกรรมเถรวาทไทยได้พัฒนาขึ้นในยุคต่อมาจนมีรูปแบบที่สลับซับซ้อนทั้งในด้านเนื้อหา โครงสร้าง การให้เหตุผล และการใช้ความหมายโดยนัย (implicature) เพื่อสร้างความแตกต่างให้แก่ความหมายของตนเอง

คำสำคัญ : วาทกรรม, ตัวบท, สิทธิมนุษยชน, เถรวาท, ภาพแทน

^๑ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของดุชฎินิพนธ์ เรื่อง ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา ไทย กรณีศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย

^๒ นักวิชาการอิสระ

Thai Buddhist Modernism: Human Rights Discourse as Formulated by Thai Buddhist Monks and its Historical Development

Panutat Yodkaew^o

Abstract

Critical discourse analysis is a useful method for uncovering the underlying ideologies embedded in discourses and the larger culture that create those discourses. This article aims to study the identity of human rights discourse as formulated by three Thai Buddhist monks and to investigate when such discourse was formed and how the discourse has developed through time, especially when viewed from the perspective of critical discourse analysis. The author attempts to shed light on the discursive strategy through which the modern concept of human rights is linguistically represented in contemporary Thai Buddhist literary works.

Trisikkha and *puñña* are found to count as episteme and reflect the ideological assumptions upon which most contemporary Theravada discourse is based. The first Theravada discourse on human rights emerged during the Cold War when liberalist discourse competed against those of Communism for ideological hegemony. Human rights discourse, as formed by Thai Buddhist monks, is arguably deemed a part of the spectrum of Thai Theravada counter discourse against materialism, consumerism and neo-imperialism. Theravada Buddhist discourse has developed over the past decades to integrate various strands of discursive knowledge of modern disciplines

^o independent researcher

and now has become even more sophisticated in plot, argument and use of intertextualities to differentiate their meaning.

Keywords : discourse, text, human rights, Theravada, representation

บทนำ

ภาษาที่ยังไม่ตายต้องมีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อโครงสร้างทางความรู้ ความจริง และอำนาจในสังคมตั้งที่สะท้อนอยู่ในตัวภาษานั้น เปลี่ยนไปตามยุคสมัยต่าง ๆ ของประวัติศาสตร์ วาทกรรม (discourse) หรือถ้อยคำ ภาษาในที่นี้จึงมิได้มีความหมายในแบบที่บุคคลทั่วไปเข้าใจ แต่ทว่าหมายถึงสิ่งที่มิเชลฟูโกต์ (Michel Foucault) ได้เสนอไว้ในหนังสือ *“Archaeology of Knowledge”* ฟูโกต์เห็นว่าเอพิสเต็ม (episteme) หรือรูปแบบหนึ่งของชุดความรู้ที่เกิดขึ้นจากการประกอบสร้างทางวาทกรรมอย่างเป็นระบบจนมีเอกลักษณ์หรือความโดดเด่น การหาเงื่อนไขในประวัติศาสตร์เพื่ออธิบายพัฒนาการของกฎเกณฑ์ความรู้และความจริง/ชุดความรู้ต่าง ๆ ที่พบในวาทกรรม ที่ถูกผลิตขึ้นโดยกลุ่มต่าง ๆ ในสังคมจึงเป็นประเด็นที่สร้างความสนใจแก่ฟูโกต์ เอพิสเต็มในนัยนี้จึงเป็นแกนกลางของแนวคิดเรื่องวาทกรรม (discourse) ในนิยามของฟูโกต์ ซึ่งหมายถึง “วิถีคิดและวิถีพูดที่มีกฎเกณฑ์ในเรื่องหนึ่ง ๆ (regulated ways of speaking)” วาทกรรมจึงมีระบบความจริง (regime of truth) เช่น อะไรที่สมควรเรียกว่า “ความจริง” และอะไรเป็น “ความรู้” การประกอบสร้างทางวาทกรรมซึ่งได้แก่การรวมตัวของแนวคิดต่าง ๆ ในระบบวาทกรรมนั้นเป็นเรื่องที่สะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (Barker, 2004, p. 61) อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในที่นี้มีจำเป็นต้องเป็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันทางสังคม หรือความสัมพันธ์ในมิติทางกายภาพ แต่อาจเป็นความสัมพันธ์ในมิติทางความรู้ เทคโนโลยี กฎหมาย จริยธรรมก็ได้ ความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) จึงเป็นเรื่องเดียวกับอำนาจในสังคมปัจจุบัน โดยเฉพาะในรูปแบบต่าง ๆ ของการครอบงำ (forms of domination) (Foucault, 1980, p. 255) หากลองสังเกตให้ดี ในช่วงต่าง ๆ ของประวัติศาสตร์ ความรู้เชิงวาทกรรมบางชุดได้พัฒนามาจนได้รับการยอมรับโดยสถาบันต่าง ๆ ของสังคม คล้ายกับความรู้ในแบบวิทยาศาสตร์ (scientificity) ตั้งในปัจจุบัน หรือตกผลึกกลายเป็นเรื่องแบบแผน (formalization) ในสังคม แต่ในขณะเดียวกัน บางวาทกรรมก็อาจอ่อนตัวลงและกลายเป็นเพียงความรู้ธรรมดาทั่วไป (Foucault, 2004, p. 211)

วาทกรรมจึงไม่ควรถูกเข้าใจว่าเป็นเพียงเรื่องความมุ่งหมายของผู้ใช้ภาษา แต่วาทกรรมยังสามารถกำหนดหรือสร้างความหมายในแบบฉบับของตนเอง

ในกระบวนการประกอบสร้างทางวาทกรรม (discursive formation) นี้ บางชุดความรู้ อาจถูกปิดกั้นหรือถูกปฏิเสธว่าเป็นเรื่องไม่จริง หรือเป็นไปไม่ได้ ดังนั้นหากพิจารณา ตามเกณฑ์ทางญาณวิทยาที่มีอยู่ในวาทกรรมนั้น วาทกรรมจึงทำหน้าที่ในการกำหนด ว่าความหมายไหนสามารถใช้ได้บ้างภายในสภาวะการณ์ต่าง ๆ (Chris Barker, 2004, p. 55) ตัวอย่างวาทกรรมที่ชัด เช่น วาทกรรมวิทยาศาสตร์ (เคมี ชีววิทยา ฟิสิกส์) ที่ได้ กำหนดวิธีการเล่าอธิบายเกี่ยวกับธรรมชาติ โลกและจักรวาล โดยเฉพาะความจริงที่ว่า โลกนั้นกลม โลกเป็นสสาร และโลกเป็นส่วนหนึ่งของระบบสุริยะจักรวาล หากพิจารณากับตัวอย่างในปัจจุบัน วาทกรรมวิทยาศาสตร์นี้จึงต้องปฏิเสธวิถีคิดของลัทธิโบราณ ดังปรากฏในพระไตรปิฎกและในเตฎมิกถาที่เห็นว่าโลกแบนและโลกนั้นมีขอบโลก

งานวิจัยนี้พบว่าวิถีคิด วิถีเทศนา วิถีพูด วิถีเขียนของพระสงฆ์ไทยเป็นเรื่องความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) ที่สะท้อนกฎเกณฑ์ทางญาณวิทยา และอภิปรัชญาของตนเอง และยังสะท้อนความเป็นจารีตและความเป็นสถาบันทางสังคมที่ยังมีอำนาจมากในสังคมของตนเองผ่านการเทศนาสั่งสอนประชาชน อย่างไรก็ตามวาทกรรมเถรวาทไทยได้เปลี่ยนไปในรอบสองร้อยปีอันเนื่องจากการปะทะทางชุดความรู้ของโลกตะวันตก วาทกรรมเถรวาทไทยในยุคปัจจุบันจึงไม่เน้นความรู้จำนวนมากในพระไตรปิฎกอีกต่อไป แต่เน้นเฉพาะมิติจริยศาสตร์ ดังที่ทราบกันดีเนื่องจากญาณวิทยาเถรวาทแตกต่างจากญาณวิทยาของวิทยาศาสตร์ ดังนั้นคำบาลีจำนวนมากที่พบอยู่ในวาทกรรมที่พระสงฆ์ไทยใช้มักมาพร้อมกับวิถีคิดหรือฐานคติ (assumption) ที่สะท้อนชุดความรู้ (episteme) และอุดมการณ์ (ideologies) ที่อาจถูกเรียกในชื่อต่าง ๆ กัน เช่น โลกทัศน์ วิถีคิด ค่านิยม หรือแม้แต่จารีตทางประวัติศาสตร์ ตัวอย่างเช่น กรอบไตรสิกขาจัดว่าเป็นชุดความรู้และอุดมการณ์เถรวาท ดังสะท้อนในการใช้คำว่า “ปัญญา” หรือในสำนวน “รู้ตามความจริง” คำว่า “ปัญญา” ในภาษาไทยทั่วไปหมายถึง ความฉลาด หรือ การรู้ทั่ว การรู้ถึง แต่คำว่า “ปัญญา” ในวาทกรรมเถรวาทไทยนั้นหมายถึงความรู้และการรู้ที่ถูกต้อง โดยเฉพาะชุดความรู้ หรือพระธรรมที่นำไปสู่การดำเนินชีวิตตามมรรคมีองค์ ๘ ซึ่งมีเป้าหมายคือการหลุดพ้น ดังนั้นขอบเขตทางความหมายของคำนี้ในวาทกรรมเถรวาทจะแคบ ซึ่งต้องมีใช้การตระหนักรู้เรื่องอะไรก็ได้ และการรู้ชุดความรู้นั้นต้องไม่มาจากความเห็นแก่ตัวหรือไม่ก่อให้เกิดการคิดศีล หรือการเบียดเบียนสัตว์โลก

การวิเคราะห์ในงานวิจัยนี้ได้เปิดเผยว่า วาทกรรมเถรวาทไทย (Thai Theravada discourse) หรือคำสอนทางพระพุทธศาสนา เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา และเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วในรอบ ๒๐๐ ปีที่ผ่านมา หรือนับตั้งแต่การที่สังคมสยามเปิดรับวาทกรรมวิทยาศาสตร์ (ตรรกะเหตุผลนิยมและวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์) ในทิศทางเดียวกัน วาทกรรมของสถาบันสงฆ์ซึ่งใช้คำศัพท์ภาษาไทยร่วมกับพระบาลี (ที่ตัดทอน/ถ่ายทอดจากรุ่นหนึ่งสู่อีกรุ่นอย่างเหนียวแน่นผ่านวิธีคิด วิธีเขียน วิธีพูด หรือการศึกษา) ในบริบทของการเทศนาสั่งสอนและในบริบทของการเขียนงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก โดยเฉพาะนับจากยุคแห่งการเปิดประเทศเพื่อรับวัฒนธรรมตะวันตกในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ ๔ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์) เป็นต้นมา

อย่างไรก็ดีหากพิจารณาในด้านพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของวาทกรรมเถรวาทไทยที่ยาวนานนี้ ปัจจัยภายนอกสำคัญ ๆ เช่น การเปิดประเทศ อันเนื่องจากลัทธิล่าอาณานิคม (Colonialism) และลัทธิจักรวรรดินิยม (Imperialism) ได้กดดันให้ชนชั้นนำไทยต้องการปฏิรูปตนเอง และสิ่งแรกที่จะต้องปฏิรูปอย่างเร่งด่วนควบคู่กับการปฏิรูปกองทัพคือ การปฏิรูปความคิด ดังสะท้อนในการปฏิรูปคณะสงฆ์ การปฏิรูประบบราชการ และสร้างระบบการศึกษาในแบบใหม่เพื่อรองรับวิถีการผลิตในแบบใหม่ อย่างไรก็ตาม یریระบบการศึกษาส่วนใหญ่ของสยามในช่วงรัตนโกสินทร์ตอนต้นมักอยู่ในอำนาจของวัด พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงผนวชอย่างยาวนาน และทรงเห็นว่ารากฐานแรกที่รัฐสยามอาจจำเป็นต้องปฏิรูปคือระบบความรู้และระบบสงฆ์ ทั้งนี้เพราะความรู้สูงสุดของไทยอยู่ในศาสนา และข้าราชการชั้นเลิศของโลกสยามทั้งหมดมาจากวัด การสถาปนาธรรมยุติกนิกายจึงเกิดขึ้นมาในบริบทนี้ พระองค์ทรงพระราชนิพนธ์ ว่าด้วยพุทธธรรม ๔ อย่าง เพื่อทรงบอกเป็นนัยถึงการเปลี่ยนแปลงทางความคิดที่จะต้องเกิดขึ้นในยุคต่อมา ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวการสร้างตำราทางพระพุทธศาสนาภายใต้การกำกับของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสได้เกิดขึ้น การออกพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. ๑๒๑ (พ.ศ. ๒๔๔๕) ได้พัฒนาขึ้นโดยมีเป้าหมายเพื่อให้เกิดความเป็นระเบียบเรียบร้อยในกิจการทางพระพุทธศาสนา ในรัชกาลของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวได้มี

ความพยายามที่จะทำให้พระพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์ชาติไทยในแบบสมัยใหม่ ดังในคำขวัญ “ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์” หลังเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕ วาทกรรมเสรีนิยม (ประชาธิปไตย ความเสมอภาค) ได้มีอิทธิพลต่อคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังเช่น การประดิษฐ์คำว่า “ธรรมาธิปไตย” เพื่อล้อแนวคิดประชาธิปไตย และการใช้คำว่า “อิสรภาพ” แทนคำว่า “วิมุตติ” และ “ความหลุดพ้น” ซึ่งเป็นสำนวนดั้งเดิม ในยุคสงครามเย็น การหลอกลวงทางความคิด การแข่งขันทางอุดมการณ์ระหว่างค่ายเสรีนิยมกับค่ายสังคมนิยม และการปรากฏตัวของลัทธิจักรวรรดินิยมใหม่ (Neo imperialism) ได้ทำให้พระสงฆ์ตระหนักในสถานการณ์โลกและเริ่มบูรณาการความรู้และปะติดปะต่อความคิด (bricolage) จากวิทยาการสมัยใหม่ ปราชญ์เถรวาทในยุคนั้น เช่น พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้สร้างคำใหม่ เช่น อัมมิกสังคมนิยม ปัญญาเสรี วิทยาศาสตร์ทางจิต เป็นต้น ปราชญ์เถรวาทไทยทั้งสองรูปได้ขอยืมคำจำนวนมากจากวาทกรรมของศาสตร์สมัยใหม่ที่กำลังหลั่งไหลเข้าสู่สังคมไทย โดยเฉพาะคลังศัพท์สังคมวิทยา รัฐศาสตร์ เป็นต้น แม้กระนั้น ปราชญ์เถรวาทของไทยไม่สนับสนุนการใช้ภาษาสิทธิ์ แต่กลับนิยมใช้คำว่าอิสรภาพ และเสรีภาพ ทั้งนี้เพราะปราชญ์เถรวาทไทยเห็นว่าสิทธิบอกรับเป็นนัยถึงการปกป้องสิทธิของตน หรือความเห็นแก่ตัว ในขณะที่วิถีคิดทางจริยศาสตร์พุทธเน้นภาษาหน้าที่

แม้ว่าแนวคิดชาตินิยมได้ถูกปลูกฝังในช่วงสงครามมหาเอเซียบูรพาและในช่วงรัฐบาลเผด็จการทหาร แต่แนวคิดเรื่องชาตินิยมกลับไม่ได้มีอิทธิพลอะไรมากนักในแดนของศาสนา ทั้งนี้เพราะพระพุทธศาสนาโดยเนื้อแท้เป็นเรื่องของความไม่เห็นแก่ตัวและความเมตตากรุณาในแบบสากล งานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาในช่วงสงครามเย็นจึงยังวนเวียนในเรื่องแก่นพุทธจริยศาสตร์ เช่น ไตรลักษณ์ ไตรสิกขามรรคมีองค์ ๘ กฎแห่งกรรม เป็นต้น ในขณะที่วิชา ๘ อภิญญา ๖ ยังคงเป็นแนวคิดที่แพร่หลายในหมู่คนที่ชื่นชอบเรื่องพุทธคุณ ธรรมคุณ และสังฆคุณ พวกเขาเหล่านั้นเห็นว่าเรื่องเหล่านี้ต่างเป็นเรื่องสากลในความหมายที่ว่าหากใครเชื่อและปฏิบัติ ผู้นั้นก็ย่อมบรรลุได้

วาทกรรมเถรวาทไทย (Thai Theravada discourse) ในที่นี้หมายถึงวาทกรรมที่พระสงฆ์ไทยใช้ในการศึกษาเล่าเรียนพระธรรม ในการเล่าอธิบายเกี่ยวกับ

พระพุทธศาสนาและพระพุทธเจ้า หรือในการเทศนาสั่งสอนประชาชน ทั้งนี้เพราะ คัมภีร์โบราณทางพระพุทธศาสนา มักใช้ภาษาขอมในการถอดมโนทัศน์จาก พระไตรปิฎกของสิงหลลังกา ตัวอักษรไทยเพิ่งเริ่มใช้ในการถ่ายทอดสาระของ พระไตรปิฎกเมื่อไม่นานมานี้ ในช่วงนี้เอง สาระบางส่วนของพระไตรปิฎกถูกเน้น สาระบางส่วนไม่ได้เน้นเหมือนในสมัยก่อนหน้านี เช่น จักรวาลวิทยา เป็นต้น ในนัยนี้ วาทกรรมเถรวาทไทยจึงทำหน้าที่ถ่ายทอด ดีความ และสะท้อนวิถีคิดของสถาบันสงฆ์ วาทกรรมจึงมีพลวัตมิได้หยุดนิ่ง เพราะวาทกรรมเถรวาทไทยเป็นส่วนหนึ่งของ ภาษาไทย (ที่ยังไม่ตายในขณะที่ภาษาบาลีตายแล้ว) เมื่อภาษาไทยเปลี่ยน วาทกรรมเถรวาทเปลี่ยน การเล่าอธิบายเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ก็ต้องเปลี่ยน แต่ในขณะเดียวกัน วาทกรรมเถรวาทไทยมีความพิเศษ หรือมีความแตกต่างจากภาษาไทย ทั่วไปในด้านความหมายตรงที่วาทกรรมเถรวาทไทยสามารถสะท้อนหรือถ่ายทอด ชุดความรู้ทางพุทธ (Buddhist episteme) โดยเฉพาะฐานคติทางญาณวิทยาและ อภิปรัชญาพุทธ (Buddhist epistemological and metaphysical assumptions) เมื่อพิจารณาในระดับฐานคติหรือมโนทัศน์เบื้องต้นที่สุด ยกตัวอย่างเช่น การที่ชาวพุทธเชื่อในเรื่องกฎแห่งกรรม การเชื่อในเรื่องชาติที่แล้วและโลกหน้า การเชื่อในความจริงของวิชา ๘ หรืออภิญา ๖ การเชื่อว่ามรรคมงคล ๘ เป็นความรู้และความจริงที่จะนำไปสู่การปฏิบัติที่สามารถทำให้มนุษย์พ้นทุกข์หรือ หลุดพ้น หรือการเชื่อในเรื่องปฏิจลสมุปบาทและกฎไตรลักษณ์ว่าเป็นเรื่องกฎเกณฑ์แห่ง ความจริง เป็นต้น

อัตลักษณ์ที่พบในตัวอย่างทางตัวบทของงานวรรณกรรมเถรวาทที่ถูกพบ ในงานวิจัยนี้ คือ การใช้ไตรสิกขาและพุทธปัญญาในฐานะกรอบความคิดหรือ โครงสร้างทางความคิด (structure of thought) ดังเช่น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ ได้เขียนในหนังสือ “สิทธิมนุษยชนสร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ว่า

“เรายังมีข้อปฏิบัติอื่นที่จะต้องทำต่อไปอีกมาก คือเราจะต้องก้าวจาก เรื่องศีล ๕ เรื่องทศ ๖ และเรื่องอบายมุขเหล่านี้โดยพัฒนาชีวิตขึ้นไป อย่าง ที่กล่าวไว้ว่าจากศีล ขึ้นไปสู่สมาธิ และปัญญา สิทธิมนุษยชนก็เช่นเดียวกันเป็นเรื่อง ระดับศีลนั่นเอง (Phra Dhammapitaka (P.A. Payutto), 2013, p. 21)”

หรือในกรณีของพุทธทาสภิกขุที่ได้ใช้คำว่า “ปัญญา” ซึ่งเป็นปัญญา ไตรสิกขา หรือ ความดีในระดับสูงสุดในงานนิพนธ์ “อติมมยตาปริทัศน์” ของตน

“ความก้าวหน้าของคนในโลก สติปัญญาของโลก มันไม่ต้องติดอยู่ในโลก คือ สามารถที่จะออกไปนอกโลก ไปสู่โลกุตตระได้ ถ้ารู้จักประพฤติ รู้จักปฏิบัติ รู้จัก กระทำ บัดนี้เราจะเอาระยะสูงสุดนี้มาใช้กับปัญหาโลก ๆ ปัญหาที่มีอยู่ในโลก ทั่วโลก ในปัจจุบันนี้ก็ได้อ คือปัญหาสิทธิมนุษยชน (Phutthatphikkhu, 2003, p. 420-421)”

หรือในกรณีของพระมหาวิมลชัย วชิรเมธีที่ใช้แนวคิดเรื่องปัญญาในงาน นิพนธ์เรื่อง “ปัญญาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” ซึ่งสะท้อนไตรสิกขา “ปัญญาสากล กล่าวคือ ปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงไปด้วยตัณหา (Vajiranedhi, 2008, p. 21)

แม้ว่าคำศัพท์บาลีเป็นรูปแบบหนึ่งของอัตลักษณ์ของความเป็นเถรวาท แต่การ สร้างคำและความหมายใหม่เพื่อใช้ในการเทศนาสั่งสอนยังต้องดำเนินอยู่ตลอดเวลา นี่จึงสะท้อนกระบวนการที่เรียกว่า “การปะติดปะต่อทางมโนทัศน์ (bricolage)” อันเป็น ผลจากการผสมผสานและการปะทะทางความคิดในยุคโลกาภิวัตน์ (globalization) การเปลี่ยนแปลงและการผลิตคำศัพท์ใหม่ ๆ จึงเกิดขึ้นตลอดเวลาในโลกของวาทกรรม เถรวาทไทย ทั้งนี้เพราะภาษาไทยเปิดรับมโนทัศน์จากที่อื่น ๆ ตลอดเวลา หรือยังไม่ตาย การรับมโนทัศน์จึงทำให้ภาษาไทยและวาทกรรมเถรวาทไทยมีวิถิติดที่สลับซับซ้อนและ ทันกับตรรกะและความหมายของยุคสมัยใหม่

ในด้านการตีความวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยจึงเป็น ส่วนหนึ่งของโลกแห่งวาทกรรมเถรวาทไทย ทั้งนี้เพราะการตีความในแบบเถรวาท แตกต่างจากการตีความในแบบทั่วไป และเพื่อที่จะเข้าใจเรื่องนี้ชัดขึ้น ผู้วิจัยขอยก ตัวอย่างคำว่า “ปัญญา” คำนี้สามารถแปลในแบบภาษา/วาทกรรมไทยทั่วไปว่า “รู้ทั่ว” หรือ “ความฉลาด” หรือ “ความรอบรู้” และในขณะเดียวกันคำเดียวกันนี้ยังสามารถ แปลในแบบวาทกรรมเถรวาทไทยว่า “รู้ตามความเป็นจริง (ที่นำไปสู่การพ้นทุกข์)” ซึ่งในกรณีนี้คือการตระหนักรู้เกี่ยวกับพระธรรมของพระพุทธเจ้าเท่านั้น มิใช่การรู้ ทั่วหรือการตระหนักรู้ในเรื่องใดก็ได้ที่ไม่นำไปสู่การพ้นทุกข์ในแบบภาษาไทย เช่น การรู้ในชุดความรู้ที่ก่อให้เกิดกิเลสและอุปาทาน ตรงจุดนี้คำศัพท์บางตัวที่เราพบใน

งานวรรณกรรมอาจมีทั้งความหมายตามตัวอักษรในแบบทั่วไป และความหมายที่ถูกกำหนดโดยระบบวาทกรรมเถรวาทอีกด้วย ซึ่งมีใช้บริบทไทยร่วมสมัยที่ไม่ใช่โครงสร้างไตรสิกขาในการมองโลก แต่ใช้กรอบทางความคิดในแบบอื่น รวมถึงวิทยาศาสตร์

ในด้านพัฒนาการงานวิจัยพบว่า วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยเป็นเรื่องของปฏิกิริยาโต้ตอบกับสิ่งที่มาจากโลกตะวันตก โดยเฉพาะอุดมการณ์ทางการเมือง ในที่นี้จึงต้องรวมถึงแนวคิด/วาทกรรมสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตก

