



ขอบคุณภาพจาก : <https://bit.ly/2UrdL52>

ข้อสังเกตว่าด้วยประวัติศาสตร์สังคม ของหลักบ้านหลักเมืองในชุมชนลุ่มน้ำโขง¹

Social History of Village and City Pillars
in Communities of Mekong River Basin

ณรงค์ฤทธิ์ สุมาลี²

Narongrit Sumalee

E-mail: Narongsumalee123@gmail.com

สวรรณค์ ตั้งตรงลธิทิกุล³

Sawan Tangtronglathikul

จุฑามาศ ประมูลมาก⁴

Juthamas Pramoonmak

เนตรชนก สุนา⁵

Netchanok Suna

Received: December 17, 2017

Revised: January 23, 2019

Accepted: February 22, 2019

¹ This article is a part of a research on “Thai-Lao City Pillar in Khong Basin: The Provincial Part of Art & Culture Landmark in Vieng Tiane and Nong Kai” (fiscal year 2017) which supported by the Department of Cultural Promotion, Ministry of Culture.

² Lecturer, Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Liberal Arts and Sciences, Nakhon Phanom University.

³ Lecturer, College of Fine Arts, Bunditpatanasilpa Institute, Ministry of Culture.

⁴ Independent scholars.

⁵ Social Welfare Officer, Practitioner Level, The Bangkok Health Office.

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้เป็นความพยายามในการตั้งข้อสังเกตต่อการเปลี่ยนแปลงของความเชื่อหลักบ้านหลักเมืองและความเชื่ออื่นที่เกี่ยวข้อง โดยพยายามที่จะอธิบายเชิงสำรวจอย่างกว้าง ๆ ถึงกระบวนการคลี่คลายความหมายและความสำคัญของหลักบ้านหลักเมืองสองฝั่งโขง ซึ่งด้านหนึ่งคือความพยายามที่จะสะท้อนให้เห็นถึงภาพพัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงของชุมชนท้องถิ่นลุ่มน้ำโขงผ่านความเชื่อหลักบ้านหลักเมืองตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2500-ปัจจุบัน (พ.ศ.2561) ทั้งนี้โดยได้เลือกหยิบยกบางประเด็นขึ้นมานำเสนอ ประกอบด้วย 1) “การรับรู้และความเชื่อเกี่ยวกับหลักบ้านหลักเมือง” โดยเฉพาะประเด็นความเชื่อที่ว่ามีการฝังคนทั้งเป็นไว้ข้างใต้เสาหลักเมือง ทั้งยังถูกผลิตซ้ำในสื่อสมัยใหม่ด้วยนั้น พบว่าไม่ปรากฏมีหลักฐานใดรองรับความเชื่อดังกล่าวเลย 2) “หลักบ้านหลักเมืองกับการสร้างสำนึกชุมชนของหมู่บ้านในยุคสงครามเย็น” พบว่าชุมชนที่เพิ่งก่อตั้งใหม่ในช่วงทศวรรษ 2510-2520 ส่วนหนึ่งตั้งขึ้นตามนโยบายป้องปรามของรัฐไทยเพื่อสกัดกั้นการแพร่กระจายของลัทธิคอมมิวนิสต์ ดังนั้น การตั้งหลักบ้านจึงทำหน้าที่เป็นทั้งศูนย์กลางของทางจิตวิญญาณ สร้างสำนึกความเป็นชุมชนและยืนยันการมีตัวตนเชิงพื้นที่ของหมู่บ้านใหม่เหล่านี้ 3) “หลักบ้านหลักเมืองกับการขับไล่ผีปู้ตาและการผลิตซ้ำทางวิชาการ” ทั้งนี้ตั้งแต่ทศวรรษ 2520 มีการผลิตซ้ำองค์ความรู้ทางวิชาการว่าผีปู้ตามีบทบาทในการจัดระเบียบทางสังคมของหมู่บ้านชนบทอีสานโดยไม่พิจารณาบริบทและมิติเวลา ดังนั้น เมื่อมีการขับไล่ผีปู้ตาออกจากหมู่บ้าน กลับไม่สามารถอธิบายปรากฏการณ์นั้นได้ 4) “หลักบ้านหลักเมืองกับการผลิตซ้ำอุดมการณ์ของพุทธศาสนาและรัฐ” พบว่าปฏิบัติการขับไล่ผีปู้ตาออกจากชุมชนหมู่บ้านตั้งแต่ทศวรรษ 2500 ได้อาศัยพระสงฆ์ (ฝ่ายธรรมยุติกนิกาย) เป็นผู้ดำเนินการหลัก โดยสร้างหลักบ้านขึ้นมาแทนและให้ความหมายใหม่ว่าหลักบ้านไม่ใช่ผีแต่เป็นหลักพระธรรมซึ่งมีความบริสุทธิ์และเหนือกว่าผี นอกจากนี้ กรณีการตั้งหลักเมืองแห่งใหม่ของเมืองเวียงจันทน์นับเป็นตัวอย่างของการสร้างหลักเมืองเพื่อผลิตซ้ำอุดมการณ์ของรัฐบาลชาติ โดยทำหน้าที่เชื่อมโยงอดีต-ปัจจุบัน-อนาคต ของชาติลาวเข้าด้วยกัน

คำสำคัญ: ประวัติศาสตร์สังคม, หลักบ้านหลักเมือง, ชุมชนลุ่มน้ำโขง

Abstract

This article is an attempt to raise notices on the change of believe of village-city pillars and other related beliefs. In this article it is intended to draw much of significances of the village and city pillars of communities in Mekong river basin. On the other hand, an attempt is made to reflect the figures regarding the development and transformation of local communities of the Mekong river basin through believe of Village and City Pillars since 1960s up to present day (2018). These raised notions are presented as following: 1) the notion on the perceptions and beliefs about the village - city pillars; especially, It is widely believed that under the city pillars lie the bones of people who were sacrificed to become guardian spirits of the town. Interestingly, this belief is also reproduced through modern media. However, there are not concrete evidences which can support this belief. 2) the notion on village - city pillars and sense of community of the newly born villages in the Cold War period since 1970s-1980; it can be said that these communities formed as a part of the policy of Thai state to resist the spread of communism. So, these formed village pillars could serve of new villages as spiritual centrals, a created sense of community and confirmation of the spatial identity. 3) The notion on village - city pillars and eviction of guardian spirits and academic controversy; since 1980s, there has been a reproduction of the academic knowledge that “Phi Pu Ta” or guardian spirits play an important role in the social organization of the Issan rural villages without considering conditions of context and time, so it cannot be explained why the guardian spirits are excluded from the villages. 4) The notion on village-city pillars and the reproduction of the ideologies of Buddhism and the state; It was found that since the 1960s, Buddhist monks (Dhammayutika Nikaya) played the main roles in holy practices to exclude guardian spirits from the villages. The new meaning was encoded instead as Dhamma (Buddhist) pillar which is purer than ghost and being dominant over general village

pillar. Interestingly, the new city pillar of Vientiane is a case study of reproduction of ideology of nation state by linking the past - present - future of Laos together.

Keywords: Social History, Village and City Pillar, Communities of Mekong River Basin

บทนำ

ความเชื่อเกี่ยวกับหลักบ้านหลักเมืองปรากฏชัดเจนในฮีตสิบสองซึ่งเป็นแบบแผนจารีตปฏิบัติในรอบหนึ่งปีหรือสิบสองเดือนของคนไทยอีสานและคนลาวที่ได้ยึดถือประเพณีจนเป็นธรรมเนียมประเพณีสืบต่อกันมา ทั้งนี้หากพิจารณาในรายละเอียดแล้วจะเห็นว่าฮีตสิบสองเป็นภาพสะท้อนของการผสมกลมกลืน (assimilation) ระหว่างความเชื่อพื้นถิ่นเดิมเกี่ยวกับพิธีกรรมทางการเกษตรโดยเฉพาะวัฒนธรรมข้าวและความเชื่อผีหรือวิญญาณนิยม (animism) ของผู้คนในอุษาคเนย์เข้ากับความเชื่อใหม่ของอารยธรรมอินเดียคือพุทธศาสนาและพราหมณ์ เช่น เดือนเจียงให้เลี้ยงผีผด ผีหม่อ ผีฟ้า ผีแถน และนิมนต์พระสงฆ์เข้าปริวาสกรรม เดือนเก้าให้ทำบุญเข้าประดับดินอุทิศให้ญาติพี่น้อง ปู่ย่า ตายายผู้ล่วงลับ รวมทั้งเป็นทานแด่เปรตผีผู้วิโยคทั้งหลาย และถวายทานพระสงฆ์ เดือนสิบทำบุญข้าวสากเพื่ออุทิศส่วนกุศลแก่ผู้ตายและฝูงเปรตทั้งหลายคล้ายบุญข้าวประดับดิน โดยเฉพาะบุญข้าชะในเดือนเจ็ดซึ่งกำหนดให้มีการแข่งสรวงผีป่วน หลักบ้าน หลักเมืองในชุมชน “ฮีตหนึ่งนั้น พอเมื่อเดือนเจ็ดแล้ว จงพากันบูชาราช ผุ่งหมู่เทพเหล่านั้นบูชาทั่วส่วย ตลอดไปฮอดอ้ายอาฮักใหญ่เป็นหลักทั้งหลักเมืองสู่หนบูชาเจ้า พากันเอาใจตั้งทำตามฮีตเก่า นิมนต์สังฆเจ้าชำระแค้นสวดมนต์ให้ผู้คนเมื่อนั้นทำกันอย่าได้ห่าง..” (Werawong, S., 1986: 20) จะเห็นว่าบุญข้าชะมีจุดประสงค์เพื่อปัดรังควานและขับไล่เสนียดจัญไร ตลอดทั้งภูตผีปีศาจ สิ่งชั่วร้ายต่างๆ ให้ออกไปจากหมู่บ้าน เนื่องจากคำว่า “ข้าชะ” หมายถึง “ชำระ” ล้างให้สะอาด จึงถูกเรียกอีกชื่อว่าบุญเบิกบ้านหรือบุญบ้าน บางชุมชนยังเชื่อว่าการทำบุญบ้านจะทำให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล สามารถทำนาและปลูกพืชพันธุ์ธัญญาหารต่างๆ ได้ผลผลิตดี ซึ่งนอกจากจะทำพิธีขับไล่สิ่งชั่วร้ายแล้ว ยังมีการทำพิธีบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชุมชนด้วย เช่น มเหศักดิ์หลักเมือง บือบ้าน ใจบ้าน หลักบ้าน หอบ้านหรือผีป่วน รวมทั้งนำข้าวปลาอาหารพร้อมสิ่งบูชาอื่นๆ ไปเลี้ยงผีประจำไร่นาหรือผีตาแฮกด้วย

จากข้างต้นสะท้อนให้เห็นว่าคติหลักบ้านหลักเมืองเป็นการผสมผสานระหว่างความเชื่อผี พุทธ และอาจมีพราหมณ์เจือปนเข้าด้วยกัน เป็นการกำหนดเขตแดนให้พื้นที่นั้นมีความศักดิ์สิทธิ์ (sacred) โดยมีสภาวะของการดำรงอยู่เชิงอุดมคติที่พ้นไปจากสภาวะปกติหรือความสาธารณทั่วไป(profane) เช่น มีความน่าเกรงขามสร้างความหวาดกลัวพรันพริ้ง เป็นต้น ทั้งยังต้องการความเชื่อ ข้อปฏิบัติ และข้อห้ามร่วมด้วย (Durkheim, E., 1995: 127-140) ทั้งนี้จากร่องรอยทางโบราณคดีของเขตพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์หลายแห่งที่ปรากฏหลงเหลือในอีสานก่อนที่พุทธศาสนาจะแพร่เข้ามานั้น การกำหนดปักหลักเขตแดนอาจใช้ก้อนหินหรือแท่งหินซึ่งอาจเรียกว่าหินตั้งปักลงไป ครั้นพอความเชื่อพุทธเข้ามามีอิทธิพลจึงได้ปรับแปลงรูปทรงและสวมทับความหมายใหม่ลงให้เป็นใบเสมา (สีมา) หรือป้อมิสมแทน (Walliphodom, S.,1995: 331-433) เช่นเดียวกับหลักบ้านหลักเมืองซึ่งเป็นการกำหนดพื้นที่ของชุมชนทั้งในระดับหมู่บ้านหรือเมือง เสมือนเป็นหัวใจหรือหลักกลางอันเป็นรากฐานเป็นดังสะดือ(ป้อมิ)ของชุมชน ซึ่งหลักบ้านหลักเมืองอาจปรากฏในรูปลักษณะของเสาไม้ แท่งหินปักเป็นสัญลักษณ์หรืออาจสร้างอาคาร หอหรือตูปครอบทับอีกชั้น โดยอาจมีเสาหรือไม่มีเสายภายในอาคารนั้นก็ได้ ทั้งนี้เชื่อว่าในเสาหรือศาล/หอหลักบ้านหลักเมืองนั้นมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์สิงสถิตอยู่ โดยอาจเรียกว่า ผีปู่ตา ผีตาปู่ ผีแม่เหล็ก ผีอาฮัก (อาร์ักษ์) พระเสื้อบ้าน พระเสื้อเมือง เป็นต้น

ดังนั้น หลักบ้านหลักเมืองจึงเป็นหมุดหมายในการกำหนดความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่ ทว่าความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่และหลักบ้านหลักเมืองเองก็มีความเลื่อนไหลไม่หยุดนิ่ง เปลี่ยนแปลงไปตามบริบททางสังคมของสังคมในแต่ละช่วงเวลา บทความนี้จึงมีความพยายามที่จะอธิบายการคลี่คลายความหมายและความสำคัญ (significance) ของหลักบ้านหลักเมืองซึ่งด้านหนึ่งอาจสามารถสะท้อนให้เห็นถึงพัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์สังคมของผู้คนในชุมชนลุ่มน้ำโขงได้ด้วย ทั้งนี้โดยการเลือกหยิบยกบางประเด็นขึ้นมากล่าวในบทความนี้ คือ 1) การรับรู้และความเชื่อเกี่ยวกับหลักบ้านหลักเมือง 2) หลักบ้านหลักเมืองกับการสร้างสำนึกชุมชนของหมู่บ้านในยุคสงครามเย็น 3) หลักบ้านหลักเมืองกับการขับไล่ผีปู่ตาและการผลิตซ้ำทางวิชาการ 4) หลักบ้านหลักเมืองกับการผลิตซ้ำอุดมการณ์ของพุทธศาสนาและรัฐ

1) การรับรู้และความเชื่อเกี่ยวกับหลักบ้านหลักเมือง

สังคมเก็บของป่าล่าสัตว์ในยุคก่อนประวัติศาสตร์ผู้คนในเอเชียอาคเนย์มีวัฒนธรรมร่วมกันประการหนึ่งคือการนับถือผีสาងเทวดา ผีบรรพบุรุษและแม่ธรณี (Yudee, C., 1986: 123) ซึ่งโลกทัศน์ดังกล่าวนี้เกิดจากเงื่อนไขที่ต้องอาศัยซึ่งกันและกัน ทั้งยังต้องพึ่งพาธรรมชาติและอยู่ร่วมกับธรรมชาติเพื่อการดำรงอยู่ ทำให้มีความเชื่อและการรับรู้ธรรมชาติสิ่งแวดล้อมในฐานะเสมือนมีชีวิตจิตใจคล้ายมนุษย์ (anthropomorphized) มีอารมณ์ความรู้สึกเหมือนมนุษย์ (Harper, L., 2001: 38) สามารถให้คุณให้โทษได้ จึงต้องคอยเช่นสรวงเอาใจเพื่อให้เกิดความพึงใจ ดังนั้นสันนิษฐานว่าความเชื่อเกี่ยวกับหลักบ้านหลักเมืองอาจมีพัฒนาการมาจากความเชื่อในธรรมชาติคือ การนับถือต้นไม้ใหญ่โดยเชื่อว่ามีอำนาจเหนือธรรมชาติคอยปกป้องรักษาและควบคุมอยู่เบื้องหลัง ก่อนจะนำไปสู่การจำลองสร้างเป็นเสากลางชุมชนขึ้นมาและมีการบูชาเช่นสรวงเสมือนสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชุมชน (Phongsuksawat, C., 2008:111) ซึ่งในท้องถิ่นอีสานนั้นเสาหลักบ้านมักนิยมทำด้วยไม้มงคล ประเภท ไม้พะยูน ไม้คูณ (ต้นราชพฤกษ์) ไม้ยอป่า ไม้มะขามแก่น ฯลฯ มีความสูงประมาณ 1.5–3 เมตรโดยอาจทำเป็นรูปดอกบัวหรือรูปสี่เหลี่ยมตามเอกลักษณ์และความนิยมของแต่ละท้องถิ่น (Chanapantu, J., 2018)

ดังกรณีการตั้งหลักบ้านของชุมชนไทดำ แถบสิบสองจุไทยของเวียดนาม เมื่อมีการตั้งถิ่นฐานจะมีพิธีกรรม “ตอกหลักปักเสื่อ” หรือการตั้งเสาหลักบ้านขึ้นมา โดยจะถางบริเวณที่จะเป็นศูนย์กลางของหมู่บ้านให้โล่งเตียน แล้วนำไม้แท่งหนึ่งปักไว้ตรงกลาง จากนั้นจึงนำเสื่อที่เสมือนเป็นขวัญของตัวเองแขวนหรือพันไว้ที่เสาไม้นั้น แล้วเรียกคนในชุมชนมาทำพิธีบูชาบอกกล่าวให้ผิดินผิน้ำรับรู้ จากนั้นจึงทำ “ตาแหลว” กำหนดปักเป็นเขตพื้นหมู่บ้านเพื่อแสดงถึงการตั้งหลักแหล่งอาศัยถาวร (Janta, R., 2007: 32-47 ; Yimrewat, P., 2001 : 21) เช่นเดียวกับชุมชนในเขตแอ่งเชียงใหม่–ลำพูน ตอนบนที่เรียกสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือผีบรรพบุรุษประจำหมู่บ้านซึ่งสิงสถิตในเสาหลักบ้านว่า “เสื่อบ้าน” ถือเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์หรือ “ที่หน้าหมู่บ้าน” (ที่สาธารณะ) ทำหน้าที่เป็นหลักหมายศูนย์รวมพลังทางจิตใจของชุมชน โดยบางแห่งทำเป็น “เสาใจบ้าน” หรือเสาหลักเมือง ในกรณีที่ชุมชนพัฒนาเข้าสู่ชุมชนที่ใหญ่ขึ้น มีความเป็นรัฐแบบเจ้าฟ้าหรือพญาเจ้าเมือง โดยมี “เสื่อเมือง” ดูแล และอาจพัฒนาไปเป็นพระธาตุหรือเจดีย์ประจำชุมชนต่อไป หากแต่ยังทำหน้าที่เป็นโครงสร้างและความหมายเดียวกัน (Janta, R., 2007: 32-33)

