

วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย

Journal of Thai Language and Literature

ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 มกราคม - ธันวาคม 2554

บรรณาธิการ

บวริน วงศ์ศรี

ผู้เขียน

วิสิทธิ์ บุษยกุล

สยาม ภัทรานประวดี

นลินาสรี พัททชอนไทย

นันทริยา สอไย้ม

ปฐม หงษ์สุวรรณ

บวริน วงศ์ศรี

เสาวณิต จุลวงศ์

อัสภา เมืองศรี

นพมาตร พวงสุวรรณ

ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล

ศุภลักษณ์ ชัยไญ

ปิยพร คลศิลป์

จณิษฐ์ เพื่องฟู

วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย

Journal of Thai Language and Literature

ISSN.....

สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ถนนห้วยแก้ว ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ 50200
โทรศัพท์ 053-943244-5 โทรสาร 053-943244

ท่านที่สนใจวารสารภาษาและวรรณกรรมไทย
ติดต่อสั่งซื้อได้ที่

สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ถนนห้วยแก้ว ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ 50200
โทรศัพท์ 053-943244-5 โทรสาร 053-943244

การเผยแพร่
ราคา

กำหนดออกปีละ 1 ฉบับ เดือนมกราคม – ธันวาคม
เล่มละ ... บาท

วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย

ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 มกราคม-ธันวาคม 2554 ISSN...

วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย เป็นวารสารราย 1 ปี มีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่ผลงานวิชาการ วิจัยเกี่ยวกับภาษา -วรรณกรรมไทย และไท ในลักษณะสหวิทยาการเพื่อสร้างองค์ความรู้ทางวิชาการ และเป็นสื่อกลางแลกเปลี่ยนความคิดเห็นทางวิชาการด้านภาษา วรรณกรรม และวัฒนธรรมไทยและไท ทุกบทความที่ตีพิมพ์ได้รับการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิ เนื้อหาและข้อคิดเห็นในบทความเป็นความคิดเห็นของผู้เขียนไม่ถือเป็นความรับผิดชอบของคณะกรรมการ

เจ้าของ	สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ที่ปรึกษา	คณบดี คณะมนุษยศาสตร์ รองศาสตราจารย์ ดร. สมพงษ์ วิทย์ศักดิ์พันธุ์ รองศาสตราจารย์ ทรงศักดิ์ ปรามงค์วัฒนากุล อาจารย์ ชูศรี ศรีแก้ว
ผู้ทรงคุณวุฒิประจำฉบับ	ศาสตราจารย์ ดร. กุสุมา รักษมณี ศาสตราจารย์ ดร. ศิราพร ณ ถลาง รองศาสตราจารย์ ดร. ราตรี ชันวารชร รองศาสตราจารย์ ดร. สรณัฐ ไตลังคะ อาจารย์ ดร. อารียา นุดินทะ
บรรณาธิการประจำฉบับ	อาจารย์ ดร. บักริน วงศ์ศิริ
พิมพ์ครั้งที่ 1	จำนวน 300 เล่ม
พิมพ์ที่	โรงพิมพ์นพบุรี

สารบัญ

บทบรรณาธิการ

บทความพิเศษ

การตรวจชำระต้นฉบับตัวเขียนเบื้องต้น

วิสุทธ์ บุษยกุล

บทความประจำฉบับ

สูตรสถานีนัยวนพ่ายกับปรวสังคหะและสูตรสถานีนววรรณคดีสันสกฤต

สยาม ภัทรานุประวัตติ

ความหลากหลายของชื่อกฎหมายล้านนาโบราณ

นลินภัทร์ พัทธอักษรโนทัย

พุดจาภาษาใต้

นันทริยา สาทิเยม

ปู่เยอ-ย่าเยอ: เรื่องเล่าตำนานกับพฤติกรรมการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในหลวง

พระบาง

ปฐุม หงษ์สุวรรณ

สำนึกทวิลักษณ์ อัตลักษณ์ทับซ้อน และความย้อนแย้งในความเป็นไทยของคน

ไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบางในประเทศไทย

บัวริน วงศ์ศรี

เล่นสนุกกับการอ่าน “มารุตมองทะเล”

เสาวณิต จุลวงศ์

มายาคติ ความเป็นอื่น และความรุนแรง: จุดร่วมที่แตกต่างในคนนอกและคำ

พิพากษา

อัลภา เมืองศรี

เมืองไทย: ดินแดนแห่ง “สรวงสวรรค์” ของผู้ชาย “ฝรั่ง”
นพมาศ พวงสุวรรณ

บทความวิทยานิพนธ์

บทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนา
ศุภลักษณ์ ปัญโญ
บทบาทของผู้หญิงในนิทานพื้นบ้านล้านนา
ปิยพร คลคิดปี
บทสังเคราะห์วิทยานิพนธ์
ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล

สนทนาภาษาหนังสือ

ในกระจก: วรรณกรรมและการเมืองสยามยุคอเมริกัน
จณิษฐ์ เฟื่องฟู

หลักเกณฑ์การเสนอบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารภาษาและวรรณกรรมไทย

1. บทความวิจัยที่รับพิจารณาตีพิมพ์เผยแพร่จะคัดเลือกจากบทความของนักวิชาการ , อาจารย์ และนักศึกษา ทั้งระดับปริญญาโทและปริญญาเอกเพื่อเป็นเวทีแลกเปลี่ยนความรู้ ความคิด ตลอดจนเป็นการแสดงผลวัดในแวดวงภาษาและวรรณกรรมไทย/ไท
2. เป็นบทความทางด้านภาษาและวรรณกรรมไทย ซึ่งไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่มาก่อน
3. เขียนเป็นภาษาไทย พิมพ์ด้วยโปรแกรมไมโครซอฟท์เวิร์ด (Microsoft Word) บนกระดาษ A 4 แบบหน้าเดียว (Single – Spacing) TH Niramit AS ขนาด 14 ความยาวประมาณ 10 – 25 หน้ากระดาษ
4. มีบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษประกอบบทความ
5. ถ้าเป็นงานแปลหรือเรียบเรียงจากภาษาต่างประเทศต้องแสดงหลักฐานการอนุญาตให้ตีพิมพ์จากเจ้าของลิขสิทธิ์
6. การอ้างอิงใช้ระบบการอ้างอิงแบบนามปี และมีบรรณานุกรมเรียงตามลำดับอักษร
7. ส่งต้นฉบับล่วงหน้าก่อนถึงกำหนดวารสารออกเผยแพร่ (อย่างน้อยก่อนเดือนมิถุนายนของทุกปี) โดยต้องส่งต้นฉบับพิมพ์ 3 ชุด พร้อมแผ่นซีดีมายังสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ถนนห้วยแก้ว ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ 50200 โทรศัพท์ 053-943244-5 โทรสาร 053-943244 หรือส่งแนบไฟล์มาที่ E – mail : bourin20@yahoo.com ทั้งนี้ สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ สงวนสิทธิ์ที่จะไม่ส่งคืนต้นฉบับพิมพ์ และซีดี

8. แนบประวัติผู้เขียน พร้อมทั้งสถานที่ติดต่อ เพื่อความสะดวกในการติดต่อกลับ
9. ทุกบทความจะได้รับการประเมินคุณภาพโดยผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาที่เกี่ยวข้องกับบทความ
10. บทความที่ได้รับการตีพิมพ์จะได้รับค่าตอบแทนและได้รับวารสารภาษาและวรรณกรรมไทยเป็นอนิพนธ์นาการจำนวน 2 เล่ม

แบบสั่งซื้อ วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย

ข้าพเจ้ามีความประสงค์ที่จะสั่งซื้อ วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย

วิธีชำระเงิน

☐ เงินสด ที่สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

☐ ตัวแลกเงิน

☐ ธนาณัติ สั่งจ่าย ปณ. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ในนาม กองบรรณาธิการ วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย

สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ข้าพเจ้า (นาย/นาง/นางสาว).....นามสกุล.....

สถานที่จัดส่งวารสารภาษาและวรรณกรรมไทย เลขที่.....ต.รอก / ซอย.....

หมู่ที่.....หมู่บ้าน.....ถนน.....

แขวง / ตำบล.....เขต / อำเภอ.....

จังหวัด.....รหัสไปรษณีย์.....

โทรศัพท์.....โทรสาร.....

E-mail.....

ส่งแบบสั่งซื้อและค่าวารสาร (กรณีตัวแลกเงิน หรือ ธนาณัติ) คืนที่

สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ถนนห้วยแก้ว ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ 50200

โทรศัพท์ 053-943244-5 โทรสาร 053-943244

บทบรรณาธิการ

วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย ฉบับปฐมฤกษ์ เป็นความพยายามของคณาจารย์สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ในการสร้างพื้นที่ทางความคิดเพื่อแลกเปลี่ยนความรู้ทางวิชาการ ซึ่งมีขอบเขตกว้างขวางครอบคลุมเนื้อหาทั้งด้านภาษา วรรณกรรม คติชนวิทยา และวัฒนธรรม เมื่อครั้งอดีตสาขาวิชาฯ ได้จัดพิมพ์วารสารชื่อ “นิตยสารไทย” เป็นการรวบรวมบทความวิทยุของสาขาวิชาที่นำไปออกกรายการ “นิตยสารไทย” มาจัดพิมพ์เป็นรูปเล่ม แต่รายการวิทยุและวารสารดังกล่าวได้ยุติการนำเสนอเป็นเวลาหลายปีแล้ว การรื้อฟื้นวารสารขึ้นมาใหม่เพื่อเป็นเวทีแลกเปลี่ยนความคิดดังกล่าวจึงปรับเปลี่ยนชื่อเป็นวารสาร “ภาษาและวรรณกรรมไทย” เพื่อให้เหมาะสม ครอบคลุมความรู้ทางภาษาและวรรณกรรมไทย-ไท รวมถึงศาสตร์สาขาอื่นดังที่กล่าวไปแล้ว

ในฉบับปฐมฤกษ์นี้ ขอนำเสนอบทความเกี่ยวกับภาษาและวรรณกรรมไทย ซึ่งมีประเด็นหลากหลาย เริ่มจากบทความกิตติมศักดิ์ของศาสตราจารย์วิสุทธ์ บุษยกุลเรื่อง “การตรวจชำระต้นฉบับ” ซึ่งอาจารย์ได้กรุณาอุปต้นฉบับให้ก่อนที่อาจารย์จะป่วยหนักเข้ารับรักษาตัวที่โรงพยาบาลจุฬาลงกรณ์และเสียชีวิตในเวลาต่อมา การตีพิมพ์บทความนี้จึงถือเป็นการน้อมรำลึกถึงท่านด้วยความเคารพรักรยิ่ง ในบทความนี้ อาจารย์ได้เสนอวิธีการตรวจชำระต้นฉบับตัวเขียนไว้อย่างละเอียดถี่ถ้วน และถูกต้องตามหลักสากล ทั้งนี้เพื่อเป็นแนวทางให้นักวิชาการไทยรุ่นหลังรู้ถึงวิธีการตรวจชำระต้นฉบับให้เกิดความถูกต้องต่อไป ส่วนบทความเรื่อง “สูตรสถานีนีในยวนพ่ายกับปราวสังคหะและสูตรสถานีนีในวรรณคดีสันสกฤต” เป็นการเสนอความคิดใหม่เกี่ยวกับที่มาและความเชื่อมโยงของวรรณกรรมไทยในการแต่ง “สูตรสถานีนี” โดยผู้เขียนสันนิษฐานว่า การแต่งสูตรสถานีนีในยวนพ่ายโคลงต้นน่าจะได้รับอิทธิพล หรือเลียนแบบการแต่งมาจากวรรณคดีสันสกฤตเรื่องมหาภารตมหาภารตะของอินเดีย

ส่วนอีกบทความหนึ่งเป็นการวิเคราะห์ให้เห็นถึงความหลากหลายของ
ข้อกฎหมายล้านนาโบราณ ซึ่งสามารถจัดประเภทกฎหมายได้ 8 ประเภท
ผู้เขียนแสดงให้เห็นว่า กฎหมายแต่ละประเภทมีลักษณะเฉพาะแตกต่างกันไปทั้ง
ยังพบว่า กฎหมายแต่ละประเภทมีความสัมพันธ์กับเนื้อหา กลวิธีการนำเสนอ
และที่มา ทำให้เมื่อเห็นชื่อกฎหมายแล้ว สามารถคาดเดาได้ว่าแต่ละฉบับมี
ลักษณะอย่างไร มีเนื้อหาเกี่ยวกับเรื่องใด และมีที่มาอย่างไร อันสะท้อนให้เห็น
ความร่ำรวยทางวัฒนธรรมกฎหมายของล้านนาได้อย่างดี นอกจากนี้บทความ
“พูดจาภาษาไต” เป็นการเปิดมุมมองความรู้เกี่ยวกับภาษาไทใหญ่ ซึ่งมีความ
ใกล้ชิดกับคนไทยในประเทศไทยค่อนข้างมาก บทความนี้ชี้ให้เห็นว่าในวิถีชีวิต
ของชาวไทใหญ่จะให้ความสำคัญกับ “การพูดจา” โดยเชื่อว่าการพูดจาดี
นอกจากจะเป็นสิริมงคลแก่ตนเองแล้ว ยังก่อให้เกิดความสุข ความเจริญในชีวิต
อีกด้วย

นอกจากบทความดังกล่าวข้างต้นจะวิเคราะห์เชิงภาษาและ
วรรณกรรมแล้ว ในวารสารนี้ยังพยายามอธิบายหรือตอบคำถามในประเด็น
ว่าด้วยสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มนุษย์สร้างขึ้นนั้น มีความสัมพันธ์กับวิถีชีวิตและการดำรง
อยู่ของประชาชน โดยเฉพาะประเด็นการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ให้แก่สังคม เช่น
บทความ “ปู่เยอย่าเยอ: เรื่องเล่าตำนานกับพฤติกรรมการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์
ในหลวงพระบาง” บางบทความยังชี้ให้เห็นว่า นิทานพื้นบ้านประเภทตำนาน
และนิทาน มีส่วนในการสร้างอัตลักษณ์ของกลุ่มคนที่อพยพมาตั้งถิ่นฐานอยู่ใน
ประเทศไทย ทั้งยังสะท้อนถึงความไม่เข้ากันของการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์จน
ก่อให้เกิดความขัดแย้ง และย่นแย้งระหว่างความเป็นไทยและความเป็นลาว ดัง
ปรากฏใน บทความ “สำนึกทวิลักษณ์ อัตลักษณ์ทับซ้อน และความย่นแย้งใน
ความเป็นไทยของคนไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบาง”

หลายบทความยังได้พยายามนำความรู้เชิงทฤษฎีใหม่ๆ มาวิเคราะห์
วิจารณ์วรรณกรรมไทย อาทิ บทความ “เล่นสนุกกับมารุตมองทะเล” ซึ่งแสดง
ให้เห็นว่า หากอ่านใหม่ด้วยมุมมองของทฤษฎีเรื่องเล่า การอ่านแบบร้อยสร้าง ทำ

ให้เห็นว่าตัวบท “มารุตมองทะเล” ตั้งอยู่บนฐานของการให้คุณค่าแก่แก่นสารของตัวบท ดังนั้นการอ่านด้วยมุมมองของทฤษฎีเรื่องเล่าเสนอโครงสร้างของเรื่องเล่า เพื่ออ่านตัวบททำให้เห็นความหมายอื่นอันได้แก่ กระบวนการก่อตัวของเรื่องสั้นเรื่องเรื่องนี้ ส่วนบทความ “มายาคติ ความเป็นอื่น และความรุนแรง: จุดร่วมที่แตกต่างในคนนอกและคำพิพากษา” แสดงให้เห็นว่าวรรณกรรมเป็นเครื่องมือแสดงออกของมนุษยชาติ การเปรียบเทียบเรื่องคนนอกและคำพิพากษาทำให้เห็นว่ามนุษย์ไม่ว่าจะอยู่ซีกโลกใด ก็ถูกกระทำให้กลายเป็นคนอื่นเสมอ หากมนุษย์ฉาบด้วยมายาคติ ที่อาจนำไปสู่ความรุนแรงถึงแก่ชีวิต กลายเป็นโคกนาฏกรรมที่ไม่อาจเพิกเฉยผู้รับผิดชอบได้ บางบทความได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับการนำเสนอภาพแทนสังคมไทยในความรับรู้ของชาวต่างชาติ โดยเฉพาะชาวตะวันตก หรือฝรั่ง พบว่า นิยมสร้างหรือจินตนาการถึงเมืองไทยในลักษณะเป็นดินแดน “สรวงสวรรค์” มีความตื่นเต้น น่าค้นหา ทั้งยังเป็นพื้นที่สำหรับความสุขและการได้รับสิทธิพิเศษ เป็นพื้นที่สำหรับการพักผ่อน และการเรียนรู้วัฒนธรรมไทยผ่านหญิงคนรัก ดังบทความเรื่อง “เมืองไทย: ดินแดนแห่ง ‘สรวงสวรรค์’ ของผู้ชาย ‘ฝรั่ง’”

ส่วนบทความจากวิทยานิพนธ์สองเรื่อง เป็นการศึกษาวรรณกรรมท้องถิ่นล้านนาในเชิงบทบาทหน้าที่ได้แก่ “บทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนา” และ “บทบาทของผู้หญิงในนิทานพื้นบ้านล้านนา” ทั้งสองบทความแสดงให้เห็นว่า วรรณกรรมประเภทนิทานพื้นบ้านยังมีบทบาทต่อสังคมล้านนาเห็นได้จากนิทานเรื่องผีมีบทบาทในการหาทางออกของความขัดแย้งและกฎเกณฑ์ทางสังคม ใช้เป็นการศึกษาและอบรมระเบียบสังคม ถ่ายทอดความเชื่อและพิธีกรรม และสร้างเอกลักษณ์และประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ส่วนบทบาทของผู้หญิงล้านนาที่ปรากฏในวรรณกรรมพื้นบ้านก็มีบทบาทหลากหลายแตกต่างกันไปขึ้นอยู่กับประเภทของนิทานที่เล่า ในบทความ “นิทานพื้นบ้านกับคติความเชื่อในสังคมล้านนา” จึงสรุปไว้อย่างน่าสนใจว่า นิทานพื้นบ้านล้านนา นอกจากให้ความบันเทิงสนุกสนานแก่ประชามชาวล้านนาแล้ว ยังให้ข้อคิดคติ

เตือนใจ และปลูกฝังความเชื่อ วัฒนธรรมและค่านิยมต่างๆ ให้แก่คนในสังคมด้วย นอกจากนี้ ยังสะท้อนให้เห็นว่าสังคมล้านนาเป็นสังคมที่มีทั้งความขัดแย้งและประนีประนอมกันระหว่างความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับผีกับความเชื่อทางพระพุทธศาสนา ทั้งยังสะท้อนให้เห็นถึงบทบาทของผู้หญิงล้านนาที่เคยดำรงอยู่ค่อนข้างสูงในสังคมดั้งเดิมแต่ต่อมาถูกลดทอนหรือปรับเปลี่ยนให้ด้อยลงอย่างไรก็ดี นิทานพื้นบ้านเหล่านี้ต่างแสดงให้เห็นว่า ผู้หญิงล้านนามีบทบาทค่อนข้างหลากหลายทั้งเป็นผู้นำ ผู้เสียสละเพื่อบ้านเมือง ผู้ค้าจุนพระพุทธศาสนา ผู้บูชาความรัก และผู้มีบทบาทเชิงอำนาจ

สุดท้ายเป็นการชี้ชวนให้ผู้อ่านกลับไปอ่านงานของเบเนดิก แอนเดอร์สัน นักสังเกตการณ์สังคมไทยในหนังสือ “ในกระจก: วรรณกรรมและการเมืองสยามยุคอเมริกัน” ซึ่งฉายภาพให้เห็นการเมืองและการต่อสู้ทางการเมืองของนักคิดนักเขียนหัวก้าวหน้ายุคสงครามเย็นหรือยุคแสวงหาประชาธิปไตย ซึ่งแอนเดอร์สันได้วิเคราะห์วิจารณ์ไว้อย่างลุ่มลึก แม้เป็นมุมมองหรือจากสายตาคนนอกแต่ก็กระตุ้นเตือนให้คนไทยหันกลับมาทบทวนบาดแผลของสังคมได้เป็นอย่างดี

บัวริน วังศิริ

บรรณาธิการประจำฉบับ

เชongดอยสุเทพ 18 กรกฎาคม 2554

การตรวจชำระต้นฉบับตัวเขียนเบื้องต้น

วิสุทธ์ บุษยกุล*

บทคัดย่อ

การตรวจชำระต้นฉบับตัวเขียนหมายถึงการศึกษาต้นฉบับตัวเขียนที่มีอยู่ แล้วนำคำอ่านจากต้นฉบับเหล่านั้นมาสร้างขึ้นเป็นต้นฉบับใหม่ให้ใกล้เคียงกับงานดั้งเดิมของผู้ประพันธ์มากที่สุด การตรวจชำระต้นฉบับตัวเขียนเบื้องต้นมีวิธีการดังนี้ 1. ศึกษาและบันทึกลักษณะทั่วไปของต้นฉบับทุกฉบับ 2. เปรียบเทียบคำอ่านของต้นฉบับทั้งหมดอย่างหยาบๆ และสร้างผังความสัมพันธ์ของต้นฉบับทั้งหมดตามสายของการคัดลอก 3. ใช้ต้นฉบับตัวเขียนที่เข้าใจว่าดีที่สุดที่สุดในขั้นที่ 2 มาเป็นฉบับหลักในการทำงาน และนำคำอ่านที่แตกต่างของฉบับอื่นมาเปรียบเทียบกัน 4. เลือกคำอ่านที่ดีที่สุดหรือเสนอ “คำอ่านเสนอใหม่” 5. พิจารณาเนื้อหาต้นฉบับและผังความสัมพันธ์อีกครั้ง แล้วแก้ไขปรับปรุงเป็นงานขั้นสุดท้ายตามที่เห็นว่าจำเป็น

* ศาสตราจารย์ทางภาษามาลีสันสกฤต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ราชบัณฑิตสาขาดันติภาษา ศาสตราจารย์วิสุทธ์ บุษยกุลถึงแก่อนิจกรรมเมื่อวันที่ 21 มกราคม 2554 บทความนี้ผู้เขียนได้กรุณา มอบให้บรรณาธิการวารสารเมื่อปี 2552 ก่อนท่านจะเข้ารับรักษาตัวที่โรงพยาบาลจุฬาลงกรณ์

ในการถ่ายทอดคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา แต่ก่อนไม่มีการขีดเขียน ทุกอย่างอาศัยความทรงจำเป็นพื้น ประเพณีพุทธศาสนาเดิมใช้วิธีมุขปาฐะในการถ่ายทอด และตรวจสอบชำระคำสอน โดยนิมนต์เอตทัคคะของแต่ละสาขามาเป็นประธาน เช่นในการสังคายนาครั้งที่หนึ่งพระอุบาลีเป็นประธานในการตรวจชำระพระวินัยปิฎก และพระอาณนทีเป็นประธานเมื่อตรวจชำระสูตรตันตปิฎก แต่เมื่อเวลาผ่านไปความทรงจำในคำสอนก็ขาดตกบกพร่องอีก หรือแม้เมื่อได้เริ่มมีการถ่ายทอดลงเป็นตัวเขียนแล้ว การคัดลอกต่อๆ กันก็อาจวิบัติได้ จึงต้องมีการทำสังคายนาโดยอาศัยความทรงจำต่อมามากขึ้นเพื่อรักษาคัมภีร์หรือคำสอนพื้นฐานดั้งเดิมไว้ต่อไป

เมื่อมนุษย์รู้จักขีดเขียน ก็ย่อมมีการบันทึกสิ่งที่ควรจำลงเป็นลายลักษณ์อักษร และเพราะสิ่งที่บันทึกไว้ย่อมคงทนอยู่ได้นาน คนจึงนิยมคัดลอกสิ่งที่ต้องการรู้ต้องการจำแล้วคัดลอกต่อมาเป็นทอดๆ การคัดลอกย่อมต้องอาศัยความประณีต แต่ความสามารถของมนุษย์มีจำกัด ถ้าเรื่องที่ต้องการคัดลอกเป็นข้อความยาวหรือมีสาระสำคัญที่ไม่คุ้น หรือเป็นวรรณกรรมที่สวยงามหรือเป็นศิลปะพอเริ่มมีการคัดลอก ก็จะเริ่มมีข้อผิดพลาดในการคัดลอกขึ้นมา เมื่อผู้คัดลอกคนหนึ่งผิดพลาดข้อความเดิมเปลี่ยนแปลงวิปลาสไป ผู้คัดลอกคนต่อมาเมื่อเอางานคนแรกมาคัดลอกอีกทอดหนึ่ง นอกจากจะเพิ่มข้อผิดพลาดเพราะความบกพร่องของตนแล้ว ก็ยังคัดลอกเอาข้อผิดพลาดที่มีอยู่เดิมไปด้วย นอกจากนี้ถ้าผู้คัดลอกคนใหม่เห็นข้อผิดพลาดหรือข้อความที่ตัวเองไม่เข้าใจเขาอาจช่วย “แก้ไข” ข้อความนั้นให้เป็นข้อความใหม่ที่เข้าใจง่ายขึ้น ผู้คัดลอกที่มีเจตนาดีเช่นนี้มีหลายคน เมื่อต่างคนต่างทำ นานๆ เข้างานดั้งเดิมก็เปลี่ยนแปลงหรือผิดพลาดไปมาก และถ้านำฉบับที่คัดลอกในช่วงท้ายๆ มาเปรียบเทียบกับ

แล้วจะเห็นว่าแตกต่างกันมาก¹

¹ ถ้าเปรียบเทียบกับประเพณีไทย วงการแพทย์แผนโบราณของไทยมีคำกล่าวว่า เรียนเป็นหมอมต้องเรียนกับครู ห้ามคัดลอกหรือเรียนจากตำราที่จดไว้ เพราะว่า ตำรายาไทยนั้น ถ้า “คัดสามที กินตายแล”

โดยที่ทุกคนต้องรับว่า งานของผู้ประพันธ์เดิมซึ่งเป็นของมีค่านั้นมีค่าอ่านเพียงอย่างเดียวแต่เมื่อเห็นต้นฉบับของงานที่ได้มาหลายฉบับนั้นมีค่าอ่านแตกต่างกันมากบ้างน้อยบ้าง ก็เกิดความคิดขึ้นมาว่า ควรจะต้องมีการ “ตรวจชำระ” หรือ “ล้าง” ข้อผิดพลาดหรือวิปาสหรือข้อความวิบัติที่ผู้คัดลอกแต่ละคนได้เพิ่มเติมหรือแทรกเข้ามาเพื่อสร้าง “ต้นฉบับดั้งเดิม” ที่ผู้ประพันธ์เขียนขึ้น จึงได้เกิดมีระเบียบวิธีตรวจชำระต้นฉบับตัวเขียนขึ้น

ชาวตะวันตกนิยมเผยแพร่ความรู้ที่ตนมี หรือที่ตนพบให้ผู้อื่นรู้ ไม่หวงไว้เป็นสมบัติส่วนตัว (ยกเว้นในสมัยกลางที่มีการเก็บความลับทางการค้า ทำนองเดียวกับสกุลช่างต่างๆ ของไทย) ความรู้และวิทยาการในอารยธรรมตะวันตกจึงเจริญงอกงามเร็วกว่าอารยธรรมตะวันออกที่หอสุมุดเมืองอเล็กซานเดรีย (อยู่ที่ปากแม่น้ำไนล์ ริมทะเลเมดิเตอร์เรเนียน) เมื่อประมาณ 2200 ปีมาแล้วมีการตรวจชำระงานเขียนของนักปราชญ์และนักประพันธ์กรีกโบราณ มีการวางหลักการตรวจชำระฉบับตัวเขียนมีการศึกษาวิพากษ์วิจารณ์วิธีการคัดลอกและการถ่ายทอดต้นฉบับงานเขียนมาตั้งแต่ครั้งนั้น

งานตรวจชำระตัวเขียนนี้ ภาษาอังกฤษเรียกว่า Edit, edition หรือเรียกอย่างเป็นทางการว่า Textual criticism คู่กับคำว่า Higher criticism ส่วนภาษาบาลีสันสกฤตเรียกว่า “โสธนะ” และ “โคธนะ” ตามลำดับ

ระบบการศึกษาสมัยปัจจุบัน ถือว่าการตรวจชำระตัวเขียนนี้เป็นหัวใจของการวิจัย ตำราเก่าหรือคัมภีร์โบราณที่ไม่มีการตรวจชำระให้ถูกต้องนั้นแทบจะเรียกได้ว่าไม่มีประโยชน์และจะใช้เป็นหลักฐานในการศึกษาค้นคว้าไม่ได้

ศาสตราจารย์แมคโดเนลล์ แห่งมหาวิทยาลัยออกซฟอร์ด ได้วิจารณ์คัมภีร์พุทธทศเวทดาที่มีผู้ตรวจชำระไว้ แต่ยังไม่งถูกต้องตามหลักวิชาการว่า

งานตรวจชำระของท่านผู้นี้ต้องถือว่าไม่ถึงขั้น และไม่อาจใช้เป็นพื้นฐานในการศึกษาวิจัยได้เลย ข้าพเจ้าถือว่าถ้าได้ต้นฉบับตัวเขียนใดๆ เพียงฉบับเดียว ก็ยังมีค่ามากกว่างานนี้ เพราะงานนี้เต็มไปด้วย

ข้อบกพร่องซึ่งไม่น่าจะมี นอกจากจะพิมพ์ผิดมากแล้ว งานนี้ยังมีคำอ่าน
ประเภทที่เป็นไปไม่ได้เลยมากมายที่ลอกมาจากต้นฉบับที่ผิดพลาด
หลายบรรทัดตกหายไป มีหลายบรรทัดที่พิมพ์ซ้ำ และหลายบรรทัดเป็น
ของแปลกปลอมที่แทรกเข้ามา และที่ข้อความหายไปเป็นตอนๆ ก็มี... ไม่
แต่เท่านั้น งานตรวจชำระของท่านผู้นี้ ใช้วิธีการสารพัดที่ไม่มีใครเคยรู้
เห็นมาก่อน... งานนี้อาศัยต้นฉบับตัวเขียนเพียงฉบับเดียว หรือสองฉบับ
เป็นหลัก แต่ก็มีความที่เลือกตามบุญตามกรรมและมีข้อความเพิ่มเติมจาก
ต้นฉบับตัวเขียนอื่นๆ ที่อยู่ต่างสายมาแทรก...

สิ่งจูงใจให้ผู้เขียนเขียนบทความนี้เพราะในประเทศไทยปัจจุบันยังไม่มี
การตรวจชำระวรรณคดีไทยตามหลักเกณฑ์หรือมาตรฐานทางวิชาการ² ใน
บางกรณีเราไม่มีทางที่จะตรวจชำระงานให้ดีกว่าที่มีใช้กันอยู่ในปัจจุบัน เพราะมี

²ที่ผู้เขียนกล่าวข้างต้นว่าในเมืองไทยยังไม่มีงานที่ตรวจชำระถูกต้องตามหลักวิชาการก็โดย
อาศัยเหตุที่ว่างานที่ตรวจชำระในประเทศไทยมักอยู่ในข่ายดังต่อไปนี้

(ก) ไม่มีคำอธิบายว่าต้นฉบับมีกี่ฉบับ แต่ละฉบับมีลักษณะความน่าเชื่อถือมากน้อย
เพียงไรและความสัมพันธ์กันหรือมีการแบ่งสายกันอย่างไร ตัวอย่างที่น่าจะทำตามเกี่ยวกับเรื่องนี้
ได้แก่บทนำของ พิเศษ เจียจันทร์พงษ์ ของหนังสือ อุรังคธาตุ (ตำนานพระธาตุพนม) พ.ศ. 2537 หน้า
3-6 ที่ได้พยายามอธิบายความเป็นมาของต้นฉบับที่ใช้

(ข) ไม่เคร่งครัดในการรายงานคำอ่านแตกต่าง เมื่ออยากยกก็ยก เมื่อไม่ยกก็ยก
เมื่อมีการยกคำอ่านแตกต่างขึ้นมาก็ประกอบก็ทำตามใจ ไม่บอกว่ามาจากต้นฉบับไหน ผู้อ่านภายหลัง
ไม่สามารถทราบได้ว่าสภาพของต้นฉบับทั้งหมดเป็นอย่างไรและน่าเชื่อถือเพียงใด มีคำอ่านแตกต่างมาก
น้อยเพียงใด และเมื่อรายงานคำอ่านแตกต่างในกรณีที่มีต้นฉบับหลายฉบับ ก็ไม่บอกว่าคำอ่าน
แตกต่างเหล่านั้นมาจากฉบับใดบ้าง เมื่อเป็นเช่นนี้ ผู้อ่านภายหลังจะไม่มีทางใช้ดุลพินิจของตนเองได้
เลย หากจะพยายามแบ่งสาย recension เอง จะไม่มีทางทำจากงานที่เสนอมมาได้ เมื่อพิจารณาในด้าน
นี้ หนังสือที่ตรวจชำระในประเทศไทยโดยทั่วไปแล้วไม่มีฉบับใดดีไปกว่าที่แมคโดนัลล์วิจารณ์ชาว
อินเดียผู้ตรวจชำระคัมภีร์พหุทัตเทวตาเลย

(ค) คำอ่านเสนอใหม่ (emendation) และข้อความเพิ่มเติม (interpolation) นั้นหลักการ
ตรวจชำระถือว่าต่างกันมาก แต่เมื่อตรวจดูผลงานที่จัดพิมพ์ขึ้นในประเทศไทย ไม่มีทางทราบได้เลยว่า
ผลงานที่เสนอนั้นมีคำอ่านแตกต่างจากต้นฉบับเดิมในลักษณะใด

ต้นฉบับตัวเขียนตกทอดมาเพียงฉบับเดียวหรือสองฉบับ แต่ในบางกรณี ทั้งที่เรา มีต้นฉบับตัวเขียนหลายฉบับ แต่เราก็ไม่เคยใช้ต้นฉบับเหล่านั้นมาตรวจชำระงาน ที่มีอยู่ให้ดีขึ้น การอ้างว่าได้มีการตรวจสอบต้นฉบับตัวเขียนเหล่านั้นแล้วก็มี ลักษณะที่เป็น “ตามบุญตามกรรม”

วิธีการตรวจชำระที่เป็นที่ยอมรับทางวิชาการนั้นมีสามขั้น ได้แก่ การ **แยกสาย** (Recension) **การตรวจสอบ** (Examination) และ **การแก้ไข** (emendation) ซึ่งต้องทำตามลำดับ งานตรวจชำระคัมภีร์พหุหัตถเทศาที่แมค โดเนลล์วิจารณ์ไว้ข้างต้นนั้นไม่สมบูรณ์แม้แต่ขั้นเดียว และการตรวจชำระงานใน ประเทศไทยเราก็มีลักษณะเดียวกัน หรือถ้าจะดีกว่าก็คงไม่มากนัก ในบทความ นี้ผู้เขียนจะนำหลักการเบื้องต้นเกี่ยวกับการตรวจชำระต้นฉบับตัวเขียนที่ยอมรับ กันทั่วไป และต้องขอภัยที่จะต้องใช้ศัพท์เฉพาะที่เป็นภาษาอังกฤษควบคู่ไป ด้วย ศัพท์เฉพาะเหล่านี้มีดังนี้

1.ผู้ประพันธ์ (Author)

2.ผู้คัดลอก (Scribe)

3.งานตัวเขียนของผู้ประพันธ์และงานของผู้คัดลอก เรียกรวมกันว่า ต้นฉบับตัวเขียน , ฉบับตัวเขียน, งานตัวเขียน, หรือ สมุดตัวเขียน (Manuscript ใช้ตัวย่อว่า ms. หรือ mss.)

4.งานเขียนโบราณ³ ที่นำมาใช้ในการตรวจชำระ(รวมทั้งที่ตีพิมพ์เป็น หนังสือแล้วด้วย) เรียกรวมว่า หลักฐานที่ใช้ (Testimonia, witnesses)

³มีหลายรูปแบบ ในประเทศไทยเป็นใบลาน เรียกว่า ต้นฉบับใบลาน, งานตัวเขียนใบลาน, (Palm leaf manuscript) หรือเป็นสมุดไทยหรือสมุดข่อย ทำเป็นแผ่นกระดาษยาวพับไปมา เรียกว่า ต้นฉบับสมุดไทย, ฉบับตัวเขียนสมุดไทย, ฉบับสมุดไทย รูปต้นฉบับชนิดนี้ไม่มีทางตะวันตก ถ้าจะ อธิบายให้ชาวตะวันตกเข้าใจก็ต้องบอกว่า เป็น Pleated paper manuscript หรือ Accordion type paper manuscript ทำนองนี้ หรือจะเดิมคำว่า Traditional ลงไปข้างหน้าด้วยก็ได้ ส่วนรูปแบบต้นฉบับที่ ค้นพบที่ Qumran ในตะวันออกกลางนั้นเป็นหนังแกะ ทำเป็นม้วนยาว และเรียกกันว่า Scroll ซึ่งเรา ไม่ใช้กัน

5.ใบลานแต่ละแผ่นหรือแต่ละใบเราเรียกว่า ลาน หรือ แผ่น (Folio) ด้านหน้าเรียกว่า recto และ ด้านหลังเรียกว่า verso ใช้ในการอ้างอิงเราใช้การเรียงตามลำดับลานที่ด้านหน้าหรือหลัง บรรทัด เช่น ต้องการอ้างอิงใบลานใบที่ 12 ด้านหลังบรรทัดที่ 3 จะเขียนสั้นๆว่า fol. 12 v 3 (ให้สังเกตว่างานตรวจชำระจะไม่เขียนเต็มเลย)

6.ในสมัยก่อน งานตัวเขียนที่ผู้ประพันธ์เขียนขึ้นมานั้นมีเพียงฉบับเดียว⁴ เรียกว่าต้นฉบับผู้ประพันธ์, ฉบับผู้ประพันธ์ หรือ ต้นฉบับดั้งเดิม (Autograph copy หรือ Original copy)

7.ในการคัดลอกแต่ละครั้ง ต้นฉบับที่ผู้คัดลอก (Scribe) ใช้เรียกว่า ต้นฉบับ หรือ ต้นแบบ (Exemplar) และฉบับตัวเขียนที่ได้ในการลอกแต่ละครั้งเรียกว่า ฉบับคัดลอก (Oua copy)

8.งานประพันธ์ที่มีค่าย่อมมีการคัดลอกต่อๆมา ยิ่งมีคนนิยมมากก็ยิ่งมีการคัดลอกมากทำให้เกิดมีต้นฉบับตัวเขียนเพิ่มขึ้นมากมายหลายฉบับ (copies) ฉบับตัวเขียนที่คัดลอกจากต้นฉบับผู้ประพันธ์ (Autograph copy) โดยตรงนั้นเรียกว่า ฉบับคัดลอกอันดับหนึ่ง (Immediate copy) และฉบับที่คัดลอกจากอันดับหนึ่งจะเรียกว่า ฉบับคัดลอกอันดับสอง ฉบับคัดลอกอันดับสาม (Second copy, third copy ...) และต่อๆ กันไปตามลำดับ

9.ผู้คัดลอก (Scribe) แต่ละคนมีความพิถีพิถัน ความละเอียดลออ ความรอบคอบถี่ถ้วน ความประณีต และความระมัดระวังในการคัดลอกไม่เหมือนกัน ผู้คัดลอกที่พิถีพิถันอาจลอกข้อความร้อยคำหรือพันคำได้โดยไม่ผิดเลยหรืออาจผิดเพียงแห่งเดียว แต่คนอย่างนี้หาได้ยาก ข้อผิดพลาดของผู้คัดลอกมีหลายอย่าง เช่น คัดลอกข้ามหรือสลับตัวอักษร คำหรือข้อความโดยไม่ตั้งใจ ผู้คัดลอกอาจอ่านลายมือของต้นแบบ หรือ ต้นฉบับ (Exemplar) ที่ใช้ผิดพลาด หรืออาจอ่านถูกต้อง แต่เวลาเขียนกลับเพลอปไปไม่สะกดการันต์ตามแบบเดิม หรืออาจ

⁴ไม่เหมือนในปัจจุบันที่ผู้เขียนอาจใช้เครื่องพิมพ์ดีดหรือคอมพิวเตอร์ ทำให้ต้นฉบับดั้งเดิมมีหลายฉบับหรือหลาย copies ได้ตั้งแต่แรก

เดิมคำหรือข้อความซึ่งเป็นไปได้ทั้งตั้งใจและไม่ตั้งใจ ข้อผิดพลาดไม่ตั้งใจนั้นเรียกว่า Accidental error ส่วน ข้อผิดพลาดที่ตั้งใจ เช่น เมื่อพยายามแก้ไขคำอ่านเดิม หรือพยายาม “ฝากฝีมือ” นั้นเรียกว่า Deliberate error ข้อผิดพลาดของผู้คัดลอก จะเป็นชนิดใดก็ตาม เรียกว่า คำคัดลอกผิด (Scribal error)

10. ผู้คัดลอกที่คัดลอกต้นฉบับยาวๆ หลายพันคำ โดยมีคำผิดพลาดเพียงประมาณไม่ถึงหนึ่งแห่งในร้อยคำนั้น นับว่าดีมาก ผู้คัดลอกทั่วไปมักผิดพลาดร้อยละ 2 หรือมากกว่า ข้อผิดพลาดของผู้คัดลอก (Scribal error) แต่ละคนมักไม่ตรงกัน สมมุติว่า ก ข เป็นผู้คัดลอก 2 คน มาคัดลอกจากงาน ต้นฉบับดั้งเดิม (Autograph copy) ฉบับเดียวกัน งานของ ก ข เราจะเรียกว่า งานคัดลอกอันดับหนึ่ง เมื่อเรานำงานของทั้ง 3 คนนี้มา เทียบความแตกต่าง (Collate) กัน จะเห็นว่าคำผิดต่างๆ ไม่ตรงกัน ผิดตรงนี้บ้าง ตรงนั้นบ้าง ส่วนใหญ่จะผิดไม่เหมือนกัน เราเรียกคำผิดหรือข้อผิดพลาดในการคัดลอกเหล่านี้ว่า คำอ่านที่แตกต่างกัน หรือเรียกโดยย่อว่า คำอ่านแตกต่าง (Variant reading หรือบางคนนิยมใช้ศัพท์ละตินว่า vario lectiones ใช้ตัวย่อว่า v.l.)

คำอ่านแตกต่างเหล่านี้แบ่งออกเป็นสองกรณี บางกรณีเรียกว่า ความแตกต่างที่ไม่สำคัญ (Minor variation หรือ Insignificant variation) คือเป็นความแตกต่างที่ไม่เปลี่ยนแปลงข้อความสำคัญ เช่น ในกรณีของคัมภีร์พระไตรปิฎกของไทยฉบับสยามรัฐกับคัมภีร์พระไตรปิฎกของพม่า คำอ่านแตกต่างส่วนใหญ่เป็นคำที่ไม่ค่อยมีความหมายสำคัญ (เช่น การแทรกหรือตัดคำ อปิ จ โข เว) หรือในกรณีบทขับร้องเพลงพญาโคกของวงดนตรีไทย ระหว่าง “พ่อย่าคอยเลยว่เมียจะกลับมา” กับ “พ่อย่าคอยเลยว่เมียจะกลับคืน” ระหว่างสองข้อความนี้ คำอ่านแตกต่าง “มา” และ “คืน” ถือว่าเป็นคำอ่านแตกต่างที่สำคัญ คำอ่านแตกต่างที่ถือว่าเป็น ความแตกต่างสำคัญ (Major variation หรือ True variation) ได้แก่ คำอ่านแตกต่างที่เปลี่ยนความหมายสำคัญ เช่น กรณีของพรหมชาลสูตรในคัมภีร์พระไตรปิฎกฉบับของไทยและฉบับของพม่าใช้ว่า “อุปปิลาวิต” ส่วนฉบับของสมาคมบาลีปกรณ์ของประเทศไทยใช้ว่า “อุพพิลาวิต” สองคำนี้มา

จากธาตุต่างกันและมีความหมายต่างกันด้วย อย่างนี้ถือว่าเป็นความแตกต่างสำคัญ หรือถ้าเอาเนื้อร้องเพลงพญาโคกข้างต้นไปเปรียบเทียบกับวรรณคดีไทยเรื่อง ขุนช้างขุนแผน ซึ่งมีว่า “พ่ออย่าคอยเลยว่แม่จะเป็นตัว” แล้ว ต้องถือว่าเป็นคำอ่านแตกต่างที่สำคัญ

11.ในบางกรณี ผู้คัดลอกอาจเขียนข้อความเติมลงไปเอง ส่วนใหญ่จะเป็นการจงใจ เช่น ความปรารถนาที่จะ “ฝากฝีมือ” แก่ไขความในงานประพันธ์ ข้อความนั้นเรียกว่า ข้อความเพิ่มเติมหรือ ข้อความแก้ไข (Interpolation)

12.ความสัมพันธ์ระหว่างฉบับคัดลอกต่างๆนั้นไม่ได้อยู่ในระดับเดียวกันเสมอไป ตัวอย่างที่ยกมาในข้อ 10 นั้น ต้นฉบับผู้ประพันธ์ (Autograph copy) เป็นต้นสาย ฉบับ ก ฉบับ ข เป็นฉบับคัดลอกอันดับหนึ่ง (Immediate copy) ถ้าเปรียบเทียบกับคนก็เป็นชั้น “ลูก” ของ ต้นฉบับผู้ประพันธ์ ส่วนความสัมพันธ์ระหว่าง ฉบับ ก ฉบับ ข นั้นมีฐานะระดับ “พี่น้อง” กัน

13.ต่อมาเมื่อมีคนอื่นมาคัดลอกจาก ฉบับ ก ฉบับ ข ซึ่งเป็น ฉบับคัดลอกอันดับหนึ่งนี้ต่อไป ข้อผิดพลาดต่างๆที่มีอยู่ใน ฉบับคัดลอกอันดับหนึ่ง แต่ละฉบับก็就会被ถ่ายทอดไปเป็นสายๆ ซึ่งในกรณีนี้ มี สาย (Recension) อยู่ 2 สาย คือ สาย ก กับ สาย ข

14.งานคัดลอกในระดับต่อมาแต่ละสายจะมีข้อผิดพลาดเพิ่มเติมทำให้งานคัดลอกห่างไกลจากต้นฉบับของผู้ประพันธ์เดิมมากขึ้น (ฉบับผู้ประพันธ์ นั้นมีจำนวนข้อผิดพลาดเป็นศูนย์) แต่เมื่อ ก มาคัดลอก อาจมีข้อผิดพลาด สมมติว่า 5 คำ นายแดงมาคัดลอกต่อจากฉบับ ก จะรับข้อผิดพลาดในฉบับ ก ทั้ง 5 คำไป แล้วเพิ่มข้อผิดพลาดของตนเองอีกสมมติว่า 4 คำ ฉบับของนายแดงจะมีข้อผิดพลาดรวม 9 คำ ถ้านายดำเอาต้นฉบับของนายแดงมาเป็นต้นแบบคัดลอกดำจะรับคำผิด 9 คำไปจากฉบับของแดงและเพิ่มข้อผิดพลาดของตนอีกสมมติว่า 7 คำ ถ้าเป็นเช่นนี้ ฉบับของนายดำก็จะผิดพลาดแตกต่างไปจากฉบับผู้ประพันธ์ทั้งสิ้น 16 คำ ถ้ามีผู้คัดลอกทอดต่อไป คำผิดก็จะเพิ่มขึ้นอีก เพราะฉะนั้น เมื่อนำเอาฉบับตัวเขียนมาเปรียบเทียบกันจะเห็นว่า มีคำอ่าน

แตกต่าง (Variant readings) ระหว่างฉบับตัวเขียนเหล่านี้เป็นจำนวนมากและยังเป็นฉบับคัดลอกฉบับที่ “ไกล” จากต้นฉบับผู้ประพันธ์ ความผิดพลาดก็จะยิ่งมีมากขึ้น

15. ในการตรวจชำระ ผู้ตรวจชำระต้องนำคำอ่านแตกต่างที่มีอยู่ในฉบับตัวเขียนต่างๆ ที่ใช้อย่างเป็นเชิงอรรถประกอบในแต่ละหน้า ผู้ตรวจชำระที่ซื่อสัตย์ต้องไม่ยกเว้นหรือกระโดดข้ามและยกคำอ่านแตกต่างมาเพียงบางคำ คำอ่านแตกต่างเหล่านี้เป็นเครื่องมือที่มีความสำคัญที่สุดอย่างหนึ่งในการชี้ขาดคำอ่านสุดท้ายของงานตรวจชำระ ที่ใช้วิพากษ์วิจารณ์ตัวเขียนต่างๆ เพื่อจะนำไปสู่ต้นฉบับผู้ประพันธ์ จึงมีศัพท์เรียกคำอ่านทั้งหมดนี้ที่ผู้ตรวจชำระยกมาไว้เป็นเชิงอรรถนี้ว่า หลักฐานการตรวจชำระ เครื่องมือการตรวจชำระ (Critical apparatus)⁵

งานตรวจชำระที่เสนอหลักฐานการตรวจชำระ (Critical apparatus) อย่างพร้อมมูล คือ มีรายละเอียดต้นฉบับที่ใช้และเสนอคำอ่านแตกต่างอย่างสมบูรณ์นั้นเรียกว่าฉบับตรวจชำระพร้อมหลักฐาน (Critical edition) ประโยชน์ของการเสนอรายละเอียดนี้คือ ให้ผู้อ่านสามารถประเมินค่าการตรวจชำระเองได้ในภายหลังนั้นประการหนึ่ง หรือแม้แต่จะนำเอาคำอ่านแตกต่างเหล่านั้นมาเรียบเรียงและตรวจชำระใหม่ก็สามารถทำได้

16. หลักสำคัญที่สุดในการตรวจชำระอยู่ที่การสร้างต้นฉบับของผู้ประพันธ์ดั้งเดิม และเสนองานนั้นแก่วงวิชาการ ไม่ใช่ยอมรับฉบับที่ผู้คัดลอกแก้ไขเปลี่ยนแปลงหรือแต่งขึ้นมาใหม่ เพราะหากเรายอมรับคำอ่านแตกต่างที่

⁵ นักวิชาการทั่วโลกไม่ถือว่างานตรวจชำระหนังสือเป็นงานตรวจแก้คำผิดเท่านั้น เพราะผู้ตรวจชำระต้องสามารถวิจารณ์คำอ่านแต่ละคำ ต้องศึกษาและมีความรู้เกี่ยวกับเรื่องที่ดินกำลังตรวจชำระ และเข้าใจความคิดของผู้ประพันธ์ดั้งเดิม สามารถวิพากษ์วิจารณ์ทุกสิ่งทุกอย่างเกี่ยวกับงานนั้นได้ เราอาจเรียก **ผู้ตรวจชำระ** (Text critic) ว่า Editor ก็ได้ แต่ผู้ตรวจชำระที่แท้จริงต้องเป็น ผู้วิจารณ์ (critic) ได้ด้วย ฉะนั้น การตรวจชำระจึงมีคำว่า critic, critical แทรกอยู่ด้วยหลายคำ เช่นคำว่า critical apparatus, critical edition, critical technique, text critic, textual criticism

ผู้คัดลอกแต่ละคนแก้ไขหรือเพิ่มเติม งานดั้งเดิมจะเปลี่ยนไปมาก และวรรณคดีมรดกก็จะกลายเป็นงานสมัยใหม่ไปหมด

เมื่อพูดถึงงานตรวจชำระ หลักฐานในการตรวจชำระส่วนใหญ่จะเป็นงานตัวเขียนแต่บางทีจะรวมหนังสือที่พิมพ์เป็นเล่มแล้วด้วย ในบางกรณีความทรงจำของบุคคลก็อาจเป็นหลักฐานได้

การสร้างต้นฉบับดั้งเดิม

การสร้าง “ต้นฉบับดั้งเดิม” หรือ “ต้นฉบับผู้ประพันธ์” ด้วยการตรวจชำระตัวเขียนมีหลักเกณฑ์ทั่วไปดังต่อไปนี้

ก่อนอื่นพิจารณาเรื่องอักขรวิธีหรือตัวสะกดการันต์ ถ้าอักขรวิธีในฉบับตัวเขียนแตกต่างจากอักขรวิธีที่ใช้อยู่ในปัจจุบัน ผู้ตรวจชำระต้องตัดสินใจว่าจะใช้อักขรวิธีแบบไหน โดยเฉพาะวรรณคดีไทยบางเรื่องที่ยอมรับ “อักขรวิธีหรือตัวสะกดการันต์พิเศษ” เช่น ลำนำกนิ ทำนุกนิ ทำให้ลักษณะของการตรวจชำระวรรณคดีไทยแปลกไปจากการตรวจชำระต้นฉบับสากลอยู่บ้าง

สมัยหนึ่งมีการโต้เถียงกันมาก ฝ่ายหนึ่งเสนอว่าการตรวจชำระนั้นมิขึ้นเพื่อตรวจหาต้นฉบับที่ผู้ประพันธ์ดั้งเดิมเขียนขึ้น เพราะฉะนั้นฉบับที่ตรวจชำระแล้วควรจะใช้อักขรวิธีของผู้ประพันธ์ ดังนั้นจึงเป็นหน้าที่ของผู้ตรวจชำระที่จะ “สร้าง” อักขรวิธีของต้นฉบับที่คิดว่าผู้ประพันธ์เดิมใช้ โดยศึกษาพิจารณาจากต้นฉบับตัวเขียนหลายฉบับ แต่ความคิดนี้มีผู้แย้งว่าตัวสะกดการันต์เปลี่ยนไปตามสมัย งานของผู้ประพันธ์ที่เราต้องการสร้างนั้นคือ คำพูดหรือความคิดของคำแต่ละคำ ตัวสะกดการันต์นั้นเป็นเพียงข้อปฏิบัติหรือข้อกำหนดของยุคหรือสมัย นอกจากนี้การสะกดการันต์ตามแบบของผู้ประพันธ์นั้นไม่มีประโยชน์มากนักเพราะอาจไม่สะดวกต่อผู้อ่านปัจจุบัน ความเห็นส่วนใหญ่จึงมีว่างานเขียนในสมัยโบราณเมื่อตรวจชำระแล้วก็น่าจะเขียนโดยใช้อักขรวิธีปัจจุบัน⁶ อาจ

กล่าวได้ว่างานเขียนในสมัยโบราณที่ได้ตรวจชำระแล้ว ได้เปลี่ยนมาใช้อักขรวิธีปัจจุบันเพื่อความสะดวกของผู้อ่าน⁶

ความคิดนี้คงใช้ในกรณีของประเทศไทยด้วย คือควรเปลี่ยนอักขรวิธีเดิมมาเป็นแบบปัจจุบันเพื่อความสะดวกของผู้อ่าน ถ้าผู้ตรวจชำระหนังสือโบราณต้องการให้ผู้อ่านทราบว่าในสมัยก่อนสะกดการันต์แบบไหน ก็ต้องพิจารณาว่าควรจระรายงาน **คำอ่านแตกต่าง** จากต้นฉบับตัวเขียนให้ผู้อ่านสมัยปัจจุบันทราบหรือไม่ และมากนักน้อยเพียงใด ถ้าเป็นงานสำหรับผู้อ่านทั่วไปก็ไม่จำเป็นต้องถ้างานตรวจชำระนั้นมีไว้สำหรับผู้ที่กำลังศึกษาวิชาโบราณคดี หรือวิชาอ่านศิลาจารึก ผู้ตรวจชำระต้องบอกคำอ่านแตกต่างอย่างละเอียดด้วย

ในกรณีที่อักขรวิธีเปลี่ยนแปลงไป “มาก” และ “สม่ำเสมอ” จนเป็นอักขรวิธีแห่งยุคหรือสมัยนั้น ผู้ตรวจชำระอาจไม่สามารถยกคำอ่านที่ใช้อักขรวิธีโบราณมาให้เห็นได้ทุกคำก็จำเป็นต้องใช้อักขรวิธีปัจจุบันหรือตามความนิยมโดยไม่ต้องรายงาน คำอ่านแตกต่างให้เห็นทุกคำ แต่ต้องเขียนคำอธิบายในตอนต้นว่าอักขรวิธีเดิมหรือวิธีสะกดการันต์เดิมหรือความนิยมเดิมที่ผู้ชำระจะแก้ไขโดยอัตโนมัติและไม่รายงานคำอ่านแตกต่าง นั้นมีอะไรบ้าง และมีหลักเกณฑ์อย่างไรโดยยกตัวอย่างให้เห็นพอสมควร เช่น ศาสนา/สาสนา มรรค / มัคค์ ฉพพะ/ฉพะพะ/เฉาะ/เฉพะพะ ฯลฯ

ถึงแม้จะเป็นเรื่องอักขรวิธีหรือตัวสะกดการันต์ที่ชี้แจงไว้เป็นพิเศษแล้ว ถ้าอาจ “มีปัญหาในการตีความด้านภาษาหรือสำนวน” เกิดความกำกวม ความไม่ชัดเจน หรือความไม่แน่นอนแล้ว ผู้ตรวจชำระต้องรายงานคำอ่านแตกต่างที่มีในฉบับตัวเขียนแต่ละฉบับไว้เป็นหลักฐานด้วยและเพื่อแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างฉบับตัวเขียนทั้งหมด ผู้ตรวจชำระที่มีงานตัวเขียนมากเพียงพอ ควรจะสร้างผังแสดงความสัมพันธ์ของฉบับตัวเขียน (เหมือนกับแผนผังแสดงความสัมพันธ์ระหว่างเครือญาติ) เรียกว่า ผังความสัมพันธ์ (Family tree,

⁶ ยกเว้นแบบเรียนด้านภาษาโบราณโดยตรง เช่น ผู้อ่านที่เรียน ศิลาจารึก หรือ Chaucer หรือ Anglo-Saxon ย่อมต้องเรียนรู้และอ่านอักขรวิธีสมัยนั้น

Genealogical tree หรือ Stemma codicum) โดยบอกว่าฉบับใดอยู่ในระดับหรืออันดับไหนและตัดออกจากฉบับไหน ถ้ามีต้นฉบับตัวเขียนน้อยฉบับ ผังความสัมพันธ์นี้อาจไม่มีทางที่จะแสดงได้ แต่ผู้ตรวจชำระยังมีหน้าที่ที่จะต้องประมาณอายุของต้นฉบับที่ใช้ตลอดจนเหตุผลหรือหลักฐานข้างเคียงให้ผู้อ่านได้ทราบถึงความน่าเชื่อถือของต้นฉบับหรือหลักฐานที่ใช้ด้วย

ทุกคนคงต้องยอมรับว่าผู้ประพันธ์ดั้งเดิมไม่ตั้งใจเขียนข้อความที่อ่านไม่รู้เรื่องไว้ในงานที่เขาเขียน ผู้ตรวจชำระจึงจำเป็นต้องหาคำอ่านที่ผู้ประพันธ์ดั้งเดิมตั้งใจเขียนไว้ ถ้าในต้นฉบับที่นำมาใช้ในการตรวจชำระมีข้อความที่ผิดพลาดหรือตกหล่น จะถือว่าผู้ประพันธ์เดิมตั้งใจเขียนให้ผิดพลาดตกหล่นไม่ได้ ผู้ตรวจชำระต้องพยายามตีความว่า ผู้ประพันธ์เดิมต้องการเขียนข้อความตอนนั้นว่าอย่างไร และต้องให้เหตุผลอย่างชัดเจน ไม่ใช่ “เดา” โดยไม่มีเหตุผลอะไรเลย

ถ้ามีข้อความบางตอนที่อ่านไม่ได้หรือตีความไม่ได้ หรืออ่านได้แต่ผู้ตรวจชำระเห็นว่า ไม่ตรงกับที่ผู้ประพันธ์ตั้งใจจะเขียน ซึ่งอาจเกิดจากความผิดพลาดของผู้คัดลอกก็ดี หรือด้วยเหตุผลอื่นก็ดี ผู้ตรวจชำระอาจเปลี่ยนพยัญชนะหรือสระบางตัวของคำที่มีอยู่ให้เป็นคำที่คิดว่าผู้ประพันธ์ต้องการใช้มาเป็นคำอ่านแทนได้ การเลือกใช้คำใหม่เช่นนี้จำเป็นต้องทำด้วยความระมัดระวัง และควรมีเค้าให้เห็นจากฉบับตัวเขียนที่มีอยู่แล้วด้วย

การใช้คำใหม่โดยแก้บางส่วนเช่นนี้เรียกว่า คำอ่านเสนอใหม่ (Emendation) คำอ่านเสนอใหม่นี้สำคัญมาก ผู้ตรวจชำระทุกคนต้องใช้หลักเกณฑ์เกี่ยวกับเรื่องนี้มาก ความแตกต่างระหว่างคำอ่านเสนอใหม่ กับข้อความเพิ่มเติม อาจจำง่ายว่าคำอ่านเสนอใหม่ (Emendation) นั้นมักมีหลักฐานบางส่วนในต้นฉบับตัวเขียนอยู่แต่อาจคัดลอกมาผิดพลาดหรือต้นฉบับชำรุด ส่วนข้อความเพิ่มเติม (interpolation) นั้นเป็นข้อความที่ผู้คัดลอก (หรือผู้ตรวจชำระ) เติมลงไปเองโดยไม่มีหลักฐานสนับสนุน หรือแก้ไขหลักฐานที่มีอยู่โดยไม่มีเค้าเดิมที่อาจแสดงว่ามีทางเป็นไปได้