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยสะท้อนสิ่งที่เรียกว่า “วาทกรรมโต้ (counter discourse)” ทั้งนี้เพราะผู้ประพันธ์มิได้เห็นด้วยกับเนื้อหาสาระและความจริงดังที่ปรากฏในวาทกรรมหลัก (dominant discourse) ที่ผลิตโดยพระมหากษัตริย์และรัฐบาลไทย วาทกรรมโต้สิทธิมนุษยชนของเถรวาทเกิดขึ้นครั้งแรกในบริบทสงครามเย็น (Cold War) เมื่อพุทธทาสภิกขุได้เริ่มเทศนาประเด็นนี้ในทศวรรษ ๑๙๕๐ แต่การเผยแพร่วาทกรรมโต้ในประเด็นสิทธิมนุษยชนในรูปงานวรรณกรรมนี้อาจเริ่มขึ้นในช่วงทศวรรษที่ ๑๙๕๐ การวิเคราะห์ผลงานวรรณกรรมของพุทธทาสภิกขุพบว่า พุทธทาสภิกขุเห็นว่าเสรีนิยมเป็นเรื่องเดียวกับลัทธิปัจเจกชนนิยม ลัทธิวัตถุนิยม และลัทธิบริโภคนิยม (ซึ่งรุกเข้ามาในสังคมไทยเมื่อรัฐบาลไทยได้ตัดสินใจที่จะรับแนวคิดทุนนิยมเพื่อใช้ในการพัฒนาประเทศ) วาทกรรมโต้กับสิทธิมนุษยชนของเถรวาทไทยได้ถูกสร้างขึ้นด้วยความตระหนักในประเด็นทางภูมิรัฐศาสตร์โลก (awareness of geopolitical issues) ในยุคสงครามเย็น โดยเฉพาะการแข่งขันระหว่างสองค่ายทางอุดมการณ์ โดยมีเป้าหมาย ๑) เพื่อการอธิบายนัยลอบของจริยศาสตร์แบบสิทธิที่ครอบงำการศึกษานิติศาสตร์ของไทยที่นิยมใช้วิถีคิดแบบอรรถประโยชน์จนกระทั่งละเลยวิถีคิดดั้งเดิมในสังคมไทย ๒) เพื่อการประยุกต์ใช้วิถีคิดของสหวิทยาการใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นในโลก โดยตอกย้ำว่าพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่ยังพิสูจน์ได้หรือไปได้กับวิทยาศาสตร์ แต่วิทยาศาสตร์ได้ถูกนำมาประยุกต์ใช้ในแบบที่เห็นแก่ตัว เช่น การผลิตสินค้าและบริการเพื่อมุ่งแต่เรื่องการแสวงหากำไรอย่างมหาศาล และ ๓) เพื่อการเทศนาสั่งสอนเกี่ยวกับความดี ตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของเถรวาทดังกล่าวได้พัฒนาในยุคต่อมาจนมีรูปแบบที่สลับซับซ้อน ทั้งในด้านเนื้อหา โครงสร้าง ยุทธศาสตร์การให้/

สร้างเหตุผล การใช้หลักฐานในเชิงวิชาการ และการใช้สหบท (intertextuality) เพื่อสร้าง ความหมาย รวมถึงการอ้างจากต่าง ๆ ของประวัติศาสตร์โลกในการสร้างความชอบธรรม ให้แก่เหตุผลของผู้ประพันธ์ ดังปรากฏในงานของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) และพระมหาวิมลชัย วชิรเมธี แต่ทุกตัวบทล้วนสะท้อนวิถีคิดแบบเถรวาท ซึ่งสะท้อนความเป็นจารีตและบงบอกถึงอำนาจของสถาบันสงฆ์ที่ยังมีอยู่ในสังคมไทย โดยเฉพาะบทบาททางสังคมที่โดดเด่นของตน อันได้แก่ การเทศนาสั่งสอนสาธารณชน ในเรื่องความดี วิธีทำความดี เป้าหมายของความดี และการแบ่งระดับของความดี เป็นต้น แม้บทบาททางสังคม เช่น บทบาทในด้านการศึกษาของสถาบันสงฆ์ได้ลดลง อย่างมากในศตวรรษที่ผ่านมา

แต่ในขณะเดียวกัน งานวิจัยนี้ยังพบอีกว่า การผลิตวาทกรรมของเถรวาทไทย ยังต้องคำนึงถึงความสมจริง ซึ่งในที่นี้หมายถึงพลังอำนาจของญาณวิทยาของศาสตร์ สมัยใหม่ ได้แก่ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่ทำให้พระสงฆ์ที่จะต้องทำหน้าที่เทศนา สั่งสอนจำเป็นต้องคอยติดตามกระแสความรู้ที่มีอยู่ในสังคมให้ทัน โดยเฉพาะต้องรู้ว่า ตนต้องใช้ภาษาในลีลาใด ตนควรต้องหยิบยกประเด็นสังคมใด ตนควรต้องอ้างหลักฐาน ชั้นไหน หรือตนต้องยอมรับหรือควรข้ามประเด็นใดเพื่อเปิดทางให้ประเด็นอื่นสามารถ ครอบงำตัวบท การปะทะและการผสมผสานทางญาณวิทยาเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง ในช่วง ๒๐๐ ปีที่ผ่านมา และเข้มข้นอย่างมากในยุคสงครามเย็น จนมีผลทำให้เกิด วาทกรรมเถรวาทไทย ดังที่พบในปัจจุบันมีบางลักษณะหน้าตาที่แปลกไปจากวาทกรรม เถรวาทไทยที่พบในอดีต เช่น ในงานพระราชนิพนธ์ “ว่าด้วยมนุษยธรรม ๔ อย่าง (พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว)” ไปอย่างมาก หากวิเคราะห์ ละเอียดอย่างละเอียด

วัตถุประสงค์การวิจัย

๑. เพื่อศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย
๒. เพื่อศึกษาพัฒนาการของวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย
๓. เพื่อวิเคราะห์วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยในแบบหรือสร้าง (deconstruction) เพื่อหาชุดความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) เต้น ๆ ที่ ปรากฏอยู่ในตัวบท และเพื่อเปิดเผยเกี่ยวกับอุดมการณ์ (ideology) กลวิธีทางคำศัพท์

(lexical strategy) และกลวิธีทางโวหาร (rhetorical strategy) เติมน ๆ ที่ถูกใช้ในการผลิต
ตัวบท (textual production) ดังกล่าว

นิยามศัพท์

ในการวิจัยครั้งนี้ ได้มีคำศัพท์ที่เกี่ยวกับการศึกษาวิจัย และเพื่อประโยชน์
ต่อการศึกษาวิจัย ผู้ศึกษาจึงให้คำจำกัดความไว้ ดังนี้

๑. สิทธิมนุษยชน (human rights) หมายถึง สิทธิและเสรีภาพอันเนื่องมา
จากการเป็นมนุษย์

๒. บัญญา หมายถึง การรู้ทั่ว หรือการรู้สรรพสิ่งตามความเป็นจริง
รวมถึงความรู้ที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบ

๓. สิทธิ (right) หมายถึง เสรีภาพที่จะทำตามเจตจำนงของตน ซึ่งไม่
แตกต่างจากเจตจำนงเสรี (free will) ในความหมายของโลกตะวันตก

๔. สิทธิในกฎหมายสิทธิมนุษยชน หมายถึง สิทธิที่เกิดขึ้นเพราะความสัมพันธ์
ทางกฎหมายโดยต้องมีบุคคล/กลุ่มบุคคลมาทำหน้าที่รับรองสิทธิหรือเพื่อสนองสิทธิของ
ผู้ทรงสิทธิ สิทธินี้เป็นมโนทัศน์ที่พัฒนาในสำนักคิดตะวันตก ต่อมาแนวคิดว่าด้วยสิทธิจึง
กลายเป็นรากฐานของกระบวนการยุติธรรมในยุคปัจจุบัน

๕. วาทกรรม (discourse) หมายถึง ระบบและกระบวนการในการสร้าง/ผลิต
เอกลักษณ์ (identity) และความหมาย (significance) ให้สรรพสิ่งต่าง ๆ ในสังคม ไม่ว่าจะ
เป็นความรู้ ความจริง อำนาจ

๖. การปะติดปะต่อทางมโนทัศน์ (bricolage) หมายถึง การใช้คำในบริบทหนึ่ง
เพื่อ/สำหรับ/ในอีกบริบท อันเนื่องจากข้อจำกัดของคำที่มีใช้อยู่ในระบบภาษา วิธีนี้ก่อให้เกิด
ความคิดสร้างสรรค์

ขอบเขตข้อมูล

๑. ขอบเขตในด้านเนื้อหาของการวิเคราะห์ (เพื่อใช้ในการวิเคราะห์เนื้อหา
ของตัวบท)

เนื่องจากความหลากหลายในทัศนะและวิธีวิเคราะห์ที่มีอยู่ในปัจจุบัน การวิจัย

ในครั้งนี้จะยึดความเห็น/การวิเคราะห์/วิถีตีความของนักวิชาการ/บุคคลสำคัญ
ดังต่อไปนี้

๑. พระธรรมโกศาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ) ใน “อ้อมมยตาปริทัศน์”
๒. สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ใน “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม”
๓. พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี (ว. วชิรเมธี) ใน “ปัญญาที่สากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้”

๒. ขอบเขตในด้านหลักฐานประวัติศาสตร์ (เพื่อใช้ร่วมในการวิเคราะห์ เกี่ยวกับการใช้ภาษา)

๑. งานนิพนธ์อื่น ๆ ของพระธรรมโกศาจารย์
๒. งานนิพนธ์อื่น ๆ ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)
๓. งานนิพนธ์อื่น ๆ ของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี
๔. ว่าด้วยมนุษยธรรม ๔ อย่าง (พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว)
๕. สารัตถสังคหะ เล่ม ๑ ร.ศ. ๑๒๙ (งานในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว)
๖. พระพุทธเจ้าตรัสรู้อะไร (พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว)
๗. พุทธประวัติ เล่ม ๑ (พระนิพนธ์ในสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส)

๒. กรอบแนวคิดที่นำมาศึกษา

ทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์

หลายสำนักคิดได้พยายามเสนอวิธีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ (critical discourse analysis) ที่หลากหลาย แต่กรอบการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ในงานวิจัยนี้เน้นวิธีศึกษาแบบฟูโกต์ (Foucaultian approach) ที่เน้นการตรวจสอบชุดความรู้ (episteme) และการจัดระเบียบทางวาทกรรม (order of discourse) ในวาทกรรม/

ตัวบท ทฤษฎีนี้ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากมิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) นักปรัชญา และนักประวัติศาสตร์ชาวฝรั่งเศสที่เห็นว่า ไม่มีความสัมพันธ์ทางสังคมใดที่ปราศจากเรื่องอำนาจ (il n'y a pas de relation social sans le pouvoir) แต่ขณะเดียวกัน ผู้วิจัยยอมรับว่าเทคนิคบางประการของวิธีการศึกษาของสำนักจารีตเวียนนา กับ แลงคาสเตอร์ (Vienna and Lancaster traditions of CDA) หรือที่นิยมเรียกกันในแบบทั่วไปว่า “วิธีศึกษาวาทกรรมในแบบประวัติศาสตร์ (discourse historical approach)” (Wodak & Meyer, 2001, p. 160-180) ได้นำมาประยุกต์ใช้ด้วย วิธีศึกษาของสำนักการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์โดยทั่วไปมักเน้นสามประเด็นสำคัญ คือ **๑. ประเด็นตัวบท (text)** ซึ่งหมายถึงลักษณะภาษา ประเภทวาทกรรม การสร้างเหตุผล และรวมถึงเครื่องมือทางวรรณศิลป์ (literary devices) **๒. ประเด็นวิถีปฏิบัติทางวาทกรรม (discursive practice)** ซึ่งหมายถึงการประกอบสร้างวาทกรรม (discursive constitution) ที่สะท้อนสถานะทางสังคมของผู้พูด (social status of the speakers) และสามารถบ่งบอกถึงการแบ่งระดับทางสังคม (social stratification) ที่มีอยู่จริง วาทกรรมในนัยนี้จึงสะท้อนโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relation) ในมิติสังคม เพราะภาษาของกลุ่มที่มีอำนาจได้ถูกแสดงผ่านเทคนิคที่หลากหลาย ในระหว่างการประกอบสร้างตัวบท เช่น สติลาการใช้ภาษา (language styles) ซึ่งรวมถึงศัพท์ (vocabularly) วากยสัมพันธ์ (syntax) การเน้นเสียง (intonation) การใช้สำนวนหรือสุภาษิต (proverb) และการเรียกชื่อ (naming strategy) ซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในการผลิตตัวบท (text production) และในการตีความหรือการบริโภคตัวบท (text consumption) นอกจากนี้ การเล่าเรื่องและรูปแบบการให้เหตุผล (reasoning) และหลักเหตุผล (argument) ล้วนมีความสำคัญในการวิเคราะห์ เพราะสะท้อนถึงความเป็นสถาบันทางสังคมของผู้พูด ยิ่งกว่านั้น หากพิจารณาในด้านการสร้างความหมายหรือการปะติดปะต่อทางโมทัศน์ การใส่บริบท (contextualization) การถอดออกจากบริบท (decontextualization) และการเปลี่ยนบริบท (recontextualization) ดังที่เกิดขึ้นจริงในระหว่างการผลิตตัวบทเป็นประเด็นที่ต้องคำนึงถึง และ **๓. ประเด็นวิถีปฏิบัติทางสังคม-วัฒนธรรม (socio-cultural practice)** ซึ่งหมายถึงเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่เป็นไปได้ทั้งหมดในการกำหนดทิศทางของวาทกรรม อาจเข้าใจในแบบกว้าง ๆ ว่าหมายถึงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่ส่งผลต่อการเกิดและการดำรงอยู่ของวาทกรรมชุดดังกล่าว เช่น ปัจจัยสังคม ปัจจัยการเมือง ปัจจัยวัฒนธรรม เป็นต้น

การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์นี้ คือ การศึกษาวิีพุดและวิีเขียนที่ถูกทำให้ เป็นมาตรฐานและถูกพัฒนามจนเป็นแบบแผน (standardised and institutionalised ways of talking and writing) ของผู้ประพันธ์ ซึ่งในที่นี้คือ วิีคิด วิีเขียน วิีใช้/ สร้างเหตุผลของพระสงฆ์ทั้งสามรูป อาจกล่าวในอีกแบบ การวิเคราะห์วาทกรรมเชิง วิพากษ์เน้นวิีที่พระสงฆ์ใช้ถ้อยคำ วิีที่พวกเขาได้ให้ข้อมูล (information) และวิีที่ พวกเขาสร้างการตีความ (interpretation) ดังที่ปรากฏและได้ถ่ายทอดกันอยู่ในระบบ วาทกรรมเถรวาทไทย มากพอ ๆ กับสิ่งที่พวกเขามุ่งหมายในการสื่อสาร การวิเคราะห์ ในงานวิจัยนี้ได้สร้างอยู่บนฐานคติที่ว่า อิทธิพลของวาทกรรมนั้นไกลกว่าที่ผู้ใช้วาทกรรม สามารถเห็นได้ (the influence of the discourse itself is greater than the speakers themselves can see) ด้วยตนเอง

ทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์สร้างอยู่บนสมมติฐานที่ว่าการใช้ ภาษามีได้ใ้กระจำง แต่บางครั้งได้นำไปสู่การปิดบังความจริง หรือเหตุการณ์ทางสังคม (use of language could lead to mystification of social events) แต่การวิเคราะห์อย่าง รอบด้านสามารถช่วยเปิดเผยกระบวนการใช้ภาษาในลักษณะที่ปิดบังความจริงดังกล่าว โครงสร้างทางภาษา (construction) ที่เราใช้บางทีได้ถูกใช้เป็นเครื่องมือทางอุดมการณ์ ในการปิดบังอำพรางผู้กระทำ หรือแม้แต่ซ่อนแนวคิดหรือค่านิยมอะไรบางอย่าง หนึ่งใน หลักการสำคัญของทฤษฎีวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์คือ การใช้ภาษาแท้จริงคือการ ปฏิบัติการทางสังคม (use of language is a social practice) ที่ถูกกำหนดโดยโครงสร้าง ทางสังคมที่สะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และการใช้ภาษายังได้มีส่วนสำคัญในการ ช่วยรักษาและเปลี่ยนแปลงโครงสร้างนั้นในเวลาเดียวกัน เป้าหมายของทฤษฎีวิเคราะห์ วาทกรรมเชิงวิพากษ์คือการปลดปล่อยมนุษย์ออกจากกรอบำทางภาษาที่มนุษย์ อาจมิได้ตระหนักผ่านกระบวนการคิดวิเคราะห์เกี่ยวกับตนเอง (self reflexion) อย่าง จริงจัง ทฤษฎีนี้จึงมิใช่แค่บรรยายและอธิบาย แต่ยังสามารถระบุมายาคติหรือวิีการ หลอกลวงทางภาษา (delusion) ให้แก่มนุษย์ได้อีกด้วย (Wodak & Meyer, 2001, p. 7-10)

สำนักนี้เชื่อว่า ตัวบทมิใช่เพียงสะท้อนความคิดของผู้ประพันธ์เท่านั้น แต่ทว่ายังสะท้อนความคิดและเจตนาของกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ที่มีอยู่ในสังคม หรือ ให้ภาพโครงสร้างทางสังคมที่มีพลวัต ตัวบทมีโครงสร้างเรื่องเล่าที่สะท้อนค่านิยม โลกทัศน์ หรืออุดมการณ์ของสังคม พุโกต์สนใจประเด็นที่ว่าอำนาจได้ถูกจารึกบน

ภาษา หรือได้ถูกสะท้อนในเพศสภาพ การมองตนเองและการมองโลกได้อย่างไร แต่ทว่างานวิจัยนี้สนใจว่าอำนาจของความเป็นเถรวาทมีผลต่อวิถีคิด วิถีพูด วิถีเล่า วิถีเขียนของพระสงฆ์ไทยได้อย่างไร วิทยาศาสตร์มีอิทธิพลต่อการเทศนาของพระสงฆ์ไทยขนาดไหน พระสงฆ์ไทยมองตนเองและมองโลกอย่างไร ในช่วงบริบทประวัติศาสตร์ที่มีเงื่อนไขเช่นใดที่วาทกรรมเถรวาทไทยได้เปลี่ยนไป (โดยเทียบกับวาทกรรมเถรวาทไทย/คำสอนทางพระพุทธศาสนาไทยในสมัยรัชกาลที่ ๔)

อย่างไรก็ดีจำเป็นต้องตระหนักว่า ภาษามีได้มีอำนาจ แต่ภาษาถูกใช้ในฐานะวิธี (means) ในการได้อำนาจและในการแสดงอำนาจ อำนาจในที่นี้จึงมิใช่เรื่องทหาร แต่หมายถึงเทคโนโลยีและความรู้ หรือวิถีคิด อำนาจจึงเป็นเรื่องความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลาในโครงสร้างสังคม แต่สิ่งที่น่าสนใจคือ เมื่อมีอำนาจ ก็ต้องมีการต้านทาน ดังนั้นอำนาจและการต่อต้านเป็นเรื่องที่ผูกโยงซึ่งกันและกัน (power and resistance are inter-linked) ผลของการศึกษาวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์นี้ จึงบอกเป็นนัยเกี่ยวกับโครงสร้างอำนาจที่มีพลวัตหมุนเวียนอยู่ตลอดเวลาในสังคม และมักถูกต้านทานในเวลาเดียวกัน ดังนั้นทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์นี้จึงมีเพียงเปิดเผยว่าสิ่งที่ผู้ประพันธ์เขียนสะท้อนความมุ่งหมาย โลกทัศน์ ฐานคติ อุดมการณ์หรือค่านิยมอะไรบ้าง แต่ยังมีวัตถุประสงค์ที่จะเปิดเผยลักษณะเชิงชักจูง/โน้มน้าว หรือเชิงจัดการ/บิดเบือนของการใช้วาทกรรม (persuasive or manipulative character of discursive practices) อีกด้วย (Wodak & Meyer, 2001, p. 162-180)

คุณประโยชน์ของการวิเคราะห์ในลักษณะนี้คือการเปิดเผยความย้อนแย้ง (paradoxes) ความขัดแย้งในตัวเอง (contradictions) ที่มีอยู่จริงในโครงสร้างตัวบท (text-internal structure) หรือในวาทกรรม (discourse) ดังนั้นการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ของสำนักประวัติศาสตร์นี้จึงไม่สนใจเรื่องการประเมินค่านิยมว่าอะไรผิดอะไรถูก แต่เสนอความจริงของภาษาและตัวเลือกในงานวิจัย เพื่ออธิบายว่าทำไมการตีความบางประเภทที่เกี่ยวกับวาทกรรมจึงมีความถูกต้องกว่าการตีความของประเภทอื่น ๆ ทฤษฎีนี้มองภาษาพูดและภาษาเขียนเป็นรูปแบบของวิถีปฏิบัติทางสังคม (a form of social practice) วาทกรรมจึงเป็นอีกวิธีการสื่อความเกี่ยวกับการปฏิบัติทางสังคมจากมุมมองเฉพาะแบบหนึ่ง (a discourse is a way of signifying a particular domain of social practice from a particular perspective) (Wodak & Meyer,

2001, p. 163-180)

ในอีกระดับทฤษฎีวาทกรรมเชิงวิพากษ์นี้ต้องการหารูปแบบเชิงสัญลักษณ์ของความ เป็นเจ้า (hegemonic symbolic form) ที่มีอยู่ในสังคมและเข้าใจเกี่ยวกับวิธีการผลิตซ้ำในด้านอุดมการณ์ ซึ่งอาจอยู่ในรูปแบบของวิถีคิดหรือมุมมอง จึงมีฐานคติที่ว่าฉากทางสังคม (social setting) ฉากทางสถาบัน (institutional setting) หรือฉากสถานการณ์ (situational setting) ล้วนมีผลอย่างมากในการกำหนดทิศทางหรือรูปร่างของวาทกรรม

แนวคิดว่าด้วยความ เป็นยุคสมัยใหม่ ของพระพุทธศาสนา

งานวิจัยนี้ใช้แนวคิดว่าด้วยความ เป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาที่เสนอโดยเดวิด แม็กมาฮาน (David McMahan) แม็กมาฮานได้สำรวจงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาจำนวนมากและเห็นว่า ในช่วงหลายศตวรรษที่ผ่านมา กระบวนการทำให้เป็นตะวันตก (westernization) และกระบวนการปรับเปลี่ยนให้ทันสมัย (modernization) ได้เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา (Buddhist modernism) ซึ่งในกรณีนี้หมายถึงรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนา เช่น การพยายามกลับไปหาคำสอนดั้งเดิมในพระพุทธศาสนา เช่น การฟื้นฟูเรื่องวิปัสสนา การตีความพระธรรมในรูปแบบใหม่ (reinterpretation) หรือการเปลี่ยนบริบทคำสอนทางศาสนา (recontextualization) รวมทั้งการตัดทอนเรื่องตำนานหรือปกรณัมออกจากคำสอนทางพระพุทธศาสนา (demythologization of Buddhist doctrines) โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อความรู้พุทธต้องปะทะกับญาณวิทยาของยุคสมัยใหม่ เช่น วิทยาศาสตร์ เจอนโซเหล้านี้ได้นำไปสู่การฟื้นฟู หรือแม้แต่การปฏิรูปคำสอนทางพระพุทธศาสนาในที่สุด (McMahan, 2008, p. 5) แนวคิดของแม็กมาฮานนี้จึงสอดคล้องกับข้อมูลที่เจอในตัวอย่างของวาทกรรม ดังที่พบในงานวรรณกรรมเถรวาทในรอบ ๒๐๐ ปีที่ผ่านมาว่า วาทกรรมเถรวาทไทยได้พัฒนาขึ้นทั้งในด้านเนื้อหา สิลลา และญาณวิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่งพระสงฆ์นักปฏิรูปรับวิถีคิดแบบวิทยาการสมัยใหม่ในการเทศนาสั่งสอน ในการตีความพระธรรม และในการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรืองานวรรณกรรมพุทธ

๓. ผลการวิจัย

ผลการวิจัยพบว่า วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยเป็นสหาวาทกรรม (interdiscourse) หรือประกอบสร้างจากหลายวาทกรรม แต่มี “วาทกรรมเถรวาทไทย” ในฐานะวาทกรรมหลัก (dominant discourse) ที่กำหนดวิธีตีความทหาววิเคราะห์จนถึงระดับโน้ตทัศน์เบื้องล่าง เช่น ฐานคติทางญาณวิทยา