จากที่กล่าวข้างต้นหากเปรียบเทียบร่องรอยการตั้งเสาหลักบ้านสมัยบุพกาลกับความเชื่อชาวบ้านระดับชุมชนหมู่บ้านจะเห็นว่าการตั้งเสาหลักบ้านมีความเรียบง่ายและสอดคล้องกับความเชื่อผีบรรพบุรุษ แต่ครั้งพอพัฒนาเป็นชุมชนระดับเมืองจึงทำให้การตั้งเสาหลักเมืองมีความซับซ้อนขึ้น และยิ่งภายหลังเมื่อความเชื่อพุทธศาสนาและพราหมณ์โดยเฉพาะความเชื่อเกี่ยวกับเขาพระสุเมรุที่มองว่าเป็นศูนย์กลางจักรวาลรวมทั้งคติ “ขัณฑ์” ที่ปรากฏในคัมภีร์อาถรรพเวทซึ่งเชื่อว่าเป็นเสาค้ำจุนจักรวาล เป็นเสาแกนโลกที่กั้นกลางระหว่างสวรรค์และโลกไว้ เนื่องจากก่อนหน้านี้สวรรค์กับโลกมนุษย์เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันเมื่อเกิดเสาแกนโลกหรือเสาอรุณทัยซึ่งมีสถานะเหมือนแสงอาทิตย์จึงทำให้แบ่งฟ้าและดินออกจากกัน เช่นเดียวกับความเชื่อเกี่ยวกับตำนานกำเนิดศิวิลิสต์ การสร้างศิวิลิสต์จึงหมายถึงการสร้างแกนโลก ซึ่งทำให้พระคัมภีร์เรียกอีกชื่อว่า “สถานอุฏ” แปลว่าผู้มีแกนแท่งเป็นเสา (Snodgrass, A., 1984: 159-162) หรืออาจหมายถึงการตั้งมั่นหยัดยืน

อนึ่ง หากเทียบเคียงแล้วมีความคล้ายคลึงกับที่ปรากฏในพงศาวดารล้านช้าง ซึ่งเป็นบันทึกเชิงตำนานประวัติศาสตร์ (myth) ที่สร้างความชอบธรรมให้กับความเชื่อวิญญานนิยมโดยอ้างถึง ‘แกน’ หรือ “ผีฟ้า” ซึ่งมีอำนาจสูงสุดตามการจัดอำนาจของคนพื้นถิ่น โดยมีตอนหนึ่งกล่าวว่า “กาลเมื่อก่อนนั้น ก็เปนดินเปนหญ้าเปนฟ้าเปนแกน ผีแลคนเที่ยวไปมาหากันบ่ขาด” (Prince Damrong Rajanubhab, 1958: 134) ภายหลังมนุษย์ได้ประพาศติดต่อกันสร้างโครงกระดูกจึงบันดาลให้เกิดน้ำท่วมมนุษย์จึงต้องพาหนีพัดขึ้นไปหาแกน และแกนได้ว่ากล่าวตักเตือนว่า “...ให้ยำแกน ยำผีเจ้า(เฒ่า) ยำเจ้า (จะ)ยืนกาย สิบฟังคำกูจึงเท่าสุแล้ว...สิบยี่ จีบเฒ่า สิบยี่เจ้า บัณ สิบฟังความอายุสิบเอ็ดสองร้อยชวบ...” (Prince Damrong Rajanubhab, 1958: 135) จากนั้นแกนได้ช่วยเหลือฟื้นฟูโลกมนุษย์ และส่งขุนบรมมาปกครอง ก่อนที่จะตัดช่องทางติดต่อกันระหว่างฟ้ากับดิน “..แกนหลวงจึงให้ตัดข้อหลวงอันแรงกายหลายหลวง อันแรงเรียวนั้นเสีย แต่นั้น ผีแลคนลวด(เลย)บ่เที่ยวไปมาหากันได้หั้นแล” (Prince Damrong Rajanubhab, 1958: 150)

ประเด็นที่น่าคิดต่อคือ หลังจากนั้นได้เกิดเครือข่ายกาตเต็บโตสูงใหญ่ขึ้นไปบนฟ้าหลายโยชน์ แผ่กิ่งก้านสาขาบดบังท้องฟ้า “คอยฟ้าก็บ่เห็น หนาวเย็นจักผิงแดด ก็บ่ได้ ทั้งหลายเฮ็ดไรไถนากินก็บ่ดี” (Prince Damrong Rajanubhab, 1958: 151) เหมือนเป็นความพยายามที่จะเชื่อมโยงโลกกับสวรรค์หรือฟ้าและดินเข้าหากันอีกครั้ง

เผ่าย่อยกับเผ่าย่าจึงได้ขันอาสาไปฟันเครือเขาภาคขาดลง แต่เครือไม้นั้นใหญ่โต เมื่อขาดแล้วจึงได้ล้มลงมาทับเผ่าทั้งสองเสียชีวิตทันที ความมืดมิดได้มลายหายไป แสงสว่างได้กลับมาแยงฟ้าและดินออกจากกันอีกครั้ง ผู้คนสามารถทำมาหากินได้ตามปกติ เมื่อเผ่าย่อยเผ่าย่าเสียชีวิตจึงได้รับการนับถือให้ว่าพลี “...ปางนั้นคนทั้งหลายก็พอกพลีกรรมสองเขา...ล้วนเอาความอันนั้นเป็นนิมิตร ลวดเลยมาย่อยเป็นไวยหาร เรียกกันในกาลเมื่อจักเห็ดเวียกกก็จักกินก็ดี...” (Prince Damrong Rajanubhab, 1958: 154-155) โดยก่อนจะทำกิจการใดต้องเรียกขานบุคคลทั้งสองก่อนว่า “ไปเยอ เมื่อเยอมาเยอ” เพื่อความเป็นสิริมงคล คนลาวในปัจจุบันรับรู้ในชื่อปู่เยอย่าเยอและมีการเช่นสรวงในเทศกาลต่างๆ เช่น ในงานบุญปีใหม่ งานบุญธาตุหลวง การสรวงน้ำพระบาง เป็นต้น

คติเหล่านี้ซึ่งล้วนแต่มีความเชื่อมโยงและตั้งอยู่บนฐานคิดเดียวกัน จึงทำให้เกิดการผสมผสานกลืนกลายกันระหว่างความเชื่อพื้นถิ่นเดิมกับความเชื่อใหม่จนหลอมรวมกลายเป็นความเชื่อหลักบ้านหลักเมืองที่มีคำอธิบายและพิธีกรรมซับซ้อนมากขึ้น ทั้งนี้หากสำรวจเอกสารเก่าจะพบว่าร่องรอยการเรียกหลักเมือง (การตั้งชุมชนระดับเมือง) ที่มีชื่อเรียกแตกต่างกันไป ซึ่งล้วนแต่เป็นคำเรียกและพิธีกรรมที่ได้รับอิทธิพลมาจากคติความเชื่อพราหมณ์และพุทธ เช่น “ชีล้ง” หรือ “อินทชิล” ดังกรณีจารึกเมืองศรีเทพที่บันทึกด้วยอักษรปัลลวะ ภาษาสันสกฤตมีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 12 ลักษณะเป็นเสากลมรูปสี่เหลี่ยมคล้ายดอกบัวตูมกว้าง 36 ซม. สูง 128 ซม. หนา 56 ซม. โดยจารึกได้สรรเสริญบุคคล ซึ่งอาจเป็นพระราชหรือเชื้อพระวงศ์ที่ปกครองเมืองศรีเทพในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 12 สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพเป็นผู้ค้นพบเมื่อคราว ไปเยือนเพชรบูรณ์ในปี พ.ศ. 2450 และทรงเชื่อว่าเป็นหลักเมือง “... ศิลจารึกพบที่เมืองศรีเทพครั้งนี้ เป็นของแปลกมาก ล้วนคล้ายตะปูหัวเห็ด ข้างปลายที่เหลี่ยมแหลมเป็นแต่ฉากโกลน สำหรับฝังดิน ขัดเกลี้ยงแต่ที่หัวเห็ดจารึกอักษรไว้ที่นั่นเป็นอักษรครุณธ์ขึ้นก่อนหนังสือขอม แต่ตรงที่จารึกแตกชำรุดเสียมาก ได้เอาศิลานี้ลงมากรุงเทพฯ ให้อ่านดู เป็นภาษาสันสกฤตมีคำว่า “ชีล้ง” ซึ่งแปลว่า “หลัก” จึงเข้าใจว่าศิลานี้คือหลักเมืองศรีเทพแบบโบราณ เขาทำเป็นรูปตะปูตอกลงไว้ในแผ่นดิน ประสงค์ว่าให้นั่นคง ...” (Damrongrajanuphap, 1958: 20) ทั้งนี้คำว่า “ชิล” หรือ “ชีล้ง” ที่แปลว่า “หลัก” นั้น ตรงกับภาษาสันสกฤตว่า “ชินัง” หรือ “อินทชิล” ในภาษามคธ (Krasasintu, C., 1982: 2)

เช่นเดียวกับตำนานสุวรรณคำแดงที่กล่าวถึงพระอินทร์ประทานเสาอินทขิลให้ชาวละโว้ทั้ง 9 ตระกูลแห่งเมืองนพบุรี (Public Relation Office, Chiang Mai, 2017, 9 December) ซึ่งเสาอินทขิลนี้ได้รับการสืบทอดต่อมาเป็นเสาหลักเมือง/เสาอินทขิลเมืองเชียงใหม่จนถึงปัจจุบัน ทั้งนี้ในปัจจุบันชาวละโว้เองก็ยังคงสืบสานความเชื่อเกี่ยวกับ “เสาสะแกง” ซึ่งเป็นเสาที่ตั้งกลางหมู่บ้านเพื่อเป็นสถิตของ “ผีหลวง” หรือผีคุ้มครองระดับหมู่บ้าน ซึ่งมีอำนาจมากกว่าผีบรรพบุรุษหรือ “ผีละมวง” ของแต่ละครัวเรือน โดยมีการเซ่นบวงสรวงด้วยวัวและควายทุก 4-5 ปี (Jirattikorn, A., 1996: 134-135) นอกจากนี้ยังปรากฏในพงศาวดารโยนกว่าด้วยการสร้างเมืองหิรัญนครเงินยางของพระยาลาวเคือง โดยเรียกว่า “ตั้งหลักอินทขิล ผังคิลจารึก” (Praya Pracha Kijkornrajak, 1973: 230) และการสร้างเมืองเชียงใหม่ของพระยาเมงราย โดยเรียกว่า “พิธีกลบบาตรผังนิมิตหลักเมือง” (Praya Pracha Kijkornrajak, 1973: 271) รวมทั้งกล่าวถึงการสร้างเมืองเชียงแสนของของเจ้าแสนภู โดยเรียกว่า “พิธีกลบบาตรผังหลักเมือง” (Praya Pracha Kijkornrajak, 1973: 284)

ส่วนในกรณีทางฝั่งลานั้น พงศาวดารลาวได้กล่าวถึงการตั้งเมืองเชียงตุงเชียงทองโดยฤษีสองพี่น้องซึ่งได้ “ตั้งเสาหลักขึ้นชื่อว่าหลักหมั่น” (Dhammawatra, J., 1987: 1) แต่ในพงศาวดารล้านช้างกล่าวว่า “ตั้งเสาอินทขิล คือว่าหลักหมั่นไว้” (Prince Damrong Rajanubhab, 1958: 1) จำนวนสามเสาตั้งกระจายไปยังสามทิศ (ทิศตะวันออก วัดวิชลและสบห้วยโสม) ซึ่งเข้าใจว่าการวางตำแหน่งผังเสานั้นมีลักษณะเป็นสามเหลี่ยม/ทิศทาง คล้ายรูปทรง “(กระ)ทงหน้าวัว” (ซึ่งมักใช้ในพิธีสะเดาะเคราะห์ แก้อาถรรพณ์) ซึ่งคล้ายคลึงกับตำแหน่งการฝังกลุ่มเสาหิน 473 หลักสมัยพระเจ้าโพธิสาลราชที่พบในเวียงจันทน์หลังจากย้ายเมืองหลวงมาจากหลวงพระบางและเชื่อว่าเป็นเสาหลักเมืองเวียงจันทน์

อนึ่ง ยังมีข้อสังเกตเกี่ยวกับการรับรู้และความเชื่อที่ว่ามีการฝังคนทั้งเป็นไว้ข้างใต้หลักเมืองหรือใต้ปราสาท ประตุมืองซึ่งปรากฏแพร่กระจายทั้งในลาว มอญ พม่า และไทย โดยเฉพาะในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ที่มีความนิยมสร้างเสาหลักเมืองในพระราชอาณาจักร ซึ่งความเชื่อนี้ยังถูกผลิตซ้ำในสื่อสมัยใหม่ด้วย เช่น ละครไทยปัจจุบัน ทั้งนี้ในหนังสือประวัติจังหวัดภูเก็ตฉบับฉลอง 25 พุทธศตวรรษ เมื่อ พ.ศ. 2500 ได้มีการอ้างว่า “พระยาถลาง (ทองพูน) ได้จัดหาสถานที่เพื่อสร้างเมืองใหม่ขึ้นจึงได้ประกอบพิธีกรรมขึ้นเพื่อฝังหลักเมือง โดยนิมนต์พระภิกษุสงฆ์รวม 32 รูป เจริญพระพุทธมนต์

อยู่ 7 วัน 7 คืน แล้วจึงให้อำเภอนายปาวร้องหาตัวผู้ที่จะเป็นแม่หลักเมืองในที่สุดจึง
ไปได้ผู้หญิงชื่อนางนาค ท้องแก่ประมาณ 8 เดือนแล้ว นางนาคได้ขานตอบขึ้น 3 ครั้ง
แล้วได้เดินตามผู้ประกาศไป ขณะนั้นเป็นเวลาพลบค่ำแล้ว เมื่อไปถึงหลุมที่จะฝัง
หลักเมือง นางนาก็กระโดดลงไปในหลุมนั้นทันทีฝ่าหลุมก็เลื่อนปิด เจ้าพนักงานก็กลบ
หลุมฝังหลัก เป็นอันเสร็จพิธีการฝังหลักเมือง" (Painoi, S., 2000: 121) ซึ่งโครงเรื่อง
แบบนี้จะนำมาจากเรื่อง "ราชาธิราช" ซึ่งกล่าวว่ามะกะโทหรือพระเจ้าฟ้ารั่วได้สร้าง
ปราสาทขึ้น จึงได้ทำพิธีฝังเสาปราสาทความว่า "ในฤกษ์นั้นว่าจะมีหญิงครรภ์แปดเดือน
เดินมาเป็นนิมิตได้ฤกษ์เอาเสาหลุม...ก็พร้อมกันคอยท่าฤกษ์และนิมิต ถึงฤกษ์เวลา
กลางวัน พอหญิงมีครรภ์คนหนึ่งเดินมาริมหลุม คนทั้งปวงพร้อมกันว่าได้ฤกษ์แล้ว ก็
ฝังหลักหญิงนั้นลงในหลุม จึงยกเสาปราสาทนั้นลงในหลุม" (Praya Prakang, 1972:22)

เช่นเดียวกับตำนานการตั้งหลักเมืองที่วัดสี่เมือง เวียงจันทน์ สปป.ลาว
ซึ่งเชื่อว่าน่าจะได้รับอิทธิพลทางความคิดตั้งที่กล่าวข้างต้น โดยที่เล่าสืบต่อกันมาว่า
ท้าวตะละทะซึ่งเป็นลูกของตะปาละมีสวนผู้เป็นลูกหลานของพรมที่ลงมากินจวนดิน
แล้วเกิดกิเลสตันหากลับภูมิดิเมมิได้ โดยนาคได้อัญเชิญท้าวตะละทะมาที่ดอนจันทน์
เพื่อสร้างบ้านเมือง แต่ก่อนจะสร้างเมืองได้ทำการหลักเมืองก่อนโดยขุดหลุมลึก 4 เมตร
กว้าง 4 เมตร แล้วเห็นว่าควรมี "เจ้าบ้านเจ้าเมือง" มาเป็นหลักบ้านหลักเมือง จึงส่ง
คนประกาศหา ระหว่างนั้นที่บ้านโชคใหญ่มีสตรีนางหนึ่งชื่อแม่สีตั้งครรภ์แก่อยู่ ครั้น
ได้ยินข่าวตกลงใจจะเป็นเจ้าบ้านเจ้าเมืองจึงเดินจากบ้านโชค (บ้างว่าขี่ม้ามา) พอมาถึง
ได้เจรจาแจ้งความยินยอมกับท้าวตะละทะแล้วจึงกระโดดลงในหลุมที่ขุดไว้เสียชีวิต จากนั้น
ท้าวตะละทะจึงให้ปล่อยหินลงไป "..ท้าวตะละทะก็เห็นว่าสอดคล้องเหมาะสมเห็น
ฤกษ์งามยามดีแล้วเลยเอาหินอัดลงคาถาพุทธะสัง มังคะลัง โลกเก ให้หลักเมืองอันนี้เป็น
คู่กับพระศาสนาและพื้นแผ่นดินของคนลาว..." (Ogad, S., Interviewed on 14 July,
2017) จากนั้นจึงกำหนดผู้คนทำหน้าที่ดูแลรักษาหลักเมืองคือ บ้านสี่เมือง บ้านเก้ายอด
บ้านเพียวัด และบ้านหนองจันทน์ จากนั้นในสมัยพระโพธิสัตว์ราชจึงได้มาทรงสร้างวัด
สี่เมืองขึ้นมา โดยถือเอาชื่อแม่สีเป็นเหตุ ปัจจุบันทุกปีในช่วง 10 ค่ำเดือน 12 ก่อนจะ
มีบุญมัสการที่พระธาตุหลวงในช่วง 14 ค่ำเดือน 12 นั้น ชาวเวียงจันทน์จะต้องทำพิธี
ที่วัดสี่เมืองเสียก่อน