ในการให้คำอ่านเสนอใหม่ดังกล่าวมาข้างต้น ผู้ตรวจชำระต้องให้หลักฐานคำอ่านแตกต่างของฉบับตัวเขียนที่ใช้ในการตรวจชำระทุกฉบับ และถ้างานนั้นเคยมีผู้ตรวจชำระมาก่อนก็ต้องรายงานด้วยว่าผู้ตรวจชำระคนก่อนคิดอย่างไร และถ้ามีเหตุผลข้างเคียงอื่นๆ เช่น งานเขียนที่นักประพันธ์คนอื่นเคยอ้างถึง หรืองานเขียนอื่นของผู้ประพันธ์ ลักษณะสำนวนหรือลีลาของผู้ประพันธ์ที่เคยศึกษามา อาจต้องพิจารณาพื้นฐานการศึกษา นิสัยใจคอของผู้ประพันธ์ ตลอดจนเหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นในสมัยใกล้เคียงซึ่งถือว่าเป็นเรื่องของการตรวจชำระในระดับสูง (Higher criticism) ก็ควรเขียนเป็นคำอธิบายเพิ่มเติมไว้ด้วย⁷ อย่างไรก็ตาม ในกรณีที่ไม่สามารถชี้ขาดได้ว่าผู้ประพันธ์ดั้งเดิมเขียนว่าอย่างไร ผู้ตรวจต้องควรเสนอคำอ่านชั่วคราว และชี้แจงว่ายังไม่เป็นข้อยุติ ซึ่งก็ยังเรียกว่าเป็น คำอ่านเสนอใหม่ ด้วยคำบาลีและสันสกฤตที่ยกมา ถ้าพบว่าตัวสะกดผิดพลาดไม่เป็นแบบมาตรฐาน ผู้ตรวจชำระต้องแก้ไขให้ถูกต้อง เช่นเดียวกับการสะกดการันต์คำอ่านต่างๆ ตามปกติ ยกเว้นในกรณีที่แน่ใจว่าผู้ประพันธ์ตั้งใจสะกดตัวเช่นนั้น ผู้ตรวจชำระต้องให้หลักฐานคำอ่านแตกต่างประกอบอย่างละเอียด

วิธีตรวจชำระเบื้องต้น

ตั้งรหัสหรือชื่อย่อสำหรับหลักฐานที่จะใช้ในการตรวจชำระทุกฉบับ สมมติว่ามีฉบับใบลานและมีหนังสือที่พิมพ์เป็นเล่มแล้วรวมอยู่ เช่น มีฉบับปิดทองล่องชาดจากวัดบวรนิเวศ 1 ฉบับ ฉบับใบลานธรรมดาจากวัดบวรนิเวศอีก 2 ฉบับ ฉบับปิดทองล่องชาดจากวัดมหาธาตุ 1 ฉบับ ฉบับใบลานธรรมดาจากวัดราชาธิวาสอีก 2 ฉบับ ฉบับหนึ่งในจำนวนนี้มีชื่อผู้สร้างจารึกไว้ข้างหน้าว่า นางทองดี และมีฉบับพิมพ์ของหอพระสมุดวชิรญาณด้วย ทั้งหมดรวม 7 ฉบับ ชื่อย่อหรือรหัสควรเลือกอักษรเพียงตัวเดียวหรือสองตัว และเลือกที่จำได้ง่าย เช่น

ทบ	หมายถึง	ฉบับปิดทองล่องชาด	วัดบวรนิเวศ
ทม	หมายถึง	ฉบับปิดทองล่องชาด	วัดมหาธาตุ
บ1	หมายถึง	ฉบับใบลานธรรมดา	ฉบับที่ 1 จากวัดบวรนิเวศ
บ2	หมายถึง	ฉบับใบลานธรรมดา	ฉบับที่ 2 จากวัดบวรนิเวศ
ร	หมายถึง	ฉบับวัดราชาธิวาส	ฉบับที่ไม่มีชื่อผู้สร้าง
ท	หมายถึง	ฉบับวัดราชาธิวาส	นางทองดีเป็นผู้สร้าง
ว	หมายถึง	ฉบับพิมพ์ของหอพระสมุดวชิรญาณ	

การตั้งชื่อย่อตามแนวข้างบนนี้เข้าใจว่าผู้อ่านจะเข้าใจได้ง่าย ผู้ตรวจชำระต้องอธิบายไว้ในตอนต้นของงาน และต้องชี้แจงด้วยว่าเวลาอ้างตำแหน่งในต้นฉบับตัวเขียนจะเขียนย่อแบบไหน โดยปกติจะเรียงลำดับตามตัว เช่น กรณีของต้นฉบับใบลานต้องเรียงจากชื่อของต้นฉบับแล้วบอกผู้ที่ ลานที่ ด้านหน้า หรือหลัง และบรรทัดที่ตามลำดับ ถ้าเป็นหนังสือที่พิมพ์เป็นเล่ม ก็ต้องบอกเล่มที่ แล้วบอกหน้า หรือถ้าจำเป็นจะต้องบอกบรรทัดก็อยู่ในอันดับถัดไป

ทบ. 2.14.1.3 คือ ฉบับปิดทองล่องชาด วัดบวรนิเวศ ผูก 2 ลาน 14 ด้านหน้า บรรทัด 3

บ1. 3.18.2.1 คือ ฉบับใบลาน 1 วัดบวรนิเวศ ผูก 3 ลาน 18 ด้านหลัง บรรทัด 1

ว. 58.12 คือ ฉบับพิมพ์หอพระสมุดวชิรญาณ หน้า 58 บรรทัด 12

ในการอ้างชื่อต้นฉบับเหล่านี้ก็ดี การบอกหน้าบอกบรรทัดก็ดี เมื่อใช้ประกอบกับการตรวจชำระแล้ว **อย่าเขียนตัวเต็ม** เพราะการทำงานกับตัวเต็มจะยุ่งยากและช้ากว่าตัวย่อ ซึ่งโดยปกติแล้ว คำย่อเหล่านี้จะปรากฏอยู่ในสมุด

ทำงานของผู้ตรวจชำระ ส่วนในการเสนอผลงานขั้นสุดท้าย ผู้ตรวจชำระคงอ้างแต่ชื่อของต้นฉบับเท่านั้น ไม่จำเป็นต้องบอกหน้าใบลานหรือหน้าสมุดนอกจากจะเป็นเลือกฉบับที่น่าจะเป็นฉบับที่ดีที่สุดเป็น “ตัวตั้ง” ในการตรวจชำระ ถ้าเป็นฉบับที่เคยมีผู้ตรวจชำระมาก่อนหรือเคยตีพิมพ์แล้วมักจะใช้ฉบับนั้น ถ้าไม่เคยมีผู้ตรวจชำระมาก่อน คือเป็นงานตัวเขียนล้วนๆ ให้เลือกฉบับที่คิดว่า “ประณีต” ที่สุดเป็นตัวตั้ง เช่นในกรณีของตัวเขียนฉบับใบลานต้องพิจารณาอายุและสภาพของใบลาน การแต่งใบลาน ตรวจลายมือเขียนว่าบรรจงหรือหวัดและอ่านได้ชัดเจนหรือไม่ ถ้าเป็นสมุดไทย กระดาษอยู่ในสภาพอย่างไร ตัวหนังสือเขียนชัดเจนหรือไม่ (รายละเอียดเหล่านี้ผู้ตรวจชำระต้องนำไปอธิบายใน “ลักษณะหลักฐานที่ใช้ในการตรวจชำระ” ด้วย)

เลือกสมุดทำงานชนิดมีหน้า 40 หน้าขึ้นไปเขียนรหัสหรือชื่อย่อของหลักฐานงานตรวจชำระฉบับ “ตัวตั้ง” ไว้ขอบซ้ายมือของบรรทัดบน เว้นช่องว่างไว้สำหรับเขียนบอกหน้าและบรรทัดของหลักฐานด้วย แล้วเขียนรหัสหรือชื่อย่อของฉบับที่ 2,...3,... เรียงลงมาในบรรทัดข้างล่างต่อมาตามลำดับ

ถ้าต้นฉบับมีหลายฉบับและคิดว่าคงสามารถแบ่ง “สาย” ของต้นฉบับได้ ให้กันบรรทัดไว้ 4 หรือ 5 บรรทัดข้างล่าง สำหรับเขียนคำอ่านของแต่ละสาย และข้างล่างสุดจะมีอีกบรรทัดหนึ่ง สำหรับเป็น คำอ่านสุดท้าย หรือ ผลงานของผู้ตรวจชำระ บรรทัด คำอ่านของแต่ละสาย และบรรทัด คำอ่านสุดท้าย ซึ่งในขณะนี้ยังเว้นว่าง

ลอกข้อความ “ตัวตั้ง” ลงในสมุด แยกคำเขียนห่างๆ กันบนบรรทัดบนสุดของแต่ละหน้า โดยกันบรรทัดว่างสำหรับลอกคำอ่านแตกต่างของฉบับตัวเขียนหรือหลักฐานอื่นๆ ข้างล่างในแต่ละหน้าอย่างเพียงพอ ข้อความที่ลอกลงไปยาวประมาณ 400 หรือ 500 คำเป็นอย่างน้อย หรือจะลอกจนจบตอนหรือจบเรื่องเลยก็ได้

เอาฉบับตัวเขียนตัวที่ 2 มา อ่านข้อความในฉบับตัวเขียนนั้นเทียบกับข้อความของฉบับ “ตัวตั้ง” ในบรรทัดแรก ถ้าข้อความตรงกันก็ผ่านไป แต่ถ้าไม่

ตรงกัน เช่นสะกดตัวผิดหรือเป็นอีกคำหนึ่ง ให้เขียน เฉพาะคำอ่านที่แตกต่าง
นั้นลงไปในบรรทัดที่ 2 ข้างล่างคำอ่านของฉบับ “ตัวตั้ง” และต้องตรงกันพอดี
เพื่อให้เห็นได้ง่ายและชัดเจน ทำเช่นนี้ไปจนจบข้อความของฉบับที่ลอกไว้บน
บรรทัดที่ 1

ในการบันทึกคำอ่านแตกต่าง ต้องสะกดตัวตามคำอ่านที่อ่านมา เขียนไว้
ข้างล่างคำอ่าน “ตัวตั้ง” ให้ตรงกันเป็นแถวให้เห็นได้ง่าย ถ้าเป็นคำที่เดิมเข้ามา
ต้องคัดลอกคำหน้าคำหลังของบรรทัดที่ 1 ไว้ด้วยเพื่อจะได้รู้ว่าเดิมเข้ามา
ระหว่างคำไหนกับคำไหน ถ้าตกหรือขาดหายไปก็ต้องยกอักษรท้ายๆ ของคำ
หน้า และอักษรต้นๆ ของคำหลังบรรทัดที่ 1 ไปประกอบด้วยเช่นเดียวกัน ใน
กรณีที่แตกต่างกันไปทั้งวรรค หรือหายไปทั้งวรรค หรือเพิ่มมาทั้งวรรค ก็อนุโลมทำ
ตามแนวที่ว่าไว้นี้จากนั้นก็ทำกับฉบับตัวเขียนอื่นต่อไปทุกฉบับจนจบข้อความ

ตัวอย่าง เช่น มีต้นฉบับที่ใช้ 5 ฉบับ เลือกรับ ว. เป็น “ตัวตั้ง” (ในการ
ทำงานจริง คำอ่านแตกต่างไม่น่ามีมากถึงขนาดนี้)

.....
ว. 4.3.1.1 ท่าน จง ตั้ง โสิต ปสาท ลง รอง รับ กระแส พระ
สังฆกรรมเทศนา ตถาคต นี้ หวัง จะ ส1 4.2.2.4 ฟังประสาท
พระกระแส ช. 4.3.1.4 จุง ประสาท ลง...รับ ...นาเรตถา... ค. 4.3.2.1
ประสาท พระกระแส ป. 4.2.2.3 ทาน ประสาท

.....
* ท่าน จง ตั้ง โสิต ประสาท ลง รอง รับ กระแส พระ
สังฆกรรมเทศนา ตถาคต นี้ หวัง จะ ให้

.....
ทำเช่นนี้ไปสำหรับสายแต่ละสายจนหมดทุกฉบับตัวเขียน

จากนั้นให้เริ่มพิจารณาความคล้ายคลึงของคำอ่านแตกต่างที่ได้บันทึกลง
ไว้ ในการพิจารณาขั้นต้น ให้ถือว่าคำอ่านที่ผู้ตรวจชำระควรจะรับนั้นอาศัย

จำนวนหลักฐานที่เหมือนกันมากฉบับที่สุด และในตัวอย่างข้างบนจะเห็นว่ามีดังนี้

ท่าน 4 ทาน 1	คำอ่านควรเป็น	ท่าน
จง 3 ฟิง 1 จุง 1	คำอ่านควรเป็น	จง
ประสาท 4 ปสาท 1	คำอ่านควรเป็น	ประสาท
กระแสพระ 3 พระกระแส 2	คำอ่านควรเป็น	กระแสพระ
ตถาคต 4 เรวตถาคต 1	คำอ่านควรเป็น	ตถาคต

เมื่อมีหลักฐานเช่นนี้แล้ว ขั้นต่อไปก็คือลอกคำอ่านสุดท้ายนี้ลงในบรรทัดล่างเป็นคำอ่านจากการตรวจชำระ ทั้งนี้อาจมีเหตุผลประการอื่นมาหักล้างได้ แต่ในขณะนี้ให้ถือว่าเป็นเช่นนี้

28. ในกรณีข้างต้นเป็นการสมมติว่าไม่มีการแยกสายของต้นฉบับที่นำมาพิจารณา ในประเทศไทย เมื่อต้นฉบับงานเขียนของเรามักมีจำกัด การแยกสายคงมีน้อย แต่ในกรณีที่มีต้นฉบับตัวเขียนที่นำมาพิจารณา (Witnesses หรือ Testimonia) เป็นจำนวนมาก การแยกสายย่อมจะมีความสำคัญและจะกล่าวถึงเพียงสั้นๆ ในที่นี้

วิธีการแยกสายนั้นเป็นการเพิ่มการทำงานแต่ไม่ใช่งานยาก ผู้ตรวจชำระพิจารณาจากสมุดทำงานว่ามีต้นฉบับใดบ้างที่มีคำอ่านคล้ายคลึงกันที่สุด ถ้ามีการยกเว้นก็ยกเว้นเหมือนกัน หรือถ้ามีข้อความเกินก็เกินเหมือนกัน การสะกดการันต์เป็นแบบเดียวกัน หากมีการเขียนสลับคำก็จะเหมือนกันอีก ถ้าพบก็อาจจะถือว่าฉบับที่เหมือนกันนั้นอยู่ในสายเดียวกัน คำว่าสายเดียวกันในที่นี้หมายความว่าฉบับตัวเขียนสองฉบับนั้นอาจเป็น “พ่อลูก” กันก็ได้หรืออาจเป็นเพียง “พี่น้อง” กันเท่านั้นก็ได้ ถ้าสามารถตั้งสาย ขึ้นมาได้แล้ว ให้พิจารณาจากคำอ่านของแต่ละสายและเอาคำอ่านที่วินิจฉัยแล้วเขียนลงไปในช่วงว่างของคำอ่านของสายที่เตรียมไว้ และตั้งชื่อสายตามแต่จะเห็นเหมาะสม อาจใช้ตัวย่อเป็น

สาย ก. หรือ สาย 1 ก็ได้ตามใจ คำอ่านของสายเหล่านี้เป็นการสมมุติว่าเป็นคำเดิมก่อนที่ฉบับอื่นในสายนั้นจะมาคัดลอกแม้ว่าในขณะที่ตรวจชำระจะไม่พบต้นฉบับของต้นสายนั้นก็ตาม ฉบับต้นสายซึ่งไม่มีต้นฉบับจริงเป็นหลักฐานเช่นนี้เรียกว่า ฉบับต้นสาย (Archetype)

เมื่อมีการแบ่งเป็นสาย ผู้ตรวจชำระต้องหาคำอ่านของสายแต่ละสายก่อน ถือว่าสายหนึ่งมีคำอ่านเพียงอย่างเดียว และคำอ่านนั้นใกล้เคียงกับต้นฉบับผู้ประพันธ์มากกว่าต้นฉบับตัวเขียนในสายแต่ละฉบับ เขียนคำอ่านของสายแต่ละสายลงบนบรรทัดที่เว้นไว้

นำคำอ่านของสายแต่ละสายมาพิจารณาคำอ่านขั้นสุดท้าย โดยถือว่าสายหนึ่งมีคำอ่านเพียงอย่างเดียว เขียนคำอ่านเฉพาะสายลงในบรรทัดที่เว้นไว้เวลาพิจารณาขั้นสุดท้าย ถ้ามีสามสายก็ต้องถือว่าคำอ่านแตกต่างกันหมดมีเพียงสามคำ

สมมติว่ามีต้นฉบับตัวเขียนทั้งหมด 9 ฉบับ สาย ก มี 2 ฉบับ สาย ข มี 3 ฉบับ และสาย ค มี 4 ฉบับ มีคำอ่านแยกกันเป็น 3 อย่าง เวลามาเทียบกันครั้งสุดท้ายต้องถือว่ามีคำอ่านที่ต้องพิจารณาเพียง 3 สาย (ไม่ว่าจะมีต้นฉบับตัวเขียนกี่ฉบับในสายนั้น)

งานของผู้ตรวจชำระโดยตรงคือการหาคำอ่านครั้งสุดท้าย ซึ่งถือว่าใกล้เคียงกับที่ผู้ประพันธ์ตั้งใจเขียนไว้ ผู้ตรวจชำระมีหน้าที่ที่ต้องทำเพิ่มขึ้นมาอีกคือ การเขียนคำอธิบายหลักฐานที่ใช้ และปัญหาต่างๆที่อาจมีขึ้นในการตรวจชำระ ซึ่งอาจแบ่งเป็นข้อๆ ได้ดังนี้

1. ลักษณะและสภาพของหลักฐานในการตรวจชำระ เริ่มจากชื่อย่อหรือรหัส ที่มาหรือที่เก็บของต้นฉบับในปัจจุบัน ปีที่เขียนหรืออายุของต้นฉบับ ลักษณะลายมือเขียน วัสดุที่ใช้ สภาพของวัสดุ จำนวนแผ่นหรือหน้า ขนาดกว้างยาว (ถ้าเป็นใบลานต้องบอกความยาว ความกว้างและจำนวนบรรทัดต่อหน้า และจำนวนอักษรต่อบรรทัด) ถ้าชำรุดก็ควรอธิบาย ถ้ามีชื่อผู้คัดลอกหรือผู้สร้าง ตลอดจนเหตุผลในการสร้าง (Colophon) ให้ลอกข้อความนั้นมาด้วย

ตลอดจนลักษณะส่วนรวมของเนื้อหา เช่น เขียนบกพร่องมากหรือมีระเบียบดี มีตกหล่นหรือเกินคำ หรือเขียนผิดเล็กน้อยอย่างไร มีคำอธิบาย (gloss) ที่เขียนแทรก โดยเป็นหมายเหตุที่ขอบใบลาน (marginal notes) หรือ ระหว่างบรรทัด (interlinear) หรือไม่ หลักฐานฉบับนั้นเมื่อกล่าวโดยทั่วไปมีคำอ่านแตกต่างกันน้อยเทียบกับฉบับอื่นอย่างไร

2.ในการเสนอผลงานที่ตรวจชำระเสร็จแล้ว ต้องทำเชิงอรรถสำหรับชี้แจงคำอ่านที่แตกต่างได้ครบถ้วน คำอ่านแตกต่างจะต้องบอกว่า เป็นฉบับไหน ไม่ใช่บอกเพียงว่า “บางฉบับ” หรือ “2 ฉบับ” หรือ “4 ฉบับ” (เพราะฉะนั้นจึงจำเป็นต้องตั้งชื่อย่อของแต่ละฉบับไว้ตั้งแต่ต้น)

ผู้อ่านผลงานภายหลังที่พิถีพิถันสามารถพิจารณาคำอ่านแตกต่างที่เสนอมาและสร้างสาย recension ขึ้นมาเองได้

3.ความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานหรือฉบับเขียนทั้งหมด ถ้างานตัวเขียนมีหลายสาย (Recension) ก็ต้องอธิบายความคล้ายคลึงหรือแตกต่างกันอย่างกว้างๆ ในตอนนี้ และถ้ามีรายละเอียดอะไรเพิ่มเติมเกี่ยวกับความสัมพันธ์ของฉบับตัวเขียนเหล่านี้ก็ต้องให้ไว้ ถ้าสามารถเขียนแผนผังความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานต่างๆ ได้ก็ควรเขียนในตอนนี้

4.อักขรวิธี ผู้ตรวจชำระต้องอธิบายว่าอักขรวิธีในหลักฐานที่ใช้ว่าแตกต่างจากสมัยปัจจุบันอย่างไรบ้าง เช่นการประวิสรรชนีย์ การใช้ตัวสะกด การใช้ตัว น/ณ การใช้ไม้ไต่คู้และวรรณยุกต์ ถ้าเป็นการเขียนที่เป็นแบบอย่างในสมัยนั้นและผู้ตรวจชำระไม่สามารถอ้างคำอ่านแตกต่างมาได้ทุกรูปก็ต้องเขียนคำอธิบายในเรื่องเหล่านี้พร้อมทั้งยกตัวอย่างมาให้เห็นพอสมควร

5.การสะกดตัวตามความนิยม ควรยกตัวอย่างมาให้เห็นพอสมควร เช่น ศาสนา และ สาสนา ธรรม และ ธัมม์ วิชา/วิชา ทาส/ทาสฯ

6.งานตรวจชำระนิยมใช้ตัวย่อ โดยเฉพาะเมื่อกล่าวถึงหลักฐานในการตรวจชำระ เพราะพิมพ์สะดวก กินเนื้อที่กระดาษน้อยลง และผู้อ่านจะเข้าใจได้เร็วกว่า วิธีการใช้ตัวย่อต้องอธิบายไว้ในตอนต้นและควรให้ตรงกันหรือ

ใกล้เคียงกับวิธีการที่นักวิชาการส่วนใหญ่ใช้ เช่น RV.X.90.6 หมายถึงคัมภีร์
ฤคเวท มณฑลที่ 10 สุกตะที่ 90 มंत्रะที่ 6 หรือ HOS.XII.122.14 หมายถึง
หนังสือในชุด Harvard Oriental Series เล่ม 12 หน้า 122 บรรทัด 14

7.หนังสืออ้างอิง อาจอยู่ในตอนต้นเล่ม หรือท้ายเล่มแล้วแต่สมควร
ทั้งนี้จะเห็นว่าการตรวจชำระงานตัวเขียนเพื่อหาต้นฉบับของผู้ประพันธ์นั้นมี
วิธีการที่ต้องทำเป็นขั้นตอน ในการเลือกคำอ่านนั้นต้องเอาคำอ่านต่างๆ มา
เทียบ (collate) กัน แล้วเลือกคำอ่านที่มีจำนวนมากที่สุด ซึ่งโดยปกติก็จะเป็น
เช่นนั้น วิธีการนี้จึงไม่ซับซ้อนหรือยุ่งยากแต่ประการใด แต่ที่ต้องเน้นก็คือ การ
แบ่งต้นฉบับหรือหลักฐานการตรวจชำระออกเป็นสายนั้นนับว่ามีความสำคัญ
มาก เพราะเมื่อแบ่งเป็นสายแล้ว การเลือกคำอ่านจะเลือกจาก “สาย” เท่านั้น
และสายหนึ่งจะมีคำอ่านเพียงคำเดียว ไม่ว่าจะมีต้นฉบับตัวเขียนในสายนั้นก็
ฉบับก็ตาม

แม้ว่าบทความนี้จะไม่ได้อธิบายรายละเอียดเกี่ยวกับการแบ่งสาย ก็
เข้าใจว่า ผู้ที่ทำงานนี้ตามหลักเกณฑ์ที่ได้แนะไว้ข้างต้นจะสามารถเข้าใจได้เอง

บรรณานุกรม

วิสุทธ์ บุญยกุล. 2536. “การตรวจชำระงานตัวเขียน.” *ด้วยกตัญญูตา*.

กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 143 – 167.

สูตรस्थानीในยวนพ่ายกับปรวสังคหะ และสูตรस्थาน ในวรรณคดีสันสกฤต*

สยาม ภัทรานุประวัติ*

บทคัดย่อ

สูตรस्थानीเป็นคำที่พบในเรื่องยวนพ่าย เป็นการกล่าวถึงพระราชประวัติของสมเด็จพระเจ้าบรมไตรโลกนาถอย่างสังเขปเป็นตอนๆ จำนวน 39 ตอน เมื่อเปรียบเทียบเนื้อหา วิธีการและโครงเรื่องของสูตรस्थानीในยวนพ่ายกับสูตรस्थานในจรกสंहิตาและปรวสังคหะมหาภารตะแล้ว พบว่าเรื่องสูตรस्थानीมีลักษณะคล้ายกับปรวสังคหะส่วนที่ 2 และ 3 ของมหาภารตะ สันนิษฐานว่าผู้แต่งคงจะเลียนแบบลักษณะและรูปแบบของมหากาพย์ของอินเดีย

*ผู้เขียนขอกราบขอบพระคุณ “ครู” ดร. เรนาท โซเนน-ธิมเมอร์ อาจารย์ประจำภาควิชาเอเชียใต้ศึกษา วิทยาลัยบูรพาและแอฟริกันศึกษา มหาวิทยาลัยลอนดอน ที่ร่วมอภิปรายเรื่องปรวสังคหะในวรรณคดีสันสกฤตประเภทมหากาพย์ ทำให้ผู้เขียนได้แนวทางการศึกษาเรื่องสูตรस्थानीในยวนพ่ายและกราบขอบพระคุณศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร. กุสุมา รักษมณี ที่กรุณาแก้ไขบทความนี้ให้สมบูรณ์ยิ่งขึ้น

*ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทยคณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

การศึกษาเนื้อเรื่องหรือชนบทการแต่งวรรณคดีไทยโบราณเป็นเรื่องที่นักวรรณคดีหลายคนให้ความสนใจ วรรณคดีไทยหลายเรื่องคงรักษาร่องรอยของวรรณคดีต้นแบบไว้ เมื่อมีการศึกษาเปรียบเทียบกับวรรณคดีต้นแบบก็พบลักษณะที่คล้ายกันอย่างมาก เช่น เรื่องคำฉันท์ดุขฎิสังเวยกส้อมข้าง ที่คงคำศัพท์รูปแบบและชนบทหลายอย่างแบบวรรณกรรมเขมรโบราณ หรือวรรณคดีประเภทนิทานอุทาหรณ์หลายเรื่องที่ได้เนื้อเรื่องจากวรรณคดีสันสกฤต

ในสมัยอยุธยามีวรรณคดีไทยเรื่องหนึ่งที่ดูจะมีความพิเศษบางอย่าง แตกต่างจากวรรณคดีเรื่องอื่น เรื่องดังกล่าวคือ เรื่องยวนพ่ายโคลงต้นวรรณคดีสุดที่เรื่องสำคัญในสมัยอยุธยาตอนต้น เรื่องยวนพ่ายโคลงต้นมีเนื้อหาช่วงหนึ่ง แสดงพระราชประวัติย่อของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ (โคลงบทที่ 61 – 80) โคลงเหล่านี้มีลักษณะร่วมกันคือขึ้นต้นบาทแรกกับบาทที่สามด้วยคำว่า “ແລງປາງ” หรือ “ປາງ” ผู้แต่งได้กล่าวไว้ในตอนต้นของโคลงบทที่ 61 ว่า

แต่นี้จักตั้งอาทิ	กลกานท แลนา
เป็นสูตรสถานอื่น	รยบร้อย
ແລງປາງປັນຸບາล	ปิตุราช
ยังยโสธรคัลลย	คลีพล ฯ

ฉันทิชย์ กระแสสินธุ์ (2513: 115) ได้ตรวจสอบต้นฉบับสมุดไทยยวนพ่ายที่เก็บรักษาอยู่ในแผนกเอกสารโบราณ ของหอสมุดแห่งชาติทุกฉบับ และเสนอความเห็นว่

โคลงบทนี้ถูกต้องตรงกันทุกฉบับ คำ "สูตรสถาน" เป็นการบอกวิธีประพันธ์อย่างหนึ่งของกวีสมัยโบราณ มีอยู่ 2 แห่งด้วยกันคือ ในสมุทโฆษคำฉันท์แห่งหนึ่ง กับในยวนพ่ายโคลงต้นอีกหนึ่ง นอกจากนั้นไม่มีเลย แสดงให้รู้ว่า นักปราชญ์

ราชกวีสมัยก่อน ท่านมีแบบแผนในการแต่งการรจนาอย่างน่า
ชม ด้วยการนำเอาเรื่องย่อๆ มาบอกกล่าวให้รู้เป็น "สูตรสถานี"
ไว้เสียก่อนแล้วรจนารายละเอียดตามสูตรสถานีไปจนจบเรื่อง
เป็นการเริ่มที่ดีเด่นที่สุดของกวีสมัยอยุธยา ซึ่งหาไม่พบที่ไหนทำกัน
ไม่ ในวรรณกรรมอื่น ๆ

ประเด็นของฉันทิขยัณนั้น มีนักวิชาการให้ความเห็นเพิ่มเติม เช่น กุสุมา
รักษมณี ได้กล่าวว่าลักษณะของสูตรสถานีคล้ายกับลักษณะบางอย่างที่พบใน
วรรณคดีสันสกฤต กุสุมาเห็นว่า การย่อเรื่องไว้ตอนต้นนั้น ไทยคงจะได้แบบจาก
วรรณคดีสันสกฤตของอินเดีย คือเรื่องมหาภารตะมีบทย่อเรื่องเรียกว่าอนุกรม
มณี บรรพที่ 1 สรรพที่ 1 บรรพที่ 65 เป็นต้นไป เป็นการปูพื้นฐานเรื่องเพื่อให้
ผู้อ่านติดตามต่อไป (กุสุมา รักษมณี อ้างใน ชลดา เรื่องรักษลิขิต, 2546: 220)

นอกจากนี้กุสุมา ยังพบข้อที่น่าสนใจที่คล้ายกับคำว่าสูตรสถานี ใน
ตำรา**จรกสंहิตา** ซึ่งเป็นตำราแพทย์ภาษาสันสกฤต ที่แต่งในศตวรรษที่ 2
เนื้อเรื่องบทแรกของหนังสือจรกสंहิตาเรียกว่า**สูตรสถานะ** เป็นเรื่องทั่วไป
เกี่ยวกับการรักษาโรค หน้าที่ของแพทย์ อาหารของผู้ป่วย (กุสุมา รักษมณี,
2525: 2 และ กุสุมา รักษมณี อ้างใน ชลดา เรื่องรักษลิขิต, 2546: 170)

ประเด็นที่น่าสนใจสำหรับผู้เขียนคือ วิธีการนำเรื่องย่อมากล่าวไว้
ตอนต้นเรื่องยวนพ่ายโคลงฉันท์หรือที่เรียกว่าสูตรสถานีนั้น มีลักษณะเหมือนกับการ
ย่อเรื่องในมหาภารตะอย่างไร และคำว่าสูตรสถานในตำราแพทย์ของ
อินเดียมีความคล้ายคลึงกับสูตรสถานีของยวนพ่ายมากน้อยเพียงใด

ในบทความนี้ผู้เขียนจะศึกษารายละเอียดของเนื้อหา วัตถุประสงค์
โครงสร้างของสูตรสถานีในยวนพ่ายเทียบกับปราวสัตรหะ และสูตรสถาน ว่ามี
ลักษณะเหมือนหรือต่างกันอย่างไร และวรรณกรรมทั้งสองจะเป็นแบบให้กวี
อยุธยาได้หรือไม่อย่างไร

เรื่องสุตรสถานีนในวนพ่าย

ก่อนที่จะกล่าวถึงเรื่องปราวสัครหะและสุตรสถานะของวรรณคดี สันสกฤต ผู้เขียนจะกล่าวถึงลักษณะทั่วไปของสุตรสถานีนในวนพ่ายโคลงต้นเสียก่อน เพื่อเป็นข้อมูลเบื้องต้นในการเปรียบเทียบกับลักษณะที่พบในวรรณคดี สันสกฤต

ในวนพายนัน มีคำระบุไว้ตอนต้นเรื่องอย่างชัดเจนว่า “เป็นสุตรสถานีนอัน วยบร้อย” ข้อความนี้แสดงว่า ผู้แต่งใช้ชื่อว่า สุตรสถานีน เป็นความหมายเฉพาะ และต้องการให้เนื้อความตอนนี้เป็นบทเริ่มเรื่อง ดังคำว่า “แต่นี้จักตั้งอาทิ” จากนั้นก็กล่าวถึงหัวข้อต่างๆ ไปตามลำดับของเวลาตั้งแต่สมเด็จพระบรมไตรโลกนาถประสูติจนถึงทรงสร้างวัดและสร้างกำแพงเมืองพิษณุโลก รวมจำนวนโคลงทั้งสิ้น 20 บท พอถึงโคลงบทที่ 81 กวีก็กล่าวว่า “แต่นี้จักตั้งต่อกลกานท แลพอ” แสดงว่าผู้แต่งกำลังจะเปลี่ยนเรื่อง หรือกล่าวถึงเรื่องอื่นต่อไป เนื้อเรื่องสุตรสถานีนอาจแบ่งได้เป็น 39 เหตุการณ์ ทั้งหมดแบ่งเป็น 3 ส่วน ดังนี้

ส่วนแรก เป็นประวัติของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถตั้งแต่ประสูติจนเสวยราชย์ เนื้อเรื่องกล่าวถึง พระเจ้าสามพระยายกทัพไปตีเมืองเขมร สมเด็จพระบรมไตรโลกนาถประสูติที่ทุ่งอุทัย การกวาดต้อนไพร่พลกลับมาอยุธยา การอภิเษกพระบรมไตรโลกนาถ พระเจ้าสามพระยาสวรรคต การถวายพระเพลิง การครองแผ่นดินโดยธรรมของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ การประดิษฐานพระศรีมหาโพธิ์ และพระเจดีย์ การเชิญพระสงฆ์มาแสดงธรรม เนื้อความส่วนนี้เริ่มตั้งแต่โคลงบทที่ 61 จนถึงครึ่งบทของบทที่ 66 จำนวนโคลง 5 บทอีกครึ่งหนึ่ง

ส่วนที่ 2 เป็นตอนสงครามเมืองเชียงขึ้น เนื้อเรื่องกล่าวถึง ตอนที่พระยาบุธิษฐานเป็นกบฏ สมเด็จพระบรมไตรโลกนาถยกทัพไปปราบ เนื้อความส่วนที่ 2 นี้ เริ่มตั้งแต่โคลงบทที่ 66 (ส่วนท้าย) จนถึง 71 จำนวนโคลง 5 บทครึ่ง

ส่วนที่ 3 เป็นเหตุการณ์หลังจากสงคราม เมื่อพระเกียรติยศของ สมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ ขจรไปทั่ว ทรงบำรุงศาสนา ครั้นพระชนนี สิ้นพระชนม์ สมเด็จพระบรมไตรโลกนาถบำเพ็ญพระราชกุศล ทรงผนวช พระ ราชโอรสทูลให้ลาผนวช การสร้างพระอารามพุทธไสยวรรค และทรงโปรดให้ สร้างกำแพงเมืองพิษณุโลก เนื้อความส่วนที่ 3 เริ่มตั้งแต่โคลงบทที่ 72 จนถึง 80 จำนวนโคลง 9 บท

เรื่องสูตรสถานีนี้ไม่พบในวรรณคดีอื่นๆ แต่ฉันทิชัยมีความเห็นที่ น่าสนใจ คือ คำว่า**สูตรสถาดี** ที่ปรากฏในสมุทรโฆษคำฉันท์ คือคำว่าสูตรสถานี ในยวนพายนั่นเอง เมื่อพิจารณาลักษณะ สูตรสถาดีในสมุทรโฆษคำฉันท์แล้ว ก็ เป็นไปตามข้อสันนิษฐานของฉันทิชัย ได้เช่นกัน หากสูตรสถาดีเป็นคำเดียวกับ คำว่า สูตรสถานี ก็แสดงว่าสูตรสถานีก็เป็นคำศัพท์ทางวรรณคดีที่มีความหมาย เฉพาะในหมู่กวี และธรรมเนียมการสรุปเรื่องเป็นตอนๆ ที่เรียกว่าสูตรสถานีนี้ สืบต่อกันมาในระยะเวลาหนึ่ง

ชลดา เรื่องรักษ์ลิขิตเห็นว่า เรื่องสูตรสถานีเป็น “โครงร่างคร่าวๆ หรือโครงเรื่องหยาบๆ ที่กวีร่างไว้หรือกำหนดไว้ตอนต้นเรื่อง” (ชลดา เรื่องรักษ์ ลิขิต, 2546: 178) การนำเหตุการณ์ต่างๆ มากล่าวอย่างย่อนี้ แต่จะเป็นไปได้ หรือไม่ว่า ผู้แต่งอาจจะต้องการเพียงนำเสนอสาระสังเขปของพระราชประวัติ และพระราชกรณียกิจในสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถเพื่อให้ผู้อ่านเข้าใจพระราช ประวัติพระองค์อย่างสังเขปเท่านั้น อาจจะมีได้ต้องการให้เป็นแนวเรื่องหรือ โครงเรื่องทั้งหมด เพราะการที่กวีจะเสนอโครงเรื่องให้ผู้อ่านเห็นก่อนที่จะ กล่าวถึงเนื้อเรื่องเป็นเรื่องที่ค่อนข้างแปลก เท่าที่พบก็มีเพียงเรื่องสมุทรโฆษ คำฉันท์เท่านั้นที่มีลักษณะคล้ายกับสูตรสถานีในยวนพาย

สูตรสถานีกับการศึกษาของนักวิชาการ

แม้ว่าชลดาคะตีความคำว่า **สูตรสถานี** มาจากคำสองคำ **สูตร** รวมกับคำว่า **สถานินุ** (แล้วแจกริภาติเป็นสถานี) และอาศัยความหมายตามพจนานุกรมภาษาสันสกฤตอังกฤษของนักปราชญ์ทั้งชาวยุโรปและอินเดีย ประกอบคำวินิจฉัย (ชลดะ, 2546: 171–172) แต่ผู้เขียนก็อดสงสัยไม่ได้ว่า เราไม่พบหลักฐานคำว่าสถานีที่มีความหมายว่า “ต้นแบบ” ในภาษาไทยโบราณเลย ทั้งนี้เพราะ ปกติคำแปลในภาษาสันสกฤตที่มีหลายความหมาย เมื่อกลายมาเป็นคำยืมแล้ว ความหมายจะน้อยลงหรือเปลี่ยนไป ความหมายของคำว่าสถานีนี้นี้ก็เช่นกัน ที่ไม่ได้รับการศึกษาความหมายในภาษาสันสกฤตไว้ได้ทั้งหมด ดังนั้นการแปลว่า เรื่องคราวๆ ที่กำหนดไว้ก่อนหน้านี้ แม้ดูจะเป็นการอธิบายที่แม้จะดูเข้ากับบริบทเรื่อง แต่อาจจะต้องอาศัยหลักฐานประกอบมากกว่านี้

ผู้เขียนเข้าใจว่า กวีไทยอาจจะสร้างคำนี้ขึ้นโดยอาศัยคำว่า **สูตร** ซึ่งแปลว่าการย่อเป็นคำหลัก สถานีในโคลงยวนพายน้นอาจจะหมายถึงเพียง **ที่ตั้ง การตั้ง** ที่แปลงมาจากสทา ธาตุ ในภาษาสันสกฤต หรือ สฺทา ธาตุในภาษาบาลี หากพิจารณาตามความหมายนี้อาจจะแปลได้ว่า การตั้งเป็นตอนย่อๆ เท่านั้น ซึ่งผู้แต่งอาจจะไม่ได้ต้องการให้เป็นต้นแบบก็ได้

อย่างไรก็ตามผู้เขียนเห็นพ้องกับข้อเสนอมของชลดะที่ว่า ผู้แต่งอาจจะเลือกตอนหนึ่งในสูตรสถานีมาแต่งขยายความโดยละเอียดในภายหลัง ซึ่งก็เข้ากับโคลงที่ผู้แต่งกล่าวว่าไม่สามารถสดุดีพระเกียรติยศหมดได้

ชื่อสูตรสถานีนี้นี้เป็นคำที่ไม่พบในวรรณคดีสันสกฤตทั่วไป แต่กุสุมารักษมณี ก็พบคำว่าสูตรสถานในตำรา**จรกลัหิตา** ซึ่งเป็นตำราการแพทย์ของอินเดียโบราณ เรื่องสูตรสถานนี้เป็นบทแรกที่กล่าวถึงเรื่องทั่วไปเกี่ยวกับการรักษาโรค หน้าที่ของแพทย์ อาหารของผู้ป่วย (กุสุมารักษมณี, 2525: 2)

ตำรา**จรกลัหิตา**ที่กุสุมากล่าวถึงนี้ เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า**อัคนิเวท** เป็นตำราแผนกอายุรเวทฉบับหนึ่งของอินเดีย แต่งเป็นภาษาสันสกฤต เนื้อหา

แบ่งเป็นเล่มจำนวน 8 เล่ม มีชื่อเรียกแต่ละเล่มว่า “สถาน” ดังนี้ **สูตรสถาน นิทานสถาน วิมานสถาน ศารীরสถาน อินทริยสถาน จิกิตลิตสถาน กัลปสถาน และลัทธิสถาน** (Sharma, 1981: xiii)

ในแต่ละสถาน ก็มีเรื่องแตกต่างกันไป ในสูตรสถาน มีเนื้อหา 30 อชฺยายะ เมื่อได้ตรวจสอบคำว่าสูตรสถานที่ปรากฏในเรื่อง พบว่ามีเพียงสองตอนเท่านั้นที่ใช้ว่าสูตรสถาน คือในตอนท้ายของอชฺยายะแรก(...จรกปรตีสํสฤกฤเต **สูตรสถาน** ที่รุขณชีวิตีโย นาม ปฺรธเม¹ อชฺยายะ) และตอนจบเรื่อง (...จรกปรตีสํสฤกฤเต อยตา² วธินา สรวํ **สูตรสถาน** สมายุต) ในขณะที่เนื้อหาส่วนใหญ่คืออชฺยายะที่ 2–30 เรียกว่า โคลกสถาน (...จรกปรตีสํสฤกฤเต **โคลกสถาน ...**)

เนื้อเรื่องของจรกสंहิตาทั้ง 30 อชฺยายะมีเนื้อหาย่อยดังต่อไปนี้

อชฺยายะที่ 1 เรียกว่า **ที่รุขณชีวิตีโย** เนื้อหากล่าวถึง การทำให้อายุยืนยาว โภชนาและคุณสมบัติของอาหาร สมุนไพรต่างๆ

อชฺยายะที่ 2 เรียกว่า **อปามารคตณฺฑุลีย** เนื้อหากล่าวถึงเรื่องอปามารคะ ยาและเรื่องปัญจกรรมัน

อชฺยายะที่ 3 เรียกว่า **อารควธีย** เนื้อหากล่าวถึงเรื่องอารควระ การบำบัดโรคผิวหนังด้วยยา

อชฺยายะที่ 4 เรียกว่า **ขณฺฑูวเรจนศตาศรีตีย** เนื้อหากล่าวถึงการบำบัดแบบต่างๆ

อชฺยายะที่ 5 เรียกว่า **มาตฺราคิตีย** เนื้อหากล่าวถึง อาหาร การบำบัดด้วยกลืน และการนวดน้ำมัน

¹ เรื่องจรกสंहิตฉบับที่ Priyavrat Sharma ชำระและแปลนั้น มีศัพท์ที่เข้าใจยาก เพราะเป็นศัพท์เฉพาะทางการแพทย์ ต่อมานักปราชญ์อินเดียชื่อ Chandra Kaviratna ได้นำมาเรียบเรียงแก้ไขเพิ่มเติมเชิงอรรถจำนวนมากและพิมพ์อีกครั้งในปี 1996 ในชุด Indian Medical Science Series No. 41 ในบทความนี้ผู้เขียนได้ใช้เอกสารทั้งสองฉบับประกอบกัน

อรรถาธิบายที่ 6 เรียกว่า **ตสฺยาคิตฺติย** เนื้อหากล่าวถึงอาหารต่อจากอรรถาธิบาย 5 อาหารตามฤดูกาล

อรรถาธิบายที่ 7 เรียกว่า **นเวคานุชาธณีย** เนื้อหากล่าวถึงการทำกายภาพบำบัด

อรรถาธิบายที่ 8 เรียกว่า **อินฺทุริโยปกรมณีย** เนื้อหากล่าวถึงเรื่องสมอง

อรรถาธิบายที่ 9 เรียกว่า **ขุทฺททาภจตุสฺสปาท** เนื้อหากล่าวถึงสืบทอดยอยในการรักษา

อรรถาธิบายที่ 10 เรียกว่า **มหาจตุสฺสปาท** เนื้อหากล่าวถึงสืบทอดใหญ่ในการรักษา

อรรถาธิบายที่ 11 เรียกว่า **ติสฺสโนชณีย** เนื้อหากล่าวถึงลักษณะความต้องการสามประการ

อรรถาธิบายที่ 12 เรียกว่า **วาทกกลากลีย** เนื้อหากล่าวถึงคุณและโทษของลมในกาย

อรรถาธิบายที่ 13 เรียกว่า **สุเนห** เนื้อหากล่าวถึงการนวดด้วยน้ำมัน

อรรถาธิบายที่ 14 เรียกว่า **สุเวทา** เนื้อหากล่าวถึงการขับความร้อนร่างกาย

อรรถาธิบายที่ 15 เรียกว่า **อุปกल्पณีย** เนื้อหากล่าวถึงการจัดการอุปกรณ์ทางการแพทย์

อรรถาธิบายที่ 16 เรียกว่า **จิกิตฺสาปฺราภฤตฺติย** เนื้อหากล่าวถึงการเตรียมการรักษา

อรรถาธิบายที่ 17 เรียกว่า **กียนุตฺตริสฺสีย** เนื้อหากล่าวถึงโรคในศีรษะ

อรรถาธิบายที่ 18 เรียกว่า **ตฺริโคตฺติย** เนื้อหากล่าวถึงอาการอักเสบแบบสามแบบ

อรรถาธิบายที่ 19 เรียกว่า **อษฺภฺโกทฺริย** เนื้อหากล่าวถึงโรคที่เกิดบนกายแปดอย่าง

อรรถาธิบายที่ 20 เรียกว่า **มหาโรค** เนื้อหากล่าวถึงโรคที่ร้ายแรง

อรรถาธิบายที่ 21 เรียกว่า **อษฏฐานินุทตย** เนื้อหากล่าวถึงความทราม
แปดประการ

อรรถาธิบายที่ 22 เรียกว่า **ลงฺฆนพฤทฺธนิย** เนื้อหากล่าวถึงการบำบัดหก
ประการ

อรรถาธิบายที่ 23 เรียกว่า **สัตปรุณีย** เนื้อหากล่าวถึงโรคที่เกิดจากการ
บริโภคอาหาร

อรรถาธิบายที่ 24 เรียกว่า **วิธีโคณิตย** เนื้อหากล่าวถึงเรื่องของเลือด

อรรถาธิบายที่ 25 เรียกว่า **ยชฺชปฺรุณีย** เนื้อหากล่าวถึงร่างกายและโรคใน
ร่างกาย

อรรถาธิบายที่ 26 เรียกว่า **อาเตรรยภทฺรการุณีย** เนื้อหากล่าวถึงการ
โต้แย้งเรื่องโรคของไอเตรยะ

อรรถาธิบายที่ 27 เรียกว่า **อนุนปานวิธี** เนื้อหากล่าวถึงเรื่องอาหารและ
เครื่องดื่ม

อรรถาธิบายที่ 28 เรียกว่า **วิวิธาคิตปิตย** เนื้อหากล่าวถึงอาหารและ
เครื่องดื่ม(ต่อ)

อรรถาธิบายที่ 29 เรียกว่า **ทศปฺรณายตนิย** เนื้อหากล่าวถึงการหายใจ
สิบประการ

อรรถาธิบายที่ 30 เรียกว่า **ทศมหามูลีย** เนื้อหากล่าวถึงเกี่ยวกับหัวใจสิบ
ประการ

ตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า เรื่องสูตรสถานในจรกสัหิตาเป็นส่วนนำของ
เรื่องที่น่าเสนอเรื่องทั่วไป เนื้อหาในแต่ละอรรถาธิบายค่อนข้างหลากหลาย แม้ว่าจะ
มีชื่อตอนระบุอยู่ในแต่ละอรรถาธิบายอย่างชัดเจน แต่เนื้อหาภายในก็มีเรื่องอื่นๆ
ปะปนอยู่ ผู้เขียนไม่พบคำอธิบายว่า สูตรสถานหมายถึงอะไร แต่จากคาถา
สันสกฤตในเรื่อง และการเรียกชื่อหนังสือแต่ละเล่มว่าสถานี ทำให้ผู้เขียนเข้าใจ

ว่าเหตุที่เรียกว่า **สูตรสถาน** หมายถึง **บทที่มีเนื้อหาย่อย** เท่านั้น เพราะ เนื้อหาในบทนี้มีการเสนอเรื่องเป็นสูตรที่เป็นข้ออย่างย่อ ย่นย่อ ลักษณะที่รวม เฉพาะบทย่อโดยเฉพาะนี้ ดูเหมือนว่าจะเป็นคนละลักษณะกับสูตรสถานในเรื่องยวนพ่าย

สูตรสถานกับเรื่องปรวสัครหะ

หากสูตรสถานในจรกสัหิตา แปลว่าหนังสือที่มีเนื้อหาย่อ ดังที่ผู้เขียน เข้าใจแล้ว ลักษณะเนื้อหาของ สูตรสถานของยวนพ่ายโคลงต้นก็ต่างกับสูตร สถานในจรกสัหิตา เพราะสูตรสถานในยวนพ่ายโคลงต้นเป็นการเสนอพระราช ประวัติและพระกรณียกิจของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถมากกว่าจะเป็น บทที่รวมเรื่องย่อโดยเฉพาะ

เมื่อสูตรสถานแตกต่างจากสูตรสถานแล้ว เรื่องย่อของมหากาธะที่ กุสุมา รักษมณิเสนอไว้ ก็นับว่าเป็นเรื่องที่น่าสนใจที่จะนำมาเทียบกับสูตร สถานในยวนพ่ายได้ ในมหากาธะนั้นมีเนื้อเรื่องตอนหนึ่งเรียกว่าปรวสัครหะ (ปรว หมายถึง บรรพ ซึ่งเป็นชื่อตอนของมหากาธะ สัครหะ หมายถึงการรวม ดังนั้นก็อาจจะแปลได้ว่า ปรวสัครหะ หมายถึง การรวมบทต่างๆ ไว้ด้วยกัน จะ เห็นว่าต่างกับคำว่าสูตรสถาน ที่แปลว่าบทที่รวมเรื่องย่อ) ต้นฉบับตัวเขียน มหากาธะที่พบในอินเดียและยุโรปมีเนื้อหาตอนนี้ตรงกันเป็นส่วนใหญ่

มหากาธะฉบับตรวจชำระของมหาวิทยาลัยปุนาซึ่งถือว่าเป็นฉบับ มาตรฐาน (Buitenen, 1973:xxx-xxxi) นั้นมีเรื่องปรวสัครหะหรือบางครั้งเรียกว่า ปรวสัครหปุรว อยู่ในอาทิบรรพ บทที่ 2 มีโคลงทั้งสิ้น 240 บท (Sukthankar, 1933) ต้นฉบับตัวเขียนบางฉบับได้เพิ่มเนื้อเรื่องตอนนี้เพิ่มอีก ประมาณ 30 โคลง (Ibid, 46 – 47)

เรื่องปรวสัครหะนั้น เรนาท โซเนน-ฮิมเมอร์ ผู้เชี่ยวชาญวรรณคดี สันสกฤตของมหาวิทยาลัยลอนดอน มีความเห็นว่าเป็นเนื้อหาส่วนเสริมใน

ภายหลัง เมื่อมีการรวบรวมและบันทึกเรื่องมหากาตจะเป็นเรื่องนานพอสมควรแล้ว วัตถุประสงค์เพื่อจัดกลุ่มหรือย่อเรื่องทำนองเดียวกับสารบาญของเรื่อง²

นอกจากเรื่องมหากาตแล้ว ในต้นฉบับตัวเขียนเรื่องรามายณะบางฉบับก็มีร่องรอยการสรุปเนื้อหาเป็นตอนจำนวน 100 ตอนเช่นกัน มีข้อสังเกตว่าในเรื่องรามายณะที่มหาวิทยาลัยบาโรดาตรวจชำระ ซึ่งถือเป็นฉบับมาตรฐานก็มีการกล่าวถึงเรื่องย่อเป็นตอนๆ เช่นกัน เรื่องย่อนี้พบสองครั้งในพาลกานท์ ตอนแรกคือตอนที่พระนารทฤาษีสรุปเรื่องรามายณะให้ฤาษีวาลมิกิฟัง (1.1.8 – 79) และตอนที่ 2 คือ ตอนฤาษีวาลมิกิเริ่มกำหนดเหตุการณ์ต่างๆ เพื่อแต่งเรื่องรามายณะ (1.3.3 – 28) อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาเรื่องย่อในรามายณะแล้วพบว่าสังเขปกว่าเรื่องมหากาต่มาก อีกทั้งในเรื่องรามายณะก็ไม่ปรากฏชื่อเรื่องย่อซึ่งต่างกับมหากาต

เนื้อเรื่องของปรวสัครหะกล่าวถึงการสนทนากันของสูตะและเหล่าฤาษีในป่าโนมิยะ ที่สนทนากันถึงความยิ่งใหญ่ของเรื่องมหากาต เรื่องมหากาตโดยสรุป และคุณวิเศษของการฟังเรื่องมหากาต หากพิจารณาเนื้อเรื่องและโครงเรื่องของปรวสัครหะแล้วจะเห็นว่า เรื่องปรวสัครหะสามารถแบ่งตามเนื้อหาได้เป็น 4 ส่วน ดังนี้

ส่วนที่ 1 (คาถาที่ 1– 29) เป็นการกล่าวถึงเรื่องสมันตปัญจกและจำนวนทัพ ทหาร ม้าศึกในสงครามทุ่งกุฎเกชตร

ส่วนที่ 2 (คาถาที่ 30– 69) เป็น การให้รายชื่อตอนต่างๆ จำนวน 100 ตอนในเรื่องมหากาต

ส่วนที่ 3 (คาถาที่ 70–234) เป็นการเล่าสรุปเนื้อหาในแต่ละบรรพ ไปตามลำดับจนครบ 18 บรรพ

² แม้ว่าเรื่องปรวสัครหะจะไม่ใช้ผลงานดั้งเดิม แต่นักสันสกฤตศึกษาบางคน เช่น V.V. Iyer ก็ใช้ปรวสัครหะเป็นแนวเทียบเรื่อง เนื้อเรื่องบางตอนที่ไม่มีปรากฏในปรวสัครหะก็อาจจะสันนิษฐานได้ว่าเป็นผลงานที่แต่งเสริมในสมัยหลังจากที่มีการรวมปรวสัครหะกับมหากาตแล้ว

ส่วนที่ 4 (คาถาที่ 235– 240) เป็นเรื่องคุณวิเศษของมหาภารตะ

เนื้อเรื่องส่วนที่ 1 ดูจะเป็นการเชื่อมเนื้อหาให้เข้ากับเรื่องตอนอื่นๆ ในอาทิบรรพ ส่วนที่ 4 น่าจะเป็นส่วนเสริมในภายหลังเพื่อแสดงอานิสงส์การสดับเรื่องมหาภารตะ สารบาญของมหาภารตะจึงมีเพียงส่วนที่ 2 และ 3 คือ โศลกที่ 30 – 234 เท่านั้น เนื้อหาทั้งสองส่วนนี้น่าสนใจ เพราะเป็นการกล่าวถึงเหตุการณ์ตอนต่างๆ ในเรื่องมหาภารตะในลักษณะที่ต่างกัน โดยเนื้อหาส่วนที่ 2 กล่าวถึงเหตุการณ์สำคัญจำนวน 100 ตอน ไม่แยกตามบรรพ ส่วนในส่วนที่ 3 แยกกล่าวไปตามบรรพ

ปรวสัครหะส่วนที่ 2 นี้ น่าสนใจ เพราะเป็นการให้เฉพาะรายชื่อเหตุการณ์ที่ผู้แต่งคิดว่าสำคัญมาเรียงต่อเนื่องเป็นโคลก เช่น

ปรวานุกรมณี ปรว วิติย ปรวสัครหะ/

เปาษยมุ เปาโลมมาสติกมาทิวศาวตารณม//

บรรพแรกคืออนุกรมณี เรื่องปรวสัครหะเป็นบรรพที่สอง

(ต่อมาคือ)เรื่องของเปาษย เปาโลม อาสติกะ ซึ่งเป็นประวัติพงศาวดารในตอนเริ่มต้น

ลักษณะการให้เหตุการณ์ที่สำคัญนี้ ปรากฏอยู่ตลอดจนถึงโคลกที่ 69 ของปรวสัครหะ เหตุการณ์เหล่านี้ มีทั้งเรื่องหลักและบางครั้งก็มีเหตุการณ์จากเรื่องแทรกในมหาภารตะด้วย ตัวอย่างตอนที่ผู้แต่งนำมากล่าวไว้ เช่น เรื่องการเผาปราสาทหิ่ฉัง (ตอนที่ 8) การสังหารหิ่ฉิมพา (ตอนที่ 9) การแต่งงานของธิดาท้าวปาณฑุจาล (ตอนที่ 12) การเดินทางของวิหุร (ตอนที่ 14) การสังหารคิคุปาละ (ตอนที่ 26) การต่อสู้ระหว่างอรชุนและกิราตะ (ตอนที่ 31) เรื่องงูเห่าลิอม (ราชานหุชะ) (ตอนที่ 36) การพบกับฤาษีมารกัณเฑยะ (ตอนที่ 37) การสังหารกิจกะ (ตอนที่ 46) เรื่องนางอัมพา (ตอนที่ 59) เรื่องภควัทิตา (ตอนที่ 63) การสังหารอภิมันยู (ตอนที่ 67) การสังหารชราลัธ (ตอนที่ 69) สตรีบรรพ (ตอนที่

81) การมาของพระนารายณ์ (ตอนที่ 95) เรื่องหริวงศ์ (ตอนที่ 99) และภวิชัยบรรพ (ตอนที่ 100)

เนื้อหาส่วนที่ 3 ในปรวสัครหะ มีการเพิ่มรายละเอียดอีกเล็กน้อย เนื้อหาในส่วนที่ 3 นี้ต่างจากรายชื่อในส่วนที่ 2 เพราะในส่วนที่ 3 กล่าวถึงแต่ละบรรพ โดยเล่าเรื่องเหตุการณ์หรือเรื่องสำคัญบางตอนในแต่ละบรรพอย่างย่อ และระบุจำนวนโคลงไว้ตอนท้าย เช่น ตอน กระณะบรรพ ผู้แต่งก็กล่าวว่าเป็นเรื่องของวีรบุรุษกระณะ การให้ราชาศัลยเป็นสารถึงขัรบรตีกให้กระณะ เรื่องตริปุระ การสนทนาของราชาศัลยและกระณะ เรื่องหงส์กับกา ข้อธรรมะ เรื่องของยุชยิษฐิระกับอรชุน และอรชุนสังหารกระณะ กระณะบรรพมีจำนวน 69 บท รวม 4900 บท (Smith, 2000, Buitenen, 1973: 40)

ในขณะที่เขียนบทความนี้ นอกจากเรื่องมหากาตะและบางส่วนของรามายณะแล้ว ผู้เขียนยังไม่พบวรรณคดีสันสกฤตที่นำเหตุการณ์ในเรื่องมากล่าวเป็นตอนๆ ไว้ตอนต้นเรื่อง ไม่ว่าจะเป็นวรรณคดีมหากาพย์อย่าง รามวงศ์ ไนษิยจริต หรือนิทานสตุติกษัตริย์อย่าง หรรษจริต

หากเชื่อวาลักษณะสูตรสถานียะในยวนพ่ายโคลงต้น น่าจะได้ต้นแบบจากวรรณคดีก่อนหน้านี้แล้ว เรื่องมหากาตะก็น่าจะเป็นต้นแบบให้กับกวีผู้แต่งเรื่องยวนพ่ายมากกว่ารามายณะซึ่งมีเนื้อหาย่นย่อและดูเหมือนว่าจะเป็นการอ้างถึงเนื้อหาในเรื่องเท่านั้น

แม้ว่าจะไม่มีหลักฐานยืนยันว่า ผู้แต่งยวนพ่ายได้แนวคิดเรื่องปรวสัครหะ จากมหากาตะได้อย่างไร แต่หลักฐานภายในเรื่องยวนพ่ายที่อ้างถึงเหตุการณ์และตัวละครในมหากาตะก็ทำให้ไม่อาจปฏิเสธได้ว่า ผู้แต่งยวนพ่ายคงจะสนใจเรื่องมหากาตะไม่น้อย³ นอกจากนี้หากอาศัยหลักฐานบทสตุติ

³ เรื่องยวนพ่ายมีการอ้างอิงถึงเหตุการณ์และตัวละครสำคัญจากเรื่องมหากาตะหลายตอน เช่น กระณะ กฤษณะ ภิมะ อรชุน บางครั้งผู้แต่งอ้างถึงเหตุการณ์ที่ค่อนข้างซับซ้อน เช่น การประกาศตนและการยึดมั่นของภิมะทำให้วิสุทธีเชื่อว่าผู้แต่งคงมีความเข้าใจเรื่องมหากาตะอย่างดี รายละเอียดเพิ่มเติมได้จากบทความของ วิสุทธี บุญยกุล, “ชื่อบุคคลสำคัญในมหากาตะที่มี

กษัตริย์ในจารึกภาษาสันสกฤตของกัมพูชาโบราณที่มีอิทธิพลของวรรณคดีสันสกฤตปรากฏอยู่⁴ และกวีในราชสำนักเขมรได้เป็นต้นแบบหลายอย่างให้กับกวีในราชสำนักอยุธยา อาจจะเป็นไปได้ว่าผู้แต่งได้วิธีการของวรรณคดีสันสกฤตผ่านจากเขมร

อย่างไรก็ตาม ผู้แต่งคงสร้างศัพท์ว่า **สูตรสถานิ** (ที่บังเอิญพ้องกับคำว่าสูตรสถานในตำราจรกส์หิตา) ขึ้นโดยไม่ได้เค้าจากวรรณคดีสันสกฤต คำว่าสูตรสถานีนี้น่าจะหมายถึง การกล่าวถึงเหตุการณ์(สำคัญ)เป็นตอนๆ อย่างย่อโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อเป็นบทนำ หรือบทเกริ่นเรื่อง เพื่อให้ผู้อ่านทราบพระราชประวัติและพระปรีชาสามารถของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ ก่อนที่จะนำเสนอเนื้อหาการรบกับเชียงใหม่ซึ่งเป็นที่สำคัญที่สุดในภายหลัง

เนื่องจากเรื่องยวนพ่ายมีลักษณะหลายอย่างต่างจากมหากาตะ เรื่องสูตรสถานิในเรื่องยวนพ่ายจึงมุ่งเสนอเฉพาะพระราชประวัติของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถเพียงพระองค์เดียวเป็นตอนๆ ตามลำดับเวลา แตกต่างจากเรื่องปรวสัครหะเสนอเนื้อเรื่องของตัวละครหลายตัวอย่างคร่าวๆ ตามลำดับแต่ละบรรพ

ผู้เขียนเข้าใจว่าผู้แต่งเรื่องยวนพ่ายคงจะต้องการให้เสนอพระราชประวัติสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถโดยใช้วิธีการของปรวสัครหะที่ย่อเรื่องในบรรพต่างๆ ของมหากาตะมาไว้ตอนต้นเรื่องให้เหมือนกับมหากาพย์สำคัญของอินเดีย ประกอบกับนำบางอย่างและตัวละครจากมหากาพย์มาผสมผสานเป็น

กล่าวถึงในบทยอพระเกียรติสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถในเรื่องยวนพ่าย” *ภาษาและวรรณคดีไทย* 14 (ธันวาคม, 2540), 128–140.