อัตลักษณ์ (identity) ของวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยที่พบในการวิจัยครั้งนี้ คือ ๑. การใช้ไตรสิกขาในฐานะอุดมการณ์ที่สะท้อนวิถีคิดทางจริยศาสตร์เถรวาท ๒. การใช้วิธีเล่าในแบบเถรวาท (Theravada narrative style) ซึ่งในที่นี้หมายถึง การเล่าทุกครั้งต้องมีวัตถุประสงค์เชิงเทศนาสั่งสอนที่วนเวียนอยู่กับแก่นเรื่อง (theme) ที่ต้องเกี่ยวข้องกับเรื่องความดีหรือเรื่องพุทธจริยศาสตร์ในมิติต่างๆ เช่น การนิยามความดี การแบ่งระดับความดี (ไตรสิกขา) และการยกตัวอย่างหรืออุทาหรณ์เพื่ออธิบายเป้าหมาย ผล หรือลักษณะ/วิธีทำความดี ดังที่ยอมรับกันทั่วไปในคัมภีร์เถรวาท ทั้งนี้เพราะเถรวาทจะไม่เทศนาเรื่องอื่นที่ห่างไกลจากแนวคิดเรื่องความดี

อย่างไรก็ดีผู้วิจัยพบว่า วิธีการให้/สร้างเหตุผล วิธีเลือกคำ และโครงเรื่องในตัวตนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปมีความแตกต่างกันในด้านรายละเอียด อันเนื่องจากมุมมอง (point of view) ของพระสงฆ์แต่ละรูปที่มีประสบการณ์ชีวิตและวัยที่แตกต่างกัน แต่ทุกตัวบทสะท้อนการใช้โครงสร้างทางความคิดในแบบเดียวกัน นั่นคือการมองโลกผ่านไตรสิกขา (หรือการแบ่งความดีออกเป็นสามระดับ คือ สมาธิ ปัญญา) โดยเฉพาะในการเปรียบเทียบความดีแบบไตรสิกขากับความดีแบบสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตก ตัวบทสะท้อนการถูกครอบงำด้วยวาทกรรมเถรวาทไทย เช่น การใช้พุทธวจนะ หรือการใช้คำศัพท์บาลี และรวมถึงการใช้ฐานคติทางพุทธญาณวิทยาและพุทธอภิปรัชญาที่ต้องเข้าใจผ่านโลกทัศน์ของเถรวาทไทยเท่านั้น งานวิจัยจึงได้ต่อยอดแนวคิดสำคัญของทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ที่ว่า ฐานคติ อุดมการณ์ หรือวิถีคิดที่ตั้งสะท้อนอยู่ในวาทกรรมได้มีผลต่อผู้ใช้ภาษา เช่น วิธีการพูด วิธีการเล่าเรื่อง ความเข้าใจเกี่ยวกับความดีที่สร้างอยู่บนการแบ่งระหว่างขาวกับดำ หรือระหว่างปัญญากับอวิชชา โดยต้องพิจารณาเรื่องราวต่าง ๆ ในด้านแรงจูงใจ หรือเจตนาของบุคคล โครงสร้าง

ทางความคิดในทำนองนี้จึงเป็นทั้งเอกลักษณ์และสิ่งที่ปิดกั้นวิถีคิดในรูปแบบอื่น ๆ ได้อีกด้วย

นอกจากนั้นงานวิจัยสนับสนุนแนวคิดของวาทกรรมที่เห็นว่าแท้จริงแล้ววาทกรรมเป็นเรื่องประวัติศาสตร์ และวาทกรรมเป็นระบบเปิดและพร้อมที่จะผสมผสานหรือถูกใช้ในการสร้างความรู้และความจริงใหม่ ๆ ตรงจุดนี้เราเห็นวาทกรรมเถรวาทไทยได้ถูกใช้ร่วมกับความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) ของสาขาวิชาต่าง ๆ จำนวนมาก ดังที่ปรากฏในตัวบท แต่ร่องรอยที่แยกวาทกรรมเถรวาทไทยออกจากวาทกรรมชุดต่าง ๆ จะเห็นได้จริง ก็ต่อเมื่อเราต้องสังเกตและตรวจสอบอย่างละเอียด

ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า แม้ว่าเนื้อหาที่ปรากฏในคำเทศนาสั่งสอนหรือในตัวบทของวรรณกรรมเถรวาทไทยได้แปรเปลี่ยนไปตามยุคสมัย แต่สิ่งหนึ่งที่ไม่เปลี่ยนคือแนวคิดพุทธปัญญาและโครงสร้างไตรสิกขา การเล่าในทำนองนี้จึงถูกนิยามในที่นี่ว่า “วิธีแบบเถรวาท” เพราะจารีตเถรวาทสนใจแต่เรื่องความดี วิธีทำความดี และเหตุผลทำไมมนุษย์ควรต้องทำความดี เป็นต้น วรรณกรรมเถรวาททั้งหมดถูกผลิตออกมาในทำนองนี้ตลอดระยะเวลาสองพันกว่าปีแห่งประวัติศาสตร์ แม้ว่าวรรณกรรมเถรวาทในบางยุคได้แสดงในรูปบทกวี วรรณกรรมเถรวาทบางชิ้นอาจระบุความรู้ในเรื่องอื่น ๆ บ้าง เช่น จักรวาลวิทยา อาหาร ยา ความรู้เรื่องแพทย์ เป็นต้น แต่เรื่องเล่าเหล่านั้นเป็นเพียงประเด็นปลีกย่อย เพราะเป้าหมายหลักที่แท้จริงของวรรณกรรมเถรวาท คือ การเทศนาสั่งสอนมนุษย์ในเรื่องการทำความดี โดยมีฐานคติว่า นิพพานหรือวิมุตติเป็นเป้าหมายและเป็นเรื่องจริง แต่มนุษย์ยังมีอวิชชา วิธีบรรลุมรรคผลทุกข คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ เป็นต้น

นอกจากนั้นพบว่าตัวบท (text) ที่ใช้ในการวิจัยนี้พบว่าได้ถูกสร้างขึ้นจากสหบท (intertextuality) หรือสหวาทกรรม (interdiscursivity) จำนวนมากเพื่อผลทางความหมาย การที่ผู้ประพันธ์ใช้หลายวาทกรรมภายใต้โครงเรื่องที่ตนสร้างสรรค์ขึ้นโดยเล่าเรื่องด้วยโทนเสียงจากมุมมองของตนเอง จึงได้ส่งผลให้วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยแต่ละรูปมีความแตกต่างกันในระดับของรายละเอียดปลีกย่อย เช่น โครงเรื่อง กลวิธีทางโวหาร กลวิธีทางคำศัพท์ ฯลฯ แต่ทว่ายังเหมือนกันในด้านโครงสร้างทางความคิดบางอย่าง เช่น วิธีพิจารณาระดับของความดี (ไตรสิกขา) ทุกตัวบทสะท้อนอุดมการณ์ของสถาบันสงฆ์ เช่น พุทธปัญญาเป็นเรื่องจริง วิธีพิจารณา

ความดีในทำนองอื่นมิได้นำไปสู่การหลุดพ้น ทุกตัวบทสร้างอยู่บนฐานคติร่วมกันที่ว่า มนุษย์มีอวิชา ไตรสิกขาเป็นเรื่องจริง มนุษย์ควรพัฒนาตนเองจนบรรลุวิมุตติ หรืออิสรภาพทางปัญญาที่ปลอดจากมายาคติ เป็นต้น

เมื่อพิจารณาในด้านลักษณะเด่นของตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูป ตัวบทของ พุทธทาสภิกขุและของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) เน้นเรื่องความแตกต่างระหว่างคำสอนทางพระพุทธศาสนากับแนวคิดสิทธิมนุษยชน โดยเห็นว่าพระพุทธศาสนามีใช้ภาษาสิทธิ แต่ใช้ภาษาหน้าที่ แต่ทั้งสองปราชญ์เถรวาทดังกล่าว ยอมรับว่าทั้งสองระบบคิดนั้นเป็นเรื่องความดี หรือเรื่องจริยศาสตร์ (วิธีพิจารณาความดี) และได้ว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนมิใช่กฎธรรมชาติและสะท้อนความดีในระดับพื้นฐานที่อาจพอเทียบเท่ากับศีลในคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่นั่นก็มิใช่ความดีในระดับสูงหรือปัญญา ในขณะที่ตัวบทของพระมหาภูมิจัย วชิรเมธีเน้นความใกล้เคียงกันระหว่างคำสอนทางพระพุทธศาสนากับแนวคิดสิทธิมนุษยชน ในแนวคิดที่ว่าด้วยศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์และหลักการพื้นฐาน (ความเสมอภาค เสรีภาพ ภารดรภาพ) อย่างไรก็ตามในการวิเคราะห์ขั้นสุดท้าย พระมหาภูมิจัยฯ เห็นว่า สิทธิมนุษยชนยังขาดปัญญาระดับสูง (หรือสัมมาปัญญาในระดับของการละกิเลส) ตรงจุดนี้ต่างสะท้อนว่าไตรสิกขาหรือโครงสร้างวิธีพิจารณาความดีของเถรวาทยังเป็นอุดมการณ์ที่ปรากฏในตัวบท อาจกล่าวในอีกแบบว่า โครงสร้างทางจริยศาสตร์หลักที่ถูกใช้และแพร่กระจายในตัวบทคือ ไตรสิกขา

ในด้านรูปแบบของการเล่า ตัวบททั้งสามใช้วิธีเล่าในแบบเถรวาทที่มีโครงสร้างของความตรงข้ามแบบทวิ (binary opposition) ที่มีกวนเวียนอยู่กับเรื่องปัญญากับอวิชาในฐานะแรงจูงใจ (motivation) ของมนุษย์ที่ถูกใช้เป็นเกณฑ์ในการวิเคราะห์และตัดสินปรากฏการณ์ทางสังคมอื่น ๆ โดยเล่าผ่านมุมมองของผู้เล่า (โดยไม่สนใจวิธีคิดในแบบทฤษฎีสังคมอื่น ๆ)

ในด้านความหมาย สิทธิมนุษยชนถูกสื่อในฐานะภาพตัวแทนของรูปแบบหนึ่งของอัตตา หรือความเห็นแก่ตัว หรืออวิชา อันเนื่องมาจากแนวคิดเรื่องการอ้างสิทธิและการเรียกร้องสิทธิ ในขณะที่คำสอนทางพระพุทธศาสนาถูกสื่อออกมาว่าเปรียบเสมือนปัญญา ซึ่งเป็นความดีในระดับที่สูงกว่าการรักษาสิทธิและ

การไม่ละเมิดเสรีภาพตั้งในแนวคิดสิทธิมนุษยชน แนวคิดเรื่องปัญญาในไตรสิกขา จึงถูกใช้เป็นเกณฑ์ในการตัดสินระดับของการทำความดีในแบบเถรวาทที่บรรดานักสิทธิมนุษยชนก็อาจไม่ค่อยเข้าใจเท่าไรนัก เพราะเป็นเรื่องคนละวัฒนธรรม

ในด้านพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ งานวิจัยนี้พบว่า คำว่า “สิทธิมนุษยชน” เป็นคำที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นใหม่ หรือเพิ่งปรากฏขึ้นในภาษาหรือวาทกรรมการเมืองไทย (Thai political discourse) หลังจากที่ปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ (UN Universal Declaration of Human Rights) ได้ถูกประกาศรับรองในปี ค.ศ. ๑๙๔๘ คำว่า “เสรีภาพ” และ “อิสราภาพ” มีมาก่อนคำว่า “สิทธิมนุษยชน” แม้กระนั้น คำว่า “เสรีภาพ” ก็ยังเป็นคำที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นใหม่ในยุครัชกาลที่ ๖ อย่างไรก็ดี คำว่า “สิทธิมนุษยชน” นี้ถูกสร้างจากคำบาลีและสันสกฤตถึงสามคำ คือ สิทธิ + มนุษย์ + ชน

วาทกรรมและกระแสแห่งการเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพในยุคทศวรรษที่ ๑๙๕๐ และ ๑๙๖๐ ซึ่งเป็นยุคแห่งการปลดปล่อยอาณานิคม (decolonization) การเผยแพร่อุดมการณ์ประชาธิปไตยและการส่งเสริมวาทกรรมสิทธิมนุษยชนของสหรัฐอเมริกา และประเทศพันธมิตร ปรากฏการณ์เหล่านี้ได้มีผลต่อจินตนาการของคนไทยในด้านการเมือง สถาบันสงฆ์ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทยจึงต้องรับเอาอิทธิพลทางความคิดดังกล่าวไว้ด้วย กระแสการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองที่มาพร้อมกับวาทกรรมเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพชุดดังกล่าวจึงได้ส่งผลให้สถาบันสงฆ์ต้องรับสำนวนภาษาเสรีนิยมที่เข้ามาในวิถีคิดของคนไทย โดยเฉพาะการประดิษฐ์คำว่า “ธรรมาธิปไตย” “อัมมิกังคานิยม” หรือแม้แต่การนำคำศัพท์สำคัญของอุดมการณ์เสรีนิยม เช่น “เสรีภาพ” และ “อิสราภาพ” มาใช้ในวาทกรรมทางศาสนา แต่เมื่อคำศัพท์ดังกล่าวเข้ามาในวาทกรรมศาสนาหรือวาทกรรมของสถาบันสงฆ์ไทย คำว่า “เสรีภาพ” และ “อิสราภาพ” ดังกล่าวกลับถูกเปลี่ยนบริบท (recontextualization) หรือทำให้เป็นเรื่องที่ตรงกันข้ามกับอุดมการณ์เสรีนิยมและทุนนิยมที่กำลังเบ่งบานในสังคมไทยในยุคสงครามเย็น ดังในตัวอย่างที่ชัดเจน เช่น “อิสราภาพเหนือปัจเจก” “อิสราภาพทางปัญญา” หรือ “การศึกษาเพื่ออิสราภาพ” ที่มักพบในงานวรรณกรรมของปราชญ์เถรวาททั้งสองรูป เป็นต้น อิสราภาพในที่นี้ จึงมิใช่เรื่องการทำตามใจตนเอง (free will) ดังที่พบในโลกตะวันตก หรือในขบวนการบัพผาชน (อิปปี) แต่ทว่าเป็นแนวคิดเรื่องวิมุตติ ที่เป็นอีกคำบาลี

ที่ใช้แทนมันที่ศัพท์เรื่องนิพพาน อิสรภาพในลักษณะนี้จึงไม่ใช่เรื่องอิสระจากการแทรกแซง หรือการทำตามใจตนเองในความหมายของโลกตะวันตก แต่เป็นเรื่องการปล่อยวางอันเนื่องจากการตระหนักในความจริงที่ว่า มนุษย์ควบคุมอะไรไม่ได้ (เพราะโลกเป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) ดังนั้น มนุษย์จึงควรทำจิตใจให้ว่าง อย่าปรุงแต่ง อย่าดิ้นรนไขว่คว้าจนเกินเหตุ แต่ทว่ามนุษย์ควรพากเพียรในการทำความดีเพื่อตนเอง และสังคม เสรีภาพ/อิสรภาพทางปัญญาในความหมายพุทธคือการที่ไม่ต้องติดอยู่ในวิถีคิดของอุดมการณ์ (มีว่าเสรีนิยมหรือสังคมนิยม) หรือค่านิยมใด ดังนั้น วิมุตติ หรืออิสรภาพทางความคิด หรือเสรีภาพทางปัญญาในที่นี้จึงถูกใช้สลับกันและเป็นอีกชื่อของนิพพาน (เย็น) ซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา

การเลือกใช้คำว่า “เสรีภาพ” และ “อิสรภาพ” (ซึ่งเป็นคำประดิษฐ์ใหม่ในยุคหนึ่ง แต่คำว่า “อิสระ” มีใช้มาช้านานเพราะเป็นคำบาลีในพระไตรปิฎก) จึงบอกเป็นนัยว่าปราชญ์เถรวาทได้พยายามหาคำที่ทันสมัยเพื่อเข้าถึงจินตนาการของผู้คนร่วมสมัย แต่ในอีกด้านหนึ่งก็ได้สะท้อนโครงสร้างทางสังคม โดยเฉพาะข้อเท็จจริงที่ว่า ความนิยมในเสรีนิยมได้เพิ่มขึ้นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และได้มีผลถึงขนาดที่ทำให้พระภิกษุสงฆ์ต้องเลือกคำที่มีต้นกำเนิดในบริบทเสรีนิยมของโลกตะวันตก แต่ทว่าทั้งสองคำนี้เพิ่งถูกประดิษฐ์ขึ้นใหม่หรือเพิ่งปรากฏขึ้นมาในสารบบคำศัพท์ไทย น่าสังเกตว่า คำว่า อิสรภาพ หรือเสรีภาพถูกแปลมาจากคำ “freedom” และ “liberty” ในภาษาอังกฤษ ในช่วงก่อนปี พ.ศ. ๒๔๗๕ ตรงจุดนี้อาจกล่าวได้ว่า จาริตเถรวาทได้อยู่ภายใต้อิทธิพลทางภาษาของอุดมการณ์เสรีนิยมที่กำลังครอบงำโลก และยังมีส่วนในการสนับสนุนแนวคิดทุนนิยมและบริโภคนิยม ความย้อนแย้งที่อาจปรากฏในที่นี้คือ ทั้งพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เห็นว่าอุดมการณ์เหล่านี้เป็นภัยต่อสังคมพุทธ หรืออาจกล่าวอีกนัยได้ว่า เถรวาทในตอนนี้อยู่ใต้อำนาจทางญาณวิทยาของทั้งวิทยาศาสตร์และภาษาเสรีนิยมโดยปริยาย ทั้งที่คำที่สามารถใช้แทนคำว่า “วิมุตติ” มีจำนวนมากในภาษาไทย แต่ทำไม คำว่า “อิสรภาพ” และ “เสรีภาพ” จึงต้องถูกเลือกใช้เพื่อหมายถึงแนวคิดเรื่องวิมุตติในช่วงเวลานั้น จากยุคหนึ่ง คำว่า “เสรีภาพทางปัญญา” หรือ “ปัญญาเสรี” ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ประดิษฐ์ขึ้น โดยเห็นว่าการมีปัญญาเท่ากับการมีเสรีภาพ นั่นเป็นคำที่มีความหมายในแบบเถรวาท

อีกตัวอย่างที่น่าสนใจของสหบท (intertextuality) คือ ประโยคที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวในต้นบทว่า “คนสมัยนี้เรียกร้องแต่สิทธิ” จึงบ่งบอกถึงความเบ่งบานของอุดมการณ์เสรีนิยมในสังคมไทย หรือการพรรณนาในต้นบทของพุทธทาสภิกขุเกี่ยวกับคุณยายขี้เหนียวที่ต้องยอมเสียเงินซื้อตู้เย็นและโทรทัศน์จึงสะท้อนถึงการครอบงำสังคมไทยของลัทธิวัตถุนิยมหรือบริโภคนิยมอย่างสมบูรณ์เรียบร้อยแล้วในช่วงยุคสงครามเย็น หรือการที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงมนุษย์คนแรกที่เหยียบดวงจันทร์ในต้นบทต่างสะท้อนถึงการทะยานขึ้นสูงสุดสูงสุดของสหรัฐอเมริกาในด้านวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยี เศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรม หรืออาจเรียกช่วงเวลานี้ว่ายุค “จักรวรรดินิยมใหม่” หรือสันติภาพอเมริกา (Pax Americana) ที่สหรัฐฯ เริ่มทำตัวเป็นตำรวจโลก ดังสะท้อนในวิกฤตคลองสุเอซ และการขับเคี่ยวแข่งขันกับสหภาพโซเวียตในทางภูมิรัฐศาสตร์โลก สิ่งที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงในต้นบทจึงบ่งบอกถึงบริบททางประวัติศาสตร์ นั่นคือความหมายโดยนัย (implicature) ของยุคสงครามเย็น (Cold War) และนัยทางภูมิรัฐศาสตร์โลก (geopolitical significance)

หากพิจารณาในด้านทางญาณวิทยาของต้นบท ต้นบททั้งหมดใช้วาทกรรมวิทยาศาสตร์ที่ไม่ยอมรับจักรวาลวิทยาในแบบไตรภูมิพระร่วง และไม่มีภววิทยาที่เกินกว่าวิสัยมนุษย์ในนิยามของยุคสมัยใหม่ เพราะไม่มีเรื่องยักษ์ มาร อสุรกาย เทวดาที่สามารถสนทนากับผู้คนในช่วงกลางวันหรือกลางคืน ต้นบทเหล่านี้ไม่ประกาศความเหนือกว่าของคำสอนทางพระพุทธศาสนาในประเด็นวิชา ๘ หรืออภิญา ๖ ดังที่เจอในทีฆนิกาย แต่จำกัดเนื้อหาของตนอยู่แต่ในเรื่องความดี และการแบ่งระดับความดีหรือไตรสิกขา และไม่จำเป็นต้องอธิบายอย่างยืดยาวเกี่ยวกับมรรคผล นิพพานในแบบพระไตรปิฎก แต่ปล่อยให้คนอ่านใช้สามัญสำนึกของตนในการเลือกที่จะเชื่อหรือไม่เชื่อ

การที่ผู้อ่านหน้าใหม่จะเข้าใจความหมายของคำว่า “อิสราภาพ” และ “เสรีภาพ” ในแบบพุทธทาสภิกขุหรือสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ผู้อ่านต้องเข้าใจบริบท (context) ต่าง ๆ ที่ได้มีอิทธิพลต่อต้นบทและมุมมองของพุทธทาสภิกขุ เช่น บริบทประวัติศาสตร์ภูมิปัญญา บริบทสังคม บริบททางวรรณกรรม บริบทภูมิรัฐศาสตร์โลก และบริบทการเมือง เป็นต้น เพราะคำศัพท์ภาษาไทยจำนวนมากต้องถูกตีความแบบเดรวาท อิสราภาพในงานวรรณกรรมพุทธจึงมิใช่อิสราภาพในแบบวาทกรรมการเมือง เช่น การประกาศอิสราภาพ หรือการได้เอกราช แต่เป็นอิสราภาพ

ทางภูมิปัญญา (แม้อาจถูกกดดันในทางกายภาพ) ดั้งเดิมว่าหากพิจารณาบริบทประวัติศาสตร์สังคม คนไทยในยุคนี้มิได้มองพระพุทธศาสนาในแบบเดิม และไม่ได้มองตนเองในแบบเดิม คนไทยเริ่มมองตนเองว่าเป็นอิสระหรือเป็นปัจเจกบุคคล (agency) มากขึ้นกว่าในอดีต หากพิจารณาในบริบทวรรณกรรม วรรณกรรมเถรวาทนั้นมีพัฒนาการและมีลักษณะเฉพาะตัว แม้ว่าวนเวียนกับเรื่องความดี ดั้งเดิมว่าวรรณกรรมเถรวาทไทยได้เปลี่ยนแปลงจากรูปแบบเดิมนับจากยุครัชกาลที่ ๔ เป็นต้นมา

หากพิจารณาบริบทประวัติศาสตร์ที่กว้างขึ้น การเข้ามาของวิถีคิดทางวิทยาศาสตร์ได้ทำให้พระสงฆ์ที่ทำหน้าที่เผยแผ่ศาสนา หรือเทศนาสั่งสอนประชาชน จำต้องปรับลดเรื่องราวปกรณัมที่มีอยู่ในพระไตรปิฎกและคัมภีร์โบราณทางพระพุทธศาสนาลงเพื่อความเหมาะสม และสอดใส่เนื้อเรื่อง และคำศัพท์หรือสำนวนร่วมสมัย เพื่อสะท้อนความทันสมัย หรือการตรงประเด็นของคำสอนทางศาสนา (ที่อายุกว่าสองพันห้าร้อยปี) หรือแม้แต่สร้างความหมายในระดับตัวบท โดยการแทรกสหบท (intertextuality) เข้าไปในตัวบท เช่นการอ้างอิงจากต่าง ๆ ของประวัติศาสตร์โลก การใช้คำที่สะท้อนวิถีคิดแบบสังคมวิทยาตะวันตก การอ้างปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในฉากสังคมที่ห่างไกล เป็นต้น