หากแต่สุจิตต์ วงษ์เทศ (Wongtes, S., 2018) เสนอว่าวัดสี่เมืองตั้งอยู่บน
พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์เดิมของชุมชนก่อนรับอารยธรรมอินเดีย (พุทธและพราหมณ์) เป็น

ศูนย์กลางของชุมชนและสถานที่ทำพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์สืบเนื่องหลายพันปีมาแล้ว โดย
แบ่งหินสี่เหลี่ยมขนาดใหญ่ที่ตั้งในโบสถ์นั้นคือหลักหินตั้งในความเชื่อผี โดยมีหมอผี
หัวหน้าพิธีกรรมเป็นผู้หญิง ซึ่ง “แม่สี่” คือ “นางนาค” ซึ่งเป็นสัญลักษณ์คติการนับถือ
ผีบรรพชนเพศหญิง โดยคำว่า “สี่” กร่อนจากคำเขมรว่า “สรี” (สะ-เรีย) มาจากคำว่า
“สตรี” คือ ผู้หญิง (แต่มักเข้าใจคลาดเคลื่อนและเขียนอย่างสันสกฤตว่า “ศรี”) เพราะ
เพศหญิงเป็นผู้ให้กำเนิด จึงเป็นสัญลักษณ์ความอุดมสมบูรณ์ ความงอกงาม ต่อมาเมื่อ
พุทธศาสนาเข้ามาราวหลัง พ.ศ. 1700 จึงสร้างศาสนสถานทับลงไปบนพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์
เดิม ดังปรากฏว่าหลังโบสถ์วัดสี่เมืองมีซากปราสาทศิลาแลง (กู) สถาปัตยกรรมแบบชย
วรมันที่ 7 ภายหลังจึงมีการสร้างโบสถ์คร่อมลงบนพื้นที่ตั้งหิน ก่อนจะมีการสร้าง
พระพุทธรูปประธานไว้ด้านหน้าหินตั้ง

อย่างไรก็ตาม ในตำราพระราชพิธีฝังหลุมพระนครหรือตำราพระราชพิธีนคร
ฐานฉบับโบราณซึ่งมีต้นกำเนิดจากเขมร ได้พรรณนาพิธีการตั้งแต่ต้นจนสุดท้ายอย่าง
ละเอียดพิสดารกลับไม่ปรากฏมีตอนใดกล่าวถึงคนชื่อ อิน จัน มั่น คง หรือคนมีทอง
หรือฝังคนเหล่านี้ลงกันหลุมเลย มีแต่ให้เอาดินจากทิศทั้ง 4 มาปั้นเทาลมละตุ้ม สมมุติ
ว่าเป็นธาตุดิน น้ำ ไฟ ลม มีคนถือก้อนดินคนละก้อน ยืนปากหลุมทั้ง 4 ทิศ เมื่อทำพิธี
มีใครผู้ใหญ่ถามถึงก้อนดินแต่ละก้อนนั้นมีคุณประการใด ผู้ที่ถือก้อนดินจึงตอบไปตาม
ลำดับ เมื่อครบแล้วจึงทิ้งก้อนดินนั้นลงในหลุม แล้วเชิญแผ่นศิลายันต์ลงในหลุม และ
เชิญหลักตั้งบนแผ่นศิลานั้น จบด้วยอัญเชิญเทวดาเข้าประจำรักษาลักษณะพระนคร
(Painoi, S., 2000: 121) เหตุนี้จึงเป็นไปได้ว่าพิธีนี้คงเป็นต้นเค้าที่ได้พัฒนามาสู่ความ
นิยมของคติการฝังลูกนิมิตหรือดวงชะตาเมือง/อาคาร ไว้ที่กันหลุมของศาสนสถานใน
พุทธศาสนาเช่นปัจจุบัน

ดังนั้น จึงอาจตั้งข้อสังเกตเบื้องต้นได้ว่ากำเนิดหลักบ้านหลักเมืองสองฝั่งโขง
นั้น มีพัฒนาการมาจากความเชื่อวิญญาณนิยม ซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมของผู้คนในแถบ
นี้ตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์โดยเชื่อว่าเบื้องหลังปรากฏการณ์ธรรมชาติต่างๆมีอำนาจ
เหนือธรรมชาติคอยควบคุมอยู่และสามารถให้คุณให้โทษได้ จึงต้องมีการเซ่นบวงสรวง
เพื่อให้เกิดความพึงพอใจ เช่น การนับถือต้นไม้ใหญ่ ซึ่งคติในการตั้งหลักบ้านหลักเมือง
อาจพัฒนามาจากความเชื่อและความกลัวดังกล่าว โดยมีการตั้งเสากลางชุมชนขึ้นมา
ซึ่งอาจจะเป็นเสาไม้หรือแท่งหินปักเป็นสัญลักษณ์หลักหมายเพื่อกำหนดเขตแดนในการ
ตั้งถิ่นฐานอยู่อาศัย รวมทั้งเป็นการกำหนดให้พื้นที่นั้นมีความศักดิ์สิทธิ์และมีการเซ่น

สรวงบุชา ครั้นภายหลังจากเมื่อความเชื่อพุทธศาสนาและพราหมณ์ฮินดูแพร่เข้ามา โดยเฉพาะคติเขาพระสุเมรุที่เชื่อว่าเป็นศูนย์กลางจักรวาล จึงก่อให้เกิดการผสมผสานระหว่างความเชื่อเดิมกับความเชื่อใหม่และนำไปสู่การสร้างความหมายและพิธีกรรมต่อเสาหลักบ้าน-หลักเมืองที่มีความซับซ้อนมากยิ่งขึ้น นอกจากนี้ในส่วนของการสังเกตเกี่ยวกับการรับรู้และความเชื่อที่ว่ามีคนฝังคนทั้งเป็นไว้ข้างใต้หลักเมืองหรือใต้ปราสาทประตุมืองซึ่งปรากฏแพร่กระจายทั้งในลาว มอญ พม่าและไทย ดังได้หยิบกรณีการตั้งหลักเมืองภูเก็ตที่มีโครงเรื่องเหมือนกับวรรณกรรมราชาธิราช เช่นเดียวกับกรณีตำนานการตั้งหลักเมืองที่วัดสี่เมือง เวียงจันทน์ สปป.ลาว ที่มีเค้าโครงคล้ายๆกัน ทั้งยังถูกผลิตซ้ำในสื่อสมัยใหม่ของไทยด้วยนั้น อย่างไรก็ตาม ในตำราพระราชพิธีฝังหลุมพระนครหรือตำราพระราชพิธีนครฐานฉบับโบราณของเขมรซึ่งมีความเก่าแก่และมีอิทธิพลต่ออยุธยาและอาณาจักรใกล้เคียงนั้น กลับไม่ปรากฏมีการกล่าวถึงเรื่องดังกล่าวเลย



ภาพที่ 1 ศาลแม่ย่าสี่เมือง ที่วัดบ้านโซคใหญ่ เมืองไชยเชษฐา เวียงจันทน์ สปป.ลาว
ที่มา : ภาพถ่ายโดยผู้เขียนบทความ ณรงค์ฤทธิ์ สุมาลี

2) หลักบ้านหลักเมืองกับการสร้างสำนึกชุมชนของหมู่บ้านในยุคสงครามเย็น

ชุมชนอีสานโดยทั่วไปเมื่อแรกตั้งชุมชนจะนิยมตั้งเสาหลักบ้าน หรืออาจจะสร้างเป็นตัวตูด หอหรือศาลแล้วเรียกว่า “หอหลักบ้านหรือหอบ้าน” โดยไม่มีหลักบ้านอยู่ข้างในก็ได้ หรืออาจตั้งเป็น “ศาลปู่ตา” ในฐานะผีประจำหมู่บ้านเพราะทำหน้าที่คล้ายกับหลักบ้านในแง่การปกป้องคุ้มครอง เป็นหลักกลางยึดเหนี่ยวสำนึกความเป็น

ชุมชนเข้าด้วยกัน ดังนั้น การตั้งหลักบ้าน/ศาลปู้ตาส่วนใหญ่จะเกิดขึ้นเมื่อตกลงจะตั้งหลักปักฐานอยู่อาศัยถาวรเป็นชุมชนต่อไป ซึ่งหมายความว่าเกิดขึ้นพร้อมกับการตั้งชุมชน ทว่ากลับมีข้อน่าสังเกตว่าในช่วงทศวรรษ 2510-2520 ลงมา ปรากฏมีชุมชนในอีสานหลายแห่งที่ได้ตั้งหลักบ้านขึ้นภายหลังการตั้งชุมชน ทั้งยังทำเป็นรูปทรง “เสา” (ไม้/ปูน) ด้วย ซึ่งไม่ค่อยปรากฏในชุมชนที่ตั้งก่อนหน้านั้น ส่วนใหญ่นิยมตั้งเป็นศาล/หอนามากกว่า ซึ่งการตั้งหลักบ้านเป็น “เสา” นี้อาจแบ่งเป็น 2 กรณี คือ

1) เป็นชุมชนเก่าแล้วมาตั้งหลักบ้านขึ้นทีหลัง โดยมีมูลเหตุจากความเชื่อเหนือธรรมชาติ เช่น มีคนในชุมชนเสียชีวิตติดต่อกันหลายรายโดยไม่สามารถอธิบายสาเหตุการตายได้ ซึ่งจะเชื่อมโยงไปสู่การตั้งคำถามถึงปรากฏการณ์ดังกล่าวและได้คำตอบว่าเกิดจากการกระทำของวิญญาณชั่วร้าย เช่น ผีปอบหรือผีปูดกลายเป็นผีปอบ/ผีร้าย เป็นต้น จึงนำไปสู่การขับไล่ผีปูดในช่วงทศวรรษที่ 2540 และตั้งหลักบ้านขึ้นมาแทน ซึ่งประเด็นนี้จะอธิบายรายละเอียดข้างหน้าอีกครั้ง

2) เป็นชุมชนใหม่ที่เพิ่งก่อตั้งขึ้นในช่วงทศวรรษ 2510-2520 ลงมา ที่น่าสังเกตคือ ชุมชนหมู่บ้านอีสานที่ตั้งก่อนหน้า (ก่อนทศวรรษ 2470) นั้น แทบจะเรียกได้ว่าหายากที่จะพบการสร้างหลักบ้านที่มีลักษณะเป็นรูปทรง “เสา” ทั้งนี้ อาจสรุปเบื้องต้นได้ว่าการสร้างหลักบ้านในลักษณะเป็นรูปทรงเสาของชุมชนที่ตั้งใหม่นี้เป็นความพยายามที่จะผลิตซ้ำคติความเชื่อเรื่องหลักบ้าน หากแต่ได้สวมทับความเชื่อของพุทธศาสนาลงไปแทนเพื่อที่จะกดทับความเชื่อผีอีกชั้นหนึ่ง (หลังจากไล่ปอบผีร้ายออกจากหมู่บ้านไป) ดังนั้น เสาหลักบ้านหลักเมืองที่ได้รับการสร้างขึ้นในช่วงทศวรรษ 2510-2520 ลงมานี้ นอกจากเป็นผลิตซ้ำความเชื่อเดิมแล้ว ยังเป็นประดิษฐ์กรรมทางวัฒนธรรมรูปแบบหนึ่งของชุมชนที่เพิ่งบุกเบิกพื้นที่ใหม่ด้วย ดังนั้น หลักบ้านจึงเป็นการสร้างพื้นที่ที่ได้รับการใส่รหัสความหมาย (coded space) ลงไปทับซ้อนกันหลายชั้น ทั้งความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน คนกับธรรมชาติ คนกับความเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติ และคนกับสถาบันทางสังคมต่างๆ (Phuongphusakul, A., 2000: 66-67)

อนึ่ง เป็นที่น่าสังเกตว่าการตั้งชุมชนใหม่ในอีสานได้ปรากฏอย่างมากตั้งแต่งช่วงทศวรรษ 2460-2470 ลงมา โดยอาจอพยพมาจากท้องถิ่นละแวกใกล้เคียงกัน เช่น การแยกออกจากบ้าน “แม่” มาอยู่ตามเรือกสวนไร่นาหรือพื้นที่ที่รกร้างใกล้เคียง เพราะที่เดิมคับแคบและที่ใหม่ใกล้พื้นที่ทำกิน ดังกรณีหมู่บ้านแถบตำบลท่าขอนยาง และตำบลขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม เช่น บ้านดอนสวน (ประมาณ

พ.ศ.2470) บ้านดอนยม (ประมาณพ.ศ.2467) แยกออกจากบ้านดอนเวียงจันทน์ หรือ บ้านดอนนา (พ.ศ.2458) และบ้านโนนสะแบง (พ.ศ.2459) แยกออกจากบ้านขามเรียง เป็นต้น นอกจากนี้ยังอาจอพยพมาจากแหล่งอื่นห่างไกลเพื่อแสวงหาสถานที่ทำกิน ที่อุดมสมบูรณ์ หนีภัยแห้งแล้ง โรคระบาดหรือพื้นที่อยู่เดิมแออัด เป็นต้น ดังปรากฏในงานวิจัยหลายชิ้นของสุวิทย์ ธีรสาสวัตต์และคนอื่นๆ (Therasassawat, S., et al., 1985; 1998; 2003)

นอกจากนี้ ยังเกิดจากเงื่อนไขและนโยบายของรัฐ เช่น หลังจากเลิกเก็บเงิน รัชูปการ (เลิกปีพ.ศ.2482) และเงินศึกษาพลี (เลิกปีพ.ศ.2473) รัฐหันมาเก็บภาษีบำรุงท้องที่แทนด้วยการออกหลักฐานใบจองและสค.1หรือเอกสารแสดงสิทธิครอบครอง (ราวปีพ.ศ. 2497) เพื่อเก็บภาษีที่นาโดยให้อำเภอออกให้ ซึ่งระยะแรกนั้นไม่ใช่เอกสารรับรองกรรมสิทธิ์ที่ดินเป็นแต่เพียงใบจองให้ใช้ประโยชน์ที่ดินนั้นได้เท่านั้น ทำให้เกิดความต้องการในที่ดินที่จะนำไปรับรองจากทางการ อีกทั้งก่อนหน้านี้ราว พ.ศ. 2484 รัฐได้ออกกฎหมายป่าไม้ถาวร และกฎหมายป่าสงวน พ.ศ. 2507 โดยประกาศให้เป็นพื้นที่ป่าถาวรห้ามคนบุกรุกและปรากฏว่าบางส่วนไปคร่อมทับพื้นที่ซึ่งเคยเป็นที่ทำกินชาวบ้าน กอปรกับการที่รัฐได้มีนโยบายส่งเสริมปลูกพืชพาณิชย์ช่วงทศวรรษ 2490 - 2500 นอกจากนี้ยังสัมพันธ์กับประเพณีการรับมรดกที่ดินจากฝ่ายหญิงเริ่มเปลี่ยนไป โดยผู้ชายเริ่มหันมารับมรดกที่ดินพ่อแม่ตนเองมากขึ้น (Therasassawat, S., et al., 1985: 66)

การคลี่คลายของเงื่อนไขดังกล่าวนี้ส่งผลให้ความต้องการที่ดินเพิ่มมากขึ้น และทำให้เกิดการแสวงหาพื้นที่ตั้งชุมชนคนใหม่เกิดมากขึ้นตามมา และยิ่งเมื่อกระทบกับผลของการแพร่กระจายของลัทธิคอมมิวนิสต์ในภาคอีสานที่เป็นไปอย่างเข้มข้นในช่วงทศวรรษ 2500-2520 นั้น ทำให้ช่วงเวลานั้นมีหมู่บ้านใหม่ๆตั้งขึ้นมาหลายแห่ง ทั้งนี้เนื่องจากรัฐไทยพยายามเลือกใช้วิธีการการเมืองนำการทหารเป็นหนทางในเชิงยุทธศาสตร์ เช่น การปฏิบัติการจิตวิทยา การจัดทำโครงการสันติสุข การให้กลุ่มประชาชนช่วยกันต่อต้าน การสนับสนุนส่งเสริมหมู่บ้านด้วยโครงการหม้ออาสาหมู่บ้าน และโครงการเสือป่าภูพาน เป็นต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการสนับสนุนการจัดตั้งหมู่บ้านด้วยการให้เข้าร่วมโครงการหมู่บ้านอาสาพัฒนาป้องกันตนเอง (อพป.) โดยมีกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน (กอ.รมน.) เป็นหน่วยงานหลักในการจัดตั้งประสานงานอำนวยการกำกับดูแลเพื่อสนองนโยบายรัฐในการป้องกัน ป้องปรามและ

ดูแลการแทรกซึมของลัทธิคอมมิวนิสต์ (Siringam, S., 2016: 17) ทั้งนี้ในช่วงดังกล่าวนี้ถือว่าเป็นช่วงเวลาที่หมู่บ้านถูกประดิษฐ์และสร้างขึ้นให้มีความเป็นจริงทางสังคม ดังนั้น หมู่บ้านจึงไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นโดยบังเอิญแต่เป็นผลผลิตโดยตรงของผู้เชี่ยวชาญโครงการพัฒนาของรัฐและสงคราม การสร้างชุมชนหมู่บ้านขึ้นมาจึงเป็นยุทธวิธีสำคัญอย่างหนึ่ง เนื่องเพราะในช่วงสงครามเย็น “หมู่บ้าน” (village) ได้กลายมาเป็นพื้นที่ของการทำสงครามที่เข้มข้นที่สุด เป็นพื้นที่ของการต่อสู้ในเชิงความคิดและการต่อสู้ทางการทหาร (Kitirianglarp, K., 2016:13-14) เหตุนี้บริเวณพื้นที่ยุทธศาสตร์ในอีสาน เช่น ตามป่าเขาที่รกร้างซึ่งเป็นพื้นที่สีแดงหรือสี่หมูปูแถบจังหวัดมุกดาหาร จังหวัดบึงกาฬและจังหวัดหนองคาย ในช่วงนั้นจึงปรากฏหมู่บ้านเกิดขึ้นใหม่จำนวนหนึ่ง