⁴ ตัวอย่างจารึกสันสกฤตในกัมพูชาที่มีอิทธิพลของวรรณคดีสันสกฤต เช่น จารึกหันชัย มีฉันท 2 บท ใช้การพรรณนาทัพของพระเจ้าอวรมัน ที่มีเนื้อหาและลีลาเหมือนกับฉันทที่กาลีทาสใช้ในเรื่องรชวงศ์ ส่วนจารึกแม่บุญ ฉันทบทที่ 38 กวีอาจได้แนวคิดมาจากฉันทบทที่ 30 ในวรรคที่ 1 ของเรื่อง กุมารสัมภาวตุ K. Bhattacharya, “Inscriptions : their literary value” in S.K. Chatterji (ed.)

The Cultural Heritage of India Vol. V (Calcutta: The Ramakrishana, 1978), 410, 411 – 412.

ยวนพ่าย เพื่อให้เรื่องยวนพ่ายโคลงต้นมีลักษณะสำคัญเหมือนกับมหากาหระนั้นเอง

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรมศิลปากร. 2541. *วรรณกรรมสมัยอยุธยา เล่ม 1*. พิมพ์ครั้งที่ 2 .กรุงเทพฯ :

กรมศิลปากร.

กุสุมา รัชมณี. 2525. *นิทานอุทาหรณ์ในวรรณคดีสันสกฤต* .นครปฐม:

มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ฉันทิชย์ กระแสสินธุ์. 2513. *ยวนพ่ายโคลงต้น* .พระนคร: โรงพิมพ์อักษร

สัมพันธ์.

ชลดา เรืองรักษ์ลิขิต. 2546. *วรรณคดี* .กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

วิสุทธ์ บุญยกุล. 2540. “ข้อบุคคลสำคัญในมหากาหรที่มีกล่าวถึงในบทยอพระ

เกียรติสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ ในเรื่องยวนพ่าย” *ภาษาและ*

วรรณคดีไทย 14 (ธันวาคม, 2540), 128–140.

ภาษาอังกฤษ

Bhattacharya, K. 1978. “Inscriptions : their literary value” in Chatterji S.K. ed. *The Cultural Heritage of India Vol. V* Calcutta: The Ramakrishana.

van Buitenen, J. A. B. 1973. *The Mahabharata I The Book of the Beginning* Chicago: University of Chicago Press.

Goldman, Robert P. 2005. *Ramayana Book one: Boyhood by Valmiki* New York: University of New York Press.

- Iyer,V.V. 1922. *Notes of a study of the preliminary chapters of the Mahabharata*. Madras: Ramaswami Sastrulu.
- Kaviratna, A. C. & Sharma, P. 1996. *Caraka Samhita Vol. I*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Sharma, Priyavrat. Ed. 1981. *Caraka-Samhita* Varanasi: Chaukhamba Orientalia.
- Smith, J.D. 2000. *Mahabharata: electronic version of the text of the critical*.
- Smith, J. D. 2009. *The Mahabharata*. England: Penguin Books.
- Sukthankar, V.S. 1933. *The Mahabharata Vol I*. Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute.

ความหลากหลายของชื่อกฎหมายล้านนาโบราณ

นลินภัทร์ พัทธ์ชัยอินทัย*

บทคัดย่อ

บทความเรื่อง “ความหลากหลายของชื่อกฎหมายล้านนาโบราณ” มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาชื่อของกฎหมายล้านนาโบราณที่มีความหลากหลายว่าสามารถจัดประเภทได้อย่างไร แต่ละประเภทมีลักษณะอย่างไรและมีความสัมพันธ์กับรายละเอียดอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการกฎหมายแต่ละประเภทอย่างไร โดยศึกษาจากกฎหมายล้านนาโบราณที่ปริวรรตจากอักษรล้านนามาเป็นอักษรไทยกลางแล้ว จำนวน 20 ฉบับ ผลการศึกษาพบว่าสามารถจัดประเภทของกฎหมายล้านนาโบราณได้เป็น 8 ประเภทตามชื่อที่ปรากฏ และชื่อกฎหมายแต่ละประเภทก็มีลักษณะเฉพาะแตกต่างกันไปโดยมีความสัมพันธ์กับรายละเอียดที่เกี่ยวข้องกับการกฎหมายแต่ละประเภท ไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์กับเนื้อหา กลวิธีการนำเสนอ ที่มา เป็นต้น แสดงให้เห็นว่า ชื่อของกฎหมายล้านนาโบราณมีลักษณะเฉพาะที่มีใช้เป็นเพียงแต่ชื่อที่บ่งบอกให้ทราบว่า เป็นเอกสารประเภทกฎหมายเท่านั้น แต่ชื่อของกฎหมายล้านนาโบราณยังสามารถบ่งบอกได้ถึงเนื้อหา กลวิธีการนำเสนอ ที่มา และรายละเอียดอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการกฎหมายได้ด้วย ทำให้เมื่อเห็นชื่อของกฎหมายล้านนาโบราณแล้ว สามารถคาดเดาได้ว่ากฎหมายล้านนาโบราณฉบับนั้นมีลักษณะอย่างไร มีเนื้อหาเกี่ยวกับเรื่องใด มีที่มาอย่างไร เป็นต้น

* นักศึกษาปริญญาโท สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ความนำ

กฎหมายเป็นสิ่งที่กำหนดขึ้นเพื่อใช้ควบคุมคนในสังคม ทุกสังคมจำเป็นต้องมีระเบียบกฎเกณฑ์สำหรับกำหนดและควบคุมให้การดำเนินชีวิตของสมาชิกแต่ละคนในสังคมให้เป็นไปด้วยความเป็นระเบียบเรียบร้อย สังคมล้านนาโบราณก็มีกฎหมายที่ใช้ควบคุมคนในสังคมเช่นเดียวกัน กฎหมายล้านนาโบราณได้รับการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรและคัดลอกสืบต่อกันมาด้วยการจารึกลงในใบลานและเก็บรักษาไว้ตามหอธรรมในวัดต่าง ๆ เอกสารใบลานที่เป็นกฎหมายเหล่านี้จะเรียกชื่อต่าง ๆ กันออกไป เช่น ธรรมศาสตร์ มังรายศาสตร์ อวหาร เป็นต้น (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2520)

การที่กฎหมายล้านนาโบราณมีชื่อกฎหมายที่มีความหลากหลาย จึงมีประเด็นคำถามที่น่าสนใจคือ ชื่อกฎหมายล้านนาโบราณเหล่านี้ สามารถนำมาจัดหมวดหมู่หรือจัดประเภทได้กี่ประเภท และชื่อกฎหมายล้านนาโบราณแต่ละประเภทมีลักษณะอย่างไร และมีความสัมพันธ์กับและรายละเอียดอื่น ๆ เช่น เนื้อหา กลวิธีการนำเสนอที่เกี่ยวข้องกับกฎหมายแต่ละประเภทอย่างไร ในการศึกษาครั้งนี้ผู้วิจัยได้ศึกษากฎหมายล้านนาโบราณที่ปริวรรตจากอักษรล้านนาเป็นอักษรไทยกลางแล้ว จำนวน 20 ฉบับ ได้แก่ ธรรมศาสตร์หลวง ฉบับวัดล้อมแรด ธรรมศาสตร์สัพพสอน ฉบับวัดตุนใต้ ธรรมศาสตร์เจ้าฟ้าหริภุญชัย ฉบับวัดศรีสุพรรณ ธรรมศาสตร์หลวงคลองตาดำ ฉบับวัดปากกกอง ธรรมศาสตร์ราชกิจอนา ฉบับวัดหัวข่วง มังรายศาสตร์ ฉบับวัดเสาไห้ มังรายศาสตร์ ฉบับนอตอง มังรายศาสตร์ฉบับวัดเชียงหมั่น มังรายศาสตร์ ฉบับวัดหมื่นเงินกอง มังรายศาสตร์ ฉบับวัดไชยสถาน มังรายธรรมศาสตร์คตฺติโลกคตฺติธรรม ฉบับวัดช้างค้ำ ธรรมมูลกัณฑ์ไตร ฉบับวัดผาป่อง หัตถกัมมวินิจฉัยบาฬีฎีกา รอมสมมุติราช ฉบับวัดศรีโคมค้ำ คัมภีร์ราชศาสตร์และอวหารภายใต้า ฉบับ วัดผาป่อง อวหารภายใต้า ปลาย ฉบับวัดนันทาราม อวหาร25 ฉบับวัดเมธังหนังสืออนุโลมญาณกฎหมายโบราณ ฉบับวัดล้อมแรด กฎหมายล้านนา ฉบับ

วัดชัยพระเกียรติ กฎหมายวัดกาสา ฉบับวัดกาสา และกฎหมายพระเจ้าน่าน ฉบับไชยน์ทพรีนครเมืองน่าน ผู้วิจัยได้นำชื่อกฎหมายล้านนาโบราณมาจัดประเภท จากนั้นศึกษาลักษณะของชื่อแต่ละประเภท และศึกษาความสัมพันธ์กับรายละเอียดอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับกฎหมายแต่ละประเภท เช่น เนื้อหา กลวิธีการนำเสนอ ที่มา เป็นต้น

ความหลากหลายของชื่อกฎหมายล้านนาโบราณ

จากการศึกษาพบว่าสามารถจัดประเภทของกฎหมายล้านนาโบราณทั้ง 20 ฉบับได้เป็น 8 ประเภทตามชื่อที่ปรากฏ ได้แก่ 1.มั่งรายศาสตร์ 2.ธรรมศาสตร์ 3.มั่งรายธรรมศาสตร์ 4.ธรรม 5.อาหาร 6.หัตถกัมมวินิจฉัยบาฬีฎีกาอมสมมุติราช 7.หนังสืออนุโลมญาณกฎหมายโบราณ 8.กฎหมาย ผู้วิจัยพบว่าชื่อกฎหมายแต่ละประเภทมีลักษณะเฉพาะและมีความสัมพันธ์กับรายละเอียดอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกับกฎหมาย เช่น เนื้อหา กลวิธีการนำเสนอ ที่มา ดังนี้

เอกสารประเภทที่ 1: “ธรรมศาสตร์”

กฎหมายประเภทนี้มีเนื้อหาทั้งที่เป็นบทบัญญัติทางกฎหมายที่กล่าวถึงข้อบังคับ ลักษณะความผิดและบทลงโทษ นอกจากนี้ยังมีเนื้อหาที่เป็นส่วนประกอบอื่นๆ เช่น นิทาน ตำนาน เรื่องเล่าประกอบด้วยเอกสารที่จัดไว้ในกฎหมายประเภทนี้ ได้แก่ ธรรมศาสตร์หลวง ฉบับวัดล้อมแรด ธรรมศาสตร์สัพพสอน ฉบับวัดตุนใต้ ธรรมศาสตร์เจ้าฟ้าหริภุญชัย ฉบับวัดศรีสุพรรณ ธรรมศาสตร์ราชกือนา ฉบับวัดหัวข่วงและธรรมศาสตร์หลวงคลองตัดคำ ฉบับวัดปากกกong

คำว่า “ธรรมศาสตร์” เป็นคำที่ใช้ในความหมายดั้งเดิม หมายถึง หลักการที่ทุกคนต้องยึดถือ แม้แต่ผู้ปกครองแผ่นดินก็ต้องยึดถือคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เป็นกฎหมายแม่บท(แสง บุญเฉลิมวิภาส, 2550) คำว่า “ธรรมศาสตร์” นี้มาจากคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ซึ่งเป็นกฎหมายหรือเป็น หลักธรรมที่มีอยู่ในความคิดของชาวอินเดียครั้งโบราณ ตามคติพราหมณ์หรือ ศาสนาฮินดูเชื่อว่าเป็นธรรมซึ่งพระมनुได้นำมาเผยแพร่แก่มนุษย์ทั้งหลาย กษัตริย์อินเดียจะนำธรรมศาสตร์นี้มาปรับใช้ในการปกครอง ทั้งนี้กษัตริย์ อินเดียไม่มีหน้าที่ออกกฎหมายแต่ต้องเรียนรู้ธรรมโดยการศึกษาธรรมศาสตร์ แล้วตัดสินใจดีไปตามหลักธรรมศาสตร์นั้น สำหรับบทบาทของกษัตริย์ตาม แนวความคิดของอินเดียนี้ เชื่อว่ากษัตริย์นอกจากจะเป็นนักรบที่เก่งกล้า ที่ปกป้องราษฎรจากภัยทั้งหลายแล้ว ยังจะต้องเป็นผู้ประพฤติธรรมด้วย ใน ขณะเดียวกันพระองค์ก็มีพระราชอำนาจหรือทรงไว้ซึ่งพระอาชญาสิทธิ์ที่จะ ลงโทษผู้ฝ่าฝืนธรรม เพื่อให้สังคมอยู่ได้อย่างสงบสุข¹ ต่อมามอญได้เปลี่ยน ข้อความที่เกี่ยวกับศาสนาพราหมณ์มาเป็นศาสนาพุทธ เพื่อเป็นหลักให้กษัตริย์ ที่นับถือศาสนาพุทธใช้ตัดสินคดี (ประเสริฐ ณ นคร, 2521) ทั้งนี้ล้านนาโบราณก็ รับมาใช้ด้วยเช่นกัน กฎหมายประเภทนี้จึงมีลักษณะเป็นการนำคำสั่งสอนทาง พุทธศาสนามาปรับใช้ในการปกครอง หรือการตัดสินคดี ดังนั้น เนื้อหาใน

¹ คำอธิบายทางพุทธศาสนาที่อธิบายเกี่ยวกับคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เรียกว่า ธรรมสัตถัม ผู้ปกครองแผ่นดินมีบทบาทในลักษณะที่เรียกว่า ธรรมราชา คือ ผู้เปี่ยมด้วยคุณธรรมจนผู้คนยกย่อง ให้เป็นผู้นำ กล่าวคือ พระมหากษัตริย์นอกจากจะทำหน้าที่ปกครองบ้านเมืองแล้ว ยังมีหน้าที่เป็น ผู้รักษาธรรมให้คงอยู่อีกด้วย คือ จะต้องปกครองให้คนอยู่ในธรรม ในอินเดียจึงมีความเชื่อดังแต่เมื่อ ครั้งโบราณว่า สิ่งที่จะคุ้มครองธรรมให้คงอยู่ก็คือสิ่งที่เรียกว่า “ทัณฑ” ซึ่งตามรากศัพท์ภาษา สันสกฤตแปลว่าตะปด ถือว่าทัณฑเป็นเครื่องมือในการรักษาธรรม การลงโทษจึงเป็นการกำกับให้คน กลับมาอยู่ในธรรมและเป็นตัวอย่างไม่ให้อื่นละเมิดธรรมอีกด้วย, แสง บุญเฉลิมวิภาส, “ธรรมศาสตร์ นิติศาสตร์ และกฎหมาย”, ใน **สรรพสาระประวัติศาสตร์ – มนุษยศาสตร์ เล่มที่ 1** (2550 : 25)

กฎหมายประเภทนั้นนอกจากจะมีเนื้อหาเกี่ยวกับการตัดสินคดีแล้ว ยังมีการสั่งสอน ให้ข้อคิดด้วย ยกตัวอย่าง เช่น

“...เป็นดังตำนานเสือตัว 1 โพนอรอยู่รูงเห่าตัว 1 รูงเห่าตัวนั้นตอดเสือตาย หั้นแล เมื่อนั้นยังมีระสีตน 1 โพนแ่วหั้นจึงกรณณาเพื่อบ่ที่ตายจึงจัก เปาพิตเสย เสยจึงคืนมาเปนตัวนั้นดังเกล้าแล้ว พายลฺรูเสยพ้อยจักกิน เจ้าระสีหั้น เสยว่ามึงหากมาอยู่เขตแดนคุตตายจักกินมึงซะและ เจ้ารสีบ่หี้กิน 2 ขาพากันโพงางว่ที่ตัดคำหื้องว่ตัดคำ เมื่อนั้นงว่กัเลือกินมันพาย หน้าตัดหี้เลือกินเจ้ารสีเสย งว่ตัดดังนี้ชื่อว่า ภายคตติ...บ่ชอบแล้วจึงพากัน โพงากตายตัว 1 ตัดหี้หั้นและกตตายตัวนั้นค้รู้จักคุรเจ้ารสีมากนั กะต่าย คุระนิงว่าเสยตัวนี้อาธมแท่และหนอมันบ่รู้จักคุรเจ้ารสี อันมีชีวิตดังอัน คุ จักเอามันโพงว่ที่เก่าหื้องเห่าขบมันตายเหือะ กระต่างคุระนิงดังนี้แล้วจึง กล่าวแก่เสยว่าท่านอยู่ที่ใด เจ้ารสีเข้าโพงาทานที่ใด ท่านจูงโพงอยู่ทั้น ท่านจ่งได้บอกแก่คุเหือะ เมื่อนั้นเสยจึงพากะต่ายโพงอดที่มันนอรอยู่หั้น และ กะต่ายจึงว่าท่านจูงโพนอรที่เก่าท่านดู คุจักพิจจรณาคุกอร เมื่อนั้น เสยค้โพนอรที่เก่าหั้นแล้วรูงเห่าตัวนั้นค้ออกรูมาตอดเสือตายแล้ว กะต่าย ตัวนั้นค้อเอเจ้ารสีหิบ่ที่เปาพิตงออก หี้มันตายอยู่หั้น...”

(ธรรมศาสตร์หลวง ฉบับวัดล้อมแรด, หน้า 61-63)

จากตัวอย่างมีการยกตำนานซึ่งมีการสอดแทรกข้อคิดหรือคำสั่งสอน เพื่อเป็นแนวทางในการปฏิบัติของผู้ปกครองหรือผู้มีอำนาจตัดสินคดีความว่า ต้องมีความเที่ยงธรรม ไม่ตัดสินความโดยเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตน เห็นแก่พวกพ้อง หรือเกรงกลัวอิทธิพล นอกจากนั้นสิ่งที่ผู้ตัดสินความจะต้องมี คือ ความเฉลียวฉลาด ไหวพริบ ปฏิภาณ จึงจะสามารถแก้ปัญหาได้ดีและ ถูกต้อง

เอกสารประเภทที่ 2: “มังรายศาสตร์”

กฎหมายประเภทนี้มีเนื้อหาเป็นบทบัญญัติทางกฎหมายเท่านั้น กล่าวถึงข้อบังคับ ลักษณะความผิดและบทลงโทษอย่างชัดเจน เอกสารที่จัดไว้ในกฎหมายประเภทนี้ ได้แก่ มังรายศาสตร์ฉบับวัดเส้าให้ มังรายศาสตร์ฉบับนอตอง มังรายศาสตร์ฉบับวัดเชียงหมั่น มังรายศาสตร์ฉบับวัดหมื่นเงินกอง และมังรายศาสตร์ฉบับวัดไชยสถาน

คำว่า “มังราย” หมายถึง พระยามังราย ผู้ปกครองอาณาจักรล้านนา ประเสริฐ ณ นคร (2521) กล่าวว่า กฎหมายประเภทมังรายศาสตร์นี้จัดว่าเป็น “ราชศาสตร์” พระยามังรายอาจได้รับธรรมศาสตร์และใช้ธรรมศาสตร์นี้พิพากษาคดีที่ตรงกับรูปเรื่อง และรวบรวมคำพิพากษาของพระองค์แล้วให้ตราเป็นกฎหมาย ดังนั้น “มังรายศาสตร์” จึงหมายถึง ราชศาสตร์ของพระยามังรายนั่นเอง คำว่า “ราชศาสตร์” เป็นการรวบรวมการวินิจฉัยคดีที่กษัตริย์วินิจฉัยไว้จัดเข้าเป็นหมวดหมู่ เป็นการปรับใช้ธรรมศาสตร์มาพิพากษาคดีที่ตรงกับรูปเรื่องแล้วรวบรวมคำพิพากษาแล้วตราขึ้นเป็นกฎหมาย เพื่อใช้เป็นหลักในการควบคุมคนในสังคมให้เป็นระเบียบเรียบร้อยและใช้เป็นหลักในการวินิจฉัยคดีความต่อไป ทั้งนี้กษัตริย์จะต้องยึดคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เป็นหลักในการออกพระราชศาสตร์โดยพระราชศาสตร์จะขัดหรือแย้งกับหลักการในพระธรรมศาสตร์ไม่ได้ (แสงว นุญเฉลิมวิภาส, 2550) เนื้อหาที่ปรากฏในกฎหมายประเภทนี้จึงมีลักษณะของบทบัญญัติทางกฎหมายที่มาจากคำพิพากษาของกษัตริย์ ดังตัวอย่างที่กล่าวถึงบทบัญญัติทางกฎหมายที่ระบุลักษณะความผิดและระบุบทลงโทษแต่ละลักษณะไว้อย่างชัดเจน ดังนี้

“...ลักข้าวตีราคากระเช้าละ 1,100 เปี้ย ให้ไหม 9 เท้า ถ้าถึงกระบุง ให้ตีราคา 3,300 เปี้ย ใช้ 9 เท้า เป็น 29,700 เปี้ย ผีลักข้าว หาบ 1 หรือ 2 หาบ ให้ใช้ 11,000 เปี้ย ถ้าลักข้าว 5 หาบ ให้ใช้ 22,000 เปี้ย...”

(มังรายศาสตร์ ฉบับวัดเส้าให้, หน้า 47)

เอกสารประเภทที่ 3: “มังรายธรรมศาสตร์”

ชื่อกฎหมายประเภทนี้มาจาก “มังรายศาสตร์” และ “ธรรมศาสตร์” ประกอบกัน และมีเนื้อหาแบบกฎหมายประเภทมังรายศาสตร์และประเภทธรรมศาสตร์ประกอบกันตามลำดับ คือ ส่วนต้นเป็นบทบัญญัติทางกฎหมายตามแบบของมังรายศาสตร์ และส่วนต่อมาเป็นตามแบบของธรรมศาสตร์ คือ เป็นเรื่องเล่าตำนานนิทาน เพื่อใช้สั่งสอนและให้ข้อคิดด้วย เอกสารที่จัดไว้ในกฎหมายประเภทนี้ ได้แก่ มังรายธรรมศาสตร์คติโลกคติธรรม ยกตัวอย่าง

ตัวอย่างที่ 1

“...ผู้ 1 ไผ่เงินเปนดอกดั่งอันเจ้าเงินเฟิ่นมาถามพ้อยค่าพ้อยดี
ท่านดั่งอัน หื้อเอาเงินทั้งเคล้าทั้งดอกแล้วหื้อใหม่ 100 เงินเทือะ ...”

(มังรายธรรมศาสตร์คติโลกคติธรรม ฉบับวัดช้างค้ำ, หน้า 12)

ตัวอย่างที่ 2

“...ต่อ 1 ยังมีไนกาลคาบ 1 มหาอนุรุธเถนไผ่ยังเจ้าสามเถร
ตนชื่อว่าสมุนาหิไผ่เอาน้ำอินมตสละเจ้าสมุนคัมภีรนาคราชตรวยอยู่สละ
ที่นั่น นาคราชว่าท่านเปนเจ้าจักเอาได้ยศเอาเทือะว่าอัน นาคราชตรวนันคัม
เล็กพังพานขึ้นได้ย 50 โยชนะงำยังสละนั้นไผ่เจ้าสมุนสามเถรคัมภีรนา
เทวดาทังหลาย 8 ทิสสมาเปนสกุขิแล้วคัมขึ้นย่ำหวานาคราชตรวนันลง
ตกได้แล้ว คัมคักเอาน้ำได้ยแล้วคัมของขึ้นมวรลงอากาศหั้นแลนาคราช
แร่นันว่าสามเถรตนนี้มาลักเอาน้ำคูลแล้วอันมหาอนุรุธเถนเจ้าจึงจัก
ถามสมุนสามเถรคัมภีรนาคราชว่าเปนดั่งตน หากได้ยจากันด้วยนาคราชนั้น มหา
เถนเจ้าข้าถามนาคราช นาคราชคัมว่ามิเปนดั่งอันแท้แล มหาอนุรุธเจ้า
ว่าอาญาชาติสามเถรแล้ว สามเถรคัมหาโทษบิได้ยแล เจ้าอนุรุธเถนกิน
หายพยาธิดีวันนั้น...”

(มังรายธรรมศาสตร์คติโลกคติธรรม ฉบับวัดช้างค้ำ, หน้า 48 – 49)

ในตัวอย่างที่ 1 เป็นบทบัญญัติทางกฎหมายตามลักษณะของมังรายศาสตร์ที่กล่าวถึงความผิดและบทลงโทษเกี่ยวกับการทำร้ายเจ้าหน้าที่ ลักษณะเช่นนี้จะปรากฏอยู่ในช่วงต้นของกฎหมายประเภทนี้ ในตัวอย่างที่ 2 เป็นการยกตำนานมาประกอบซึ่งจะปรากฏอยู่ในช่วงท้ายของกฎหมายประเภทนี้ เป็นการสั่งสอนและให้ข้อคิดเพื่อให้เห็นว่าควรยึดตามหลักเหตุผลความถูกต้อง เพราะนาคราชจะเอาผิดสามเณรวาขโมยน้ำของตนไม่ได้ เนื่องจากนาคราชได้เอ่ยปากบอกอนุญาตแล้ว

เอกสารประเภทที่ 4: “ธรรม”

กฎหมายประเภทนี้ไม่มีบทบัญญัติทางกฎหมายปะปนอยู่เลย มีเพียงเนื้อหาเฉพาะส่วนที่เป็นเรื่องเล่าตำนานนิทานเท่านั้น และมีลักษณะของธรรมเทศนาซึ่งสอดคล้องกับชื่อ “ธรรม” ที่หมายความถึง หลักธรรมและวิธีนำเสนอแบบธรรมเทศนา ดังที่ปรากฏอยู่ต้นของเอกสารโบราณแต่ละผูก ดังนี้

“...โมตัสสสุ สนฺตํติ รําดํธรรมเทศนา อันชื่อว่ามูลลक्षणํไตร
ไว้ปริมวญฺเฑอะผู้มีพระยาภวนพังและเทศนาจำไว้ทุกคนเฑะ...”

(ธรรมมูลลक्षणํไตร ฉบับวัดผาบัง, หน้า 17)

กฎหมายประเภทนี้มีลักษณะเป็นธรรมเทศนาที่เทศนาเกี่ยวกับการนำหลักธรรมมาใช้ในทางกฎหมาย กล่าวถึงเรื่องราวการวินิจฉัยคดีความลักษณะต่าง ๆ ที่แฝงไปด้วยคติคำสอน แสดงให้เห็นว่าผู้ปกครองหรือผู้ที่มีอำนาจในการใช้กฎหมายต้องมีความปราดเปรื่อง มีสติปัญญา สามารถนำหลักธรรมคำสอนทางพุทธศาสนามาปรับใช้ในการปกครองและวินิจฉัยตัดสินคดีความได้ การตัดสินคดีความในตัวอย่างต่าง ๆ เหล่านี้มีการชี้เหตุผลกำกับไว้ด้วยว่าเหตุใดจึงตัดสินความเช่นนั้นพร้อมกับสอดแทรกคำสอนและข้อคิดทางพุทธศาสนาไว้

พร้อมกันด้วย เอกสารที่ผู้วิจัยจัดไว้ในกฎหมายประเภทนี้ ได้แก่ ธรรมนูญลัทธิ
ไตร ฉบับวัดผาช่อง

ยกตัวอย่างตำนานที่สอดแทรกข้อคิดหรือคำสั่งสอนในกรณีที่ไม่สามารถ
พาหาพยานมาช่วยในการพิจารณาคดีความได้ ควรพิจารณาว่าบุคคลที่
เกี่ยวข้องในคดีความนั้นประพฤติดนอยู่ในศีลในธรรมเพียงใด ผู้ที่ประพฤติดน
อยู่ในศีลในธรรมมากกว่าก็ย่อมมีความน่าเชื่อถือและน่ายกย่องมากกว่า
เนื่องจากประพฤติดนอยู่ในทำนองคลองธรรม รู้ผิดชอบชั่วดี จึงมีความ
น่าเชื่อถือมากกว่าคนทั่วไป ดังตัวอย่าง

“...ที่นี้จักกล่าวตำนานซึ่งไต่สวนโดยพยานไม่ได้ เราพึงรู้ณนี้
ยังมีพราหมณ์ 2 คน ผู้ 1 มีผิว ผู้ 1 บมีผิว เขาก็เอากันเที่ยวทางไป
ด้วยกัน เขาท้ง 2 หันให้คำอันหนึ่ง สองขาปันกันบเป็น ต่างคนต่างว่ามันหัน
ก่อนถูกจักเอานักและว่าอัน 2 เขาก็ปากันไปไหวพญาหื้อแต่ปันสองขา
พญาก็แต่งคำนั้นเป็นสามส่วน พญาจักปันสองขาจึงถามว่า ไผหันคำ
ก่อนสองขาต่างคนก็ต่างว่าข้าหันก่อน พญาจึงถามว่าเมื่อเขาท้ง 2 มีคิด
ตั้งกันจะฤ บางผู้มีผิวว่า...รักษาคิล 8 เมื่อเดือนเบ็งทุกปักขคิลตาย นาง
ผู้บมีผิวไหวว่า...รักษาคิล 5 ปชาดสัถวัน เมื่อเดือนดับเดือนเบ็ง ข้า
เอาคิล 8 ทุกปักขะคิลและว่าอันพญาก็ปันคำ ส่วน 1 หื้อแก่นางผู้มีผิว
และมีคิดในวันปักขคิลนั้น ปันนางผู้บมีผิวและมีคิดปชาดสาย คำ 2 ส่วน
เหตุว่ามันมีคิดแควนยี่ง พญาคณิงใจว่า นางผู้มีคิดปชาดมันนี้หันก่อน
ตาย เหตุว่ามันลัจจิงปันแควนยี่งเพ้ออันและ เมื่อนั้นนางผู้มีผิวกินแหวง
ใจว่า กูอย่าว่าหันก่อนผิดังว่าตามอันมีก็ยังว่าได้คำเท่ากันชะตายว่าอัน
แล้ว ก็ลวดไหวพญาว่านางผู้บมีผิวนี้หันก่อนข้าแท้และว่าอันพญาก็ข้า
เต็มใจว่าตนตัดคำชอบ ว่าแกยิงสองคนนั้น เมื่อนั้นยิงสองคนก็ไหวพญา
แล้วต่างคนก็ต่างเมื่อสู่เรือนแห่งตนหันและ เมื่อนั้นมหาโจตราชะก็หื้อ
โอวาทคำสอนแก่เสนาว่าแต่นี้เมื่อภายหลัง คำอันใดหาสักชีสาสิบได้ผิวว่า

สองคนผัดกัน ยิ่งจายก็ตีหื้อแยงตุลิกแห่ง 2 ขา ผู้ใดมีคิลแควนยิง...พึง
เชื่อผู้มีคิลและผู้หาคิลบ่ได้เป็นตั้งถงสองอันเต็มไปด้วยแก้วอันผาเสริฐนักร
ถงอันนั้นงามก็เสมอกันแท้แต่หาว่าตฤภายในถงบ่ได้ เป็นถงเปล่าบ่ตาย
และ ผู้มีพะหยายถึงสนำจำไว้เทอะ...”

(ธรรมมูลกัณฑ์ไตร, หน้า 22-23)

ตัวอย่างนี้ยกตำนานมาประกอบการตัดสินใจเพื่อให้เห็นว่าในกรณี
หาพยานไม่ได้ ควรตัดสินโดยใช้หลักธรรมมาพิจารณาประกอบพราหมณ์มณี ที่
ประพุดิตนอยู่ในศีลในธรรมมากกว่าก็มีความเชื่อถือมากกว่าว่าจะไม่โกหก
อีกทั้งผู้ถือศีลเป็นบุคคลที่น่ายกย่อง ดังนั้นจึงตัดสินให้แบ่งทองคำให้มากกว่า

เอกสารประเภทที่ 5: “อวหาร”

กฎหมายประเภทนี้เป็นกฎหมายที่มีเนื้อหาทั้งส่วนที่เป็นบทบัญญัติทาง
กฎหมายและส่วนที่เป็นเรื่องเล่าตำนานนิทาน เอกสารที่จัดไว้ในกฎหมาย
ประเภทนี้ได้แก่ คัมภีร์ราชศาสตร์และอวหารภายใต้ ฉบับวัดผาป่อง อวหาร
ภายปลาย ฉบับวัดนันทาราม และอวหาร 25 ฉบับวัดเมธัง

คำว่า “อวหาร” เป็นคำทางพุทธศาสนา หมายถึง การลักขโมย (อรุณรัตน์
วิเชียรเขียว, 2520) กฎหมายประเภทนี้จึงมีเนื้อหาที่กล่าวถึงการลักขโมยที่
เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา คือ กล่าวถึงการลักขโมยของพระภิกษุซึ่งมีความผิด
ทางพระวินัยในพระพุทธศาสนา เปรียบเทียบกับการลักขโมยในทางโลกที่แสดง
ให้เห็นการตัดสินใจผิดทางกฎหมายบ้านเมืองไปพร้อมกันด้วย กฎหมาย
ประเภทนี้ถือได้ว่าเป็นกฎหมายที่นำเอาพระวินัยในพุทธศาสนามาใช้กับกฎหมาย
บ้านเมือง และเป็นกฎหมายที่ได้นำพระวินัยเป็นหลักในการเขียนโดยตลอดทั้ง
ผูก ต่างกับกฎหมายฉบับอื่น ๆ ที่จะนำพระวินัยมากล่าวเป็นตอน ๆ มิได้มีความ

ต่อเนื่องกันไปในกฎหมายฉบับเดียวเหมือนกฎหมายประเภทนี้ (อรุณรัตน์ วิเชียร
เขียว, 2525)

ยกตัวอย่างที่กล่าวถึงพระภิกษุที่ไปลักขของผู้อื่น แม้ภายหลังจะเปลี่ยนใจ
นำไปคืน แต่ก็ยังถือว่าได้กระทำความผิดไปแล้ว ไม่อาจจะเว้นความผิดและโทษ
ไปได้ ดังตัวอย่างในช่วงแรกที่กล่าวถึงกรณีที่พระภิกษุเป็นผู้กระทำความผิดก็มีโทษ
ตามพระวินัยของสงฆ์ ในกรณีที่ไปลักขของน้ำทองคำมา แม้เจ้าของจะมาตาม
และได้ของคืนไปแล้ว แต่ก็ยังถือว่าพระภิกษุรูปนั้นมีความผิด ทั้งพระภิกษุที่เป็น
ผู้ลักขและพระภิกษุ ผู้ที่เป็นคนสั่งการด้วย ดังนี้

“...ในสาสนานั้นยังมีภิกษุตน 1 ก็จำกับด้วยภิกษุอันเปนลูกสิกขตน
1 ด้วยคำว่ายังมีนายบ้านผู้ 1...ภุหั้นชะลอบคำลูก 1 ใส่ปอมไว้ที่เสาเรือน
บนหัวหันและ ท่านจงไปเอาเข้าบาตรเมื่อเช้า คั้นเขาประมาทแล้ว ท่าน
จงลักเอาหื้อได้แล้ว ชุ่มผ้ามาเนอ...ว่าอันภิกษุตนเป็นลูกสิกขนั้นก็ไปตาม
คำครูว่านั่นแท้ ก็หันเขาประมาทแท้ ภิกษุตนนั้นก็หย่องจกเอาชะลอบนั้น
ได้แล้ว ชุ่มผ้าเสียไว ๆ แล้วก็ออกหนีมาหันและ อยู่บ่อย 1 เจ้าเรือนบ่หัน
ชะลอบคำ...ก็แล่นไปตามทวยภิกษุตนนั้น เท้าพอหันหลังเขาจึงร้อง...
ภิกษุตนนั้นได้ยินเขาร้องมาตามหลังสนั่นก็คณิงใจว่าเขามาทันกูหันแล้ว
เด ว่าอันจึงทอดชะลอบคำนั้นเสียข้างทางหันแล้วก็แล่นหนีไปรอดวัด
บอกหื้อตนครูอาจารย์...ตนครูอาจารย์นั้นว่าตระแนมเราบได้มาเขาหาก
ได้ของเขาคืนแล้ว บ่เป็นสังและว่าอัน ตนลูกสิกขนั้นยินสลั่งบ่แจ้งแก่ใจตน
จึงเข้าไปไหว้มหาอุปปัสสีเถรเจ้าแล้ว บอกเล่าคำทั้งมวล...มหาอุปปัสสีเจ้า
จึงกล่าวว่า แม่นไปลักเอาได้มาก็ดีเชื่อท่านทั้ง 2 หากมีโดยจิตพร้อมแล้ว
จึงไปเอาและ ตน 1 เป็นอาณัตติกา ตน 1 เป็น สาทัตติกะและ ท่าน
ไปเอาก็ได้มาแท้ คันว่าของนั้นคาดจากที่ก็เป็นมูละเสดทั้ง 2 แล้วและ...
กล่าวสังเกตกัมมในสาสนาแล้วเท่านี้และ...”

(อวหาร 25 ฉบับวัดเมธัง, หน้า 3)

ต่อจากนั้นก็จะเปรียบเทียบการตัดสินใจเกี่ยวกับการลักขโมยในทางโลก คือ หากไปลักขโมยผู้อื่นก็ย่อมมีความผิดและได้รับโทษตามกฎหมายบ้านเมือง เช่นกัน ดังในกรณีของนายคนหนึ่งซึ่งบ่าวให้ไปขโมยวัว แต่บ่าวขโมยควายมา แทน เมื่อบ่าวถูกจับ ผู้เป็นนายก็ปัดความรับผิดชอบว่าตนไม่ผิดเพราะตน ไม่ได้สั่งให้บ่าวไปขโมยควาย อย่างไรก็ตามก็ยังถือว่าผู้เป็นนายกระทำความผิด เหมือนกัน เพราะแม้จะสั่งบ่าวให้ไปขโมยวัวแต่บ่าวไปขโมยควายมาแทนก็นับว่า เป็นการลักขโมยเช่นเดียวกัน ดังนั้น ทั้งผู้เป็นนายที่เป็นคนสั่งการและบ่าว ผู้กระทำความผิดก็ย่อมได้รับโทษตามกฎหมายบ้านเมืองเช่นกัน ดังนี้

“...ที่นี้จักจาสังเกตกัมมหนโลกนั้นมีสันนี้ ยังมีเืองผู้ 1 มันไปบังคับบ่าว มัน 4 คน...ไปลักเอางัวตัว 1 มากินแก้มเหล้าเทอะ บ่าว 4 คนนั้นก็ไป แฉ้วแสวงหาหลักงัวสักแห่ง มันก็ลวดลักเอาควายตัว 1..เขาก็ฆ่าควายตัว นั้นถือเอาชิ้นหาบมาหานายเขายังบ้านหั้นและผู้เป็นนายหั้นขึ้นควายจึง กล่าววว่า กูหื้อสุไปหาเอางัวว่าอันตาย บัดนี้สุพอยวไปเอาควายมาสันนี้ อันนี้กูบู้ด้วยสุ กูก็บกินด้วยสุ ช่างสุเทอะว่าอัน...เมื่อพายสุนเจ้าควายรู้ ก็ไปบอกแก่ขุนและเจ้าขุนจึงหื้อไปเอาเขาฝูงนั้นมาถามดูเหตุ นั้น รู้แจ้งซุ ประการแล้ว เจ้าขุนจึงว่า...ผู้เป็นนายก็หากเป็นโจรผู้เคล้ามันก็ได้บังคับ หื้อเพื่อนไปเอาเพื่อนก็จึงไปเอาแม่เขาเอางัวมากก็เป็นโทษเอาควายมาก ก็เป็นโทษสันเดียวกันและได้บังคับหื้อเพื่อนไปลักก็เป็นโทษ อัน 1 พอยอำ โจรไว้บบอกหื้อไพร่จุ่มนั้นก็เป็นโทษ มันผู้เป็นนายมี 2 อันสันนี้และว่าอัน แล้วยึดดว่า ค่าควายตัวนั้นมี 72 เงิน หื้อเขา 4 คนอันไปลักนั้นใช้ 4 เท่า เป็นเงิน 300 แล้วใหม่ผู้เป็นนายได้อาณัติติดกันนั้น 110 แล้ว ซ้ำใหม่อัน นายมันอำโจรไว้นั้นแถม 110 และรวมทั้งมวลงเป็น 220 กับทั้ง 300 นั้น เข้ากันเป็น 520 เงิน แต่งขึ้นไหว้พระยาเจ้า 140 บันหื้อเจ้าควาย240 เจ้า ขุนทั้งหลายกิน 140 และกล่าวสังเกตกัมมหนโลกก็แล้วเท่านี้ก่อนและ...”

(อวหาร 25 ฉบับวัดเมธัง, หน้า 11)

เอกสารประเภทที่ 6: “หัตถกัมมวินิจฉัยบาฬีการอมสมมุติราช”

กฎหมายประเภทนี้มีทั้งส่วนที่เป็นบทบัญญัติทางกฎหมายและส่วนที่เป็นเรื่องเล่าตำนานนิทาน เอกสารที่จัดไว้ในกฎหมายประเภทนี้ ได้แก่ หัตถกัมมวินิจฉัยบาฬีการอมสมมุติราช ฉบับวัดศรีโคมคำ หากพิจารณาจากชื่อกฎหมายแล้วพบว่าเป็นชื่อที่มีความเกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา สามารถจัดได้เป็น 2 ส่วน คือ “หัตถกัมมวินิจฉัยบาฬีการ” และ “สมมุติราช” ส่วน “รวม” หรือ สอม แปลว่า รวม เป็นคำเชื่อมบ่งบอกให้ทราบว่าชื่อกฎหมายประเภทนี้มีสองส่วนประกอบกัน ส่วนแรก คือ “หัตถกัมมวินิจฉัยบาฬีการ” ประกอบมาจากคำที่เกี่ยวข้องกับพระไตรปิฎกหลายคำประกอบกัน หมายถึง คัมภีร์ที่อธิบายหลักธรรมทางพุทธศาสนาเกี่ยวกับการลงมือกระทำสิ่งต่าง ๆ² เนื้อหากล่าวถึงหลักธรรมที่ผู้ปกครองหรือผู้มีอำนาจใช้กฎหมายควรพิจารณาและนำไปปฏิบัติในการตัดสินใจตัดสินใจเกี่ยวกับการลงมือกระทำคามผิดในลักษณะต่าง ๆ พร้อมกับยกการตัดสินใจลักษณะต่าง ๆ ทั้งทางโลกและทางธรรมมาประกอบในการอธิบายด้วย เป็นการสั่งสอนผู้ปกครองหรือผู้มีอำนาจใช้กฎหมายให้นำหลักธรรมทางพุทธศาสนาไปใช้ในการปกครองและตัดสินใจความเพื่อให้บ้านเมืองสงบสุขร่มเย็น ดังตัวอย่าง

² “หัตถกัมม” แปลว่า การกระทำที่ทำได้ด้วยมือ หมายถึงการลงมือกระทำสิ่งต่าง ๆ นั่นเอง “วินิจฉัย” หมายถึง การอธิบาย ขยายความ “บาฬี” หมายถึง พระไตรปิฎก “การ” หมายถึง คัมภีร์ ชั้นสามที่มีวัตถุประสงค์เพื่ออธิบายเนื้อความในพระไตรปิฎก กล่าวคือ พระไตรปิฎกนับว่าเป็นคัมภีร์ที่สำคัญทางพุทธศาสนา แต่ก็มีคัมภีร์อื่นที่เกี่ยวข้องด้วยเป็นลำดับคือ พระไตรปิฎกเป็นหลักฐานชั้นต้น ส่วนหลักฐานชั้นรองเป็นคำอธิบายพระไตรปิฎกเรียกว่าอรรถกถา ส่วนคำอธิบายอรรถกถาเรียกว่าฎีกาซึ่งเป็นหลักฐานชั้นที่สาม และคำอธิบายฎีกาเรียกว่าอนุฎีกาซึ่งเป็นหลักฐานชั้นที่สี่ ดังนั้น “หัตถกัมมวินิจฉัยบาฬีการ” จึงหมายถึง คัมภีร์ที่อธิบายหลักธรรมทางพุทธศาสนาเกี่ยวกับการลงมือกระทำสิ่งต่าง ๆ

(หัตถกัมมวินิจฉัยบาฬีการอมสมมุติราช ฉบับวัดศรีโคมคำ, หน้า 1 - 2)

และส่วนที่สองคือ “สมมุติราช” กล่าวถึงพระโพธิสัตว์ที่จุติมาเกิดในโลกมนุษย์แล้วได้มาปกครองเมืองได้ชื่อว่าพระยาสมมุติราช เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับความสามารถและคุณความดีของพระยาสมมุติราช ที่ทำหน้าที่คอยดูแลโลกมนุษย์ คอยแก้ปัญหาต่าง ๆ โดยยึดมั่นในพระพุทธศาสนา ดังนั้น กฎหมายประเภทนี้จึงมีชื่อกฎหมายที่สอดคล้องกับเนื้อหาที่ล้วนแต่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาทั้งสิ้น

เอกสารประเภทที่ 7: “หนังสืออนุโลมญาณกฎหมายโบราณ”

กฎหมายประเภทนี้เป็นกฎหมายที่มีเนื้อหาทั้งสองส่วนประกบกัน กล่าวคือ มีทั้งส่วนที่เป็นบทบัญญัติทางกฎหมายและส่วนที่เป็นเรื่องเล่าตำนาน นิทาน นอกจากนี้ยังมีลักษณะของกฎหมายไทยภาคกลางปะปนอยู่ด้วย เอกสารที่ผู้วิจัยจัดไว้ในกฎหมายประเภทนี้ ได้แก่ หนังสืออนุโลมญาณกฎหมายโบราณ ฉบับวัดล่อมแรด

คำว่า “อนุโลมญาณ” หมายถึง ปัญญาที่สามารถทำลายกิเลสที่ปิดบังความจริงเอาไว้³ และน่าสังเกตว่ากฎหมายประเภทนี้ใช้คำว่า “หนังสือ” ซึ่งไม่พบในกฎหมายประเภทอื่นเลย เมื่อพิจารณาที่มาและรายละเอียดของกฎหมายฉบับนี้แล้วพบว่า กฎหมายประเภทนี้เป็นการรวบรวมกฎหมายจากธรรมศาสตร์และราชศาสตร์โบราณของล้านนาในช่วงรัชกาลของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (อานันท กาญจนพันธุ์ และคณะ, 2527) คำว่า “หนังสือ” จึงเป็นคำที่สันนิษฐานว่านำมาใช้เรียกเอกสารประเภทกฎหมายในสมัยหลังเพราะไม่ใช่คำที่ปรากฏใช้ในสมัยล้านนาโบราณ กฎหมายประเภทนี้จึงมีลักษณะเป็นหนังสือที่รวบรวมกฎหมายล้านนาโบราณ เนื้อหาแสดงให้เห็นถึงการใช้ปัญญาของผู้ปกครองหรือผู้มีอำนาจในการพิจารณาตัดสินคดีความลักษณะต่าง ๆ แม้จะไม่สามารถระบุได้ว่าเอกสารกฎหมายประเภทนี้เขียนขึ้นเมื่อใด แต่ก็พอจะสันนิษฐานได้ว่ามิได้เขียนขึ้นในสมัยล้านนาโบราณ แต่เป็นการรวบรวมในสมัยหลังซึ่งเป็นช่วงเวลาของไทยภาคกลางมีอิทธิพลอย่างมาก และนอกจากจะปรากฏการใช้คำว่า “หนังสือ” ในชื่อแล้ว ยังพบลักษณะของกฎหมายไทยภาค

³ อนุโลมญาณ หรือสังขยานุโลมญาณ เป็นปัญญาที่สามารถกำจัดความมืดที่มากปกคลุมให้หมดไป เป็นปัญญาที่สามารถทำลายกิเลสที่ปิดบังความจริงไว้ได้ แต่ไม่สามารถเห็นนิพพานได้ เป็นญาณอันเป็นไปโดยอนุโลมแก่การหยั่งรู้หรือสังข คือ เมื่อวางใจเป็นกลางต่อสังขารทั้งหลาย ไม่พะวงและญาณแล่นมุ่งไปสู่นิพพานแล้ว ญาณอันคล้ายต่อการตรัสรู้หรือสังขย่อมเกิดขึ้นในลำดับถัดไป อนุโลมญาณเป็นขั้นสุดท้ายของวิปัสสนาญาณ ต่อจากนั้นก็จะเกิดโคตรภูญาณมาคั่นกลาง แล้วเกิดมรรคญาณให้สำเร็จความเป็นอริยบุคคลต่อไป

กลางปะปนอยู่ด้วย ดังตัวอย่างที่ปรากฏคำว่า “จังหวัด แขวง อำเภอ” ซึ่งเป็นคำที่แสดงการแบ่งเขตการปกครองตามกฎหมายไทยภาคกลางมีใช้ของล้านนาโบราณ ดังนี้

“...มาตตา 1 เจ้าเมืองผู้รักษายาบันพระราชาสตออันมีใน**จังหวัด**
แขวงเมือง อย่าให้มีผู้บยรบยดบยรกันโซกลักลุลันข้าพันไพรเมืองทั้งหลาย ถ้าเจ้าเมืองแลผู้รั้งกมมกานบ้าน**อำเภอ**มิได้ภักภักกราชสตอไก่อเมือง ผู้ร้ายบยดบยรกันโซก ลุกลันข้าพันไพรทั้งหลาย ได้จนให้ลงโทษแก่เจ้าเมืองและผู้รั้งกมมกานนาย**อำเภอ**จนหนัก...”

(หนังสืออนุโลมญาณกฎหมายโบราณ ฉบับวัดล้อมแรด, หน้า 31)

เอกสารประเภทที่ 8: “กฎหมาย”

กฎหมายประเภทนี้จะปรากฏคำว่า “กฎหมาย” อยู่ในชื่อส่วนต้นแล้วตามด้วยชื่ออื่น ๆ เช่น ตามด้วยชื่อสถานที่ เช่น กฎหมายวัดกาสา ตามด้วยชื่อบุคคล เช่น กฎหมายพระเจ้าน่าน เป็นต้น กฎหมายประเภทนี้มีเนื้อหาทั้งแบบบทบัญญัติทางกฎหมายและแบบเรื่องเล่าตำนานนิทาน เอกสารที่จัดไว้ในกฎหมายประเภทนี้ได้แก่ กฎหมายล้านนา ฉบับวัดชัยพระเกียรติ กฎหมายวัดกาสา ฉบับวัดกาสา และกฎหมายพระเจ้าน่าน ฉบับไชยน์ทบุรีนครเมืองน่าน

กฎหมายประเภทนี้น่าสังเกตว่ามีการใช้คำว่า “กฎหมาย” ซึ่งเป็นชื่อเรียกเอกสารประเภทกฎหมายในสมัยหลัง แม้จะมีเนื้อหาตามแบบกฎหมายล้านนาโบราณก็ตาม สันนิษฐานว่าอาจเป็นการกำหนดชื่อเรียกขึ้นมาในภายหลัง เพื่อบ่งบอกว่าเป็นเอกสารประเภทกฎหมายแล้วตามด้วยส่วนขยายความเพื่อบ่งบอกว่าเป็นเอกสารกฎหมายฉบับใด ทั้งนี้สันนิษฐานว่าอาจเนื่องมาจากความไม่สมบูรณ์ของเอกสาร เช่น เอกสารชำรุด ข้อความขาดหายหรือไม่ชัดเจน ทำให้ไม่ทราบรายละเอียดเกี่ยวกับที่มาของเอกสาร ช่วงเวลา ชื่อผู้บันทึกหรือแม้แต่ชื่อ

ของกฎหมายที่แน่ชัด ดังที่ สมหมาย เปรมจิตต์ (2518) ได้กล่าวไว้ในกฎหมายลานนาว่า “...เป็นที่น่าเสียดายอยู่ชนิดหนึ่งว่า กฎหมายลานนาฉบับนี้ชำรุดมากจนกระทั่งข้อความบางตอนหายไป...” ความไม่สมบูรณ์ของเอกสารดังกล่าว ทำให้ไม่ทราบรายละเอียดเกี่ยวกับที่มาของเอกสาร ช่วงเวลา ผู้บันทึกหรือแม้แต่ชื่อของกฎหมาย ด้วยเหตุนี้ ผู้ปริวรรตกฎหมายฉบับนี้จึงกำหนดเรียกชื่อกฎหมายฉบับนี้ว่า “กฎหมายลานนา” เป็นการเรียกตามชื่อสถานที่ที่ใช้กฎหมายนี้ปกครอง คือ ลานนาหรือลานนานั้นเอง

“กฎหมายวัดกาสา” ก็มีลักษณะเช่นเดียวกัน คือ ต้นฉบับชำรุดขาดหายไปโดยที่ไม่ทราบแน่ชัดว่าขาดหายไปเป็นจำนวนมากหรือน้อยเพียงใด ดังที่ อาพันธ์ กาญจนพันธุ์ (2526) ได้กล่าวไว้ในกฎหมายวัดกาสาว่า “...เนื่องจากต้นฉบับใบลานเดิมมีสภาพเก่าและชำรุดมาก ดังนั้น บางหน้าบางบรรทัดจึงขาดหายไปและกฎหมายนี้ไม่จบบริบูรณ์ สันนิษฐานว่าจะขาดหายไปหลายหน้าโดยไม่ทราบจำนวน...” ดังนั้น ชื่อที่ปรากฏนี้จึงเป็นการเรียกชื่อตามสถานที่เก็บใบลานฉบับนี้ไว้ นั่นก็คือ วัดกาสา⁴ นั่นเอง

นอกจากนี้ในกฎหมายพระเจ้าน่าน สิงหะ วรรณสัย (2523) ได้กล่าวไว้ว่า “กฎหมายพระเจ้าน่านเป็นกฎหมายโบราณที่ได้ปริวรรตไว้เมื่อ พ.ศ. 2518 โดยไม่ได้ระบุชื่อวัดไว้ จึงไม่ทราบว่าต้นฉบับเป็นของวัดใด แต่ปรากฏข้อความในเรื่องว่าได้ใช้กฎหมายนี้ที่เมืองไชยน์นทบุรินทร์เมืองน่าน...” ดังนั้น กฎหมายฉบับนี้จึงไม่ทราบว่าต้นฉบับมาจากที่ใดและสันนิษฐานว่าต้นฉบับไม่มีชื่อเรื่อง ผู้ปริวรรตคงตั้งชื่อตามข้อมูลที่ปรากฏว่าใช้กฎหมายนี้ที่เมืองไชยน์นทบุรินทร์เมืองน่าน จึงตั้งชื่อเรียกตามผู้ปกครองเมืองนั้นคือพระเจ้าน่านนั่นเอง

⁴ ผู้ปริวรรตกล่าวว่า “...สำหรับกฎหมายวัดกาสานี้ ต้นฉบับใบลานของวัดกาสา อำเภอมะจัน จังหวัดเชียงราย โดยต้นฉบับนี้ อาจารย์สิงหะ วรรณสัยและอาจารย์ ดร. สารัล ฮันติอุส ได้พบกฎหมายฉบับนี้และอาจารย์ทั้งสองท่านได้นำกฎหมายวัดกาสาถ่ายลงในไมโครฟิล์มและได้มอบไมโครฟิล์มให้หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ไว้เมื่อสิบปีมาแล้ว คณะผู้จัดทำได้ขออนุญาตจากหอสมุดแห่งชาติ ถ่ายเอกสารและนำมาปริวรรตจากอักษรไทยยวนเป็นอักษรปัจจุบัน...” อาพันธ์ กาญจนพันธุ์ และคณะ (ปริวรรต), **กฎหมายวัดกาสา** (2526 : 1)

ดังนั้น กฎหมายประเภทนี้ ใช้คำว่า “กฎหมาย” เป็นชื่อ ซึ่งเป็นชื่อที่กำหนดขึ้นมาภายหลัง โดยมีสาเหตุเนื่องมาจากความไม่สมบูรณ์ของเอกสาร เช่น เอกสารชำรุด ข้อความขาดหายไปหรือไม่ชัดเจน ทำให้ไม่ทราบรายละเอียดเกี่ยวกับที่มาของเอกสาร ช่วงเวลา ผู้บันทึก หรือแม้แต่ชื่อของกฎหมายที่แน่ชัด จึงกำหนดเรียกชื่อกฎหมายประเภทนี้ว่า “กฎหมาย” ขึ้นในภายหลัง เพื่อบ่งบอกว่า เป็นเอกสารประเภทกฎหมายแล้วตามด้วยส่วนขยายความ ซึ่งส่วนขยายความนี้จะป็นรายละเอียดที่เกี่ยวข้องกับกฎหมายฉบับนั้น ๆ เพื่อบ่งบอกว่า เป็นเอกสารกฎหมายฉบับใด อาจจะเป็นได้ทั้งชื่อสถานที่ดังที่พบในกฎหมายล้านนา และกฎหมายวัดกาสา หรือชื่อบุคคลดังที่พบในกฎหมายพระเจ้าล้านน เป็นต้น

บทส่งท้าย

จากข้อมูลข้างต้นจะเห็นได้ว่า กฎหมายล้านนาโบราณมีชื่อที่มีความหลากหลาย สามารถจัดประเภทตามชื่อที่ปรากฏได้หลายประเภท จากข้อมูลที่น่าสนใจคือครั้งนี้สามารถจัดประเภทได้เป็น 8 ประเภทตามชื่อที่ปรากฏ ชื่อแต่ละประเภทก็มีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างกันไป โดยมีความสัมพันธ์ระหว่างชื่อ กับรายละเอียดอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับกฎหมายแต่ละประเภท ไม่ว่าจะเป็นชื่อที่มีความสัมพันธ์กับเนื้อหาของกฎหมาย เช่น กฎหมายประเภท “อาหาร” ที่ชื่อมีความหมายว่าการลักขโมย ดังนั้นเนื้อหาของกฎหมายประเภทนี้จึงกล่าวถึงเรื่องเกี่ยวกับการลักขโมยเท่านั้น ชื่อที่มีความสัมพันธ์กับกลวิธีการนำเสนอ เช่น กฎหมายประเภท “มังรายธรรมศาสตร์” เป็นชื่อที่บ่งบอกกลวิธีการนำเสนอในกฎหมายประเภทนี้ว่าส่วนต้นจะนำเสนอแบบแบบมังรายศาสตร์ ส่วนต่อมานำเสนอแบบธรรมศาสตร์ตามลำดับ ชื่อที่มีความสัมพันธ์กับที่มาของกฎหมาย เช่น กฎหมายประเภท “ธรรมศาสตร์” บ่งบอกว่ามีที่มาจากคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ นอกจากนี้ยังมีความสัมพันธ์กับรายละเอียดอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกับกฎหมายประเภทนั้นด้วย เช่น กฎหมายประเภท “หนังสืออนุโลมญาณกฎหมาย

โบราณ” ที่ปรากฏคำว่า “หนังสือ” ซึ่งเป็นคำที่ใช้ในสมัยหลัง ทำให้ทราบได้ว่า เอกสารกฎหมายประเภทนี้เป็นเอกสารที่รวบรวมกฎหมายซึ่งทำขึ้นในสมัยหลัง ทั้งนี้เพราะมีคำว่า “หนังสือ” ในชื่อซึ่งไม่ใช่คำที่ใช้ในสมัยล้านนาโบราณ นอกจากนี้ยังมีชื่อกฎหมายประเภท “กฎหมาย” ทำให้ทราบว่า เป็นชื่อที่กำหนดขึ้นมาในสมัยหลัง เพราะคำว่า “กฎหมาย” ไม่ใช่คำที่ใช้ในสมัยล้านนาโบราณ ทั้งนี้เนื่องมาจากความไม่สมบูรณ์ของเอกสาร ทำให้ไม่ทราบชื่อของกฎหมายที่แน่ชัด ดังนั้น จึงใช้คำว่า “กฎหมาย” เพื่อบ่งบอกให้ทราบว่าเป็นเอกสารประเภทกฎหมาย แล้วจึงตามด้วยส่วนขยายความเพื่อบ่งบอกว่าเป็นเอกสารประเภทกฎหมายฉบับใด

แม้ว่ากฎหมายล้านนาโบราณจะมีจำนวนมากกว่าที่ผู้วิจัยนำมาศึกษา แต่กฎหมายล้านนาโบราณจำนวน 20 ฉบับที่นำมาศึกษาในครั้งนี้ ก็สามารถชี้ให้เห็นเป็นแนวทางได้ว่า ชื่อของกฎหมายล้านนาโบราณมิใช่เป็นเพียงแค่ชื่อที่บ่งบอกให้ทราบว่าเป็นเอกสารประเภทกฎหมายเท่านั้น แต่ชื่อของกฎหมายล้านนาโบราณสามารถบ่งบอกได้ถึงเนื้อหา กลวิธีการนำเสนอ ที่มา และรายละเอียดอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับกฎหมายฉบับนั้นได้ด้วย ทำให้เมื่อเห็นชื่อของกฎหมายล้านนาโบราณแล้วสามารถคาดเดาได้ว่ากฎหมายล้านนาโบราณฉบับนั้นมีเนื้อหาหรือรายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องใด มีที่มาอย่างไร และมีลักษณะเฉพาะอย่างไร เป็นต้น

บรรณานุกรม

ชัยวัฒน์ อุตพัฒน. 2529. *หลักพุทธศาสนา*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

ประเสริฐ ณ นคร (ปวิวรรต). 2528. *มั่งรายศาสตร์ ฉบับเชียงใหม่*. เชียงใหม่ : ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ วิทยาครูเชียงใหม่.