ตรงจุดนี้ว่าททกรรมจึงบ่งบอกเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่ได้กระทำต่อภาษา คำว่า “เสรีภาพ” และ “อิสริภาพ” จึงเดินทางออกจากแก่นเรื่องความเย็น (นิพพาน) แต่มุ่งไปสู่พรมแดนทางประสบการณ์ใหม่ที่ผู้คนเริ่มรู้จัก คงเหมือนกับสิ่งที่มีเชล ฟูโกต์ได้กล่าวไว้ว่า เราเพิ่งตระหนักกว่าเราเป็นมนุษย์เมื่อไม่นานมานี้ เพราะก่อนหน้านี้ ระเบียบแบบแผนในวิถีคิด หรือจารีตทางประวัติศาสตร์ไม่อนุญาตให้เราคิดได้

งานนิพนธ์ในประเด็นสิทธิมนุษยชนของพระภิกษุสงฆ์ทั้งสามรูปมีความต่างกัน ในด้านสัดส่วนของการใช้ภาษาบาลี การใช้คำและความหมาย (word and meaning) โครงเรื่อง (plot) หรือเทคนิควิธี/กลวิธีที่ใช้ในการสร้างเอกลักษณ์ (identity) ดังที่ปรากฏในตัวบทหรือในวาทกรรมของตน แต่ทั้งหมดสะท้อนวิถีคิดแบบพุทธเถรวาท โดยเฉพาะวิถีคิดทางจริยศาสตร์พุทธที่เหมือนกัน ดังที่พบในจารีตเถรวาท ดังดูจากการใช้คำที่เกี่ยวข้องกับความดี ความเลวที่ดึงมาจากพระบาลี ในด้านอุดมการณ์ในตัวบท เมื่อพิจารณาลงในรายละเอียด ตัวบท (text) สามารถบ่งบอกถึงค่านิยม โครงสร้างอำนาจทางสังคม เนื่องจากตัวบทมีข้อความและนัยจำนวนมากที่สะท้อนได้ถึง

ความเป็นสถาบันทางสังคม (social institution) ของผู้ประพันธ์ ตลอดจนบทบาทและฐานะทางสถาบันของตนเองที่กำลังลดลงในสังคมไทยที่กำลังเปลี่ยนแปลงหรือกำลังถูกท้าทายจากโลกาภิวัตน์

แม้ว่าการเทศนาสั่งสอนได้ถูกปรับเปลี่ยนให้ทันสมัยในรูปการให้เหตุผล (argument) หรือการอธิบายที่มีความเป็นเหตุเป็นผลอย่างดี แต่การใช้โครงสร้างจริยศาสตร์พุทธยังคงอยู่ กลวิธีทางความคิด/การวิเคราะห์ที่สำคัญและโดดเด่นที่ผู้วิจัยได้เจอในตัวบท คือ การที่ผู้ประพันธ์ (ซึ่งในที่นี้เป็นพระภิกษุสงฆ์) มักนิยมตีความเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ (historical events) ไปในเรื่องของแรงจูงใจ (motivations) เช่น ความเห็นแก่ตัว ความโลภ อวิชชา การเอาตนเป็นศูนย์กลาง อคติ ซึ่งเป็นวิธีคิดแบบพุทธ แรงจูงใจเหล่านั้นมักถูกสะท้อนอยู่ในคำ (words) ต่าง ๆ เช่น การแข่งขัน การเบียดเบียน การบีบคั้น เป็นต้น แรงจูงใจหรือพฤติกรรมดังกล่าวถือว่าเป็นเรื่องอวิชชา ในขณะที่นักประวัติศาสตร์ในโลกตะวันตกมักพิจารณาเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวในเรื่องความสัมพันธ์ในแบบเหตุและผล (causation) มากกว่าเรื่องแรงจูงใจ (motivations) ตรงจุดนี้ การใช้เกณฑ์ทางญาณวิทยาพุทธ (Buddhist epistemology) เช่น การมองทุกอย่างเป็นเรื่องอวิชชา กับปัญญา หรือความรู้และความไม่รู้ตามความเป็นจริงในลักษณะนี้จึงเป็นคุณลักษณะ (characteristics) หรือหัวใจของกลวิธีวิเคราะห์ของจาริตเถรวาท นอกเหนือจากการใช้กลวิธีทางภาษาอื่น ๆ ในตัวบท

นอกจากนั้น เมื่อพิจารณาในด้านพัฒนาการทางภาษาดังปรากฏในตัวบทงานนิพนธ์ทั้งสามชิ้นจึงสามารถวิเคราะห์ได้ว่าเป็นการผลิตซ้ำทางอุดมการณ์ที่มีอยู่ในสถาบันสงฆ์ในยุคสงครามเย็น (Cold War) ที่วนเวียนอยู่กับแก่นเรื่อง (theme) ที่มักเกี่ยวกับการต่อต้านลัทธิบริโภคนิยม วัตถุนิยม และทุนนิยมหรือกังวลใจเกี่ยวกับอวิชชาที่มีอยู่ในเสรีนิยม และในการนำมาปฏิบัติใช้จริงของอุดมคติสังคมนิยม เพราะก่อนหน้านี้สถาบันสงฆ์ไทยให้ความสำคัญในประเด็นอื่น ๆ เช่น การโต้กลับไสยศาสตร์ การโต้กลับแนวคิดพรหมณ์-ฮินดูที่ถูกแทรกสอดในพิธีกรรมพุทธ รวมถึงการวิจารณ์แนวคิดและค่านิยมต่าง ๆ ของโลกตะวันตก แต่ยุคสงครามเย็นเป็นช่วงที่สังคมไทยนอกจากรู้สึกถึงการแข่งขันระหว่างมหาอำนาจ เช่น สหรัฐอเมริกากับสหภาพโซเวียต การแข่งขันทางค่านิยมและอุดมการณ์ระหว่างค่ายเสรีนิยมกับค่ายคอมมิวนิสต์

ที่เกิดขึ้นในประเทศเพื่อนบ้าน แต่สังคมไทยยังต้องเผชิญการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองอย่างรุนแรง มุมมองหรืออุดมการณ์ในทำนองเดียวกัน (เช่น การได้ภูมิปัญญาตะวันตก) จึงสามารถพบได้ในงานวรรณกรรมชิ้นอื่น ๆ ที่เคยถูกผลิตขึ้นมาก่อนหน้านั้นของปราชญ์เถรวาท โดยเฉพาะงานของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นต้น เพื่อบ่งบอกถึงจุดยืนของเถรวาทไทย และสะท้อนการปะทะและการบูรณาการทางญาณวิทยา

ด้วยเหตุนี้ ตัวบท (text) จึงมีเพียงบอกสารของผู้ประพันธ์ถึงผู้อ่านในแบบโปร่งใส แต่การจัดการความหมายในแบบแยกยลโดยใช้สหบท (intertextuality) และสอดแทรกอุดมการณ์เถรวาทไว้อย่าง ดังในสำนวน เช่น “รู้ธรรมะ” “มองโลกตามความเป็นจริง” “เห็นความจริงตามที่มันเป็นจริง” “มองความจริงอย่างถูกต้องต่อแก่” “เจาะทะลวงความจริงของโลกและชีวิตอย่างตรงไปตรงมา” เป็นต้น สำนวนเหล่านี้มีต้นกำเนิดในพระไตรปิฎก

อุดมการณ์ทางสังคมเด่น ๆ ที่พบในตัวบทคือ การพัฒนามนุษย์แบบเถรวาท หรือ การศึกษาแบบเถรวาท นั่นคือ “ไตรสิกขา” ดังสะท้อนในสำนวนประชดประชันระบบการศึกษาในยุคปัจจุบัน เช่น

“การศึกษาชนิดที่กำลังอยู่ในโลกนี้เป็นการศึกษาชนิดสุนัขหางด้วน” โดยพุทธทาสภิกขุ

“เราต้องอาศัยการพัฒนามนุษย์ที่เรียกว่าการศึกษา (ไตรสิกขา)” โดยสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)

“เพราะด้วยระบบการศึกษาอย่างที่โลกมีอยู่ทุกวันนี้ มันทำให้มนุษย์เป็นสัตว์เศรษฐกิจชั้นดี แต่ไม่สามารถทำให้เขาเป็นมนุษย์ที่ดีขึ้นมาได้” โดยพระมหาจุฬาลงกรณราชูธรรมวิธาน

วาทกรรมเถรวาทไทยในฐานะวาทกรรมเด่น (dominant discourse) ในตัวบทสามารถสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจ หลังจากที่สังคมไทยรับวาทกรรมวิทยาศาสตร์ อำนาจในการอธิบายโลกและจักรวาลในแบบเถรวาทได้หมดบทบาทลง แต่การอธิบายชีวิตด้วยกฎแห่งกรรมและพระธรรมกลับถูกจัดระบบโดยบูรณาการกับ

วาทกรรมสมัยใหม่ได้อย่างลงตัว เมื่อบทบาทของสถาบันสงฆ์ลดลง อำนาจของสถาบันสงฆ์ต่างได้ลดลงตามไปด้วย แต่ขณะเดียวกันอำนาจของมหาวิทยาลัยเพิ่มขึ้น ความเป็นสถาบันทางสังคม (social institution) และโครงสร้างทางสังคม (social structure) ที่กำหนดฐานะและตำแหน่งทั้งของสถาบันสงฆ์และสถาบันอื่น ๆ ตามความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจ/ความรู้ (power/knowledge) ผ่านวาทกรรม จึงเปลี่ยนแปลง หรือมีพลวัต

ในบริบทสงครามเย็นนี้ พระภิกษุสงฆ์เป็นผู้ที่มีหน้าที่หลักทางสังคมในการเทศนาสั่งสอน จึงจำเป็นต้องรักษาบทบาท หน้าที่ อำนาจทางความรู้ของจารีตเถรวาทของตน แต่เมื่อพิจารณาบริบทโครงสร้างทางสังคม ญาณวิทยา และวัฒนธรรมที่กำลังเปลี่ยนไปในยุคสงครามเย็น พระสงฆ์พัฒนาจิตสำนึกทางสังคมว่า หากปล่อยเช่นนี้ สังคมไทยคงจะถดถอยลง วิธีคิดเรื่องความดีในแบบพระพุทธเจ้าก็อาจจะหมดไปจากสังคมไทย ปัญหาสังคมไทยก็จะขยายเพราะวิธีการวิเคราะห์ในแบบพุทธมิได้นำมาใช้ในการคิดวิเคราะห์ในแบบจริงจัง ปัญหาของบุคคลจะกลายเป็นปัญหาสังคม และปัญหาสังคมก็จะกลายเป็นปัญหาของวัดและพระสงฆ์เอง ดังสะท้อนในเรื่องบทบาทที่ลดลงไปของพระสงฆ์ในชีวิตสังคมไทยปัจจุบัน เนื่องจากคนสนใจแต่เรื่องวัตถุ เพราะการศึกษาสมัยใหม่ไม่เน้นการพัฒนาคนในแบบดั้งเดิมตามหลักไตรสิกขา แต่เน้นการแข่งขันเพื่อความ เป็นเลิศในทางวิชาการที่เกี่ยวพันกับการพัฒนาวัตถุ แต่ไม่เน้นเรื่องการพัฒนาจิตใจ

ดังที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวในทศวรรษที่ ๘๐ ว่าการศึกษาในโลกปัจจุบันเป็นการศึกษาสุนัขทางด้วน เป็นขนวนนำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชน เพราะไม่ใช่การศึกษาที่แท้จริง มันเป็นการศึกษาที่มีแต่ความฉลาดเพื่อเห็นแก่ตัว (Phutthath phikkhu, 2013, p 427-428) หรือการที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้อธิบายในลักษณะโต้ตอบทัศนคติของผู้คนในสังคมไทยว่า สิทธินั้นหากเราใช้ไม่เป็นหรือมีท่าที่ไม่ถูกต้อง ก็อาจกลายเป็นว่าอารยธรรมก็จะมาจบลงแค่เรื่องสิทธิมนุษยชนที่ใช้เป็นข้ออ้างแล้วกลายเป็นเครื่องแบ่งแยกเกียดงอนและแก่งแย่งกัน...สิทธิมนุษยชนเท่าที่เป็นมานี้ เรามักมองในแง่ของการระวังปกป้องตัวเอง ที่จะไม่ให้ผู้อื่นมาละเมิดทำแต่ในแง่การพิทักษ์สิทธิ และเรียกร้องสิทธิ เป็นต้น จึงมีลักษณะเป็นจริยธรรมเชิงลบ ซึ่งจะต้องระวัง คือจะต้องมีการพัฒนาให้เป็นจริยธรรมเชิงบวก เพื่อให้เป็นจริยธรรมเชิงสร้างสรรค์ให้ได้ (Phra Dhammapitaka (P.A. Payutto), 2003, p. 18-21)

ภายใต้สภาวะเช่นนี้ พระสงฆ์จึงมิได้เทศนาสั่งสอนในแบบจารีตประเพณีดั้งเดิม หรือในแบบที่พระภิกษุสงฆ์เคยเทศนาตั้งในอดีต พระสงฆ์จึงต้องสังเกตและปรับตัวเอง โดยพัฒนาการเทศนาในแบบใหม่ที่ขอยืมวาทกรรมสมัยใหม่ที่มีลักษณะของความเป็นยุคสมัยใหม่ เช่น การใช้ความรู้หรือการอ้างหลักฐานที่ผู้คนทั่วไปยอมรับในการสร้างเหตุผลของตน เช่น การอ้างฉกประวัตินิติศาสตร์โลกและบุคคลสำคัญที่หลากหลายที่ไม่มีอยู่ในพระไตรปิฎก จึงไม่แปลกในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา บางวัดได้ผลิตโครงการขนาดใหญ่เพื่อสังคมจำนวนมาก บางวัดพัฒนาศูนย์การเรียนรู้ที่ใช้เทคโนโลยีการสื่อสารและมีโปรแกรมคอมพิวเตอร์เพื่อใช้ในการเทศนาสั่งสอน นี่จึงแสดงถึงการปรับตัวครั้งใหญ่ของสถาบันสงฆ์ในโครงสร้างทางสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงไป โดยเฉพาะเมื่อวัดกำลังหมดบทบาททางสังคมลงอย่างมากในด้านกิจการทางการศึกษา การหันมามุ่งเน้นเรื่องความดีสามระดับหรือไตรสิกขา ดังสะท้อนในมรรคมืองค์ ๘ ในฐานะแก่นความรู้ที่เป็นวัตรกรรมของพระพุทธเจ้าจึงเป็นเรื่องจำเป็น และยังสามารไปได้ดีกับโลกสมัยใหม่ที่ความทุกข์ของมนุษย์มีความสลับซับซ้อนมากขึ้นอันเนื่องมาจากมายาคติที่ห่อหุ้มวิถีคิดของมนุษย์จากการเสพวาทกรรมผ่านสื่อและการปะทะสังสรรค์กับสาธารณชน การที่ปลดปล่อยตนเองจากความทุกข์เป็นสิ่งที่มนุษย์ในศตวรรษที่ ๒๑ ต้องการอย่างมาก แต่นี่จำเป็นต้องใช้ทั้งสติ สมาธิ และปัญญา หรือต้องเข้าใจไตรสิกขาหรือการศึกษาที่แท้จริงที่พัฒนาทั้งกายและใจ

หากพิจารณาจากมุมมองของสังคมวิทยา ตัวบทหรือวาทกรรมที่พระภิกษุสงฆ์ได้ผลิตขึ้นเพื่อใช้ในการเสนาหรือในการอธิบาย หรือตอบโต้ประเด็นสารภุมิหลังและอรรถประโยชน์ที่แท้จริงของสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตกจึงสะท้อนถึงกระบวนการขัดเกลาและการจัดระเบียบสังคม ซึ่งผู้รับสารเองก็อาจไม่ตระหนัก การสื่อความหมายในลักษณะนี้จึงสะท้อนความพยายามในการรักษาบทบาท หน้าที่ และอำนาจของสถาบันสงฆ์เถรวาทในสังคมไทยที่กำลังถูกรอบงำด้วยวิถีคิดของโลกตะวันตก

ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้เคยกล่าวว่าชนชาติไทยมีพระพุทธศาสนาเป็นสมบัติล้ำค่า อันแสดงหลักการพัฒนาจิตใจและสัมมาปัญญาที่จะใช้แก้ปัญหาของโลกปัจจุบันนี้ได้ดี หลักการนี้เป็นสิ่งที่ขาดไปหรือพร่องอยู่ในอารยธรรมของมนุษยชาติ ซึ่งชนชาติที่เรียกว่าพัฒนาแล้วก็ยอมรับกันมากขึ้น การนำเสนอพุทธธรรมแก่ชาวโลกจึงควรทำโดยวิธีฉลาดเฟิ่น ฉลาดแสดงอย่างสบบสมัย สบสถานการณ์

ในอดีตคำสอนทางพระพุทธศาสนา มักได้ตอบคำสอนของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ระบบวรรณะ ตลอดจนจรรยาบรรณนิยมปฏิบัติของศาสนาพราหมณ์ แต่ในยุคสงครามเย็น ศัตรูของพระพุทธศาสนา กลายเป็นลัทธิสังคมนิยมและเสรีนิยมที่กำลังเผยแพร่อุดมการณ์ของตนเข้าไปในประเทศต่าง ๆ ทั่วโลก จนกระทั่งการสิ้นสุดลงของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย และการล่มสลายของค่ายสังคมนิยมโซเวียต ศัตรูตัวสำคัญใหม่ของพระพุทธศาสนา ได้กลายเป็นลัทธิวัตถุนิยมและลัทธิบริโภคนิยมที่สามารถครอบงำสังคมนิยมใหม่ผ่านการโฆษณาของสื่อสมัยใหม่ในสภาวะเช่นนี้ คำสอนทางพระพุทธศาสนา จึงต้องถูกปรับ วาทกรรมกรรมพุทธจึงต้องเปลี่ยนเพื่อเสวนากับบุคคลสมัยที่เปลี่ยนไป โดยเฉพาะในทิศทางของการได้กับสิ่งที่พระพุทธศาสนาเห็นว่า เป็นภัยหรือขัดกับหลักคำสอนของตนเอง

ภายใต้บริบทสังคมนิยม วาทกรรมโต้ (counter discourse) มีโอกาสที่จะถูกผลิตซ้ำต่อไปในอนาคต ตราบใดที่ปัจจัยที่ก่อให้เกิดเงื่อนไขของโครงสร้างทางสังคมยังดำรงอยู่ต่อไป วาทกรรมกรรมโต้ นี้ อาจมีส่วนกระตุ้นผู้คนให้ต้องคิดมากขึ้นเกี่ยวกับนิยามความดีของสังคมไทยดั้งเดิมนั้น ควรเป็นเช่นใด หรือแม้แต่ทำให้ผู้คนทั่วไปอาจต้องหันกลับมาตั้งคำถามเกี่ยวกับความสมเหตุสมผล/ความน่าเชื่อถือของระบบจริยศาสตร์แบบลัทธิ ดั่งที่พบในแนวคิดสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติที่พัฒนาขึ้นในโลกตะวันตก แม้ว่าสิทธิมนุษยชนได้ถูกยอมรับในปัจจุบันในฐานะจารีตและกฎหมายระหว่างประเทศแล้วก็ตาม

วาทกรรมที่ใช้ในการเทศนาของเถรวาทไทยจึงมิใช่แค่เรื่องราวใครทำอะไรกับใครในบริบทสังคมนิยมแบบหนึ่ง วาทกรรมยังสะท้อนเงื่อนไขที่บ่งบอกถึงประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา ซึ่งเหมือนกับชั้นหินที่บ่งบอกถึงยุคต่าง ๆ ของโลก ตัวบทที่บรรจุวาทกรรมดังกล่าว ได้ถูกสร้างหรือคิดขึ้นจากชุดความรู้ (episteme) จำนวนมากจึงบอกเป็นนัยว่า ความสัมพันธ์ทางอำนาจ (power relations) ได้เปลี่ยนบทบาทและอำนาจของสถาบันสงฆ์ สถาบันเถรวาทไทยต้องพยายามรักษาบทบาทของตนที่กำลังถูกท้าทายอย่างหนักในยุคโลกาภิวัตน์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านญาณวิทยา นับตั้งแต่การท้าทายของวิทยาศาสตร์ที่แพร่เข้ามาในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว การเข้ามาของวาทกรรมปรัชญาการเมืองในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นต้นมา สิ่งก็ตามมาคือสถาบันสงฆ์ไทยต้องปรับตัว โดยเล่าอธิบาย

พระพุทธศาสนาด้วยภาษาสมัยใหม่ แต่ขณะเดียวกันต้องวิพากษ์จุดอ่อนของความเป็นยุคสมัยใหม่ของตะวันตก เพื่อยืนยันว่าแก่นคำสอนพุทธดั้งเดิมที่เน้นจริยศาสตร์ยังทันสมัยเสมอ โดยวางวาทกรรมพุทธในโครงเรื่องเล่าแม่บท (master narrative) ในแบบใหม่ที่ทันสมัย ที่สะท้อนความรอบรู้ของพระภิกษุสงฆ์ ที่สะท้อนการใช้หลักฐานมากกว่าความเชื่อความศรัทธาในการโน้มน้าว ตรงจุดนี้จารีตเถรวาทก็ไม่ต่างจากสำนัก/จารีตอื่น ๆ ในโลกที่ต้องคำนึงถึงความไปได้กับวิทยาศาสตร์ของสิ่งที่ตนกำลังจะเทศนาหรืออธิบายในงานนิพนธ์ และนัยนี้ได้สะท้อนถึงการปะทะหรือการเจรจาต่อรองระหว่างญาณวิทยาต่าง ๆ ที่มีอยู่ในตัวบท แม้ว่าบางทีกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงของญาณวิทยาเหล่านั้นอาจขัดกัน แต่นี่ก็คือการประกอบสร้างของสิ่งที่เราเรียกว่า “วาทกรรม”

ตัวบทนอกจากสะท้อนความหมายของผู้พูด/ผู้เขียน แต่ยังมีหน้าที่ทางสังคมในการส่งผ่านอุดมการณ์ในรูปแบบของความเป็นสถาบันสงฆ์ไทย และยังสะท้อนโครงสร้างอำนาจที่มีพลวัต ดังสะท้อนอยู่ในโครงสร้างสังคมไทยที่ยึดโยงกับบริบทเศรษฐกิจและการเมืองโลก ในขณะเดียวกันหากวิเคราะห์ร่วมกับบริบทประวัติศาสตร์ภูมิปัญญา วาทกรรมในตัวบททั้งสามก็บอกเป็นนัย หรือแม้แต่สามารถถูกใช้เป็นหลักฐานเพื่อยืนยันว่า สถาบันสงฆ์มิได้ถูกใช้เป็นเครื่องมือของรัฐ ดังที่ผู้คนเข้าใจ แต่สถาบันสงฆ์ก็ยิ่งให้พลังแก่รัฐ หรือช่วยสร้างความชอบธรรมแก่นโยบายของรัฐได้เช่นกัน

แม้ว่าได้ถูกท้าทายจากอำนาจทางความรู้ของยุคสมัยใหม่ ซึ่งในที่นี่คือวิทยาการสมัยใหม่ โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์ในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา วาทกรรมเถรวาทไทยได้ปรับตัวและพร้อมที่จะบูรณาการชุดความรู้เชิงวาทกรรมอื่น ๆ ในลักษณะที่ลังกาใต้บูรณาการความรู้ต่าง ๆ ในการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนา บทบาทของวัดที่ได้ถูกท้าทายอาจช่วยให้วัดต้องปรับเปลี่ยนโครงสร้างตนเอง เพราะแม้คำสอนของพระพุทธเจ้ายังสามารถพบหรือศึกษาผ่านเว็บไซต์ของมหาวิทยาลัยชั้นนำในโลกตะวันตก การศึกษาพระธรรมกับพระสงฆ์ก็คงจะมีใช้เรื่องจำเป็นมากอีกต่อไปในโลกแห่งอนาคต

จิตสำนึกทางสังคม (social consciousness) ของพระนักเทศน์และพระนักเขียน คือการที่สถาบันสงฆ์ยังต้องทำหน้าที่ในการสืบทอดคำสอนทางพระพุทธศาสนา มิว่า

สถานการณ์บ้านเมืองจะเปลี่ยนแปลงอย่างไร การสืบทอดคำสอนทางศาสนาจึงเป็นเรื่องที่ไม่ง่ายอีกต่อไป เมื่อผู้ฟัง/ผู้อ่านมักมีความรู้และความเชื่อที่หลากหลาย การผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่สามารถไปได้กับญาณวิทยาต่าง ๆ โดยอาศัยสหบท (เช่น พุทธ วิทยาศาสตร์ การเมือง สังคม) จึงเป็นงานที่สงฆ์ต้องทำ เพราะความรู้อื่นๆ ของพระไตรปิฎก เช่น คติชนวิทยา ภูมิศาสตร์ โลก จักรวาลวิทยา ได้ถูกท้าทายจากศาสตร์สมัยใหม่จนหมดสิ้น และนี่จึงอาจเป็นวิธีเดียวที่พระพุทธศาสนาจะอยู่รอด