ดังนั้น ในช่วง พ.ศ. 2516–2523 พื้นที่ป่าไม้ในภาคอีสานลดจำนวนลงอย่างมาก ทั้งนี้ด้วยสาเหตุหลายประการเชื่อมโยงกัน เช่น การให้สัมปทาน การลักลอบตัดไม้ ผลจากนโยบายการสร้างโครงสร้างพื้นฐานเพื่อสร้างความทันสมัยและส่งเสริมการปลูกพืชพาณิชย์ตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติ รวมทั้งนโยบายปราบปรามคอมมิวนิสต์ของรัฐ ได้กระตุ้นให้เกิดการบุกเบิกพื้นที่ป่าเพื่อจับจองเป็นแหล่งทำกินและอยู่อาศัย (Samutawanich C. and Sanitwong, K., 2003) จึงทำให้เกิดการตั้งหมู่บ้านใหม่ขึ้นมาพร้อมกับตั้งหลักบ้านหลายแห่งในช่วงดังกล่าวนี้ ดังกรณีบ้านพระบาทนาสิงห์, บ้านดงตาล, บ้านนาทับไฮ, บ้านโนนคู่ อำเภอรัตนวาปี จังหวัดหนองคาย หรือหลักเมืองอำเภอเฝ้าไร่, หลักบ้านของบ้านหนองเก่า, บ้านโนนมันปลา, บ้านหนองจอก อำเภอเฝ้าไร่ จังหวัดหนองคาย รวมทั้งหลักบ้านของบ้านห้วยเดือนห้า อำเภopakคาค จังหวัดบึงกาฬ เป็นต้น ซึ่งหมู่บ้านเกิดใหม่เหล่านี้ล้วนตั้งอยู่ในเขตพื้นที่เดิมที่เป็นป่าเขารกร้าง บนพื้นที่สีแดงหรือสี่หมูปูที่ต้องเผชิญกับการปะทะและช่วงชิงกันระหว่างรัฐไทยและพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (ผคท.) โดยผู้คนที่มาตั้งหมู่บ้านใหม่นี้มีทั้งที่อพยพเคลื่อนย้ายจากหมู่บ้านใกล้เคียงและข้ามเขตมาจากจังหวัดอื่น เช่น อุบลราชธานี มหาสารคาม ร้อยเอ็ด เป็นต้น

อนึ่ง หากมองในมุมของหมู่บ้านที่ตั้งใหม่ซึ่งต้องพลัดถิ่นฐานบ้านเกิดเพื่อมาบุกเบิกพื้นที่ใหม่ โดยต้องมาอยู่ท่ามกลางความไม่มั่นคงทั้งทางกายภาพและจิตใจ ท่ามกลางสถานที่แห่งใหม่อันไม่คุ้นเคย และท่ามกลางความขัดแย้งของอุดมการณ์ การเมืองการปกครองที่แตกต่างกัน โดยต้องมาบุกเบิกสร้างขึ้นมาใหม่ ไม่ว่าจะเป็นสายสัมพันธ์ทางสังคม หรือพื้นที่ทำกินอันรกร้างด้วยความไม่มั่นใจว่าจะได้รับการรับรอง

อย่างเป็นทางการจากรัฐหรือไม่ ความไม่พร้อมของระบบสาธารณูปโภคพื้นฐาน การตั้งอยู่ห่างไกลท่ามกลางป่าเขา ความป่วยไข้ต่างๆที่เกิดขึ้นจากความขาดเงินในการเข้าถึงระบบสุขภาพ ทำให้การตั้งเสาหลักบ้านขึ้นมาได้กลายเป็นสัญลักษณ์ของการจัดการพื้นที่ทั้งทางกายภาพและจิตวิญญาณ โดยการใส่รหัสความหมายต่างๆเข้าไปสวมทับและซ้อนกันหลายชั้น ทั้งมิติความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน คนกับธรรมชาติ คนกับความเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติ และคนกับสถาบันทางสังคมต่างๆ ดังนั้น การปักเสาหลักบ้านจึงเป็นการปักหลักความมั่นใจว่าพื้นที่นี้คือบ้าน เป็นการปักหลักสำนึกของความเป็นชุมชน เป็นการปักหลักยึดเหนี่ยวของจิตวิญญาณว่าจะไม่มีความชั่วร้ายมากล้ากลาย

เบื้องท้ายของข้อสังเกตประเด็นนี้อาจสรุปได้ว่า ความถี่ของการตั้งหลักบ้าน (ที่เป็นรูปทรงเสา) โดยเฉพาะชุมชนที่เพิ่งก่อตั้งใหม่ในช่วงทศวรรษ 2510-2520 ลงมา ซึ่งอยู่ในช่วงของสงครามเย็นนั้น เป็นผลกระทบที่คลี่คลายมาจากพลวัตของสังคมอีสาน ดังได้อ้างอิงจากงานวิจัยที่ได้ศึกษาไว้ก่อนหน้านี้ ทั้งที่มาจากการเปลี่ยนแปลงประเพณีนิยมว่าด้วยการรับมรดกที่ดินจากฝ่ายหญิงของสังคมอีสาน โดยปฏิสัมพันธ์กับการเพิ่มขึ้นของประชากร การออกกฎหมายควบคุมที่ดินและนโยบายพัฒนาของรัฐผ่านกระบวนการสร้างความทันสมัย ซึ่งเงื่อนไขเหล่านี้ทำให้เกิดความต้องการที่ดินเพื่ออยู่อาศัยและทำกินมากขึ้น โดยเฉพาะเมื่อปะทะกับการแพร่กระจายของลัทธิคอมมิวนิสต์และนโยบายป้องปรามของรัฐไทยที่สนับสนุนให้มีการบุกเบิกตั้งชุมชนหมู่บ้านใหม่ๆ ขึ้นมาเพื่อช่วงชิงพื้นที่ทางการเมืองกันนั้น ได้นำไปสู่การตั้งหลักบ้านเพื่อทำหน้าที่ทั้งทางจิตวิญญาณ สร้างสำนึกความเป็นชุมชน และสร้างความมั่นใจในการปักปันเขตแดน เพื่อแสดงการมีตัวตนเชิงพื้นที่ของหมู่บ้านใหม่ เช่นเดียวกับหมู่บ้านเก่าที่สร้างหลักบ้านขึ้นมาแทนศาลผีปู่ตาเดิม ซึ่งนอกจากเงื่อนไขในเชิงจิตวิทยาสังคมแล้ว ยังเชื่อมโยงกับประเด็นการช่วงชิงพื้นที่ทางสังคมระหว่างพุทธศาสนากับผี ประเด็นทางเศรษฐกิจและรัฐชาติด้วย ดังจะกล่าวข้างหน้า

3) หลักบ้านหลักเมืองกับการขบไล่ผีปู่ตาและการผลิตซ้ำทางวิชาการ

ความเชื่อ “ผีปู่ตา” ของชุมชนอีสานนั้นเป็นการแสดงความนับถือผีบรรพบุรุษ ซึ่งสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงเครือญาติ โดยเรียกรวมกันระหว่างสัญลักษณ์ของเจ้าโคตรผู้ชายทั้งญาติฝ่ายหญิง (ตา) และฝ่ายชาย (ปู่) เหตุนี้จึงอาจกล่าวได้ว่าระบบ

เครือญาติเป็นพื้นฐานสำคัญต่อทั้งโครงสร้างเศรษฐกิจและโครงสร้างส่วนบน (ความเชื่อและระบบคุณค่า) ของสังคมเกษตรกรรม เนื่องจากเป็นทั้งแหล่งกำเนิดของสำนึกรวมทางจิตวิทยา (psychological collective) แหล่งของความร่วมมือ ช่วยเหลือคุ้มครอง (Kaewtep, K., 1984: 109) ศาลผีป่วนหรือหลักบ้านจึงเป็นเสมือนแหล่งอ้างอิงระบบคุณค่าและอุดมการณ์อำนาจของชุมชน เพราะการนับถือ “ผีตัวเดียวกัน” ได้เป็นสื่อกลางในการสร้างสำนึกความเป็นพวกเดียวกันและมนธรรมร่วม (collective conscience) ของหมู่คณะ โดยอาจไม่ใช่ความสัมพันธ์แบบ “เครือญาติ” ที่ใกล้ชิดทางสายเลือด (lineage) หากแต่แสดงถึงความเป็น “พวกพ้อง” เดียวกัน มีสำนึกความเป็นเจ้าของและความเชื่อร่วมกัน

การตั้งศาลผีป่วนหรือหลักบ้านนอกจากจะอธิบายในแง่จิตวิทยาว่าเพื่อสร้างขวัญกำลังใจ เป็นสิ่งยึดเหนี่ยวทางจิตวิญญาณของผู้คนในชุมชนแล้ว ยังได้สะท้อนเงื่อนไขของเศรษฐกิจแบบคุณธรรม (moral economy) อีกด้วย เพราะโลกทัศน์ของสังคมชาวนามุ่งเน้นการผลิตเพื่อยังชีพไม่ใช่เพื่อขาย เน้นการลดความเสี่ยงให้ได้มากที่สุด โดยยึดหลักสิทธิที่จะมีพอกิน (subsistence) และการแลกเปลี่ยนช่วยเหลือซึ่งกันและกัน (reciprocity) ซึ่งการสร้างหลักรับประกันความอยู่รอดนั้นไม่ได้เป็นเหตุผลทางเศรษฐศาสตร์อย่างเดียวแต่ยังเป็นเหตุผลทางศีลธรรมด้วย (Scott, J., 1976) ทั้งนี้ด้วยสภาพของภูมินิเวศและบริบทสังคมในอดีตนั้นได้หล่อหลอมให้ผู้คนในสังคมชาวนาอีสานต้องปรับตัวทั้งในด้านแบบแผนเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมเพื่อสร้างเส้นสายความสัมพันธ์ในการรับประกันความอยู่รอดและเกื้อกูลช่วยเหลือพึ่งพากัน (Mutual aid) เพราะครอบครัวไม่ใช่หน่วยการผลิตและการบริโภคที่สมบูรณ์เป็นเอกเทศโดยตัวเอง จึงต้องสร้างและมีสัมพันธ์กับครอบครัวอื่นๆหรือรวมตัวทางสังคมรูปแบบต่างๆ ทั้งญาติทางสายเลือดและญาติโดยประเพณี เช่น การแต่งงาน ผูกเสี่ยว เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม สังคมชนบทไม่ได้ดำรงอย่างอุดมคติและหยุดนิ่ง ดังที่แนวคิดวัฒนธรรมชุมชนพยายามเน้นย้ำมาตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา (Mukdawijitra, Y., 2005) อีกทั้งในปัจจุบันได้มีงานศึกษาเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงของสังคมชนบทไทยออกมาจำนวนมาก เช่น อรรถจักร สัตยานุรักษ์ (Sattayanurak, A., 2014) ที่เสนอให้มองชาวนาในมุมมองใหม่ในฐานะเป็นประกอบการชาวใหม่ หรือกรณี สมชัย ภัทรนันทน์ (Patratananan, S., 2012) ที่เสนอว่าสังคมชนบทอีสานเป็นสังคมหลังชาวนา (post-peasant) หรือชาร์ลส์ เอฟ คายส์ (Keyes, C., 2010) เรียกว่าชาวบ้าน

ผู้รู้จักโลกกว้าง (cosmopolitan villagers) เป็นต้น ซึ่งอาจสรุปความว่าสังคมชนบทอีสานได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมากในช่วงห้าทศวรรษที่ผ่านมา ความเปลี่ยนแปลงได้นำชนบทไปสู่การแตกสลายของวัฒนธรรมประเพณี เกิดคุณค่าและบรรทัดฐานใหม่ขึ้นมา และยังเชื่อมคนชนบทกับโลกภายนอก ชาวนาอีสานได้เข้ามามีส่วนร่วมในระบบเศรษฐกิจตลาดมากขึ้น มีโอกาสได้ใช้ชีวิตในโลกกว้าง เข้าถึงเทคโนโลยีการสื่อสารสมัยใหม่ เข้าใจความเป็นไปต่างๆ ในสังคมมากขึ้น และต้องการมีส่วนร่วมในการตัดสินใจทางการเมืองมากขึ้น

กระนั้นเราไม่อาจสามารถอธิบายชนบทด้วยแนวคิดแบบคู่ตรงข้าม (เมือง-ชนบท, สังคมจารีต-สังคมสมัยใหม่) หรือมองการเปลี่ยนแปลงในลักษณะวิวัฒนาการแบบเส้นตรง (สังคมจารีตสู่สังคมสมัยใหม่) เพราะสังคมชนบทปัจจุบันเป็นสังคมที่ผสมผสานระหว่างความเป็นสมัยใหม่และการเป็นสังคมแบบเดิม ชนบทจึงไม่ได้แตกต่างจากเมืองอย่างตรงกันข้าม แต่ก็ยังมีความแตกต่างกับสังคมเมืองในบางมิติ โดยเฉพาะยังคงรักษาลักษณะสำคัญบางอย่างของสังคมเกษตรแบบเดิมเอาไว้ทั้งในด้านการผลิตและวัฒนธรรม เช่น ความเชื่อและระบบเครือญาติในหมู่บ้านเดียวกัน (Atiwanichayawong, N., 2014)

เช่นเดียวกับกรณีของความเชื่อหลักบ้านหลักเมืองในฐานะสัญลักษณ์หนึ่งของสังคมชนบท/สังคมจารีต ซึ่งมีพลวัตอยู่ตลอดเวลา หากแต่ที่ผ่านมานั้นงานศึกษาเกี่ยวกับความเชื่อหลักบ้านหลักเมืองหรือผีปอบตาของสังคมอีสานส่วนใหญ่ได้อาศัยแนวคิดหน้าที่-โครงสร้างนิยม (Functional-Structuralism) ไปตีความ โดยอธิบายว่าผีปอบตาช่วยจัดระเบียบรักษาสมดุลในการคงอยู่ของสังคมองค์รวมไว้ให้เรียบร้อย (Moving Equilibrium) “มาตรการควบคุมความประพฤติและศีลธรรมของชาวบ้านก็อาศัยอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ ผีปอบตาจะเป็นผู้ควบคุมมิให้ชาวบ้านประพฤติตนนอกจารีตประเพณีหรือระเบียบของสังคม...ชาวบ้านจึงเกรงกลัวที่จะละเมิดระเบียบและศีลธรรมอันดีงามของหมู่บ้านต่างๆ” (Suntornphesat, S., 1968:162)

บรรดางานรุ่นหลังได้พยายามผลิตซ้ำความคิดดังกล่าว จนขาดความสนใจที่จะพิจารณาบริบทและเงื่อนไขอื่นๆ ประกอบ จึงมักถูกวิจารณ์ว่าเป็นแนวคิดที่ขาดความสนใจต่อการเปลี่ยนแปลงและความขัดแย้ง เน้นแต่ภาพรวมของชุมชนหรือสังคม โดยไม่มองความสัมพันธ์กับสังคมอื่นๆ (Wattanaphuti, C., 1986:127-128) นอกจากนี้ การศึกษาในเรื่องโครงสร้างสังคมของนักวิชาการไทยส่วนใหญ่มักจะมีแง่มุมศึกษา

ด้านเนื้อหาสถาบัน องค์การทางสังคม สถานภาพ และบทบาทของผู้คนในสังคมในภาพรวม มากกว่าการให้ความสนใจในเรื่องรูปแบบของความคิดนามธรรม ที่อยู่เบื้องหลังพฤติกรรมทางสังคม (Kanjapanan, A., 2001:100) ดังนั้น ในประเด็นนี้จึงตั้งข้อสังเกตต่อ “ปรากฏการณ์การไล่ผีปูด” ซึ่งดูจะขัดแย้ง ไม่สอดคล้องลงรอยกับความเชื่อทางวิชาการที่ใช้แนวคิดโครงสร้างหน้าที่เป็นกรอบอธิบายความเชื่อผีปูดและหลักบ้านที่ผ่านมา

กล่าวคือ ในช่วงทศวรรษ 2510-2520 ได้เกิดการขับไล่ผีปูดในหลายหมู่บ้าน แถบอีสานและได้ตั้งวัด สถานที่ราชการ หรือหลักบ้านขึ้นมาแทนในบริเวณที่ตั้งศาลปู่ตาเดิม อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์ขับไล่ “ผี” นั้นปรากฏให้เห็นเสมอในประวัติศาสตร์ลาว-ไทย โดยอาจมีปัจจัยแตกต่างกันในแต่ละบริบท อาทิ ในรัชสมัยพระเจ้าฟ้างุ้มได้รับสั่งว่าทุก 3 ปีให้เมืองต่างๆ ไปที่เชียงตุงเชียงทองเพื่อที่จะได้บูชา “ผีต่างๆ” ครั้นพระนางแก้วแก้งยาอัคมเหสีได้ทอดพระเนตรเห็นพิธีกรรมเช่นสรวงผีสง่า จึงทูลแนะนำพระเจ้าฟ้างุ้มให้นำพระบางจากพระนครหลวงและอัญเชิญพระไตรปิฎก ห่อพระศรียาโพธิ์ ช่างต่างๆ และนิมนต์พระสงฆ์ พร้อมด้วยนักปราชญ์ผู้เจนจบพระไตรปิฎกมา ทำให้พระพุทธศาสนาลัทธิลังกาวงศ์ได้ประดิษฐานที่แผ่นดินลาวตั้งแต่นั้น (Werawong, S., 986:54) หรือในรัชสมัยพระเจ้าโพธิสาลราชได้ทรงรับสั่งให้ทั่วอาณาเขตละฮีตถือผีเฝ้าผีเรือน ห่อผีเมืองต่างๆ และรับสั่งให้รื้อถอนห่อผีที่สวดได้หลวงพระบางซึ่งนับถือแต่โบราณลงแล้วสร้างวัดศรีสุวรรณ (สุวรรณ) เทวโลกขึ้นมาแทนในปีศักราช 889 (พ.ศ. 2070) (Prince Damrong Rajanubhab, 1962:161 ; Dhammawatra, J., 1987:16)

ในกรณีของศูนย์กลางอำนาจในลุ่มน้ำเจ้าพระยาก็เช่นกัน อาทิ ในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรีได้ทรงมี “พระราชโองการประกาศเทพารักษ์ให้กำจัดปีศาจ” ในปี พ.ศ. 2319 (Sattayanurak, A., 2003 :65) เพื่อให้ “ผีดี” กำจัด “ผีร้าย” เป็นการสร้างขวัญกำลังใจแก่ราษฎรหลังเหตุการณ์เสียกรุงศรีอยุธยา หรือคราวรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกได้ทรงมีประกาศพระราชกำหนดเพื่อลดความเชื่อลัทธิผีสง่าเทวดาในปี พ.ศ. 2325 (Fine Arts Department, 1978:754-755) นอกจากนี้ หลังกรณีเหตุการณ์ผู้มิบุญภาคอีสาน (พ.ศ. 2444-2445) อำนาจรัฐส่วนกลางพยายามที่จะเข้ามามีอิทธิพลเหนือความเชื่อเดิม โดยได้มีการประกาศห้ามนับถือผีสง่าใดๆ ต่อมาได้มีการประกาศเป็นกฎหมายชัดเจนใน ร.ศ.124 (พ.ศ.2449) หากผู้ใดฝ่าฝืนมีโทษปรับเป็นเงิน 12 บาทหรือจำคุก (Singsatit, T., 1956:245)