ประเสริฐ ณ นคร (ปริวรรต). 2524. *มั่งรายศาสตร์ ฉบับถอดทอ*. เชียงใหม่ : ศูนย์
ส่งเสริมและศึกษาวัฒนธรรมลานนาไทย วิทยาครูเชียงใหม่.

ประเสริฐ ณ นคร (ปริวรรต). 2521. *มั่งรายศาสตร์หรือกฎหมายพระเจ้ามั่งราย* จาก
ต้นฉบับอำเภอเส้าให้ จังหวัดสระบุรี. กรุงเทพฯ : บุรพาสสัน.

มณี พยอมยงค์ (ปริวรรต). 2526. *ธรรมมูลลัทธิไตร*. เชียงใหม่ : ศูนย์
วัฒนธรรม จังหวัดเชียงใหม่.

มณี พยอมยงค์ (ปริวรรต). 2518. *อาหารภายใต้ จากคัมภีร์โบราณลานนาไทย*.
กรุงเทพฯ : คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

มณี พยอมยงค์ (ปริวรรต). 2518. *อาหารภายใต้*. กรุงเทพฯ : คณะอักษร
ศาสตร์ จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย.

ศรีธน คำแพง (ปริวรรต). 2529. *มั่งรายศาสตร์ ฉบับวัดไชยสถาน*. เชียงใหม่ : ศูนย์
วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่และศูนย์ศิลปวัฒนธรรมมหาวิทยาลัยล้านนา
วิทยาครูเชียงใหม่.

สมหมาย เปรมจิตต์ (ปริวรรต). 2519. *ธรรมศาสตร์เจ้าฟ้าทริภุญชัย*. เชียงใหม่ :
ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สมหมาย เปรมจิตต์ (ปริวรรต). 2518. *กฎหมายลานนา*. เชียงใหม่ : ภาควิชา
สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สมหมาย เปรมจิตต์ (ปริวรรต). 2518. *มั่งรายศาสตร์ ฉบับวัดหมื่นเงินกอง*.
เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สมหมาย เปรมจิตต์ (ปริวรรต). 2518. *อาหาร 25*. เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคม
วิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สิงหะ วรณสัย (ปริวรรต). 2523. *กฎหมายพระเจ้าน่าน*. เชียงใหม่ : ศูนย์
ส่งเสริมและศึกษาวัฒนธรรมลานนาไทย วิทยาลัยครูเชียงใหม่.

แสง บุญเฉลิมวิภาส. 2550. “ธรรมศาสตร์ นิติศาสตร์ และกฎหมาย”, *สรรพสาระ ประวัติศาสตร์-มนุษยศาสตร์ เล่มที่ 1* (หน้า 23-33), กรุงเทพฯ : สามลดา.

แสง บุญเฉลิมวิภาส. 2545. *ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: วิญญชน.

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และคณะ (ปริวรรต). 2540. *ธรรมศาสตร์สหพสน*.
เชียงใหม่ : ศูนย์ศิลปวัฒนธรรม สถาบันราชภัฏเชียงใหม่.

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และคณะ. 2539. *พจนานุกรมศัพท์ล้านนาเฉพาะคำที่ปรากฏในใบลาน*. เชียงใหม่ : ตรีสิน.

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว (ปริวรรต). 2526. *มังรายธรรมศาสตร์ คติโลกคติธรรม*.
เชียงใหม่ : ม.ป.พ.

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. 2525. *ล้านนาไทยศึกษา*. เชียงใหม่ : ภาควิชา
ประวัติศาสตร์ วิทยาลัยครูเชียงใหม่.

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. 2520. *การวิเคราะห์สังคมเชียงใหม่สมัยรัตนโกสินทร์ ตอนต้นตามต้นฉบับใบลานในภาคเหนือ*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหา
บัณฑิต แผนกประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย.

อานันท์ กาญจนพันธุ์ และคณะ (ปริวรรต). 2528. *ธรรมศาสตร์ราชโกนา*.
เชียงใหม่ : คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และศูนย์ส่งเสริม
และศึกษาวัฒนธรรมล้านนา วิทยาลัยครูเชียงใหม่.

อานันท์ กาญจนพันธุ์ และคณะ (ปริวรรต). 2528. *ธรรมศาสตร์หลวง*. เชียงใหม่ :
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และศูนย์ส่งเสริมและศึกษา
วัฒนธรรมล้านนา วิทยาลัยครูเชียงใหม่.

อานันท์ กาญจนพันธุ์ และคณะ (ปริวรรต). 2528. *ธรรมศาสตร์หลวง คลองตัดคำ*
เชียงใหม่ : คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และศูนย์ส่งเสริม
และศึกษาวัฒนธรรมล้านนา วิทยาลัยครูเชียงใหม่.

อานันท์ กาญจนพันธุ์ และคณะ (ปริวรรต). 2527. *หนังสืออนุโลมญาณกฎหมายโบราณ*. เชียงใหม่ : คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และศูนย์ส่งเสริมและศึกษาวัฒนธรรมล้านนา วิทยาลัยครูเชียงใหม่.

อานันท์ กาญจนพันธุ์ และคณะ (ปริวรรต). 2527. *หัตถกัมมวินิจัยบาฬีฎีการวมสมมุติราช*. เชียงใหม่: คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และศูนย์ส่งเสริมและศึกษาวัฒนธรรมล้านนา วิทยาลัยครูเชียงใหม่.

อานันท์ กาญจนพันธุ์ และคณะ (ปริวรรต). 2526. *กฎหมายวัดกาสา*. เชียงใหม่: คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และศูนย์ส่งเสริมและศึกษาวัฒนธรรมล้านนา วิทยาลัยครูเชียงใหม่.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). 2553. “*พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม*.” [ระบบออนไลน์]. แหล่งที่มา http://www.84000.org/tipitaka/dic/d_item.php?i=311 (12 กรกฎาคม 2553)

ราชบัณฑิตยสถาน. 2553. “*พระบาลี-พระบาฬี*.” [ระบบออนไลน์]. แหล่งที่มา <http://www.royin.go.th/th/knowledge/detail.php?Search=1&ID=3412> หัวข้อคลังความรู้. (1 กรกฎาคม 2553)

ลานพุทธศาสนา. 2553. “*พระไตรปิฎกฉบับประชาชน*.” [ระบบออนไลน์]. แหล่งที่มา <http://www.larnbuddhism.com/tripitaka/abouttripitaka/group.html> (1 กรกฎาคม 2553)

วิกิพีเดีย. 2553. “*พระไตรปิฎก*.” [ระบบออนไลน์]. แหล่งที่มา <http://th.wikipedia.org/wiki/%E0%B8%9E%E0%B8%A3%E0%B8%B0%E0%B9%84%E0%B8%95%E0%B8%A3%E0%B8%9B%E0%B8%B4%E0%B8%8E%E0%B8%81> (1 กรกฎาคม 2553)

วิกิพีเดีย. 2553. “*ฎีกา(คัมภีร์)*.” [ระบบออนไลน์]. แหล่งที่มา <http://th.wikipedia.org/wiki/%E0%B8%8E%E0%B8%B5%E0%B8%81>

%E0%B8%B2_(%E0%B8%84%E0%B8%B1%E0%B8%A1%E0%B8
%A0%E0%B8%B5%E0%B8%A3%E0%B9%8C) (1 กรกฎาคม 2553)

พูดจาภาษาใต้*

นันทริยา สาเอี่ยม*

บทคัดย่อ

ในชีวิตประจำวันเราสื่อสารกับผู้อื่นด้วยการพูดเป็นส่วนใหญ การพูดจึงเป็นสิ่งสำคัญ บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาภาษิต ไทใหญ่ที่เกี่ยวกับการพูด ข้อมูลภาษิตดังกล่าวได้มาจากหนังสือ อปุมป๊อดแล้กวามกับลูกของลุงต่างแกลและหนังสือโฮ่มฮู้ บกวิามกับลูกของก้อปองกานบับเฮ้นซ่อมมะดีปายบั่นหย่าจั้งไต จากการศึกษพบว่าภาษิตไทใหญ่ที่เกี่ยวกับการพูดนั้นอาจจัดกลุ่ม ตามความหมายของภาษิตได้เป็นสองกลุ่มใหญ่ๆ คือภาษิตไทใหญ่ที่ แสดงลักษณะการพูดที่ให้ความพึงพอใจแก่ผู้ฟังและภาษิตไทใหญ่ที่ แสดงลักษณะการพูดที่ไม่น่าพึงพอใจ สำหรับภาษิตไทใหญ่ในกลุ่ม แรกจะสอนเกี่ยวกับการให้ระมัดระวังคำพูด การรู้จักพูดให้ถูก กาลเทศะ รู้จักพูดให้ถูกเวลา ถูกจังหวะและรู้จักใช้เสียงพูดที่ อ่อนหวาน ส่วนภาษิต ไทใหญ่อีกกลุ่มหนึ่งจะเกี่ยวข้องกับลักษณะ การพูดที่ไม่น่าพึงพอใจคือ การพูดมาก พูดเรื่อยเปื่อยไม่มีสาระ หรือ พูดหาเรื่อง นอกจากนี้ภาษิตไทใหญ่ยังสอนผู้หญิงให้ระมัดระวัง กิริยาเวลาพูดด้วย ภาษิตไทใหญ่เหล่านี้แสดงให้เห็นว่าคนไทใหญ่ให้ ความสำคัญกับการพูดโดยสอนผ่านทางภาษิตซึ่งเป็นมรดกที่สืบทอดต่อกันมา

* ขอขอบคุณรองศาสตราจารย์เรณู วิชาศิลป์ที่กรุณาตรวจต้นฉบับบทความ











* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์

ความนำ

ในชีวิตประจำวันเราสื่อสารกับผู้อื่นด้วยการพูดเป็นส่วนใหญ่ หากพูดโดยไม่คิด ไม่ระมัดระวัง คำพูดก็อาจก่อให้เกิดผลเสียแก่ผู้พูดได้ ในหนังสือ ปับเฮ้นล็กไต้ซันที่สองมีบทเรียนเรื่อง “ล่องเหยนแง” ซึ่งหมายถึง ธรรมเนียมการปฏิบัติของคนไทใหญ่ ในบทเรียนเรื่องนี้กล่าวถึง “ซับเหยนแง” ซึ่งเป็นเรื่องเกี่ยวกับการพูด ทุกวันเราต้องพูดติดต่อสื่อสารกับผู้อื่น หากเราพูดไม่ดี ก็ไม่มีใครอยากฟังหรือไม่มีใครอยากพูดด้วย ดังนั้นจึงมีบทเรียนสอนนักเรียนเรื่องการพูดว่าเมื่อพูดกับผู้ใหญ่หรือเพื่อนต้องใช้ภาษาให้ถูกต้อง หากจะใช้คำแทนชื่อผู้ใหญ่ก็ให้ถูกต้อง ดังข้อความที่ปรากฏในบทเรียนว่า “เหมินหน่งต่านฮ่อง ลุ่งก่อว่าลุ่ง ปักก่อว่าปัก ถูฮ่อง ปักก่อว่าปัก น่องกอน่อง เตไหล์ฮ้อเจ้าฮ้อฮ่า” ซึ่งถอดความเป็นภาษาไทยได้ว่า “เหมินดั่งเรียกลุงก็ลุง ปักก็ปัก ฟักก็ฟัก น่องก็น่อง หากจะต้องพูดมีคำลงท้ายก็ให้พูดให้ถูกต้อง” หรือ เวลาพูดให้พูดจาอ่อนหวานซื่อดี ซึ่งจะถูกผู้ฟัง ให้เลือกเรื่องดีมาพูด เวลาพบผู้ใหญ่หรือครูก็ให้กล่าวคำว่า “มเอ่อ-ฮูล่งฮ้อเจ้าฮ้อฮ่า” เวลาพูดกับเพื่อนก็อย่าพูดให้เขาเจ็บใจ และหากผิดก็ต้องยอมรับและขอโทษซึ่งคนไทใหญ่ใช้คำว่า “กั่นตอ”

จากเรื่องที่ปรากฏในบทเรียนนี้สะท้อนให้เห็นว่าคนไทใหญ่ให้ความสำคัญกับการพูดและเริ่มอบรมสั่งสอนเรื่องการพูดตั้งแต่เด็กเริ่มเข้าโรงเรียน

ในหนังสือกาเลหม่านไตในรัฐชานของบรรจบ พันธุเมธา (2526:47) ได้เขียนอธิบายลักษณะนิสัยของคนไทใหญ่ว่า คนไทใหญ่เป็นคนไม่ขี้โม้โอ้อวด โดยได้ยกตัวอย่างภาษิตไทใหญ่ที่ว่า “ป้อเต่ล่าดกวิามฟ้าว แห่อ-ฮอตบ่กองก้อ” ซึ่งหมายความว่า พอจะพูดโอ้อวดให้กุ่มตันคอไว้ จึงทำให้น่าศึกษาว่าภาษิตไทใหญ่ที่เป็นสิ่งที่ตกทอดกันมาตั้งแต่บรรพบุรุษนั้นสอนหรือเตือนสติเรื่องการพูดอย่างไรบ้าง

ในภษิตไทใหญ่มีคำศัพท์ที่เกี่ยวกับการพูดหลายคำ เช่นคำว่า
     (ออกเสียงว่า ปาก) คำว่า      (ออกเสียงว่า
 ซับ) หมายถึง ปาก คำว่า      (ออกเสียงว่า ลาด) หมายถึง พูด อีก
 คำหนึ่งคือคำว่า      ซึ่งออกเสียงว่า อุบ หมายถึง พูด คำว่า
      และคำว่า      เป็นคำที่ใช้บ่อย

ภาษิตไทใหญ่ที่เกี่ยวกับการพูดนั้นอาจจัดกลุ่มตามความหมายของภาษิตได้เป็นสองกลุ่มใหญ่ ๆ คือ ภาษิตไทใหญ่ที่แสดงลักษณะการพูดที่ให้ความพึงพอใจแก่ผู้ฟัง และภาษิตไทใหญ่ที่แสดงลักษณะการพูดที่ไม่น่าพึงพอใจ

ภาพิตไทใหญ่ที่แสดงลักษณะการพูดที่ให้ความพึงพอใจแก่ผู้ฟัง

ภาชิตไทใหญ่ในกลุ่มนี้เป็นภาชิตที่คนไทใหญ่สอนเกี่ยวกับการให้
 รมัตระวังคาพูด การรู้จักพูดให้ถูกกาลเทศะ รู้จักพูดให้ถูกเวลา ถูกจังหวะ
 และรู้จักใช้เสียงพูดที่อ่อนหวาน ดังตัวอย่างภาชิตไทใหญ่ต่อไปนี้

การพูดที่ไม่ระมัดระวังทำให้ได้รับอันตราย หรือ ถูกลิ้นตัวเองตัดคอ

[†] “ลิกใหม่”หรือตัวอักษรใหม่จะมี “หมายเสียง” หรือรปรวรรณยุกต์กำกับด้วย ดังตัวอย่าง

◆◉ = /kɑ/ รูป ◆ เป็นรูปพยัญชนะต้น รูป◉ เป็นรูปสระและรูป ◉ = เป็นรูปวรรณยุกต์แทนเสียงสูงระดับ


“ทุกเวลาที่จะพูดก็พูด เขานับถือว่าเป็นคนดี”

“ถึงเวลาจึงพูด ทางพลาด/การผิดพลาดไม่มี”

อีกหนึ่งการพุดติ พุดถูกเวลาอย่ามได้รับสิ่งที่ดี เช่น กินอ้ม ได้รับความสะดวก
ไม่มีใครว่า ยิ่งหากทำการค้าแล้วรู้จักพุดก็จะทำให้ขายของได้

“สขช่วงยอ คอกินอิม คีอปากรู้จักยก(ย่อง) ท้องก็ไต่กินอิม”

“สับสนว่า บำป๋วย คือ ปากข้างพุท ก็ได้รับความ
สะทกสลาย ไม่ต้องหาบต้องแบก”

ชั้น จ้าง ฝ่าย หลี  ลาด ตั้ง ปี อ้า ป้า กว๊าม หล้า

ซึบ หลี เสง หวาน ขาน ก้า เหลอ ก้อ หลี ถ่อม

“พูดดีเสียงหวาน พูดจริงใดก็น่าฟัง”

ซั้บ โ้้น เสง อ่อน อ้า ห่อน จเ่อ-อ หล้า

“พูดนิ่มนวลเสียงอ่อนหวาน คนไม่โกรธ”

อย่างไรก็ตามมีบางภาคีก็เตือนสติคนให้คิดให้ดีก่อนที่จะทำงานร่วมกัน เพราะหากพดจาไม่ลงรอยกัน ก็ไม่ควรทำงานด้วยกัน

ต่าง ลาด อ่า โหม่ ฮ้อย  อย่า เข้า ป้อย ฮ้อม พาก

“การพูดจาไม่รวมรอยกัน อย่าทำงานรวมกัน”

ภาชิตไทใหญ่ที่แสดงลักษณะการพูดที่ไม่น่าพึงพอใจ

ลักษณะการพูดที่ไม่น่าพึงพอใจคือ การพูดมาก พูดเรื่อยเปื่อยไม่มีสาระ หรือพูดหาเรื่อง การพูดมากเป็นสิ่งไม่ดีเพราะนอกจากจะไม่ได้ทำงานของตัวเองแล้ว ยังเป็นการปล่อยเวลาผ่านไปโดยเปล่าประโยชน์ หรือยิ่งพูดไปก็ยิ่งไม่ถูก ดังตัวอย่าง

(1 6)
 □●▣♂=☞□♂◆♂○□♂=♂●⚡✉♂=☞☞
 □♂☞❖☞○=▣●⚡✉♂=③●)(♂☞③○☞♂③
 ○☞♂

ซัป หน้า กว๊าม เค้อ ☞น้ำ ล้าย เปือ ฟ่ง ผาน ผาน
 “พูดมากยี้ดยาร น้ำลายแตกฟอง”

(1 7)
 ❖○□♂=❖⚡□♂=☞□❖○♦♂๔◆♂●*๑☞■
 □♂๑♂☞☞●*๑☞○□♂=③○)(♂=

ล้าม ล้ม เส ลาด กว๊า ☞อ๋ ชะหล่า ฮ้าม ฟ้าง
 “พูดไปเรื่อย ๆ ไม่มีสาระอะไร”

(1 8)
 □●▣♂=☞☞☞๔◆♂○□♂=☞♂♂♂=☞◆☞
 =▣●⚡☞♂๔♂♂=☞●*๑

ซัป ย่อย กว๊าม ยเื้ออ-อ ☞แน เป็น ผเื้ออ-อ หน้า
 “พูดมากไม่หยุด คอยหาเรื่องเขาไว้มาก”

(1 9)
 ❖○♦♂๔♂●⚡✉♂=❖&◆♂๔❖○☞♂☞
 ○□♂=◆○☞♂♦●✉♂◆✉♂๑

ลาด เคอ ลูก หลาน ☞ฮ้าม กำน ไต้ เก้า
 “พูดเรื่องลูกหลาน เสียเวลาทำงานของตัวเอง”

(2 0)
 ☞☞๔❖○♦♂๔☞☞๔๔◆๕☞☞☞๔๔▣๕☞☞
 ๔☞○☞♂


เย่ ลาด เย่ ไก่อ ☞เย่ ไป เย่ หยาน
 “ยิ่งพูดยิ่งไกล ยิ่งเดินยิ่งไกล คือยิ่งพูดยิ่งไม่ถูก ให้พิจารณา
 ให้ดีก่อนที่จะพูด”











น้ำ สาม ชั๊ป อี๊ด ไหล่  กัน สาม ชั๊ป ไค่ จอด เว้ง
 “น้ำสามสบ/ปากอุด/ปิดได้ คนสามสบ/ปากเล่าไปทั่วเวียง”





จากการศึกษาภาษิตไทใหญ่พบว่าภาษิตที่คล้ายกับของไทย เช่น หากจะพูดมาก ก็ให้เงียบดีกว่า ดังตัวอย่าง

(²₅)

A sequence of 26 symbols representing the alphabet A-Z. The symbols are: ③, ●, ♱, ✉, ♂, ♀, ♦, ○, ◆, ♄, cursive e, hand pointing right, square box, ♀, hand writing, ◆, 💣, ☄, ■, □, ♄, □, ✌,)(, and a small ♂ at the bottom left.

เผื่อ ลาด หน้า  ต๊ะ อ้า เสง
“ถ้าจะพูดมาก เจียบดีกว่า”

ในภาษาไทยใช้ว่า “พูดไปสองไพเบี้ย นิ่งเสียตำลึงทอง”² ลักษณะ
 เนื่อความคล้ายกันนี้ประเด็นที่ว่าเขียนดีกว่าที่จะพูด
 มีภาษิตไทใหญ่อีกภาษิตหนึ่งที่คล้ายกับภาษาไทยที่ว่า ปากหวานกัน
 เปรี๊ยะ แต่ภาษิตไทใหญ่ใช้คำว่า      แทนคำว่า ปาก และใช้คำว่า
     แทนคำว่า เปรี๊ยะ ดังตัวอย่าง

² สำหรับการใช้คำบอกมาตราเงินเช่น เปี้ย หรือ ตำลึง นี้ ในภาคใต้ใหญ่ก็สับสนกัน แต่ใช้คำว่า    (ออกเสียงว่า มาต) กับ    (ออกเสียงว่า กัม) ดังตัวอย่าง

[illegible]

ต่าง แอ๊ด อ๊า ย่อม มาด ต่าง ลาด อ๊า ย่อม กัม

“ เวลาทำทำเพียง ¼ จั๊ด แต่เวลาพูดพูด 200 จั๊ด ”

(คำว่า $\square \bigcirc \blacklozenge \bowtie \text{er}$ เท่ากับ $\frac{1}{4}$ จิต ส่วนคำว่า $\blacklozenge \bullet \square \bowtie \text{er}$ เท่ากับ 200 จิต)

(2 6)
 □●□✕≡☐○☞✕◆●☞✕๔□●□✕๔☞☞●
 ๑๗□✕๔■□✕๑❖๑

ซับ หวาน กัน ล้ม ☞ อยู่ โหม่อ อ่า หลี
 “ปากหวานกันล้ม/เปรี้ยว อยู่ร่วมด้วยไม่ดี”

นอกจากนี้ยังมีภาษิตที่เตือนสติเวลาจะพูดอะไรให้ดูหน้าดูหลังก่อนแล้ว
 ค่อยพูด ดังตัวอย่าง

(27)๑❖❖○◆✕๔๓●๑☐✕☐๑☞✕≡☼๔
 ●□✕≡◆✕๒๑๔❖○✕๔๔☞๑❖❖○◆✕๔
 ◆○✕☐○✕๑☼๔●●□✕≡☐●๔๔✕
 ✕

เต่ ลาด เหนอ เอ็น ห่ออ-อ ไตย ตอ้อ-อ ล่าง ☞ เต่ ลาด
 ก้าง ป้าง ห่ออ-อไตย บ้าง หล้าง
 “จะพูดเหนือเรือนให้ดูใต้ล่าง จะพูดกลางที่โล่งให้ดูข้างหลัง
 คือสอนให้ระมัดระวังเวลาที่จะพูดอะไร”

ภาษิตนี้คล้ายกับภาษาไทยที่ว่า กำแพงมีหูประตูมีช่อง หรือ กำแพงมีหู
 ประตูมีตา

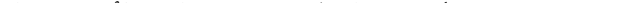
ภาษิตไทใหญ่ข้างต้นนี้เป็นเพียงบางส่วนของภาษิตเกี่ยวกับการพูดที่
 สะท้อนให้เห็นลักษณะการพูดของคนไทใหญ่ที่ต้องพูดดี พูดจาอ่อนหวาน พูดถูก
 กาลเทศะ ถูกจังหวะ และพูดอย่างระมัดระวัง ลักษณะการพูดนี้เช่นนี้ปรากฏใน
 ภาษิตเขมรซึ่งอุบล เทศทอง (2548: 365) ได้ศึกษาไว้และพบว่าคนเขมรมี
 โลกทัศน์ต่อการพูดว่า คนที่พูดดี คือคนที่รู้ว่าสิ่งใดควรพูด สิ่งใดไม่ควรพูด
 พูดด้วยถ้อยคำไพเราะอ่อนหวาน พูดแต่ความจริง พูดด้วยความจริงใจและ
 รักษาคำพูด ส่วนโลกทัศน์ต่อลักษณะของคนที่ไม่ดี เช่น พูดมาก ไม่รู้เรื่องใด


บรรณานุกรม

[illegible]

The image displays the first twenty letters of the American Sign Language (ASL) alphabet. The letters are arranged in two horizontal rows of ten. Each letter is represented by a specific hand gesture, showing the palm orientation, finger positions, and wrist movements required to form each character.

[illegible]





❖&,)♂☐♦○,)♂☐♦♦☐.

■ ▣ & □ ↗ ∩ ▢ 📁 ♦ ↗ = ◆ ❖ ⚡ ◆ ♀ ○ □ ↗ = ◆ ▢
↗ = ▢ & ◆ ↗ ∩ ☒ ✌ ✕ = ◆ 📁 ✕ ∩ ◆ 📁 ♦ = :

$\square \circ \blacklozenge \bowtie \wp \blacksquare \underline{\omega} \blacklozenge \bowtie \wp \diamond \underline{\omega} \blacklozenge \bowtie \wp$

“        ”

$\mathbb{H} \square \times \text{er} \odot \& \triangle \times \text{er} \blacklozenge \mathbb{Y}_0 \bigcirc \square \times = \blacklozenge \triangle \times = \boxtimes \&$
 $\blacklozenge \times \partial.$

ภาษาไทย

บรรจบ พันธุเมธา. 2526. *กาเลหม่านไตในรัฐชาน*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการ
เอกลักษณ์ของชาติ สำนักเลขาธิการนายกรัฐมนตรี.

อุบล เทศทอง. 2548. *ภษิตเขมร: วิถีชีวิตและโลกทัศน์ของชาวเขมร*.

วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรดุษฎีบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ปู่เยอ-ย่าเยอ :
เรื่องเล่าตำนานกับพฤติกรรมการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์
ในหลวงพระบาง

ปฐม หงษ์สุวรรณ*

บทคัดย่อ

ตำนานปู่เยอ-ย่าเยอ ฝับรรพบุรุษของชาวลาวเมืองหลวงพระบาง มีฐานะเป็นทั้งผีอารักษ์เมือง ผีหลวง และวีรบุรุษทางวัฒนธรรม ซึ่งมีตัวตนอยู่ในจินตนาการและพิธีกรรมแมกระทั่งในปัจจุบัน ดังกรณีประเพณีปีใหม่หรืองานบุญสงกรานต์หลวงพระบาง ผลการศึกษาพบว่าเรื่องเล่าตำนานปู่เยอ-ย่าเยอมีปรากฏหลากหลายลักษณะ แต่ส่วนใหญ่มีกอธิบายให้เห็นภาพของความ เป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรม และเป็นผีผู้คุ้มครองอาณาจักรเก่าแก่แห่งนีมาเนืนนาน การแสดงออกในเชิงพิธีกรรมในงานบุญสงกรานต์หลวงพระบางของปู่เยอ-ย่าเยอ สื่อให้เห็นถึงความหมายในเชิงสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงกับการสร้างโลกสร้างแผ่นดินให้เกิดเป็นบ้านเมืองและเป็นอาณาจักรในภายหลัง พฤติกรรมการเดินร่ำไปรอบเมืองและการรดสรงองค์พระบางของปู่เฒ่าทั้งสองมีนัยยะที่สะท้อนให้เห็นการยอมรับอำนาจพุทธศาสนาของคติความเชื่อดั้งเดิมที่ผสมผสานอยู่ร่วมกัน นอกเหนือจากนี้ เรื่องเล่าในตำนานและการแสดงออกในพิธีกรรม

* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

นี้ยังสะท้อนให้เห็นบทบาทของปู่เยอ-ย่าเยอที่เป็นเสมือน “เจ้าชีวิตของชาวลาว” ที่มีมาตั้งแต่ในยุคปฐมกาล นั่นก็คือ ยุคการสร้างบ้านแปลงเมืองเป็นอาณาจักรล้านช้างขึ้นมา ด้วยเหตุนี้ “ปู่เยอ-ย่าเยอ” จึงถือเป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรมที่สำคัญผู้ที่ได้รับการยกย่องและเทิดทูนในสังคมลาวนับแต่อดีตตราบกระทั่งทุกวันนี้

ความนำ

ประเพณีสงกรานต์หรือประเพณีปีใหม่ของลาวนับเป็นจารีต “ฮีตคอง” ที่ปฏิบัติสืบทอดกันมาตั้งแต่อดีต ซึ่งในพิธีนี้จะมีการรดน้ำ ทำบุญ เถลิงฉลอง และเล่นสนุกสนานกัน ประเพณีสงกรานต์เมืองหลวงพระบางถือเป็นประเพณีที่มีความโดดเด่นแตกต่างไปจากประเพณีของกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่มีกระจายอยู่ทั่วไปในภูมิภาคนี้ กล่าวคือ ในประเพณีสงกรานต์หลวงพระบางนั้นจะมีภาพของ “ปู่เยอ-ย่าเยอ” ซึ่งเป็นตัวละครเอกในตำนานบรรพบุรุษของชาวลาวปรากฏอยู่ในพิธีกรรมด้วย ปู่เยอย่าเยอถือเป็นจุดเด่นที่สำคัญในบุญสงกรานต์เมืองหลวงพระบาง เป็นตัวแทนของความเป็นดินแดนแห่ง อารยธรรมที่เก่าแก่ และมีพัฒนาการทางสังคมที่สืบทอดมาเป็นเวลายาวนานกว่าดินแดนอื่นๆ ในประเทศลาว ภาพของปู่เยอย่าเยอจึงถือเป็นประดิษฐกรรมทางสังคมเฉพาะกลุ่มที่ “ชาวลาวเมืองหลวง” ได้สร้างสรรค์ขึ้นเองภายในท้องถิ่น

ในปัจจุบันประเพณีสงกรานต์เมืองหลวงพระบาง ได้รับความนิยม และถือเป็นประเพณีที่สำคัญในระดับประเทศ ประเพณีนี้มีความสัมพันธ์โดยตรงกับผีผู้มีบทบาทเป็นทั้งผีบรรพบุรุษ (ancestor spirit) ผีเมืองซึ่งเป็นผีอารักษ์ (guardian spirit) และวีรบุรุษทางวัฒนธรรม (cultural hero) นั่นก็คือ “ปู่เยอ-ย่าเยอ” ที่ผู้คนทั้งชาวลาวและชาวต่างชาติต่างมองภาพของปู่เฒ่าย่าเฒ่านี้เสมือนเป็นตัว “mascot” ของงานบุญเถลิงฉลองปีใหม่ลาวนี้ นอกเหนือจากจะเป็นงานรื่นเริงเล่นสนุกสนาน รดน้ำสาดน้ำ ทำบุญแล้ว งาน

สงกรานต์เมืองหลวงพระบางยังจัดขึ้นเพื่อบูชาอ้อนวอนให้ผีบรรพบุรุษช่วยดลบันดาลความอยู่ดีมีสุข รวมทั้งความอุดมสมบูรณ์ให้เกิดขึ้นแก่ผู้คนและชุมชนบ้านเมืองด้วย ฉะนั้น สิ่งสำคัญที่แทรกอยู่ในประเพณีสงกรานต์เมืองหลวงพระบางจึงเป็นคติความเชื่อที่หลากหลายซับซ้อนปะปนอยู่ร่วมกัน ทั้งคติพราหมณ์-ฮินดูและพุทธศาสนา รวมถึงคติความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับการบูชาผี ซึ่งจะมีการประกอบพิธีการอัญเชิญผีบรรพบุรุษให้มาช่วยดูแลคุ้มครอง และทำนายโชคชะตาบ้านเมืองด้วยเช่นกัน

แม้ประเพณีสงกรานต์จะมีปรากฏอยู่ทั่วทุกภาคในประเทศลาว รวมทั้งประเทศใกล้เคียง แต่ประเพณีสงกรานต์เมืองหลวงพระบางก็มีความแตกต่างไปจากท้องถิ่นอื่น ซึ่งมีใช้เพียงแต่เป็นเทศกาลเฉลิมฉลองที่มีแหล่งที่มาจากคติพราหมณ์-ฮินดูเท่านั้น หากแต่เป็นพิธีกรรมว่าด้วยผีบรรพบุรุษพื้นเมืองดั้งเดิมและพุทธศาสนา ความคิดความเชื่อทั้งสามแบบนี้ได้ถูกผสมผสานกลมกลืนอยู่ร่วมกันภายในงานพิธีเดียวกันซึ่งจะได้กล่าวให้เห็นต่อไป

ถึงแม้จะมีการศึกษาดำเนินปูเยอ-ยาเยอและประเพณีสงกรานต์เมืองหลวงพระบางไปบ้างแล้ว แต่โดยมากก็มักจะเป็นการศึกษาภาพรวมของความเชื่อและประเพณีสงกรานต์เท่านั้น แต่การศึกษาในแง่ตัวละครที่ปรากฏในตำนานและพิธีกรรมนี้ยังไม่ค่อยมีปรากฏมากนัก ดังนั้น ในบทความนี้ ผู้เขียนจึงสนใจที่จะศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างตัวละครสัญลักษณ์ ซึ่งในที่นี้ก็คือ “ปูเยอ-ยาเยอ” ที่ปรากฏในตำนานและพิธีกรรม เพื่อค้นหาคำอธิบายและเหตุผลในการแสดงพฤติกรรม ตลอดจนประวัติความเป็นมาของสถานที่อันสำคัญ ดังกรณีชื่อเมืองหลวงพระบางที่สัมพันธ์กับเรื่องเล่าตำนานผีบรรพบุรุษคู่นี้ อันบ่งชี้ให้เห็นมิติของความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อ ตำนาน และพิธีกรรมที่มีอยู่ในสังคมลาวให้มีความลุ่มลึกมากยิ่งขึ้น



ปู่เยอ-ย่าเยอ “ผีหลวง” หรือ “เทวดาหลวง” แห่งเมืองหลวงพระบาง
สปป.ลาว.

แหล่งที่มาและเนื้อเรื่องโดยย่อของตำนานปู่เยอ-ย่าเยอ

จากการสำรวจตำนานปู่เยอย่าเยอในการรับรู้ของชาวลาว พบว่ามีปรากฏทั้งในประเพณีลายลักษณ์ (literary tradition) และประเพณีมุขปาฐะ (oral tradition) ซึ่งมีผู้เก็บรวบรวมไว้แล้ว ตำนานปู่เยอ ย่าเยอที่นำมาศึกษาวิเคราะห์ตีความในบทความฉบับนี้ ผู้เขียนรวบรวมมาได้ทั้งสิ้น จำนวน 14 ลำนวน ดังนี้

ในหนังสือ *วรรณคดีลาว* ค้นคว้าและเรียบเรียงโดย ท้าวบ่อแสงคำ วงดาราและคณะ (1987: 32-40) ซึ่งกระทรวงศึกษาธิการ สถาบันค้นคว้าวิทยาศาสตร์สังคม เมืองเวียงจันทน์ สปป.ลาว จัดพิมพ์ขึ้น มีตำนานปู่เยอย่าเยอ ปรากฏแทรกอยู่จำนวน 5 ลำนวน ดังนี้

1. ตำนานปูเยออย่าเยอลงมาเมืองลุ่ม

ในสมัยอดีตกาลนั้นยังไม่มีแผ่นดิน มีแต่น้ำท่วมสุดลูกหูลูกตา พญาแณก็เลยกล่าวต่อปูเยออย่าเยอว่าให้ลงไปโลกมนุษย์ ถ้าสองเฒ่านี้ก้าวเดินออกไปก็จะมีแผ่นดินเกิดขึ้นบนโลก พญาแณได้ตรัสสั่งให้ปูเยออย่าเยอสร้างแผ่นดิน เมื่อปูเยออย่าเยอเดินไปตามฟองน้ำแผ่นดินก็เกิดขึ้น

2. ตำนานปูเยออย่าเยอฆ่าตัวสิงและช้างมังกร

มีสัตว์ร้ายแปลกประหลาดอยู่สองตัว ตัวหนึ่งอยู่ป่าใกล้กับท้องนา มีรูปร่างคล้ายกับตัวสิงมีชื่อว่าสิงคาลก อีกตัวหนึ่งเป็นปลาตัวใหญ่อยู่วังน้ำที่ห้วยนา ตัวของมันเหมือนกับมนุษย์เรามีชื่อว่าช้างมังกร สัตว์ทั้งสองตัวนี้ร้ายกาจและทำร้ายผู้คนมากมาย ทำให้ผู้คนเกรงกลัว อำนาจร้ายของสัตว์ทั้งสอง ขณะนั้นปูเยออย่าเยอจึงอาสาไปปราบและได้ฆ่าสัตว์ร้ายทั้งสอง เมื่อฆ่าสัตว์ทั้งสองแล้วปูเยออย่าเยอก็เสียชีวิตไป ดังนั้นคนทั้งหลายจึงได้สร้างหอบูชาปูเยออย่าเยอขึ้น

3. ตำนานปูเยออย่าเยอตัดเครื่องเซกา

ในเมืองลุ่มนั้นยังมีเครื่องเซกาต้นสูงใหญ่ปกคลุมไปทั่วบริเวณจนปิดบังแสงดวงอาทิตย์ ทำให้เมืองลุ่มตกอยู่ในความมืดมนและหนาวเย็น คนเมืองลุ่มไม่สามารถไปตัดเครื่องเซกาได้ จึงได้ส่งคนให้ขึ้นไปขอความช่วยเหลือจากพญาแณ พญาแณหลวงจึงได้ส่งปูเยออย่าเยอสองเฒ่าผัวเมียลงมาเมืองลุ่ม ปูเยออย่าเยอแบกขวานไปตัดเครื่องเซกาเป็นเวลาสามเดือนสามวันจึงขาด แสงสว่างและความอบอุ่นจึงกลับคืนมาสู่เมืองลุ่ม ขณะนั้นเองปูเยออย่าเยอก็หมดเรี่ยวแรงแล้วสิ้นชีวิตไปกับเครื่องเซกา ผู้คนต่างก็รำลึกถึงบุญคุณของสอง

แต่มาผิวเมื่อย ดังนั้น ก่อนที่จะกินหรือทำงานอะไรจึงได้เรียกปู่ย่าก่อนว่า
“มาเขอกินเขอ” หรือ “กินเขอพ้อแม่ฟ้าเถน”

4. ตำนานปู่เยอย่าเยอขโมยไฟมาให้มนุษย์

ผู้คนบนโลกมนุษย์ล้มตายเป็นอันมาก ซึ่งเกิดจากความหนาวเย็น เพราะไม่มีไฟให้ความอบอุ่น ปู่เยอย่าเยอจึงค้นหาวิธีแก้ไข ระหว่างเดินทางนั้นปู่เยอย่าเยอได้กินลูกไม้มณีโคตรทำให้มีเรี่ยวแรงกำลังขึ้นมา ปู่เยอย่าเยอจึงเดินทางขึ้นไปหาดวงอาทิตย์บนเมืองฟ้าซึ่งเป็นผู้มีไฟอยู่ในตัว แม้พระอินทร์จะห้ามไม่ให้มนุษย์ขึ้นไปบนเมืองฟ้าอีกก็ตาม แต่ปู่เยอย่าเยอไม่เชื่อฟังจึงได้ไปเอาไฟมาใส่ไว้ที่กลางโลก ตั้งแต่นั้นมาบนพื้นโลกจึงมีความอบอุ่น ต้นไม้ใบหญ้าและสรรพชีวิตก็เกิดขึ้น และทุกคนก็ทำมาหากินได้สะดวกสบายขึ้น

5. ตำนานปู่เยอย่าเยอสร้างเมือง

ปู่เยอย่าเยอ เฒ่าไล่ และแม่มดง่ามได้แบกขวานลงมาจากเมืองฟ้า ก่อนที่ขุนบรมจะลงมาปกครองบ้านเมืองในเมืองลุ่ม เพื่อปราบผีสางานางไม้ รวมทั้งเป็นผู้กำหนดเขตแดนและสร้างบ้านแปลงเมืองขึ้น หลังจากนั้นขุนบรมจึงได้ลงมา แล้วตั้งราชวงศ์ปกครอง

ในบทความเรื่อง “ปู่เยอ-ย่าเยอ: ตำนานบรรพบุรุษ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำเมืองและบริบทที่เปลี่ยนแปลงแห่งหลวงพระบาง” ของ ดำรงพล อินทร์จันทร์ (2544-2545: 56) มีเนื้อหาตำนานปู่เยอย่าเยอปรากฏแทรกอยู่เช่นกัน ซึ่งมีเรื่องเล่าดังนี้

6. ตำนานปู่เยอย่าเยอ

เมื่อพญาแถนแต่งตั้งให้ขุนบรมลงมาปกครองเมืองแถนที่หน้า
น้อยอ้อยหนู อยู่มาไม่นานมีเครื่องเขากาดยักษ์เกิดขึ้นที่หนองตู้ เครื่อง
เขากาดขึ้นสูงไปจนถึงเมืองสวรรค์ชั้นฟ้าแผ่ปกคลุมเมืองแถนจนมืดมิด
แสงสว่างไม่สามารถส่องให้ความอบอุ่นแก่ผืนแผ่นดินได้ ผู้คน
ดำรงชีวิตอยู่ในความมืดและหนาวเย็น ขุนบรมจึงเรียกเสนามาประชุม
เพื่อปรึกษาหารือว่าจะทำวิธีใดจึงจะตัดเครื่องเขากาดนี้ลงได้แต่ไม่มีใคร
ชั้นอาสา ต่อมาไม่นานสองผู้เฒ่าผิวเมื่อยชื่อ “เฒ่าเยอและเฒ่ายา”
หรืออย่างม (ใหญ่) ได้อาสาไปตัดเครื่องเขากาด โดยขอคำมั่นว่าหากตน
ต้องตายไปขอให้ทุกคนนับถือไม่ลืมชื่อ จะทำกินสิ่งไรขอให้เรียกชื่อ
พวกตนก่อนแล้วจึงกิน จากนั้นผู้เฒ่าทั้งสองก็แบกขวานใหญ่หนักหนึ่ง
หมื่นห้าพันไปฟันเครื่องเขากาดทั้งกลางวันกลางคืน เป็นเวลานานสาม
เดือนสามวันจึงสามารถโค่นเครื่องเขากาดลงได้ แต่ว่าเครื่องเขากาดนั้น
ล้มทับสองผู้เฒ่าตายในทันที ในที่สุดแสงสว่างก็กลับมาสู่แผ่นดินอีก
ครั้ง มวลมนุษย์และสรรพสัตว์ต่างดำรงชีวิตอยู่อย่างปกติสุข นับแต่นั้น
เป็นต้นมาเพื่อเป็นการรำลึกถึงคุณงามความดีของเฒ่าเยอเฒ่ายา คน
ทั้งหลายจึงพลีกรรมให้ผู้เฒ่าทั้งสองเกิดเป็นอารักษ์เทวดารักษาเมือง
และมักกล่าวคำลงท้ายจนติดปากว่า “เยอ” เช่น ไปเยอ มาเยอ ลูกเยอ
กินเยอ นอนเยอ

ในบทความเรื่อง “Religious Structure in Laos,” ของ Charles
Archaimbault (อ้างถึงใน ตำราพล อินทร์จันทร์ (2544-2545: 56) มีเรื่องเล่า
เกี่ยวกับปู่เยอย่าเยอปรากฏแทรกอยู่ในเนื้อหา ดังนี้

7. ตำนานปู่เยอย่าเยอ

ปู่เยอย่าเยอเคยเป็นข้ารับใช้ของขุนบรมแห่งเมืองแกน ทั้งสองได้ประกอบคุณงามความดีโดยได้ช่วยกำจัดปีศาจลงได้ เมื่อตายไปจึงถูกเชิดชูขึ้นให้เป็นผีหลวงคอยปกปักรักษาเมือง ต่อมาเมื่อลูกชายคนโตของขุนบรมนั้นมาสร้างเมืองหลวงพระบางตามแบบฉบับเมืองแกน จึงได้สร้างที่ประดิษฐานปู่เยอย่าเยอขึ้นไว้ด้วยซึ่งเรียกว่า “หอผีหลวง”

ในตำนานวัดเมืองหลวงพระบาง ของ เจ้าคำห่มั่น วงกตรัตนะ (2506, อ้างถึงใน ชีรวัดณ์ แก้วแดง, 2545: 61) มีเรื่องเล่าตำนานปู่เยอ ย่าเยอปรากฏแทรกอยู่ มีเนื้อหาดังนี้

8. ตำนานปู่เยอย่าเยอ

ปู่เยอย่าเยอเดิมเป็นแกนอยู่บนเมืองฟ้า แล้วไต่ลงมาสู่โลกมนุษย์ตามเครื่องเขากาดตามคำทูลเชิญของปู่ตาลและปู่ตาเลา เพื่อมาฟันเครื่องเขากาดที่ใหญ่สูงถึงฟ้าจนบดบังแสงตะวัน ทำให้โลกมนุษย์มีอากาศหนาวเย็นและมีมืดมิด เครื่องเขากาดอยู่บริเวณหนองอุลาใกล้กับตาแสงดำบลสามหมื่น ปู่เยอย่าเยอรับภาระเป็นผู้ตัดเครื่องเขากาดเพื่อช่วยเหลือนมนุษย์ให้รอดพ้นจากความมืดมัวและหนาวเย็น ทั้งๆ ที่รู้ดีว่าตนต้องตายพร้อมกับเครื่องเขากาด ดังนั้น จึงสั่งความไว้ว่าครั้นถ้าตนสองผู้เฒ่าได้ตายไปแล้ว ให้ผู้คนเรียกหาตนอยู่ทุกวันทุกมื้อ ให้ปฏิบัติตามคำสั่งอันนั้น ประชาชนคนลาวผู้รับบุญคุณอันยิ่งใหญ่จึงพากันกล่าวขานเรียกหาปู่เยอย่าเยออยู่จนถึงทุกวันนี้

ในบทความเรื่อง “Ritual and Social Hierarchy: An Aspect of Traditional Religion in Buddhist Laos” ของ Frank E. Reynolds (1978: 167–168) มีตำนานปู่เยอย่าเยอปรากฏแทรก มีเนื้อหาดังนี้

9. ตำนานปู่เยอย่าเยอ

ปู่เยอย่าเยอมีถิ่นอาศัยเดิมอยู่บนเมืองฟ้า เพราะทั้งสองผิวเสียนั้นมีรูปร่างหน้าตาแปลกประหลาดจึงถูกขับไล่ออกจากเมืองฟ้าให้ลงมาอยู่เมืองลุ่ม แต่พื้นโลกขณะนั้นเต็มไปด้วยน้ำสุดลูกหูลูกตา ปู่เยอย่าเยอได้ก้าวเดินไปบนพื้นน้ำ ทำให้น้ำแห้งลงกลายเป็นแผ่นดินปรากฏขึ้นมาแทนที่ หลังจากนั้นทั้งสองเผ่าก็ได้สร้างแปลงสภาพภูมิประเทศบ้านเมืองขึ้นมา ต่อมาปู่เยอย่าเยอได้สิ้นชีวิต ผู้คนจึงยกย่องให้ปู่ย่าเผ่าทั้งสองนั้นเป็น “เทวดาหลวง” ภายหลังขุนบรมซึ่งเป็นลูกบุญธรรมของปู่เยอย่าเยอตอนที่อยู่บนเมืองฟ้า ก็ได้ลงมาเป็นผู้นำปกครองบ้านเมืองและตั้งราชวงศ์ลาวสืบต่อมา

ในหนังสือ *Tresor Du Laos* หรือ *ชุมทรัพย์อันล้ำค่าของลาว* มี Patrick Gay (1997: 48) เป็นบรรณาธิการ ปรากฏตำนานปู่เยอย่าเยอเอาไว้เพียงสั้นๆ แต่มีประเด็นที่น่าสนใจ ซึ่งมีเนื้อหาดังนี้

10. ตำนานปู่เยอย่าเยอ

ปู่เยอย่าเยอและแม่ง่าม เป็นผู้สร้างแผ่นดิน และปลูกต้นไม้มาน้ำเต้าปั้งขึ้นมา ซึ่งเป็นแหล่งกำเนิดของผู้คนมากมายหลายเผ่าพันธุ์

ในวารสาร *Muong Lao* มีบทความสั้นๆ เล่าเรื่องเล่าเกี่ยวกับตำนานความเชื่อปู่เยอย่าเยอ เขียนโดยท้าวทะนงลัก วงลักดา (1999: 18) มีตำนานปรากฏแทรกอยู่จำนวน 3 ลำนวน ดังนี้

11. ตำนานปู่เยอย่าเยอ

ปู่เยอย่าเยอนี้ สมัยก่อนเรียกว่า “ปู่สังกะสา ย่าสังกะสี” หรือ “เทวดาหลวง” หรือเรียกอีกอย่างว่า “ผีโขน” เชื่อว่าพระเจ้าฟ้าจุ่มได้ทรงจัดทำขึ้นเนื่องในโอกาสฉลองเมืองเชียงทอง เป็นกรุงศรีสัตนาคนหุตอุทุมมราชธานีศรีนคร ประเทศล้านช้าง ในเวลาตอนที่พระองค์จะนำเอาพระพุทธศาสนาจากเขมรมาประดิษฐานอยู่ในดินแดนลาว

12. ตำนานปู่เยอย่าเยอเป็นแกน

ปู่เยอย่าเยอเดิมเป็นแกนอยู่เมืองฟ้า แล้วได้ลงมาสู่โลกมนุษย์ตามเครื่องเขากาด ตามคำร้องขอเชิญของ “ปู่ตาลก ปู่ตาเลา” เพื่อมาฟื้นเครื่องเขากาดที่ใหญ่สูงคองฟ้า จนบดบังแสงตะวัน เป็นเหตุให้โลกมนุษย์ตกอยู่ในความมืดและหนาวเย็น ปู่เยอย่าเยอรับภาระเป็นผู้ตัดเครื่องเขากาด เพื่อช่วยเหลือนมนุษย์ให้รอดพ้นจากความมืดมัวและหนาวเย็น ทั้งๆ ที่รู้ดีว่าตนจะต้องตายพร้อมกับเครื่องเขากาด ดังนั้น จึงสั่งความไว้ว่า “ค้นว่า ภูผัวเมียตายไปแล้ว ให้พวกสุรैयाหาปู่เยอทุกมือเนื้อ” แล้วปฏิบัติตามคำสั่งเสียอันนั้น ประชาชนลาวผู้รู้จักบุญคุณอันยิ่งใหญ่ของปู่เฒ่าคู่นี้ จึงพากันเรียกกหาปู่เยอ ย่าเยอ อยู่ทุกมือเชื้อวันด้วยคำพูดต่างๆ เช่น คำว่า “มาเยอ กินเยอ นั่งเยอ นอนเยอ” และอื่นๆ ที่มีคำว่า “เยอ” ปรากฏอยู่ด้านหลังคำเป็นจำนวนมาก

13. ตำนานสิงแก้วสิงคำ

สิงโตที่ปรากฏเห็นอยู่คู่กับกายของปู่เยอย่าเยอ เป็นสัตว์ที่ปู่เยอย่าเยอได้มาแต่ป่าหิมพานต์ แล้วเลี้ยงไว้เพื่อปกป้องรักษา ซึ่งเป็นสัตว์ที่มีกำลังมหาศาล มีอิทธิฤทธิ์ สิงหรือราชสีห์ในคำเรียกของชาวหลวงพระบาง ก็นิยมใส่ชื่อลูกชายด้วยคำว่าสิงอยู่เป็นจำนวนมาก เพื่อเป็นสิริมงคล เช่น สิงแก้ว สิงคำ สิงหะราด เป็นต้น

ในหนังสือนิทานเรื่อง *เครือเขากาด* เป็นเรื่องเล่าอธิบายเหตุเกี่ยวกับกำเนิดเมืองลาว ซึ่งปรากฏภาพปู่เยอย่าเยอผู้มีฐานะเป็นพี่ป้าที่ช่วยเหลือชาวลาว เล่าโดยท้าวสุบัน หลวงลาด (1999: 1-15) มีเนื้อหาดังนี้

14. ตำนานเครือเขากาด

แต่ก่อนพญาแถนอยู่เมืองชั้นฟ้าเกิดความร้อนรน ด้วยมนุษย์ได้กราบอ้อนวอนร้องขอให้พระองค์ช่วยเหลือ พญาแถนได้ส่งขุนบูลมลงไปยังเมืองมนุษย์ แล้วได้รวบรวมผู้คนสร้างบ้านแปลงเมืองขึ้นที่เมืองน่าน้อยอ้อยหนู ซึ่งเชื่อว่าเป็นแผ่นดินลาวในปัจจุบัน ขุนบูลมได้ปกครองบ้านเมือง แต่ชาวเมืองก็ยังได้รับความเดือดร้อนจากภัยธรรมชาติ นั่นคือ มีต้นเครือเขากาดซึ่งเป็นต้นไม้ขนาดใหญ่บดบังแสงแดด ทำให้การปลูกข้าวไร่ไม่ได้ผลดี อีกทั้งยังเป็นหนทางเที่ยวของพวกผีเปรตลงสู่โลกมนุษย์ พญาแถนจึงได้บัญชาให้ผัวเมียคู่นึงจากเมืองแถน คือ ปุ่มดและย่างามลงไป ปู่ย่าก็ได้ไปช่วยเหลือพวกมนุษย์ด้วยการอาสาไปตัดต้นเครือเขากาด ก่อนตัดนั้น ปู่และย่าเฒ่านี้ได้ส่งผู้คนชาวเมืองว่า “เมื่อพวกตนตายไปแล้ว ถ้าโทบ่านได้กินชิ้นก็ให้จงฝากนํ้ามา คั้นได้กินปลาก็จงฝากนํ้าแรงไปให้แม่ได้” ปุ่มดย่างามจึงได้เดินทางไปตัดต้นเครือเขากาด ในที่สุดก็ตัดต้นไม้ยักษ์นี้ได้ ทำให้ท้องฟ้าเปิดนำความอบอุ่นมาสู่โลกมนุษย์ เพื่อแสดงความขอบคุณ

และสำนึกในบุญคุณของป่อมดอย่างามนี้ ผู้คนชาวเมืองทั้งหลายจึงพากัน
ทำบุญ ถือศีล กินทานเป็นประจำ”

ในลำดับต่อไป ผู้เขียนขอวิเคราะห์ตำนานปู่เยอย่าเยอในเชิงสัญลักษณ์
นอกจากนี้ยังพบว่าการแสดงออกของปู่เยอย่าเยอในโลกของพิธีกรรม นั่นคือ
ประเพณีสงกรานต์เมืองหลวงพระบางก็เป็นสิ่งที่น่าสนใจและมีความสัมพันธ์กับ
เรื่องเล่าตำนาน ดังนั้น ผู้เขียนจึงได้นำเรื่องราวทั้งในตำนานและพิธีกรรมที่มี
ภาพร่างของปู่เยอย่าเยอปรากฏร่วมอยู่ด้วยนั้นมาทำการศึกษาวិเคราะห์และ
ตีความผ่านมิติทางวัฒนธรรม ทั้งนี้จะพิจารณาใน 3 ประเด็นหลักตามลำดับ คือ

1. ปู่เยอย่าเยอสร้างน้ำแปลงดิน: การสร้างบูรณภาพของจักรวาลใน
ดินแดนศักดิ์สิทธิ์
2. ปู่เยอย่าเยอเดินรำและสร่งน้ำพระบาง: พฤติกรรมสัญลักษณ์ในงาน
บุญสงกรานต์
3. ตำนานปู่เยอย่าเยอ: พื้นที่ในความทรงจำกับการสร้างอัตลักษณ์
ลาวเมืองหลวง

1.ปู่เยอย่าเยอสร้างน้ำแปลงดิน: การสร้างบูรณภาพของจักรวาลใน ดินแดนศักดิ์สิทธิ์

จากเค้าโครงเรื่องย่อตำนานปู่เยอย่าเยอจำนวนต่างๆ ที่ได้นำเสนอมา
ข้างต้น ถึงแม้จะมีความแตกต่างกันในแต่ละสำนวน แต่โครงเรื่องและพฤติกรรม
หลักของตัวละครในเรื่องนั้นก็พบว่ามีความเหมือนกันมากที่สุด บพบาท
และความสำคัญของตำนานปู่เยอย่าเยอนี้ มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับวิถีชีวิต
ของคนลาวอยู่ 2 ประการ คือ ตำนานเรื่องนี้เป็นเรื่องเล่าถึงการสร้างบ้านแปลง
เมืองในยุคแรกเริ่มของเมืองหลวงพระบางและต้นกำเนิดราชวงศ์ลาว รวมทั้งยัง

เป็นการบอกเล่าให้เห็นว่าปู่เยอย่าเยอนั้นเป็นบรรพบุรุษในสังคมดั้งเดิมที่มีบุญคุณต่อคนลาว ตำนานปู่เยอย่าเยอช่วยให้คนลาวเกิดความสำนึกในการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ให้กับกลุ่มชน รวมทั้งสร้างสำนึกในเชิงความเชื่อทางศาสนาว่า ในอดีตคนลาวเคยนับถือบูชาบรรพบุรุษทั้งสองนี้ ซึ่งเชื่อว่าเป็นผีผู้คุ้มครองที่มีพลังอำนาจเหนือธรรมชาติมาก่อน ทั้งยังเป็นผู้ช่วยให้เกิดสรรพชีวิตและเป็นผู้บันดาลความอยู่ดีมีสุขขึ้นในโลกนี้ด้วย

นอกจากนี้ ชาวลาวยังมองว่าตำนานเรื่องนี้มีความเกี่ยวข้องกับประเพณีสงกรานต์หรืองานบุญปีใหม่ลาวเมืองหลวงพระบางอีกด้วย ทั้งนี้ในงานประเพณีนี้จะมีการนำเอารูปปู่เยอย่าเยอมาร่วมในขบวนแห่ทางสังขานต์ ทั้งนี้คนลาวมองว่าเพราะปู่เยอย่าเยอเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมืองมาช้านาน อีกทั้งยังเป็นบรรพบุรุษที่นำความอยู่ดีมีสุข ความอุดมสมบูรณ์มาให้กับผู้คนและบ้านเมือง ฉะนั้น จึงเป็นเหตุผลที่ชาวลาวยังต้องนำเอารูปปู่เยอย่าเยอมาร่วมในขบวนแห่ทางสงกรานต์ อันเป็นการเฉลิมฉลองเพื่อเปิดศักราชใหม่หรือการเริ่มต้นใหม่แห่งปีด้วยนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าทัศนะของคนลาวที่อ้างว่า ปู่เยอย่าเยอมีความสัมพันธ์กับประเพณีสงกรานต์นั้นเป็นแนวคิดที่เพิ่งมีมาเมื่อไม่นาน ซึ่งอาจเกิดขึ้นหลังจากการเปลี่ยนแปลงการปกครองในลาว (ค.ศ.1975) หรือเป็นการปรับเปลี่ยนที่มีนัยยะทางการเมืองแอบแฝงอยู่ ซึ่งภายหลังได้มีการนำเอาความเชื่อและประเพณีทั้งสองมาผนวกเข้าด้วยกัน นั่นก็คือ “ประเพณีเลี้ยงผีเมือง + ประเพณีแห่ทางสังขานต์” มีข้อสังเกตว่าตำนานปู่เยอย่าเยอไม่ได้ระบุถึงเหตุผลที่มีการนำเอารูปปู่เยอย่าเยอซึ่งเป็นสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์ในตำนานมาใช้ในประเพณีสงกรานต์แต่อย่างใด นอกจากการโยงเรื่องราวโดยอ้อมเท่านั้น ซึ่งผู้เขียนจะอภิปรายในลำดับต่อไป

จากการพิจารณาเนื้อหาของตำนานปู่เยอย่าเยอนั้น ผู้เขียนพบว่าส่วนใหญ่จะมีเนื้อหาที่สะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับอำนาจเหนือธรรมชาติ กล่าวคือ ปู่เยอย่าเยอเป็นตัวแทนบรรพบุรุษของมนุษย์และเป็นผู้สร้าง

โลกสร้างแผ่นดิน ตลอดจนถึงสรรพชีวิตต่างๆ รวมทั้งเป็นผู้ที่ทำลายต้นเครื่องเขากาตที่เกิดจากอำนาจแห่งพญาแณที่อยู่บนเมืองฟ้า ต้นเครื่องเขากาตนั้นมีใบปกคลุมหนาทึบ แผ่ปกคลุมโลกมนุษย์จนมืดมิด เป็นเหตุให้แสงสว่างที่ก่อให้เกิดความอบอุ่นแก่พื้นโลกนี้ไม่สามารถส่องลงมาได้ ทำให้มนุษย์ดำรงชีวิตอยู่ด้วยความมืดมนและลำบากทุกซีกทุกมุม พญาแณจึงได้บัญชาให้ปู่เยอย่าเยอสองเฒ่านี้เดินทางไปยังโลกมนุษย์ แล้วทำการกำจัดเพศภัยร้ายที่เกิดขึ้นยังเมืองลุ่มให้หมดสิ้นไป ภาพของปู่เยอย่าเยอที่สัมพันธ์กับแณนี้จึงบ่งชี้ให้เห็นว่า ปู่เยอย่าเยอเป็นสัญลักษณ์ในความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับอำนาจเหนือธรรมชาติที่ผู้คนในดินแดนแณนี้เชื่อถือกันมาเนิ่นนาน

ถ้าย้อนกลับไปพิจารณาในแง่ความสัมพันธ์ของตัวละครทั้งสาม นั่นคือพญาแณ ปู่เยอ และย่าเยอนั้น ก็จะพบว่าตัวละครเหล่านี้มีความสัมพันธ์กัน กล่าวคือ ปู่เยอ-ย่าเยอเป็นตัวละครที่มีสถานภาพเทียบเท่ากับความเป็นแณอีกอย่างหนึ่ง ทั้งนี้ในคติความเชื่อของคนไท ซึ่งรวมถึงชาวลาวด้วยนั้น พบว่าแณมีหลากหลายรูปแบบ กล่าวคือ มีทั้งแณแต่ง แณชี แณหลวง ฯลฯ ในตำนานปู่เยอย่าเยอบางสำนวนจึงอธิบายว่า “ปู่เยอย่าเยอเป็นแณที่เดินทางมาจากเมืองฟ้า” ความสัมพันธ์ระหว่างปู่เยอย่าเยอกับแณ ยังมีปรากฏในเรื่องเล่าที่กล่าวอธิบายว่าปู่เยอย่าเยอถือกำเนิดขึ้นมาจากอำนาจของพญาแณหลวงที่อยู่บนเมืองฟ้า โดยพญาแณได้บัญชาให้สองเฒ่าปู่เยอย่าเยอลงมาสร้างน้ำแปลงดินเพื่อให้สรรพชีวิตได้กำเนิดขึ้นมาบนพื้นโลก มีข้อสังเกตว่าเมืองฟ้าเมืองแณนี้ถือเป็นถิ่นอาศัยเดิมของปู่เยอย่าเยอ ซึ่งตำนานบางสำนวนเล่าว่าด้วยอำนาจของพญาแณที่บัญชาให้สองเฒ่าปู่เยอย่าเยอลงมาเมืองลุ่ม บางสำนวนก็กล่าวว่า เป็นเพราะปู่เยอย่าเยอมีหน้าตาแปลกประหลาดจึงถูกขับไล่ออกจากเมืองฟ้า แล้วให้มาอยู่ในเมืองลุ่มนี้แทน