สรุป

บทความนี้ต้องการนำเสนอว่าวาทกรรมเถรวาทไทยได้เปลี่ยนแปลงอย่างมากในรอบสองศตวรรษที่ผ่านมา ชุดความรู้บางอย่างในพระไตรปิฎกได้ลดบทบาทลง แต่ชุดความรู้บางประเภทในพระไตรปิฎกกลับถูกเน้นย้ำจนกลายเป็นอุดมการณ์ เช่น ไตรสิกขา พุทธปัญญา กฎแห่งกรรม เป็นต้น อาจกล่าวได้ว่า ทั้งไตรสิกขาและกฎแห่งกรรมได้กลายเป็นกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงที่สามารถประสานกับกฎเกณฑ์ของชุดความรู้อื่นๆ หรือบูรณาการร่วมกับวาทกรรมประเภทอื่นๆ จนฝังแน่นในตัวบทของงานวรรณกรรมร่วมสมัย

กรณีศึกษาในที่นี้ คือ ตัวบท/วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย งานวิจัยนี้พบว่าตัวบทที่เลือกมาทั้ง ๓ ชิ้นจำเป็นต้องถูกตีความผ่านวาทกรรมเถรวาทไทยเท่านั้น และจะต้องเข้าใจได้ดีภายใต้ชุดความรู้ (episteme) บางอย่าง นั่นคือไตรสิกขาและพุทธปัญญา หากวิเคราะห์วาทกรรมร่วมกับบริบททางประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาชุดความรู้อื่น ๆ ในพระไตรปิฎกที่เคยกำหนดวิถีคิดของผู้คนในสังคมไทยได้เปิดทางให้แก่ชุดความรู้จำนวนมากของวิทยาศาสตร์และศาสตร์สมัยใหม่ แม้กระนั้นคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรือวาทกรรมเถรวาทไทยต้องสะท้อนฐานคติทางชุดความรู้เถรวาท ดังเช่นฐานคติที่ว่ามนุษย์มีอภิชา รวมถึงกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงในแบบเถรวาท เช่น กฎไตรลักษณ์ กฎแห่งกรรม ไตรรัตน์ ไตรสิกขา วิมุตติ นิพพาน อภิญญา ๖ วิชา ๘ ความรู้เหล่านี้ล้วนเป็นเรื่องจริง หรือแม้แต่ภพภูมิในแบบอื่นก็ยังมีจริง เป็นต้น

หากวิเคราะห์วาทกรรมเถรวาทไทยในลักษณะผิวชั้นต่าง ๆ ทางประวัติศาสตร์ วาทกรรมเถรวาทไทยได้เปลี่ยนแปลงอย่างมากในรอบหลายศตวรรษ โดยเฉพาะ

เมื่อผสมกับวิถีคิดของชนชาติต่าง ๆ ในเอเชีย แม้ก่อนที่วาทกรรมเถรวาทได้เข้าถึงดินแดนสุวรรณภูมิ แต่ระยะเวลาที่งานวิจัยนี้สนใจคือช่วงเวลาที่เรียกว่า ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา (Buddhist Modernism) เมื่อวาทกรรมของศาสตร์สมัยใหม่ เช่น วิทยาศาสตร์ สังคมวิทยา ปรัชญาการเมือง ปรัชญาสังคม ได้เริ่มมีผลต่อการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนา เช่น การใช้คำศัพท์หรือวิถีคิดทางวิทยาศาสตร์ ในหนังสือแสดงกิจจานุกิจ โดยเจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี การใช้คำศัพท์สังคมวิทยาในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังเช่น คำว่า “โครงสร้างทางสังคม” “การจัดระเบียบสังคม” “องค์กรทางสังคม” หรือคำศัพท์ร่วมสมัยอื่น ๆ ที่ผลิตในยุคสงครามเย็น เช่น โลกาภิวัตน์ โลกทัศน์ ค่านิยม คำศัพท์เหล่านี้ได้ปรากฏในงาน “พุทธธรรม” ซึ่งเป็นผลงานอมตะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) การตีความพระธรรมในยุคสงครามเย็นต่างสะท้อนวิถีคิดของสังคมไทยในยุคสงครามเย็นในอีกระดับ วาทกรรมเถรวาท (มีว่าในภาษาไทย หรือสิงหลลังกา หรือในภาษาอื่น ๆ) มีการสร้างคำและมีการพัฒนาความหมายใหม่ตลอดเวลา นี่จึงเป็นอีกวิธีในการปะติดปะต่อทางความคิดและความหมาย (bricolage) หรือแม้แต่เป็นการเปิดทางให้แก่ความรู้และแนวคิดดี ๆ จากที่อื่น ๆ ในโลก แม้ในโลกของวาทกรรมเถรวาทไทย คำต่าง ๆ ได้ถูกสร้างและทำให้มีความหมายละเอียดเฉพาะ (nuance) เพื่อใช้ในการสื่อความหมาย โดยเฉพาะในบริบทของการเทศนาสั่งสอนและในการผลิตงานประพันธ์เถรวาท ดังเช่นหมวดคำกริยา “รู้ตระหนักรู้” “ตื่นรู้” “รู้ตื่น” “รู้แจ้ง” คำเหล่านี้ถูกผลิตขึ้นเพื่อใช้แทนคำพระบาลีว่า “ปัญญา” หรือใช้แทนสำนวนพระบาลี “ยถากุติ ปชานาติ (ซึ่งแปลว่ารู้ตามความเป็นจริง)”

วาทกรรมเถรวาทไทย การตีความพระไตรปิฎก และการเทศนาสั่งสอนของพระสงฆ์เถรวาทไทยจึงเป็นสภาพที่อยู่ควบคู่กันและได้มีการเปลี่ยนแปลงในกรอบ ๒๐๐ ปีที่ผ่านมา และดูเหมือนได้เปลี่ยนอย่างมากในยุคสงครามเย็น การเปลี่ยนแปลงในมิติต่าง ๆ นี้ถูกเรียกในงานวิจัยนี้ว่า “ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาไทย (Thai Buddhist Modernism)” ทั้งหมดจึงสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relations) อย่างไรก็ดี ความสัมพันธ์เชิงอำนาจมิควรเข้าใจเฉพาะในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับสถาบันสงฆ์ ดังที่นักวิชาการไทยนิยมเล่าในลักษณะนี้ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจควรรวมถึงมิติกฎหมาย มิติการปฏิรูป มิติสังคม

มิติทางการเมือง มิติทางเศรษฐกิจ และที่สำคัญที่สุดคือมิติทางญาณวิทยา โดยเฉพาะกระบวนการปะติดปะต่อทางความคิดและความหมาย (bricolage) ที่ดำเนินควบคู่กับการตีความพระไตรปิฎกและการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ไม่เคยจบสิ้น วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุที่ได้ประกอบสร้างขึ้นในยุคสงครามเย็นจึงสะท้อนโครงสร้างทางสังคมและเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ไทยในยุคนั้น เมื่อประเทศไทยกำลังรับอุดมการณ์เสรีนิยม แนวคิดทุนนิยม และชุดความรู้อื่น ๆ มากมายจากโลกตะวันตก แต่ในขณะเดียวกันไทยก็ร่วมกับโลกตะวันตกจนประสบความสำเร็จในการปราบปรามพรรคคอมมิวนิสต์ นี่จึงเป็นเพียงตัวอย่างเดียวที่ผู้วิจัยใช้ในการอธิบายถึงอิทธิพลของความรู้และอุดมการณ์โลกต่อเถรวาท สิ่งที่พบในงานวิจัยนี้จึงสะท้อนถึงความร่ำรวยและความลุ่มลึกของสถาบันสงฆ์ไทยในผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนา และบ่งบอกถึงการปรับตัวทางภูมิปัญญา เช่น การเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยภาษาของยุคสมัยใหม่ การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ การฟื้นฟูโลกุตระธรรม การลดเรื่องปรภรณ์ในตำราคำสอนทางพระพุทธศาสนา การพัฒนารูปแบบวัดเพื่อปฏิสัมพันธ์กับสังคมขนาดใหญ่ การไต่วัตนิยม ทุนนิยม และบริโภคนิยม การไต่อุดมการณ์ทางการเมืองโลก การวิพากษ์ระบบการศึกษาสมัยใหม่ การทำให้เรื่องเกินกว่าวิสัยมนุษย์ไปอยู่ในระดับฐานคติ การหันกลับไปหาคำสอนดั้งเดิมในพระพุทธศาสนา อวสานของเตฎุมิกถา และขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม เป็นต้น

ด้วยเหตุนี้ คำว่า “อิสราภาพ” “เสรีภาพ” จึงถูกนำมาใช้ในบริบทศาสนาพุทธ ปัญญาเสรีธัมมิกประชาธิปไตย และ ธัมมิกสังคมนิยมจึงถูกประดิษฐ์ขึ้น แม้กระนั้นปราชญ์เถรวาทไทยยังไม่ยอมใช้คำหรือภาษาสิทธิ ในขณะที่นักวิชาการตะวันตกพบว่าภาษาสิทธิกลับพบอยู่ในรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาในประเทศเพื่อนบ้านของไทย และนั่นอาจสะท้อนถึงเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของประเทศเหล่านั้น

แท้จริงแล้ววาทกรรมเป็นเรื่องประวัติศาสตร์ วาทกรรมไม่สามารถเข้าถึงได้อย่างรวบรัดโดยปราศจากการเข้าใจบริบททางประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาที่ช่วยอธิบายว่าทำไมบางแนวคิดถึงสามารถอยู่มานับพัน ๆ ปีจนปัจจุบัน ในขณะที่หลายแนวคิดได้อ่อนตัวลงและจมอยู่ในโลกแห่งประวัติศาสตร์ การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ในแบบประวัติศาสตร์ในทำนองนี้

จะช่วยเปิดมุมมองและทำให้เราตระหนักมากขึ้นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติทาง
ญาณวิทยาที่เชื่อมต่อบรรยากาศของกับระบบโลก ดังสะท้อนในกระบวนการแห่งการ
ปะทะสังสรรค์ การปะติดปะต่อทางความคิด การบูรณาการ และการโต้ตอบ/ตอบโต้
ในมิติภาษา ความคิด ความรู้ ความจริง และอุดมการณ์

Reference

- Barker, C. (2004). *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage
Publication.
- Deal W. & Bell T. (2004). *The Theory for Religious Studies*. London:
Routledge.
- Foucault. M. (2006). *Archaeology of Knowledge*. London: Routledge.
- Foucault. M. (1980). *Power/Knowledge*. New York: Vintage Books.
- McMahan. D. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford
University Press.
- Phra Dhammapitaka (P.A. Payutto). (2003). *Human Rights: Social Harmony
or Social Disintegration*. Bangkok: Ministry of Foreign Affairs of
Thailand
- Phutthat bhikkhu. (2013). *A tam maya ta pari that*. [Unconditioned freedom].
Bangkok: Sukkhaphap cai Publisher.
- Vajiramedhi. V. Phra Maha (2008). *Panya sakon khue lakprakan
sithhimanutsayachon thithae*. [Universal wisdom is a guarantee for
human rights]. Bangkok: Ministry of Foreign Affairs of Thailand.
- Wodak, R & Meyer. M (2016). *Methods of Critical Discourse Studies*.
London: SAGE.

กามนีแต่งตัว : นาฏยประดิษฐ์ผสมสานไทยกับจีน^๑

Submitted date : 18 September 2018

Revised date : 26 October 2018

Accepted date : 26 November 2018

ปรัชญา กลิ่นสุวรรณ^๒
ณัฐภรณ์ รัตนชัยวงศ์^๓

บทคัดย่อ

บทความนี้เขียนขึ้นจากงานวิจัยเชิงสร้างสรรค์ ซึ่งมุ่งศึกษาและเปรียบเทียบลักษณะท่าทางพื้นฐาน การแสดงออกของตัวละครพระปู้ผู้ชายในนาฏศิลป์จีนกับนาฏศิลป์ไทย เพื่อนำไปสู่การสร้างสรรคนาฏยประดิษฐ์ท่ารำชุดกามนีแต่งตัว โดยใช้การผสมผสานนาฏศิลป์จีนกับนาฏศิลป์ไทย ผลการศึกษาพบว่า การแสดงของตัวละครพระปู้ผู้ชายในนาฏศิลป์จีนมีส่วนที่คล้ายคลึงกับลักษณะท่าทางของตัวละครในนาฏศิลป์ไทย ได้แก่ ตัวพระ ตัวนาง ตัวยักษ์และตัวลิง ผู้วิจัยเลือกนำจุดเด่นของนาฏศิลป์จีนมาออกแบบท่ารำให้กับตัวละครกามนีจากเรื่องราชาธิราช การแสดงแบ่งออกเป็น ๔ ช่วง คือช่วงเกริ่นนำความเป็นมาของตัวละคร ช่วงการรำอาบน้ำ ช่วงการรำแต่งตัวและช่วงรำอาวุธ ทำให้ได้กระบวนการสำหรับการแสดงเดี่ยวของตัวละครพันทางเชื้อชาติจีนซึ่งไม่เคยมีผู้สร้างสรรค์มาก่อน

คำสำคัญ : นาฏยประดิษฐ์, กามนีแต่งตัว, นาฏศิลป์จีน

^๑ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต เรื่อง “กามนีแต่งตัว : นาฏยประดิษฐ์ผสมสานไทยกับจีน”

^๒ นักศึกษาระดับมหาบัณฑิต สาขาวิชาศิลปะการแสดง คณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนสุนันทา

^๓ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาศิลปะการแสดง (การละคร) คณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนสุนันทา

Kamani Taeng Tua: Thai and Chinese choreography

Prachya Klinsuwan^๔

Nataporn Ratanachaiwong^๕

Abstract

This article is written based on creative research that aimed to study and compare the basic expression, posture and movement of a male fighter character in Chinese (classical opera) and Thai dance using the choreography for the “Kamani Taeng Tua” dance by using a mix of Chinese dance and Thai dance. As a result of the study, it was found that the Chinese male fighter character’s basic posture, movement and dance are very similar to Thai characters, as leading man, woman, giant and monkey characters. Main point of Chinese dance is then used for choreographing “kamani” who is the Chinese character in literature called “Rachatirat”. The show is divided into four parts: introduction part, bathing part, dressing part and weapon dance part. Eventually, there is solo dance choreography for Chinese character in “Lakorn Pantang” which has never been created before.

Keywords : Choreography, Kamani Taeng Tua, Chinese dance

^๔ Master degree student, Department of Performing Arts, Faculty of Fine and Applied Arts, Suansunandha Rajabhat University

^๕ Assistant Professor in Theatre Arts Department of Performing Arts, Suansunandha Rajabhat University

บทนำ

การอาบน้ำที่เกี่ยวกับงานนาฏศิลป์ไทยมักจะใช้คำว่า “ลงสรง ทรงเครื่อง หรือแต่งตัว” กับพระมหากษัตริย์ ในการแสดงของละครไทยเป็นการรำเกี่ยวกับการอาบน้ำแต่งตัวของตัวละครเอกในเรื่อง ไม่มีในกระบวนการลงสรงทรงเครื่องของตัวละครเอก เป็นการรำที่บ่งบอกถึงการอาบน้ำแต่งตัวของตัวละครก่อนที่จะไปทำกิจกรรมใด ๆ เช่น อาบน้ำแต่งตัวก่อนไปเข้าเฝ้า อาบน้ำแต่งตัวก่อนเดินทาง อาบน้ำแต่งตัวก่อนปลอมตัว อาบน้ำแต่งตัวก่อนไปทำศึกสงคราม และตัวละครแต่ละตัวจะใช้เพลงการรำลงสรงที่แตกต่างกันออกไปดังที่ปรากฏเพลงลงสรงได้แก่ ลงสรง (เป็พาทย์) ลงสรงโทน ลงสรงสุหร่าย ลงสรงมอญ ลงสรงลาว ลงสรงแขก และเพลงขมตลาด (สำหรับตัวละครตัวนาง) (Suksom, 2002, p. 1-3)

เพลงลงสรงยังสามารถบ่งบอกถึงเชื้อชาติของตัวละครได้ เช่น ตัวละครพระยาแกรกในละครพันทางเรื่องพระยาแกรกใช้เพลงลงสรงแขก (เชื้อชาติแขก) ตัวละครพระลอในละครเรื่องพระลอใช้เพลงลงสรงลาว (เชื้อชาติลาว) ตัวละครพระยาน้อยในละครพันทางเรื่องราชาธิราชใช้เพลงลงสรงมอญ (เชื้อชาติมอญ) เป็นต้น การรำลงสรงแต่งตัวเหล่านี้จะแทรกอยู่ในละครพันทาง และตัวละครบางตัว ละครในละครพันทางจะใช้คำว่า “แต่งตัว” แทนการใช้คำว่าลงสรง เช่น พลายชุมพล แต่งตัว สมิงพระราม แต่งตัว เป็นต้น ในละครพันทางก็ยังคงมีจารีตของละครไทยที่มีการอาบน้ำแต่งตัวหรือราวดฝีมือก่อนที่จะออกไปทำกิจต่าง ๆ แต่การรำลงสรงแต่งตัวในละครพันทางนี้ยังมีตัวละครอีกมากมายหลายเชื้อชาติที่ยังไม่ได้มีการรำลงสรงแต่งตัว หนึ่งในเชื้อชาตินั้นคือเชื้อชาติจีน หากพูดถึงตัวละครจีนที่เป็นที่จดจำคือตัวละครจีนชื่อ “กามนี่”

กามนี่เป็นทหารเอกของกรุงต้าฉิงหรือพระเจ้ากรุงจีน เป็นตัวละครที่อยู่ในละครพันทางเรื่องราชาธิราช ตอนสมิงพระรามอาสา ตัวละครกามนี่นี้จะปรากฏอยู่ในเรื่องเดียวและตอนเดียวจบ ทำรำเป็นเป็นทำรำจั่ว และในตอนสมิงพระรามอาสา กามนี่ได้ออกมาร่ายรำกระบวนท่าต่าง ๆ ได้แก่ กระบวนกรำตรวจพล กระบวนท่าแต่งตัว และกระบวนท่ารบ แต่ทำรำแต่งตัวนี้จะแทรกอยู่ในกรำตรวจพลและกระบวนท่ารบ มีเพียง ๕ เท่านั้น ได้แก่ ใส่เสื้อ ใส่กางเกง ตีตกระดุม สวมหมวก และใส่รองเท้า

สังเกตได้ว่าตัวละครพันทางเชื้อชาติจีนที่มีเล่นอยู่ในปัจจุบัน ไม่มีเรื่องไหนและตัวละครตัวไหนที่รำลงสรองหรือแต่งตัวเลย มีเพียงตัวละครเชื้อชาติจีนที่อยู่ในเรื่องราชาธิราช ตอนสมิงพระรามอาสา คือตัวละครพระเจ้ากรุงจีน ตัวละครกามนี และตัวละครใจเบียว ที่มีการรำท่ารำที่เกี่ยวกับการแต่งตัว แต่ไม่ได้เป็นการรำลงสรองชมความงามอย่างละเอียดของเครื่องแต่งกาย นอกจากนี้ท่ารำของตัวละครกามนีไม่ได้เห็นถึงการผสมผสานท่ารำไทย ดังนั้นผู้วิจัยจึงมีความสนใจในการสร้างสรรค์การแสดงชุดกามนีแต่งตัวขึ้นใหม่ให้ผสมผสานระหว่างนาฏศิลป์ไทยกับนาฏศิลป์จีนตามรูปแบบจารีตละครไทย

จากที่กล่าวมาเรื่องการขาดแคลนตัวละครพันทางเชื้อชาติจีนแต่งตัวที่อาศัยการผสมผสานท่ารำระหว่างนาฏศิลป์ไทยกับนาฏศิลป์จีน ผู้วิจัยจึงสนใจศึกษาประดิษฐ์ท่ารำสำหรับตัวละครกามนีที่มีเชื้อชาติจีน “ชุดกามนีแต่งตัว” อันเป็นการสร้างสรรค์ผลงานใหม่และอนุรักษ์ศิลปะการแสดงละครพันทางทางสืบต่อไป

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. เพื่อศึกษาและเปรียบเทียบลักษณะท่าทางพื้นฐาน การแสดงออกของตัวละครพระผู้ช่วยในการแสดงงิ้วกับนาฏศิลป์ไทย
2. เพื่อสร้างสรรค์นาฏยประดิษฐ์ท่ารำชุดกามนีแต่งตัว โดยใช้นาฏศิลป์ไทยกับนาฏศิลป์จีน

แนวคิดการแสดงชุดกามนีแต่งตัว

แนวคิดในการนำตัวละครกามนีมาสร้างสรรค์ท่ารำโดยการผสมผสานระหว่างนาฏศิลป์ไทยและนาฏศิลป์จีน (งิ้ว) ในรูปแบบของกระบวนการรำลงสรองแต่งตัวของนาฏศิลป์ไทยในชุดกามนีแต่งตัว และสร้างสรรค์องค์ประกอบต่าง ๆ อาทิ เพลงดนตรี เครื่องแต่งกาย ฉากและอุปกรณ์ต่าง ๆ ให้มีลักษณะของละครพันทางและให้มีความแปลกตามากยิ่งขึ้น

ผู้วิจัยได้เลือกตัวละครกามนีมาสร้างสรรค์กระบวนการรำลงสรอง เพราะตัวละครเชื้อชาติจีนที่โดดเด่นและได้รับความนิยมในการแสดงละครพันทาง

มากที่สุดคือตัวละครกามนี นอกจากนี้การรำลงสรองของตัวละครเชื้อชาติอื่นๆ ได้มีการสร้างสรรค์ไว้บ้างแล้ว แต่ตัวละครเชื้อชาติจีนในการรำลงสรองนั้นยังไม่เคยมีการสร้างสรรค์ขึ้นมาได้เลย การรำลงสรองของตัวละครกามนีจะเกิดขึ้นในตอนก่อนที่จะพระเจ้ากรุงจีนเดินทางมาล้อมเมืองอังวะเพื่อที่จะรบจึงสั่งเตรียมพลทหาร และให้ทหารเอกคือกามนีเตรียมตัวเพื่อที่จะไปรบ กามนีจึงอาบน้ำแต่งตัวเสียใหม่ก่อนออกเดินทางไปรบ

แนวคิดในการสร้างสรรค์การแสดงชุดกามนีแต่งตัว โดยนำขั้นตอนเดิมมาใช้ ๒ ขั้นตอนคือ ขั้นตอนการอาบน้ำ และขั้นตอนการแต่งกาย ตามรูปแบบการรำลงสรองเดิมไว้ ที่ไม่มีขั้นตอนการประพรมเครื่องหอม เป็นเพราะการออกไปรบนั้นไม่นิยมใส่เครื่องหอม จะใช้ผู้แสดง ๒ คน เพราะการรำลงสรองแต่เดิมยังไม่เคยเห็นเครื่องแต่งกายจากชุดแรกไปยังชุดที่กำหนดไว้ จึงกำหนดให้ผู้แสดงคนที่ ๑ แต่งกายในชุดจำลองของจีนก่อนที่จะใส่ชุดเกราะ รำในขั้นตอนการอาบน้ำ และผู้แสดงคนที่ ๒ จะใส่ชุดนักรบจีนและออกมาร่ำบรรยายเครื่องแต่งกายต่าง ๆ ของชุดในขั้นตอนที่ ๒ ขั้นตอนการแต่งตัว การแสดงชุดกามนีแต่งตัวสามารถแบ่งช่วงของการแสดงไว้ ดังนี้

ช่วงที่ ๑ เกริ่นนำความเป็นมาของกามนี เริ่มต้นด้วยการรำเสมอจีน ซึ่งเป็นเพลงที่ไม่เคยประพันธ์ขึ้นมาก่อน การเกริ่นนำก่อนการรำอาบน้ำแต่งตัว ด้วยเพลงร้องที่เป็นภาษาจีน เป็นการแนะนำตัวละครกามนีกล่าวว่า “กามนีปรีชาชาญ ยอดทหาร ข่านาญศึก ทั้งแสทวนล้วนล้าลึก ยิ่งหาญฮึกฤทธิ์อาชา รับราชโองการ พระผู้ผ่านแดน พารา รบสู้กับพม่า ก็โคลคลามาแต่งตัว” จากการศึกษาการรำลงสรองแต่งตัวของตัวละครเชื้อชาติต่าง ๆ พบยังไม่เคยปรากฏการเกริ่นแนะนำตัวเป็นด้วยการออกภาษา ผู้วิจัยจึงสนใจในการสร้างสรรค์บทเกริ่นแนะนำตัวละครเป็นภาษาของเชื้อชาติตัวเอง ผู้แสดงคนที่ ๑ ออกมาร่ำขำในช่วงเกริ่นนำความเป็นมาของตัวละครกามนี