นอกจากนี้ยังปรากฏการไล่ผีปู้ตาในท้องถิ่นอีสานนั้นมีเป็นระยะ โดยเฉพาะ ตั้งแต่ทศวรรษ 2490 ลงมา (สุ Terasassawat, et al., 1985:29) และชัดเจนมากในช่วง ทศวรรษ 2510-2520 ทั้งนี้ข้ออ้างทั่วไปเพื่อใช้เป็นเหตุผลสร้างความเชื่อถือ (Reasonable) ในการขับไล่ผีว่า “ผีปู้ตาเป็นภัยต่อคนในหมู่บ้าน กลายเป็นผีไม่ดี ทำร้าย ชาวบ้าน เป็นผีปอบ หรือไม่มีความศักดิ์สิทธิ์ คุ่มครองชาวบ้านไม่ได้ ไม่น่าเคารพนับถือ จึงจำเป็นต้องขับไล่ออกไปจากหมู่บ้านเสีย” โดยในส่วนของแบบแผนวิธีขับไล่ผีปู้ตานั้น จะมีการเชิญ “ผู้เชี่ยวชาญ” ที่เชื่อว่ามีคาถาอาคม เช่น หมอธรรม หรือพระสงฆ์ มาทำ พิธีขับไล่ ดังปรากฏในหลายหมู่บ้านที่หมดศรัทธาในผีปู้ตาโดยจะยกกรณีชุมชนแถบ ยโสธร ร้อยเอ็ด มหาสารคาม ขอนแก่น ดังนี้

บ้านกุดแคน ตำบลหนองโน อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม ได้ขับไล่ผีปู้ตาและ “ตั้งวัด” บนที่ตั้งศาลปู้ตาเดิมแทน

บ้านหนองน้ำใส ตำบลขามเฒ่าพัฒนา อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม อ้างกันว่า “ผีปู้ตากินลูกบ้าน” จึงได้เชิญหมอธรรมมาทำพิธีขับไล่ผีปู้ตาออกไปจากหมู่บ้าน

บ้านหนองคู ตำบลหนองปลิง อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม เกิดอุบัติเหตุ บั้งไฟตกลงบนหลังคาบ้านเกิดไฟไหม้ จึงเชื่อกันว่าผีปู้ตาไม่ได้ช่วยเหลือ “ไม่มีความศักดิ์สิทธิ์” จึงนิมนต์พระสงฆ์มาขับไล่ และสร้าง “ศาลหลักบ้าน” ขึ้นแทน

บ้านแก่งเลิงจาน ตำบลแก่งเลิงจาน อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม เชื่อกันว่ามีผู้นำเอาผีปอบเข้ามาปล่อยไว้ที่ศาลปู้ตาทำให้ “ผีปู้ตาเป็นผีปอบ” รบกวน ชาวบ้าน จึงได้เชิญหมอผีมาขับไล่และได้ตั้ง “ศาลอดีตเจ้าอาวาสวัด” ขึ้นแทน

บ้านเหล่านกขุม ตำบลดอนหัน อำเภอเมือง จังหวัดขอนแก่น เชื่อกันว่า “ผีปู้ตาสร้างความเดือดร้อน” ทำให้คนเจ็บป่วยอยู่เสมอ จึงเชิญหมอธรรมมาทำพิธีขับไล่ แล้วตั้ง “ศาลหลักบ้าน” ขึ้นแทน

บ้านแก่งโกสุม ตำบลหัวขวาง อำเภอโกสุมพิสัย จังหวัดมหาสารคาม ได้เกิดมี “คนล้มตาย” จำนวนมากจึงเชื่อว่าเป็นเพราะผีปู้ตาเป็นต้นเหตุ ดังนั้นจึงเชิญ หมอธรรมมาขับไล่ผีปู้ตาออกจากหมู่บ้านไป

บ้านหนองแก่ง ตำบลธวัชบุรี อำเภอธวัชบุรี จังหวัดร้อยเอ็ด เนื่องจาก เชื่อว่าผีปู้ตาสร้างแต่ความเดือดเนื้อร้อนใจมาให้ จึงได้เชิญหมอธรรมมาขับไล่ไป

บ้านท่าเหี่ยม ตำบลค้อเหนือ อำเภอเมือง จังหวัดยโสธร เชื่อว่าผีปู้ตาชอบ มาทำร้ายชาวบ้าน เป็นผีไม่ดี จึงเชิญหมอธรรมมาขับไล่ออกไป

บ้านโนนเขว ตำบลคอนหัน อำเภอเมือง จังหวัดขอนแก่น ขับไล่ผีปูดอก เพราะเชื่อว่าเป็นต้นเหตุที่ก่อความเดือดร้อนให้แก่หมู่บ้าน “ผีปูดแต่ก่อนเคยมีและเคยนับถือ แต่เพราะทำให้ควาย ให้คนเจ็บป่วย บ่สบาย เลยไล่หนี...”

บ้านดอนหนอง ตำบลขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม มีศาลปูดาสองศาล คือ “ผีปูดน้อย” และ “ผีปูดใหญ่” โดยอ้างว่าขอใช้พื้นที่เพื่อสร้างโรงเรียน ภายหลังจึงใช้วิธีการขับไล่ โดยการกล่าวหาว่าผีปูดเป็นบอบทำร้ายลูกบ้าน

บ้านหนองขามและบ้านหัวหนอง ตำบลขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม ในอดีตชาวบ้านทั้งสองหมู่บ้านได้นับถือผีปูดร่วมกันด้วย ต่อมาคนในหมู่บ้านได้รับความเจ็บไข้ได้ป่วยอยู่เสมอ เมื่อให้หมอธรรมหายทักมักจะบอกไปทางเดียวกันว่าทำผิดผีปูด จึงสรุปกันว่าผีปูด “กวนบ้านกวนเมือง” เป็นอุปสรรคในชีวิตประจำวัน จึงนิมนต์พระสงฆ์ทำพิธีขับไล่ จากนั้นได้มีชุด “สระน้ำ” ขนาดใหญ่ขึ้นแทนเพื่อใช้เป็นแหล่งเก็บกักน้ำสำหรับอุปโภคบริโภค

บ้านขามเรียง ตำบลขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม เกิดจากชาวบ้านล้มเจ็บหลายราย ซึ่งบางคนเชื่อว่าเป็นเพราะการกระทำของผีปูด เจ้าอาวาสจึงได้แนะนำให้มีการรื้อถอนขับไล่ผีปูดไปจากหมู่บ้านเสีย และได้นิมนต์พระสงฆ์มาทำพิธีขับไล่ผีปูดออกไป จากนั้นชาวบ้านได้เข้าทำการตัดต้นไม้ที่มีอยู่ในป่าดอนปูดอกเพื่อไม่ให้ผีปูดได้อาศัย เมื่อเลือกไม้ตามที่ต้องการจนหมดป่าจึงได้ทำการเผาดอนปูดใหญ่ ผู้นำหมู่บ้านได้มีประกาศอนุญาตให้ชาวบ้านสามารถเข้าพื้นที่โดยนำเงินที่ได้เข้าวัด ชาวบ้านได้ใช้พื้นที่ปลูกพืชพาณิชย์ (cash crop) ต่างๆ เช่น ปอ มันสำปะหลัง ถั่ว และพืชผักต่างๆ เนื่องจากเวลานั้นมีราคาสูง ปัจจุบันบริเวณดังกล่าวได้ใช้เป็นสถานที่ตั้ง “ที่ทำการอนามัยตำบล” (รพ.สต.)

บ้านโนนสะแบง ตำบลขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม ไม่ได้อ้างว่าผีปูดเป็นผีบอบ หากแต่เห็นว่าผีปูดไม่ได้ช่วยเกื้อหนุนให้ชาวบ้านดำรงชีวิตได้อย่างราบรื่นสะดวก ทั้งนี้เพราะความกลัวเกรงผีปูด เมื่อจะประกอบกรไถ่มักจะติดขัดเกรงว่าจะทำให้ผีปูดไม่พอใจ ทำให้เจ็บป่วย เดือดเนื้อร้อนใจ โดยเชื่อว่าเป็นอยู่การกระทำของผีปูด ประกอบกับเห็นว่าพื้นที่ตั้งศาลผีปูดมีมากไม่ได้ใช้ประโยชน์เต็มที่ รวมทั้งเห็นตัวอย่างจากหมู่บ้านใกล้เคียง เช่น แถบตำบลเขวใหญ่ อำเภอกันทรวิชัย อาทิ บ้านโนนเสียว บ้านขามเรียงที่ไล่ผีปูดแล้วไม่เกิดผลร้ายแก่หมู่บ้าน จึงได้นิมนต์พระสงฆ์รูปเดียวกันมาทำพิธีขับไล่ผีปูด พร้อมทั้งไล่ผีอื่นๆ ซึ่งเชื่อว่างါส่งตาม

สถานที่ต่างๆในเขตหมู่บ้านเพื่อไม่ให้เป็นอุปสรรคต่อการดำเนินชีวิตด้วย หลังจากนั้น จึงได้สร้าง “วัด” ขึ้นบนพื้นที่ตั้งคอนปู้ตาเดิมและสร้าง ‘ศาลหลักบ้าน’ ขึ้นมาแทนที่ ศาลผีปู้ตา

เช่นเดียวกับแถบชุมชนใกล้เคียงแม่น้ำโขง เช่น บ้านพระบาทนาสิงห์ ตำบลพระบาทนาสิงห์ อำเภอรัตนวาปี จังหวัดหนองคาย มูลเหตุเกิดจากเชื่อว่าผี “ผีปอบ” เข้าชาวบ้านล้มตายหลายคน จึงนิมนต์พระสงฆ์ทำพิธีตั้ง “หลักบ้าน” ขึ้นมา

บ้านดงตาล ตำบลโพนแพง อำเภอรัตนวาปี จังหวัดหนองคาย เชื่อว่าหมู่บ้านมี “ผีป่า” เข้ามาทำร้ายชาวบ้านให้เจ็บป่วย ล้มตายจำนวนมาก ได้รับความเดือดร้อน จึงนิมนต์พระสงฆ์มาขับไล่โดยการตั้ง “หลักบ้าน” ขึ้นมา

บ้านนาทับไฮ ตำบลนาทับไฮ อำเภอรัตนวาปี จังหวัดหนองคาย เกิดจากชาวบ้านไหลตายหลายคน เชื่อว่าเกิดจากมีวิญญาณมาสิงสู่และพาไปอยู่ด้วย จึงนิมนต์พระสงฆ์มาทำพิธีโดยขณะทำพิธีได้ให้คนในหมู่บ้านไปรวมกันที่ทุ่งนานอกหมู่บ้าน แล้วตั้งเสา “หลักบ้าน” ขึ้นมา พอพิธีเสร็จถึงให้ชาวบ้านเข้าหมู่บ้านได้

บ้านโนนคู้ ตำบลนาทับไฮ อำเภอรัตนวาปี จังหวัดหนองคาย ชาวบ้านได้รับความเดือดร้อนใจ มีผู้คนล้มเจ็บอยู่ตลอด จึงนิมนต์พระสงฆ์มาตั้ง “หลักบ้าน” ขึ้น

บ้านโนนมันปลา ตำบลหนองหลวง อำเภอเฝ้าไร่ จังหวัดหนองคาย มูลเหตุเกิดจากชาวบ้านได้รับความกังวล ไม่สบายใจในการทำมาหากิน เพราะกลัวผี จึงนิมนต์พระสงฆ์มาตั้ง “หลักบ้าน” ขึ้น

บ้านหนองจอก ตำบลหนองหลวง อำเภอเฝ้าไร่ จังหวัดหนองคาย มูลเหตุเพราะเชื่อว่าจะช่วยป้องกันไม่ให้ผีปอบหรือสิ่งชั่วร้ายเข้าสู่หมู่บ้าน โดยทำพิธีตั้งเสา “หลักบ้าน” ที่กลางชุมชนและตั้งเรียงรายรอบหมู่บ้านด้วย และให้ความหมายใหม่ว่าหลักบ้านเป็นสัญลักษณ์แทน “พุทธศาสนา” (หลักพระธรรม) ทั้งนี้โดยมี “หมอธรรม” เป็นผู้กระทำพิธีกรรมดังกล่าว ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่านอกเหนือจากพระสงฆ์แล้ว หมอธรรมยังมีบทบาทสำคัญในการผลิตซ้ำอุดมการณ์ทางพุทธศาสนา โดยผ่านกระบวนการทำให้หลักบ้านกลายเป็นพุทธขึ้นมา (Buddhization) เนื่องจากหมอธรรมจำนวนมากล้วนเคยบวชพระมาก่อนและเมื่อลาสิกขาออกมายังดำรงตนในฐานะศาสนิกชนผู้เคร่งครัดภายในบริบทของชุมชนหมู่บ้านหรือพุทธศาสนาในวิถีปฏิบัติท้องถิ่น (Hayashi, Y., 2003: 231-248) ซึ่งรายละเอียดดังกล่าวนี้จะขยายความในประเด็นข้างหน้า

บ้านโนนสวรรค์ ตำบลหนองปลาปาก อำเภอกศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย
เกิดจากเชื่อว่าชาวบ้านถูกผีปอบเข้าและทำร้าย จึงเกิดความหวงกลัววมวลรวมและนำ
ไปสู่การนิมนต์พระสงฆ์มาทำพิธีตั้งเสาหลักเมืองขึ้นมา

บ้านบัว ตำบลพระธาตุ อำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย มูลเหตุการณสร้าง
เกิดจากมีคนในชุมชนเจ็บป่วยไม่สบายหลายราย จนเมื่อหมอธรรมทายาทกว่าเพราะ
หมู่บ้านไม่มีหลักบ้านหรือหอพระธรรม จึงทำให้วิญญาณร้ายเข้ามาก่อวณ จนนำไปสู่
การเชิญหมอธรรมมาทำพิธีตั้งเสาหลักบ้านขึ้นมา

จากข้างต้นจะเห็นว่าการขับไล่ “ผีปอบ” แล้วตั้งเสา “หลักบ้าน” ขึ้นมาแทน
นั้น มีความลักลั่นย้อนแย้ง 2 ประการ คือ

ประการแรก ความไม่ลงรอยกับงานวิชาการที่ทำการผลิตซ้ำ แข่งขันและสรุ
บรวมว่าความเชื่อผีปอบมีบทบาทในการจัดระเบียบทางสังคมของหมู่บ้านชนบทอีสาน
โดยไม่พิจารณาบริบทและมิติเวลานี้ ได้ส่งอิทธิพลและก่อตัวเป็นกระแสหลักในวง
วิชาการ ซึ่งการผลิตซ้ำงานวิชาการลักษณะนี้มีความเชื่อมโยงกับการรับรู้ภาพลักษณ์
ของความเป็นชนบทที่ค่อนข้างอุดมคติ หยุตน์และโรแมนติกจนกลายเป็นภาพตายตัว
ว่าสังคมชนบทต้องเป็นสังคมเกษตรกรรม สังคมจารีต เพื่อทำหน้าที่ดังโกดังเก็บรักษา
อดีต จิตวิญญาณความเป็นชุมชนที่ผู้คนเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มีธรรมชาติแวดล้อมที่
บริสุทธิ์และมีสมบัติทางวัฒนธรรมอันเป็นรากเหง้าของความเป็นไทยดำรงอยู่เพื่อรอให้
ผู้มาเยือนได้จาริกมาเยี่ยมชม คัดค้านความสงบเรียบง่ายเป็นครั้งคราวหลังวันว่าง (leisure)
จากการตรากตรำกับความเร่งรีบหรือเปื้อนหนายกับความสุขแบบคนเมือง การรับรู้
ดังกล่าวนี้ส่งผลให้มีการสนับสนุนให้รักษาวิถีชีวิตและสภาพแวดล้อมของชนบทเอาไว้
ให้พ้นจากการเปลี่ยนแปลง ส่วนการพัฒนาทางอุตสาหกรรมและธุรกิจขนาดใหญ่ที่มี
แนวโน้มจะทำให้ชนบทเป็นเมืองนั้นแทบจะไม่น่าเป็นที่ยอมรับ โดยมองข้ามไปว่าชนบทอยู่
ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลง เป็นสังคมเปิด ไม่ได้สมบูรณ์ในตัวเอง (self-contain) พอที่
จะสามารถพึ่งตัวเองอย่างเป็นเอกเทศโดยลำพัง หากจำเป็นต้องพึ่งพาและสร้าง
เครือข่ายเพื่อความอยู่รอดกับหน่วยระดับต่างๆ ตลอดเวลา



ภาพที่ 2 (ซ้าย) หลักบ้านลงยันต์ฝังไว้รอบหมู่บ้าน ที่บ้านหนองจอก ต.หนองหลวง
อ.เฝ้าไร่ จ.หนองคาย
(ขวา) หลักบ้านที่บ้านโนนมันปลา ต.หนองหลวง อ.เฝ้าไร่ จ.หนองคาย
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้เขียนบทความ ณรงค์ฤทธิ์ สุมาลี