ความสัมพันธ์ระหว่างปู่เยอกับย่าเยอเป็นไปในลักษณะของคู่สามีภรรยาที่ต้องเดินทางลงมายังพื้นโลกพร้อมกัน ลักษณะหน้าตาที่แปลกประหลาดของทั้งคู่ อันเป็นสิ่งที่ส่งผลทำให้สองเฒ่านี้ต้องถูกขับออกจากเมืองฟ้าเมืองแณ

เมื่อทั้งสองลงมาถึงเมืองลุ่มซึ่งเต็มไปด้วยน้ำและความว่างเปล่า ทั้งสองจึงก้าวเดินไปบนฟองของน้ำ ทำให้ฟองน้ำนั้นกลายเป็นพื้นดินงอกขึ้นมาแทนที่ ความหมายที่ปรากฏในเหตุการณ์ช่วงนี้ก็คือ การก้าวเดินหรือเหยียบย่ำบนฟองน้ำของสองเฒ่าปู่เยอย่าเยอนั้นเป็น “พฤติกรรมศักดิ์สิทธิ์” ที่ทำให้เกิดเป็นพื้นดินพื้นโลกหรือโลกมนุษย์ขึ้นมา เพื่อให้กลายเป็นถิ่นที่อยู่อาศัยและสร้างสรรพชีวิตและผู้คน ทั้งนี้ผู้เขียนมองเห็นถึงความหมายที่ซ่อนเร้นอยู่ภายในเหตุการณ์ตอนนี้ว่า การก้าวเดินเหยียบย่ำบนฟองน้ำของปู่เยอย่าเยอนั้น แสดงถึงการเป็นตัวแทนของการรวมตัวกันอย่างเป็นเอกภาพระหว่าง “มนุษย์” (human) กับ “ธรรมชาติ” (nature) กล่าวคือ สองเฒ่าผัวเมียเป็นตัวแทนของมนุษย์ ในขณะที่ฟองของน้ำนั้นเป็นตัวแทนของธรรมชาติ เมื่อทั้งสองสิ่งมารวมกันหรือประจวบพบกันจึงทำให้เกิดกลายเป็นพื้นดินขึ้นมา ลักษณะเช่นนี้ จึงเป็นการช่วยขยายความให้มองเห็นว่าแผ่นดินที่ชาวลาวอาศัยอยู่นี้ เคยมีรอยเท้าของปู่เฒ่าย่าเฒ่าทั้งสองคนได้เหยียบย่ำปรากฏอยู่มาก่อนแล้ว อันบ่งบอกให้เห็นลำดับชั้นความสำคัญของบุคคลในฐานะเป็นผู้อาวุโสและมีบทบาทเป็นผี บรรพบุรุษของชาวลาว การที่สองเฒ่าได้ก้าวเดินไปบนพื้นฟองน้ำ ซึ่งมีอยู่กระจายอยู่ทั่วเป็นเหตุที่ทำให้ดินแดนดังกล่าวกลายเป็น “พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์” (Sacred Space) ซึ่งสองเฒ่าผัวเมียเคยก้าวเดินหรือประทับรอยเท้าไว้ก่อนแล้วนั่นเอง ในขณะที่เดียวกันพื้นดินนี้ก็เป็นตัวแทนของน้ำที่ถูกพื้นดินงอกทับขึ้นมาแทนที่ ฉะนั้น ถ้าเรามองอย่างผิวเผินก็จะเห็นว่าเค้าโครงตำนานเรื่องนี้ได้บ่งชี้ให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ แต่ความหมายที่ซ่อนแฝงอยู่นั้นกลับกลายเป็นความสัมพันธ์ของทั้งสองสิ่ง ซึ่งเป็นการสร้าง “สภาวะอันสมดุล” ที่จะก่อให้เกิดสรรพชีวิตและความอุดมสมบูรณ์ให้เกิดขึ้นมาบนโลก

อีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจก็คือ การมองปู่เยอย่าเยอในฐานะเป็นตำนานผีบรรพบุรุษผู้สร้างโลกในทัศนะของชาวลาว กล่าวคือ ตำนานประเภทปู่-ย่าสร้างโลกสร้างแผ่นดิน ได้สะท้อนจุดร่วมทางความคิดที่ว่ามนุษย์โดยเฉพาะกลุ่มชนชาติไทซึ่งหมายรวมถึงชาวลาวด้วยนั้นเป็น “ลูกฟ้า” ในความเชื่อดั้งเดิม ปู่เถาน

ย่าแถน หรือปู่เยอย่าเยอ หรือเรียกว่าปู่สังกะสาอย่าสังกะสินบวว่าเป็นผู้อยู่บนฟ้า มีสถานภาพสูง มนุษย์เกิดจากการสร้างของแถน ไม่ว่าจะเป็นการสร้างแบบ เนรมิต หรือเอาดินมาปั้นแล้วเสกให้เป็นมนุษย์ หรือปั้นน้ำแปลงดินให้กลายเป็น พื้นโลกแล้วมีมวลมนุษย์และสรรพชีวิตเกิดขึ้นมา ทั้งหมดนี้ล้วนสะท้อนความเชื่อ ในเรื่องของการเป็น “ลูกฟ้า” มีชาติกำเนิดที่มาจากสวรรค์ (ศิริพร ณ ถลาง, 2545: 78-79)

นอกเหนือจากนี้ ยังพบว่าหลังจากที่เกิดแผ่นดินขึ้นมาแล้ว ตำนานก็ได้ บรรยายว่ามีต้นเครือเขากาดสูงใหญ่ มีใบหนาปกคลุมไปจนถึงเมืองแถน ทำให้ โลกมืดมิดและมีอากาศหนาวเย็น ลักษณะเช่นนี้ ยังเป็นการตอกย้ำให้เห็นถึงภัย ธรรมชาติที่ก่อให้เกิดอันตรายและมีอำนาจสามารถทำลายชีวิตมนุษย์ได้ อย่างไรก็ดีตาม ปู่เยอย่าเยอในฐานะบรรพบุรุษผู้บุญคุณและเป็นผู้สร้างน้ำแปลง ดินขึ้นมา ซึ่งชาวลาวยังถือว่าเป็นสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์ประจำเมืองหลวงพระบาง อันเป็นประดิษฐานกรรมทางสังคมของคนลาว ทั้งสองก็ยังคงมีบทบาทหน้าที่ใน การช่วยเหลือมวลมนุษย์อีกครั้ง กล่าวคือ ปู่ย่าเฒ่าคู่นี้ได้อาสาเดินทางไปตัดต้น เครือเขากาด ซึ่งดูเหมือนว่าจะเป็นการบ่งชี้ให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างมนุษย์ กับธรรมชาติอีกครั้งหนึ่ง ทั้งนี้ความขัดแย้งดังกล่าวเป็นผลทำให้แสงสว่างจาก ท้องฟ้าสามารถส่องลงมาสร้างความอบอุ่นให้แก่มวลมนุษย์และสรรพชีวิตได้ พฤติกรรมการขัดแย้งระหว่าง “มนุษย์” กับ “ธรรมชาติ” ในช่วงนี้จึงสะท้อนให้ เห็นว่าเป็นการกระทำที่ทรงคุณค่าด้วยก่อให้เกิดความสุขสมบูรณ์ และเป็นไปใน เชิงบวกนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ตำนานได้บรรยายให้เห็นว่าการพยายามทำลายธรรมชาติ หรือสร้างความขัดแย้งกับธรรมชาติของมวลมนุษย์นั้น อาจเป็นสิ่งที่นำไปสู่ ความตายและหายนะได้ ดังจะเห็นได้จากภาพของปู่เยอย่าเยอ หลังจากที่ได้ เดินทางไปตัดต้นเครือเขากาด แล้วทั้งสองถูกต้นไม้ยักษ์นี้ล้มทับจนสิ้นชีวิต การจากไปของปู่เยอย่าเยอไม่ได้เป็น “จุดจบ” (the end) ของคนทั้งสอง หากแต่ เป็นจุดเริ่มต้นที่สองปู่เฒ่าและย่าเฒ่าได้ทิ้งเอาไว้ให้เป็นเครื่องระลึกถึงบุญคุณ

ซึ่งภายหลังทั้งปู่เยอย่าเยอได้กลายเป็นสัญลักษณ์ประจำเมือง มีฐานะบทบาท เป็น “ผีหลวง” ผู้ทำหน้าที่เป็นพิทักษ์ผู้คุ้มครองบ้านเมือง และได้คลี่คลาย กลายเป็น “เทวดาหลวง” มาถึงที่สุดจนทุกวันนี้

ความหมายที่เด่นชัดอีกอย่างหนึ่ง คือ การที่ธรรมชาติได้ทำลาย สัญลักษณ์อันเป็นเครื่องหมายของการสร้างสังคม ความหมายที่แอบแฝงอยู่ นั้นคือ การที่มีพื้นดินเป็นถิ่นที่อยู่อาศัยและที่สถิตของสัญลักษณ์ประจำเมือง ซึ่งเป็นตัวแทนของการสร้างบ้านแปลงเมืองของชาวลาวในสังคมดั้งเดิม ดังนั้น การ ชัดแย้งระหว่างธรรมชาติกับมนุษย์จึงเป็นเพียงฉากหนึ่งเท่านั้น หากแต่ ความหมายที่ซ่อนเร้นอยู่กลับกลายเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นว่า ธรรมชาตินี้ได้คำจุน และทำหน้าที่เป็นผู้เก็บรักษาสัญลักษณ์ประจำเมืองไว้ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ในขณะที่การกำเนิดหรือการยกขึ้นของพื้นดิน อันเป็นผลมาจากเหยียบย่ำไป บนพองน้ำของปู่เยอย่าเยอนั้นถือเป็นพฤติกรรมในเชิงสัญลักษณ์ของการ บรรเทาความรุนแรง และทำให้เป็นมนุษย์ (humanization) ด้วยเหตุผลที่ว่า การ รวมกันระหว่างพองน้ำซึ่งเป็นตัวแทนของธรรมชาติกับรอยเท้าที่เหยียบย่ำลงไป ของปู่เยอย่าเยอซึ่งเป็นตัวแทนของมนุษย์ ได้แสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนเข้าสู่ สภาพแวดล้อมใหม่ นั่นคือ จากเดิมโลกที่มีแต่น้ำและความว่างเปล่า ไร้ชีวิต ไม่ สามารถยืนอยู่ได้ไปสู่โลกที่มีพื้นดิน มีสรรพชีวิต และสามารถยืนอยู่ได้ อันเป็น กระบวนการสร้างภพภูมิเพื่อให้เกิดความสมดุลขึ้นมาบนโลกในความคิดความ เชื่อของชาวลาวนั่นเอง

นอกจากนี้ จะพบว่าในประเพณีสงกรานต์เองนี้ก็มีการนำเอาพิธีกรรม มากมายมารวมกัน ทั้งการสรงน้ำพระบาง การจุดบั้งไฟ การเล่นสาดน้ำ การบวงสรวงบูชาผีเมือง การหยอกล้อระหว่างชายกับหญิง หรือภาพของ พระเนรเล่นสาดน้ำกับชาวบ้าน ซึ่งดูเหมือนจะเกิดปรากฏการณ์ที่สร้างความ สัมสนอลหม่านขึ้นในสังคม สิ่งเหล่านี้ หากมองในเชิงสัญลักษณ์ก็จะพบว่าเป็น การถอยหลังกลับไปสู่สภาพแรกเริ่มดังที่ปรากฏในเนื้อหาของตำนาน นั่นก็คือ สังคมที่ไม่มีรูปแบบ แนวนอน ตายตัว ยังไม่มีแบบแผน และไร้ระเบียบ ฉะนั้น

ภาพของความวุ่นวายสับสนจึงเป็นตัวแทนของสิ่งที่เกิดขึ้นมา ก่อนที่จะมีการสร้างโลกให้มีระบบแบบแผนหรือโลกที่ดูมีระเบียบกฎเกณฑ์ขึ้นมาในภายหลัง ลักษณะเช่นนี้ Mircea Eliade (2003: 354) เรียกว่าเป็นการย้อนกลับไปสู่ “ยุคมืดของจักรวาล” หรือ “the cosmic night” ภาพการเล่นน้ำสาดน้ำนั้น นอกจากคนส่วนใหญ่จะมองว่าเป็นการแสดงถึงความชุ่มเย็นและความอุดมสมบูรณ์แล้ว พบว่าในอีกด้านหนึ่งของความคิดนี้ ยังมีภาพร่องรอยความคิดเกี่ยวกับเหตุการณ์เรื่อง “น้ำท่วมโลก” (Myth of Flood) ซึ่งเป็นสภาพแรกของโลกที่อุดมไปด้วยน้ำ แต่น้ำเหล่านี้กลับไม่มีความสมบูรณ์แบบหรือไม่มีความเป็นระเบียบเรียบร้อย ด้วยเพราะไม่สามารถทำให้ก่อเกิดชีวิตหรือสร้างสรรค์ประโยชน์แก่มวลมนุษย์ได้

มีข้อสังเกตว่า การละเล่นของคนที่อยู่นอกโลกของศาสนานั้น ไม่ว่าจะเป็นการเล่นสาดน้ำ การทาแป้ง การเล่นโคลน การกินเหล้าเมายา ต่างฉายภาพให้เห็นถึงสังคมที่ดูไร้ระเบียบและเสรีภาพ ในขณะที่การละเล่นหรือการแสดงที่อยู่ในโลกทางศาสนา ทั้งขบวนแห่ปู่เยอย่าเยอ นางสังฆานต์ หรือการนำเอาพระบางลงสรงนั้นต่างล้วนแต่แสดงให้เห็นถึงความพยายามที่จะจัดระเบียบให้เกิดขึ้นในสังคม อันมีภาพอุดมการณ์ทางศาสนาทั้งพุทธ ผี และพราหมณ์มาเป็นกลไกสำคัญในการกำกับสร้างเหตุผลของแบบแผนพฤติกรรมหรือการแสดงออกของผู้คนในสังคม Victor Turner เชื่อว่าพิธีกรรมทุกอย่างจะมีช่วงเวลาพิเศษ หรือ liminal ซึ่งเป็นช่วงที่ไม่มีโครงสร้างสังคม หรือปราศจากโครงสร้าง เช่น ในเทศกาลคาร์นิวัล หรือในพิธีเปลี่ยนผ่านวัย ความวุ่นวายปั่นป่วนที่เกิดขึ้นในพิธีกรรม จะมีการนำระเบียบสังคมมาล้อเลียน เช่น ผู้ชายแต่งตัวเป็นผู้หญิง กษัตริย์กลายเป็นทาส เป็นต้น ในพิธีกรรมจึงมีการทำลายโครงสร้างสังคม เพราะเป็นช่วงเวลาพิเศษที่ทำให้บุคคลสามารถสร้างสิ่งใหม่ได้ ช่วงเวลาพิเศษจะทำให้สมาชิกในสังคมตระหนักและทบทวนระเบียบสังคมในชีวิตประจำวัน ซึ่ง Turner เรียกสภาพนี้ว่า “Communitas” (Paul. A Erickson, 2001: 130-135) นั่นเอง

จากที่กล่าวมาข้างต้น เมื่อย้อนกลับมาพิจารณาในเชิงพิธีกรรมที่มีภาพของปู่เยอย่าเยอรวมอยู่ด้วยนั้น นับเป็นที่น่าสนใจว่าประเพณีดังกล่าวมีต้นเค้าแหล่งที่มาจากวัฒนธรรม พราหมณ์-ฮินดูซึ่งไม่ได้เกี่ยวข้องกับสัมพันธกับเรื่องราวของปู่เยอย่าเยอแต่อย่างใด จากประเด็นดังกล่าวนี้ก่อให้เกิดคำถามขึ้นมาว่าทำไมความคิดความเชื่อที่แตกต่างกันจึงสามารถอยู่รวมกันได้ภายในพิธีกรรมอันเดียว ลักษณะเช่นนี้ น่าจะแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรมกับตำนาน ไม่ว่าจะเป็นประเพณีทางพุทธศาสนา ประเพณีบูชาผีบรรพบุรุษ ตำนานปู่เยอย่าเยอ ตำนานนางสังขานต์/สงกรานต์ การแห่นางสังขานต์ การแห่ปู่เยอย่าเยอ ซึ่งทั้งหมดล้วนมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันอย่างเป็นระบบ และมีนัยยะความหมายที่สอดคล้องกัน ด้วยเป็นสิ่งที่วางอยู่บนฐานของความต้องการสร้างสภาวะความสุขสงบ ตลอดจนความสมบูรณ์พูนสุขให้เกิดขึ้นแก่ผู้คนและบ้านเมืองเพื่อก่อให้เกิดความมั่นคงถาวรสืบไป

2. ปู่เยอย่าเยอเต็นรำและสงกรานต์พระบาง: พฤติกรรมสัญลักษณ์ในงานบุญสงกรานต์

สัญลักษณ์ปู่เยอย่าเยอในประเพณีสงกรานต์ของหลวงพระบางเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงระหว่างพิธีกรรมกับตำนาน กล่าวคือเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นสถานภาพว่าปู่เยอย่าเยอเป็นผู้คุ้มครองของเมืองที่มีความสำคัญที่สุด ดังจะเห็นได้จากมีคำเรียกชื่ออีกอย่างหนึ่งของปู่เยอย่าเยอที่อยู่ในการรับรู้ของคนลาวว่า “เทวดาหลวง” ซึ่งน่าจะเป็นความคิดที่รับอิทธิพลทางพุทธศาสนา นอกจากนี้ ชื่อของประเพณีสงกรานต์ก็ยังเป็นเครื่องบ่งชี้อย่างชัดเจนว่าเป็นงานประเพณีที่ไม่เกี่ยวข้องกับปู่เยอย่าเยอแต่อย่างใด เพราะไม่ได้มีความสัมพันธ์กับคติทางพุทธศาสนาหรือพราหมณ์-ฮินดู แต่เมื่อได้เข้าไปร่วมสังเกตการณ์ในงานบุญประเพณีนี้แล้ว จะเห็นว่าปู่เยอย่าเยอนั้นมีส่วนร่วมและบทบาทสำคัญในประเพณีสงกรานต์เมืองหลวงพระบางอย่างมาก ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็น

“พระเอก” ของงานเลยทีเดียว ในขณะที่นางสังขานต์นั้นเป็น “นางเอก” ลักษณะดังกล่าวนี้ เราจะเห็นความเชื่อมโยงระหว่างของความเชื่อทางศาสนา 3 ระบบ นั่นคือ “พราหมณ์ พุทธ ศี” ดังที่ได้กล่าวมาข้างแล้ว และยิ่งไปกว่านั้นจะเห็นว่าประเพณีสงกรานต์ซึ่งเป็นประเพณีที่มีการผสมผสานกันระหว่างพุทธศาสนาและพราหมณ์นั้น ก็มีความสัมพันธ์กับแนวความคิดเรื่องการสร้างสภาวะความอุดมสมบูรณ์และการสร้างบ้านแปลงเมืองเช่นกัน ซึ่งผู้เขียนจะได้กล่าวในลำดับต่อไป

การประกอบพิธีกรรมที่เป็นจุดเด่นอีกอย่างหนึ่งในประเพณีสงกรานต์ที่หลวงพระบาง ซึ่งแสดงให้เห็นว่าปู่เยอย่าเยอได้ยอมรับนับถือพุทธศาสนา นั่นก็คือ ภาพของปู่เยอย่าเยอสร่งน้ำพระบาง อันแสดงให้เห็นถึงอำนาจทางพุทธศาสนาที่มีอิทธิพลเข้ามาเปลี่ยนแปลงคตินิยมความเชื่อดั้งเดิมซึ่งเคยมีรากฐานมาจากความเชื่อบรรพบุรุษ ทั้งนี้ในความเชื่อพุทธศาสนาแบบชาวบ้านก็เชื่อว่าการสร่งน้ำพระบางในงานประเพณีสงกรานต์นั้นนำมาซึ่งความอยู่ดีมีสุข และความอุดมสมบูรณ์ ฉะนั้น การนำเสนอภาพของปู่เยอย่าเยอว่าเป็นผู้นำในการสร่งน้ำพระบาง ซึ่งเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่เมืองอีกอย่างหนึ่งภายหลังจากที่บ้านเมืองนี้ถูกสถาปนาให้กลายเป็น “พุทธรัฐ” จึงเป็นการเน้นสัญลักษณ์ของปู่เยอย่าเยอในอีกแง่หนึ่ง นั่นคือ สถานภาพและอำนาจที่ยิ่งใหญ่ในบ้านเมือง และเป็นสัญลักษณ์ที่ยังคงมีอิทธิพลต่อความคิดความเชื่อในมโนทัศน์ของชาวลาวควบคู่ไปกับการนับถือพุทธศาสนา ในแง่นี้ ชาวลาวจึงยังคงบูชาปู่เยอย่าเยอในฐานะเทพเจ้าและผีผู้คุ้มครองของเมือง มีบทบาทเป็น “อารักษ์เมือง” ซึ่งผู้เขียนเคยไปร่วมงานประเพณีสงกรานต์ที่เมืองหลวงพระบาง ได้สังเกตเห็นว่าชาวลาวจะรดน้ำปู่เยอย่าเยอด้วยความเคารพ คนเฒ่าคนแก่จะรดน้ำที่เท้าของปู่เยอย่าเยอแล้วเอามือลูบถูเบาๆ หลังจากนั้นก็จะนำเอามือที่ตนลูบเท้าปู่เยอย่าเยอนี้มาลูบศีรษะของตนเองบ้าง ศีรษะของลูกหลานบ้าง บ้างก็ขนานเอาเส้นขนตามตัวที่หลุดลุ่ยของปู่เยอย่าเยอ ซึ่งเป็นเส้นขนที่ชาวลาวทำจากใยพืชตระกูลปอ เพื่อมาทำเป็นเส้นฝ้ายผูกข้อมือให้กับเด็กเล็ก เชื่อว่าเส้นขนตามตัวของปู่เยอย่าเยอนั้น

เป็นลัทธิศักดิ์สิทธิ์ที่มีพลังอำนาจสามารถปิดป่าเสนียดจัญไรและภัยร้ายต่างๆ แล้วจะก่อให้เกิดความเป็นสิริมงคลแก่ผู้ที่ได้สวมใส่นี้เสมอ

สัญลักษณ์หลักทางศาสนาที่มีอยู่ในประเพณีสงกรานต์เมืองหลวงพระบางนี้ พบว่ามีอยู่ 3 อย่างที่สำคัญ ซึ่งเป็นตัวแทนของแต่ละหน่วยความเชื่อ กล่าวคือ “นางสังขานต์” เป็นตัวแทนของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ในขณะที่ “พระบาง” เป็นตัวแทนของพุทธศาสนา และท้ายสุด คือ “ปู่เยอย่าเยอ” เป็นตัวแทนของความเชื่อดั้งเดิม ผู้เขียนมีความเห็นว่าการนำเอาเทพเจ้าหรือลัทธิศักดิ์สิทธิ์ต่างความเชื่อมารวมไว้ในพื้นที่และในเวลาเดียวกันนี้ ถือเป็นการรวมพลังความสามัคคีของบรรดาเทพเจ้าและลัทธิศักดิ์สิทธิ์ที่มีบทบาทเป็นผู้คุ้มครอง หรือเป็นการส่งเสริมซึ่งกันและกัน (complementary) และมีความเกี่ยวเนื่องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในระบบพิธีกรรมในสังคมเดียวกัน เพื่อช่วยบันทึกลความอยู่ดีมีสุขและความอุดมสมบูรณ์ให้เกิดขึ้นกับมวลมนุษย์และชุมชนบ้านเมืองด้วย นอกจากนี้ยังเป็นการสร้างสังคมโดยอาศัยตัวแทนที่เป็นรูปธรรมของแต่ละความเชื่อนั้น ให้เข้ามารวมเป็นพวกเดียวกันเพื่อสร้างความเป็นกลุ่มก้อนและสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

จากการพิจารณาเนื้อหาในตำนานหลายสำนวนพบว่า “ปู่เยอย่าเยอ” มีบทบาทเป็น *ตัวกลาง (mediator) ระหว่างมนุษย์กับสิ่งเหนือธรรมชาติ* ดังจะเห็นได้จากตำนานบางกลุ่มอ้างว่าปู่เยอย่าเยอเป็นสิ่งที่มาจากบนฟ้า แต่ก็มีตำนานอีกกลุ่มอ้างว่าปู่เยอย่าเยอเป็นมนุษย์ที่อยู่บนพื้นโลก คำเรียกขานผีบรรพบุรุษทั้งสองของชาวลาว ก็ยังเป็นเครื่องบ่งชี้อีกอย่างหนึ่งว่า สิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งสองนั้นมีความสัมพันธ์ในเชิงเครือญาติกับมนุษย์ ดังจะเห็นได้จากคำสรรพนามที่เรียกว่า “ปู่-ย่า” และภายหลังปู่เยอย่าเยอได้รับการยกฐานะให้เป็นชาวพุทธมากยิ่งขึ้นผ่านคำเรียกขานแทนปู่ย่าเฒ่าคู่นี้ว่า “เทวดาหลวง” แล้วใช้อำนาจแห่งศีลธรรมเบียดขับให้คำเรียกแบบดั้งเดิม คือ “ผีหลวง” ให้ค่อยๆ เลือนหายไปจากสังคมที่มีพุทธศาสนาเป็นความคิดกระแสหลัก จากการพิจารณางานประเพณีสงกรานต์ ผู้เขียนยังพบว่า “ปู่เยอย่าเยอ” นี้เป็นจุดศูนย์กลางที่สำคัญอีกอย่าง

หนึ่งของงาน กล่าวคือ เราจะพบเห็นพฤติกรรมหรือการกระทำของปุเยอย่าเยอนั้นก็คือ การเดินรำโดยเคลื่อนไหวร่างกายไปมาอยู่ตลอดเวลาคู่กับตัว “สิงแก้วสิงคำ” ซึ่งเป็นลูกบุญธรรมของปุย่าสองเต๋านี้

“การเต้น” ของปุเยอย่าเยอและสิงแก้วสิงคำลูกบุญธรรมในงานบุญสงกรานต์นี้ ถือเป็นรูปแบบทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่ง ด้วยการแสดงการเคลื่อนไหวของร่างกายและท่วงท่าลีลาการเดินรำ ระบบการเคลื่อนไหวดังกล่าวนี้นี้เป็นรูปแบบทางพิธีกรรม การเฉลิมฉลอง และความบันเทิง ตลอดจนแสดงออกถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไปพร้อมๆ กัน (David Levinson and Melvin Ember. (eds.), 1996: 309–312) *การเดินรำจึงเสมือนเป็นรหัสหรือภาษาเชิงสัญลักษณ์เพื่อสื่อสารในทางสังคม* อาจเป็นการแสดงให้เห็นจุดยืนที่สำคัญของปุเยอย่าเยอในการแสดงสภาวะศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนา ด้วยตำนานกล่าวอ้างว่าปุเยอย่าเยอเป็นผู้ที่สามารถสื่อสารกับแกนบนเมืองฟ้าเมืองบนได้ เช่นนี้การเต้นภายใต้บริบทของพิธีกรรมงานบุญสงกรานต์นี้ จึงเสมือนเป็นการวิงวอนสิ่งศักดิ์สิทธิ์ นั่นก็คือ พญาแถนหลวงให้ประทานความอุดมสมบูรณ์มาสู่ชุมชนหลวงพระบาง อนึ่ง ลักษณะการเคลื่อนไหวไปมาหรือการเดินรำของปุเยอย่าเยอในงานบุญสงกรานต์นี้มีความหมายแฝง ซึ่งเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องโยงใยกับเรื่องเล่าในตำนาน กล่าวคือ ตำนานเล่าว่าพญาแถนบัญชาและส่งปุเยอย่าเยอลงมาจากเมืองฟ้า แล้วบอกว่าถ้าทั้งสองก้าวเดินไปถึงที่ใดที่นั่นจะออกกลายเป็นแผ่นดินขึ้นมา ฉะนั้น การเดินรำหรือเคลื่อนไหวไปมา “กระโดดไปกระโดดมา–ไม่หยุดนิ่ง” ของปุเยอย่าเยอในงานประเพณีสงกรานต์นี้ จึงแสดงให้เห็นถึงขั้นตอนและกระบวนการสร้างโลกและสร้างแผ่นดินด้วยการเหยียบย่ำซ้ำเท้าลงไปในท่วงท่าลีลาของการเต้นในเชิงพิธีกรรมนั่นเอง

Frank E. Reynolds (1978: 167–168) ได้อธิบายว่า การเคลื่อนไหวไปมาหรือการเดินรำของปุเยอย่าเยอในประเพณีสงกรานต์นั้น ไม่ได้บรรยายให้เห็นเป็นเพียงการสร้างปรากฏการณ์ทางธรรมชาติหรือการสร้างแผ่นดินเท่านั้น แต่ยังเป็นการตกแต่งหรือ “make up” ให้กับอาณาบริเวณพื้นดินที่จะกลายมา

เป็นอาณาจักรในภายหลัง อันเป็นการสร้างภาพภูมิให้เป็นกลุ่มก้อนในเชิง ภูมิศาสตร์กายภาพ และสร้างความเป็นระเบียบเรียบร้อยให้เกิดขึ้นแก่ระบบ จักรวาล แสดงให้เห็นว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองคู่นี้มิได้มีบุญคุณเฉพาะกับมวล มนุษย์เท่านั้น หากแต่ยังมีบุญคุณต่อเทพเจ้าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เกิดขึ้นภายหลัง ด้วย เพราะ ปู่เยออย่าเยอเป็นผู้สร้างบ้านแปลงเมืองขึ้นมาก่อนที่เทพเจ้าเหล่านี้ จะเดินทางเข้ามา มีข้อสังเกตว่าในประเพณีสงกรานต์ “วัด” เป็นพื้นที่ซึ่ง ปู่เยออย่าเยอใช้เป็น “เวทีเดินรำ” ออกสืลาเคลื่อนไหวไปมามากที่สุด นั่นก็เท่ากับ ว่าปู่เยออย่าเยอนั้นเป็นผู้สร้างพื้นดินอันเป็นแหล่งที่ตั้งของพุทธศาสนาด้วย มี ข้อสังเกตว่า ศาลปู่เยออย่าเยอ หรือที่ชาวลาวเรียกว่า “หอเทวดาหลวง” ก็ตั้งอยู่ ภายในบริเวณพื้นที่ของวัด (วัดอาฮาม) ลักษณะเช่นนี้ แสดงให้เห็น “การต่อรอง ในเชิงจารีต” เพื่อสร้างความชอบธรรมต่อการที่ศาลปู่เยออย่าเยอด้วยการปรับ ปรนให้หอฝักกลายเป็น “หอเทวดาหลวง” ซึ่งเป็นปริมณฑลของผีที่สามารถตั้งอยู่ ภายในพื้นที่วัดได้ อีกทั้งสถานภาพของปู่เยออย่าเยอก็มีบทบาทที่หลากหลายและ ซับซ้อน กล่าวคือเป็นทั้งผีเสื้อวัด และเป็นผีหลวงที่มีอำนาจดูแลทุกอย่างภายใน บ้านเมือง ในขณะเดียวกันก็มีศักดิ์และสิทธิ์ในฐานะเป็น “เทวดาหลวง” เมื่อใน งานพิธีบุญสงกรานต์ ปู่เยออย่าเยอก็จะเป็นผู้ที่ได้รดน้ำสรงพระบางเป็นคนแรก อันบ่งบอกให้เห็นฐานะและอำนาจในทางสังคม ลักษณะเช่นนี้จึงทำให้มองเห็น ประเด็นการจับ “บวชปู่เยออย่าเยอให้มีบารมีพระ” ผสมปะปนร่วมอยู่ในตัวตน เช่นกัน

ความสัมพันธ์ระหว่างตำนานปู่เยออย่าเยอกับประเพณีสงกรานต์นี้ ยัง ปรากฏอยู่ในรายละเอียดต่างๆ อีกมาก ซึ่งอาจจะเป็นการโยงกับเรื่องราวโดย อ้อมเท่านั้น แต่อย่างไรก็ตาม ทั้งหมดล้วนวางอยู่บนพื้นฐานคิดการผสมผสาน กลมกลืนกันของความเชื่อทางศาสนาที่แตกต่างกัน เพื่อให้เห็นภาพที่ชัดเจน ยิ่งขึ้น ผู้เขียนขอเสนอตำนานสงกรานต์ในคติความเชื่อของพราหมณ์-ฮินดูมา กล่าวไว้ในที่นี้ด้วย ตำนานสงกรานต์ เล่าว่ามีเศรษฐีคนหนึ่งไม่มีบุตร จึงเป็นเหตุ ให้เพื่อนบ้านนั้นหมิ่นประมาท เศรษฐีผู้นี้จึงไปบวงสรวงต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อขอ

บุตร พระอินทร์จึงบันดาลให้ภรรยาของเศรษฐีตั้งครุฑ แล้วคลอดบุตรออกมาชื่อ “ธรรมบาลกุมาร” บุตรเศรษฐีเมื่อเติบโตขึ้นมีความรู้และชำนาญการหลายอย่าง เป็นเหตุให้ท้าวมหาพรหมเสด็จลงมาถามปัญหาทดสอบความรู้ของธรรมบาลกุมาร ด้วยเหตุที่ธรรมบาลกุมารรู้ภาษานกจึงแอบได้ยินนกฟัวเมียคู่หนึ่งแก้ปัญหาที่มหาพรหมถามได้ ธรรมบาลกุมารจึงเอาชนะพนันท้าวมหาพรหม ต่อมาท้าวมหาพรหมจึงได้ตัดศีรษะของตนบูชาธรรมบาลกุมารตามที่สัญญาไว้ แต่ศีรษะมหาพรหมนั้นไม่สามารถเผาผลาญหรือทำลายได้และมีพลังอำนาจสามารถทำลายล้างโลกได้ ดังนั้น ธิดาของท้าวมหาพรหมทั้ง 7 จึงนำเอาพานมารับพระเศียรของบิดาไว้ แล้วอัญเชิญไปประดิษฐานไว้ที่เขากไกรลาส เมื่อครบหนึ่งปีนางเทพธิดาทั้ง 7 ก็จะผลัดกันอัญเชิญพระเศียรท้าวมหาพรหมมาแห่ประทักษิณรอบเขาพระสุเมรุ แล้วนำกลับไปสู่เทวโลก (สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2533: 9-10)

จากที่กล่าวมาข้างต้น ถ้าเปรียบเทียบเหตุการณ์ในตำนานสงกรานต์กับเรื่องเล่าตำนานปู่เยอย่าเยอแล้ว เราจะพบกระบวนทัศน์ (paradigm) ของพฤติกรรมในตำนานที่เหมือนกัน กล่าวคือ *ตำนานสงกรานต์* อ้างว่าการที่นางสงกรานต์ผลัดเปลี่ยนกันมาถือพานพระเศียรท้าวมหาพรหมผู้เป็นบิดา เพื่อไม่ให้อำนาจแห่งพระเศียรสามารถทำลายล้างโลกได้ เพราะถ้านำศีรษะของมหาพรหมตั้งไว้บนแผ่นดิน ไฟก็จะไหม้โลก แต่ถ้าตั้งไว้บนอากาศ ฝนก็จะแล้งหรือถ้าทิ้งลงในมหาสมุทร ก็จะทำให้น้ำทะเลนั้นเหือดแห้งไปจนหมด แน่แน่นอนว่าในเทศกาลสงกรานต์การอัญเชิญพานพระเศียรท้าวมหาพรหมแห่ประทักษิณภายในอุโบสถ จึงเป็นการมุ่งเน้นเพื่อให้โลกนั้นเกิดความปกติสุขและเกิดความสุขสมบูรณ์ปราศจากอันตรายทั้งปวง ซึ่งเป็นที่น่ายินดีว่าการประกอบพิธีดังกล่าวนี้จัดขึ้นภายในศาสนสถานของพุทธศาสนา นั่นก็คือ “อุโบสถ” และเป็นการแสดงให้เห็นว่าคติพราหมณ์-ฮินดูเกี่ยวโยงกับพุทธศาสนาได้อย่างไร เช่นเดียวกัน *ตำนานปู่เยอย่าเยอ* ก็ได้แสดงให้เห็นว่าการแห่ปู่เยอย่าเยอ เป็นกิจพิธีที่ต้องการทำให้ผู้คุ้มครองบ้านเมืองหรือเทวดาหลวงดูแลปกป้องรักษา

บ้านเมืองนั้นพึงพอใจ ดังนั้น ประเพณีสงกรานต์จึงมีการประกอบพิธีการเช่น
สรงนุชาปูเอย่าเอยภายในวัดด้วย ในขณะเดียวกัน “พระบาง” ซึ่งเป็นสิ่ง
ศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมืองและเป็นตัวแทนของฝ่ายพุทธก็ถูกอัญเชิญนำเข้ามาร่วมใน
งานประเพณีสงกรานต์นี้ด้วยเช่นกัน



ขบวนแห่มณฑปที่ประดิษฐานพระบาง บริเวณหน้าพิพิธภัณฑ์
(พระราชวังเก่า) ในงานบุญสงกรานต์ เมืองหลวงพระบาง สปป.ลาว

ตำนานพระบาง เล่าว่าพระจุลนาครแห่งเมืองลังกาได้คิดสร้างพระพุทธรูป
ยกพระหัตถ์ทั้งสองขึ้นห้าม โดยมีชาวเมืองนำเอาทรัพย์สินเงินทองมาร่วมสร้าง
ด้วย ภายหลังพระพุทธรูปองค์นี้มีชื่อว่าพระบาง แล้วพระจุลนาครจึงอัญเชิญพระ
ธาตุเข้าสถิตอยู่ภายในรูปพระบาง หลังจากนั้นพระบางก็ได้ทำปาฏิหาริย์
มหัศจรรย์ต่างๆ ต่อมาเจ้าเมืองอินทปัตนครได้ทูลขอพระบางจากเจ้าเมืองลังกา
หลังจากนั้นพระบางจึงถูกอัญเชิญมาประดิษฐานที่เมืองอินทปัตนคร ต่อมาเกิด
สงครามขึ้นหลายสมัย ท้ายสุดพระบางได้ไปประดิษฐานที่กรุงเทพฯ ต่อมาเจ้า
ราชวงศ์ได้ลงมาเฝ้าทูลขอพระบางกลับคืนสู่เมืองหลวงพระบางตามเดิม
(ดูเพิ่มเติมใน *ประชุมพงศาวดาร เล่ม 4*, 2507: 315–369) แสดงให้เห็นว่า

พระบางเป็นตัวแทนของพุทธศาสนาและเป็นตัวแทนที่เป็นรูปธรรมของความเป็นสังคมลาวหลวงพระบาง เป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับความอุดมสมบูรณ์และความรุ่งเรืองของบ้านเมือง ฉะนั้น สัญลักษณ์ของปู่เยอ ย่าเยอ นางสังขานต์ และพระบางจึงสามารถจัดอยู่ในกระบวนทัศน์หรือชุดความคิดเดียวกันได้ นั่นคือ ชุดความคิดว่าด้วยเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คุ้มครองบ้านเมืองเพื่อให้เกิดความปกติสุขร่มเย็น ถึงแม้ว่าสัญลักษณ์ต่างๆ เหล่านี้จะเป็นตัวแทนความศักดิ์สิทธิ์ที่มาจากความเชื่อที่แตกต่างกัน แต่ทั้งหมดล้วนเป็นสิ่งที่ชาวบ้านยอมรับนับถือด้วยความอ่อนน้อมและเคารพบูชา ไปพร้อมๆ กัน อันเป็นการแสดงออกของความสัมพันธ์ของมนุษย์ที่มีต่อธรรมชาติและอำนาจเหนือธรรมชาติได้อย่างน่าสนใจ

3.ตำนานปู่เยอย่าเยอ: พื้นที่ในความทรงจำกับการสร้างอัตลักษณ์ลาวเมืองหลวง

ในเรื่องเล่าตำนานปู่เยอย่าเยอสามารถแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มใหญ่ คือ กลุ่มที่อธิบายภาพของปู่เยอย่าเยอเป็นผู้สร้างน้ำแปลงดินให้เกิดเป็นอาณาจักรลาวกับกลุ่มที่อธิบายภาพของปู่เยอ ย่าเยอในฐานะเป็นอารักษ์บ้านอารักษ์เมืองผู้ปกป้องรักษาและช่วยเหลือผู้คนให้พ้นภัยร้ายต่างๆ ซึ่งในภาพของผีบรรพบุรุษคู่ผิวเมียที่เดินทางมาจากเมืองฟ้าเมืองแถนนี้ พบว่าเป็นการนำเสนอภาพชีวิตของตัวละครสำคัญที่มีบทบาทเป็นเสมือน “เจ้าชีวิตของชาวลาว” ที่มีมาตั้งแต่ในยุคปฐมกาล นั่นก็คือ ยุคที่มีการสร้างบ้านแปลงเมืองเป็นอาณาจักรล้านช้างขึ้นมา ปู่เยอ-ย่าเยอ ซึ่งถือเป็นวีรบุรุษที่สำคัญผู้ที่ได้รับการยกย่องและเทิดทูนในสังคมลาวนับแต่อดีตตราบจนถึงทุกวันนี้ ทั้งคู่ถือเป็นพ่อแม่บุญธรรมของขุนบรมเมื่อครั้งที่มิชชีวตอยู่บนเมืองฟ้าเมืองแถน ซึ่งขุนบรมนี้ต่อมาได้กลายเป็นเจ้าผู้ปกครองหรือ “เจ้ามหาชีวิต” ของชาวลาวที่รู้จักกันอย่างกว้างขวาง อีกทั้งยังเป็นผู้ให้กำเนิดผืนแผ่นดินลาวขึ้นมา จากประเด็นสำคัญในช่วงตอนนี้ แสดงให้

เห็นความพยายามที่จะนำเสนอสถานะความมีอำนาจของตัวละครผ่านบทบาท ความสัมพันธ์ของตัวละครที่มีต่อพื้นที่เมืองหลวงพระบางและความเป็นแผ่นดิน ลาวหรือชาติลาวขึ้นมา ด้วยถือเป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์ เป็นผู้วางรากฐานที่ ก่อให้เกิดอารยธรรมแห่งชุมชนลุ่มน้ำโขงโดยเฉพาะความเป็นชาติลาวขึ้นมา

ภาพเหตุการณ์ที่บอกเล่าว่า หลังจากที่ทั้งสองเผ่าก็ได้สร้างแปลงสภาพ ภูมิประเทศบ้านเมืองขึ้นมา ต่อมาปู่เยอย่าเยอได้สิ้นชีวิต ผู้คนจึงยกย่องให้ปู่ย่า เผ่าทั้งสองนั้นเป็น “เทวดาหลวง” ภายหลังขุนบรมซึ่งเป็นลูกบุญธรรมของ ปู่เยอย่าเยอตอนที่อยู่บนเมืองฟ้า ก็ได้ลงมาเป็นผู้นำปกครองบ้านเมืองและตั้ง ราชวงศ์ลาวสืบต่อมา (Frank E. Reynolds, 1978: 167–168) ด้วยเหตุนี้จึงเชื่อว่า กลุ่มราชวงศ์สายเครือลาวทั้งหลายในยุคหลัง ไม่ว่าจะเป็นพระเจ้าฟ้างุ้ม พระ เจ้าไชยเชษฐาธิราช พระเจ้าสามแสนไทต่างสืบเชื้อสายมาจาก “ปู่เยอ-ย่าเยอ” สองเผ่าบรรพบุรุษผู้ยิ่งใหญ่ที่เดินทางมาจากเมืองฟ้าเมืองแถนทั้งสิ้น

เมืองหลวงพระบางเป็นพื้นที่ที่เกิดจากการบันดาลสร้างแต่งของปู่เยอย่า เยอตามความเชื่อในตำนาน ซึ่งถือเป็นผู้สร้างบ้านแปลงเมืองให้เกิดเป็นชุมชน อาณาจักรลาวขึ้นมา การตัดเครือเขากาดที่บดบังแสงฟ้าแสงอาทิตย์ก่อให้เกิดภัย ร้ายยังเมืองลุ่มเมืองคนนี้ ด้วยความตระหนักรู้ของปู่เยอย่าเยอที่เกิดจากความ รับผิดชอบในฐานะเป็น “อารักษ์เมือง” จึงต้องการเอาชนะสงครามกับภัยร้าย ที่มาก่อนสร้างความเป็นปึกแผ่นให้เกิดแก่มวลมนุษย์ในเมืองหลวงพระบาง ทั้งนี้ หลังจากเหตุการณ์ป็นไต่ตันเครือเขากาด แล้วหักร่างถางพงเพื่อให้แสงอาทิตย์ ตกต้องยังพื้นดิน ซึ่งจะก่อให้เกิดความอบอุ่นร่มเย็น ปู่เยอย่าก็ยอมสละชีวิตของ ตน แม้รู้ว่าจะต้องสิ้นลมจากโลกไปแต่คุณงามความดีที่เสมือนเป็นตัวแทนแห่ง ความสุขสมบูรณ์แก่ผู้ชนนี้ ก็ไม่เคยเลือนหายไปแต่อย่างใด ภาพการเสียสละ ชีวิตของปู่เยอย่าเยอในครั้งนั้นถือเป็นการให้กำเนิด “ผีหลวง” ผู้ยิ่งใหญ่ การ ปรับเปลี่ยนความคิดจากบรรพชนธรรมดากลายมาเป็นผีหลวงที่ทรงอำนาจ มีฐานะเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่เมือง ภาพของปู่เยอย่าเยอจึงเป็นสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยง

ความสัมพันธ์ระหว่างชาวเมืองหลวงพระบางเข้ากับความเป็นชาวเมืองฟ้าเมือง
แถมที่สูงส่งด้วยเช่นกัน

อนึ่ง คำว่า “ลาวเมืองหลวง” ในบริบทของสังคมลาว ซึ่งหมายถึง กลุ่ม
ชาวลาวที่มีถิ่นอาศัยอยู่ในพื้นที่หลวงพระบาง อันถือเป็นราชธานีเก่าแก่ที่มีมาแต่
เดิมของอาณาจักรล้านช้าง คำว่า “ลาวเมืองหลวง” จึงเป็นคำที่คนลาวถิ่นอื่นๆ
ใช้เรียกขานกลุ่มคนลาวที่มาจากหลวงพระบาง นอกจากนี้ยังเป็นคำบอกกล่าว
เพื่อยืนยันตัวตนของกลุ่มคนชาวลาวหลวงพระบางเพื่อใช้บอกกล่าวกับคนกลุ่ม
อื่นๆ ด้วยเช่นกัน มีแนวคิดที่ว่าสถานที่ถือเป็นประดิษฐกรรมทางสังคมอย่างหนึ่ง
สถานที่เกิดจากการสร้างสรรค์ทางจินตนาการ ไม่ได้อยู่เองตามธรรมชาติ Yi-Fu
Tuan (1991: 685) ซึ่งเห็นว่าภาษามีบทบาทสำคัญในการสรรสร้างพื้นที่ ภาษา
ทำให้สิ่งที่เคยถูกมองข้ามปรากฏให้เห็นหรือมีตัวตนเกิดขึ้น เช่นนี้คำว่า “หลวง”
หรือ “หลวงพระบาง” อันเป็นคำเรียกสถานที่เมืองแห่งนี้จึงถูกทำให้กลายเป็น
พื้นที่เฉพาะ ซึ่งผู้คนได้ขนานนามให้ดูแตกต่างจากเมืองอื่นๆ อันบ่งชี้ให้เห็นถึง
ความเป็นเอกลักษณ์เฉพาะตนของความเป็นลาวเมืองหลวง

ทั้งนี้ จากการศึกษาตำนานปู่เยอย่าเยอช้างต้น ผู้เขียนพบว่าที่มาเกี่ยวกับ
คำว่า “เมืองหลวง” ในทัศนะของคนลาว อันเป็นชื่อเรียกขานสถานที่เมือง
อารยธรรมของชาวลาวนี้มีปรากฏร่องรอยคำอธิบายนิยามที่มาของความหมาย
ของคำว่า “หลวง” (เมืองหลวง) ผ่านเรื่องเล่าตำนานปู่เยอย่าเยอ ซึ่งในตำนานนี้
เล่าว่าปู่เยอย่าเยอมีสถานภาพเป็นแถมที่เดินทางมาจากเมืองฟ้า ผู้คนต่างเรียก
ขานว่า “ผีหลวง” ซึ่งเป็นผู้สร้างบ้านแปลงเมืองแห่งนี้นั้นมา การเรียกว่าเมือง
หลวงจึงถูกเทียบเคียงกับการเป็นเมืองที่สร้างโดยผีหลวงหรือการเป็นเมืองของ
“ผีหลวง” ฉะนั้น คำว่าเมืองหลวงจึงหมายถึงเมืองของผีหลวง ซึ่งในที่นี้หมายถึง
ปู่เยอย่าเยอในอีกความหมายหนึ่ง มีคำอธิบายต่อมาว่า ภายหลังพระเจ้าฟ้ารุ่งมก็ได้
อัญเชิญพระบางมาจากดินแดนเขมร แล้วนำมาประดิษฐานยังเมืองนี้ แล้วตั้ง
ชื่อเมืองใหม่ว่า “เมืองหลวงพระบาง” ลักษณะดังกล่าว แสดงให้เห็นว่ามีการ
ผนวกรวมคำว่า “หลวง + พระบาง” เข้าด้วยกัน ทั้งนี้ “หลวง” มิได้หมายความว่า

เป็นเพียงเมืองหลวงหรือเมืองใหญ่ แต่ยังบ่งบอกให้เห็นถึงการเป็นเมืองที่เป็นที่
สถิตของ “ผีหลวง” มาก่อน อนึ่ง คำว่าหลวงที่ถูกนำมาผนวกกับคำว่าพระบางนี้
จะเห็นได้ชัดว่า กระบวนการแยกแยะดังกล่าวในวิถีคิดของชาวลาวต้องการจะสื่อ
ความเข้าใจในโครงสร้างทางสังคมและปทัสสถานทางวัฒนธรรม เช่นเมื่อทั้งสอง
คำปรากฏอยู่รวมกัน คำว่า “หลวงพระบาง” จึงยังสะท้อนให้เห็นบทบาทของผีที่
อยู่คู่กับ “บารมีพระ” ในมิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจโดยมีภาพของพุทธ
ศาสนาเป็นชุดความคิดกระแสหลัก เพราะเมื่อเราได้ยินคำว่าหลวงพระบาง เราก็ก
มักหมายถึงเมืองอันเป็นที่ประดิษฐานพระพุทธรูปที่มีชื่อเรียกว่าพระบางเท่านั้น
ถึงแม้ในการรับรู้ในวิถีความเชื่อท้องถิ่น จะมีภาพปรากฏของผีหลวงที่เป็นความ
เชื่อดั้งเดิมซ้อนแฝงอยู่ด้วยก็ตาม

ลักษณะดังกล่าวนี้ สะท้อนให้เห็นอุดมการณ์ทางความเชื่อในท้องถิ่น
เกี่ยวกับเรื่องผีบรรพบุรุษ ผีฟ้า หรือผีแถนที่ผสมอยู่ร่วมกับคติความเชื่อในทาง
พุทธศาสนา อันเป็นศาสนาในความคิดกระแสหลัก เช่นนี้ เราจึงเห็นภาพ
การประนีประนอมและปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมที่รับมาจาก “ภายนอก” (outside)
ให้เข้าอยู่ร่วมกับวัฒนธรรม “ภายใน” (inside) อันเป็นกลไกในการสร้างและ
ธำรงรักษาลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรมของชาวลาวเมืองหลวงไว้ได้อย่าง
น่าสนใจ

กล่าวโดยสรุป ผู้เขียนมีความเห็นว่าตำนานและพิธีกรรมเกี่ยวกับปู่เ
ยย่าเอยในสังคมลาวเป็นเรื่องราวอันเป็นพื้นที่แสดงออกในเชิงจินตนาการที่ได้
บอกเล่ากล่าวขานรับรู้กันในกลุ่มชนชาวลาวมาเนิ่นนาน เรื่องราวตำนานเหล่านี้
มิใช่เป็นเพียงเรื่องเล่าธรรมดา แต่เป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคูเมือง
นับตั้งแต่เริ่มตั้งราชธานีขึ้นมา ด้วยเหตุนี้ ตำนานและพิธีกรรมว่าด้วยการนับถือ
บูชาปู่เอยย่าเอยจึงเสมือนเป็นการตอกย้ำและยืนยันในความศักดิ์สิทธิ์ให้เกิด
ขึ้นกับพื้นที่/สถานที่เมืองหลวงพระบางอันเป็นพื้นที่ทางกายภาพ (physical
space) ผ่านตัวตนของ “ปู่เอยย่าเอย” ผู้มีฐานะเป็นเทพเจ้าประจำเมืองที่มี
บทบาทสำคัญในการทำให้เมืองหลวงพระบางกลายเป็นพื้นที่แห่งจิตวิญญาณ

(spiritual space) ที่มีอิทธิพลต่อการสร้างสรรค์และนำพาความสุขสมบูรณ์มาสู่ชีวิตของผู้คนในชุมชนนี้สืบเนื่องกันมาจนถึงปัจจุบัน ในแง่นี้ การดำรงอยู่ของตำนานและเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์จึงเป็นตัวบ่งชี้นัยยะความหมายของเรื่องเล่าตำนานที่มีบทบาทในบริบททางสังคมได้ด้วย อนึ่ง การสืบทอดความหมายและสร้างความหมายใหม่ก็ยังคงเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นและเป็นการแสดงออกให้เห็นถึงการดำรงอยู่ของตำนานปรัมปราในวัฒนธรรมของชาวลาวในปัจจุบันนี้

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ. 2553. *สงกรานต์*. กรุงเทพฯ:

กระทรวงศึกษาธิการ.

ธีรวัฒน์ แก้วแดง. 2545. *การช่วงชิงการให้ความหมายพิธีกรรมและความเชื่อ*

ปู่เอยย่าเอยเมืองหลวงพระบาง สปป.ลาว .วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหา

บัณฑิต สาขาวิชาภูมิภาคศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ดำรงพล อินทร์จันทร์. 2544-2545. “ปู่เอย-ย่าเอย: ตำนานบรรพบุรุษ สิ่ง

ศักดิ์สิทธิ์ประจำเมืองและบริบทที่เปลี่ยนแปลงแห่งหลวงพระบาง,”

จุลสารไทยคดีศึกษา 18: 2 (พฤศจิกายน 2544 – มกราคม 2545).

ประชุมพงศาวดาร เล่ม 4. 2507. กรุงเทพฯ: ศรุสกา.

ศิราพร ณ ถลาง. 2545. *ชนชาติไทในนิทาน: แลลอดแว่นคติชนและ*

วรรณกรรมพื้นบ้าน. กรุงเทพฯ: มติชน.

ภาษาอังกฤษ

- Eliade, Mircea. 2003. "The Sacredness of Nature and Cosmic Religion: Sky Gods and Mother Earth" in Philip E. Devine and Celia Wolf-Devine, *Sex and Gender: A Spectrum of Views* (Belmont: Wadsworth Thomson Learning.
- Erickson, Paul. A. 2001. *A History of Anthropological Theory*. New York: Broadview Press.
- Frank E. Reynolds. 1978. "Ritual and Social Hierarchy: An Aspect of Traditional Religion in Buddhist Laos" in Burdwell. L. Smith, *Religion and Legitimation of Power in Thailand Laos and Burma* .Chambersburg: Anima Books.
- Levinson, David and Melvin Ember .(eds.) 1996. *Encyclopedia of Cultural Anthropology* .New York: Henry Holt and Company.
- Patrick Gay and (ed.). 1 997. *Tresor Du Laos* Vientiane: Saik Wah Press Pte Ltd.
- Tuan, Yi-Fu. 1991. "Language and the Making of Place: A Narrative-Descriptive Approach," *Annals of the Association of American Geographers* 81.4.

ภาษาลาว

- ทะนงศักดิ์ วงศ์กิตดา. 1999. "ปู่เยอ ย่าเยอ," *Moung Lao: เมืองลาว* (April).
- บ่อแสงคำ วงดารา และคณะ. 1987. *วรรณคดีลาว*. เวียงจันทน์ : กระทรวงศึกษาธิการ สถาบันค้นคว้าวิทยาศาสตร์สังคม.

สุบัน หลวงลาด. 1999. *เครือเขากาด*. เวียงจันทน์: เฮือนเด็กเพื่อวัฒนธรรมและ
การศึกษาและองค์การพัฒนาเด็กลาว-ญี่ปุ่น.