ช่วงที่ ๒ การรำขั้นตอนการอาบน้ำ จะรำเป็นการอาบน้ำอยู่ในอ่างไม้ ซึ่งทำให้ดูแปลกตาไปจากการรำลงสรองเดิม จากนั้นเมื่อผู้แสดงคนที่ ๑ รำจบกระบวนการอาบน้ำแล้ว จึงเข้าไปสลับตัวผู้แสดงคนที่ ๒ เพื่อที่จะออกมาร่ำในขั้นตอนการแต่งตัวซึ่งผู้แสดงใส่ชุดเกราะเรียบร้อยแล้ว

ช่วงที่ ๓ การรำขั้นตอนการแต่งตัว ผู้วิจัยเลือกใช้ขั้นตอนการแต่งตัวเป็นขั้นตอนที่ ๒ ของการแสดงหลังจากอาบน้ำเสร็จ ผู้แสดงคนที่ ๒ ใส่ชุดนักเรียนออกมาบรรยายถึงเครื่องแต่งกายส่วนต่าง ๆ ของชุดนักเรียนที่สร้างสรรค์ขึ้นมาใหม่

ช่วงที่ ๔ การรำอาวุธ ผู้วิจัยแยกช่วงการรำอาวุธออกจากการรำแต่งตัว เพราะการรำอาวุธเป็นการรำที่ใช้อาวุธ ๒ อย่างในการแสดง ผู้แสดงจะรำทวนก่อนเป็นอันดับแรก และรำแล้วพร้อมกับทวนในลำดับถัดมาในจังหวะที่แตกต่างจากการรำแต่งตัว

การศึกษากระบวนการรำของตัวละครกามนีในการแสดงละครพันทางเรื่องราชาธิราช ตอนสมิงพระรามอาสา

การศึกษากระบวนการรำของตัวละครกามนีในการแสดงละครพันทางเรื่องราชาธิราช ตอนสมิงพระรามอาสา ผู้วิจัยศึกษาในเรื่องลักษณะท่ารำของตัวละครกามนีผ่านอวัยวะส่วนต่าง ๆ และการเคลื่อนไหวที่ผสมผสานท่ารำจี้กับนาฏศิลป์ไทยในกระบวนการรำตีบท และกระบวนการของตัวละครกามนีเท่านั้น เมื่อศึกษาจึงพบว่าการใช้อวัยวะของกามนีนั้นมีโครงสร้างคล้ายคลึงกับนาฏศิลป์ไทยคือลักษณะของแขนเป็นเส้นโค้งจะไม่ใช้แขนเป็นมุมเหลี่ยมในการตั้งวง และมีจุดเด่นที่ทำให้รู้ว่าไม่ใช่ นาฏศิลป์ไทยคือลักษณะของมือ มือของตัวละครกามนีจะเป็นการใช้นิ้วในรูปแบบของนิ้วกระบี่ คือชูนิ้วชี้และนิ้วกลางชิดติดกันและนิ้วที่เหลือเก็บนิ้วเข้าหาฝ่ามือเพื่อในการสื่อว่าเป็นตัวละครเชื้อชาติจีนแบบจิว หรือลักษณะการกระโดดหมุนตัวแบบจิว ส่วนการผสมผสานนอกจากลักษณะมือกระบี่แล้ว ยังมีการเคลื่อนไหวของการผสมผสานที่สามารถแยกออกได้ว่าส่วนไหนเป็นของชาติใด กล่าวคือสามารถแยกออกได้ว่าลักษณะมือเป็นมือกระบี่ แต่การเดินเป็นรูปแบบละครพันทาง

นอกจากนี้ในกระบวนการของกามนียังมีการรำแต่งตัวในช่วงกระบวนการอีกด้วย หากเทียบกับจิวก็มีความคล้ายกัน เช่น ใช้มือแตะที่บริเวณศีรษะ หมายถึงการสวมหมวก ดังรูป



ภาพที่ ๑ : ลักษณะท่าสวมหมวกของจิว

ที่มา : น้อย โชนย์รักษ์,ละครพันทาง

เรื่อง ราชอิรราช ตอนสมิงพระรามรบกามนี ๑/๔

ที่มา : <https://www.youtube.com/watch?v=1vNeqntvjF0>



ภาพที่ ๒ : ลักษณะท่าสวมหมวกตัวละครกามนี

ที่มา : ปรัชญา กลิ่นสุวรรณ

นาฏยประดิษฐ์ ชุดกามนีแต่งตัว

การออกแบบท่ารำของตัวละครกามนีในการแสดงชุดกามนีแต่งตัว ผู้วิจัย ได้ศึกษากระบวนการรำของตัวละครกามนีในละครพื้นทาง เรื่องราชาธิราช ตอนสมิง พระรามอาสาและการศึกษาท่ารำของจิวในกระบวนการรำพื้นฐานของตัวละคร พระปู้ชั้นที่ ๑ และชั้นที่ ๒ กระบวนการรำแต่งตัวและกระบวนการรำอาวุธทวนและแล้ เพื่อนำมาสร้างสรรค์ผสมผสานกับนาฏศิลป์ไทย เนื่องจากการใช้อวัยวะในการแสดง นาฏศิลป์ไทยและนาฏศิลป์จีน (จิว) มีความคล้ายคลึงกันในบางลักษณะจึงเป็นศิลปะ ที่ใช้ร่วมกันในลักษณะของอวัยวะบางส่วน ที่ไม่สามารถแยกออกได้ว่าเป็นนาฏศิลป์ ประเภทใดจึงทำให้เกิดเป็นการผสมผสานโดยอัตโนมัติ ทั้งนี้ก็ขึ้นอยู่กับ การเคลื่อนไหว หรือระดับต่าง ๆ ของอวัยวะที่จะสามารถบอกได้บอกได้ว่าเป็นนาฏศิลป์เชื้อชาติใด ในการสร้างสรรค์ท่ารำของการแสดงชุดกามนีแต่งตัว จึงมีรูปแบบของการออกแบบ ท่ารำอยู่ ๒ รูปแบบ ได้แก่ กระบวนท่ารำจิวของตัวละครพระปู้ และการผสมผสาน นาฏศิลป์ไทยและนาฏศิลป์จีน (จิว) ดังนี้

๑ กระบวนท่ารำจิวของตัวละครพระปู้

การออกแบบโดยการใช้ท่ารำกระบวนท่าพื้นฐานท่าของตัวละครพระปู้ทั้งหมด ๓ กระบวนท่า ได้แก่ ๑) กระบวนท่ารำจิวพื้นฐานพระปู้ ชั้นที่ ๑ และชั้นที่ ๒ ๒) กระบวนท่ารำแต่งตัวของจิว และ ๓) กระบวนท่ารำอาวุธ มาใช้ในการแสดงกามนี แต่งตัว ดังตัวอย่าง

เนื้อร้อง “รัตกระสัน” เป็นท่ารำจิวในกระบวนการแต่งตัวหมายถึงการ ทำให้เครื่องแต่งกายมีความกระชับมากยิ่งขึ้น ดังรูป



ภาพที่ ๓ ท่ากระชับ
ที่มา : ปรีชญา กลิ่นสุวรรณ

๒ การผสมผสานนาฏศิลป์ไทยและนาฏศิลป์จีน

การออกแบบสร้างสรรค์ในการผสมผสานของนาฏศิลป์ทั้งสองสกุลเข้าด้วยกัน ผู้วิจัยต้องการให้มีลักษณะของท่าทั้งสองนาฏศิลป์อยู่ร่วมกัน จากการออกแบบสร้างสรรค์จะให้ท่าทั้งสองนาฏศิลป์มีความสอดคล้องกัน โดยนำจุดเด่นในแต่ละนาฏศิลป์เข้ามาผสมผสานกันให้เกิดท่าทางร่วมกัน ดังตัวอย่าง

ท่าขี่ม้า เป็นท่าที่สามารถแยกประเภทของนาฏศิลป์ได้

ลักษณะท่านาฏศิลป์ไทย มือซ้ายตั้งวงบน เขย่งเท้าแบบการขี่ม้า

ลักษณะท่านาฏศิลป์จีน (จ้าว) มือขวามือกระบี่แขนตั้งข้างลำตัว สะบัด

หน้าอย่างรวดเร็ว



ภาพที่ ๔ ทำหิ้งแล้ว
ที่มา : ประชญา กลิ่นสุวรรณ

บทสรุป

จากการศึกษาวิจัยเรื่องนาฏยประดิษฐ์ กรณีศึกษากาพย์แต่งตัวชั้นสามารถสรุปเป็นประเด็นได้ดังต่อไปนี้

๑. การเปรียบเทียบของลักษณะท่าทางพื้นฐานของตัวละครพระปู้ในการแสดงงิ้วกับนาฏศิลป์ไทย

จากการศึกษาท่าทางพื้นฐานของตัวละครพระปู้ในการแสดงงิ้วพบว่ามีการใช้อวัยวะส่วนต่าง ๆ ของร่างกายที่มีความคล้ายคลึงกับนาฏศิลป์ไทยเป็นลักษณะโครงสร้างของท่าทางและการเคลื่อนไหวในการใช้อวัยวะ จึงเปรียบเทียบกับตัวละครของนาฏศิลป์ไทย ได้แก่ ตัวพระ ตัวนาง ตัวยักษ์ และตัวลิงทำให้ผู้วิจัยได้เห็นถึงความคล้ายคลึงกันหรือความเหมือนกันในจุดต่าง ๆ เช่น อวัยวะส่วนมือ อวัยวะส่วนแขน อวัยวะส่วนศีรษะ จนกระทั่งการเคลื่อนไหวในลักษณะต่าง ๆ จึงทำให้ผู้วิจัยมีความสนใจที่จะเลือกนำจุดเด่นและความคล้ายคลึงมาออกแบบท่ารำในการแสดงชุดกาพย์แต่งตัวในชิ้นงานนี้ให้มีความสอดคล้องกับรูปแบบการแสดงเนื้อหาในบทของการแสดงให้มากที่สุด

สิ่งที่ผู้วิจัยเลือกการเคลื่อนไหวอวัยวะต่าง ๆ มาออกแบบในครั้งนี้ได้แก่ ความคล้ายคลึงกันของลักษณะการใช้ร่างกายในส่วนอวัยวะแขน มือ ขา และเท้า การเคลื่อนไหวจังหวะในการแสดงงิ้วของตัวละครพระบู๊ในส่วนของความกระฉับกระเฉง ความโดดเด่นของการแสดงงิ้ว คือ การกระโดด การเตะขา การหมุนตัวอย่างรวดเร็ว การใช้สายตา เป็นต้น เพื่อนำจุดเด่นของการแสดงตัวละครพระบู๊ มาออกแบบท่าทางให้มีความเป็นตัวละครเชื้อชาติจีนคงอยู่และนำมาผสมผสานกับนาฏศิลป์ไทยให้มีความเป็นตัวละครเชื้อชาติจีนที่มีความเป็นไทยสอดแทรกอยู่ในการแสดงชุดนี้ด้วย

๒. การประดิษฐ์ท่าทางของการแสดงกามนีแต่งตัว

จากการประดิษฐ์ท่าทางของการแสดง ชุดกามนีแต่งตัว สามารถสรุปกระบวนการสร้างสรรค์นาฏยประดิษฐ์ในกับตัวละครพันทางโดยการผสมผสานนาฏศิลป์ข้ามสกุลมีกระบวนการดังต่อไปนี้

๑. ศึกษาจากแหล่งข้อมูลจากเอกสาร
๒. แหล่งข้อมูลจากวีดิทัศน์
๓. การฝึกภาคสนาม
๔. การวางแผนความคิด
๕. การออกแบบท่าทางและวิธีการผสมผสาน

จากการศึกษาภาคสนามเพื่อนำมาวิเคราะห์ท่ารำตัวละครกามนีในบทบาทกระบวนการรับกับสมิงพระราม พบว่าท่ารำเดิมมีลักษณะของการผสมผสานท่ารำมากกว่าการใช้นาฏศิลป์ชาติใดชาติหนึ่ง ผู้วิจัยจึงนำสิ่งที่ได้จากการฝึกภาคสนามมาประดิษฐ์ท่ารำให้สอดคล้องกับบทประพันธ์และเพลงที่บรรเลงของการแสดงชุดกามนีแต่งตัวเพื่อให้มีความสัมพันธ์ทั้งท่ารำในแต่ละท่าจะต้องสื่อความหมายให้สอดคล้องกับเนื้อร้องและเพลงที่เป็นออกสำเนียงเชื้อชาติจีน ซึ่งชิตพล เปลียนศิริ^๑ กล่าวว่าในการออกแบบท่ารำในงานชิ้นนี้มีความโดดเด่นโดยการนำเอาท่าทางเทคนิค

^๑ ในการจัดแสดงตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูลโดยชิตพล เปลียนศิริให้ข้อเสนอแนะในเรื่องของการออกแบบท่ารำในการสื่อความหมายในเชิงตรงและเชิงอ้อม (Aranyank and others, 2017)

ของจิ๋วมาออกแบบในการแสดงเป็นสิ่งที่น่าสนใจ แต่การออกแบบทำเด่นในการเคลื่อนไหวของเทคนิคที่นำมาใช้ชัดเจนเกินไป เช่น เมื่อต้องการสื่อสารของตามบทคือแขน กรองคอ ท่าทางจะจบลงที่ส่วนนั้น ๆ ที่บ่งบอก ในตัวบทนี้มีการสื่อความหมายทั้งทางตรงและทางอ้อม ทางตรงคือ กรองคอ แขนเป็นสิ่งดีและชัดเจนมาก ซึ่งอาจเป็นในแบบที่ทำต่อกันมาเรื่อย ๆ แต่สิ่งที่น่าสนใจคือนามแฝง เช่น ในเรื่องของท่าที่ให้ความหมายว่าเซ็ดชู ผู้วิจัยยังใช้ทำไม่ประสานกันให้มีลักษณะของนามแฝง ถ้าเป็นในเรื่องของการออกแบบท่าทางที่มีความหมายสอดคล้องกว่านี้และตีความมากกว่านี้ จะทำให้ชิ้นงานนี้น่าสนใจมากขึ้นในเชิงรุก

การประดิษฐ์ท่าทางจะออกแบบจากความหมายของเนื้อร้องเป็นหลักมาตีความและออกแบบท่ารำโดยใช้ส่วนต่าง ๆ ของร่างกายในการสื่อสารให้เห็นถึงท่าทางที่ผู้วิจัยต้องการจะสื่อออกมาให้มีท่าทางของเชื้อชาติที่จะสื่อ และให้ความหมายตรงตามเนื้อร้อง ซึ่งได้สอดคล้องกับ Wirunrak (2000, p. 214-216)^๒ ได้กล่าวถึง การสร้างงานผู้ออกแบบท่ารำจะต้องอธิบายสิ่งที่ต้องการจะสื่อความหมายส่งผ่านไปยังผู้แสดง จึงเป็นการนำท่ารำมาร้อยเรียงขึ้นใหม่ให้ความสอดคล้องต่อเนื่องผสมผสานกลมกลืนกัน เพราะผู้แสดงจะเป็นผู้ถ่ายทอดผลงานจากจินตนาการทางความคิดสื่อผ่านการรำรำให้ปรากฏแก่สายตาผู้ชม จึงนำเอาจุดเด่นของตัวเชื้อชาติจีนในลักษณะของการเคลื่อนไหววัยระแบบต่าง ๆ ได้แก่ การชู ๒ นิ้ว เป็นเอกลักษณ์ของจิ๋ว การกอดปลายเท้า การกระโดดหมุนตัว การสะบัดศีรษะ การพลิกมือ และการใช้สายตา แต่ใช้การเสนอออกมาในครั้งนี้นำให้ จุลชาติ อรัณยะนาค^๓ ได้กล่าวว่า เรื่องของการใช้สายตาในการเป็นนักรบสายตางจะต้องแข็ง และในส่วนที่เสนอในครั้งนี้ ยังไม่เห็นถึงการใช้สายตาเท่าที่ควร

ผู้วิจัยจึงออกแบบท่าทางที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับความหมายต่าง ๆ ได้แก่ ส่วนของเครื่องกาย, ท่าทางของสัตว์, ความรู้สึกหรืออากัปภิกิริยาต่าง ๆ แม้กระทั่งบุคคลอื่น นอกจากนี้ยังออกแบบท่าทางในทำนองเพลงที่ไม่มีเนื้อร้องอันได้แก่ เพลงเสมอจีน

^๒ เรื่องการนาฏยประดิษฐ์ต้องมีการกำหนดความคิดหลัก การประมวลข้อมูล การกำหนดขอบเขตและการกำหนดรูปแบบ (Wirunrak ,2000, p.214-216)

^๓ ในการจัดแสดงตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูลโดยจุลชาติ อรัณยะนาคให้ข้อเสนอแนะในเรื่องกระบวนการรำจิวในเรื่องการใช้สายตา (Aranyanak and others, 2017)

หรือกระบวนการร่ำอาวูอในลักษณะท่าต่าง ๆ ที่กำหนดให้แนวทางการออกแบบท่าทาง ให้ชัดเจน เช่น ความดูดนั ความแข็งแรง หรือท่าทางการขี้นมา จะต้องสื่อท่าทางผ่าน ดนตรีบรรเลงเพียงอย่างเดียวที่ไม่มีเนื้อร้อง ท่าทางต่าง ๆ เข้ามาผสมผสานบวกกับ ความคิดตามจินตนาการของผู้วิจัยให้สอดคล้องกับทำนองเพลงในแต่ละช่วงในการ ออกท่าทางให้เหมาะสมกับจังหวะอีกด้วย ซึ่งสอดคล้องกับ จำเรียง พุฒประดับ^๔ ได้กล่าวไว้ว่า การประดิษฐ์ท่ารำที่ดีควรใช้ภาษาทางสื่อความหมายให้ชัดเจน ทั้งนี้ การประดิษฐ์ท่ารำมีทั้งประดิษฐ์ท่ารำที่เป็นบทกลอนเนื้อร้องและการประดิษฐ์ท่ารำ ที่มีแต่จังหวะทำนอง ควรคิดประดิษฐ์ท่ารำให้เกิดความสวยงามและการตีท่ารำให้ เข้ากับบทหรือความหมายนั้น ๆ ทำนองนั้น ๆ แบบมีเนื้อร้องและไม่มีเนื้อร้อง (Samakhabut, 1995, p. 44)

จุลชาติ อรัณยะนาค, ฉันทนา เอี่ยมสกุล, ชมนาด กิจขันธุ์, ชิตพล เปลียนศิริ, สุรพงศ์ โรหิตาจล^๕ ได้กล่าวตรงกันเกี่ยวกับเรื่องดนตรีที่ใช้ในการบรรเลงการแสดง ชุดกามนีแต่งตัวในครั้งนี้ว่า เครื่องดนตรีที่เลือกใช้ในการบรรเลงในการแสดงควรเป็น เครื่องดนตรีไทยไม้แข็งมากกว่าเครื่องด้วยดนตรีไม้นวม เพื่อแสดงให้เห็นถึงความมีพลัง แข็งแรง อีกเข็ม ดูดนั ของบทบาทตัวละครกามนี

ผลจากการออกแบบท่ารำในการแสดงชุดกามนีแต่งตัวปรากฏว่าท่าทางที่ ออกแบบขึ้นมาใหม่มีทั้งหมด ๑๒๕ ท่ารำ สามารถแบ่งออกเป็นท่ารำนานาฏศิลป์จีน (จีว) จำนวน ๔๕ ท่า นาฏศิลป์ไทย ๐ ท่า การผสมผสานจำนวน ๖๗ ท่า ไม่สามารถแยกส่วน ได้ว่าเป็นนาฏศิลป์ประเภทใดจำนวน ๑๓ ท่า

ดังนั้นท่าทางในการออกแบบในการแสดงชุดนี้มีลักษณะของการใช้ท่าทาง ผสมผสานของนาฏศิลป์ไทยและนาฏศิลป์จีน จึงเหมือนกับลักษณะการออกแบบท่าทาง ของตัวละครกามนี ในการแสดงชุดสมิงพระรามรบกามนี แต่ในกระบวนการรับจะเน้น

^๔ บทสัมภาษณ์ของ จำเรียง พุฒประดับ เรื่องการใช้ภาษาทางท่าในการประดิษฐ์ท่ารำ อ้างถึงใน (Samakhabut, 1995, p. 44)

^๕ ในการจัดแสดงตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูลโดย จุลชาติ อรัณยะนาค, ฉันทนา เอี่ยมสกุล, ชมนาด กิจขันธุ์, ชิตพล เปลียนศิริ, สุรพงศ์ โรหิตาจลนาคให้ข้อเสนอแนะในเรื่องดนตรี ที่ใช้ในการบรรเลงการแสดงชุดกามนีแต่งตัว (Aranyanak and others, 2017)

ไปที่การใช้อาวุธเป็นหลัก จึงแตกต่างจากกระบวรรำใน ชุดกามนีแต่งตัวที่มีทั้งการรำด้วยมือเปล่า และการรำด้วยอาวุธ หากวิเคราะห์จากท่าทางของการรำมือเปล่า กระบวนการรำของการแสดงกามนีแต่งตัวมีรูปแบบการผสมผสานของนาฏศิลป์ไทย และนาฏศิลป์จีน (จ้าว) อย่างเห็นได้ชัดเจนกว่ากระบวรการรบ

References

- Aranyanak, C. and others (2017, November 29). group interview.
- Khonyak, N. (2016, January 27). *Lakorn Pantang “Rachatirat” episode of “Saming Praram Rob Kamani” 1/4*. [Web Video]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=1vNeqntvjF0>.
- Samakhabut, P. (1995). *Naew Kid Karn Pradid Tha Ram Seurng (The idea of Thai dance choreographing (Seurng))*. (1st edition). Udon Thani : The Office of Academic Promotion and Registration of Udon Thani Rajabhat University.
- Suksom, W. (2002). *Krabuan Ta Ram Nai Karn Sadeang Lakorn Nai Ruang Inoa (Dancing movement in Inao dramatic performance)*. (The thesis, Master of Fine and Applied Arts (M.F.A)).Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand.
- Wirunrak, S. (2000). *Dance review*. (1st edition). Bangkok: Chulalongkorn University.

รายการอ้างอิงภาษาไทยบทความที่ ๑

ภาพจิตรกรรมพินิจแห่งเจ้าเซ็น (มุฮัมมัด) ในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา : ความขัดแย้งทางการเมืองและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในหัวเมืองปักษ์ใต้สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น

อมรรณวิษศักดิ์, สุรัสวดี. (๒๕๖๑). *เจ้าพ่อเขาดก เทพารักษ์ไทยที่กลายเป็นเทพเจ้าจีน*. นนทบุรี : ต้นฉบับ

อำไพ, กณิกนันท์. (๒๕๔๘). *จิตรกรรมฝาผนังในพระอุโบสถวัดโพธิ์ปฐมาวาส จังหวัดสงขลา: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมในชุมชนสงขลาสมัยต้นรัตนโกสินทร์*. (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต). มหาวิทยาลัยศิลปากร, กรุงเทพฯ, ประเทศไทย.

บุญนาค, ปิยนาค. (๒๕๒๐). *บทบาททางการเมืองการปกครองของเสนาบดีตระกูลบุญนาค*. กรุงเทพฯ : ดวงกมล.

จุฬารัตน์, จุฬิศพงศ์. (๒๕๔๔). *บทบาทและหน้าที่ของขุนนางกรมท่าขวาในสมัยอยุธยาถึงสมัยรัตนโกสินทร์ (๑๖๑๐-๑๘๕๒)*. (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต). จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, กรุงเทพฯ, ประเทศไทย.

จุฬารัตน์, จุฬิศพงศ์. (๒๕๕๐). “แขก” ในโคลงภาพคนต่างภาษาที่วัดโพธิ์ ภาพสะท้อนมุสลิมศึกษาในหมู่ปัญญาชนสยามสมัยต้นรัตนโกสินทร์. *วารสารอักษรศาสตร์* ๓๖, (๑), ๓๖-๑๑๑.

ช่วงพิชิต, อีรนันท์. (๒๕๕๑). *พินิจเจ้าเซ็น (ฮาซรอ): อัตลักษณ์และการอ้างชาติพันธุ์ของมุสลิมนิกายชีอะห์ในสังคมไทย*. (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต) มหาวิทยาลัยศิลปากร, กรุงเทพฯ, ประเทศไทย.