ประการที่สี่ โดยคติความเชื่อเดิมทั้งผีปู้ตาและหลักบ้านต่างเป็นความเชื่อ
ผี อีกทั้งหลายชุมชนในอดีตหรือแม้ในปัจจุบันต่างนิยามความหมายและเกลี้ยบบาทา
หน้าที่ของผีปู้ตาและหลักบ้านเป็นผีคุ้มครอง (guardian spirit) เหมือนกัน โดยทำ
หน้าที่ปกปักรักษาคนในชุมชนและสามารถให้คุณให้โทษได้ หากแต่ในระยะ
หลังเริ่มมีการให้ความหมายใหม่ว่าหลักบ้าน (แม้กระทั่งนิยามชื่อใหม่ว่าหลักพระธรรม)
ไม่ใช่ผี มีความบริสุทธิ์ ผุดผ่องกว่าผี ทั้งยังไม่เป็นพิษภัยแก่ผู้รับนับถือ ในกรณีนี้ผีปู้ตา
จึงกลายเป็นอื่น เป็นความแปลกแยกไป ซึ่งแสดงถึงอคติทางความเชื่อ ซึ่งกระบวนการ
ทำให้กลายเป็นพุทธนั้น ได้ดำเนินการผ่านปฏิบัติการของผู้เชี่ยวชาญ คือ พระสงฆ์สาย
พระป่า (พระธุดงค์) และฆราวาสผู้รู้ทางพุทธศาสนา โดยเฉพาะหมอธรรมที่ได้รับการ
ยอมรับว่าเป็นพุทธศาสนิกชนเคร่งครัดที่นำเลื่อมใสศรัทธา และเชื่อว่าได้รับอำนาจมา
จากพระธรรมคุณ จึงมีบทบาทสำคัญในการประกอบพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ในการขับไล่ผี
ปู้ตาหรือผีร้ายออกไปและตั้งหลักบ้านขึ้นมาแทนในฐานะสัญลักษณ์ของพระพุทธศาสนา
เพื่อคุ้มครองชาวบ้านจากผีร้าย ดังนั้น หลักบ้านจึงเป็นดังตัวกลางในการเชื่อมโยง
ความเชื่อและวิถีปฏิบัติเดิมของท้องถิ่นเข้ากับแนวคิดและคำสอนทางพุทธศาสนา ซึ่งมี

ลักษณะเป็นพุทธศาสนาเชิงปฏิบัติ (Practical Buddhism) หรือพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน (Hayashi, Y., 2003)

4) หลักบ้านหลักเมืองกับการผลิตซ้ำอุดมการณ์ของพุทธศาสนาและรัฐ

ไฮยาชิ (Hayashi, Y., 2003:339-340) ได้เปรียบเทียบความเหมือนกับความต่างของพระพุทธรูปกับผู้มีบุญว่า ผู้มีบุญมีลักษณะเป็นผู้มาโปรดโลก โดยสร้างความเชื่อเกี่ยวกับการมาของโลกว่าพระศรีอารียะจะเกิดขึ้นจริงในโลกนี้เพื่อหลุดพ้นจากความทุกข์ยาก ส่วนองค์กรสงฆ์ที่ผูกพันกับรัฐบาลกลางโดยเฉพาะธรรมยุติกนิกายนั้นมุ่งเน้นที่จะสร้างมาตรฐานของการเรียนพระวินัยและการขยายอำนาจการควบคุมพระสงฆ์ ดังนั้นแนวทางการเผยแผ่พุทธศาสนาจึงเน้นส่งเสริมชำระพุทธศาสนาให้บริสุทธิ์ และล้มเลิกความเชื่อท้องถิ่น ซึ่งจะไม่สอดคล้องกับพระพุทธรูป โดยเฉพาะสายพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต ซึ่งมีลักษณะเป็นผู้ที่มาช่วยกระตุ้นประชาชนให้ปฏิบัติธรรม หากแต่ไม่ได้แยกตัวเองจากเงื่อนไขของบริบทท้องถิ่นหรือปฏิเสธความเชื่อของชาวบ้าน

อย่างไรก็ตาม การเน้นฝึกปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานและการรักษาศีลอย่างเคร่งครัดของพระพุทธรูปทำให้ได้รับความศรัทธาจากชาวบ้าน ก่อปรกับความเชื่อว่าพระพุทธรูปมีพลังอำนาจวิเศษ จึงถูกร้องขอให้ช่วยขับไล่ผีร้าย ยิ่งทำให้พระพุทธรูปได้รับความเคารพนับถือมากขึ้น และลดการนับถือผีลง โดยหันมานับถือพระมากขึ้น เพื่อที่จะได้เข้าถึงอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของพระธรรมคุณ อันเป็นโลกในอุดมคติ เป็นสังคมที่หลุดพ้นจากทุกข์ภัย ซึ่งโลกอุดมคติเช่นนี้จะเข้าถึงได้ต้องผ่านการบูชาพระรัตนตรัย ศึกษาพระธรรม การรักษาศีล การสวดมนต์และปฏิบัติกรรมฐาน (Hayashi, Y., 2003:336-341) ดังนั้นในกรณีของหลักบ้านหลักเมืองที่เกิดขึ้นหลังจากการขับไล่ผีปูดหรือผีร้ายออกจากหมู่บ้านแล้ว จึงเป็นการประนีประนอมระหว่างความเชื่อของพุทธศาสนากับความเชื่อเดิมของท้องถิ่น โดยยังรักษารูปลักษณ์ทางประเพณีเดิมไว้หากแต่ใส่ความหมายใหม่เข้าไปแทนในลักษณะที่เรียกว่าพุทธศาสนาเชิงปฏิบัติการ ซึ่งเป็นพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน ดังปรากฏการเปลี่ยนนามเรียกขานหลักบ้านเป็นอีกชื่อว่าหลักพระธรรม เหตุนี้จึงกล่าวได้ว่าหลักบ้านจึงมีส่วนในการผลิตซ้ำอุดมการณ์พุทธศาสนาในภาพรวม แม้จะไม่ใช่มุทธศาสนาแบบอุดมคติดังที่ธรรมยุติกนิกายหรือองค์กรสงฆ์ซึ่งเป็นพุทธศาสนาแบบทางการเรียกร้องก็ตาม

อนึ่งในส่วนของการขับไล่ผีปูดนั้นจะเห็นว่าข้ออ้างที่ชาวบ้านนิยมหยิบยก

ขึ้นมาเป็นเหตุผลในการขับไล่ผีปู้ตา คือ “ผีปู้ตาทินลูกหลาน เป็นผีไม่ดี ไม่ช่วยปกปักรักษาคุ้มครองลูกบ้าน” ด้วยการเชิญผู้ที่เชื่อว่ามีวิชาอาคมมาทำพิธี เช่น หมอธรรม พระป่า เพื่อตอกย้ำความไร้อำนาจของผีและรื้อศาลปู้ตาออกไป ซึ่งปรากฏการณ์การขับไล่ผีปู้ตาอาจสามารถอธิบายเป็นแบบแผน (patterns) ได้ดังนี้

ประการแรก ขบวนการเริ่มจากเกิดปรากฏการณ์ “ผิตแผก” ขึ้นในหมู่บ้าน ซึ่งสัมพันธ์กับความไม่พอใจระดับบุคคล ครั้นเมื่อเห็นพ้องต้องกันมากขึ้นจนยกระดับเป็นประเด็นระดับสังคมหมู่บ้านและท้องถิ่น (Private Troubles, Public Issues) จนเกิดการนิยามสถานการณ์ (Definition of Situation) ขึ้นมาเพื่อลดความชอบธรรมและสั่นคลอนความเชื่อในผีปู้ตา รู้สึกว่าไม่มีความศักดิ์สิทธิ์และไม่เป็นประโยชน์แก่หมู่บ้าน จนนำไปสู่การขับไล่ออกจากหมู่บ้าน

ประการที่สอง ชาวบ้านไม่ได้ไม่เชื่อว่าผี (ผีป่า ผีปอบ) หรือผีปู้ตาไม่มีจริง! หากแต่ผีปู้ตาได้แปรเปลี่ยนเป็น “ผีไม่ดี” ไปแล้ว เช่น เป็นผีปอบคอยทำร้ายชาวบ้านหรือไม่เอื้อหรือสนับสนุนต่อการดำเนินชีวิตของชาวบ้าน ซึ่งกรณีดังกล่าวนี้ยังสามารถเทียบเคียงกับสังคมชาววาปีในนิวกินี ซึ่งเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์กับอารยธรรมสมัยใหม่ ทำให้เกิด “ลัทธิป็น” ขึ้นมา โดยครั้งหนึ่งได้อัญเชิญ “มานี” ซึ่งเป็นผีป่าเข้ามาในหมู่บ้าน และจัดให้มีการเฉลิมฉลองนับสิบวัน เพื่อหวังให้มานีเกิดความพึงพอใจ และจะบันดาลให้นายพรานสามารถล่าสัตว์ได้มากขึ้น แต่ครั้นไม่ประสบผลดังหวัง ชาวบ้านจึงรู้สึกถูกลูก “มานี” เอาเปรียบ จึงเกิดความชิงชัง “...ความรู้สึกชิงชังที่เริ่มประดังขึ้นทำให้ชาวบ้านตัดสินใจส่งมานีกลับไปอยู่ป่าดังเดิม...” เป็นการสิ้นความนับถือ (Santasombat, Y., 1995: 113-131)

ประการที่สาม เกิดจากการขึ้นของ “ผู้เชี่ยวชาญ” หรือ “ผู้ใหญ่” เช่น เจ้าคนเผ่าคนแก่ และพระสงฆ์ซึ่งบุคคลดังกล่าวมีอิทธิพลและอำนาจต่อความคิดความเชื่อของคนในชุมชน และ “ผู้เชี่ยวชาญ” ที่รับบทบาทเป็นผู้ขับไล่ผีปู้ตา คือ หมอธรรม โดยเฉพาะ “พระสงฆ์” ซึ่งถือว่าเป็นหัวแรงสำคัญในการทำพิธีกรรมไล่ผีและตั้งศาลหลักบ้านขึ้นมาแทนที่และนิยามเรียกชื่อใหม่อย่างเจาะว่า “หลักพระธรรม” แทนที่จะเรียกหลักบ้านทั่วไป ทั้งนี้พระสงฆ์ที่รับบทบาทสำคัญดังกล่าวแถบจังหวัดมหาสารคามในช่วงประมาณ พ.ศ. 2510-2518 นั้น ชาวบ้านเรียกว่า ‘ญาครุพิชัยเตี้ยด’ อันเป็นนามของ ‘หลวงปู่ันทา ปภส.สโร’ แห่งวัดป่าบ้านห้วยม่วง ในเขตอำเภอโกสุมพิสัย (บ้างว่าอยู่วัดบ้านเลิง ตำบลเลิงใต้ อำเภอโกสุมพิสัย) จังหวัดมหาสารคาม ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าเป็น

ผู้ที่มีอิทธิพลมีคาถาอาคมมาก จนกระทั่งพวกภูติผีเห็นแล้วต้องบังเกิดความเกรงกลัว ตั้งแต่แรกเห็นหน้า จึงได้ตั้งฉายาให้ว่า “*ญาครุผีขี้ไคล*” (หมายถึง ผีเกลียด ผีรังเกียจ ผีกลัว)

นอกจากนี้ในช่วงทศวรรษ 2490 ลงมาพระสงฆ์ที่ได้รับความนิยมรับและชาวบ้านทั่วอีสานชมชอบนับนิตมาขับไล่ผีร้ายในชุมชนคือ “*หลวงปู่ทองมา ถาวโร*” ซึ่งเป็นพระเกจิอาจารย์สายธรรมยุติกนิกายที่ได้รับความนิยมอย่างสูงและเป็นนิยมแพร่หลาย ตามประวัตินั้น หลวงทองมา ถาวโร เกิด พ.ศ. 2453 ที่บ้านท่าสี่ ตำบลท่าสี่ อำเภอสกลภูมิ จังหวัดร้อยเอ็ดและมรณภาพในปี พ.ศ. 2534 ในระหว่างมีชีวิตกล่าวได้ว่าเป็นเกจิอาจารย์ที่มีชื่อเสียงมากในทางคาถาอาคม ท่านได้ผ่านการรุดงค์หลายประเทศ ฝึกวิปัสสนาตามป่าเขาโดยลำพัง โดยได้ฝากตัวเป็นศิษย์ของพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต พระอาจารย์ใหญ่ด้านวิปัสสนาสายธรรมยุติกนิกาย นอกจากนี้ท่านยังเป็นพระนักพัฒนา สร้างศาสนสถานมากมายและส่งเสริมการศึกษาเยาวชนจนเป็นที่ยอมรับนับถือทั่วไป รวมทั้งเรื่องราวเรื่องเล่าเกี่ยวกับอิทธิปาฏิหาริย์และความเก่งกล้าทางด้านคาถาอาคมเป็นที่กล่าวถึงอย่างเลื่องลือ เช่น การสอนลิงป่าให้รู้ในธรรม การถอดคุณไสย การเผชิญกับงูเห่าร้ายภูติผีปีศาจต่างๆ การกราบปราบวิญญาณร้ายที่ดื้อดั่ง เป็นต้น ด้วยชื่อเสียงด้านปราบผีนั้นจึงได้รับการนิมนต์ไปกราบและไล่ผีอยู่เสมอ ทั้งผีปอบ ผีป่า ผีร้ายต่างๆ เล่ากันว่าวิธีปราบผีของหลวงปู่ทองมาคือ การเรียกวิญญาณผีมาไถ่ถามหรืออาจใช้วิธีการสวดคาถาไล่ผีในกรณีดื้อดั่ง จากนั้นจึงเจริญพระพุทธมนต์ เทศนาสั่งสอนโปรดทั้งผีและคนในชุมชนนั้นฟัง สอนให้ยึดมั่นในศีลในธรรมของพุทธศาสนา สุดท้ายจะทำการสร้าง “เสาหลักพระธรรม” ขึ้นมาเพื่อให้เป็นสิ่งยึดเหนี่ยวจิตใจ กราบสักการะ พร้อมกำชับให้เอา “พระธรรม” เป็นที่พึ่งอย่าเอาผีมาเป็นที่พึ่ง จากนั้นหมู่บ้านดังกล่าวก็จะกลายเป็นหมู่บ้านธรรม ไม่เกิดอาเพศใดขึ้น ดังนั้นในช่วงที่ท่านมีชีวิตจึงปรากฏ “หลักพระธรรม” ปรากฏอยู่ทั่วไปตามหมู่บ้านต่างๆ เช่น จังหวัดร้อยเอ็ด กาฬสินธุ์ หนองบัวลำภู อุดรธานี ขอนแก่น บึงกาฬ เพชรบูรณ์ เป็นต้น จนได้รับการขนานนามว่า “พระผู้พลิกแผ่นดินผีให้เป็นแผ่นดินธรรม”

ประการที่สี่ หลังจากขับไล่แล้วชาวบ้านได้เลิกนับถือ “ผีปอบ” และหันไปนับถือ “พุทธศาสนา” เพียงอย่างเดียว นอกจากนี้สำหรับหมู่บ้านที่ยังไม่มีวัดยังนิยมสร้างวัดทับลงไปบริเวณพื้นที่ตั้งศาลปู่ตาเดิมและสร้างศาลหลักบ้าน (ลักษณะเหมือนศาลปู่ตา) ขึ้นมากราบไหว้แทน โดยให้เหตุผลว่า “ศาลหลักบ้านเป็นพระธรรม

ศาลปู่ตาเป็นผีสบายใจได้ง่ายกว่า” ซึ่งเป็นวิธีคิดที่ว่า “หลักบ้าน” เป็นสัญลักษณ์แทน “พุทธศาสนา” (พระธรรม) จึงดูง่ายกว่า ทั้งยังบริสุทธิ์ สูงส่งกว่า

ดังนั้น อาจกล่าวได้ว่าการเลิกนับถือผีปู่ตาเป็นแนวทางหนึ่งในการปรับเปลี่ยนเงื่อนไขที่จำเป็นในการดำรงอยู่เพื่อลดค่าใช้จ่ายและเพิ่มผลผลิตของชาวนาอีสานภายใต้บริบทนั้นๆ โดยตัดพันธะที่มีต่อพิธีกรรมผีปู่ตาซึ่งเป็นส่วนหนึ่งในโครงสร้างอำนาจตามประเพณีของชุมชนทั่วไป (Wolf, E., 1984:21-22) ทั้งนี้นอกจากจะสลัดพันธะทางจิตใจต่อสัญลักษณ์ของอำนาจ (ผีปู่ตา) แล้ว ยังเป็นการสลัดพันธะต่อความสัมพันธ์ทางสังคมกับคนอื่นๆ (ในการเข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าวรวมทั้งประเพณีอื่นๆ) ด้วย (Wolf, E.,1984: 22) ซึ่งอาจตีความถึงทิศทางการพอใจต่อวิถีคิดแบบปัจเจกนิยมเพิ่มมากขึ้นด้วย ด้วยเหตุนี้ชาวบ้านจึงหันมานับถือและสนับสนุนสถาบันและพิธีกรรมหรือกิจกรรมที่ไม่สร้างพันธะทั้งทางจิตใจ (จิตสำนึก) และทางเศรษฐกิจและสังคมมากนัก เช่น การสร้างหลักบ้าน/หลักพระธรรม สร้างวัด การหันมานับถือพุทธศาสนาเพียงอย่างเดียว หรือสร้างสิ่งก่อสร้างอื่นๆ เช่น สระน้ำ โรงเรียน ขึ้นมาทดแทนซึ่งปรากฏการณ์ดังกล่าวได้เป็นเหตุและผลสืบเนื่องต่อกันมาเมื่อปะทะกับระบบตลาดและทุนนิยมซึ่งกำลังไหลหลากเข้ามามากขึ้นตามลำดับ

หลายประเด็นข้างต้นเชื่อมโยงสัมพันธ์กันและเมื่อเกิดปรากฏการณ์ทางสังคม



ภาพที่ 3 (ซ้าย) ภาพถ่ายของญาณครูชีเข็เตยตที่ให้ชาวบ้านไว้บูชา
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้เขียนบทความ ณรงค์ฤทธิ์ สุมาลี
(ขวา) หลวงปู่ทองมา ถาวโร “พระผู้พลิกแผ่นดินผีให้เป็นแผ่นดินธรรม”
ที่มา: Luangpu Tongma Tawaro (2017)

ที่ไม่พึงปรารถนาขึ้นมาในหมู่บ้าน การะในการรับผิดชอบส่วนหนึ่งจึงถูกผลักไปอยู่ที่ “ผีปู้ตา” ในฐานะอำนาจเหนือธรรมชาติที่ถูกยกให้เป็นผู้ปกป้องคุ้มครองดูแลชาวบ้าน เป็นเสมือน “เทพารักษ์เฝ้าบ้าน มิมีความเห็นในเรื่องต่างๆ” (Suntornphesat, S., 1968: 143) เพราะความเชื่อที่ว่าเป็นวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถรับรู้ความเป็นไปทุกอย่างที่เกิดขึ้นในหมู่บ้าน ดังนั้นเมื่อถูกยกให้เป็น “สถาบัน” หลักในการให้ความมั่นคงทางจิตใจที่สำคัญของสังคมหมู่บ้าน/จักรวาลทางความคิดแล้ว เมื่อเกิดปรากฏการณ์ผิดปกติต่างๆขึ้นจึงมักถูกเพ่งเล็งว่าไม่เป็นดังที่คาดหวังไว้ หมดศรัทธาและการขับไล่จึงได้เป็นวิธีดำเนินการซึ่งหมู่บ้านดังกล่าวได้เลือกใช้