สำนักทวิลักษณ์ อัตลักษณ์ทับซ้อน และความย้อนแย้งใน ความเป็นไทยของคนไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบาง ในประเทศไทย

บัวริน วังศิริ*

บทคัดย่อ

การสร้างอัตลักษณ์ของชาวลาวหลวงพระบางในบริบทของสังคมไทย มีทั้งการเลือกสรรสำนึกทางประวัติศาสตร์ และการตอบโต้อำนาจการครอบงำของรัฐไทยเพื่อตอกย้ำสำนึกลาวหลวงพระบาง แต่เนื่องจากได้รับผลกระทบทางการเมืองในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งรวบอำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง ต่อเนื่องยุคชาตินิยมของไทย ส่งผลให้ชาวลาวหลวงพระบางที่สืบเชื้อสายในประเทศไทยมากกว่า 200 ปี ปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนให้เป็นไทยผ่านการนิยามว่าตนเองคือ “คนไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบาง” อย่างไรก็ตาม การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ดังกล่าวกลับก่อให้เกิดสำนึกทวิลักษณ์ อัตลักษณ์ทับซ้อน และความย้อนแย้งขึ้นในความเป็นไทยและความเป็นลาว ตลอดจนมีอัตลักษณ์ย่อยขึ้นในกลุ่มชนเนื่องจากได้รับผลกระทบจากวาทกรรมการพัฒนาประเทศไทยให้ทันสมัย

* อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ความนำ

อัตลักษณ์เป็นสิ่งที่เกิดจากการนิยามตัวตนว่าตนเองคือใคร สังกัดกลุ่มชาติพันธุ์ใดเมื่อมีการปะทะสังสรรค์กับชนต่างชาติพันธุ์ ในกรณีของชาวลาวหลวงพระบาง ซึ่งอพยพย้ายถิ่นมาอยู่ในดินแดนประเทศไทยตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรีต่อเนื่องต้นรัตนโกสินทร์ ตลอดระยะเวลากว่า 200 ปีที่สืบทอดเชื้อสายกันอยู่ในประเทศไทยพบว่า ชาวลาวหลวงพระบางได้พยายามสืบสานมรดกทางวัฒนธรรมและดำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของตนให้คงอยู่โดยสืบสานผ่านรายละเอียดในวิถีชีวิต ประเพณี พิธีกรรม ศิลปกรรม ภาษา และวรรณกรรม แต่การดำรงอยู่ในสังคมไทยในฐานะชนชายขอบอพยพ ซึ่งมีการปะทะสังสรรค์ตอบโต้ ประนีประนอม และต่อรองอำนาจกับไทย ส่งผลให้ชาวลาวหลวงพระบางต้องปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์บางส่วนเพื่อให้สอดคล้องกับสภาวะการดำรงอยู่ในสังคมไทย

จากการศึกษาวรรณกรรมพื้นบ้านประเภทมุขปาฐะได้แก่ ตำนาน และนิทานพื้นบ้านในชุมชนลาวหลวงพระบางในอำเภอหล่มเก่า อำเภอหล่มสัก จังหวัดเพชรบูรณ์ และอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ในบริบทของสังคมไทยพบว่า วรรณกรรมดังกล่าวมีบทบาทสำคัญในการสืบสานและสร้างอัตลักษณ์ลาวหลวงพระบาง นอกจากนี้ยังแสดงให้เห็นถึงอัตลักษณ์ชาวลาวหลวงพระบางว่ามีลักษณะเลือนไหล ซ้ำซ้อน และเป็นพลวัต เห็นได้จากการดำรงอยู่ในสังคมไทยชาวลาวหลวงพระบางมีการสร้างอัตลักษณ์แบ่งได้เป็น 3 ช่วง ได้แก่ **ช่วงแรก** อัตลักษณ์ลาวหลวงพระบางสร้างผ่านจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ **ช่วงที่สอง** อัตลักษณ์ลาวหลวงพระบางสร้างผ่านจิตสำนึกตอบโต้อำนาจการครอบงำของรัฐไทย และ **ช่วงที่สาม** อัตลักษณ์ลาวหลวงพระบางมีการปรับเปลี่ยนให้เป็นไทยหรือสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้สอดคล้องเชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์ชาติไทย และนิยามว่าตนเองเป็น “คนไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบาง” หรือ “ไทย-ลาวหลวงพระบาง”

บทความนี้ ผู้วิจัยมุ่งวิเคราะห์การสร้างอัตลักษณ์ลาวหลวงพระบางใน
อำเภอหล่มเก่า หล่มสัก จังหวัดเพชรบูรณ์ และอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเป็น
หลัก โดยศึกษาการสร้างอัตลักษณ์เฉพาะช่วงที่ 3 ซึ่งเป็นช่วงเวลาสำคัญที่ชาว
ลาวหลวงพระบางเริ่มมีการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนให้เป็นไทยผ่านการ
นิยามว่าตนเป็น “คนไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบาง” หรือเป็น “ไทย-ลาวหลวง
พระบาง” สันนิษฐานว่า การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ดังกล่าวมีจุดเริ่มต้นจากได้รับ
ผลกระทบจากการรวบอำนาจเข้าสู่ส่วนกลางในสมัยรัชกาลที่ 5 ส่งผลให้ชาว
ลาวหลวงพระบางบริเวณหัวเมืองชายขอบติดชายแดนเช่น เมืองหล่ม และเมือง
ด่านซ้ายเดิมเคยปกครองกันเองด้วยระบบอาญาที่ถูกลดทอนอำนาจลงอย่าง
มาก นอกจากนี้การได้รับผลกระทบจากยุคนิยมสมัยจอมพล ป. พิบูล
สงครามซึ่งมีการผลิตวาทกรรมลัทธิชาตินิยมมาอย่างต่อเนื่อง ตลอดจนการ
ได้รับผลกระทบจากวาทกรรมการพัฒนาประเทศไทยให้ทันสมัย ล้วนเป็นสาเหตุ
หลักสำคัญให้ชาวลาวหลวงพระบางเริ่มปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้สอดคล้องกับ
ความเป็นไทย

ผลจากการปรับเปลี่ยนดังกล่าวก่อให้เกิด *สำนึกทวิลักษณ์* (double
consciousness) หมายถึง การมีสำนึกสองอย่างอยู่ในความนึกคิดของชาวไทย
เชื้อสายหลวงพระบางคือ มีทั้งสำนึกความเป็นไทย ขณะเดียวกันก็ตระหนักรู้ว่า
ตนเองมีเชื้อสายลาวหลวงพระบาง และมี *อัตลักษณ์ทับซ้อน* (double identity)
หมายถึง การมีอัตลักษณ์หลายอัตลักษณ์อยู่ในคนเดียวกันคือ เป็นทั้งคนไทย
และคนลาวอยู่ในตัวเอง ไม่เพียงเท่านั้น ชาวลาวหลวงพระบางยังเกิด *ความย้อน
แย้งในความเป็นไทย* (irony of Thai people) ซึ่งความย้อนแย้งในความเป็นลาว
หลวงพระบาง ในที่นี้หมายถึง การมีสำนึกและแสดงอัตลักษณ์เป็นทั้งไทยและ
ลาวอยู่ในคนเดียวกัน ในการดำรงอยู่ทั้งสองอย่าง บางครั้งทำให้เกิดความ
อิหลักอิเหลื่อในการดำรงอยู่ อาทิ พยายามผดุงรักษาอัตลักษณ์และสืบสาน
ความเป็นลาวหลวงพระบางแต่ขณะเดียวกันก็แสดงออกถึงความเป็นไทยซึ่ง
ย้อนแย้งกับสำนึกและไม่ได้รับการยอมรับจากสังคมไทยอย่างแท้จริง นอกจากนี้

ยังมีอัตลักษณ์ย่อย “ไทหล่ม” และ “ไทด่าน” เกิดขึ้นภายในกลุ่มชนเนื่องจากได้รับผลกระทบของวาทกรรมการพัฒนาประเทศไทยให้ทันสมัยอีกด้วย

ดังนั้นเห็นได้ว่า การที่ชาวลาวหลวงพระบางจะแสดงตนว่าจะสังกัดอัตลักษณ์ใดก็ขึ้นอยู่กับบริบทในแต่ละสถานการณ์ ซึ่งส่วนใหญ่ขึ้นอยู่กับอำนาจและผลประโยชน์ในการปฏิสัมพันธ์เป็นหลัก ด้วยเหตุนี้เพื่อให้เห็นภาพชัดเจน ในบทความนี้ ผู้วิจัยจึงตั้งใจใช้ชุดคำ 3 ชุดคำ ซึ่งมีความหมายเหลื่อมซ้อนกันได้แก่ *คนไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบาง* *คนไทย-ลาวหลวงพระบาง* และ *ไทหล่ม-ไทด่าน* ทั้งนี้ต้องการสื่อความหมายว่า *คนไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบาง* หมายถึงเดิมเป็นคนลาวหลวงพระบางแต่ถูกปรับเปลี่ยนหรือปรับอัตลักษณ์ให้สัมพันธ์กับความเป็นไทยหรือประวัติศาสตร์ชาติไทย ส่วน *คนไทย-ลาวหลวงพระบาง* หมายถึง คนลาวหลวงพระบางปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้เป็นไทยแล้วแต่ไม่สามารถเข้ากันได้สนิทในเชิงชาติพันธุ์และวัฒนธรรมจึงเกิดความติดขัด ย่อแหย่ มีสถานะมีขีดคั่นกลางอัตลักษณ์คือ มีทั้งความเป็นไทยและลาวหลวงพระบาง ส่วนคำว่า *ไทหล่ม-ไทด่าน* หมายถึง ชาวไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบางที่เมืองหล่มและเมืองด่านซ้าย ถึงแม้จะเป็นกลุ่มชนเดียวกันแต่ก็มีการจัดลำดับชั้นในกลุ่มเนื่องจากผลกระทบจากวาทกรรมการพัฒนาประเทศไทยให้ทันสมัยซึ่งเกิดขึ้นในช่วงปี พ.ศ. 2500

1.คนไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบางกับการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ชาติไทยหรือความเป็นไทย

สังคมไทยเป็นสังคมที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนใหญ่จะตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณหัวเมืองท่าไกลศูนย์กลางอำนาจ เช่น หัวเมืองอีสาน หัวเมืองล้านนาและหัวเมืองปักษ์ใต้ต่างมีอิสระในการดำรงวิถีชีวิตตามแบบแผนวัฒนธรรมของตนเอง แต่เมื่อเผชิญหน้ากับการล่าอาณานิคมของตะวันตก ต่อเนื่องถึงยุคสร้างชาติไทยซึ่งมีความต้องการให้ชาติพันธุ์ต่างๆ ที่

อาศัยอยู่ใต้ขอบชั้นทสึมาของราชอาณาจักรไทยเป็น “คนไทย” ส่งผลให้กลุ่มชนต่าง ๆ มีการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้สอดคล้องกับ “ความเป็นไทย” เช่น มี “จิตสำนึกไทย” และเป็น “พลเมืองของรัฐไทย” เป็นต้น

เช่นเดียวกับการนิยามของลาวหลวงพระบางในจังหวัดเพชรบูรณ์และจังหวัดเลย กระบวนการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้เป็นไทยได้เกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 5 พระองค์ทรงมีพระบรมราชโองการให้ชนทุกชาติพันธุ์ลงสำมะโนครัวเป็นคนไทยจากเดิมที่ระบุว่าเป็นคนลาว คนจีน คนเขมร คนพม่า คนมลายู ฯลฯ ก็ให้กลายเป็นคน “สัญชาติไทย เชื้อชาติไทย” โดยนัยนี้ การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้เป็นไทยจึงผ่านการรับรองโดยกฎหมายหรือเป็นคนไทยโดยถูกต้องตามกฎหมายนั่นเอง ในมิติวรรณกรรม การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้เป็นไทยปรากฏให้เห็นในเชิงสัญลักษณ์ในรูปของตำนานวีรบุรุษของกลุ่มชน ซึ่งมีการเชื่อมโยงวีรบุรุษไทยมาเป็นวีรบุรุษตนเอง เช่น การอ้าง “พ่อขุนบางกลางหาว” และ “พ่อขุนผาเมือง” เป็นวีรบุรุษของตน

ใน “ตำนานพ่อขุนบางกลางหาว” แม้จะมีเรื่องเล่าหลายสำนวนขึ้นอยู่กับการจดจำมาเล่าของแต่ละคน แต่ทว่าทุกสำนวนจะมีโครงสร้างเดียวกันดังนี้

สมัยก่อนนานมาแล้วพ่อขุนบางกลางหาวได้พาบ่าวไพร่ราษฎรอพยพมาจากฝั่งลาว (บางสำนวนระบุว่ามาจากหลวงพระบาง) มาสร้างเมืองด่านซ้ายอยู่ริมแม่น้ำเหืองปัจจุบันคือหมู่บ้านเก่า หรือเมืองเก่า ในตำบลนาหอ ต่อมาเขาว่ามีคนเยอะขึ้นที่อยู่คับแคบไม่เพียงพอจึงย้ายไปสร้างเมือง “ด่านซ้ายใหม่” ขึ้นที่ริมแม่น้ำหมัน ปัจจุบันคือบริเวณบ้านเดิ่นซึ่งเป็นที่ตั้งของเมืองด่านซ้ายในปัจจุบัน เมื่อย้ายเมืองใหม่แล้วก็เรียกเมืองด่านซ้ายเดิมว่า “เมืองด่านซ้ายเก่า” ส่วนเมืองใหม่ที่สร้างขึ้นใหม่ เรียกว่า “เมืองด่านซ้ายใหม่” ต่อมาลดคำให้สั้นลงจึงเหลือเพียง “เมืองด่านซ้าย” และ “เมืองเก่า” ดังเช่นที่เรียกกันอยู่ในปัจจุบัน

(ประมวลจากการสัมภาษณ์ชาวบ้าน และผู้ปกครองท้องถิ่น ตำบลนาหอ

อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย, 24 ตุลาคม 2547)

การเล่าตำนานพ่อขุนบางกลางหาวเชื่อมโยงกับประวัติเมืองด่านซ้าย แสดงให้เห็นว่าชุมชนด่านซ้ายยกย่องพ่อขุนบางกลางหาวในฐานะบรรพบุรุษของตน เช่นเดียวกับในชุมชนหล่มสักที่เชื่อมโยงเอาพ่อขุนผาเมืองมาเป็นวีรบุรุษของตน เชื่อกันว่าเมืองราดตั้งอยู่บริเวณบ้านโป่ง ตำบลบ้านหาวาย อำเภอหล่มสัก จังหวัดเพชรบูรณ์ อีกทั้งตำนานเมืองราด ที่เล่าก็มีเนื้อหาส่วนใหญ่คล้ายคลึงกับประวัติศาสตร์ไทย

พ่อขุนผาเมืองเป็นสหายกับพ่อขุนบางกลางหาว ย้ายมาจากเมืองด่านขวาในเมืองด่านซ้ายมาสร้างเมืองราดขึ้นในบริเวณเมืองหล่มสัก พ่อขุนผาเมืองมีความเก่งกล้าด้านการรบทัพจับศึกและสร้างเมืองให้มีความเจริญรุ่งเรืองสืบมาจนมีชื่อเสียงร่ำลือไปถึงพญาขอม พญาขอมชอบใจ จึงมอบลูกสาวคือ นางสิงขรเทวีให้เป็นเมียพร้อมให้พระขรรค์ชัยศรีด้วย พ่อขุนผาเมืองปกครองเมืองราดต่อมาอย่างมีความสุข แต่ต่อมาได้เข้าร่วมกับพ่อขุนบางกลางหาวตีเมืองสุโขทัยคืนจากพญาขอม ทำให้นางสิงขรเทวีโกรธมากที่พ่อขุนผาเมืองทรยศต่อพ่อของนาง นางจึงเผาฉางข้าว ทำลายเมือง และฆ่าตัวตายในที่สุด การเผาเมืองเผาฉางข้าวทำให้มีข้าวสารดำหลงเหลือให้เห็นเป็นจำนวนมากในบริเวณเมืองราด

(ประมวลจากการสัมภาษณ์นางสนม สิงห์สวัสดิ์, 24 ตุลาคม 2547)

การกล่าวอ้างหรือเชื่อมโยงพ่อขุนบางกลางหาวและพ่อขุนผาเมืองมาเป็นบรรพบุรุษของตนนับเป็นการตีความประวัติศาสตร์เพื่อให้เอื้อประโยชน์ต่อกลุ่มชน ทั้งนี้เพราะในยุคชาตินิยมรัฐบาลได้เน้นย้ำให้ชนทุกกลุ่มได้ตระหนักถึงความเป็นไทย และเป็นพลเมืองของชาติไทยผ่านวาทกรรมประวัติศาสตร์ชุด “ชาติไทย” ซึ่งมีจุดเน้นอยู่ที่พ่อขุนบางกลางหาวและพ่อขุนผาเมืองผู้ร่วมกันก่อตั้งอาณาจักรสุโขทัย ด้วยเหตุนี้การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้เป็นไทยของชาวลาวหลวงพระบางจึงนำเสนอผ่านการมีบรรพบุรุษร่วมกับคนไทย ซึ่งนอกจาก

เป็นการแสวงหาจุดหลักทางประวัติศาสตร์ให้แก่กลุ่มของตนแล้ว ยังช่วยสร้างขวัญและกำลังใจในการดำรงอยู่ในสังคมไทยอีกด้วย

อย่างไรก็ดี การตีความหมายตำนานเป็นเรื่องละเอียดอ่อนและก็ไม่ได้มีความหมายแน่นอนตายตัว การกล่าวอ้างของชาวลาวหลวงพระบางดังกล่าวอาจเป็นการสื่อถึงกลุ่มของตนมีสถานะเป็นชนพื้นเมือง (native) ของประเทศไทยก็ได้ เพื่อแสดงหรือยืนยันถึงความเก่าแก่ด้านประวัติศาสตร์และการมีอยู่ของกลุ่มชนก่อนยุคสุโขทัย ดังนั้น ไม่ว่าจะตีความอย่างไร เห็นได้ว่าการที่ชาวลาวหลวงพระบางพยายามอ้างความเป็นชนพื้นเมืองในดินแดนไทยหรืออ้างความเป็นเครือญาติชาติภาษาร่วมกับคนไทยผ่านผู้นำทั้งสองน่าจะมีเป้าหมายเพื่อสร้างความรู้สึกเป็นพี่เป็นน้องร่วมเชื้อสายกับคนไทยซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ของประเทศ มีอำนาจ และสถานะทางสังคมเหนือกว่ากลุ่มตน

การแสวงหาจุดหลักทางประวัติศาสตร์ยังเกิดขึ้นในชนกลุ่มน้อยหรือกลุ่มชนที่ด้อยกว่าอีกกลุ่มหนึ่งเสมอไม่เฉพาะแต่ในกรณีของชาวลาวหลวงพระบาง เห็นได้จากชนกลุ่มน้อยพลัดถิ่นชาวไทยใหญ่ที่หมู่บ้านเปียงหลวง อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงใหม่ก็กล่าวอ้างสมเด็จพระนเรศวรเป็นวีรบุรุษของตน เพราะว่าสมเด็จพระนเรศวรทรงรบชนะพม่า และเป็นกษัตริย์ที่กล้าหาญเกรียงไกรน่าจะเป็นหลักยึดร่วมกันในการแสดงถึงการต่อต้านพม่า ผลก็คือนอกจากชาวไทยใหญ่จะสร้างจุดร่วมทางประวัติศาสตร์ และการเมืองร่วมกับไทยแล้ว ยังมีความรู้สึกผูกพัน มั่นใจในการดำรงชีวิตอยู่ในเมืองไทยทั้งยังลดความแปลกแยกกับคนไทยได้อีกด้วย¹

¹ เก็บความจาก วันดี สันติวุฒิมณี (2544: 118-125) และดูการถกประเด็นเดียวกันใน ยศ สันตสมบัติ (2551: 70-71)



อนุสาวรีย์พ่อขุนผาเมือง อำเภอหล่มสัก จังหวัดเพชรบูรณ์ ตั้งตระหง่านอยู่
บริเวณ “สี่แยกพ่อขุน” สร้างเมื่อ พ.ศ.2530
ปีแห่ง “การสถาปนาการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย”



อนุสรณ์สถานพ่อขุนผาเมืองสร้างขึ้นบริเวณบ้านโป่ง ตำบลบ้านหวาย
อำเภอหล่มสัก จังหวัดเพชรบูรณ์สร้างเมื่อ พ.ศ.2546 “ خانรับ”
นโยบายการท่องเที่ยวไทย

การยอมรับและเชื่อมโยงพ่อขุนบางกลางหาวและพ่อขุนผาเมืองมาเป็นวีรบุรุษของตนจึงมีความหมายทั้งเชิงการเมือง ประวัติศาสตร์ และการต่อรองประนีประนอมอำนาจกับไทย โดยเฉพาะเรื่องความเท่าเทียมกันในฐานะพลเมืองไทย หรือการกล่าวอ้างว่าพ่อขุนทั้งสองสร้างเมืองด่านซ้ายและเมืองด่านขวา ก่อนที่จะเคลื่อนย้ายไปสร้างกรุงสุโขทัย น่าจะมีวัตถุประสงค์เพื่อต้องการสื่อสารว่ากลุ่มของตนสืบเนื่องวัฒนธรรมมายาวนานก่อนสมัยสุโขทัย ดังนั้นการจัดวางตัวตนทางประวัติศาสตร์เชื่อมโยงเข้ากับคนไทย/ความเป็นไทยจึงมีความขัดแย้งและลดทอนความเป็นลาวหลวงพระบาง

การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ยังสัมพันธ์กับวาทกรรมการพัฒนา นอกจากนี้ยังสัมพันธ์กับสภาวะสังคมยุคโลกาภิวัตน์ การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม และแนวคิดท้องถิ่นนิยมอีกด้วย โดยเฉพาะในสังคมยุคปัจจุบันที่กระแสความทันสมัยต่างๆ และทุนนิยมกำลังไหลบ่าเข้าสู่ชุมชน พลวัตและการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ก็มีความซับซ้อนมากขึ้น เห็นได้จากการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของชาวลาวหลวงพระบางในบริบทปัจจุบัน ส่วนหนึ่งเกิดจากนักวิชาการและนักปกครองท้องถิ่นที่ขานรับนโยบายการผลิตท้องถิ่นให้เป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมจึงทำให้เกิดปรากฏการณ์ “สร้างอดีต” ของตนให้ดูเก่าแก่และทรงคุณค่า เช่นมีการสร้างตำนานเมืองหล่มเก่าให้มีความเชื่อมโยงกับการมีตัวตนของเจ้าแม่เข้มทองมเหสีของพ่อขุนผาเมืองก่อนที่พระองค์จะอภิเษกสมรสกับเจ้าหญิงเขมร “ตำนานเจ้าแม่เข้มทอง” เล่าว่า

เจ้าแม่เข้มทองเป็นธิดาเจ้าเมืองหล่ม เป็นมเหสีเอกของพ่อขุนผาเมืองอาศัยอยู่ที่เมืองราด แต่ต่อมาพ่อขุนผาเมืองแต่งงานกับนางสิงขร เทวีธิดาพญาขอมเป็นเหตุให้นางเข้มทองโกรธและน้อยใจจึงขอแยกตัวกลับมาอยู่ที่เมืองหล่ม นางได้สร้างวังตาลขึ้นใหม่นอกจากนี้ยังสร้างวัดตาลไว้ในวัง ปัจจุบันคือวัดตาล ตั้งอยู่ในเขตเทศบาลเมืองหล่มเก่า

(นางล้วน คำมุง, สัมภาษณ์, 5 ตุลาคม 2547)

เห็นได้ว่า ทั้งสามชุมชนมีการรื้อฟื้นโบราณสถานในชุมชนเพื่อสร้างความสอดคล้องต้องกันกับความเชื่อที่ผลิตขึ้นใหม่เช่น ในเมืองด่านซ้ายมีความพยายามสืบสร้างโบราณสถานเก่าแก่ในตำบลนาหอ อำเภอด่านซ้าย ซึ่งถูกทำให้เชื่อว่าเป็นเมืองด่านซ้ายเก่า ก่อนที่พ่อขุนบางกลางหาวจะย้ายมาตั้งเมืองใหม่ในบริเวณเมืองด่านซ้ายใหม่ ส่วนกรณีพ่อขุนผาเมืองก็เชื่อมร้อยเข้ากับพื้นที่บริเวณตำบลโป่ง อำเภอหล่มสัก จังหวัดเพชรบูรณ์ ซึ่งมีเจดีย์ข้าวสารดำและข้าวสารดำ เชื่อว่าเกิดจากการเผาเมืองของพระนางสิงขรเทวี ส่วนเมืองหล่มเก่า เชื่อว่าบริเวณวัดตาล ในอำเภอหล่มเก่า คืออดีตวังตาลของเจ้าแม่เข้มทองซึ่งแยกตัวออกมาสร้างราชวังใหม่หลังจากที่พ่อขุนผาเมืองอภิเษกสมรสกับพระนางสิงขรเทวีธิดาพญาขอม

ผู้วิจัยมีความเห็นว่า การสร้างตำนานเจ้าแม่เข้มทองน่าจะเป็นความพยายามสร้างความสมดุลให้เกิดขึ้นในชุมชนทั้งสามอำเภอในการปรับเปลี่ยนหรือสร้างอำนาจทางวัฒนธรรมขึ้นมา เนื่องจากในชุมชนด่านซ้ายมีพ่อขุนบางกลางหาวเป็นปฐมกษัตริย์ในการสร้างบ้านแปงเมือง ส่วนชุมชนหล่มสักเองก็มีพ่อขุนผาเมืองซึ่งเชื่อว่าเป็นเจ้าเมืองราชตามที่ปรากฏในประวัติศาสตร์ชาติไทย แต่ทว่าในชุมชนเมืองหล่มเก่าซึ่งเป็นเมืองเก่าแก่และมีประวัติศาสตร์ความเป็นมาควบคู่กับเมืองด่านซ้ายและเมืองหล่มสัก (หมายถึงเมืองราช) แต่ไม่มีสิ่งใดที่จะเชื่อมโยงความเป็นเมืองเก่าแก่ให้อยู่ร่วมสมัยกับพ่อขุนทั้งสองจึงจำเป็นต้องสร้างตำแหน่งแห่งที่ให้เจ้าแม่เข้มทองเป็นธิดาเจ้าเมืองหล่มและถูกจัดวางให้เป็นมเหสีเอกของพ่อขุนผาเมืองก่อนที่พระองค์จะแต่งงานใหม่กับเจ้าหญิงเขมร ทั้งยังสอดคล้องกับโบราณสถานที่มีอยู่เดิมในท้องถิ่นได้แก่ วัดตาลและวัดตาลซึ่งปัจจุบันกำลังถูกทำให้เชื่อว่าเจ้าแม่เข้มทองมีตัวตนจริงโดยเจ้าหน้าที่ระดับท้องถิ่นได้ร่วมกันสร้างตำนานเจ้าแม่เข้มทองขึ้นในบริเวณวัดตาล



ศาลเจ้าแม่เข็มทอง ตั้งอยู่ในบริเวณวัดตาล อำเภอหล่มเก่า จังหวัดเพชรบูรณ์
สร้างเมื่อปี พ.ศ.2546

นอกจากการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้เป็นไทยหรือสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ชาติไทยแล้ว ยังพบว่าการสร้างตำนานเจ้าแม่เข็มทองยังเป็นสัญลักษณ์ของการสร้างชุมชนใหม่ของชาวลาวหลวงพระบางอีกด้วย เห็นได้จากการยกย่องเจ้าแม่เข็มทองให้เป็นวีรภคินีคู่กับวีรบุรุษเช่นพ่อขุนผาเมือง โดยกำหนดให้นางเป็นผู้สร้างเมืองหล่มซึ่งสอดคล้องรองรับกับสถานภาพชนกลุ่มน้อยที่อพยพมาจากเมืองหลวงพระบาง โดยนัยนี้เมืองหล่มจึงเป็นสัญลักษณ์เมืองใหม่ที่สร้างทดแทนเมืองเดิมหรือเมืองที่เป็น “แผ่นดินแม่” ของตนซึ่งคือเมืองหลวงพระบางในราชอาณาจักรล้านช้างนั่นเอง

อย่างไรก็ดี มีข้อสังเกตว่าทั้งเรื่องเจ้าแม่เข็มทอง พ่อขุนผาเมือง และพ่อขุนบางกลางหาวก็ไม่ได้มีความหมายเบ็ดเสร็จหรือเข้ามาแทนที่ความทรงจำเกี่ยวกับอดีตของกลุ่มชนซึ่งยังรับรู้ร่วมกันว่าบรรพบุรุษอพยพมาจากราชอาณาจักรหลวงพระบาง นอกจากนี้ยังเกิดความคลางแคลงใจในความเป็นมาของวีรบุรุษและวีรสตรีเหล่านี้ และหรือความไม่สอดคล้องกับสถาปัตยกรรมและพุทธศิลป์ “สกุลช่างหลวงพระบาง” ในชุมชน (เช่น ที่วัดตาล อำเภอหล่มเก่า วัดทุ่งจันทร์สมุท อำเภอหล่มสัก วัดศรีภูมิ อำเภอด่านซ้าย เป็นต้น) ตลอดจนไม่สอดคล้องกับวิถีชีวิตทางสังคมและภาษาลาวลำเนียงหลวงพระ

บาง ซึ่งเป็นประจักษ์พยานที่แสดงถึงความเชื่อมโยงกับชาวลาวในเมืองหลวง
พระบาง ประเทศลาว



หลวงพ่อใหญ่วัดตาล พุทธศิลปะ “สกุลช่างหลวงพระบาง” หรือล้านช้าง-เชียง
แสน พระคู่บ้านคู่เมืองของอำเภอหล่มเก่า จังหวัดเพชรบูรณ์



ภาพจิตรกรรมฝาผนังเรื่องทศชาติ วัดศรีมงคล บ้านนาทราย ตำบลวังบาล
อำเภอหล่มเก่า จังหวัดเพชรบูรณ์ เชื่อกันว่า “ตาขี้ทูต” ศิลปินช่างแต้ม
ชาวลาวหลวงพระบางแต่งแต้มไว้ในรัชกาลที่ 3

กล่าวโดยสรุป การสร้างอัตลักษณ์ใหม่ผ่านเรื่องเล่าวีรบุรุษ วีรสตรีในประวัติศาสตร์ของไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบางในบริบทของสังคมไทยและบริบทของท้องถิ่น มีความซับซ้อนย้อนแย้งในเชิงสำนึกของกลุ่มชน ในอีกมุมหนึ่งเป็นการบ่งชี้ถึงพลวัตและการปรับตัวของชาวลาวหลวงพระบางในสังคมไทยในการแสวงหาแหล่งอ้างอิงใหม่ๆ ให้แก่กลุ่มชน และหรือเป็นการแสวงหาตำแหน่งแห่งที่และแสดงตัวตนให้สอดคล้องกับบริบทของสังคมไทยแต่ละยุคแต่ละสมัย ดังนั้นตำนานในบริบทของสังคมลาวหลวงพระบางจึงมีคุณค่าในฐานะเป็นเครื่องสะท้อนจารีตทางความคิด วิถีชีวิตและการดำรงอยู่ของชาวลาวหลวงพระบางผ่านตำนานได้อย่างน่าสนใจ ดังที่เสมอชัย พูลสุวรรณ (2544: 152) กล่าวไว้ว่า

จุดแข็งที่สุดอย่างหนึ่งของตำนาน ที่ทำให้มันสามารถอยู่รอดและดำรงบทบาทได้ยาวนานในระบบวัฒนธรรม ก็คือการที่ตำนานมีความคลาดเคลื่อนและลื่นไหลอยู่เป็นธรรมชาติ คล้ายๆ กับว่าจะมีตัวตน แต่ไม่มีตัวตน คล้ายๆ กับว่าจะจับต้องได้ แต่ก็จับต้องไม่ได้ คุณสมบัติเหล่านี้ได้เอื้ออำนวยให้ตำนานสามารถปรับตัวเข้ากับสถานการณ์ต่างๆ ได้อย่างหลากหลาย ภายใต้กระแสวัฒนธรรมที่มีพลวัตลื่นไหล

เช่นเดียวกับทีนนิ เอียวศรีวงศ์ (2548: 101) แสดงทัศนะว่า คุณสมบัติพิเศษของตำนานยังมีประโยชน์อย่างมากในการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์และสำนึกชาติพันธุ์ เนื่องจากความทรงจำเกี่ยวกับอดีตเป็นสิ่งสำคัญในการสร้างตัวตนในปัจจุบัน และสร้างความคาดหวังสำหรับอนาคตนั่นเอง ดังนั้นเป้าหมายการสร้างความทรงจำเกี่ยวกับอดีตของชาวลาวหลวงพระบางในรูปแบบใหม่จึงเป็นไปเพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับไทย โดยขยายอัตลักษณ์ของตนให้มีความลื่นไหลในบริบทของความหลากหลายทางชาติพันธุ์ และคาดหวังว่าสิ่งที่ผลิตขึ้นใหม่จะทำให้ตนเองมีสถานะทัดเทียมกับไทย ตลอดจนมีการยอมรับในความแตกต่าง หลากหลาย และเท่าเทียมกันมากยิ่งขึ้น

2. ไทย-ลาวหลวงพระบางกับความย้อนแย้งความเป็นไทย

การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้เป็นไทยของชาวลาวหลวงพระบาง นอกจากปรับเปลี่ยนหรือปรับตัวให้กลมกลืนแล้ว ยังพบว่าบางครั้งชาวลาวหลวงพระบางยังมีความย้อนแย้งในความเป็นไทยอันเกิดจากความไม่เข้ากันระหว่างความเป็นไทยและความเป็นลาว ทั้งนี้จากการศึกษาพบว่า การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ส่วนใหญ่ถูกปรับเปลี่ยนอย่างเป็นระบบผ่านกลไกของรัฐ เช่น ระบบการศึกษา ระบบการเมือง และระบบการปกครอง เช่น บังคับให้เรียนประวัติศาสตร์ไทย และเรียนรู้องค์รวมของความเป็นไทยในแง่มุมต่างๆ ทั้งในมิติอาณาเขต ประชากร การเป็นพลเมืองของรัฐ การมีชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์ไทยที่ทรงเปี่ยมด้วยพระเมตตา ตลอดจนการบังคับให้เด็กนักเรียนพูดภาษาไทยในโรงเรียน ครูซึ่งเป็นคนท้องถิ่นกลับต้องเข้มงวดด้านการเป็นแบบอย่างของผู้ใช้ภาษาไทย จึงก่อให้เกิดความกดดัน คับข้องใจแก่ลาวหลวงพระบางจนกระทั่งเกิดการต่อต้านการครอบงำโดยสร้างนิทานมุขตลกที่มีเนื้อหาเสียดสีกลุ่มชนของตนเองซึ่งมีบางส่วนพยายามพูดภาษาไทย และปรับเปลี่ยนตนเองให้ทันสมัยตามแบบคนไทย

ในนิทานมุขตลกเรื่อง “ไม่แซบแต่อร่อย” แสดงให้เห็นถึงการเข้ากันไม่ได้ของภาษาลาวและภาษาไทย แม้ชาวลาวหลวงพระบางจะพยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้เป็นไทย แต่ความเป็นลาวที่อยู่ในสายเลือดและภาษาลาวที่ใช้อยู่ในชีวิตประจำวันยังคงเป็นเครื่องหมายสำคัญในการถ่วงดุลสำนึกทางชาติพันธุ์ลาวหลวงพระบางไว้ แม้ว่าชาวลาวหลวงพระบาง บางส่วนได้ผสมกลมกลืนทางชาติพันธุ์กับไทยจากการแต่งงานแล้วก็ตาม ทว่าวัฒนธรรมต่างผู้ขายเข้าบ้านยังเป็นส่วนหนึ่งในการดำรงรักษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวลาวหลวงพระบาง เห็นได้จากแม้อยายไม่พูดภาษาไทยกับลูกเขย ส่วนลูกเขยก็พูดเฉพาะภาษาไทยจึงทำให้การสื่อสารผิดพลาด

มีแม่เฒ่าคนหนึ่งมีลูกสาวงามมากเป็นที่หมายปองของหนุ่มๆ แต่นางไม่ยอมยกลูกสาวให้ใครสักที สุดท้ายได้ยกลูกสาวให้คนไทยเพราะมันรวย อยู่มาวันหนึ่งแม่ยายเห็นลูกเขยกินข้าวสวยมากจึงถามว่า “ไปเอ็ดหยังอยู่ไต่หยังมากินข้าวสวย (สาย) แท้” ลูกเขยได้ยินก็ตอบทันทีด้วยความโมโหทิวว่า “กินข้าวสวยที่ไหนมีแต่ข้าวเหนียวทั้งนั้น” แม่ยายแสดงอาการงงๆ แต่ก็ถามต่อไปว่า “แล้วแซบปล้า” ลูกเขยตอบกลับมากว่า “ไม่แซบแต่อร่อย” แม่ยายได้ยินไม่ชัด ได้ยินเฉพาะคำว่า “ไม่แซบ” และไม่เข้าใจคำว่า “อร่อย” จึงคิดว่าลูกเขยถูกผีมือทำอาหาร ด้วยความโกรธจึงนำข้าวไปเททิ้ง

(นายบุญ แก้วครอง, สัมภาษณ์ 5 กันยายน 2547)

ความเข้าใจผิดอันเกิดจากความแตกต่างด้านถ้อยคำและความหมายของภาษาไทยและภาษาลาวมักเกิดขึ้นในครอบครัวที่มีการแต่งงานข้ามกลุ่มระหว่างคนไทย-คนลาว ความแตกต่างดังกล่าวสะท้อนถึงความแตกต่างหรือ “ความเป็นอื่น” ระหว่างไทยและลาวด้วย เนื่องจากภาษาคือวัฒนธรรมหลักของแต่ละชาติพันธุ์ แต่ละกลุ่มชน ดังนั้นแม้เป็นภาษาตระกูลภาษาไตร่วมกัน แต่ในบริบททางสังคมและการเมืองเชิงอำนาจ ภาษาจึงมีความหมายอย่างยิ่งในการแสดงความเป็นไทยหรือความเป็นลาว และเป็นเครื่องบ่งชี้ว่าภาษาไทยและภาษาลาวมีความแตกต่างกัน ยิ่งไปกว่านั้นเมื่อไทยดำเนินนโยบายบังคับให้ชาวลาวพูดภาษาไทย และเรียนภาษาไทยผ่านระบบโรงเรียนและระบบราชการ ส่งผลให้ประเด็นเรื่องภาษาเป็นเรื่องละเอียดอ่อนและถูกหยิบยกมาใช้ในมิติการเมืองเรื่องชาติพันธุ์ในสังคมลาวหลวงพระบางในจังหวัดเลยและจังหวัดเพชรบูรณ์

การเสียดสี ล้อเลียนที่สะท้อนความยกย่องของภาษาที่เกี่ยวข้องกับความเป็นไทยความเป็นลาวยังถูกนำเสนอผ่านนิทานเรื่อง “คนไทยไม่พอข้าวเจ้า” ซึ่งเสียดสีคนลาวที่พยายามเป็นไทยหรือ “นิยมไทย” ผ่านการพูดภาษาไทยจนกลายเป็นพวก “ลืมชาติ” ซึ่งแม้ไม่ใช้การเสียดสีคนไทยโดยตรงแต่ทว่ากลับมี

พลังในการสะท้อนสำนึกเกี่ยวกับตัวตนที่แปลกแยกและย้อนแย้งในความเป็นไทยอย่างชัดเจนจากการเสียดสีพวกเดียวกัน

มีอีสานบ้านนอกไปทำงานในเมืองกรุงเป็นเวลาหลายปีจึงกลับมาเยี่ยมบ้าน หนุ่มๆ บ้านนอกเห็นว่าสาวนั้นงามและทันสมัยจึงรุมจีบ วันหนึ่งอีสานสาวเดินผ่านมา พวกหนุ่มๆ แชวว่า “ไอ้ สาวผู้ดีเอ๋ย กินข้าวกับหยิ่งสังมางามแทนอ” สาวเจ้าได้ยินก็ตอบกลับไปด้วยสำเนียงไทยแปร่งๆ ว่า “ไม่ต้องมาชมสัน สันไม่หวัชชาหรอกระ” ผู้บ่าวจึงหยอกตอบไปอีกว่า “ไอ้ สาวผู้ดีเอ๋ย ใส่เกีบสันสูงแท้สังบ้านลัมดี” สาวเจ้าตอบว่า “ไม่ลัมหรอกระถึงลัมสันก็จ่อเออ” ตอบยังไม่ทันขาดคำอีสานคนงามก็สะดุดลัมลัมอย่างไม่เป็นท่าพร้อมกับอุทานอย่างลึมตัวว่า “โ๊ะะ! หมื่นจิง! เกีบเกือบลุดตีน!”

(นายเจริญ วงศ์วี, สัมภาษณ์ 6 ธันวาคม 2547)

จุดเด่นของนิทานเรื่องนี้อยู่ที่การมุ่งเสนอความแตกต่างระหว่างความเป็นไทยและความเป็นลาวผ่านภาษาและวัฒนธรรมซึ่งหยิบยกเอาวัฒนธรรมการกิน “ข้าวเจ้า” ของไทยและการกิน “ข้าวเหนียว” ของลาวมาเป็นตัวบ่งชี้ความแตกต่าง เมื่อคนลาวปรารถนาที่จะเป็นคนไทยจึงต้องกินข้าวเจ้า และพูดภาษาไทยให้ชัด การ “พูดไทย” สำเนียง “ลาวหลวงพระบาง” จึงเป็นปรากฏการณ์ “คนไทยไม่พอข้าวเจ้า” ซึ่งเป็นการเสียดสีอย่างรุนแรงว่า หากอยากเป็นไทยก็ต้องกินข้าวเจ้าให้มาก ซึ่งแท้จริงแล้วเป็นไปได้ยาก เพราะชาวลาวยังกินข้าวเหนียวเป็นอาหารหลักในวิถีชีวิต ยิ่งไปกว่านั้นการกินข้าวเจ้าจะมากหรือน้อยก็ไม่ได้หมายความว่า จะกลายเป็นคนไทยได้จริง ดังนั้น ในมิติทางเชื้อชาติ วัฒนธรรม ซึ่งมีความแตกต่างกันจึงไม่อาจผสมกลมกลืนกันได้สนิท ขณะเดียวกันก็ไม่อาจลบความเป็นลาวได้เบ็ดเสร็จเด็ดขาด เนื่องจาก “ตัวตนน้อย” ดังเดิมที่ตกย้ำ ผลิตซ้ำกันมาอย่างต่อเนื่องในสังคมและวัฒนธรรมลาวหลวงพระบาง ยังเป็นพรหมแดนทางชาติพันธุ์ที่ทรงพลังอยู่ ความพยายามที่จะ

เป็นคนไทยจึงเป็นได้เพียงภายนอกหรือเป็นได้เพียงบางส่วน แต่ในส่วนลึกแล้ว ความตระหนักรู้เกี่ยวกับตัวตนลาวยังคงซึมซับรับรู้อยู่ในยุคปัจจุบันแม้จะถูกกดทับด้วยความเป็นไทยก็ตาม²

การกลายเป็นส่วนหนึ่งในสังคมไทยผ่านการเป็นพลเมืองไทยจึงเป็นการเลื่อนสถานะทางสังคมให้ทัดเทียมกับคนไทย และมีสิทธิต่างๆ ทางสังคมจากการเป็นคนไทยจึงทำให้ชาวลาวหลวงพระบางปรับเปลี่ยนตนเองให้เป็นไทยและตกอยู่ในภาวะแปลกแยกและก้ำกึ่งระหว่างความเป็นไทยและลาว รวมถึงมีความขัดแย้ง กัดดัน เนื่องจากด้านหนึ่งก็ปรารถนาเป็นคนไทยเพื่อให้คนส่วนใหญ่ยอมรับ แต่อีกด้านหนึ่งก็ยังตระหนักและสืบทอดความเป็นลาวหลวงพระบางอยู่ในวิถีชีวิต อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยพบว่า ชาวลาวหลวงพระบางส่วนใหญ่มีแนวโน้มเลือกเป็นคนไทยมากกว่าการเป็นคนลาว จึงพยายามประพฤติตนให้ทันสมัย เช่น การเข้ามาทำงานในกรุงเทพฯ และพยายามพูดภาษาไทย ดังปรากฏในเรื่อง *คนไทยไม่พอข้าวเจ้า* แต่ทว่าก็ไม่ได้รับการยอมรับจากคนไทยอย่างแท้จริง จึงทำให้เกิดความรู้สึกแปลกแยกจากความเป็นไทย ขณะเดียวกันก็เกิดอาการรังเกียจเคียดแค้นที่จากคนลาวด้วยกันเองที่กล่าวหาว่า การเลียนแบบคนไทย หรือแสดงความเป็นคนไทยในบริบทของชุมชนและครอบครัวจะถูกจัดให้กลายเป็นพวก “ลืมชาติ” หรือ “ลืมกำเนิด” ของตนเอง โดยนัยนี้สำนึกเกี่ยวกับตัวตนของชาวลาวหลวงพระบางจึงมีลักษณะขัดแย้ง แบ่งได้เป็นสองลักษณะ คือ

ลักษณะแรก มี “ร่างไทยแต่ใจลาว” คือ เป็นพลเมืองไทย มีวัฒนธรรมที่ผสานกับไทยในฐานะวัฒนธรรมชาติร่วมกัน แต่ภายใต้สำนึกในเบื้องลึกยังรู้สึกว่าคุณเป็นชาวลาวมากกว่าเป็นคนไทย ซึ่งมักเกิดขึ้นในผู้สูงอายุตั้งแต่ 60 ขึ้นไป

² เช่นเดียวกับที่คนลาวอีสานตระหนักรู้ว่า ตนเองเป็นคนเชื้อสายลาวแต่มีสัญชาติไทย เพราะเป็นพลเมืองของประเทศไทย แต่ทั้งนี้ทั้งนั้น การที่คนลาวอีสานจะนิยามว่าตนเองเป็นคนไทย หรือเป็นคนลาวก็ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่กำลังปะทะสังสรรค์อยู่และผลประโยชน์ ดูเพิ่มเติมใน Charles F. Keyes, (ed.) (1997: 4–5) และดูประเด็นร่วมใน ชัยนัต วรรณะภูติ, “คนเมือง”: ตัวตน การผลิตซ้ำสร้างใหม่และพื้นที่ทางสังคมของคนเมือง,” ใน *อยู่ชายขอบมองลวดความ* (2549:58).

กล่าวอีกนัยหนึ่ง การมี “ร่างไทยแต่ใจลาว” หมายถึง การที่ชาวลาวหลวงพระบางสืบทอดเชื้อสายกันอยู่ในประเทศไทย มีฐานะเป็นพลเมืองของประเทศไทย และเป็นคนไทยโดยสัญชาติ และเชื้อชาติ (ดังระบุไว้ในสูจิบัตรและบัตรประจำตัวประชาชน) อันรวมเรียกว่า “ความเป็นไทย” ซึ่งสามารถสัมผัสได้ทางภายนอกมิใช่ภายในเช่นสำนึก แต่ชาวลาวหลวงพระบางกลุ่มนี้ยังมีสำนึกรับรู้ถึง “ความเป็นลาว” ของตนเองอยู่จึงเรียกว่า “มีร่างไทยแต่ใจลาว”

ลักษณะที่สอง มี “ร่างลาวแต่ใจไทย” หมายถึง คนกลุ่มนี้ยังมีสำนึกรับรู้ความเป็นลาวหลวงพระบางผ่านอัตลักษณ์วัฒนธรรมเช่น สำนึกทางประวัติศาสตร์ ศิลปวัฒนธรรม และหรือในรายละเอียดของวิถีชีวิตซึ่งยังสืบเนื่องหรือแสดงความเป็นลาวหลวงพระบาง อาทิ มีความเชื่อ ประเพณีพิธีกรรม วัฒนธรรมอาหารการกิน และการพูดสำเนียงลาวหลวงพระบาง ตลอดจนมีเครือข่ายทางเครือญาติและวัฒนธรรมเป็นพรมแดนทางชาติพันธุ์/เครื่องมือปกป้องรักษาความเป็นลาวหลวงพระบาง เช่น ระบบเจ้าฟอกวน ระบบลูกแพ่งลูกเถียน ซึ่งเป็นรูปธรรม จับต้องได้ แต่กลับมีสำนึก หรือนิยาม หรือนำเสนอว่า ตนเองเป็น “คนไทย” จึงเรียกได้ว่าเป็นพวก “ร่างลาวแต่ใจไทย” ซึ่งส่วนใหญ่มักจะเกิดขึ้นกับเยาวชนในสมัยปัจจุบัน

ความแปลกแยกและย้อนแย้งดังกล่าวมีความคล้ายคลึงกับชนพลัดถิ่นในมุมอื่นๆ ของโลก ที่ต่างต้องเผชิญกับความรู้สึกแปลกแยกหรือขัดแย้งในใจกับตัวตนดั้งเดิมที่สืบทอดผ่านชาติพันธุ์ (คือ เชื้อชาติ พันธุ์กรรม) กับอัตลักษณ์ตัวตนใหม่ที่ก่อร่างสร้างขึ้นในบริบทแผ่นดินใหม่ของตน เช่น กลุ่มฝรั่งเศสเชื้อสายแอฟริกัน ปรากฏในงานเขียนของ Frantz Fanon เรื่อง *Black Skin White Masks* (Fanon, F. *Black Skin: White Mask* (1968) และ *The Wretched of the Earth* (1995) และกลุ่มนักเขียนอเมริกันเชื้อสายแอฟริกัน ญี่ปุ่น และจีน อาทิ การศึกษาของอัญญรัตน์ อำพันพงษ์ ซึ่งเขียนวิทยานิพนธ์เรื่อง “วรรณกรรมการกักกันของนักเขียนเชื้อสายญี่ปุ่นในอเมริกาเหนือ” เป็นต้น

ผู้วิจัยมีความเห็นว่า การผนวกรวมความเป็นลาวอาจมีการตื่นรณขัฒขึ้นในช่วงแรกๆ แต่เมื่อถูกบ่มเพาะให้ยอมรับความเป็นไทยเป็นเวลานานผ่านกลไก

ทางอำนาจของรัฐอย่างมีประสิทธิภาพ ตลอดจนถูกคัดค้านกระแสของวาทกรรมการพัฒนาคอยตอกย้ำสิทธิของการเป็นพลเมืองของชาติ ก็ส่งผลให้การผนวกรวมความเป็นไทย และความเป็นลาวหลวงพระบางเกิดขึ้น ดังนั้น ความเป็นไทยความเป็นลาวจึงเปรียบเสมือนคู่แฝดที่ติดตัวชาวไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบางไปทุกที่ แม้จะคับข้องใจแต่ในอีกมุมหนึ่งก็เอื้อให้คนเหล่านี้มีทางเลือกในการแสดงอัตลักษณ์ของตนเองได้หลากหลายในสังคมไทยขึ้นอยู่กับบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจและผลประโยชน์

ปัจจุบัน ชาวลาวหลวงพระบางมีปฏิสัมพันธ์กับโลกภายนอกมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะยุคที่มีการไหลบ่าของข้อมูลข่าวสาร ทุนนิยม บริโภคนิยมและการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม มีผลทำให้ชาวลาวหลวงพระบางมีการปรับตัวและเลือกแสดงอัตลักษณ์ของตนได้หลากหลายยิ่งขึ้น เห็นได้จาก หากรวมกลุ่มอยู่ในชุมชนของตนเอง หรืออยู่ในบริบทของการแสดงวัฒนธรรมให้คนต่างชาติ หรือนักท่องเที่ยวดูก็จะกล่าวอ้างถึงความเป็นลาวหลวงพระบางที่มีอัตลักษณ์เฉพาะกลุ่ม แต่บางกรณีก็บ่งชี้ว่าตนเองเป็นคนไทยคนหนึ่งมีสิทธิเสรีภาพและความเป็นคนทัดเทียมกับคนไทยและคนกลุ่มอื่นๆ ของประเทศ บางสถานการณ์ก็จะยอมรับว่าตนเองเป็นทั้งคนไทยและคนลาวเพื่อต่อรองประนีประนอมอัตลักษณ์ในยามสนทนาหรือปะทะ ประสานกันทางอุดมการณ์ วัฒนธรรม อัตลักษณ์ และชาติพันธุ์

นอกจากนี้ยังพบว่า มีชาวลาวหลวงพระบางในอำเภอหล่มเก่า หล่มสัก ด่านซ้าย รวมถึงอำเภอวังสะพุง อำเภอภูเรือบางส่วนเดินทางมาเป็นแรงงานรับจ้างในกรุงเทพฯ และบางส่วนเข้ามากรุงเทพฯ เดือนละสองครั้งเพื่อขายสลากกินแบ่งรัฐบาล ส่วนใหญ่จะใช้ภาษาไทยในการสื่อสารกับคนทั่วไปแต่หากมีคนทักว่าเป็นคนลาวก็มักโน้มหน้าใจให้เห็นว่าตนเองเป็นคนไทยเหมือนกัน แต่หากอยู่รวมกลุ่มกันเองหรือติดต่อสัมพันธ์กับลาวอีสานก็จะนิยามว่าตนเป็นคนลาว ไม่ใช่คนไทย (สลิต บุญชู, สัมภาษณ์, 11 ตุลาคม 2547) เห็นได้ว่า ชาวลาวหลวงพระบางเลือกนิยามตัวตนได้อย่างเลื่อนไหล การแสดงออก “บางครั้ง” เป็นคนไทย “บางครั้ง” เป็นคน (ไทย) เชื้อสายลาวหลวงพระบางล้วนเกิดจากการ

ซ้อนทับกันระหว่าง “เชื้อชาติ” (ลาว)³ กับความเป็น “พลเมือง” ของรัฐไทย (สัญชาติไทย) ซึ่งบางครั้งมีความขัดแย้งกันอย่างเห็นได้ชัด (เรื่องความเป็นไทยของชนกลุ่มน้อยในสังคมไทยดูเพิ่มเติมใน นิติ ภาวรัตน์, 2541: 215-251)

ไม่ว่าชาวลาวหลวงพระบางจะปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนไปเช่นไร หรือสามารถเลือกนิยามตัวตนได้อย่างเลื่อนไหล และหลากหลายในโลกสมัยใหม่ แต่ในบริบทของสังคมไทยยังต้องเผชิญกับสภาวะการมี “ชัตคั่นกลาง” คือเป็น “คนไทย-ลาวหลวงพระบาง”⁴ การมีอัตลักษณ์ที่มีชัตคั่นกลางนี้เปรียบเสมือนพันธนาการที่ไม่อาจทำให้ชาวลาวหลวงพระบางเป็นไทยได้อย่างสมบูรณ์และต้องทนอยู่กับสภาวะก้ำกึ่งระหว่างความเป็นไทยและความเป็นลาวหลวงพระบางต่อไป

แต่ชีวิตก็เหมือนเหรียญสองด้าน ท่ามกลางกระแสสังคมยุคโลกาภิวัตน์ และบริโภควัฒนธรรม ชาวลาวหลวงพระบางได้เลือกฟื้นฟูวัฒนธรรมดั้งเดิมของตนมาประดิษฐ์ใหม่ให้น่าสนใจเพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยว เช่น มีการประดิษฐ์ประดอยเสื้อผ้า การแต่งกาย และของที่ระลึกต่างๆ นำมาขาย และจัดแสดงในงาน “ประเพณีการละเล่นผีตาโขน” ของชาวด่านซ้าย จังหวัดเลย และ “การละเล่นผีตาโม่” ของชาวหล่มเก่า จังหวัดเพชรบูรณ์ รวมถึงงานเลี้ยงผีเมืองประจำปีของ

³ ปัจจุบันถูกกำหนดให้เป็น “เชื้อชาติไทย”

⁴ ในบริบทอัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่นที่มีชัตคั่นกลางนี้ Steven Vertovec แสดงทัศนะไว้อย่างน่าสนใจว่า วัฒนธรรมและอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นคือ อัตลักษณ์/วัฒนธรรมพันธุ์ทาง คนพลัดถิ่นคือกลุ่มที่อัตลักษณ์มีชัตคั่นกลาง (hyphenated identities) เช่น อินเดีย - อเมริกัน เม็กซิกัน - อเมริกัน แอฟริกัน - ฝรั่งเศส เป็นต้น การมีชัต (-) คั่นกลาง หมายถึงการไม่เป็นหนึ่งเดียว การแตกหัก การไม่อยู่ที่ใดที่หนึ่ง แต่ดำรงอยู่ตรงกลาง ที่ไม่อาจลดทอนลงสู่ด้านใดด้านหนึ่ง ดังนั้น วัฒนธรรม/อัตลักษณ์/สัญชาติของกลุ่มคนดังกล่าวจึงมีสิ่งที่มีรากกำเนิดจากแห่งใดแห่งหนึ่ง มิได้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แต่แตกต่างและแตกหัก (rupture) และดูเพิ่มเติมใน Steven Vertovec, *The Hindu Diaspora* (2000: 142-156) และ Steven Vertovec, “Three Meaning of Diaspora : Exemplified among South Asian Religions,” in *Diaspora* (vol. 6 no 3 1997 : 277 – 299). และหรืออ่านรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับอัตลักษณ์วัฒนธรรมของคนพลัดถิ่นได้ใน Gabriel Sheffer, *Diaspora Politics At Home Abroad* (2003). และ *Diaspora, Identity and Religion* (ed.) Waltraud Kokot, Khachig Tölölyan and Carolin Alfonso (2004).

ชาวด่านซ้าย ซึ่งเป็นพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์และสงวนไว้เฉพาะคนในกลุ่มชน ปัจจุบันเริ่มเปิดกว้างให้นักท่องเที่ยว นักศึกษาหรือบุคคลภายนอกเข้าไปสังเกตการณ์การประกอบพิธีกรรม รวมทั้งความเป็นลาวหลวงพระบางยุคใหม่ดูเหมือนจะถูกคัดสรร ชับเน้น และแสดงออกอย่างล้นเกินในบริบทของการท่องเที่ยวและการขายวัฒนธรรม



“ผีตาโขน” ในประเพณีงานบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขน อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ในบริบทสังคมโลกาภิวัตน์ การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม และท้องถิ่นนิยม



ประเพณีเลี้ยงผีประจำปี “เจ้าพ่อด่านซ้าย” อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

3. ไทหล่ม-ไทดำน : ผลพวงจากวาทกรรมการพัฒนาประเทศไทยให้ทันสมัย

ดังที่กล่าวแล้วว่า อัตลักษณ์ของชาวลาวหลวงพระบางมีความทับซ้อนกันระหว่างความเป็นไทยกับความเป็นลาว การที่ชาวลาวหลวงพระบางจะเลือกนำเสนอว่าตนเองเป็นไทยหรือเป็นลาวจึงขึ้นอยู่กับพื้นที่ และจุดมุ่งหมายในการนำเสนอขณะที่เผชิญหน้าหรือมีปฏิสัมพันธ์ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การเลือกนิยามตัวตนขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจซึ่งส่วนใหญ่เป็นไปเพื่อรักษาอำนาจ และผลประโยชน์ของตนเองเป็นหลัก ด้วยเหตุนี้จึงทำให้อัตลักษณ์ของลาวหลวงพระบางในพื้นที่วิจัยมีลักษณะหลากหลาย เลื่อนไหล และซับซ้อนคือ มีทั้งตัวตนที่เป็นคนพื้นถิ่น และตัวตนที่เป็นพลเมืองของประเทศไทย ผู้วิจัยต้องการชี้ให้เห็นว่า ชาวลาวหลวงพระบางมีการแบ่งลำดับชั้นภายในกลุ่มเนื่องจากได้รับผลกระทบจากวาทกรรมการพัฒนาจนเกิดการคัดแยกเป็น “ไทดำน” คือชาวดำนซ้าย และ “ไทหล่ม” คือชาวหล่มเก่า และหล่มสัก ซ้อนทับอยู่ในสำนึกชาวไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบาง เห็นได้จาก “ตำนานพระธาตุศรีสองรัก” ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ความเป็นไทดำน และไทหล่มนั้น มีนัยแยกกันชัดเจนในบริบทของท้องถิ่นไทย

อัตลักษณ์ “ไทดำน” และ “ไทหล่ม” ที่ทับซ้อนอยู่ในความเป็นไทย-ลาวหลวงพระบาง ในแง่หนึ่งอาจลดทอนสำนึกทางชาติพันธุ์เพื่อให้เกิดความประนีประนอมมากขึ้นจากการปะทะกับคนกลุ่มอื่นในสังคม แต่อีกแง่หนึ่งก็แสดงให้เห็นถึงความเลื่อนไหลในการนิยามตัวตนของชาวลาวหลวงพระบางซึ่งผันแปรไปตามบริบทแวดล้อมในลักษณะผสมกลมกลืนอัตลักษณ์ดั้งเดิมกับความเป็นไทยผ่านการเป็น “คนไทย-ลาวหลวงพระบาง” และมีจิตสำนึกความเป็น “ไทหล่ม” และ “ไทดำน” เกิดขึ้นภายในกลุ่มชนในบริบทของท้องถิ่นจากวาทกรรมการพัฒนา จึงกล่าวได้ว่าอัตลักษณ์ลาวหลวงพระบางมีลักษณะไม่คงเส้นคงวา ขาดเอกภาพ เลื่อนไหลซับซ้อนขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

นอกจากนี้ยังพบว่า การถ่ายทอดหรือสืบสานวัฒนธรรมลาวหลวงพระบางไม่ใช้การโอนวัฒนธรรมทั้งหมดจากคนกลุ่มหนึ่ง หรือคนรุ่นหนึ่งไปสู่อีกกลุ่ม หรืออีกรุ่นหนึ่ง แต่คือการแปลวัฒนธรรมหรือการสืบเนื่องบางส่วน ทอดทิ้งบางส่วน และนำสิ่งอื่นมาผสมในเชิงสร้างสรรค์จึงทำให้เห็นว่าแม้ชาวลาวหลวงพระบางจะมีรากเหง้าเดียวกัน แต่วัฒนธรรมที่ยึดถือในแต่ละกลุ่มย่อยอาจต่างกัน⁵ เห็นได้จากชุมชนหล่มเก่า และหล่มสักนิยมตนเองเป็น “ไทหล่ม” และดูแล “ไทดำน” ในชุมชนด่านซ้าย โดยกล่าวอ้างว่ามีความกลัวหลัง บ้านนอก ไม่เลี้ยวจรดลาดเท่าไทหล่ม ดังมีสำนวนพื้นบ้านของไทหล่มว่า “อย่าเอาลูกไร่ไทเลย ลูกเขยไทดำน” ซึ่งทำให้ไทเลยสร้างวาทกรรมได้กลับเพื่อยืนยันหยดศักดิ์ศรีของตนว่า “ไทเลยไม่เคยซื้อค้ำน เอ็ดเวียกเอ็ดการทำให้ไธนา (นางดำน ทางถิ่น, สัมภาษณ์: 11 พฤษภาคม 2547) ทั้งนี้พบว่า อัตลักษณ์ย่อยดังกล่าวเกิดในช่วง พ.ศ. 2500 ทั้งยังมีความเชื่อมโยงกับวาทกรรมการพัฒนาประเทศไทยให้ทันสมัย

ส่งท้าย

ในการสืบเชื้อสายกันอยู่ในประเทศไทย ชาวลาวหลวงพระบางในอำเภอหล่มเก่า อำเภอหล่มสัก จังหวัดเพชรบูรณ์ และอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีการสร้าง และปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนให้เป็นไทยเพื่อรักษาความสมดุลให้แก่ตนเอง และต่อรองอำนาจกับคนไทย อัตลักษณ์ลาวหลวงพระบางในบริบทสังคมไทยจึงมีลักษณะเป็นพลวัต และปรับเปลี่ยนเชื่อมโยงเข้ากับความเป็นไทยตามบริบททางสังคมโดยเฉพาะยุคชาตินิยม และการพัฒนาประเทศให้ทันสมัย ส่งผลให้ชาวลาวหลวงพระบางปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนให้เป็นไทย คือมี

⁵ ดูเพิ่มเติมใน Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora,” และ Stuart Hall, “The Question of Cultural Identity,” และ Stuart Hall, “The Work of Representation,” in *Representation*, edited by Stuart Hall (1997: 13–64)

ลักษณะผสมผสานระหว่างความเป็นลาวกับความเป็นไทยไว้ด้วยกันจนกลายเป็นอัตลักษณ์ผสมหรืออัตลักษณ์ “ไทย-ลาวหลวงพระบาง” ซึ่งบางครั้งดำรงอยู่ด้วยกันอย่างประสมกลมกลืน บางครั้งเกิดการยั่วยแย้งในความเป็นไทยและความเป็นลาวจนเกิดจิตสำนึกทวิลักษณ์ในความเป็นไทยและความเป็นลาวแบบครึ่งๆ กลางๆ ตลอดจนการมีจิตสำนึกย่อย “ไทหล่ม” และ “ไทดำน” ทับซ้อนอยู่ในอัตลักษณ์ไทย-ลาวหลวงพระบางในยุคปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยพบว่า สำนึกทวิลักษณ์ อัตลักษณ์ทับซ้อน และความเลือนไหลไม่คงที่ของอัตลักษณ์เหล่านี้บางครั้งกลับเอื้อประโยชน์ต่อการเลือกแสดงอัตลักษณ์ของชาวลาวหลวงพระบาง ซึ่งมีการปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ต่างๆ ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจและผลประโยชน์ของตนเป็นหลักนั่นเอง

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- นิติ ภาวครพันธุ์. 2541. “บางครั้งเป็นไทย บางครั้งไม่ใช่” อัตลักษณ์แห่งตัวตนที่ผันแปรได้,” ใน *รัฐศาสตร์สาร* (ปีที่ 20 ฉบับที่ 3 (2541: 215-251).
- นิติ เอียวศรีวงศ์. 2548. *ประวัติศาสตร์ชาติ ปัญญาชน*. กรุงเทพฯ : มติชน.
- ยศ สันตสมบัติ. 2551. *อำนาจ พื้นที่ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์: การเมืองวัฒนธรรมของรัฐชาติในสังคมไทย 1*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- วันดี สันติภูมิเมธี. 2544. *กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวไทยใหญ่ชายแดนไทย-พม่า กรณีศึกษา หมู่บ้านเปียงหลวง อำเภอเวียงแหง จังหวัดเชียงใหม่*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

เสมอชัย พูลสุวรรณ. 2544. “ชุมชนโตใหญ่ร่วมสมัยกับกระบวนการสร้างสำนึกทางชาติพันธุ์: กรณีเมืองน้ำคำ รัฐโตใหญ่,” ใน *วิทยาศาสตร์กับความจริงในวัฒนธรรมไทย*. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.

อัญญรัตน์ อัมพันธ์. 2547. *วรรณกรรมการกักกันของนักเขียนเชื้อสายญี่ปุ่นในอเมริกาเหนือ*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ ภาควิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สัมภาษณ์

เจริญ วังศิริ. สัมภาษณ์. 6 ธันวาคม 2547.

दान กางถิ่น. สัมภาษณ์. 11 พฤษภาคม 2547.

บุญ แก้วครอง. สัมภาษณ์. 5 กันยายน 2547.

ล้วน คำมุง. สัมภาษณ์. 5 ตุลาคม 2547.

วินัย พงศ์ศรีเพียร. สัมภาษณ์. 24 กุมภาพันธ์ 2550.