ศิลปากร, กรม. (๒๕๕๕). *ทำเนียบนามแหล่งมรดกทางศิลปวัฒนธรรมในเขตพื้นที่ ๕ จังหวัดชายแดนภาคใต้ (โบราณสถานในจังหวัดสงขลา ปัตตานี ยะลานราธิวาส สตูล)*. สงขลา : บางกอกอินแฮ็ลส์.

กาญจนาคพันธุ์. (๒๕๑๖). *ภูมิศาสตร์วัดโพธิ์ เล่ม ๑*. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : รวมสาส์น. *จดหมายเหตุรัชกาลที่ ๓* (๒๓๘๒). ห้องสมุดวชิรญาณ, เลขที่ ๑๑๒.

กุลสิริสวัสดิ์, ดิเรก. (๒๕๑๓). *ความสัมพันธ์ของมุสลิมทางประวัติศาสตร์และวรรณคดีไทย และสำเนาอักษรียุสลุ้ยมาน (ฉบับย่อ)*. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : สมาคม

ภาษาและหนังสือแห่งประเทศไทย.

ล้อมลิ้ม, ทวีศักดิ์. (๒๕๑๖). *ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับมลายูในสมัยรัตนโกสินทร์ ตอนต้น*. กรุงเทพฯ : แพร่พิทยา.

นักรบ, ศรีณย์. (๒๕๕๖). “บทพิลาปมระเสี๋ยในพิธีมุฮัรรอหมของชาวมุสลิมนิกายชีอะห์ ในประเทศไทย”. *วารสารมนุษยศาสตร์* ๒๐, (๑), ๑๕๓ - ๑๘๐.

พลิกมณฑล, ดนัย. (๒๕๕๕). *ชาวจีนหลังความตาย*. สืบค้นจาก http://lek-prapai.org/home/view.php?id=905&fbclid=IwAR1sWgKguOi3๓xjT_ePalcdIFK_F32asDR8rBMJwyVGQSORYpYWn_CDji90

พิบูลศิริ, มาริสา. (๒๕๔๘). *การจัดการการสื่อสารสัญญาณผ่านพิธี “มุฮัรรอหม” เพื่อสร้างเอกลักษณ์ของมุสลิมนิกายชีอะห์*. (วิทยานิพนธ์วารสารศาสตรมหาบัณฑิต). มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, กรุงเทพฯ, ประเทศไทย.

พงศ์โพบูลย์, สุธีวงศ์ และคณะ. (๒๕๕๓). *กะเทาะสนิมกรีซ: แลวิถีชีวิตชาวใต้ตอนล่าง*. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

พงษ์ศิริบัญญัติ, เพียงแข. (๒๕๒๒). *นโยบายการปกครองเมืองสงขลาในสมัยรัตนโกสินทร์ (พ.ศ. ๒๓๒๕ - ๒๔๓๙)*. (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต). จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, กรุงเทพฯ, ประเทศไทย.

ประชุมจาริกวัดพระเชตุพน ฯ. (๒๕๑๓). พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : ศิวพร.

ประชุมพงศาวดาร เล่ม ๓๐ (ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ ๕๐ (ต่อ) - ๕๓). (๒๕๑๑). กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว.

ปราโมช, ศิกฤทธิ, ม.ร.ว. (๒๕๔๔). *โครงการกระดูกในตู้*. (พิมพ์ครั้งที่ ๕). กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า.

เรื่องรักษ์ลิขิต, ชลดา. (๒๕๕๒). *ภาพย์เห็นมเครื่องควาหวาน ภาพย์เห็นราศแรมรสร้าง*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สารานุกรมไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม ๔. (๒๕๐๓ - ๒๕๐๔). พระนคร : โรงพิมพ์รุ่งเรืองธรรม.

สิกข์โกศล, ถาวร. (๒๕๕๗). *เทศกาลจีนและการเซ่นไหว้*. กรุงเทพฯ : มติชน.

วิเชียรศิริ (บุญสังข์), พระยา. “พงศาวดารเมืองสงขลา”. ใน *ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ ๕๓ พงศาวดารเมืองสงขลา พงศาวดารเมืองนครศรีธรรมราช พงศาวดาร*

เมืองพัทลุง. พระโสมณอักษรกิจพิมพ์แจกในงานพระราชทานเพลิงศพ พระพิทักษ์สาครเกษตร (หยวก สีละบุตร) วันที่ ๑๘ พฤษภาคม ๒๕๓๖.

รายการอ้างอิงภาษาไทยบทความที่ ๒

พลวัตของคติชนเกี่ยวกับพระบรมธาตุเจดีย์ ในบริบทการนำเสนอวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร เพื่อขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก

ชูปู้, นิमितชัย. (๒๕๕๙). การประกอบสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และพิธีกรรมของวัดเขียนบางแก้ว อำเภอเขาชัยสน จังหวัดพัทลุง. ใน รายงานการประชุมมหาดใหญ่วิชาการระดับชาติและนานาชาติ ครั้งที่ ๗ (๖๘-๘๙). สงขลา: มหาวิทยาลัยหาดใหญ่.
ดำศรี, วิมล. (๒๕๕๗). ผ้าพระบรมราชทาน บั๊จจัยและสื่อส่งเสริมสืบสานประเพณีแห่ผ้าขึ้นธาตุเมืองนครศรีธรรมราช. นครศรีธรรมราช: มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช.

ดำศรี, วิมล. (๒๕๕๗). วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร นครศรีธรรมราช มรดกธรรมนำสู่มรดกโลก ภาพลักษณ์จากวรรณกรรม. นครศรีธรรมราช: มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช.

ติสกุล, ยุทธกาน. (๒๕๕๓). ประเพณีประติษฐ์และอัตลักษณ์ชุมชนคลองแห. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต). มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, กรุงเทพฯ, ประเทศไทย.

จารูวร, ปรมินทร์. (๒๕๕๙). คติชนกับการท่องเที่ยว : หมู่บ้านวัฒนธรรมหนองขาว จังหวัดกาญจนบุรี. กรุงเทพฯ: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

กิตติกานต์, อนุธ. (๒๕๕๗). มหาธาตุ. กรุงเทพฯ: มติชน.

ไกรกู, ไตรเทพ. (๒๕๕๙, ๖ พฤษภาคม). พระปิดตาฟังพระกาฬ ส้าแดงฤทธิ 'แพ้ไม่เป็น'. *คมชัดลึก*. ๑๐.

ณ ถกลาง, ศิราพร. (๒๕๕๙). “คติชนสร้างสรรค์” : บทสังเคราะห์และทฤษฎี. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

สำนักข่าวกรมประชาสัมพันธ์. (๒๕๖๑). สรุปผลจากการสแกนพระบรมธาตุเจดีย์ นครศรีธรรมราช. [เว็บไซต์] สืบค้นจาก http://thainews.prd.go.th/th/website_th/news/news_detail/WNSOC6108050010043/2/10

- นิมมานเหมินท์, ประคอง. (๒๕๕๕). *นิทานพื้นบ้านศึกษา* (พิมพ์ครั้งที่ ๒). กรุงเทพฯ: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- นุ่นสุข, วัฒนสาสน์. (๒๕๕๖). ข้อเสนอแนะบางประการเกี่ยวกับการกำเนิดอาณาจักรนครศรีธรรมราช. *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์*, ๖(๖), ๒๒๐-๒๖๓.
- ภัคดีผาสุก, ศิริพร. (๒๕๖๑). *ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับอัตลักษณ์และแนวทางการนำมาศึกษาภาษาไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พงศ์ไพบูลย์, สุธิวงค์ (๒๕๕๒). *บูชาพระบรมธาตุ*. ใน *สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคใต้* (เล่ม ๙, บุค : พิษ - ป่าลัม : พิษ, น. ๔๐๙๑-๔๑๐๗)
- รักษ์บางแหลม, ตรีชฎา. (๒๕๕๐). *ความเชื่อและประเพณีที่เกี่ยวกับวัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร จังหวัดนครศรีธรรมราช*. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต). มหาวิทยาลัยทักษิณ, สงขลา, ประเทศไทย.
- แสงพุ่ม, แสงเพ็ญ. (๒๕๕๓). *พระนิพนธ์ไตรปิฎก: การศึกษาเชิงวิเคราะห์*. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต). มหาวิทยาลัยรามคำแหง, กรุงเทพฯ, ประเทศไทย.
- เสนชัย, โสภกา. (๒๕๕๑). *ความเชื่อและรูปแบบวัตถุมงคลจตุคามรามเทพ*. (การค้นคว้าอิสระปริญญาโทมหาบัณฑิต). มหาวิทยาลัยศิลปากร, กรุงเทพฯ, ประเทศไทย.
- กรมศิลปากร. (๒๕๖๐). *ตำนานพระธาตุและตำนานเมืองนครศรีธรรมราช*. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- ศูนย์มรดกโลกของยูเนสโก. (๒๕๕๕). *การเตรียมการนำเสนอแหล่งมรดกเพื่อขึ้นบัญชีมรดกโลก [PREPARING WORLD HERITAGE NAMINATIONS]* (เสาวลักษณ์ โปษยนันท์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: สำนักงานปลัดกระทรวงวัฒนธรรม.
- ไรท์, ไมเคิล. (๒๕๕๐). เรื่อง “จตุคามฯ” (เพิ่มเติม). *ศิลปวัฒนธรรม*, ๒๘(๗), ๓๖-๓๗.

สัมภาษณ์

- งามซิม, ยวง. (๒๕๖๐, ธันวาคม ๓๑). สัมภาษณ์.
- รำพึงนิത്യ, ดนัย. (๒๕๖๑, สิงหาคม ๓๑). สัมภาษณ์.
- ธิตติโร, พระมหานิรุฑ. (๒๕๖๑, สิงหาคม ๒๕). สัมภาษณ์.

รายการอ้างอิงภาษาไทยบทความที่ ๓

ภูมิปัญญาท้องถิ่นบ้านหินตั้ง ตำบลข้าวสาร อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี

- บุญภิละ, นวรัตน์. (๒๕๕๔). *ภูมิปัญญาท้องถิ่นจังหวัดอุดรธานี*. อุดรธานี: มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี.
- บุญสนอง, เพชรชินทร์. (๒๕๕๐). *การจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่น: กรณีศึกษาบ้านสระดอกเกษ ตำบลโคกสว่าง อำเภอสำโรง จังหวัดอุบลราชธานี*. อุบลราชธานี: มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี.
- จันทร์ประสิทธิ์, ขวพรพรรณ. แก้วธรรมมานุกูล, ธาณี. สวัสดิ์สิงห์, ปิยวรรณ. จรุงโรจน์สกุล, วรันธรณ์. และ เลิศมัลลิกาพร, สุมาลี. (๒๕๕๗). *ภูมิปัญญาท้องถิ่น “ล้านนา” ในการสร้างเสริมสุขภาพผู้สูงอายุ: กรณีศึกษานำร่อง*. เชียงใหม่: คณะพยาบาลศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- จันทร์บุญ, นิมนวล. และโกศลกิตติอัมพร, เสาวลักษณ์. (๒๕๖๐). *การจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่นอีสานสู่ธุรกิจชุมชนในยุคไทยแลนด์ ๔.๐*. *วารสารวิชาการธรรมทรรคน์*, ๑๗ (๓), ๒๒๕-๒๓๔.
- เขียวจินดากานต์, บุษกร. (๒๕๖๑). *เทคนิคการวิจัยเชิงคุณภาพแบบกรณีศึกษา*. *วารสารศิลปะศาสตร์ปริทัศน์*, ๑๓ (๒๕), ๑๐๓-๑๑๘.
- กรมศิลปากร. (๒๕๔๔). *พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญาจังหวัดอุดรธานี*. กรุงเทพฯ: องค์การคำของคุรุสภา.
- มีกุล, ไพฑูรย์. (๒๕๕๐). *แนวคิดและแนวทางในการศึกษาภูมิปัญญาท้องถิ่น*. *วารสารสุขโขทัยธรรมมาธิราช*, ๒๐ (๒), ๒๑-๓๔.
- นาราลัจจ์, เบญจวรรณ. (๒๕๕๒). *ประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาอีสาน*. ขอนแก่น: ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- นาราลัจจ์, เบญจวรรณ. (๒๕๖๐). *พัฒนาการภูมิปัญญาอีสาน จากความรู้พื้นบ้านสู่มรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม*. ขอนแก่น: ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- นูนารถ, นันธวิช. (๒๕๖๐). *ภูมิปัญญาท้องถิ่น คุณค่าแห่งวิถีชีวิต วัฒนธรรม เพื่อการศึกษาที่ยั่งยืน*. *วารสารวิชาการและวิจัยสังคมศาสตร์*, ๑๒ (๓๔), ๑๗-๒๖.

สำนักงานส่งเสริมการศึกษานอกระบบและการศึกษาตามอัธยาศัย. (๒๕๕๑). *รายวิชา
คลังปัญญาชุมชน*. กรุงเทพฯ: สำนักงานปลัดกระทรวงศึกษาธิการ กระทรวง
ศึกษาธิการ.

ปัญญาวิชาชีพอาสา, นฤมล. (๒๕๕๗). *การจัดการภูมิปัญญาท้องถิ่น*. เลข: มหาวิทยาลัย
ราชภัฏเลย.

เพชรประไพ, ณัฐจิตา. สุวรรณโนบล, นริลักษณ์. และ กาญจนเวทวงศ์, จันทกานต์.
(๒๕๕๗). *ภูมิปัญญาท้องถิ่น: กรณีศึกษาพื้นที่รอบเขื่อนน้ำพุง จังหวัดสกลนคร*.
จันทร์ทิรา เจริญณัญ (บรรณาธิการ). นครราชสีมา: มหาวิทยาลัยเทคโนโลยี
สุรนารี.

ผิวนิม, สัมฤทธิ์. (๒๕๕๕). *ภูมิปัญญาชาวบ้านในการประกอบอาชีพ: กรณีศึกษาเครือข่าย
วนเกษตร และป่าชุมชนภาคตะวันออกเฉียงเหนือ*. จังหวัดฉะเชิงเทรา. วิทยานิพนธ์
หลักสูตรพัฒนาแรงงานและสวัสดิการมหาชน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

พลแก้วเกษ, อนันต์ศักดิ์. (๒๕๖๑). *การศึกษาตัวบทและบทบาทของผีปอบตา ตำบลท่าม่วง
อำเภอเสลภูมิ จังหวัดร้อยเอ็ด*. วารสารวิถีสังคมมนุษย์, ๖ (๑), ๑๕๔-๑๗๒.

ราชบัณฑิตยสถาน. (๒๕๕๖). *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๕๔*.
กรุงเทพฯ: บริษัท ศิริวัฒนา อินเทอร์เน็ต จำกัด (มหาชน).

ศรีธรรมมา, กฤษฎา. (๒๕๕๔). *ภูมิปัญญาท้องถิ่นอีสาน*. มหาสารคาม. มหาวิทยาลัย
ราชภัฏมหาสารคาม.

สัพโส, ปนัดดา. บุญวัฒน์นะกุล, ชนกันารถ และ ศุภวรรณ, สาริพันธ์. (๒๕๖๑). แนวทาง
การถ่ายทอดความรู้ของภูมิปัญญาท้องถิ่น เพื่อส่งเสริมการประกอบอาชีพ
ของชุมชนในจังหวัดชัยภูมิ. วารสารวิถีสังคมมนุษย์, ๖ (๑), ๑๗๓-๑๙๖.

ธรรมรุ่งเรือง, รุ่งโรจน์. (๒๕๖๑). *หลักหิน-ใบเสมา ในวัฒนธรรมทวารวดีภาคตะวันออกเฉียง
เหนือของประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: มิตร ๔๑ สตูดิโอ.

ทิพจ้อย, วรวัฒน์. (๒๕๕๗). *ภูมิปัญญาของหมอน้ำมนต์พื้นบ้านในการรักษาโรคกระดูก
จากอุบัติเหตุศึกษาเฉพาะนายประเสริฐ ผลาพฤกษ์*. วารสารการพัฒนาศาสตร์
และคุณภาพชีวิต, ๒ (๒), ๑๘๙-๒๐๒.

วิภัตติภูมิประเทศ, ธัญธัช. (๒๕๕๓). *การถ่ายทอดภูมิปัญญาท้องถิ่นของปราชญ์ชาวบ้าน:
กรณีศึกษาชาวกลองยาว อำเภอปราณบุรี จังหวัดประจวบคีรีขันธ์*. กรุงเทพฯ:
มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต.

วิชัย, เขาวลิต. (๒๕๕๙). *วิธีการดำรงชีพและการสืบทอดภูมิปัญญาด้านการเกษตร
ของเกษตรกรบ้านบึงคล้า ตำบลบัวขาว อำเภอกุฉินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์*.
กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

สัมภาษณ์

ชัยยอด, สมชาย. (๒๕๖๑, ธันวาคม ๘ และ ๒๕๖๒, มกราคม ๙). สัมภาษณ์.

จำปาสิม, เสถียร. (๒๕๖๒, มกราคม ๙). สัมภาษณ์.

จันทวง, คณิตา. (๒๕๖๑, ธันวาคม ๘). สัมภาษณ์.

จันทวง, ทองสวรรค์. (๒๕๖๑, ธันวาคม ๘). สัมภาษณ์.

ชูโชติ, ทองไหล. (๒๕๖๑, ธันวาคม ๘). สัมภาษณ์.

การแก้ว, มยุรี. (๒๕๖๑, ธันวาคม ๘). สัมภาษณ์.

ศรีสุแล, สมศักดิ์. (๒๕๖๐, กันยายน ๑๕ และ ๒๕๖๑, ธันวาคม ๘). สัมภาษณ์.

สุนา, วิชัย. (๒๕๖๑, ธันวาคม ๒๕). สัมภาษณ์.

ธำปะมาต, งามคำ. (๒๕๖๑, ธันวาคม ๘). สัมภาษณ์.

รายการอ้างอิงภาษาไทยบทความที่ ๔

พระแท่น : พระพุทธศาสนา ความเชื่อ และวัฒนธรรมไทย

จันทรัมย์พร, อาจิดน. และเรื่องณรงค์, ประพนธ์. (๒๕๕๕). *นายมี (เสมียนมี) ศิษย์เอกสุนทรภู่*. กรุงเทพมหานคร: วลีศรีเอชเอ็น.

ชมพู่พระ, พระมหาปุณ. (๒๕๕๕). *การศึกษาเปรียบเทียบมหาปริณิพพานสูตรกับพระนิพพานสูตร*. (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต). มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, กรุงเทพมหานคร.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. (๒๕๐๒). *พระราชนิพนธ์เสด็จประพาสไทรโยค*. พระนคร: รุ่งเรืองธรรม.

จดหมายเหตุ เสด็จพระราชดำเนินเลียบบนทลฝ่ายเหนือ พระพุทธศักราช ๒๔๖๙. (๒๕๕๘). กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์พริ้นติ้ง.

กรมศิลปากร. (๒๕๕๖). *ประชุมวรรณคดีเรื่องพระพุทธบาท*. กรุงเทพมหานคร: สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.

กรมศิลปากร. (๒๕๕๘). *นิราศเมืองหลวงพระบาง และรายงานปราบเงี้ยว (พิมพ์ครั้งที่ ๔)*. กรุงเทพมหานคร: กรมศิลปากร.

จักรปาณี (ฤกษ์), หลวง. (๒๔๖๘). *นิราศพระปถวี*. ม.ป.ท.: โสภณพิพรรฒธนากร.

ภักดีคำ, ศานติ. (๒๕๕๘). *พระราชพงศาวดาร ฉบับพระพนรัตน์*

วัดพระเชตุพน ตรวจจับข้อขำระจากเอกสารตัวเขียน. กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์พริ้นติ้ง. พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (๒๕๕๑). *พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์* (พิมพ์ครั้งที่ ๑๑). นนทบุรี: เอส อาร์ พริ้นติ้งแมสโปรดักส์.

พินธุพันธ์, หวน. (๒๕๒๑). *อุตรดิตถ์ของเรา*. พิษณุโลก: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. *พระราชพงศาวดาร ฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒*. (๒๕๓๕) (พิมพ์ครั้งที่ ๘). กรุงเทพมหานคร: กรมศิลปากร.

พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับสังคายนาในพระบรมราชูปถัมภ์ พุทธศักราช ๒๕๓๐ เล่ม ๑๐. (๒๕๓๐). กรุงเทพมหานคร: การศาสนา.

พ.ณ. ประมวญมารค. (๒๕๕๓). *ประวัติศาสตร์กลอนสุนทรภู่ (ฉบับปรับปรุง)*. กรุงเทพมหานคร: พิมพ์คำ.

ราชบัณฑิตยสถาน. (๒๕๕๖). พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๕๕.
กรุงเทพมหานคร: ราชบัณฑิตยสถาน.

แสนคำ, อีระวัฒน์. (๒๕๕๘). บวนพระโอรสผู้พระพุทเจ้า วัดพระแท่นศิลาอาสน์:
วันที่ที่ถูกลืม. ศิลปวัฒนธรรม. ๓๖(๙), ๑๔๖-๑๕๕.

สอนศิริ, ขวัญทอง. และอัคคะ, วิรุฬ. (๒๕๕๖). พระบารมีปกเกล้าฯ ชาวพิษณุโลก.
พิษณุโลก: รัตนสุวรรณ.

สุขเล็ก, ปฐมพงษ์. (๒๕๖๐). พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติพระพุทชินราช : พิพิธภัณฑที่เก็บ
รักษาสิ่งของพุทบูชาพระพุทชินราชและโบราณวัตถุทรงคุณค่าของ
เมืองพิษณุโลก. ศิลปวัฒนธรรม. ๓๘(๙), ๑๐๖-๑๒๑.

วชิรญาณ เล่ม ๘ แผ่นที่ ๑๖ วันพฤหัสบดีที่ ๒๖ เดือนมกราคม รัตนโกสินทร์ศก ๑๑๑.
(๒๔๓๕). ม.ป.ท.

วัดพระแท่นดงรัง. (๒๕๒๒). กรุงเทพมหานคร: ศิริมิตร.

วงศ์สุทธิธรรม, น้อมนิจ. (๒๕๕๙). วรรณกรรมนิราศ (พิมพ์ครั้งที่ ๔). กรุงเทพมหานคร:
สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัย รามคำแหง.

รายการอ้างอิงภาษาไทยบทความที่ ๕

บันดินชั้นรูป: การประกอบสร้างความน่าเชื่อถือต่อเรื่องเล่าอภินิหาริย์ในพระ
ประวัติของกรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์ พ.ศ. ๒๕๙๖-๒๕๐๓

เฟลกเกอร์, เจมส์ เอลรอย. (๒๕๘๙). *หะซัน*. แปลโดย พระองค์เจ้าอาทิตย์ทิพอาภา.
กรุงเทพฯ: พิมพ์แจกในงานพระราชทานเพลิงศพพระเจ้าวรวงศ์เธอพระองค์
เจ้าอาทิตย์ทิพอาภา.

เอียวศรีวงศ์, นิธิ. (๒๕๒๑). สมเด็จพระยาตากษานาภาพกับอาร์โนลด์
ทอยน์บี. *สังคมศาสตร์ปริทัศน์*, ๗, ๑ (มิถุนายน-สิงหาคม), ๑๗-๓๔.

เจ้าพ่อกรมหลวงชุมพรอพพระทัยได้ดินแดน. (๒๕๘๘, ๑๐ มีนาคม). *หลักเมือง*. หน้า ๑, ๘.

คุ้มทวีพร, ชัชชัย. (๒๕๓๔). *สมเด็จพระยาตากษานาภาพและประวัติศาสตร์
นิพนธ์ไทยสมัยใหม่ : การวิเคราะห์เชิงปรัชญา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

กรมยุทธศึกษาทหารเรือ. (๒๕๕๐). ผู้บังคับบัญชาในอดีตถึงปัจจุบัน. [เว็บไซต์]. สืบค้น
จาก [http://www.navedu.navy.mi.th/aboutedu/history_staffedu/index.
htm](http://www.navedu.navy.mi.th/aboutedu/history_staffedu/index.htm)

พิทักษ์ธำนิพนธ์, อนรรฆ. (๒๕๕๐). หนังสืองานศพ: พื้นที่แห่งความทรงจำ (ที่ถูกเลือก).
ตำราวงวิชาการ. ๖(๑): ๑๓๔-๑๕๘.

กองทัพเรือไทย. เอกสารกองประวัติศาสตร์ กรมยุทธศึกษาทหารเรือ. ๑.กปศ.ยก.ทร.
๓.๖.๑๓. เรื่อง พระราชประวัติของกรมหลวงชุมพรฯ บางส่วน (๒๕๔๖-๒๕๔๗).