อนึ่ง ตัวกลางสำคัญจนดูเหมือนว่าได้มาเป็นปัจจัยชี้้นำมติชนและดำเนินการขับไล่ผีปู้ตาคือ “พระสงฆ์” โดยเฉพาะบรรดาพระป่า (ธรรมยุติกนิกาย) ซึ่งได้เข้ามามีอิทธิพลอย่างชัดเจนในช่วงราวทศวรรษที่ 2470 เป็นต้นมา (Taylor, J., 1996) ทั้งนี้ความพยายามที่จะสร้างเอกภาพของคำสอนทางศาสนาและองค์กรคณะสงฆ์ของพุทธศาสนาเถรวาทในประเทศไทยได้ดำเนินการไปพร้อมกับกระบวนการสร้างรัฐสมัยใหม่ (Modern State) ผ่านการรวมศูนย์อำนาจขององค์กรต่างๆรวมทั้งองค์กรคณะสงฆ์ด้วย โดยเฉพาะการชำระอุดมการณ์ทางพุทธศาสนาซึ่งเริ่มต้นขึ้นเมื่อมีการตั้งธรรมยุติกนิกายขึ้นมาในพ.ศ. 2379 และค่อยแพร่กระจายไปยังหัวเมืองต่างๆทั่วพระราชอาณาจักร จากนั้นจึงมีการตราพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ฉบับแรกในพ.ศ. 2445 โดยการนำองค์กรคณะสงฆ์มาอยู่ภายใต้การบริหารจัดการของรัฐส่วนกลาง ซึ่งรวมทั้งพระสงฆ์ในภาคอีสานซึ่งก่อนหน้านี้อยู่ภายใต้การควบคุมทางกฎหมายขององค์กรสงฆ์ลาวเพราะมีความใกล้ชิดทางด้านวัฒนธรรมและชาติพันธุ์มากกว่า ดังนั้น การเข้ามาของธรรมยุติกนิกายในหัวเมืองอีสานโดยจัดตั้งขึ้นครั้งแรกที่วัดสุปฏิญนารามวรวิหาร อุบลราชธานีในพ.ศ. 2396 จึงเป็นจุดเริ่มต้นของการแพร่กระจายแนวคิด คำสอนและแนวทางการปฏิบัติของพุทธศาสนาเถรวาทในแบบธรรมยุติกนิกายที่อยู่ภายใต้การกำกับของรัฐส่วนกลางที่เชื่อว่าดำเนินตามแนวทางที่ถูกต้องตามพระธรรมวินัยอย่างแท้จริงของพุทธศาสนาในอุดมคติ

วัดสุปฏิญนารามวรวิหารจึงได้กลายเป็นศูนย์กลางของธรรมยุติกนิกายในภาคอีสาน โดยมีเจ้าอาวาสที่ได้รับการศึกษาจากกรุงเทพฯ เป็นผู้บริหารวัด ดังกรณีท่านเจ้าคุณพระมหาวิรวงศ์ ซึ่งรับตำแหน่งเจ้าคณะมณฑลอีสานด้วย นับว่าเป็นพระสงฆ์ที่มีบทบาทสำคัญในการประดิษฐานธรรมยุติกนิกายให้มั่นคงในภาคอีสาน อีกทั้งท่านยัง

มีลูกศิษย์ที่โดดเด่นและเป็นต้นธารของพระป่าสายอีสานในเวลาต่อมาคือ พระอาจารย์เสาร์ กันตสีโร ซึ่งเป็นอาจารย์ของพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต พระสงฆ์จากเมืองอุบล ผู้ที่มีบารมีสูงในการเป็นผู้นำเผยแผ่วิถีปฏิบัติทางวิปัสสนากรรมฐานในฐานะพระอาจารย์ใหญ่ของพระธุดงค์ทั่วประเทศ ทั้งนี้ลูกศิษย์ของพระอาจารย์มั่น หลายรูปได้ธุดงค์ไปยังพื้นที่ต่างๆ โดยเฉพาะตามป่าเขาห่างไกล ถือว่ามีส่วนสำคัญในการเผยแผ่พุทธศาสนา เพราะด้วยวัตรปฏิบัติที่เคร่งครัด ทำให้ผู้พบเห็นมีความศรัทธา เชื่อว่ามีพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ และได้กลายเป็นที่พึ่งพิงทางใจให้กับชาวบ้าน โดยเฉพาะการปราบผีร้ายและปิดป่าทุกซกัต่างๆตามความเชื่อท้องถิ่น ซึ่งความสามารถดังกล่าวสอดคล้องกับคุณลักษณะของ “ผู้วิเศษ” ตามความเชื่อท้องถิ่น ส่งผลให้ชาวบ้านยอมรับและเลื่อมใสในพระพุทธศาสนา หลายชุมชนที่เคยนับถือผีได้ปรับเปลี่ยนมาศรัทธาพระพุทธศาสนา เพราะแม้พระธุดงค์ได้เดินทางจากหมู่บ้านแล้ว แต่อุดมการณ์คำสอนของพุทธศาสนายังคงอยู่ โดยผ่านการรักษาศีล การนั่งวิปัสสนากรรมฐาน การเรียนพระธรรม ทั้งนี้เพื่อให้ได้มาซึ่งพลังอำนาจพระธรรมคุณคุ้มครองและความสุขทางโลกที่ได้จากการปฏิบัติธรรม (Hayashi, Y., 2003:331-341)

ดังนั้น กล่าวได้ว่าการธุดงค์ของพระป่าธรรมยุติกนิกายไปยังพื้นที่ต่างๆ ทั่วประเทศนอกจากจะช่วยเผยแผ่คำสอนและอุดมการณ์พุทธศาสนาโดยการผสมผสานแทรกซึมไปกับความเชื่อท้องถิ่นในลักษณะพุทธศาสนาเชิงปฏิบัติแล้ว ยังมีส่วนในการส่งเสริมนโยบายการทำให้พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติและตอบสนองต่อรัฐชาติ เนื่องจากความเป็นชาติถูกเปลี่ยนให้เท่ากับความเป็นไทย ซึ่งการนับถือพุทธศาสนาได้รับการยอมรับว่าเป็นองค์ประกอบที่สำคัญอย่างหนึ่งที่แสดงถึงความเป็นไทยและความเป็นชาติ เหตุนี้ว่าการขับไล่ผีปูดหรือผีร้ายออกจากหมู่บ้านจึงเป็นส่วนหนึ่งของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐกับชุมชน และพุทธศาสนากับผี ซึ่งดำเนินการผ่านพระสงฆ์ในฐานะ “ผู้เชี่ยวชาญ” และถูกรับรองจากสถาบันที่ชอบธรรม (พุทธศาสนาที่อยู่ภายใต้การดูแลของอำนาจรัฐ) แตกต่างจากผีซึ่งตามลำดับจัดอำนาจ (hierarchy) ถือว่าด้อยกว่าดังสะท้อนจากวาทะสำคัญของญาคุผีชี้เตียดที่ว่า “ตรงนี้เป็นที่พระยานาพระเจ้า เขาบให้อยู่แล้ว ออกไปเตียดนี้” เป็นการอ้างความชอบธรรมถึงสถาบันกษัตริย์ (ศูนย์กลางระบบศักดินา) ซึ่งเป็นสิทธิอำนาจตามประเพณี (traditional authority) ผ่านการปฏิบัติการตัวแทนของสถาบันสงฆ์ (ญาคุผีชี้เตียด) ที่มีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นเอกอัครศาสนูปถัมภก จินตภาพดังกล่าวสอดคล้องกับความเชื่อว่าผี

แผ่นดินในพระราชอาณาจักรนี้เป็นของพระมหากษัตริย์ จึงมีความชอบธรรมที่จะให้และรับคืนมาได้ ดังที่ปรากฏในพระไอยการเปิดเสรีจบทที่สอง กฎหมายตราสามดวง “ในแคว้นแคว้นกรุงศรีอยุธยาหาดีลกภพพรราชธานีบุรีรมย์ เป็นที่แห่งพระเจ้าอยู่หัว หากให้ราษฎรทั้งหลายผู้เป็นข้าแผ่นดินอยู่ จะได้เป็นที่ราษฎรหาได้” (Saraya, T., 2001: 68) แม้ว่าภายหลังจะมีการประกาศออกโฉนดที่ดินแบบใหม่ ร.ศ. 120 (พ.ศ. 2444) ในการยอมรับกรรมสิทธิ์ในที่ดินของราษฎรเป็นโดยนิตินัยครั้งแรกก็ตาม หากแต่เมโนทัศน์นี้ยังมีอิทธิพลต่อจักรวาลวิทยาของผู้คนในฐานะพระเจ้าแผ่นดิน

อย่างไรก็ตาม การปฏิบัติการทางสังคม (social practice) ดังกล่าวก็ดำเนินอยู่ภายใต้กรอบของวัฒนธรรมความเชื่อ โดยผ่านพระสงฆ์ซึ่งอ้างว่าพื้นที่ตอนผิปูตาเป็น “ที่พระยา นาพระเจ้า” เป็นการกล่าวอ้างถึงสถาบันสำคัญ (สัญลักษณ์อำนาจรัฐ) ซึ่งเป็นที่ยอมรับชอบธรรมกว่าสถาบันผิปูตา (สัญลักษณ์ของชุมชน) ที่ไม่ได้ถูกรับรองอย่างเป็นทางการ เป็นการกล่าวอ้างว่ากรรมของรัฐกระทำต่อวาทกรรมท้องถิ่นซึ่งกำลังอ่อนแอไม่มั่นคง นอกจากนี้ยังต่อยอดผ่านทางรูปแบบพิธีกรรมที่ซึมซับศักดิ์สิทธิ์ นำเชือถือ เพื่อทำลาย/ล้มล้าง “ความเชื่อของพื้นที่” ผิปูตาลง ด้วยวิธีการสลาย/ขจัด “พื้นที่ของความเชื่อ” และระเบียบปฏิบัติที่สัมพันธ์กับความเชื่อของพื้นที่ดังกล่าวทั้งไปทั้งนี้ด้วยการสร้าง/แทนที่ “ความหมาย” ใหม่ของพื้นที่อย่างอื่นเข้ามาแทน เช่น การสร้างวัด เสาหลักบ้าน ขุดสระน้ำ เป็นต้น ดังนั้น “พื้นที่” (space) ของผิปูตาจึงมิใช่สิ่งที่ตายตัวตาม “สถานที่” (place) และอำนาจของผิปูตาก็ไม่คงที่สามารถถ่ายทอดได้ เพราะเมื่อใดความเชื่อของพื้นที่เปลี่ยน วิธีคิด/วิธีปฏิบัติต่อ “พื้นที่” และ “สถานที่” นั้นก็ได้ปรับเปลี่ยนตามไปด้วย

ดังนั้น กระบวนการขับไล่ผิปูตาจึงเป็นส่วนหนึ่งของการนิยามสถานการณ์ (Definition of Situation) ขึ้นมาใหม่ เพื่อสร้างความมั่นคงทางด้านจิตใจแก่ผู้คนที่อยู่ในบริบทซึ่งวัฒนธรรมผิปูตาเคยมีอิทธิพลครอบงำมาเป็นเวลานานให้รู้สึกผ่อนคลายเพื่อไล่จิตสำนึกความกังวล กลัวเกรงในอำนาจผิออกไปโดยผ่าน “ตัวแทน” ของสถาบันที่มีความชอบธรรมและได้รับการรับรองอย่างเป็นทางการ โดยผ่าน “เครื่องมือ” ทางวัฒนธรรมหรือ “ปฏิบัติการทางสังคม” ที่มีสัมพันธ์ภาพเชิงอำนาจกว่า

อนึ่ง กรณีการตั้งหลักเมืองเวียงจันทน์ใหม่ยังมีความชัดเจนในแง่การเป็นสัญลักษณ์ผลิตซ้ำอุดมการณ์ของรัฐชาติ กล่าวคือระหว่างปี พ.ศ.2550-2553 ได้มีการขุดพบกลุ่มหลัก/ก้อนหินจำนวน 417 หลัก/ก้อนรวมกันอยู่ในลักษณะ 3 กลุ่มแยกกัน

ที่บริเวณที่มีการก่อสร้างขยายถนนไชยเชษฐาธิราช กลางเมืองเวียงจันทน์ ทั้งนี้ในบรรดาหลักหินทั้งหลายนั้นได้ปรากฏหลักหนึ่งจารึกอาณาเขตของสถานที่และอีกหลักหนึ่งสันนิษฐานว่าเป็นถุขยามในการปักหลักหินซึ่งระบุวันเวลาตรงกับรัชสมัยของสมัยพระเจ้าโพธิสาลราช ((พ.ศ. 2063-2090) และตรงกับช่วงเวลาที่พระองค์ของการย้ายเมืองหลวงจากหลวงพระบางมาที่เวียงจันทน์ จึงทำให้เชื่อว่ากลุ่มหินดังกล่าวคือหินหลักเมืองที่ใช้กำหนดจุดหมายของการสร้างเมืองเวียงจันทน์ในคราวนั้น ก่อนที่พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชจะสถาปนาเมืองเวียงจันทน์เป็นเมืองหลวงของอาณาจักรล้านช้างอย่างเป็นทางการในปี พ.ศ. 2103 ผลจากการพบกลุ่มหลักหินทำให้รัฐบาลได้สร้างเสาหลักเมืองใหม่ขึ้นมาในบริเวณที่ขุดพบกลุ่มหลักหินดังกล่าว โดยทำจากไม้จันทน์หอม ตั้งอยู่ภายในอาคารหอหลักเมืองซึ่งเป็นสถานที่เก็บรักษาหินหลักเมืองโดยการจัดแสดงให้ชมด้วย รัฐบาลได้ทำพิธีบวงสรวงสมโภชหลักเมืองใหม่ในปี พ.ศ. 2555 ทำให้ปัจจุบันมีหลักเมืองสองแห่งคือหลักเมืองเดิมที่วัดสี่เมืองกับหลักเมืองใหม่ที่รัฐบาลลาวเพิ่งสร้างขึ้น ยังไม่รวมหลักเมืองที่เป็นกลุ่มหลักหินที่ถูกขุดพบด้วย แต่ที่ชัดเจนคือในปัจจุบันชาวเมืองเวียงจันทน์ยังคงให้ความนับถือและกราบไหว้ขอพรแม่สีเมืองอย่างคับคั่งเช่นเดิม แตกต่างจากหลักเมืองสร้างใหม่แทบร้างไร้ผู้คนแวะเวียนมา

นอกจากนี้ประเด็นที่น่าสังเกตอีกคือสิ่งที่ผู้คนวอนขอจากแม่ย่าสี เล่ากันว่าสามารถวิงวอนขอได้ทุกอย่างยกเว้นเรื่องความรัก อ้างกันว่าครั้งเมื่อแม่สียังมีชีวิตประสพกับความผิดหวังในความรักเพราะสามีละทิ้งปล่อยให้ต้องแกล้วอยู่โดยลำพัง ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่าวัดสี่เมืองยังมีฐานะเป็นหลักเมืองโดยจารีตประเพณีและได้รับความนิยมเช่นเดิม แตกต่างจากหลักเมืองใหม่ที่ถูกสร้างขึ้นมาเพื่อเป็นสัญลักษณ์ของชาติ ซึ่งรัฐบาลลาวเองคงตระหนักถึงข้อนี้ดี ดังปรากฏชัดเจนจากคำบรรยายประวัติของศาลหลักเมืองของกระทรวงข้อมูลข่าวสาร วัฒนธรรมและการท่องเที่ยว (Ministry of Information, Culture and Tourism, LPRP., 2012) ที่รัฐบาลลาวได้สร้างขึ้นไว้หน้าหอหลักเมืองแห่งใหม่ซึ่งสะท้อนให้เห็นการผลิตซ้ำและตีความหมายใหม่ของหน้าที่ (function) หลักเมืองเพื่อรับใช้ปัจจุบันอย่างชัดเจนโดยทำหน้าที่สามประการ คือ 1) เพื่อความเป็นสิริมงคล แสดงถึงความเจริญรุ่งเรืองของเมืองและผู้คนที่ย้ายอยู่ในพื้นที่ 2) เพื่อเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นเอกภาพที่เกิดจากการสร้างเมืองเวียงจันทน์ในฐานะศูนย์กลางของพระราชอาณาจักร ทั้งยังเป็นการแสดงความเคารพต่อบรรพบุรุษผู้ก่อตั้งเมืองและพระราชอาณาจักรล้านช้าง และ 3) เป็นการยืนยันนโยบายของพรรคและรัฐบาลใน

การสงวนรักษาประเพณีของชาติ การสนับสนุนศิลปวัฒนธรรม ส่งเสริมความรักชาติ แสดงออกถึงลักษณะของมวลชนลาวที่นำโดยรัฐบาลปฏิวัติเพื่อก้าวเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ และสังคมโลกที่มีความก้าวหน้าต่อไป



ภาพที่ 4 กลุ่มหลักหินที่ขุดพบบริเวณถนนไชยเชษฐาธิราช

กลางเมืองเวียงจันทน์ สปป.ลาว

ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้เขียนบทความ ณรงค์ฤทธิ์ สุมาลี

สรุปข้อสังเกต

บทความนี้เป็นเพียงข้อสังเกตปรากฏการณ์เกี่ยวกับหลักบ้านหลักเมืองและความเชื่อที่เกี่ยวข้อง โดยพยายามที่จะอธิบายเชิงสำรวจถึงกระบวนการคลี่คลายความหมายความสำคัญของหลักบ้านหลักเมืองสองฝั่งโขง ซึ่งด้านหนึ่งคือความพยายามที่จะสะท้อนให้เห็นถึงภาพพลวัตของพัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงของชุมชนท้องถิ่นลุ่มน้ำโขง ทั้งนี้ผู้เขียนมีข้อสงสัยหลายประเด็นต่อสิ่งที่ตั้งข้อสังเกต หากแต่ด้วยข้อจำกัดของบทความ เวลาและศักยภาพ จึงเลือกหยิบยกบางประเด็นขึ้นมากล่าวในบทความแบบกว้างๆ ซึ่งประเด็นเหล่านี้ต่างมีความเชื่อมโยงกันดังนี้ 1) การรับรู้และความเชื่อเกี่ยวกับหลักบ้านหลักเมือง 2) หลักบ้านหลักเมืองกับการสร้างสำนึกชุมชนของหมู่บ้านในยุคสงครามเย็น 3) หลักบ้านหลักเมืองกับการขับไล่ผีปู้ตาและข้อเถียงทางวิชาการ 4) หลักบ้านหลักเมืองกับการผลิตซ้ำอุดมการณ์ของพุทธศาสนาและรัฐชาติ