สนม สิงห์สวัสดิ์. สัมภาษณ์. 24 ตุลาคม 2547

ภาษาอังกฤษ

Fanon, F. 1968. *Black Skin: White Masks*. London: Mac Gibbon and Kee.

Fanon, F. 1995. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove.

Hall Stuart.1997. Cultural Identity and Diaspora, in Kathryn Woodward. (ed).

Identity and Difference. London: Sage.

Hall, Stuart and Du Gay Pual (eds). 1996. *The Question of Cultural Identity*.

London: Sage.

- Hall Stuart.1997. The Work of Representation, in *Hall Stuart. (ed). Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage and the Open University Press.
- Keyes, Charles F. (ed.).1997. *Ethnic Adaptation and Identity the Karen on the Thai Frontier with Burma*. Institution for the Study of Human Issues Philadelphia.
- Sheffer Gabriel. 2003. *Diaspora Politics At Home Abroad*. Cambridge University Press.
- Thongchai Winichakul.1994. *Siam Mapped*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Vertovec, Steven.2000. *The Hindu Diaspora*. London: Routledge.
- Vertovec, Steven. 1997. Three Meaning of Diaspora: Exemplified among South Asian Religions, in *Diaspora*.Vol. 6 No 3 pp. 277 — 299.
- Waltraud Kokot, Khachig Tölöyan and Carolin Alfonso. (eds). 2004. *Diaspora, Identity and Religion*. London and New York: Routledge.

เล่นสนุกกับการอ่าน “มารุตมองทะเล”

เสาวณิต จุลวงศ์*

บทคัดย่อ

บทความนี้นำเสนอการเล่นสนุกกับการอ่านเรื่องสั้น “มารุตมองทะเล” ของปราบดา หยุ่น โดยรื้อโครงสร้างของตัวบท และเสนอการอ่านใหม่ด้วยมุมมองของทฤษฎีเรื่องเล่า การอ่านแบบรื้อสร้าง ทำให้เห็นว่าตัวบท “มารุตมองทะเล” ตั้งอยู่บนฐานของการให้คุณค่าแก่แก่นสารของตัวบท การอ่านด้วยมุมมองของทฤษฎีเรื่องเล่าเสนอโครงสร้างของเรื่องเล่าเพื่ออ่านตัวบท ทำให้เห็นความหมายอื่นอันได้แก่ กระบวนการก่อตัวของเรื่องสั้นเรื่องนี้เอง

* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์

ความนำ

การอ่านแบบค้นหาความหมายเป็นแนวทางหนึ่ง และอาจถือได้ว่าเป็นแนวทางหลักของการอ่านวิจารณ์วรรณกรรม อย่างไรก็ตาม ในคริสต์ศตวรรษที่ 20 เกิดแนวทางอื่นในการอ่านวิจารณ์วรรณกรรมจากแนวคิดทฤษฎีความรู้ต่างๆ และกลุ่มทฤษฎีที่มีบทบาทสำคัญคือโครงสร้างนิยมและหลังโครงสร้างนิยม ซึ่งส่งอิทธิพลสำคัญต่อทฤษฎีวรรณกรรมวิจารณ์อย่างทฤษฎีเรื่องเล่า (narratology) และสัญศาสตร์ (semiotics) เป็นต้น ยิ่งไปกว่านั้น ทฤษฎีกลุ่มดังกล่าวยังส่งผลสำคัญต่อแนวการเขียนวรรณกรรมอีกด้วย

ปรากฏการณ์ดังกล่าวอาจอธิบายได้ว่า ด้วยแนวคิดที่ว่าความหมายของสิ่งต่างๆ มิได้จริงแท้ หรือมีอยู่ในตนเอง แต่อ้างอิงอยู่กับสิ่งอื่นผ่านการเปรียบเทียบและอ้างอิงสืบทอดกันในวัฒนธรรมผ่านระบบภาษา ความหมายจึงมิได้มีขึ้นจากการมีความหมายในตัวเอง แต่เกิดจากการถูก “มอบ” ให้มีความหมายเชื่อมโยงกับสิ่งต่างๆ¹ ความหมายของตัวบทวรรณกรรมก็เช่นเดียวกัน คือถูกทำให้มีความหมายขึ้นจากส่วน/สิ่ง/สัญญาณต่างๆ ที่มาประกอบกัน ก่อให้เกิดโครงข่ายของความหมายขึ้น และการที่ความหมายมิใช่สิ่งจริงแท้หรือแน่นอนตายตัว ผู้อ่านจึงมีบทบาทสำคัญในการประกอบสร้างความหมายของตัวบทวรรณกรรม (หรือในภาษาเดิมคือ “ตีความ”)

จากแนวคิดดังกล่าว นักเขียนส่วนหนึ่งได้สร้างสรรค์ผลงานที่ชี้ให้เห็นประเด็นอันซับซ้อนของความหมายของวรรณกรรม เพื่อให้เห็นว่าความหมายหรือแก่นสารของวรรณกรรมเป็นสิ่งที่ไม่จริงแท้ ไม่แน่นอน เป็นสิ่งประกอบสร้าง โดยเฉพาะจากผู้อ่านเอง

เรื่องสั้น “มารุตมองทะเล” ของปราปดา หุณ ในรวมเรื่องสั้น *ความน่าจะเป็น* ซึ่งได้รับรางวัลซีไรต์เมื่อปี 2545 เป็นเรื่องหนึ่งที่แสดงให้เห็น

¹ดู นพพร ประชากุล (2552ข)

ประเด็นดังกล่าว แต่ในการทำเช่นนั้น ตัวบทนี้ได้เผชิญกับความย้อนแย้งเกี่ยวกับคุณค่าของแก่นสารของวรรณกรรมและการอ่านแบบค้นหาความหมาย บทความนี้นำเสนอการเล่นสนุกกับการอ่านเรื่องสั้น “มารุตมองทะเล” ของปราปตา หยุ่น โดยการทดลองใช้แนวทางรื้อสร้าง (deconstruction)² ซึ่งให้เห็นความย้อนแย้งของตัวบทเพื่อแสดงให้เห็นโครงสร้างของตัวบทที่ก่อรูปขึ้นจากการให้คุณค่าแก่นสารและแนวการอ่านแบบค้นหาความหมาย และเสนอทฤษฎีเรื่องเล่าเป็นวิธีอ่านแบบอื่นเพื่อสลายโครงสร้างของตัวบทที่กำหนดกรอบการอ่านแบบเดิมๆ

ความย้อนแย้งใน “มารุตมองทะเล”

เมื่อเราอ่านวรรณกรรม เรามักค้นหาแก่นสารหรือสาระที่วรรณกรรมเรื่องนั้นๆ เสนอออกมา โดยเฉพาะเมื่ออ่านเรื่องที่ได้รับความนิยม เรามักค้นหาวรรณกรรมเรื่องนั้นๆ มีคุณค่าอะไรจึงได้รับยกย่อง และบ่อยครั้งที่วรรณกรรมเรื่องนั้นๆ ถูกประเมิน/ตัดสินความมีคุณค่าจากความหมายหรือเนื้อหาสาระที่ปรากฏ หรือที่ผู้อ่านมองเห็น ปรากฏการณ์ดังกล่าวเห็นได้จากคำประกาศ/คำนิยมวรรณกรรมเรื่องต่างๆ เรื่องสั้น “มารุตมองทะเล” เป็นเรื่องหนึ่งที่นักวิจารณ์หลายท่านหยิบยกขึ้นมาอธิบายถึงความหมายที่ซ่อนอยู่ในเรื่องสั้นเรื่องนี้

รีนฤทัย สัจจพันธุ์ (2547: 652) อธิบายว่าเรื่องสั้นนี้มีเนื้อหาเสียดสีวงการนักเขียน ขณะที่กุสุมา รักษมณี (2547: 691) ชี้ว่า “แนวคิดของเรื่องสั้นเรื่องนี้คือความสำคัญของทั้งผู้สร้างและผู้เสพ ซึ่งน่าจะมีอำนาจพอๆ กัน พอที่จะ

² รื้อสร้างเป็นคำที่สร้างขึ้นใช้แทน Deconstruction ซึ่ง Jacques Derrida เสนอขึ้นใช้เรียกการอ่านเพื่อแสดงความหลากหลายของตัวบทหนึ่งๆ โดยหยั่งเอาความหมายของตัวบทที่ถูกมองว่าแน่แท้ด้วยการเข้าแทรกแซงตรรกะของกระบวนการสร้างความหมายของตัวบท และแสดงให้เห็นความหมายอื่นที่แตกต่างออกไป (ดู Sim, 2001: 221-222)

ย้อนกันไว้มิให้ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเข้ามาครอบงำและบงการความคิดของตนอย่างสุดโต่ง” ส่วนสรยุทธ์ ธรรมโชติ (2547: 679) ระบุโดยอ้างอิงความเป็นหลังสมัยใหม่ของเรื่องสั้นนี้ว่า “แท้จริงแล้วการเขียนงานวรรณกรรมในลักษณะเช่นนี้ก็คือการตั้งคำถามกับความชอบธรรมของนักเขียนในการผูกขาดความจริงว่ามีมากน้อยเพียงใด” เช่นเดียวกับอิรวดี ไตลังคะ (2547: 659) ซึ่งมองสารอันแสดงความเป็นหลังสมัยใหม่ของเรื่องสั้นเรื่องนี้ว่าเป็น “การทำทนาย ‘ผู้มีอำนาจ’ ซึ่งในแง่ของการเล่าเรื่อง ผู้มีอำนาจก็คือผู้เขียนเรื่องสั้น”

บทวิจารณ์ที่ยกมาข้างต้นเป็นการวิเคราะห์วิจารณ์เนื้อเรื่องและกลวิธีการแต่งของ “มารุตมองทะเล” ซึ่งอยู่ในกรอบของการอ่านแบบค้นหาความหมาย ดังจะเห็นว่าผู้วิจารณ์มุ่งอธิบายเรื่องสั้นเรื่องนี้ว่านำเสนอแก่นสารสาระใด

การอ่าน “มารุตมองทะเล” แบบค้นหาความหมายทำให้พบว่าเรื่องสั้นเรื่องนี้แสดงความพยายามบั่นทอนความเชื่อมั่นในแก่นสารของวรรณกรรม และความศรัทธาต่อนักเขียน แนวคิดดังกล่าวตีความจากกลวิธีการแต่งของผู้แต่งดังนี้

ในเรื่องนี้ ปราบดา หยุ่น ผู้แต่งสร้างให้ “จินตนาการ” ของเขาเป็นตัวละครเอกผู้เล่าเรื่องในฐานะบุคคลที่ 1 (first person) คือ “ผม” ออกมาวิพากษ์วิจารณ์การแต่งเรื่องของเขา “ผม” ซึ่งให้เห็นว่าปราบดา หยุ่น เป็นผู้ที่ไม่ได้มีความสำคัญแต่อย่างใด ซ้ำยังจะเป็นคนหลอกลวง เป็นอันตรายต่อผู้อ่านอีกด้วย “ผม” กล่าวเสียดลีสปราบดา หยุ่น ว่ายึดถือตนเองว่าเป็นผู้สร้างมีสถานะเหมือนพระเจ้าในการสร้างสิ่งต่างๆ และความสามารถในการแต่งของปราบดา หยุ่น ก็เป็นเพียงการ “ปั้นวุ้นปั้นควายให้มีชีวิตมีลมหายใจได้จากดินเหนียว สร้างเรื่องราวเป็นรูปเป็นร่างได้จากความว่างเปล่า” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 184) ความสูงส่งของนักเขียนถูกลดทอนลงเป็นเพียง “นักหลอกลวงตัวจริง” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 184) “ผม” ตอกย้ำความว่างเปล่าของปราบดา หยุ่น ว่า “ถ้าคุณลองไปถามท่านหยุ่นว่า เรื่องแต่ละเรื่องของเขามีความหมาย

อย่างไร เชื่อมผลิ คุณเธอจะต้องหัวเราะหึๆ อย่างมีเลศนัย ก่อนจะให้คำตอบว่า คุณก็ลองไปถามแต่ละเรื่องดูเองสิ ไมกี้ ความหมายหรือ คุณว่าความหมายของชีวิตคุณคืออะไรละ ความหมายของเรื่องของคุณก็คือความหมายเดียวกัน [...]" (ปราบดา หยุ่น, 2543: 187)

ไม่เพียงแค่วิพากษ์วิจารณ์ตัวเอง ปราบดา หยุ่น ยังให้ข้อวิพากษ์วิจารณ์ของ “ผม” มินัยวิพากษ์วิจารณ์ไปถึงนักเขียนอื่นๆ ด้วย “คนที่เขาเป็นนักเขียนหรือเรียกตัวเองว่าเป็นนักเขียนนะ ... เขาเป็นพวกเข้ากับสังคมไม่ได้มาตั้งแต่เด็ก คิดว่าอะไรๆ มันแย่แยะไปเสียหมด โอ๊ย! เขาจะวิจารณ์ให้คุณฟังสารพัด ตั้งแต่เรื่องความสะอาดของน้ำในก๊อกไปจนถึงเรื่องสงครามศาสนาในประเทศหัวรุนแรง เขารู้ไปหมด เพราะเขากลัวไม่ฉลาด” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 187)

นอกจาก “ผม” จะเปิดโปงความไร้แก่นสารของผู้แต่งแล้ว “ผม” ยังเปิดโปงความไร้แก่นสารของเรื่องด้วย โดยชี้ให้เห็นว่าการสร้างตัวละครและโครงเรื่องมีความเป็นไปได้หลายแบบ และเกิดจากวิธีคิดหลายแบบ โดยที่ไม่สัมพันธ์กับสำนึกทางสังคมแต่อย่างใด เช่น วิธีคิดสร้างเรื่องแบบง่ายๆ โดยอาศัยความหมายทั่วๆ ไปเกี่ยวกับท้องทะเล

“สมมติว่าผมชื่อมารุต แล้วผมต้องนั่งมองทะเลด้วยสาเหตุอะไรสักอย่าง ผมควรจะนั่งมองทะเลด้วยความรู้สึกเช่นไรดี ผมอาจจะรู้สึกเหงา มันเป็นความรู้สึกที่ง่ายที่สุด ไม่เหงาก็เศร้านี้แหละ ใครๆ ก็ไปนั่งมองทะเลเพื่อจะปลดปล่อยความทุกข์ทั้งนั้นมิใช่หรือ ปริมาณน้ำมันเยอะนักนี้ แถมยังเค็มอีก เปรียบได้กับปริมาณความโศกที่พรั่งพรูอยู่ภายในใจ กัดกินหัวใจด้วยความเค็มที่ยากจะเยียวยา ดีไหม เรื่องแบบนี้ ยิ่งไงๆ มันก็ต้องไปโดนใจคนบ้าจี้เข้าสักคนสองคน”

(ปราบดา หยุ่น, 2543: 186)

“ผม” เยาะหยันแนวการแต่งเรื่องของปราบดาด้วยการเสนอโครงเรื่อง
ของเรื่อง “มารุตมองทะเล” ให้ไร้เหตุผล แปลกประหลาดไปจากปกติ ซึ่งถูกมอง
ว่าเป็นแนวการแต่งของปราบดา คือเป็นเรื่องของครอบครัวหนึ่ง ลูกชายเล็กๆ
เป็นเด็กไม่เอาไหน พ่อแม่จึงจับใส่กระสอบเอาไปลอยทะเล แล้วมารุตก็เดินผ่าน
มานั่งมองทะเลที่ชายทะเลแห่งนั้น “ผม” ยืนยันว่าการแต่งเรื่องลักษณะนี้ “เป็น
วิธีที่เขานัดนักแล ประเภทสร้างเรื่องพิเรนทร์ๆ ขึ้นมา แล้วทำให้มันจบลงอย่าง
มีเงื่อนไข ในลักษณะที่อ่านเข้าใจยากเท่าไรยิ่งดี” (ปราบดา หยุ่น, 2543:186–
187)

จากนั้น “ผม” สรุปว่า การอ่านและเชื่อในสิ่งที่นักเขียนแต่งขึ้นเป็นเรื่อง
อันตราย “ยิ่งคุณซื้อ [ผลงานของนักเขียน] มาก เขาก็จะมีอิทธิพลกับเซลล์ใน
สมองของคุณมาก แล้วสักวัน ทุกประโยคที่คุณคิดก็จะถูกเขาบังการอยู่
เบื้องหลังโดยที่คุณไม่รู้ตัว” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 185) และนักเขียนนั่นเองที่
“สร้างแต่ความรู้สึกด้านลบที่นับวันจะยิ่งทับถมหนาขึ้น ทำให้สังคมยิ่งหนัก
ไปด้วยตัวถ่วงอันไร้สาระ” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 188) นัยที่หมายถึงคือกลุ่ม
นักเขียนแนวเพื่อชีวิตหรือสะท้อนปัญหาสังคม ซึ่ง “ผม” วิเคราะห์ผ่านตัวปราบ
ดา หยุ่น “เขาทำตัวเสมือนเป็นคนง่าย [...] พยายามจะอนุรักษวัฒนธรรม
จอมปลอมบางอย่างไว้ [...] ส่วนใหญ่จะเป็นการปฏิบัติตามกระแสที่เรียกได้ว่า
เป็นวัฒนธรรมคิลปินน้ำเน่าเท่านั้น” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 188) ฉะนั้นปราบ
ดา หยุ่น ที่ผู้อ่านชื่นชมจึง “มิได้เป็นมนุษย์ที่ประเสริฐไปกว่าใครเลย เขาไม่รู้
หรือว่าเขาทำอะไรลงไป” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 189)

“ผม” ดูเหมือนจะหยิบยื่นความอัปจนให้แก่ปราบดา หยุ่น ซ้ำอีกเมื่อ
ชี้ให้เห็นว่าการะบวนการแต่งเรื่องของเขาเป็นเพียงการนำสัญญาต่างๆ มาผูกโยง
เข้าด้วยกัน เกิดเป็นความหมายที่คลุมเครือ แล้วปล่อยให้ผู้อ่านตีความเอาเอง
ดังนั้นเรื่องที่ปราบดา หยุ่น แต่งขึ้นจึงมิได้มีนัยลึกซึ้งที่เกิดขึ้นจากผู้แต่ง
แต่อย่างใด ความหมายที่เกิดขึ้นในความรู้ของผู้อ่านล้วนเป็นกระบวนการ
แปลและตีความสัญญาของผู้อ่านเองจากสิ่งต่างๆ ที่ผู้แต่งนำมาจัดวางเข้าไว้

ด้วยกัน “เขาอาจจะทำให้ท่านเชื่อว่าเขามีอะไรสำคัญจะบอก แต่เชื่อผมเถอะ ทุกสิ่งทุกอย่างที่คุณคิดว่าคุณเรียนรู้มาจากเขา ความจริงแล้วมันออกมาจากตัวคุณเอง” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 184 – 185) นั่นคือความหมายที่ลึกซึ้งของเรื่อง หรือตัวบทแท้ที่จริงแล้วขึ้นอยู่กับการตีความของผู้อ่าน³

อย่างไรก็ตาม ตัวละครก็ได้เปิดโปงข้อจำกัดของผู้แต่งและผู้อ่านโดย บ่งชี้ว่าผู้แต่งและผู้อ่านไม่ได้มีอิสระในการสร้างความหมายของเรื่องอย่าง เบ็ดเสร็จ เพราะผู้แต่งและผู้อ่านยังอยู่ในระบบความหมายของภาษาซึ่งต้อง อาศัยรหัสวัฒนธรรมในการสร้างและถอดความหมาย “ความอิสระมันไม่มี หรอกท่าน ไม่ว่าจะเป็นทางร่างกายหรือความคิด [...] ทางความคิด อย่างน้อย คนส่วนใหญ่ก็เป็นทาสภาษา ทาสวัฒนธรรม ทาสประเพณี” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 191 – 192) ในกระบวนการสร้างและเสพวรรณกรรม ผู้แต่งและผู้อ่านจึง อยู่ในกรอบภาษาของสังคมที่กำหนดวิธีการสื่อความหมาย “ผม” แสดงตัวอย่าง ด้วยการอธิบายถึงสัญลักษณ์ของ “ไส้ติ่ง”

ไส้ติ่ง [ตามต้นฉบับ]

“เห็นแค่นั้นคุณก็ต้องคิดตาม ทุกคนรู้จักคำว่าไส้ติ่ง คุณคิดว่า เมื่อใดใครก็ตามพูดคำว่าไส้ติ่งออกมา คุณรู้แน่ว่าเขาพูดถึงอะไร แต่ในชีวิตนี้คุณเคยเห็นไส้ติ่งกี่ครั้ง บางคนอาจจะไม่เคยเห็นเลย ถึงกระนั้นคุณก็ตกลงปลงใจไปแล้วว่าคุณรู้จักไส้ติ่ง นี่คือการ

³ ในบทความ “La mort de l’auteur” บาร์ตส์ (2547: 706 – 708) เสนอว่าผู้แต่งไม่ใช่ผู้ให้กำเนิดตัวบท บทบาทของผู้แต่งคือการคัดลอกและเลียนแบบสิ่งที่มีมาก่อนมาผสมผสานเข้าด้วยกัน เกิดเป็นตัวบท การที่ตัวบทเกิดจากการรวมกันของถ้อยความที่หลากหลายและหลากหลายวัฒนธรรม ทำให้ความหมายของตัวบทมิได้เกิดขึ้นที่ตัวบท หากแต่เกิดขึ้นที่ผู้อ่านซึ่งรวบรวมเอารหัสวัฒนธรรมของคำและถ้อยความทั้งหลายมาประกอบสร้างความหมายของตัวบทขึ้น และโดยนัยนี้ ตัวบทมีความเป็นสัมพันธ์บท (intertext) คือมีความประสานกันของรหัสวัฒนธรรมที่มาประกอบกันขึ้นนั่นเอง

เป็นทาสของภาษา มันสร้างภาพในหัวของคุณทุกๆ ที่คุณไม่เคยมี
ประสบการณ์โดยตรงกับคำคำนั้น”

(ปราปดา หยุ่น, 2543: 192)

จากคำอธิบายของ “ผม” ไล้ตั้ง คือตัวอักษรหรือเสียงที่ประกอบด้วยรูป
และเสียงของพยัญชนะ รูปและเสียงของสระ และรูปและเสียงของวรรณยุกต์
ซึ่งเมื่อประกอบเข้าด้วยกันแล้วกลายเป็นรูปของสัญญะ (signifier) ที่ได้รับมอบ
ความหมายประจำรูปของสัญญะนั้น กลายเป็นความหมายของสัญญะ
(signified) ที่หมายถึงสิ่งหนึ่งจนเป็นที่รับรู้กันโดยทั่วไป⁴ คำอธิบายของ “ผม”
ชี้ให้เห็นว่ารูปตัวอักษรของ ไล้ตั้งหรือเสียงที่เปล่งออกมานี้ได้เข้าแทนที่สิ่งที่รูป
ตัวอักษรและเสียงอ้างอิงถึงไปแล้วโดยปริยาย โดยที่ผู้ใช้ภาษาไม่รู้สีกตัว⁵ ไม่
เพียงเท่านั้น รูปของสัญญะยังถูกนำมาใช้ซ้ำโดยเพิ่มความหมายใหม่เข้าไป ทำ
ให้รูปสัญญะนั้นเกิดเป็นสัญญะที่สื่อความหมายใหม่⁶ เช่น ทะเล ที่ถูกมอบ
ความหมายเพิ่ม หมายถึงความมากมายมหาศาล ความเว้งว่างเปล่า และ
สามารถสื่อถึงความเหงาเศร้ามากดังที่ “ผม” กล่าวไว้

คำอธิบายของ “ผม” บ่งบอกว่าความหมายที่ลึกซึ้งของวรรณกรรมเกิด
จากการตีความของผู้อ่านที่เชื่อมโยงรูปของสัญญะที่ปรากฏในวรรณกรรมกับ
ความหมายของสัญญะที่รับรู้โดยทั่วไป แล้วนำมาสร้างความหมายของเรื่องราว
ในเรื่องจากการที่รูปของสัญญะเหล่านั้นถูกผู้แต่งนำมาจัดวางให้สัมพันธ์กัน
อย่างเป็นระบบ ลักษณะดังกล่าวทำให้วรรณกรรมมีสถานะเป็นระบบสัญญะ

⁴ ดูรายละเอียดใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (2545)

⁵ ในการยกเอาคำ ไล้ตั้ง มาอธิบายนี้ ปราปดา หยุ่น เองก็เล่นกับความรู้สึกระงอต่อ
ความหมายของตัวอักษรนี้โดยการที่ไม่เอ่ยเลยว่าไล้ตั้งหมายถึงอะไร หากแต่เพียงระบุว่า “คุณคิดว่า
เมื่อใดใครก็ตามพูดคำว่าไล้ตั้งออกมา คุณรู้แน่ว่าเขาพูดถึงอะไร” ความหมายที่ปรากฏขึ้นเมื่อคนได้
ประสบกับตัวอักษรของไล้ตั้งหรือเสียงที่เปล่งออกมา จึงเป็นการเชื่อมโยงกันระหว่างรูปกับ
ความหมายที่ได้รับรู้และส่งผลต่อต่อมาในสาธนะโดยไม่จำเป็นต้องอ้างอิงกับสิ่งนั้นจริงๆ

⁶ ดูรายละเอียดใน นพพร ประชากุล (2552ข)

(the system of signs) ที่ความหมายของเรื่องเกิดจากการตีความความสัมพันธ์ระหว่างสัญลักษณ์ต่างๆ หรือเกิดขึ้นจากการปะทะสังสรรค์กันระหว่างความหมายของสัญลักษณ์ที่ถูกนำมาประกอบสร้างเป็นตัวบทวรรณกรรมนั่นเอง การอ่านเพื่อตีความและค้นหาความหมายที่ซ่อนอยู่ในวรรณกรรมจึงเป็นกระบวนการที่ไม่เกี่ยวข้องหรือสัมพันธ์กับเจตจำนงของผู้แต่ง และการแต่งวรรณกรรมเป็นการเล่นสนุกของผู้แต่งในการ “เล่น” กับการสร้างระบบสัญลักษณ์เพื่อสื่อความหมาย และเมื่อกระบวนการแต่งเรื่องเป็นการเล่นสนุกของนักเขียนวรรณกรรมจึงอาจไม่ได้สื่อความหมายเบื้องลึกซ่อนอยู่อย่างที่ผู้อ่านคาดหมายและเคยชิน

ความขัดแย้งของตัวบทปรากฏขึ้นเมื่อเรื่องสั้น “มารุตมองทะเล” ชักจูงให้ผู้อ่านเห็นความไร้แก่นสารของวรรณกรรมและนักเขียนโดยการที่ตัวละครจากจินตนาการของผู้แต่งออกมาเปิดโปงความไร้แก่นสารของผู้แต่ง แต่ในขณะเดียวกัน ตัวบทนั้นเองกลับยืนยันแก่นสารของวรรณกรรมและนักเขียน กล่าวคือ ขณะที่ “ผม” วิพากษ์วิจารณ์ปราบดา หยุ่น แต่ก็ยังเป็นปราบดา หยุ่นเองที่สร้าง “ผม” ขึ้นมาวิพากษ์วิจารณ์ตัวเขาให้เห็นถึงความรู้ตระหนักรู้ถึงจุดอ่อนหรือข้อจำกัดของนักเขียน เช่นนี้ปราบดา หยุ่น ยังคงเป็นผู้ทรงสิทธิอำนาจ (authority) ในการแต่ง เพราะเขาเป็นเจ้าของจินตนาการและสามารถแปรจินตนาการเป็นสิ่งที่ได้ตามที่ปรารถนา ดังนั้น แม้ว่า “ผม” จะปฏิเสธว่าตนมิได้ชื่อ “มารุต” และไม่ได้ “นั่งอยู่ใกล้ทะเล” ตามที่ปรากฏในชื่อเรื่อง แต่ในท้ายที่สุด อำนาจของปราบดา หยุ่น หรือผู้แต่ง ก็ปรากฏให้เห็นจากการแปรเปลี่ยน “ผม” เป็น “มารุต” ซึ่งนั่งมองทะเลตามชื่อเรื่องจนได้

การที่ “ผม” ปรากฏตัวขึ้นในเรื่องสั้นนี้และเปิดโปงสถานะของปราบดา หยุ่น ว่าหลอกหลวงและจอมปลอมได้ก็โดยการที่เป็นจินตนาการของปราบดา หยุ่น และเป็นความมุ่งหมายของปราบดา หยุ่น นั่นเองที่จัดการให้ “ผม” นำเสนอความคิดเหล่านั้นออกมา ความคิดต่างๆ ของ “ผม” จึงหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ปราบดา หยุ่น ต้องการนำเสนอ และ “ผม” ก็คือ

เครื่องมือที่ปราบดา หยุ่น ใช้เสนอความคิดเหล่านั้น ในขณะที่เดียวกัน การสูญเสียลายของ “ผม” ก็เป็นการยืนยันสิทธิอำนาจของปราบดา หยุ่น ที่มีเหนือเรื่องที่เขาแต่ง

กล่าวได้ว่า ในระดับของการแต่งเรื่อง ปราบดา หยุ่น ผู้แต่งซึ่งอยู่ “ข้างนอก” เป็นผู้กำหนดให้ “ผม” ซึ่งอยู่ “ข้างใน” ทำหน้าที่เสนอถึง *ความไร้แก่นสาร* ของผู้แต่งและเรื่องแต่ง แต่ผู้แต่งซึ่งอยู่ข้างนอกกลับตอกย้ำสิทธิอำนาจของผู้แต่งในท้ายเรื่อง ทำให้ “มารุตมองทะเล” เป็นเรื่องสั้นที่ยืนยันถึง “ความมีแก่นสารของเรื่องแต่ง” ซึ่งสะท้อนถึง “ความมีแก่นสารของผู้แต่ง” ด้วย ขณะเดียวกันก็ยืนยันว่าแก่นสารของวรรณกรรมและผู้แต่งยังแสดงถึงคุณค่าของวรรณกรรมอยู่นั่นเอง

เรื่องสั้นเรื่องนี้มีความย้อนแย้ง (irony) อย่างชัดเจนระหว่างสารที่เสนอผ่านปากของ “ผม” กับสารที่ปรากฏผ่านกระบวนการแต่งเรื่อง การที่เนื้อหาของเรื่องสั้น “มารุตมองทะเล” ตั้งแต่ต้นของเรื่องแสดงถึงความไร้แก่นสารของผู้แต่งและเรื่องแต่ง และเสนอให้ตระหนักถึงความเป็นระบบสัญลักษณ์และการเป็น สิ่งประกอบสร้างของเรื่องแต่งซึ่งรหัสวัฒนธรรมมีส่วนสำคัญในการประกอบสร้างความหมาย แต่ในท้ายเรื่อง การแต่งเรื่องตอนจบทำกลับยืนยันสิทธิอำนาจของผู้แต่งอย่างเต็มที่ในการเป็นผู้สร้างเรื่องราวต่างๆ และแก่นสารของเรื่องปรากฏขึ้น ทำให้ความสำคัญของแก่นสารของเรื่องและนักเขียนได้รับการยืนยัน

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า สิ่งที่ “มารุตมองทะเล” ถกเถียงอยู่นั้นวางอยู่บนความสนใจในคู่ตรงข้ามของ *ความมี – ไม่มี* แก่นสารของวรรณกรรมและนักเขียนจากการที่เรื่องสั้นเรื่องนี้อุทิศพื้นที่เกือบทั้งเรื่องในการวิพากษ์วิจารณ์นักเขียน วรรณกรรม และนักอ่านทั้งหลาย และเรียกร้องให้เลิกมองหาแก่นสารสารของวรรณกรรม นั่นคือยืนอยู่ข้างความ *ไม่มีแก่นสาร* แต่การที่ผู้อ่าน (ดั่งนักวิจารณ์ข้างต้น) พยายามค้นหาความหมายของตัวบท และตัวบทเองปรากฏความย้อนแย้งในตัวเองทำให้เห็นว่าทั้งปราบดา หยุ่นและผู้อ่าน ต่างยังคงอาศัย

กรอบคิดของคู่ตรงข้ามเดิมในการสร้างและเสพ คือการให้ความสำคัญแก่ความ
มีแก่นสารของวรรณกรรม (ซึ่งทำให้วรรณกรรมมีคุณค่า) อยู่นั่นเอง

หากจะลองหาวิธีหลุดออกจากคู่ตรงข้ามของ *ความมี-ไม่มี* แก่นสารของ
เรื่องแต่ง เราอาจต้องย้ายมุมมองของการอ่านแบบค้นหาความหมายของเรื่อง
แต่งมาสู่มุมมองของเรื่องเล่า ซึ่งจะทำให้เราสามารถ สร้างคำอธิบายเรื่องสั้น
เรื่องนี้ในอีกแบบหนึ่งที่แตกต่างไป

“มารุตมองทะเล” ในมุมมองของทฤษฎีเรื่องเล่า

การอ่านด้วยมุมมองของทฤษฎีเรื่องเล่าคือการให้ความสนใจหรือให้
ความสำคัญแก่กระบวนการเล่าเรื่องหรือการสร้างเรื่องเล่า รวมถึงกระบวนการ
ประกอบสร้างความหมาย มากกว่าตัวความหมายหรือสารของเรื่องนั้น นั่นคือ
ใส่ใจกับ “แบบแผนการขับเคลื่อนที่กระตุ้นให้ผู้อ่าน “ติดตาม” ความเป็นไปของ
เรื่องราวที่มีผู้คนกระทำการสิ่งต่างๆ และมีปฏิสัมพันธ์กันในสถานที่-เวลา และ
ในโครงสร้างของการรับรู้” (นพพร ประชากุล, 2552ก: 230)

หากอ่าน “มารุตมองทะเล” ด้วยกรอบนี้ สิ่งที่ต้องหาคำตอบคือ เรื่องสั้น
เรื่องนี้สร้างการรับรู้ของผู้อ่านขึ้นอย่างไร

โดยทั่วไป ผู้อ่านรับรู้ว่ “มารุตมองทะเล” เป็นเรื่องราวของ “ผม” ที่ลูก
ขึ้นมาวิพากษ์วิจารณ์ผู้แต่ง เมื่อจำแนกเรื่องราวในเรื่องแล้วเราจะพบว่าเรื่องสั้น
นี้มีโครงสร้างของเนื้อหาอันนำไปสู่การรับรู้ความหมายของเรื่องดังที่กล่าว
มาแล้วข้างต้นจากการประกอบสร้างองค์ประกอบของเนื้อเรื่องส่วนต่างๆ ดังนี้

1. การปฏิเสธการเป็น “มารุต” ของ “ผม”
2. การวิจารณ์ความไร้แก่นสารของปราบดา หยุ่น
3. การวิจารณ์ความไร้แก่นสารของเรื่องแต่ง
4. การอธิบายการปรากฏของความหมายของเรื่องแต่ง หรือสาร
ของเรื่อง

5. การกลายเป็น “มารุต” ของ “ผม”

เนื้อหาส่วนต่างๆ นี้เมื่อพิจารณาประกอบกันจะพบว่าส่วนที่ 1 และ 2 เป็นส่วนที่ทำให้ผู้อ่านรับรู้สารอันได้แก่ข้อวิพากษ์วิจารณ์นักเขียนและวรรณกรรมว่าไร้แก่นสาร โดยตรงจากปากของ “ผม” เนื้อหาส่วนที่ 3 ที่กล่าวถึงตัวละครมารุตและโครงเรื่อง และส่วน 4 ที่ “ผม” กล่าวถึงความหมายของทะเลและไส้ติ่ง เป็นการชี้ให้ผู้อ่านตระหนักถึงบทบาทของชนวรรณกรรมและวัฒนธรรมแวดล้อมทั้งผู้อ่านและผู้แต่งที่เป็นตัวกระตุ้นให้เกิดการประกอบสร้างตัวบทขึ้น ซึ่งยืนยันสารอันเกิดจากเนื้อเรื่องส่วนที่ 1 และ 2 แต่ส่วนที่ 5 ซึ่งเป็นตอนจบของเรื่องที่ผู้แต่งใส่เข้ามาเป็นจุดพลิกผันสำคัญ เนื่องจากตอนจบได้ทำหน้าที่หักล้างสิ่งที่ 1 – 4 เสนอมาแต่ต้น และก่อให้เกิดความหมายที่แตกต่างปรากฏขึ้น นั่นคือ เรื่องสั้นเรื่องนี้มิได้ไร้แก่นสาร และปราบดา หยุ่น ก็ดูเหมือนจะรู้ว่าเขากำลังทำอะไรอยู่ แต่ประเด็นนี้หากไปถามปราบดา หยุ่น ก็คงได้คำตอบแบบเดียวกับที่ “ผม” กล่าวคาดการณ์ไว้แล้วแต่ต้น ก็คือไม่มีคำตอบ

หากพิจารณาการนำเสนอ จะเห็นว่า “มารุตมองทะเล” เป็นเรื่องของ การต่อสู้ของตัวละครตัวหนึ่ง เพื่อที่จะดำรงสถานะความมีตัวตนให้คงอยู่ โดยนำเสนอในลักษณะของบทพูดเดี่ยวของ “ผม” ตัวละครเอก และมีผู้อ่านเป็นคู่สนทนา “ผม” จึงมีสถานะเป็น *ผู้เล่าเรื่อง* (narrator) และผู้อ่านมีสถานะเป็น *ผู้ฟังเรื่องเล่า* (narratee)

เรื่องเล่าของ “ผม” แสดงการดิ้นรนต่อสู้ของ “ผม” ที่จะไม่เป็นมารุตที่นั่งมองทะเล และไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับปราบดา หยุ่น ผู้แต่งเรื่อง “ผมมิได้เป็นตัวละครของเขาจริงๆ เขาไม่ได้สร้างให้ผมมาโลดแล่นอยู่บนหน้ากระดาษแผ่นนี้” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 189) สิ่งที่ผู้อ่านอาจหลงลืมไปแต่ก็ปฏิเสธไม่ได้คือ ปราบดา คือผู้สร้างให้ “ผม” มีตัวตน และบทพูดเดี่ยวซึ่งปราบดาเป็นผู้เขียนนี้เป็นเครื่องแสดงออกและยืนยันถึงการมีตัวตนของ “ผม” แม้ว่าเขาจะยืนยันว่าไม่รู้ตัวตนเองเป็นใครก็ตาม “ผมไม่รู้ตัวตัวเองชื่ออะไร ... ผมอาจจะไม่ใช่คนด้วยซ้ำ

ท่านอาจจะกำลังอ่านคำสารภาพของก้อนขี้มูกอยู่ก็ได้ ใครจะรู้” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 184)

การนำเสนอเรื่องสั้น “มารุตมองทะเล” ด้วยบทพูดเดี่ยวของตัวละคร “ผม” ตลอดทั้งเรื่อง ทำให้ “ผม” มีบทบาทในการกำกับและชี้นำเราให้หลงไปกับสารที่ “ผม” เสนอให้ โดยละเลยการกำกับของปราบดา หยุ่น ที่ซ่อน “ผม” อยู่อีกชั้น เพราะเรามองไม่เห็นปราบดา หยุ่น ที่กำกับการเล่าเรื่องของ “ผม”

การจะปฏิเสธสิทธิอำนาจของผู้แต่งทำให้ปราบดา หยุ่น ผู้แต่งต้องสร้างและแสดงความไม่ชอบธรรมของผู้แต่ง คือตัวเขาเองให้ปรากฏ ในเรื่อง “ผม” จึงพรับปรนวิจารณ์ปราบดา หยุ่น นำเสนอภาพปราบดา หยุ่น ในลักษณะของปฏิกิริยาที่พยายามจะทำลายตัวตนของเขา สิ่งที่น่าสนใจคือ ปราบดา หยุ่น ที่ “ผม” พูดถึงในเรื่องมีสถานะเป็น “ตัวละคร” อีกตัวหนึ่ง ซึ่งปราบดาผู้แต่งสร้างขึ้นเป็นคู่ขัดแย้งของ “ผม” ในเรื่อง ตัวละครปราบดา หยุ่น นี้ก็ได้ปรากฏตัวแสดงบทบาทเอง หากผู้อ่านรับรู้ถึงตัวละครตัวนี้ผ่านการเล่าของ “ผม” ทำให้ในขณะที่ “ผม” กล่าวหาปราบดา หยุ่น เป็นผู้กระทำร้ายต่อเขา “ผม” เองก็เป็นผู้กระทำต่อปราบดา หยุ่น ด้วยเช่นกัน เนื่องจากจากการเล่าของ “ผม” ผู้อ่านจะสร้างภาพลบของ “ปราบดา หยุ่น” ขึ้นในใจ

“ปราบดา หยุ่น” ที่ปรากฏในความรู้ของผู้อ่านจึงเป็นเพียงภาพแทน (representation) ที่ “ผม” หรืออีกนัยหนึ่ง ปราบดา หยุ่น ผู้แต่งเองเป็นผู้สร้างขึ้น ความไม่จริงแท้ของ “ปราบดา หยุ่น” ในเรื่องส่งผลต่อความจริงจังของสารที่เรื่องสั้นสื่อออกมา เพราะถึงที่สุด การวิพากษ์วิจารณ์ปราบดา หยุ่น และนักเขียนอื่นๆ ตลอดจนวรรณกรรมทั้งหลาย เป็นเพียงกลวิธีการแต่งเรื่องของปราบดา หยุ่น นั่นเอง

นอกจากตัวละครปราบดา หยุ่น แล้ว ตัวละคร “ผม” ก็สร้างความสับสนได้ไม่น้อยเนื่องจากในท้ายเรื่อง “ผม” กลับยอมรับว่าชื่อมารุตและกำลังนั่งมองทะเลในท้ายเรื่อง

คำถามคือ “ผม” ในท้ายเรื่องนี้คือตัวละครเดียวกับ “ผม” ผู้ที่ปฏิเสธการเป็นมารุตมาตั้งแต่ต้นหรือไม่ เขาคือ “ผม” คนเดียวกันกับ “ผม” ที่สนทนากับผู้อ่านมาตลอดทั้งเรื่องหรือไม่ กล่าวให้ถึงที่สุดก็คือ ตัวละครทั้งสองเป็นตัวละครตัวเดียวกันหรือไม่

นักวิจารณ์ส่วนหนึ่งมองว่า “ผม” ทั้งสองเป็นตัวละครตัวเดียวกัน และคือ “มารุต” เห็นได้จากข้อความในบทวิจารณ์ เช่น “ปราบดาให้ตัวละครชื่อมารุต ‘ประจัน’ นายปราบดาหยุ่น” (เร็นฤทัย สัจจพันธุ์, 2547: 652) “ตัวละคร ‘มารุต’ ได้ชี้ให้เห็นสถานะของเขาเอง ซึ่งก็คือตัวละครอยู่ในอำนาจของผู้เขียน” (อิรวดี ไตลังคะ, 2547: 659) “ปราบดาได้กลับหัวกลับหางความเป็นเรื่องเล่าโดยให้ตัวละครในเรื่องคือ มารุต เป็นฝ่ายเล่าเรื่อง” (สรายุทธ์ ธรรมโชติ, 2547: 679) “เรื่องสั้น... เป็นเรื่องเล่า (ที่จริงปน) จากมุมมองของมารุตตัวละครในเรื่องสั้น” (กุสุมา รัชมณี, 2547: 690)

โดยภาวะการเป็นผู้เล่าที่ใช้สรรพนามบุรุษที่ 1 ที่ดำเนินมาตั้งแต่ต้นจนจบ เราอาจมอง “ผม” ทั้งสองเป็นตัวละครตัวเดียวกัน เป็นตัวละคร “ผม” ที่เปลี่ยนจากปฏิเสธมาเป็นยอมรับ “ร่างกายผมเริ่มมีเลือดเนื้อแล้วครับ ท่านผู้อ่าน อีกเดี๋ยวหน้าตาก็มา อีกเดี๋ยวก็รู้ว่า... ผมชื่อมารุต” (ปราบดา หยุ่น, 2543: 193)

แต่เป็นไปได้หรือไม่ว่า “ผม” ในท้ายเรื่องมิใช่ตัวละครตัวเดียวกับ “ผม” ที่พำนักมาตลอดเรื่อง เพียงแต่เรื่องเล่าเรื่องนี้ได้ซ่อนการย้ายมุมมองการเล่าเรื่อง (focalization) จากตัวละครหนึ่งไปสู่อีกตัวละครหนึ่งโดยที่ผู้อ่านไม่ตระหนัก ทำให้ผู้อ่านเข้าใจว่า “ผม” ทั้งสองเป็นตัวละครตัวเดียวกัน

หากสังเกต ผู้อ่านจะสามารถรับรู้ว่าการเล่าเรื่องของ “ผม” ในตัวตนเดิมที่ดำเนินต่อเนื่องมาโดยราบรื่นตั้งแต่ต้นนั้นสิ้นสุดลง และ “ผม” ในตัวตนใหม่ที่ชื่อมารุตได้เริ่มต้นขึ้น ณ จุดหนึ่งอย่างชัดเจน นั่นคือการทิ้งท้ายข้อความของ “ผม” คนเดิม และขึ้นย่อหน้าใหม่พร้อมเรื่องราวของ “ผม” คนใหม่ในตอนท้ายเรื่อง

นั่น ผมรู้สึกว่าการจินตนาการของนายปราบดากำลังค่อยๆ คืบคลานเข้ามาใกล้แล้ว สภาวะแวดล้อมของผมเริ่มมีสีสัน เป็นรูปเป็นร่างขึ้น ผมเริ่มมองเห็นตัวเองราวๆ เอาเลย [...] สร้างหน้าต่างสวมใส่บุคลิกให้ถูกตามใจมึงเลย แต่งเรื่องราวขึ้นมาให้ถูกได้เฉยเลย [...] อ้อ ร่างกายผมเริ่มมีเลือดเนื้อแล้วครับ ท่านผู้อ่าน อีกเดี๋ยวหน้าต่างก็มา อีกเดี๋ยวก็รู้ว่า...

ผมชื่อมารุต สิ่งที่ผมเห็นผ่านหน้าต่างกระจกเบื้องหน้าคือท้องทะเลอันกว้างใหญ่ไพศาล

น้ำสีครามจ้องผมตาไม่กะพริบ

(ปราบดา หยุ่น, 2543: 193)

มารุตในตอนท้ายเรื่องนี้คือตัวละครที่ “ผม” พยายามปฏิเสธมาแต่ต้น “ผม” พยายามดิ้นรนต่อสู้กับการไม่เป็น *มารุต* ดังนั้นคู่ต่อสู้ของเขาคือ *ความ* เป็น *มารุต* แต่มารุตมิได้มีตัวตนปรากฏตัวขึ้นต่อสู้กับ “ผม” กระทั่งในท้ายที่สุด เพราะคู่ขัดแย้งหลักของ “ผม” ถูกถ่ายเทไปสู่ *ปราบดา หยุ่น* ซึ่งถูกกล่าวหาว่า พยายามสร้างตัวละครชื่อมารุตขึ้นมานั่งมองทะเล การปรากฏตัวของมารุตในท้ายเรื่องนี้เองทำให้ “ผม” ทั้งสองจึงไม่น่าจะเป็นตัวละครตัวเดียวกัน หากแต่เป็นการเข้าแทนที่กัน กล่าวได้ว่า มารุตซึ่งนั่งมองทะเลถูกจับซ่อนไว้หลัง *ปราบดา หยุ่น* ด้วยวิธีการเล่าเรื่องของ “ผม” นั้นเอง ลวงให้ผู้อ่านไม่แยกแยะระหว่าง “ผม” ทั้งสอง

อีกประการหนึ่งที่อยากชี้ชวนให้ตั้งคำถามคือ คำเปิดเรื่องของ “ผม” ที่ว่า “ก่อนที่จะทุกอย่างจะสายเกินแก้” นั้นหมายถึงอะไร

อะไรที่สายเกินแก้?

การที่ “ผม” ปฏิเสธความเป็นมารุตในย่อหน้าแรก เป็นเหมือนการยืนยันว่า “เรื่องของมารุต” ยังไม่ได้ถูกเล่า และเรื่องที่ “ผม” กำลังเล่าอยู่นี้ไม่ใช่เรื่องของมารุตที่ นั่งมองทะเล ผู้ที่เป็นผู้สร้างเรื่องราวและตัวละครใน “มารุตมองทะเล” ควรจะเป็นปราบดา หยุ่น เพราะ “เขาคือคนที่จู่ๆ ก็มาทักท้วงเอาว่าผม

ชื่อมารุต เขาคือคนที่จะมาบอกการให้ผมไปนั่งมณฑลเลย คงคิดว่ามันเป็นชื่อเรื่อง
ที่สละสลวยสวยงามนักละ “มารุตมณฑล” ผมอยากหัวเราะให้หาย คุณรู้ไหม
ไฉไลตอนที่ออกชายนายปราบดาเขาตั้งชื่อนี้ขึ้นมาในก่อนสมมติที่เขาเชื่อว่าผม
ของเขาเนะ เขายังไม่รู้เลยว่ามันจะเป็นเรื่องเกี่ยวกับอะไร” (ปราบดา หยุ่น,
2543: 185)

อย่างไรก็ตาม ปราบดา หยุ่น กำหนดให้ “ผม” เป็นผู้เล่าเรื่อง และเรื่อง
เล่าของ “ผม” ปรากฏขึ้นภายใต้ชื่อ “มารุตมณฑล” ซึ่งเล่าถึงการต่อสู้ที่จะไม่
เป็นมารุตซึ่งนั่งมณฑล แม้ว่าในท้ายที่สุด มารุตจะปรากฏขึ้นด้วยอากัปกิริยา
นั่งมณฑล แต่กล่าวในทางกลับกัน เรื่องเล่าของ “ผม” ซึ่งไม่ใช่มารุตนี้เองที่
สร้างเรื่อง “มารุตมณฑล” ให้เกิดขึ้น หากแต่เป็นเรื่อง *ก่อน* ที่มารุตจะเกิดมี
ตัวตน ซึ่ง “ผม” เรียกว่า “ก่อนที่ทุกอย่างจะสายเกินแก้”

ในเรื่องจึงไม่มีเรื่องราวของตัวละครที่นั่งมณฑลเลย มีแต่วิธีคิดสร้างให้
เกิดตัวละครไปนั่งมณฑลเลย และไม่มีฉากท้องทะเลหรือริมหาด มีแต่พื้นที่บน
หน้ากระดาษที่เป็นตำแหน่งแห่งที่ให้เรื่องเล่านี้ปรากฏขึ้น ดังนั้นสิ่งที่ผู้อ่านได้
อ่านจึงมิใช่เรื่องราวของตัวละครชื่อมารุต แต่เป็นเรื่องราวการก่อตัวของเรื่อง
สั้นชื่อ “มารุตมณฑล” ที่เนื้อเรื่องกับชื่อเรื่องถูกสร้างให้สัมพันธ์กันด้วยความ
ไม่สัมพันธ์กัน

ส่งท้าย

การเสนอการอ่านใหม่เป็นวิธีหนึ่งในการจุดติดตัวบทเข้าสู่การ “เล่น”
เพื่อคลายความตายตัวของความหมายหรือแก่นสารของตัวบทอันเกิดจากการ
อ่านแบบค้นหาความหมายที่ต้องการคำตอบที่เที่ยงแท้ โดยเสนอแง่มุมใหม่ของการ
อ่านเรื่องแต่งที่ไม่จำเป็นต้องอ่านเพื่อค้นหาแก่นสารอันสำคัญ ซึ่งยึดถือมา
แต่เดิมว่าจะสามารถแสดงถึงคุณค่าของเรื่อง วิธีการอ่านในมุมมองของทฤษฎี
เรื่องเล่าได้สร้างแง่มุมใหม่ๆ ในการอธิบายเรื่องนั้นๆ เปี่ยมเบนความสนใจ

แบบเดิมมาอยู่ที่กระบวนการเล่าเรื่อง ซึ่งทำให้เราสามารถสร้างเรื่องเล่าเกี่ยวกับ “มารุตมองทะเล” ขึ้นมาได้เรื่องหนึ่งซึ่งมีความยาวไม่น้อยไปกว่าตัวเรื่องสั้นนั่นเองเลย

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กุสุมา รัชมณี. 2547. “ความน่าจะเป็นเรื่องไม่ธรรมดา”. ใน *25 ปี ซีไรต์ รวมบทวิจารณ์คัดสรร*. กรุงเทพฯ: สมาคมภาษาและหนังสือแห่งประเทศไทยฯ, 687-696.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. 2545. *สัญญาวิทยา, โครงสร้างนิยม, หลังโครงสร้างนิยมกับการศึกษารัฐศาสตร์*. กรุงเทพฯ: วิภาษา.
- นพพร ประชากุล. 2552ก. “เรื่องเล็กคือเรื่องใหญ่: จากญาณทัศน์สู่จินตภาพเชิงกวี”. ใน *ยอกอักษร ย้อนความคิด เล่ม 1*. กรุงเทพฯ: อ่าน, 229-235.
- นพพร ประชากุล. 2552ข. “โรลิ่งด์ บาร์ตส์ กับสัญศาสตร์วรรณกรรม”. ใน *ยอกอักษร ย้อนความคิด เล่ม 2 ว่าด้วยสังคมศาสตร์*. กรุงเทพฯ: อ่าน, 229-235.
- บาร์ตส์, โรลิ่งด์. 2547. “มรณกรรมของผู้แต่ง.” ใน *พลังการวิจารณ์: วรรณศิลป์*. แปลจาก “La mort de l’auteur.” โดย ชีรา สุขสวัสดิ์ ฌอชญา. กรุงเทพฯ: ประพันธ์สาส์น.
- ปราปดา หยุ่น. 2543. “มารุตมองทะเล”. ใน *ความน่าจะเป็น*. กรุงเทพฯ: สูดส์ปาด้าสำนักพิมพ์, 183-193.

รีนฤทัย ลัจจพันธุ์. 2547. “ความน่าจะเป็น: คลื่นลูกใหม่ของนักเขียนเรื่องสั้นไทย”. ใน 25 ปี ซีไรต์ รวมบทวิจารณ์คัดสรร. กรุงเทพฯ: สมาคมภาษาและหนังสือแห่งประเทศไทยฯ, 649–655.

สรายุทธ์ ธรรมโชติ. 2547. “ความน่าจะเป็น ‘โพสต์โมเดิร์น’ ของ ‘ความน่าจะเป็น’ ”. ใน 25 ปี ซีไรต์ รวมบทวิจารณ์คัดสรร. กรุงเทพฯ: สมาคมภาษาและหนังสือแห่งประเทศไทยฯ, 671–686.

อิรวดี ไตลังคะ. 2547. “ความน่าจะเป็นอะไร”. ใน 25 ปี ซีไรต์ รวมบทวิจารณ์คัดสรร. กรุงเทพฯ: สมาคมภาษาและหนังสือแห่งประเทศไทยฯ, 656–662.

ภาษาอังกฤษ

Sim, Stuart (ed.). 2001. *The Routledge Companion to Postmodernism*. New York: Routledge.