กองทัพเรือไทย. (๒๕๐๓). อนุสรณ์พิธีเปิดกระโจมไฟชุมพรเขตอุดมศักดิ์ ๒๐ พฤศจิกายน
๒๕๐๓. ธนบุรี: โรงพิมพ์กรมสารบรรณทหารเรือ

ร.ช. (๒๕๔๙). เกียรติประวัติกรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์, เวทย์มนต์, ตำรายาจาก
คัมภีร์ของ (เจ้าพ่อ). พระนคร: พิมพ์แจกเป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิง
ศพ น.ต. หลวงรักษาราชทรัพย์ ร.น. (รักษ์ เอกะวิภาต).

สัทยาบุรีรักษ์, อรรถจักร์. (๒๕๕๖). ความหมายของตัวตน : พัฒนาการหนังสือแจกใน
งานศพ. ใน ประวัติศาสตร์ศาสนาวัดบวรธรรมและการศึกษา : รวบรวมความ
ไทยศึกษาเพื่อระลึกถึงศาสตราจารย์อิมอิ โยเนะโอะ. นาคสุภา, ฉัตรทิพย์,
และ สุนทราวาณิชย์, ฉลอง (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์.

บุคคล, เฉลิมศึก. (๒๕๓๔). อนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงพระศพพลตรี พระเจ้า
บรมวงศ์เธอ พระองค์เจ้าเฉลิมพลทิฆัมพร. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ชุมนุม
สหกรณ์การเกษตรแห่งประเทศไทย.

รายการอ้างอิงภาษาไทยบทความที่ ๖

**กัมมัญฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช วัดป่าบาง เมืองยอง ประเทศสาธารณรัฐ
แห่งสหภาพเมียนมา**

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. (๒๕๒๗). พระพุทธศาสนามหายาน. กรุงเทพฯ: มหามกุฏ
ราชวิทยาลัย.

มูลนิธิพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต. (๒๕๕๔). บูรพาจารย์. กรุงเทพฯ: ชวนพิมพ์.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). (๒๕๕๑). พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลธรรม.
กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระครูบา นามแสง จิตฺติปัญโญ. (๒๕๕๓). *กัมมัฏฐานหลวงวัดราชสิถฐาน จอมแจ้ง*
เมืองของ ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา. เมืองของ: วัดหลวง
ราชสิถฐานจอมแจ้ง.

พระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช. (๒๕๕๖). *กัมมัฏฐานพระมหาสมเด็จเจ้ากัญไชยราช*
วัดป่าบาง เมืองของ ประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา, [เอกสารไม่ได้
ตีพิมพ์].

วัดประตูปา, (๒๕๕๙), วิปัสสนากัมมัฏฐานหลวงวัดประตูปา ตำบลประตูปา
อำเภอเมือง จังหวัดลำพูน, เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ศิริศักดิ์ อภิศักดิ์มนตรี และคณะ. (๒๕๕๙), *กัมมัฏฐานโบราณล้านนา*, (รายงานการวิจัย).
กรมส่งเสริมวัฒนธรรม กระทรวงวัฒนธรรม.

วัดคงใต้. (๒๕๖๐). *ประวัติความเป็นมาวัดคงใต้*.แพร่: วัดคงใต้.

สัมภาษณ์

พระครูบา นามแสง จิตฺติปัญโญ (๒๕๖๐, ๓๐ ตุลาคม). สัมภาษณ์.

เจ้าอาวาสวัดป่าบาง เมืองของ (๒๕๖๐, ๓๑ ตุลาคม). สัมภาษณ์.

รายการอ้างอิงภาษาไทย บทความที่ ๗

ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา กรณีศึกษา วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชน
ของพระสงฆ์ไทย

พุทธทาสภิกขุ. (๒๕๕๖). *อตัมมยตาปริทัศน์*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ สุขภาพใจ.

วชิรเมธี, วุฒิชัย, พระมหา. (๒๕๕๑). *ปัญญาสากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้*.

กรุงเทพมหานคร: กระทรวงการต่างประเทศ.

รายการอ้างอิงภาษาไทยบทความที่ ๘

กามนีแต่งตัว: นาฏยประดิษฐ์ผสมสานไทยกับจีน

อรันยະนาค, จุลชาติ และคนอื่นๆ. (๒๕๖๐, พฤศจิกายน ๒๕). การจัดการสนทนาและสัมภาษณ์แบบกลุ่ม.

ไชนยักรัษ, น้อย. (๒๕๕๙, มกราคม ๒๕). *ละครพันทางเรื่องราชาธิราช ตอนสมิงพระรามรบกามนี ๑/๔*. [เว็บไซต์ไอ] สืบค้นจาก <https://www.youtube.com/watch?v=1vNeqntvjF0>.

สมรรถบุตร, พจน์มาลัย. (๒๕๓๘). *แนวคิดการประดิษฐ์ท่ารำเชิง*. (พิมพ์ครั้งที่ ๑).
อุดรธานี : สำนักงานส่งเสริมวิชาการ สถาบันราชภัฏอุดรธานี.

สุขสม วรรณพินี. (๒๕๔๕). *ลงสรงโชน: กระบวนท่ารำในการแสดงละครในเรื่องอิเหนา*. (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต), จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, กรุงเทพฯ, ประเทศไทย.

วิรุฬห์รักรัษ, สุรพล. (๒๕๔๓). *นาฏยศิลป์ปริทรรศน์*. (พิมพ์ครั้งที่ ๑). กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- * หลักเกณฑ์การเสนอบทความวิจัยเพื่อตีพิมพ์ในวารสารไทยศึกษา
- * รายชื่อหนังสือและสิ่งพิมพ์ของสถาบันไทยศึกษา
- * ใบสมัครสมาชิกวารสารไทยศึกษา
- * ประวัติผู้เขียนบทความในวารสารไทยศึกษานับนี้

หลักเกณฑ์การเสนอบทความวิชาการหรือบทความวิจัย เพื่อตีพิมพ์ในวารสารไทยศึกษา

๑. เป็นบทความทางด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ที่เกี่ยวกับไท-ไทยศึกษาเพื่อนำเสนอองค์ความรู้ใหม่หรือทบทวนภูมิปัญญาของคนไท-ไทย ให้เป็นที่ประจักษ์แก่คนทั่วไป
๒. เป็นบทความภาษาไทย ความยาวประมาณ ๓๐ หน้ากระดาษ A๕ ขนาดอักษร Angsana New ๑๔ พร้อมทั้งแฟ้มข้อมูลอิเล็กทรอนิกส์
๓. ส่งบทความพร้อมบทคัดย่อในรูปแบบของไฟล์ข้อมูล เลือกส่งได้หลายช่องทาง ดังนี้ โดยส่งบทความด้วยตนเอง ส่งไฟล์มาที่ E-mail : chula.its.journal@gmail.com หรือส่งบทความฉบับพิมพ์มาที่กองบรรณาธิการวารสารไทยศึกษา สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อาคารประชาธิปไตย-ราไพพรรณี ชั้น ๙ แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ ๑๐๓๓๐
๔. วารสารไทยศึกษาเปิดรับบทความตลอดปี ทั้งนี้รอบการพิจารณาบทความโดยคณะบรรณาธิการ แบ่งเป็น ๒ รอบ ดังนี้
 ๑. บทความที่ตีพิมพ์ในฉบับที่ ๑ (เดือนมกราคม-เดือนมิถุนายน) พิจารณาราวเดือนพฤศจิกายนของปีก่อนหน้า
 ๒. บทความที่ตีพิมพ์ในฉบับที่ ๒ (เดือนกรกฎาคม-เดือนธันวาคม) พิจารณาราวเดือนพฤษภาคมของปีเดียวกัน
๕. ต้องระบุชื่อบทความ ชื่อ-นามสกุลจริง และประวัติโดยย่อของผู้เขียนบทความ พร้อมวุฒิการศึกษา ตำแหน่ง และสถานที่ทำงานอย่างชัดเจน ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
๖. บทความต้องมีบทคัดย่อทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ มีความยาวรวมกันไม่เกิน ๑ หน้า กระดาษ A๔ และกำหนดคำสำคัญ (Keywords) อย่างน้อย ๓-๕ คำ
๗. หากบทความมีตารางหรือแผนภูมิประกอบ ให้แนบไฟล์ภาพ ตาราง หรือแผนภูมิมาพร้อมกับบทความด้วย
๘. หากบทความมีตัวอักษร หรือสัญลักษณ์พิเศษ ให้แนบข้อมูลของตัวอักษรหรือสัญลักษณ์พิเศษนั้นมาพร้อมกับบทความด้วย

๙. ภาพถ่ายที่ใช้ประกอบในบทความ ควรระบุแหล่งที่มาในกรณีที่ผู้วิจัยถ่ายภาพเอง ให้ระบุวัน เดือน ปี ที่บันทึก
๑๐. การอ้างอิงในบทความใช้การอ้างอิงแบบนามปี (author date system) ระบุบรรณานุกรมเรียงตามลำดับตัวอักษร ตามระบบการอ้างอิง APA ทำัยบทความ
๑๑. บทความบทความจะได้รับการประเมินคุณภาพของบทความทั้งในด้านเนื้อหาและความเกี่ยวข้องกับวัตถุประสงค์ของวารสารจากผู้ทรงคุณวุฒิอย่างน้อย ๒ ท่าน ในสาขาที่เกี่ยวข้องกับบทความโดยระบบ double blind review
๑๒. กองบรรณาธิการขอสงวนสิทธิ์ในการไม่ส่งคืนต้นฉบับ เปิดเผยชื่อผู้ทรงคุณวุฒิ แก่ผู้เขียนบทความในทุกกรณี ยกเว้นการแก้ไขภาษาและระบบอ้างอิงของบทความ
๑๓. บทความทุกบทความเป็นลิขสิทธิ์ของวารสารไทยศึกษา การเผยแพร่หรือนำไปใช้ในการอ้างอิงแหล่งที่มาจากวารสาร ต้องได้รับคำยินยอมเป็นลายลักษณ์อักษรจากผู้จัดการวารสารเท่านั้น

รายชื่อหนังสือและสิ่งพิมพ์ของสถาบันไทยศึกษา

หนังสือ

๑. จุลทัศน์ พยาฆรานนท์. **สาระไทย**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๓. (ราคาเล่มละ ๑๕๐ บาท)
๒. จุลทัศน์ พยาฆรานนท์. **ร้อยคำร้อยความ**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๓. (ราคาเล่มละ ๒๐๐ บาท)
๓. อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์ และคณะ. **ทำเนียบผลงานวิจัยด้านไทยศึกษา**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๕. (ราคาเล่มละ ๑๘๐ บาท)
๔. อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์ และคณะ. **ภาษาไทยที่ดีเป็นอย่างไรใครกำหนด**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๕. (ราคาเล่มละ ๔๐ บาท)
๕. อรวรรณ บรรจงศิลป์ **ดุริยางคศิลป์ไทย**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖. (ราคาเล่มละ ๒๕๐ บาท)
๖. ตรีศิลป์ บุญขจร. **กลอนสวดภาคกลาง**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗. (ราคาเล่มละ ๒๕๐ บาท)
๗. ประคอง นิมมานเหมินท์. **ย่าขวัญข้าว**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๙. (ราคาเล่มละ ๖๐ บาท)
๘. อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์. **พินิจไทยไตรภาค ปฐมภาค: ภาษา**. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๙. (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๙. ตรีศิลป์ บุญขจร, บรรณาธิการ. **พินิจไทยไตรภาค ทุตติยภาค: ศิลปวัฒนธรรมและวรรณคดี**. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๐. (ราคาเล่มละ ๒๐๐ บาท)
๑๐. ตรีศิลป์ บุญขจร, บรรณาธิการ. **พินิจไทยไตรภาค ตุตติยภาค: ประวัติศาสตร์และไทยศึกษา**. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๐. (ราคาเล่มละ ๒๐๐ บาท)
๑๑. กนก วงษ์ตระหง่าน. **แนวพระราชดำริด้านการเมืองการปกครองของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

(ราคาเล่มละ ๒๕๐ บาท)

๑๒. ประคอง นิมมานเหมินท์. **เจ้าเงืองหาญวีรบุรุษไทยลือ ตำนาน มหาเทพ พิธีกรรม.** กรุงเทพฯ: สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๔. (ราคาเล่มละ ๒๕๐ บาท)

วารสารระดับชาติ

๑. วราภรณ์ จิวชัยศักดิ์, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา** ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๑ กุมภาพันธ์-กรกฎาคม ๒๕๕๑ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๒. รุ่งอรุณ กุลอํารง, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับสมมติศิลป์ ภูมิปัญญาไทย** ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๒ สิงหาคม ๒๕๕๑-มกราคม ๒๕๕๒ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๓. วราภรณ์ จิวชัยศักดิ์, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา** ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๑ กุมภาพันธ์-กรกฎาคม ๒๕๕๒ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๔. รุ่งอรุณ กุลอํารง, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับสมมติภูมิปัญญาอาหารไทย** ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๒ สิงหาคม ๒๕๕๒-มกราคม ๒๕๕๓ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๕. วราภรณ์ จิวชัยศักดิ์, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับวรรณกรรม พุทธศาสนาในสังคมไทย** ปีที่ ๖ ฉบับที่ ๑ กุมภาพันธ์-กรกฎาคม ๒๕๕๓ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๖. รุ่งอรุณ กุลอํารง, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับพุทธศิลป์ในสังคมไทย** ปีที่ ๖ ฉบับที่ ๒ สิงหาคม ๒๕๕๓-มกราคม ๒๕๕๔ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๗. วราภรณ์ จิวชัยศักดิ์, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับวัฒนธรรมในเชิงวัตถุ** ปีที่ ๗ ฉบับที่ ๑ กุมภาพันธ์-กรกฎาคม ๒๕๕๔ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๘. รุ่งอรุณ กุลอํารง, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับความหลากหลายทางวัฒนธรรมในสังคมไทย** ปีที่ ๗ ฉบับที่ ๒ สิงหาคม ๒๕๕๔-มกราคม ๒๕๕๕ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๙. สุจิตรา จงสถิตย์วัฒนา, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับพิธีกรรมและความเชื่อในวิถีชีวิตไทย-ไท** ปีที่ ๘ ฉบับที่ ๑ กุมภาพันธ์-กรกฎาคม ๒๕๕๕ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)

๑๐. สุจิตรา จงสถิตยัวัฒนา, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับสมมติทางวัฒนธรรมในสังคมไทยปัจจุบัน** ปีที่ ๘ ฉบับที่ ๒ สิงหาคม ๒๕๕๕-มกราคม ๒๕๕๖ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๑๑. สุจิตรา จงสถิตยัวัฒนา, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับศาสนาและพระมหากษัตริย์กับการสร้างสรรค์สังคมไทย** ปีที่ ๙ ฉบับที่ ๑ กุมภาพันธ์-กรกฎาคม ๒๕๕๖ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๑๒. สุจิตรา จงสถิตยัวัฒนา, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับพลวัตและการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมในสังคมไทย** ปีที่ ๙ ฉบับที่ ๒ สิงหาคม ๒๕๕๖-มกราคม ๒๕๕๗ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๑๓. สุจิตรา จงสถิตยัวัฒนา, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับการเผยแพร่คตินิยมพุทธศาสนาผ่านสื่อ** ปีที่ ๑๐ ฉบับที่ ๑ กุมภาพันธ์-กรกฎาคม ๒๕๕๗ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๑๔. สุจิตรา จงสถิตยัวัฒนา, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา ฉบับสรรพศิลป์ในสังคมไทย** ปีที่ ๑๐ ฉบับที่ ๒ สิงหาคม ๒๕๕๗-มกราคม ๒๕๕๘ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๑๕. สุจิตรา จงสถิตยัวัฒนา, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา** ปีที่ ๑๑ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มิถุนายน ๒๕๕๘ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)
๑๖. สุจิตรา จงสถิตยัวัฒนา, บรรณาธิการ. **วารสารไทยศึกษา** ปีที่ ๑๑ ฉบับที่ ๒ กรกฎาคม-ธันวาคม ๒๕๕๘ (ราคาเล่มละ ๑๐๐ บาท)

วารสารและหนังสือระดับนานาชาติ

วารสาร

๑. RIAN THAI International Journal of Thai Studies Vol.1/2008 (Price 150 baht)
๒. RIAN THAI International Journal of Thai Studies Vol.2/2009 (Price 200 baht)
๓. RIAN THAI International Journal of Thai Studies Vol.3/2010 (Price 200 baht)

๔. RIAN THAI International Journal of Thai Studies Vol.4/2011 (Price 200 baht)
๕. RIAN THAI International Journal of Thai Studies Vol.5/2012 (Price 200 baht)
๖. RIAN THAI International Journal of Thai Studies Vol.6/2013 (Price 200 baht)
๗. RIAN THAI International Journal of Thai Studies Vol.7/2014 (Price 200 baht)
๘. RIAN THAI International Journal of Thai Studies Vol.8/2015 (Price 200 baht)

หนังสือ

๖. **Essays on Thai Folklore** by Phraya Anuman Rajadhon Bangkok: Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University, 2009 (Price 350 baht)

สิ่งพิมพ์พิเศษ

๑. รวมบทความวิจัยจากการประชุมวิชาการระดับนานาชาติเรื่อง “Buddhist Narratives in Asia and Beyond” เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารีทรงเจริญพระชนมายุ ๕๕ พรรษา เมื่อวันที่ ๘-๑๑ สิงหาคม พ.ศ. ๒๕๕๓ เล่มที่ ๑
๒. รวมบทความวิจัยจากการประชุมวิชาการระดับนานาชาติเรื่อง “Buddhist Narratives in Asia and Beyond” เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารีทรงเจริญพระชนมายุ ๕๕ พรรษา เมื่อวันที่ ๘-๑๑ สิงหาคม พ.ศ. ๒๕๕๓ เล่มที่ ๒

ประวัติผู้เขียน

Biographies of the authors

ว่าที่ร้อยตรีหญิงสร้อยสุดา ไชยเหล็ก

ว่าที่ร้อยตรีหญิงสร้อยสุดา ไชยเหล็ก ปัจจุบันเป็นอาจารย์ประจำคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

Acting Sub Lt. Soisuda Chailek is currently a lecturer in the Faculty of Humanities and Social Sciences, Songkhla Rajabhat University.

อาจารย์พลกฤษณ์ วสีวิวัฒน์

อาจารย์พลกฤษณ์ วสีวิวัฒน์ ปัจจุบันเป็นอาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช

Mr.Pholkrit Waseewiwat is currently a lecturer in Thai Language Program, Faculty of Humanities and Social Sciences, Nakhon Si Thammarat Rajabhat University.

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรามินทร์ จารูวร

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรามินทร์ จารูวร ปัจจุบันเป็นรองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Associate Professor Dr. Poramin Jaruworn is currently an associate professor in the Department of Thai, Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

อาจารย์สุนิตย์ เหมนิล

อาจารย์สุนิตย์ เหมนิล ปัจจุบันเป็นอาจารย์ประจำสาขาวิชารัฐประศาสนศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี ศูนย์การศึกษาบึงกาฬ

Mr. Sunit Hemanil is currently a lecturer in the Faculty of Public Administration, Udon Thani Rajabhat University, Buengkan Campus

อาจารย์ ดร.ปฐมพงษ์ สุขเล็ก

อาจารย์ ดร.ปฐมพงษ์ สุขเล็ก ปัจจุบันเป็นอาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏพิบูลสงคราม

Dr. Phathompong Suklek is currently a lecturer in the Department of Thai, Faculty of Humanities and Social Sciences, Pibulsongkram Rajabhat University

คณศ กังวานสุรไกร

คณศ กังวานสุรไกร ปัจจุบันเป็นนักศึกษาในหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

Mr. Kanest Kangwansurakry is currently a student in Master of Arts Program in History, Faculty of Social Science, Srinakharinwirot University.

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. โดม ไกรปกรณ์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. โดม ไกรปกรณ์ ปัจจุบันเป็นผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

Assistant Professor Dr.Dome Kraipakorn is currently an assistant professor in Department of History, Faculty of Social Science, Srinakharinwirot University

พระครูเมธานันทกิจ

พระครูเมธานันทกิจ ปัจจุบันดำรงตำแหน่งเจ้าอาวาสวัดหนองยวง และเป็นนิสิตหลักสูตรพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยวิทยาเขตเชียงใหม่

Phrakhru Metarnanatakit is currently the abbot of Nong Yuang temple and a student of Doctor of Philosophy Program in Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya University Chiang Mai Campus

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. พระครูประวิตรวรานูยุต

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. พระครูประวิตรวรานูยุต ปัจจุบันเป็นผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาพุทธศาสนศึกษาบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

Assistant Professor Dr. Phrakru Pravitvaranuyut is currently an assistant professor in Department of Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya University Chiang Mai Campus.

อาจารย์ ดร. พิสิฐ โคตรสุโพธิ์

อาจารย์ ดร. พิสิฐ โคตรสุโพธิ์ ปัจจุบันเป็นอาจารย์ประจำภาควิชาพุทธศาสนศึกษาบัณฑิตมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

Dr. Phisit Kotsupho is currently a lecturer in Department of Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya University Chiang Mai Campus.

ดร. ภาณุทัต ยอดแก้ว

ดร. ภาณุทัต ยอดแก้ว ปัจจุบันเป็นนักการทูตชำนาญการ (ที่ปรึกษา) กระทรวงการต่างประเทศ

Dr. Panutat Yodkaew is currently a Diplomatic Service Officer, Professional Level (counsellor) at Ministry of Foreign Affairs.

ปรัชญา กลิ่นสุวรรณ

ปรัชญา กลิ่นสุวรรณ ปัจจุบันเป็นนักศึกษาหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาศิลปะการแสดง คณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนสุนันทา

Mr. Prachya Klinsuwan is currently a student in Master of Arts in Performing arts, Faculty of Fine and Applied Arts, Suan Sunandha Rajabhat University.

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ณฐภรณ์ รัตนชัยวงศ์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ณฐภรณ์ รัตนชัยวงศ์ ปัจจุบันเป็นผู้ช่วยศาสตราจารย์ ประจำสาขาวิชาศิลปปะการแสดง คณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนสุนันทา

Assistant Professor Dr. Nataporn Rattanachaiwong is currently an assistant professor in Performing Arts Program, Faculty of Fine and Applied Arts, Suan Sunandha Rajabhat University.

ใบสมัครสมาชิกวารสารไทยศึกษา

ข้าพเจ้า (นาย/นาง/นางสาว)..... นามสกุล.....
สถานที่จัดส่งวารสารไทยศึกษา เลขที่.....ต.รอก/ซอย.....
หมู่ที่.....หมู่บ้าน.....ถนน.....
แขวง/ตำบล.....เขต/อำเภอ.....
จังหวัด.....รหัสไปรษณีย์.....
โทรศัพท์.....โทรสาร.....
E-mail.....

มีความประสงค์สมัครเป็นสมาชิกวารสารไทยศึกษา

- ประเภทสมาชิก ๑ ปี / ๒ ฉบับ (๑๖๐ บาท) รวมค่าส่ง
ปีที่ฉบับที่.....เดือน.....พ.ศ.....
- ประเภทสมาชิก ๒ ปี / ๔ ฉบับ (๓๒๐ บาท) รวมค่าส่ง
ปีที่ฉบับที่.....เดือน.....พ.ศ.....
ปีที่ฉบับที่.....เดือน.....พ.ศ.....

ชำระเงินโดย

- ชำระเงินสดด้วยตนเองที่สถาบันไทยศึกษา
- ชำระเงินผ่านธนาคารไทยพาณิชย์ จำกัด (มหาชน) สาขาสภาอากาศไทย
ประเภทบัญชี ออมทรัพย์ ชื่อบัญชีสถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย เลขที่บัญชี ๐๔๕ - ๒ - ๔๙๕๐๖๓
- ได้ส่งสำเนาหลักฐานการชำระเงินมาพร้อมนี้
วันที่ส่งหลักฐาน...../...../.....

ส่งใบสมัครสมาชิกและสอบถามรายละเอียดได้ที่

เจ้าหน้าที่ จำปาทิพย์งาม
สถาบันไทยศึกษา อาคารประชาธิปไตย - ราโพพรรณี ชั้น ๙
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ถนนพญาไท เขตปทุมวัน กรุงเทพมหานคร ๑๐๓๓๐
โทรศัพท์ ๐ ๒๒๑๘ ๓๔๔๕ โทรสาร ๐ ๒๒๕๕ ๕๑๖๐