สำหรับประเด็นการรับรู้และความเชื่อเกี่ยวกับหลักบ้านหลักเมือง ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับที่มาของคติหลักบ้านหลักเมืองว่าเป็นการผสมผสานระหว่างความเชื่อพื้นถิ่นเดิมของผู้คนในอุษาคเนย์คือผีและวิญญาณนิยมเข้ากับความเชื่อใหม่จากภายนอกคือพุทธและพราหมณ์เพื่อเป็นการกำหนดเขตแดนให้พื้นที่บางแห่งมีความศักดิ์สิทธิ์ ทั้งนี้การตั้งเสาหลักบ้านสมัยบุพกาลหรือตามชุมชนทางไกลมีความเรียบง่ายและสอดคล้องกับความเชื่อผีบรรพบุรุษ แต่ครั้นพอพัฒนาเป็นชุมชนระดับเมืองจึงทำให้การตั้งเสาหลักเมืองมีความซับซ้อนขึ้นและยิ่งผนวกกับความเชื่อพุทธศาสนาและพราหมณ์ โดยเฉพาะความเชื่อเกี่ยวกับเขาพระสุเมรุที่มองว่าเป็นศูนย์กลางจักรวาล จึงทำให้หลักเมืองมีฐานะเป็นแกนหลักของบ้านเมืองซึ่งต้องอาศัยพิธีกรรมที่ซับซ้อนและรุ่มรวยขึ้น นอกจากนี้ยังมีข้อสังเกตต่อการรับรู้และความเชื่อเกี่ยวกับการฝังคนทั้งเป็นไว้ข้างใต้หลักเมืองหรือใต้ปราสาท ประตุมืองซึ่งเรื่องราวดังกล่าวได้ปรากฏแพร่กระจายทั้งในลาว มอญ พม่าและไทย โดยเฉพาะในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ที่มีความนิยมสร้างเสาหลักเมืองในพระราชอาณาจักร ทว่าการรับรู้ดังกล่าวจะขัดแย้งทั้งความเชื่อในพระพุทธรูปที่มองว่าเป็นบาปกรรม และยังขัดแย้งกับตำราพระราชพิธีฝังหลุมพระนครหรือตำราพระราชพิธีนครฐานที่มีต้นกำเนิดจากเขมรและน่าจะเป็นต้นตำรับการตั้งเสาหลักเมืองของไทย ซึ่งเนื้อหาของตำรานี้ตั้งแต่ต้นจนสุดท้ายกลับไม่ปรากฏว่ามีตอนใดที่กล่าวถึงคนซื่อ อิน จัน มั่น คง หรือคนมีท้องหรือมีการฝังคนเหล่านั้นลงกันหลุมเลย ดังนั้นการรับรู้จึงเป็นเพียงความเชื่อและมายาคติ

ในส่วนของประเด็นหลักบ้านหลักเมืองกับการสร้างสำนักชุมชนของหมู่บ้านในยุคสงครามเย็นนั้น โดยทั่วไปการตั้งหลักบ้าน/ศาลปู่ตาส่วนใหญ่จะเกิดขึ้นพร้อมกับการตั้งชุมชน ทว่ากลับมีข้อน่าสังเกตว่าในช่วงทศวรรษ 2510-2520 ลงมา ปรากฏมีชุมชนในอีสานหลายแห่งที่ได้ตั้งหลักบ้านขึ้นภายหลังการตั้งชุมชน ทั้งยังทำเป็นรูปทรง “เสา” (ไม้/ปูน) ด้วย โดยอาจแบ่งเป็น 2 กรณี คือ 1) เป็นชุมชนเก่าแล้วมาตั้งหลักบ้านขึ้นทีหลัง และ 2) เป็นชุมชนใหม่ที่เพิ่งก่อตั้งขึ้นในช่วงทศวรรษ 2510-2520 ลงมา ซึ่งความถี่ของการตั้งหลักบ้าน (ที่เป็นรูปทรงเสา) ในช่วงนี้ เป็นผลกระทบจากพลวัตของสังคมอีสานทั้งที่มาจากความเชื่อเดิมเกี่ยวกับวิญญาณนิยมและหลักบ้าน การเปลี่ยนแปลงประเพณีว่าด้วยการรับมรดกที่ดินจากฝ่ายหญิงของสังคมอีสาน เป็นต้น โดยปฏิสัมพันธ์กับการเพิ่มขึ้นของประชากร การออกกฎหมายควบคุมที่ดินและนโยบายพัฒนาของรัฐผ่านกระบวนการสร้างความทันสมัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการแพร่กระจาย

ของลัทธิคอมมิวนิสต์และนโยบายป้องปรามของรัฐบาลไทย ทำให้เกิดการสนับสนุนของรัฐ ให้มีการบุกเบิกตั้งชุมชนหมู่บ้านใหม่ๆ ขึ้นมาเป็นหน่วยชุมชนกันกระแทกกับ ผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์และนำไปสู่การตั้งหลักบ้านเพื่อทำหน้าที่ทั้งทางจิตวิญญาณ สร้างสำนึกความเป็นชุมชน และสร้างความมั่นใจในการปักปันเขตแดนเพื่อแสดงการมี ตัวตนเชิงพื้นที่ของหมู่บ้านใหม่ เช่นเดียวกับหมู่บ้านเก่าที่สร้างหลักบ้านขึ้นมาแทนศาล ผีปู่ตาเดิม

สำหรับประเด็นหลักบ้านหลักเมืองกับการขับไล่ผีปู่ตาและข้อเถียงทาง วิชาการนั้น ผู้เขียนพยายามเสนอ 2 ประเด็นหลักๆ คือ 1) ความไม่ลงรอยกับงานวิชาการ ที่ทำการผลิตซ้ำ แข่งขันและเหมารวมว่าความเชื่อผีปู่ตามีบทบาทในการจัดระเบียบทาง สังคมของหมู่บ้านชนบทอีสานโดยไม่พิจารณาบริบทและมิติเวลาเพราะเมื่อมีการขับไล่ ผีปู่ตาออกจากหมู่บ้านกลับไม่สามารถตอบได้ว่าทำไมสถาบันสังคมผีปู่ตาที่ทรงอำนาจ ในชุมชนดังที่เชื่อกันจึงถูกปฏิบัติอย่างนั้น ซึ่งการผลิตซ้ำงานวิชาการลักษณะนี้มีความ เชื่อมโยงกับการรับรู้ความเป็นชนบทที่ค่อนข้างอุดมคติ หยุดนิ่ง ซึ่งเท่ากับสนับสนุนการ แข่งขันวิถีชีวิตชนบทเอาไว้ให้พ้นจากการเปลี่ยนแปลง โดยมองข้ามไปว่าชนบทอยู่ ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงเป็นสังคมเปิด ไม่ได้สมบูรณ์ในตัวเองพอที่จะสามารถพึ่งตัว เองอย่างเป็นเอกเทศโดยลำพัง หากจำเป็นต้องพึ่งพาและปรับเปลี่ยนตัวเองเพื่อความ อยู่รอดอยู่ตลอดเวลา 2) คติความเชื่อเดิมทั้งผีปู่ตาและหลักบ้านต่างเป็นความเชื่อผี มีบทบาทหน้าที่ เหมือนกันคือปกป้องคุ้มครองคนในชุมชน แต่ในระยะหลังกลับให้ ความหมายใหม่ว่าหลักบ้านไม่ใช่ผีแต่เป็นหลักพระธรรมจึงมีความบริสุทธิ์และ เหนือกว่าผี ซึ่งแสดงให้อคติทางความเชื่อ หลักบ้านจึงเป็นส่วนหนึ่งในการผลิตซ้ำ อุดมการณ์ของพุทธศาสนาไปโดยปริยาย

ส่วนประเด็นหลักบ้านหลักเมืองกับการผลิตซ้ำอุดมการณ์ของพุทธศาสนา และรัฐ ผู้เขียนตั้งข้อสังเกต 2 ประเด็น คือ 1) ปฏิบัติการขับไล่ผีปู่ตาออกจากชุมชน หมู่บ้านโดยอาศัยพระสงฆ์ (พระป่า) เป็นผู้ดำเนินการหลัก ซึ่งการปฏิบัติการทางสังคม ดังกล่าวดำเนินอยู่ภายใต้กรอบของวัฒนธรรมความเชื่อ เช่น การอ้างว่าพื้นที่ตั้งศาล ผีปู่ตาเป็น “ที่พระยา นาวพระเจ้า” ซึ่งเป็นการอ้างถึงสถาบันสำคัญ (สัญลักษณ์อำนาจ รัฐ) ซึ่งเป็นที่ยอมรับชอบธรรมกว่าสถาบันผีปู่ตา (สัญลักษณ์ของชุมชน) ที่ไม่ได้ถูกรับรอง อย่างเป็นทางการอย่างสถาบันศาสนาหรือชาติ ที่น่าสังเกตคือมีการตั้งศาลหลักบ้าน หรือหลักพระธรรมเป็นจำนวนในภาคอีสานและใกล้เคียงโดยพระสงฆ์ จนพระเกจิอาจารย์

ท่านนั้นได้รับการขนานนามว่า “พระผู้พลิกแผ่นดินผืนให้เป็นแผ่นดินธรรม” 2) ผู้เขียน ยกกรณีการตั้งหลักเมืองเวียงจันทน์ในฐานะเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนในแง่ถูกสร้างขึ้น มาเพื่อเป็นสัญลักษณ์ผลิตซ้ำอุดมการณ์ของชาติ โดยทำหน้าที่เชื่อมโยงอดีต-ปัจจุบัน-อนาคตของลาวเข้าด้วยกันคือ แสดงถึงความเจริญรุ่งเรืองของเมืองและผู้คนที่ย้ายใน เวียงจันทน์ เป็นสัญลักษณ์ความเป็นเอกภาพของเมืองเวียงจันทน์และแสดงความเคารพ ต่อบรรพบุรุษผู้ก่อตั้งเมืองและพระราชอาณาจักรล้านช้าง และเพื่อยืนยันนโยบายของ พรรคและรัฐบาลในการทำหน้าที่รักษาและสืบสานประเพณีวัฒนธรรมอันดีงามของ ชาติ อันจะเชื่อมโยงไปสู่การวางใจให้รัฐบาลนำพาไปสู่สังคมที่มีความก้าวหน้าต่อไป

References

- Atiwanichayawong, N. (2014, July-December). Northeast Rural People and Livelihood: Change by Age. *Sociology and Anthropology Journal*. 33(2): 103-127.
- Chanapantu, J. (2018). *Lak bue Ban: Holy Pillars of Northeast Communities*. Retrieved on 9 December 2018 from https://www.silpa-mag.com/club/miscellaneous/article_8407
- Dhammawatra, J. (1987). *Royal Archive of Lao: Luangprabamg Vientien Muang Puan and Champasuk*. Mahasarakham: Research Institute of Art and Culture, Srinakharintarawiroj University, Mahasarakham Campus.
- Durkheim, Emile. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Field New York: The Free Press.
- Fine Arts Department. (1978). *Prarajakamnodmai Lesson 35 in Kodmaitrasamduong Law*. Bangkok: Udomsuksa.
- Harper, Charles L. (2001). *Environment and Society: Human Perspectives on Environmental Issues*. New Jersey: Prentic-Hall.
- Hayashi Y. (2003). *Practical Buddhism among the Thai-Lao: Religion in the Making of a Region*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

- Janta, R. (2007, January). Kaoban Kaophi SuaBan Suamuang: Family System and Community Organization in Economic Zone of Upper Northern Culture. **Muangboran**. 33(1): 32-47.
- Jirattikorn, A. (1996). Recalling Ceremony of Sao Sa kang of Lua. **Art and Culture**. 17(5): 132-139.
- Kaewtep, K. (1984). **Consciousness of Peasant: Theory and Approach of Political Economy Analysis**. Bangkok : Chao Pra Ya Printing.
- Kanjanapan, A. (2001). **Dynamic and Potential of Community in Development**. Bangkok: The Thailand Research Fund.
- Keyes, Charles. (2010). Cosmopolitan Villagers and Populist Democracy in Thailand. Paper to be presented at Conference on **Revisiting Agrarian Transformations in Southeast Asia**, May 13-15, 2010, Chiang Mai: Thailand.
- Kitirianglarp, K. (2016). **Research Report on Imperialist Anthropology: Invention of Rural Communities and Origin of Anthropology in Cold War Era**. Bangkok: the Thailand Research Fund.
- Krasasintu, C. (1982). **Pra Lak Muang**. Bangkok: The War Veterans Organization of Thailand Under Royal Patronage of His majesty the King.
- Luangpu Tongma Tawaro. (2017). **Holy Monk of Northeast Region**, retrieved on 9 December 2017, from <https://esan108.com/หลวงพ่อทองมาถาวโร.html>
- Ministry of Information, Culture and Tourism, Laos People's Democratic Republic. (2012). **History of the City Pillar Shrine**, Vien Tien: Laos People's Democratic Republic..
- Mukdawijitra, Y. (2005). **Reading Community Culture: Rhetoric and Politics of Ethnography of Community Culture**. Bangkok: Pha diew kan Printing.
- Ogad, S. **Villager of community of Sri Muang Temple, Vien Tien**, Interviewed on 14 July, 2017.

- Patraratananan, S. (2012). **Politics of Farmer Society: Condition of Formation of Red Shirt in Northeast Region** Translated by Manee, A. Pha Diew kan 10(2):123-142.
- Phuongphusakul, A. (2000). Space in Social Science. **Social Science Journal**. 12(2): 66-67.
- Phongsuksawat, W. (2008). **Lukmuang Lanchai hang Rajaanaajak**. Bangkok: Bannangsuaokamin.
- Praya Prakang. (1972). **Rachatirat**. Pranakorn: Praewittaya.
- Praya Pracha Kijkornrajak. (1973). **PongsawadanYonok**. Bangkok: Kungwittaya.
- Prince Damrong Rajanubhab. (1958). **Ruang Tiew Ti Tang Episode 3: Lao Ruang Tiew Monton Pechraboorn**. Bangkok: Fine Arts Department.
- Prince Damrong Rajanubhab. (1962). **Pongsawadan Lan Chang in Prachumpongsawadan Volume 2**. Bangkok: The Teachers' Council of Thailand.
- Public Relation Office, Chiang Mai. (2017). **Suwan Kamdaeng Legend**, retrieved on 9 December, from www.prdnorth.in.th/northtour/historyintakin.html
- Samutawanich, C. and Sanitwong, K. (2003). **Environment and Security: Security of State and insecurity of Citizen**. 2nd edition Bangkok: Sukhum and son Company.
- Santasombat, Y. (1995). New Gun and Ancient Devil in **Samurai's Wife: Anthropological Short Stories**. pp.113-131. 3rd edition: Kobphai printing.
- Saraya, T., (2001). **History of Siam Peasant**. 2nd edition Bangkok: Ammarin Printing.
- Sattayanurak, A. (2014). Change to Urbanity of Rural Society: Process of moving to Democracy. **Humanity and Social Science, Suratthani Rajjapak University** 6(12): 93-120.

- Sattayanurak, A. (2003). **Buddhism and Political Concept in King Rama I Period (1782-1809)**. Bangkok: Matichon.
- Scott, J. (1976). **The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia**. New Haven and London: Yale University Press.
- Singsatit, T. (1956). **Right River Bank of Mekong Volume 2**. Bangkok: Kangwittaya.
- Siri-ngam, S. (2016, January-March), National Strategy of Thai State in Relaxation period. **The National Defence College of Thailand Journal**, 58(1): 9-21.
- Snodgrass, A. (1984). **The symbolism of the Stupa** Translated by Sirikan, P. Bangkok: Thammasat University.
- Painoi, S. (2000, December). The Burial Ceremony of People under the pillar of the city **Sarakadee**. 16(190) : 121.
- Suntornphesat, S. (1968). **Sociology of Northeastern Communities**. Bangkok: The Social Science Association of Thailand.
- Taylor, J.L. (1996). **Forest monks and the Nation-State: an anthropological and historical study in Northeastern Thailand**. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Therasassawat, S., et al. (1985). **Research Report on Economic History of Chee River Basin since 1932-1985**. Khonkaen: Faculty of Humanity and Social Science, KhonKaen University.
- Therasassawat, S., et al. (1998). **Isan History after World War II-Present Day**. Khonkaen: Kangwittaya Printing.
- Therasassawat, S. (2003). **Economic History of Northeast Rural Communities, 1945-2001**. Bangkok: Chulalongkorn University Bookcentre.
- Terwiel, B.J. (1978, July). The origin and meaning of the Thai City Pillar. **Journal of the Siam Society**. 66(2): 159-172.

- Walliphodom, S. (1995). **Civilization of Issan**. Bangkok: Matichon.
- Wattanaphuti, C. (1986). **Approach of Study and Reality in Society: Anthropological Study of Thai Society**. pp. 20-35. Bangkok: Research Institute of Society, Chulalongkorn University.
- Werawong, S. (1986). **Heet Sib Song**. Translated by Praprasert, U. Ubonrajathani: Art and Culture Center, Ubonrajathani College of Teacher Training.
- Werawong, S. (1992). **Lao History**. Bangkok: Company of Pikanes Printing Center.
- Wolf, E.R. (1984). **Peasant Society** Translated by Suntornpesat, S. Chiang Mai: Library of Chiang Mai.
- Wongtes, S. (2018). **Ya Mae Se Muang Female Ancestor Ghost at Se Muang Temple in Vien Tien**. Retrieved on 29 December, from <https://www.matichon.co.th/news/410311>
- Yimrewat, P. (2001). **History of Sibsongjutai**. Bangkok: Sangsan.
- Yudee, C. (1989). **Chin Yudee : Founder of Thai Pre History Subject**. Bangkok: Pikanes Printing.