มายาคติ ความเป็นอื่น และความรุนแรง : จุดร่วมที่ แตกต่างในคนนอกและคำพิพากษา

อัลภา เมืองศรี*

บทคัดย่อ

คนนอก ของอัลแบร์ กามู (Albert Camus) และคำพิพากษา
ของชาติ กอบจิตติ ต่างก็เป็นนวนิยายที่มีความเหมือนในประเด็น
ที่น่าสนใจ อันได้แก่ มายาคติ ความเป็นอื่น และความรุนแรง แม้
ว่านวนิยายทั้งสองเรื่องนี้จะมาจากร่วมกัน หากเมื่อศึกษาอย่างถี่
ถ้วนแล้วจะพบว่า มีลักษณะของความแตกต่างอย่างชัดเจน ผู้ศึกษา
ต้องการศึกษาเปรียบเทียบให้เห็นลักษณะความต่างในความ
เหมือนโดยใช้ทฤษฎีวรรณกรรมวิจารณ์หลังสมัยใหม่ เพื่อทำให้
เกิดความเข้าใจวรรณกรรมทั้งสองเรื่องอย่างลุ่มลึกในบริบทของ
สังคมที่แตกต่างกัน ท้ายที่สุดตัวละครเอกของทั้งสองเรื่องต้องพบ
กับความตาย หากแต่ผู้เขียนได้ใช้กลวิธีการเขียนที่ต่างกัน
ในการนำเสนอตัวละครเอก เมอโซ ในเรื่องคนนอกกลับเป็นตัวละคร
วีรบุรุษ ในขณะที่ฟัก ในเรื่องคำพิพากษากลายเป็นตัวละครที่น่า
สงสารและนำความสลดหดหู่ใจมาให้อ่าน

* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ความนำ

คนนอก เป็นนวนิยายเรื่องแรกของอัลแบร์ กามู (Albert Camus) ที่ประสบความสำเร็จทำให้กามูกลายเป็นนักเขียนชั้นแนวหน้าของประเทศฝรั่งเศสสมัยสงครามโลกครั้งที่สอง กามูเขียนคนนอกขึ้นในปี ค.ศ. 1942 นับเป็นวรรณกรรมที่มีอิทธิพลต่อวิถีคิดของผู้อ่านในการที่จะดำรงอยู่โดยปฏิเสธกฎเกณฑ์ ธรรมเนียมนิยม และกรอบของสังคม เพื่อจะยืนยันความรู้สึกลับแท้จริงของตนเอง ดังปรากฏในคำนำของเรื่องว่า

“เมอซิจึงเป็นคนจริงเพียงคนเดียว แลละเขาเป็นคนอย่างที่เขาปรารถนาจะเป็น คือเป็น “คนธรรมดา” คนที่มีสันดานประจำตน มีความเกียจคร้านและความเหนื่อยหน่ายเป็นนิจ แต่บุคคลเดียวกันนี้เองที่ยอมรับความตาย โดยไม่ยอมกล่าวเท็จเพื่อที่จะยืนยันมั่นคงในความจริงที่ตนเองประจักษ์ ไม่มีสิ่งใดเลยที่จะหลอกลวงเขาได้และเขาเองก็ไม่ปรารถนาจะหลอกลวงผู้ใด ฉะนั้นในสังคมที่เต็มไปด้วยการกล่าวเท็จ จึงทำให้เขากลายเป็นแหล่งความจริงแหล่งเดียว”

กามู เห็นว่า กฎสังคมหรือระบบเหตุผลที่มนุษย์สร้างขึ้นมาเพื่อให้ทุกคนปฏิบัติตามเป็นดังผู้ร้ายที่คอยคุกคามอิสรภาพและทำลายความเป็นมนุษย์เพราะโลกที่แท้จริงเป็นโลกที่ไร้สาระ และเรียกความพยายามของมนุษย์ที่จะสร้างเหตุผลบนโลกที่ไร้เหตุผลว่า Absurd

ชาติ กอบจิตติ ได้เขียนคำพิพากษาเมื่อปี พ.ศ. 2525 คำพิพากษาเป็นนวนิยายที่ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างจริงจังและแพร่หลายสู่ภัทร สวัสดิรักษ์ (2525: 54) ถึงกับกล่าวว่า “นวนิยายเรื่องนี้เป็นนวนิยายที่ชุดระหังนขึ้นใหม่ท่ามกลางวงวรรณกรรมไทยที่เต็มไปด้วยนวนิยายซึ่งมีเรื่องความรักระหังนหญิงชายเป็นแกนนำ ความมดงดามของเรื่องนี้เสมือนหนึ่งสถาปัตยกรรมหรือ

ประติมากรรมที่ได้รับการบรรจุสร้างชิ้นใหม่ ชวนเชิญอย่างท้าทายให้สำรวจถึงคุณค่าที่ปรากฏภายใน”

คำพิพากษาเป็นนวนิยายที่เน้นการสะท้อนปัญหาสังคม นับเป็นก้าวใหม่ ของนักเขียนในช่วงปี พ.ศ. 2520 – 2525 ในช่วงระยะเวลาดังกล่าวนี้ ตริติลป์ บุญขจร (2523: 454) ได้ให้ความคิดเห็นเกี่ยวกับนวนิยายไทยไว้ว่า “นวนิยายไทยมีพัฒนาการจากนวนิยายแนวพาฝันมาสู่นวนิยายเพื่อชีวิต พัฒนาจาก นวนิยายเรื่องมรณมาสู่นวนิยายเรื่องปัญญา และพัฒนาจากนวนิยายสะท้อนหรือ ได้รับผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงสังคมมาสู่การมุ่งเสนอนวนิยายเพื่อนำหรือ ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคม คำพิพากษาจึงเป็นนวนิยายสะท้อนสังคม ชั่วสังคม ที่ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์ในวงกว้างเล่มหนึ่ง

ประเด็นหนึ่งที่คำพิพากษากลูกกล่าวถึงก็คือ การได้รับอิทธิพลด้าน แนวคิดจากเรื่องคนนอกในลักษณะที่ตัวละครเอกของเรื่องคือ พัก ถูกสังคมที่ เขาอยู่ด้วยนั้นกระทำให้เขากลายเป็นคนแปลกแยกจากสังคมและสร้างความ เป็นอื่นให้กับเขา จนเกิดความรุนแรงถึงกับชีวิตเช่นเดียวกับเมอโซในเรื่อง คนนอก

แม้ว่านวนิยายทั้งสองเรื่องจะมีจุดร่วมกันดังกล่าวแล้ว แต่หากศึกษา อย่างถี่ถ้วนก็จะพบว่า มีลักษณะของความเหมือนในความต่าง อย่างเห็นได้ ชัดเจนและท้าทายให้ศึกษาเพื่อจะทำความเข้าใจความคิดของมนุษย์ในบริบท สังคมที่แตกต่างกัน

โพสต์โมเดิร์น – มายาคติ

การนำทฤษฎีวรรณกรรมวิจารณ์หลังสมัยใหม่นิยม (Post-Modernism) มาใช้กับวรรณกรรมไทย เป็นการเปิดมุมมองใหม่ เพื่อทำความเข้าใจ วรรณกรรมได้อย่างลุ่มลึกในมิติของวัฒนธรรม

คำว่าโมเดิร์น (Modern) นั้นใช้เรียกยุคที่มนุษย์มีความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาการต่างๆ เช่น วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีทำให้เกิดความก้าวหน้าทางอุตสาหกรรม ส่งผลให้มนุษย์มีเสรีภาพหลุดพ้นจากแนวความเชื่อแบบเทววิทยาที่อธิบายความจริง ความดี ความงาม โดยอิงกับความเชื่อในพระเจ้า เทพ หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่างๆ

แนวคิดสมัยใหม่ (Modernism) นี้มีความเชื่อว่า มีความจริง ความดี ความงาม อยู่จริง และเชื่อมั่นว่ามนุษย์มีศักยภาพที่จะเข้าถึงสิ่งเหล่านั้นได้ด้วยวิธีการที่เป็นวิทยาศาสตร์เท่านั้น ส่งผลให้มนุษย์ใช้วิธีแบบวิทยาศาสตร์ในการศึกษาทุกสิ่งทุกอย่าง ไม่ว่าจะเป็นสังคม วัฒนธรรม รวมถึงวรรณกรรม จนอาจกล่าวได้ว่าความรู้ที่จะถือได้ว่ามีคุณค่าเป็นที่ยอมรับต้องมีลักษณะเป็นข้อเท็จจริงซึ่งรับรู้พิสูจน์ให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมและอธิบายความเป็นมาได้ด้วยวิธีที่ชัดเจน

ต่อมาผลของสงครามโลกครั้งที่สองได้สั่นคลอนความเชื่อมั่นในศักยภาพของมนุษย์ลง เพราะสงครามแสดงให้เห็นถึงความรุนแรง ความเหลวไหลไร้เหตุผล ความบ้าคลั่งในการทำลายล้าง ความต่ำทรามของมนุษย์ จึงเป็นสิ่งที่ยืนยันว่ามนุษย์ไม่ได้ยึดถือในเหตุผลอย่างแท้จริง ความดีงามที่เชื่อว่ามนุษย์มีตามธรรมชาตินั้นเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง แต่เป็นเพียงสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นเท่านั้น ความเชื่อเช่นนี้เป็นที่มาของแนวคิดแบบโพสต์โมเดิร์น

แนวคิดแบบโพสต์โมเดิร์น เชื่อว่าไม่มีความจริง ความดี ความงาม อันสูงสุด แต่การที่มนุษย์เชื่อว่าความจริง ความดี ความงามมีอยู่จริงตามแนวคิดแบบโมเดิร์น (Modernism) นั้น เกิดจากการหลงของระบบภาษาที่มาพร้อมกับความหมายทางวัฒนธรรมของสังคมนั้นๆ ทำให้เชื่อว่าลิ่งนั้นๆ มีอยู่จริงหรืออีกนัยหนึ่งก็คือความจริงสูงสุดเป็นสากลนั้นไม่มี แต่ความจริงที่เราเห็นอยู่นั้นถูกสร้างขึ้นด้วยระบบภาษาที่มีรหัสทางวัฒนธรรมแฝงอยู่ หากมองในแง่นี้จึงกล่าวได้ว่า เมื่อความจริงเป็นสิ่งที่ประกอบสร้างได้ขึ้นอยู่กับการที่ใครจะให้ความหมายอะไรเข้าไป จึงสามารถมีชุดความจริงได้อย่างหลากหลายและไม่

แน่นอน ความจริงในยุคหนึ่งอาจไม่ใช่ความจริงในยุคหนึ่งก็ได้ และผู้ที่สามารถใส่ความหมายหรือสร้างชุดความจริงก็คือผู้ที่มีอำนาจในทางการเมือง เศรษฐกิจ หรือสังคม เพื่อผลประโยชน์ของกลุ่มผู้มีอำนาจนั้นพร้อมทั้งปิดกั้น กีดกัน กดทับ ผู้ด้อยอำนาจด้วย

จากแนวคิดแบบโพสต์โมเดิร์นข้างต้น จึงกล่าวได้ว่า หากจะศึกษาสังคม วัฒนธรรม รวมถึงวรรณกรรมนั้นต้องพิจารณาทุกอย่างในรูปแบบของการประกอบสร้าง โครงสร้าง แนวคิดแบบโครงสร้างเริ่มจากเพอร์ดินองด์ เดอร์โซซูร์ นักภาษาศาสตร์เชิงโครงสร้างในกลุ่มนักคิดแบบ โพสต์โมเดิร์น ได้เสนอว่า ภาษาคือระบบการสื่อความหมายแบบหนึ่งที่ใช้สื่อความคิดต่างๆ และภาษาเหล่านี้ผูกติดกับมิติทางวัฒนธรรมของสังคมนั้นๆ ดังนั้นการสื่อความหมายในวรรณกรรมจึงสัมพันธ์กับระบบภาษาเป็นอย่างดี

โรลองด์ บาร์ธส์ นักคิดที่จัดอยู่ในกลุ่มโพสต์โมเดิร์น ได้เสนอเพิ่มเติมว่า ภาษาเป็นส่วนสำคัญในกระบวนการสร้างมายาคติด้วยการอำพรางปิดป้องให้สิ่งที่ถูกสร้างขึ้นนั้นกลายเป็นเรื่องปกติธรรมดา หรือการสร้างให้สิ่งหนึ่งสิ่งใดมีคุณค่าขึ้นมา ส่งผลให้คนส่วนใหญ่ยอมรับโดยไม่ตั้งคำถาม และเป็นความคิดความเชื่อที่สอดคล้องกับระบบอำนาจที่มีอยู่ในสังคมขณะนั้น อาจกล่าวได้ว่ามายาคติคือการทำให้แนวปฏิบัติที่ยึดถือกันในสังคมกลายเป็นความถูกต้องชอบธรรมที่ไม่ต้องสงสัยได้ถาม หรืออีกนัยหนึ่งคือทำให้ “วัฒนธรรม” กลายเป็น “ธรรมชาติ” ของมนุษย์

มายาคติ ความเป็นอื่น และความรุนแรง : จุดร่วมที่แตกต่าง ในคนนอก และคำพิพากษา

นวนิยายทั้งสองเรื่องนี้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่ามีการสร้างความเป็นอื่นโดยใช้ความเป็นอื่นเป็นเค้าโครง (Plot) ในการดำเนินเรื่อง ตัวละครเอกของทั้งสองเรื่องถูกกระทำ กดขี่ จนกลายเป็นความแปลกแยก และความเป็นอื่น

ของสังคม อันจะนำไปสู่ความรุนแรงและทำลายล้างในที่สุด กล่าวได้ว่านวนิยายทั้งสองเรื่องนี้ต้องการแสดงให้เห็นว่ามนุษย์สร้างระบบเหตุผลที่เต็มไปด้วยมายาคติในรูปของ ธรรมเนียมปฏิบัติ หรือกฎเกณฑ์ของสังคม มาตัดสินประเมินค่ากันเองทำให้ลบลบความเป็นมนุษย์อันแท้จริงซึ่งไม่อาจถูกประเมินค่าด้วยกรอบเกณฑ์ใด

เมื่อโซตัวเอกของเรื่อง คนนอก ได้ฆ่าชาวอาหรับตายและถูกดำเนินคดีในศาล กฎหมายได้ระบุไว้ให้จำเลยมีทนายซึ่งจะหาเองหรือให้ศาลหาให้ก็ได้ ศาลได้จัดหาทนายให้เมโอโซหนึ่งคน เมโอโซกล่าวชมถึงความสะดวกทำให้ ผู้พิพากษาพูดว่า “กฎหมายที่กำหนดไว้นั้นดีแล้ว” (อำพรธณ โอตระกูล, 2522: 52) ข้อความนี้แสดงให้เห็นว่ากฎหมายของสังคมย่อมถูกต้อง ดังามเสมอ ทนายความประจำตัวเมโอโซยังรับรองกับเมโอโซว่าเขามั่นใจในชัยชนะถ้าเมโอโซจะไว้วางใจเขา คำพูดของทนายทำให้เราเข้าใจได้ว่าการชนะความนั้นอยู่ที่ฝีมือของทนายเป็นสำคัญ ไม่ใช่อยู่ที่ตัวความจริง ในระหว่างที่มีการไต่สวน เมโอโซสังเกตเห็นได้ว่า “สำนวนการไต่สวนก็เปลี่ยนไปที่ละน้อยๆ ดูเหมือนว่าผู้พิพากษา ไต่สวนความหมดความสนใจในตัวฉันโดยสิ้นเชิง และได้จัดคดีของฉันเข้าสารบบใดสารบบหนึ่งไปโดยเฉพาะ” (อำพรธณ โอตระกูล, 2522: 58) นั้นแสดงให้เห็นว่าแท้จริงคดีของเมโอโซมีการตัดสินเป็นที่เรียบร้อยแล้ว เหลือเพียงการไต่สวนในการดำเนินคดีตามแบบแผนธรรมเนียมปฏิบัติในศาลเท่านั้น

ในระหว่างการไต่สวน บางครั้งเมโอโซอยากจะพูดทนายก็ขัดขวาง โดยอ้างว่า “เงียบเถอะ จะเป็นการดีแก่คดีของคุณเอง” (อำพรธณ โอตระกูล, 2522: 82) และยิ่งร้ายไปกว่านั้น ทนายยังพูดแทนเมโอโซโดยใช้คำว่า ข้าพเจ้ายังความประหลาดใจให้แก่เมโอโซ เขาจึงถามผู้คุมว่าทำไมจึงเป็นเช่นนั้น ผู้คุมตอบว่า “ทนายความทุกคนทำเช่นเดียวกันแหละ” เหตุการณ์ดังกล่าวข้างต้นทำให้เมโอโซคิดว่า เขาไม่มีตัวตน “ดังนั้น ฉันจึงคิดว่านั่นเป็นการกีดกันฉันออกจากคดีโดยสิ้นเชิง ทำให้ฉันกลายเป็นสิ่งไม่มีตัวตนและว่ากันอีกทีก็คือ เขาเข้าแทนที่ฉันนั่นเอง” (อำพรธณ โอตระกูล, 2522: 87) และ “ดูไปก็เหมือนว่าเขา

จัดการคดีนี้โดยไม่เกี่ยวกับฉันทนเลย ทุกสิ่งดำเนินไปโดยปราศจากการก้าวถอย
จากฉันทน โชคชะตาของฉันทนถูกกำหนดโดยไม่มีใครถามความเห็นของฉันทน บางครั้ง
บางครั้งฉันทนอยากขัดจังหวะทุกคนเมื่อพูดว่า “เอ ชักจะยังงัยกันนี้ ใครเป็น
ผู้ต้องหา เป็นจำเลยกันนี้ก็สำคัญอยู่นะ และฉันทนก็มีบางอย่างจะพูด” (อำพรธณ
โอบตระกูล, 2522: 82-83)

นอกจากธรรมเนียมปฏิบัติในศาลจะทำให้เมอโซรู้สึกว่ามีตัวตนแล้ว
ศาลซึ่งเป็นตัวแทนของบรรทัดฐานของสังคมในระบบเหตุผลเมื่อมีเหตุการณ์
หนึ่งที่ไม่ได้มีระบบเหตุผลในตัวเองเกิดขึ้น ทำให้คนในระบบเหตุผลเกิดความไม่
เข้าใจและด้อยอำนาจ ทำให้ต้องริบหาเหตุผลให้กับเหตุการณ์นั้น เพื่อแสดงว่า
ระบบเหตุผลนั้นเป็นระบบที่ถูกต้อง มีประสิทธิภาพ เห็นได้จากการที่เมอโซให้
เหตุผลในการฆ่าชาวอาหรับว่าเป็นเพราะดวงอาทิตย์ซึ่งฟุ้งแล้วไม่มีเหตุผล
สภาวะไร้เหตุผลเช่นนี้ทำให้ศาลผู้เป็นตัวแทนของระบบเหตุผลเกิดความ
หวาดกลัวจึงจำเป็นต้องประกอบสร้าง สิ่งใดสิ่งหนึ่งมาใช้เป็นเหตุผลในการอธิบาย
ถึงสาเหตุที่ทำให้เมอโซฆ่าชาวอาหรับ ด้วยการเชื่อมโยงเหตุการณ์เรื่องราว
เกี่ยวกับการนำแม่ไปอยู่บ้านพักคนชรา(ทั้งๆ ที่การอยู่บ้านพักคนชราทำให้แม่มี
เพื่อนและมีความสุข) การแสดงอาการไม่ทุกข์ร้อนในวันฝังศพแม่ การดื่มกาแฟ
ใส่นมและสูบบุหรี่ต่อหน้าศพของแม่ การจำอายุของแม่ไม่ได้ หรือพฤติกรรม
การว่ายน้ำ ดูหนังตลก มี sex กับแฟนสาวในวันรุ่งขึ้นหลังจากฝังศพแม่เพียง 1
วัน

การกระทำได้กล่าวข้างต้นเป็นการกระทำอย่างปกติธรรมดาของมนุษย์
คนหนึ่ง แต่การกระทำปกติธรรมดานี้กลับทำให้เขากลายเป็นคนชั่ว คนไม่มี
วิญญาณ ไม่มีสิ่งที่เป็นมนุษย์ ไม่มีหลักศีลธรรมจรรยา เมอโซเองยัง
คลางแคลงใจว่าคุณสมบัติของมนุษย์ธรรมดากลับกลายเป็นข้อกล่าวหาที่รุนแรง
“แต่ฉันไม่เข้าใจนักทำไมคุณสมบัติของมนุษย์ปุถุชนธรรมดาจึงกลับกลายเป็น
ข้อกล่าวหารุนแรงสำหรับนักโทษไป” ... “ฉันอยากจะพยายามอธิบายให้เขาฟัง
อย่างฉันมิตรเกือบจะเรียกได้ว่าอย่างรักใคร่ที่เดียวละว่าฉันเป็นคนไม่ค่อยจะ

เสียใจอะไรจริงๆ จังๆ นัก ฉันมักจะสนใจกับสิ่งที่เกิดขึ้นในวันนี้หรือในวันพรุ่งนี้เสมอ” (อำพรณ โอตระกุล, 2522: 84)

ศาลได้เชื่อมโยงเหตุการณ์เกี่ยวกับการฝังศพแม่โดยปราศจากน้ำตาของเมอโซกับการฆาตกรรมชาวอาหรับเข้าด้วยกันได้อย่างแนบชิดเพื่อชี้ให้เห็นว่าเมอโซมีนิสัยโหดเหี้ยมสามารถฆ่าคนได้และทำให้ดูมีเหตุผลน่าเชื่อถือ ทั้งๆ ที่ความจริงแล้วมันไม่เกี่ยวข้องกันเลย แม้แต่ทนายของเมอโซก็ยังรู้สึกได้ “แต่ทนายของฉันซึ่งอดรนทนไม่ได้แล้วร้องตะโกนพลาญยกแขนขึ้นทำให้แขนเสื้อเขาดกห้อยลงและเปิดให้เห็นกลีบเสื้อแข็งตั้งเพราะรีดลงแบ่งไว้ ในที่สุดผู้ต้องหาก็กล่าวหาเรื่องฝังศพแม่ของเขาหรือว่าเรื่องได้ฆ่าคนตายกัน” (อำพรณ โอตระกุล, 2522: 80) เมอโซรู้สึกได้เช่นกัน “และบางทีจะพูดถึงตัวฉันมากกว่าการกระทำผิดกฎหมายของฉันเสียอีก ถ้าเช่นนั้นคำฟ้องและการแก้คดีนี้มันจะต่างกันสักเพียงไหน” (อำพรณ โอตระกุล, 2522 : 82)

นอกจากการเชื่อมโยงซึ่งไม่เกี่ยวข้องกันเลยกับการฆาตกรรม ในระหว่างที่ศาลสอบปากคำพยานต่างๆ อัยการถามคำถามในประเด็นที่ไม่เกี่ยวข้องกับฆาตกรรมเช่น ถามเชลลิสต์ เจ้าของร้านอาหารที่เมอโซไปทานเป็นประจำว่าเมอโซเป็นคนเก็บตัวหรือเปล่า จ่ายค่าอาหารสม่ำเสมอ จินเชลลิสต์ถึงกับหัวเราะ และตอบกลับว่า “นั่นเป็นข้อปลีกย่อยระหว่างเราสองคน” (อำพรณ โอตระกุล, 2522: 77) และการที่ศาลแทบจะไม่ฟังคำให้การของมาสซงที่ยืนยันว่าเมอโซเป็นคนซื่อตรงและเป็นคนดี (อำพรณ โอตระกุล, 2522: 79)

พฤติกรรมของศาลทำให้เห็นว่าความยุติธรรมในระบบศาลเป็นมายาคติ การที่ศาลสามารถหาเหตุผลมาสนับสนุนคำตัดสินได้ ทำให้สถาบันแห่งนี้มีความภาคภูมิใจในระบบเหตุผล แม้สาเหตุของการฆ่าจะเป็นเพราะเหตุบังเอิญก็ตาม หากเป็นความบังเอิญที่อยู่ในสภาวะไร้เหตุผล คนเราจะมีเหตุผลตลอดเวลาได้อย่างไร (อำพรณ โอตระกุล, 2522 : 93) เมื่อเมอโซบอกกับศาลว่า “เป็นเพราะดวงอาทิตย์” ซึ่งคำพูดของเมอโซนี่เป็นความจริงที่สุดและตรงกับใจที่สุด แต่กลับกลายเป็นความไร้สาระในระบบเหตุผล จึงขาดน้ำหนัก

ความน่าเชื่อถือและที่สำคัญศาลได้ปักใจเชื่อในระบบเหตุผลที่ตนเชื่อมโยงไว้แล้วว่า เมอโซคือฆาตกรที่โหดเหี้ยม จึงทำให้เขาต้องถูกตัดสินประหารชีวิตในที่สุด นักบวชที่มาเยี่ยมเมอโซในห้องขังก็ยังกล่าวถึงความยุติธรรมว่า “ความยุติธรรมของมนุษย์เราไม่มีความหมายใดเลยและความยุติธรรมของพระเจ้าเท่านั้นที่สำคัญ” (อำพรณ โอตระกุล, 2522: 100)

สำหรับคำพิพากษาของชาติ กอบจิตติ ตัวละครเอกของเรื่องคือฟัก ซึ่งถูกสังคมที่แวดล้อมเขาอยู่กระทำให้เขากลายเป็นคนนอกสังคมเป็นตัวแทนของความเป็นอื่นในสังคม แต่ทว่าความเป็นอื่นในเรื่องนี้มีความรุนแรงมากกว่าในเรื่องคนนอก เนื่องจากฉากสถานที่ในเรื่องเป็นเพียงตำบลเล็กๆ คนในตำบลมีความสัมพันธ์กันใกล้ชิดเหมือนชนบทไทยทั่วไป ผู้คนมักจะตรวจสอบและประเมินคุณค่าความเป็นคนดี คนเลวของคนในสังคมอย่างใกล้ชิดตลอดเวลาไม่มีใครสามารถรอดจากสายตาของสมาชิกในตำบลนี้ได้เลย ดังนั้นหากใครกระทำการสิ่งที่ไม่เป็นไปตามความคาดหวังของสังคมหรือตามธรรมเนียมปฏิบัติของสังคมนั้น บุคคลนอกจากจะไม่ได้รับการยอมรับให้เป็นคนของสังคมนั้นแล้ว สังคมนั้นยังสร้างความเป็นอื่นให้กับบุคคลนั้นให้เขาโดดเดี่ยว ถูกกดขี่และถูกทำลายศักดิ์ศรีและคุณค่าของความเป็นมนุษย์ให้หมดไป

ฟักเป็นภารโรงประจำโรงเรียนแห่งหนึ่ง พ่อของฟักชื่อ พู เคยเป็นช่างไม้มาก่อนที่จะมาอาศัยวัดอยู่ แม่ของฟักตายไปนานแล้ว ฟักเติบโตมาด้วยความรักของพ่อแม่และความอบอุ่นของวัดหล่อเลี้ยง ชีวิตในวัยเด็กของเขา “วนเวียนอยู่แต่ในวัด อยู่กับพระอยู่กับเพื่อนเด็กผู้ชายด้วยกัน อยู่กับกลิ่นธูป อยู่กับเสียงสวดมนต์ อยู่กับภาพนรกสวรรค์ ภาพพุทธประวัติ” (ชาติ กอบจิตติ, 2525 : 15) เมื่อโรงเรียนประจำตำบลสร้างเสร็จเขาอายุได้ 11 ปี นายพุก็เลยกลายมาเป็นภารโรงประจำโรงเรียน ฟักช่วยพ่อทำงานและเรียนหนังสือจนจบ ป.4 แล้วเขาก็บวชเณร

ฟักเป็นสามเณรที่มีความสามารถมาก สอบนักธรรมตรี โท และเอกได้ภายในสามปี เทศน์ก็เก่ง “สามเณรฟักจึงเป็นที่รักและเอ็นดูของชาวบ้านทั่วไป

พวกชาวบ้านพากันตั้งความหวังเอาไว้ว่า ต่อไปวันข้างหน้าเมื่อสามเณรฟักบวชเป็นพระก็จะมีพระอาจารย์ที่เคารพยกย่องคู่วัดอีกองค์หนึ่ง” (ชาติ กอบจิตติ, 2525 : 16) แต่ฟักก็ทำให้ความหวังของชาวบ้านพังครืนลงเมื่อเขาลาสิกเพราะ “ทุกครั้งที่ยายดาเหลือบมอโยมพ่อฟักก็อดเป็นห่วงไม่ได้เขาจะท่องบทสวดมนต์ต่อไปได้อย่างไรในเมื่อพ่อต้องทำงานงกเงินทั้งวัน แต่ตัวเองกลับแอบอิงอยู่ในศาสนาอย่างสุขสบาย (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 16)

เมื่อฟักสึกออกมาแล้วก็ช่วยพ่อทำงาน ว่างานก็มาช่วยวัด “โลกของเขาในตอนนั้นอยู่ระหว่างสองสิ่งคือพ่อกับวัด (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 17) ความประพฤติของเขาถือเป็นคนหนุ่มตัวอย่างในตำบลได้เลยที่เดียว จนกระทั่งฟักไปเป็นทหารอยู่สองปี ในระหว่างนั้นเขาส่งเงินมาให้พ่อใช้อย่างสม่ำเสมอในระยะนั้นมีถนนตัดผ่านหลังวัดทำให้ติดต่อกันสะดวกขึ้น

เมื่อฟักกลับจากการเป็นทหารก็พบว่าพ่อได้หญิงไม่เต็มบาทเป็นเมียอายุอ่อนกว่าพ่อเขาสัก 20 ปี เขาจึงไปนอนที่วัด หลังจากนั้นสามปีนายพุทไธยา ฟักจึงเป็นภารโรงต่อจากพ่อ การที่เขายอมให้นางสมทรงอยู่ร่วมชายคาเดียวกับเขาเพราะความมีสติไม่สมประกอบของนาง ซึ่งทำให้นางสมทรงทำอะไรแปลกๆ เช่น การแสดงอาการทิ้งฟัก ทำตาขวางใส่แม่ค้าถั่วต้มและพูดว่า “อย่ามาแย่งผัวฉันนะ” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 12) ทำให้ชาวบ้านเข้าใจผิดว่าฟัก “เหมามรดกของพ่อมันหมดรวมทั้งเมียของพ่อมันด้วย” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 13)

เหตุการณ์ต่อจากนั้น ก็คือ กระบวนการที่ฟักถูกทำให้โดดเดี่ยวเหมือนอยู่คนเดียวในสังคม สายตาที่ผู้อื่นมองดูเขาแฝงด้วยความรู้สึกเหยียดหยาม ฟักกลายเป็นคนแปลกแยกจากสังคม ฟักเป็นผู้บริสุทธิ์ที่ถูกสังคมลงโทษอย่างยุติธรรม ฟักต้องพินาศเพราะผู้อื่น ผู้อ่านจะรู้สึกถึงการต่อสู้ทางความคิดภายในตัวเองของฟักอย่างเผ็ดร้อนดังที่ ชาติ กอบจิตติได้ตั้งชื่อภาคนี้ว่า ในร่างแห

ฟักหม่นวนทรมานอยู่ในร่างแห หากพิจารณาสาเหตุก็คงมิใช่สิ่งอื่นใดนอกจากเป็นผลของความขัดแย้งระหว่างความเป็นคนดีกับความเป็นพลเมืองดี

ความคิดสองอย่างนี้ต่อสู้กันระหว่างการให้นางสมทรงอยู่ร่วมชายคาด้วยการ
การไล่นางไปอยู่ที่อื่น เขาควรจะไล่นางไปอยู่ที่อื่นเพื่อแสดงความบริสุทธิ์ของเขา
แต่ด้วยความเป็นคนมีจิตใจเมตตาในความเป็นคนไม่เต็มบาทของ นางสมทรง
ทำให้พักทำไม่ได้ ทิ้งนางไม่ได้ ด้วยสำนึกฝ่ายดีของเขา “นางเป็นคนนะไม่ใช่สัตว์
มึงจะไล่นางไว้สักคนมันจะเป็นอะไรไปเล่า ข้าวปลาเลี้ยงยังอาศัยจากวัดอยู่บ้าง
แล้วหรือยังอยากจะไล่นางไปอีก เพื่อให้ตัวของมึงเองบริสุทธิ์ ให้ตัวมึงเป็นคนดี
คนเดียว คนอื่นจะเดือดร้อนยังงี้ก็ช่างแม่มัน” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 45)

ในสถานการณ์นั้นพักเลือกที่จะเป็นคนดีไม่ใช่พลเมืองดี แม้ผลพวงจาก
การตัดสินใจเลือกของเขา จะทำให้เขาทุกข์ทรมานตื่นนอนทรมานทรมานอยู่ในร่างแห
แห่งความทุกข์ก็ตาม เนื่องจากการเป็นพลเมืองดีนั้นต้องขึ้นอยู่กับชุมชนด้วย
ชุมชนจะเป็นตัวกำหนดความดีของพลเมือง เพราะฉะนั้น พลเมืองดีของแต่ละ
ชุมชนจึงอาจจะดีไม่เหมือนกัน และพลเมืองดีในชุมชนหนึ่งอาจจะดีเป็นพลเมือง
ไม่ดีในอีกชุมชนหนึ่งได้เช่นกัน ในขณะที่คนดีนั้นดีเพราะความดีที่แท้จริงซึ่งไม่ได้
ขึ้นอยู่กับชุมชนใดๆ

ชาติ กอบจิตติ ประสบความสำเร็จไม่น้อยในการสร้างตัวละครเอกให้
เป็นมนุษย์ที่มีศักดิ์ศรี รักความดีและความเป็นธรรม “อย่างน้อยมึงก็ยังรู้อยู่กับ
ใจว่ามึงไม่ได้เป็นอย่างที่เขาว่ามึงยังพอมีความจริงเป็นเพื่อนปลอบประโลมบ้าง
แต่ถ้ามึงเลือกทำลงไปมึงจะเหลืออะไรเล่า” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 46)

เหตุการณ์ย่อยที่มีความสำคัญต่อสารัตถะ (Theme) ของเรื่องอีก
เหตุการณ์หนึ่งคือ ตอนที่มิสสุนัขำทางคล้ายบ้าเข้ามาในโรงเรียน ครูสั่งให้พักไป
ติสุนัขำตัวนั้นเพราะกลัวว่าจะมากัดเด็กนักเรียน แม้ครูบางคนจะตั้งข้อสงสัยคิดว่า
หมามันไม่บ้า “หมาบ้านั้นไม่กินอาหารหรอก” คนทั้งหลายในชุมชนนั้นได้กำหนด
หน้าที่พลเมืองดีให้แกพักว่าต้องฆ่าสุนัขำตัวนั้น “นี่เป็นครั้งแรกที่จะต้องลงมือฆ่า
สัตว์วัดชีวิตของมันซึ่งไม่เคยก่อกรรมทำเข็ญให้เขาเลย” (ชาติ กอบจิตติ, 2525:
76) “แม้มันจะเป็นหมามันก็มิชีวิตเหมือนกับมึง รักชีวิตเหมือนกับมึง – แต่มันบ้า
มันเป็นอันตราย มันบ้ามันไม่ควรมีชีวิตอยู่” (ชาติ กอบจิตติ, 2525 : 78) ความ

ขัดแย้งสับสนในใจพักทำให้พักเก็บเหตุการณ์นั้นมาคิด “มันไม่บ้าหรือนี่ ถ้ามันไม่บ้ามันก็ไม่ฆ่าตาย ทำให้กูถึงนึกว่ามันบ้าละ เพราะครูใหญ่บอกมีงะลิ ครูใหญ่รู้ได้ยังไงว่าหมานั้นเป็นบ้าแน่ เขาอาจดูจากท่าทางของมัน น้ำลายยืด หางตก ถ้าหมานั้นเป็นคนก็คงเหมือนกับถูกสั่งประหารโดยไม่มีความผิด...แต่มันไม่ใช่คนอย่าคิดเลย ช่วงมันเถาะหมาตัวเดียว”(ชาติ กอบจิตติ, 2525: 80) จากข้อความข้างต้น ทำให้เห็นว่า สุนัขตัวนั้นตกที่นั่งบ้า เพราะสังคม (ครูใหญ่) กำหนดให้มันบ้า หากมันบ้าจริงๆไม่ ชาติทำให้ผู้อ่านเห็นว่าสิ่งที่สังคมกำหนดจึงไม่ใช่ความจริงที่แท้จริงเช่นเดียวกับการที่ชาวบ้านได้ประเมินคุณค่าชีวิตของพักนั่นเอง

พักดำเนินชีวิตด้วยความดี แต่ความดีที่พักปฏิบัติไม่ใช่ความดีในสายตาของสังคม เพราะเขามีได้ดำรงชีวิตตามความคาดหวังของสังคม สังคมมักไม่ชอบบุคคลซึ่งกระทำการผิดแผกไปจากสิ่งที่สังคมคาดหวัง พักเคยเป็นพลเมืองดีตามคำจำกัดความของชุมชนนี้มาก่อน แต่เมื่อความเป็นคนดีของเขาทำให้เขาทนอยู่ในผ้ากาสาวิสัยได้ เมื่อเห็นพ่อทำงานหนักอย่างงั้น เขาจึงเลิก

การเลิกของพักยังไม่สิ้นสุดจนความรู้สึกของคนในตำบลเท่ากับเรื่องอื่นเกี่ยวกับนางสมทรง ทำให้พักกลายเป็นคนที่อยู่นอกกรอบสังคมทันที กลายเป็น *คนอื่น* ในตำบล *ความเป็นผู้อื่น* ที่พักได้รับ ส่งผลอย่างรุนแรง กล่าวคือไม่มีใครคบหาสมาคมพูดจากับเขาเลย มีเพียงสัปเหร่อใช้คนเดียวคนที่อยู่ปลายแถวในสังคมนั้นกลับเชื่อในคำพูดของเขาว่าเขาบริสุทธิ์ คนในตำบลทุกคนต่างคิดว่าผู้หญิงกับผู้ชายอยู่รวมชายคาเดียวกันจะต้องลงเอยด้วยการสมสู่กันเท่านั้น ชาวบ้านเหล่านั้นมีความเชื่อและมุมมองแบบตายตัวหรือแบบ *ภาพแทน* ด้านเดียว พักจึงถูกกระทำให้โดดเดี่ยวทุกขุทรมานอยู่ในร่างแห และสิ่งที่ทำให้พักเจ็บปวดมากที่สุดก็คือ *ความเป็นอื่น* ที่ถูกหยิบยื่นให้ ไม่ได้เกิดจากการกระทำผิดของเขาเลยแม้แต่น้อย หากแต่เกิดจากการตัดสินด้วยมุมมองที่แคบตายตัวเพียงด้านเดียว ฉะนั้นในสิ่งที่คนอื่นตัดสินให้เป็น ดังข้อความว่า

“...ชาวบ้านนี่ก็ช่างตัดสินอะไรง่ายตายเหลือเกิน ไม่เคยมีใครเห็นกับตา สักคนว่ากูกับนางได้สมสู่กันแล้วทำไมเขาจึงเชื่อกันเป็นตุเป็นตะ เมื่อครั้งก่อนเขาเคยได้รับความเอ็นดูยกย่องแต่ครั้งนี้เขากลับเกลียดชังถากถาง เหมือนกับว่ากูคนเก่าได้ตายไปแล้วอยู่แต่คนใหม่ที่ชั่วช้า แต่กูไม่เคยเปลี่ยนแปลงจิตใจเลยนี่หว่า เขาเอาอะไรมาตัดสินนะ เพียงผู้หญิงผู้ชายนอนร่วมชายคาเดียวกันแล้วจะต้องสมสู่กันอย่างน้อยนั่นหรือ หรือว่าถ้าเป็นเขาจะต้องทำเช่นนั้น”(ชาติ กอบจิตติ, 2525: 45)

การตัดสินด้วยมุมมองเพียงด้านเดียวของชาวบ้านปรากฏชัดเจนอีกครั้งหนึ่งในตอนที่פקไปรับจ้างทำงานในสวน และนางสมทรงเกิดอาการคลุ้มคลั่งถอดเสื้อผ้า פקรีบเข้าไปจับนางสมทรงใส่เสื้อผ้า แต่ภาพที่ชาวบ้านเห็นและนำไปเล่าลือกันคือ “ร่างม่ายสมทรงท่อนล่างขาวโพลนลัมโล่เถือกกับดินในสวน פקขึ้นขึ้นนั่งคร่อมบนช่วงท้องของนาง กดเข้าทั้งคู่ไว้แน่นกับต้นแขนทั้งสองของนางที่พยายามทุบตีต่อสู้ ม่ายสมทรงดิ้นสุดสุด ปล่อยกันอยู่เป็นนานกว่าจะดึงผ้าถุงขึ้นมาถุงอย่างเดิมได้ (ชาติ กอบจิตติ, 2525 : 51) จากนั้นชาวบ้านก็โจษจันว่า ไ้พักขึ้นขี่ปล้าถอดผ้าถุงอัสมทรงอยู่กลางสวน แค่ว่าพูดเพียงประโยคเดียวพลิกชีวิตพักทั้งชีวิต จากคนแถวแนวหน้าของตำบลกลายเป็นคนอื่นของตำบล

ชาติ กอบจิตติ ยังได้เน้นย้ำให้ผู้อ่านเห็นความเป็นอื่นหรือความแปลกแยกของพักได้อย่างชัดเจนเมื่อพักพยายามปฏิเสธ แต่กลับเป็นการสร้างความผิดหวังให้กับสังคมเพราะ “ไม่มีใครต้องการคำตอบเช่นนั้น พวกเขามีคำตอบอยู่แล้ว เพียงแต่พักเล่ารายละเอียดให้ฟังเท่านั้นเอง” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 71) เมื่อได้ตัดสินพักเช่นนั้นแล้ว ก็ใช้กรอบของสังคม ผลักพักออกจากชุมชนสร้างความแปลกแยกให้กับพัก คนตัวอย่างพักถูกสังคมกดขี่ให้กลายเป็นศูนย์ (Zero) เขากลายเป็นอะไรบางอย่างที่ไม่มีคุณค่า ไม่มีตัวตน ไม่มีใครมองเห็นเขา ไปธุระที่ร้านขายของก็ไม่มีใครมองเห็นพัก (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 60) แม้พักจะช่วย

รับโกศกระดูกบรรพบุรุษของชาวบ้านมาวางบนโต๊ะก็ยังไม่มีใครยอมให้เขาแตะ
โกศเลย (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 64) งานศพพ่อของฟักก็ไม่มีใครมาแม้แต่คน
เดียว เว้นแต่นางสมทรงและสับหรือโซ่ สับหรือโซ่เองยังไม่อยากเชื่อหรือคิด
เลยว่าจะมีงานศพเช่นนี้ “ศพคนจนๆศพคนเล็กๆ ถึงจะไม่มีคนมาร่วมมากมาย
เช่นงานศพของคนใหญ่คนโตแต่ก็ยังพอมีคนมาร่วมบ้าง ญาติพี่น้องมาร่วมบ้าง
แต่นี้... งานเผาไอ้ฟูกนี่ อยู่กับไม้ไผ่งานศพ” (ชาติ กอบจิตติ, 2525 : 127)

ผู้อ่านคำพิพากษามาถึงช่วงนี้จะรู้สึกอึดอัดกดดันและตั้งคำถามว่า
“ภายใต้ความกดดันอันอยู่ยงดิฐธรรมเหตุใดฟักจึงอดทนอยู่ได้” และ “ฟักทำ
อย่างไรให้เขาอดทนต่อความอยู่ยงดิฐธรรมนั้น” ชาติได้ให้คำตอบไว้ในภาคสอง
“สู่อิสระ” แล้ว ก็คือ ชาติให้ฟักหาทางออกกับสุรา ซึ่งก่อนหน้านี้ฟักมีเพียงงาน
กับรสนพระธรรมและเสียงสวดมนต์ของตนเองเป็นที่พึ่งอันให้ความสุขเล็กๆ
น้อยๆ ที่พอจะทำให้เขาอดทนกับความอยู่ยงดิฐธรรมนั้นได้ ทางสู่อิสระของฟักก็คือ
เหล้า ฟักพบว่าเหล้าทำให้เขาเมาและหลับง่าย “ฟักนอนหลับเป็นตาย
เป็นการหลับที่ง่ายจะได้ไม่ต้องครุ่นคิดเช่นทุกคืน... และไม่ต้องดิ้นรนขลุ่ยขลัก
อยู่ในร่างแหแห่งความทุกข์ทรมานยามค่ำคืน...” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 139)
เหล้าพาเขาจากโลกแห่งความเป็นจริงสู่โลกของเขาเอง อยู่เหนือปัญหาทุกชนิด
โลดลอยโดดเด่นเหนือความเป็นจริง และแล้วผลของการดื่มสุรามากเกินไปทำ
ให้ฟักมีสภาพ... สิวเริ่มเหลือง นัยน์ตาสีขาวมีสีเหลืองเข้มเรื่องไร ข้อมเท้าทั้ง
สองข้างปวดเปลง ผอมแห้งและพุยไย่ สิ่งเหล่านี้สื่อนัยยะให้เห็นว่าฟักมิได้ถูก
กระทำให้กลายเป็นคนอื่นเท่านั้น แต่ฟักกลับกลายเป็นสิ่งที่น่าขยะแขยง น่า
รังเกียจ จึงไม่น่าแปลกว่า เมื่อมีเด็กในตำบลร้องไห้ แม่จะพูดซู่ซู่กว่า ... “ถ้าไม่
เจ็บเดียวไอ้ฟักจะมาจับตัวไป” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 207)

จากที่กล่าวมา ทำให้เห็นว่าภาพแห่งมายาคติที่สังคมเป็นผู้สร้างขึ้น
มีอำนาจอย่างมากในการที่จะเปลี่ยนสถานภาพของคนให้กลายเป็นเดนมมนุษย์
เมื่อฟักลุกขึ้นมาต่อสู้กับความอยู่ยงดิฐธรรมที่ถูกครุใหญ่โกงเงินไปความคับแค้นใจ
ทำให้เขาตัดสินใจว่า “กูจะกระชากหน้ากากมันออกให้ทุกคนได้เห็นหน้าชั่วๆ

ของมัน จะดึงมันลงมาให้ยื่นอยู่ห่างแฉกกับกู ให้มันมารับความทุกข์อย่างกู ถ้าชาวบ้านได้รู้ความจริงว่ามันเป็นคนคดโกง ใครอยากจะคบกับมันอีก คราวนี้ละ มันจะต้องโดดเดี่ยวอยู่คนเดียวเหมือนอย่างกูบ้าง” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 220)

จุดอ่อนของพักในการต่อสู้กับความอยุติธรรมก็คือ สุรา ถ้อยคำของพัก ซึ่งแท้จริงเป็นความจริง แต่ก็ยังเป็นถ้อยคำของคนขี้เมา ไร้ค่า คนที่เอาเมียพอมมาเป็นเมียตนนั้นจะมีน้ำหนักระไรเมื่อเทียบกับถ้อยคำของครูใหญ่ ซึ่งทำทางภูมิฐาน ใบหน้ากลมมน ฟันขาวสะอาดไว้หนวดที่กันแต่งอย่างเรียบร้อย (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 309) การต่อสู้ของพักเป็นการต่อสู้อย่างโดดเดี่ยวของเหยื่อแห่งความอยุติธรรม ไร้ซึ่งอำนาจใดๆ กับครูใหญ่ซึ่งในสายตาของคนในชุมชนเป็นพลเมืองดี ใจดีมีเมตตา ไม่ถือโทษโกรธพัก ในสายตาของชาวบ้านดูน่าเคารพนับถือดังปรากฏในตอนที่ชาวบ้านมองดูครูใหญ่ซึ่งยืนให้อภัยพักอยู่นั้น “เหมือนกับได้มองภาพพุทธประวัติที่แขวนอยู่ที่วัดตอนพระพุทธรองค์เทศนาโปรดองคุลีมาล บางคนหันเข้าซบซิบกันถึงความดีของครูใหญ่ที่มีใจเมตตาารวกับพระ” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 242) แม้แต่ตำรวจบนโรงพักยังติดภาพมายาคติของครูใหญ่ “คนดีๆ อย่างนี้ทุกวันนี้หายากเหลือเกิน (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 246)

พักกลายเป็นเหยื่อที่แท้จริงของชุมชนที่ตัดสินและทำลายเขาไปในที่สุดอย่างปกติธรรมดา ดังข้อความในหน้าแรกของหนังสือว่า โศกนาฏกรรมสามัญที่มนุษย์กระทำและถูกระทำอย่างเยือกเย็นในภาวะปกติ ทั้งเรื่องคนนอกและคำพิพากษาต่างก็มีจุดร่วมกันคือสังคมมีชุดความเชื่อที่ปลูกฝังกันมาจนเป็นมุมมองที่แคบตายตัวหรือภาพแทนด้านเดียว เป็นภาพมายาคติที่ใช้ตัดสินผู้อื่นอันจะนำไปสู่ความเป็นอื่นและเกิดความรุนแรงขึ้นในสังคม จึงกล่าวได้ว่านวนิยายทั้งสองเรื่อง คือ คนนอกและคำพิพากษาได้แสดงให้เห็นว่ามนุษย์เป็นเหยื่อแห่งการสร้างมายาคติของคนในสังคม

ฟักและเมอไซ : จุดร่วมที่แตกต่าง

หลังจากอ่านนวนิยายทั้งสองเรื่องแล้ว ผู้อ่านมีความรู้สึกเช่นไรกับตัวละครเอกในฐานะผู้ถูกกระทำจากสังคมของทั้งสองเรื่อง ผู้อ่านจะรู้สึกได้ว่า เมอไซเป็นพระเอกแต่ฟักเป็นผู้ร้าย ที่เป็นเช่นนี้เป็นสิ่งที่น่าค้นหาคำตอบว่าเป็นเพราะอะไร เมื่อเปรียบเทียบผลที่เกิดจากตัวละครทั้งสองจะพบว่า ฟักมีจุดอ่อนที่ใช้ເລົ່າเป็นทางออกของปัญหา เหล่านี้ทำให้ฟักแหยงไปอีก จริงอยู่สลัห์หรือไซเป็นคนแนะนำให้เขารู้จักกับคุณประโยชน์ของເລົ່າ ซึ่งสลัห์หรือไซก็เสียใจตลอดมา แต่สลัห์หรือไซเป็นต้นเหตุจริงๆหรือ? “แถมจะทำตัวเองรู้มัยไม่มีใครเขาทำอะไรแกลเลย เขาทนแถมทั้งนั้น มีแต่แถมทำตัวเอง...ไอ้ที่แถมรอกເລົ່าลงปากอยู่ทุกวันๆ นะ มีใครมาจับแถมรอก มีใครบังคับให้แถมกิน แถมกินของแถมเองทั้งนั้น อย่างนี้ไม่เรียกว่าทำตัวเองแล้วจะเรียกว่าใครทำละ” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 186) เผลอเป็นสิ่งที่หาซื้อได้ทั่วๆ ไปเป็นสิ่งที่ทำลายชีวิตชาวบ้านอย่างทารุณโดยเฉพาะผู้หมดหวังและไร้สติ โดยมีได้คำนึงว่าເລົ່າได้ทำลายทั้งสุขภาพ ชีวิต และจิตวิญญาณของพวกเขา การใช้ເລົ່าลิกลิ่ความทุกข์ไปสู่อิสระจอมปลอม ก็คือการกระโดดเข้าไปสู่ร่างแหแห่งทุกข์อีกร่างแหหนึ่ง ร่างแหนี้บั่นทอนทำลายความเป็นคนดีมีใจเมตตาของเขา และทำลายคุณค่าของความเป็นมนุษย์อย่างย่อยยับ

เมื่อฟักตาย เขาเป็นได้เพียงสัตว์ทดลองเตาเผา ยิ่งตอกย้ำ กัดทับความรู้สึกของผู้อ่านให้สลดหดหู่ในชะตากรรมของฟัก การตายของฟักเป็นสิ่งที่ไร้ค่าในสายตาของผู้คน เช่นเดียวกับควันไฟที่สูญสลายไปในอากาศและผู้ที่สังเกตเห็นก็มีเพียงคนเดียว คือสลัห์หรือไซเท่านั้น “ลุงไซนั่งกินເລົ່าเป็นเพื่อนฟักอยู่จนค่ำ เหม่อมองควันที่ล่องลอยขึ้นจากปล่องไฟสีเหลือง เห็นเป็นสายสีดำขึ้นสู่ท้องฟ้าสีน้ำเงินเข้ม สูงขึ้นสูงขึ้น แล้วกระจายไปกับลมเบื่องบน” (ชาติ กอบจิตติ, 2525: 279) ฟักเป็นเหยื่อของสังคมอย่างแท้จริง

ในขณะที่ผู้อ่านสลดหดหู่กับตัวละครฟัก แต่เรากลับรู้สึกชื่นชมตัวละครเมโอโซ ถ้าพิจารณาถึงกลวิธีการเขียน ชาติ กอบจิตติ เล่าเรื่องโดยใช้มุมมอง The Third person Narrator omniscient คือตัวละครเป็นผู้เล่าเรื่องของตัวละครเอง โดยผู้ประพันธ์เสมือนเทพเจ้าเข้าไปนั่งในใจของตัวละคร รู้และเห็นไปตามสภาพการณ์ที่ปรากฏในท้องเรื่อง ซึ่งมีความเหมาะสมกับตัวละครฟัก ในลักษณะเหยื่อของการถูกกระทำ ที่มีอาจตอบโต้ความอยุติธรรมนั้นได้ และเปิดโอกาสให้ฟักบอกเหตุผล ความรู้สึกแก่ผู้อ่าน ทำให้ผู้อ่านเกิดความรู้สึกสงสาร และสลดใจในโคกนาฏกรรมที่เกิดขึ้น ในขณะที่กามูใช้มุมมอง The first person Narrator ตัวละครเอกเป็นผู้เล่าเรื่อง (นี่เป็นสิ่งที่ผู้อ่านควรจะต้องระลึกถึงตลอดเวลาเมื่ออ่านนวนิยายเล่มนี้) (ซุคักดี ภัทรกุลวณิชย์, 2548 : 204)

การใช้สรรพนามแทนตัวเองว่า “ฉัน” ในการเล่าเรื่อง ทำให้ผู้อ่านสามารถเข้าใจความรู้สึกนึกคิดของตัวละคร การเล่าเรื่องด้วยตนเองยังเปิดโอกาสให้ตัวละครแตกต่างให้ตนเองได้หลายครั้ง กามูเขียนเรื่องคนนอกเพื่อจะอธิบายปรัชญาจากเรื่อง Le mythe de Sisyphe ซีซีฟถูกลงโทษจากพระเจ้า ให้เข็นก้อนหินขึ้นไปบนภูเขา เมื่อเข็นถึงยอดเขาเมื่อใด ก้อนหินนั้นจะตกลงใหม่ และซีซีฟก็ต้องลงมาเข็นมันขึ้นไปอีก วนเวียนเช่นนี้ไปไม่มีที่สิ้นสุด นับเป็นงานที่ไร้ความหมาย ถือเป็นการลงโทษที่รุนแรงที่สุดของพระเจ้า ภาวะของซีซีฟก็คือสภาพชีวิตมนุษย์เราที่สิ้นสุดลงด้วยความตาย กามูได้เสนอความคิดว่าเมื่อซีซีฟยอมรับรู้งานของตนนั้นเป็นงานที่ไร้ผลแล้วไซ้ร้ เขาย่อมอยู่ในฐานะที่เหนือกว่าผู้ลงโทษเขา การเข็นก้อนหินขึ้นภูเขาก็ก่ทำให้การลงโทษไม่ และเขาสามารถมีความสุขได้ในการทำงานนั้น ชีวิตของเมโอโซตัวเอกในเรื่อง คนนอก ก็คือเรื่องของซีซีฟในรูปของนวนิยายนั่นเอง (อำพรพรณ โอตระกุล, 2525: ไม่ปรากฏเลขหน้า)

กามูได้อธิบายปรัชญาจากเรื่อง Le Mythe de Sisyphe ได้อย่างชัดเจน ในช่วงที่เมโอโซถูกจำคุกเพื่อรอการตัดสินจากศาล แรกๆ เมโอโซอยากออกไปข้างนอก รอคอยการออกไปเดินเล่นที่สนาม แต่ต้องอยู่ในห้องแคบๆ ต่อมาก็เกิด

ความเคยชิน เช่นเดียวกับการเคยชินที่จะไม่สูญบุหรื เมอโซเป็นคนเข้าใจโลก เข้าใจสิ่งที่เป็นครรมาโลกและรู้เท่าทันชีวิต เมอโซบอกกับผู้คุมว่าการลงโทษ คือการลิดรอนอิสรภาพ การรู้เท่าทันสภาวะต่างๆ ทำให้เขาเข้าใจถึง การใช้ชีวิต ในคุกโดยไม่เบื่อหน่าย “ฉันจึงเข้าใจว่ามนุษย์สามารถมีชีวิตถึง 100 ปีในคุกได้ อย่างสบาย หลังจากที่เขาได้ดำรงชีวิตมาเพียง 1 วันเต็ม” (อำพรณ โอตระกูล, 2525: 65)

อิสรภาพของชีวิตคือความตาย แต่ขณะนั้นฉันเข้าใจแล้วมันแสนจะเป็น เรื่องธรรมดา ทำไมนะฉันจึงไม่เห็นเสียแต่แรกว่าไม่อะไรยิ่งใหญ่กว่าการ ประหารชีวิต และสรุปแล้วเป็นสิ่งที่เดียวที่น่าสนใจที่สุดสำหรับมนุษย์เรา (อำพรณ โอตระกูล, 2525: 93) การเดินไปสู่ทะเลแวงเปรียบเสมือนการลอย ขึ้นไปสู่สวรรค์ (อำพรณ โอตระกูล, 2522: 95)

ความเป็นคนฉลาดของเมอโซ “และฉันก็ได้ยินเขาตัดสินใจว่าฉันเป็นคน ฉลาด” (อำพรณ โอตระกูล, 2522: 84) ทำให้เขาอยู่เหนือความตาย เช่นเดียวกับซีซีฟิที่สามารถมีความสุขในการเชือก่อนหินเมื่อยอมรับ (รู้เท่าทัน) วางานของตนเป็นงานไร้สาระ เขายอมอยู่ในฐานะที่เหนือกว่าผู้ลงโทษเขา การ ลงโทษก็หาใช่การลงโทษอีกไม่ เขาอยู่เหนือการลงโทษใดๆ อยู่เหนือความตาย เมอโซเป็น Absurded Hero ในใจของคนอ่าน จนกล่าวได้ว่า หากใครได้อ่าน นวนิยายคนนอก จะไม่สามารถดำเนินชีวิตเช่นเดิมได้อีกต่อไป

แม้ผู้อ่านจะมีความรู้สึกต่อตัวละครทั้งสองแตกต่างกัน แต่ในความ แตกต่างนั้นก็มีความเหมือนกันในประเด็นที่น่าสนใจ คือ ตัวละครเอกทั้งสอง คือ เมอโซ และ ฟัก เป็นตัวละครที่ถูกกระทำให้แปลกแยกจากสังคม โดยที่ ความเป็นอื่นนั้นเกิดจากมายาคติอันนำไปสู่ความรุนแรง แม้จะอยู่ในบริบททาง สังคมและกลวิธีการนำเสนอที่ทำให้ภาพของตัวละครเอกทั้งสองเรื่องมีความ แตกต่างกันก็ตาม

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กฤษดาวรรณ หงส์ดารมภ์. 2549. *มองสังคมผ่านวาทกรรม*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ชาติ กอบจิตติ. 2525. *คำพิพากษา*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ต้นหมาก.
- ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช. 2545. *อ่าน(ไม่)เอาเรื่อง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. 2548. *วาทกรรมการพัฒนา อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกสิทธิ์และความเป็นอื่น*. กรุงเทพฯ: วิภาษา.
- ตรีศิลป์ บุญขจร. 2523. *นวนิยายกับสังคมไทย พ.ศ. 2475-2500*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์.
- ธีรยุทธ บุญมี. 2551. *มิเชล ฟูโกต์*. กรุงเทพฯ : วิภาษา.
- นพพร ประชากุล. 2552. *โรลิ่งส์ บาร์ธกับสัญศาสตร์วรรณกรรม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อ่าน.
- วรรณพิมล อังคศิริสรพ. 2551. *มายาคติ สรรนิพนธ์จาก Mythologies ของ Roland Bathes*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ.
- สมาคมภาษาและหนังสือแห่งประเทศไทย. 25 ปีซีไรต์ *รวมบทวิจารณ์คัดสรร*. 2547. กรุงเทพฯ: ชนนิยม.
- ลิตา พิณภูวตล, รื่นฤทัย ลัจจพันธุ์. 2531. *วรรณคดีเปรียบเทียบ*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- สุภัทร สวัสดิรักษ์. “วรรณศิลป์และปรัชญา ใน ‘คำพิพากษา’”. สยามใหม่. ปีที่ 1. ฉบับที่ 17 (13 มีนาคม 2525).

อำพรณ โอตระกูล (ผู้แปล). 2522. *คนนอก*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ:
สำนักพิมพ์ดวงกมล.

เมืองไทย : ดินแดนแห่ง “สรวงสวรรค์” ของผู้ชาย “ฝรั่ง”

นพมาศร พวงสุวรรณ *

บทคัดย่อ

เมืองไทยเป็นดินแดนที่ฝรั่งใช้เป็นพื้นที่ในการพักผ่อนและท่องเที่ยวมานานแล้ว แต่ปรากฏการณ์ดังกล่าวเกิดความเด่นชัดขึ้นหลังปี พ.ศ. 2530 หรือปีแห่งการท่องเที่ยวไทย จากนั้นเป็นต้นมาเรื่องราวของ “เมืองไทย” ซึ่งถูกนำเสนอในสื่อประเภทต่างๆ มีลักษณะที่ไม่แตกต่างกัน คือมักมองเมืองไทยในฐานะที่เป็นดินแดนแห่ง “สรวงสวรรค์” ของนักท่องเที่ยวผู้ชายฝรั่ง นวนิยายการเดินทางตะวันตกร่วมสมัยตั้งแต่ปี พ.ศ. 2532 ที่เขียนเรื่องราวเกี่ยวกับการเดินทางของผู้ชายฝรั่งที่ได้เดินทางมาท่องเที่ยวในเมืองไทยได้นำเสนอภาพแทนเมืองไทยในลักษณะข้างต้นไว้อย่างชัดเจน บทความนี้จึงมุ่งศึกษาการนำเสนอภาพแทนเมืองไทยที่เป็นดินแดนแห่ง “สรวงสวรรค์” สำหรับผู้ชายฝรั่งในนวนิยาย การเดินทางตะวันตกร่วมสมัยที่ประพันธ์ขึ้นตั้งแต่ปี พ.ศ. 2532-2547 โดยนักเขียนชาวอังกฤษ อเมริกันและแคนาดา จำนวน 6 เรื่อง บทความนี้ชี้ให้เห็นว่าเมืองไทยถูกนำเสนอเป็นพื้นที่สำหรับความสุขและการได้รับสิทธิพิเศษ อีกทั้งยังเป็นพื้นที่สำหรับการพักผ่อนและการเรียนรู้วัฒนธรรมไทยผ่านหญิงคนรัก

* อาจารย์กลุ่มสาระการเรียนรู้ภาษาต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ ระดับชั้นมัธยมศึกษาตอนปลาย) โรงเรียนเทพศิรินทร์ กรุงเทพมหานคร

ความนำ

ประเทศไทยประกาศให้ปี พ.ศ. 2530 เป็น “ปีแห่งการท่องเที่ยวไทย” นับแต่นั้นมาเมืองไทยก็กลายเป็นจุดหมายปลายทางที่สำคัญอีกแห่งหนึ่งของนักท่องเที่ยวจากทั่วโลกโดยเฉพาะนักท่องเที่ยวชาวตะวันตกที่เป็นผู้ชายฝรั่ง (Farangs) อันเนื่องมาจากการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยและธุรกิจการท่องเที่ยวของภาคเอกชนได้ดำเนินกิจกรรมส่งเสริมการขาย เผยแพร่ โฆษณาและประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวในเมืองไทยผ่านการสร้างภาพลักษณ์ประเทศไทยในทางบวกที่เน้นการนำเสนอมรดกด้านวัฒนธรรม แนะนำสถานที่ท่องเที่ยว หลากหลายรูปแบบ ตลอดจนการสนับสนุนนโยบายการบินพาณิชย์ให้เป็นศูนย์กลางการบินสำหรับภูมิภาคนี้ (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2548: 2) ยิ่งไปกว่านั้น บริษัทท่องเที่ยวต่างๆ ก็พยายามสร้างการรับรู้เกี่ยวกับเมืองไทยให้กับนักท่องเที่ยวในลักษณะที่เป็นการสร้าง “ภาพมายา” ผ่านการโฆษณาเชิญชวนและสร้างข้อมูลความรู้เกี่ยวกับเมืองไทยโดยเฉพาะเลือกใช้ “ผู้สตรีไทย” หรือ “รอยยิ้ม” ของสตรีไทยเป็นสื่อกลางในการกระตุ้นหรือเร่งเร้านักท่องเที่ยวตะวันตกโดยเฉพาะผู้ชายให้เดินทางมาท่องเที่ยวในเมืองไทยกันมากขึ้น เช่น การโฆษณาโดยใช้ภาพสตรีไทยนุ่งน้อยห่มน้อยควบคู่กับสถานที่ท่องเที่ยว หรือ การใช้ภาพสตรีไทยที่แสดงออกถึงความเต็มใจที่จะต้อนรับนักท่องเที่ยว เช่น ท่าพนมมือไหว้พร้อมกับรอยยิ้มเชิญชวน

ปัจจุบันอินเทอร์เน็ตเป็นสื่อสำคัญที่ทำหน้าที่เป็นตัวกลางที่ช่วยส่งเสริมให้เกิดการรับรู้เกี่ยวกับเมืองไทยสำหรับนักท่องเที่ยวทั่วโลกได้อย่างสะดวกและรวดเร็ว เห็นได้จากเว็บไซต์ที่มีอยู่มากมายที่นำเสนอเรื่องราวเกี่ยวกับการเดินทางเข้ามาท่องเที่ยวหรือพักผ่อนในเมืองไทยโดยต่างก็นำเสนอภาพเมืองไทยเป็นพื้นที่ที่มีทุกสิ่งทุกอย่างที่นักท่องเที่ยวสามารถสัมผัสได้ ไม่ว่าจะเป็นความสุข ความตื่นเต้น และการเผชิญกับความแปลกแตกต่างไปจากตะวันตก และสิ่งที่สำคัญที่สุดคือการแสวงหาความสุขทางเพศจากผู้หญิงไทย เห็นได้จากการ

กล่าวถึงการรับรู้เกี่ยวกับเมืองไทย (perception of Thailand) ของฝรั่งผ่านผู้หญิงโสเภณีที่ระบุว่า “[...] in Britain, the first thing that comes to people’s mind when they think of Thailand is prostitution[...].” (Jaime, 2004: 2) อีกทั้งยังมีการนำเสนอภาพเมืองไทยในด้านลบ (Dark Side) ผ่านเรื่องราวเกี่ยวกับอันตรายต่างๆ ด้วยเหตุนี้ ในสายตาของนักท่องเที่ยวชาวตะวันตกโดยเฉพาะผู้ชายด้วยแล้ว ต่างก็มองว่าเมืองไทยเป็นสถานที่ท่องเที่ยวที่มีความเพียบพร้อมในหลากหลายเหตุผลเพื่อการตัดสินใจสำหรับการเดินทางมาท่องเที่ยว

การรับรู้เกี่ยวกับผู้หญิงไทยที่ต่างก็มองว่าเป็นผู้หญิงที่มี “ความงาม” ที่เป็นแบบฉบับตามแบบตะวันตกคือเป็นผู้ที่มีความอ่อนหวาน สวยงาม อุ่มเี่ยมแจ่มใส ยินดีที่จะรับใช้หรือบริการสามี ซึ่งลักษณะเหล่านี้มีอิทธิพลในการกระตุ้นให้นักท่องเที่ยวต้องการที่จะค้นหา “สถานที่” ซึ่งมีสตรีในลักษณะดังกล่าวที่สามารถสนองความคาดหวังในสิ่งที่พึงปรารถนาโดยเฉพาะเรื่องของ “คูรัก” ที่คอยดูแลเอาใจใส่ ยิ่งส่งผลให้นักท่องเที่ยวหลากหลายอาชีพไม่ว่าจะเป็นนักธุรกิจ นักวิชาการ นักศึกษา นักเขียนและนักประพันธ์นวนิยายโดยเฉพาะผู้ชายฝรั่งต่างก็เดินทางเข้ามาท่องเที่ยวในเมืองไทยและได้ถ่ายทอดเรื่องราวเกี่ยวกับเมืองไทยหรือเหตุการณ์ต่างๆ ที่ได้เผชิญตามมุมมองของตะวันตกในหลากหลายประเภทไม่ว่าจะเป็นสมุดภาพ สารคดี บันทึกการเดินทาง เอกสารทางวิชาการ เรื่องสั้น และนวนิยาย เป็นต้น

จากการศึกษาพบว่าหลังจากที่รัฐบาลประกาศให้ปี พ.ศ. 2530 เป็นปีแห่งการท่องเที่ยวไทยมีนวนิยายของนักเขียนตะวันตกที่เขียนเรื่องเกี่ยวกับการเดินทางเข้ามาท่องเที่ยวหรือใช้ชีวิตอยู่ในเมืองไทยเกิดขึ้นมากมายตั้งแต่ปี พ.ศ. 2532 ซึ่งนวนิยายเหล่านี้มีลักษณะที่คล้ายคลึงกันหลายประการไม่ว่าจะเป็นการใช้ฉากที่เกิดขึ้นในเมืองไทย การสร้างตัวละครเอกฝ่ายชายที่เป็นฝรั่ง ซึ่งออกเดินทางมาท่องเที่ยวในเมืองไทยและมีความสัมพันธ์กับตัวละครเอกฝ่ายหญิงที่เป็นผู้หญิงไทย ตลอดจนการนำเสนอเหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นกับตัวละครเอกฝ่ายชายผ่านการท่องเที่ยวในเมืองไทยซึ่งต่อมารู้จักกันภายใต้ชื่อว่า “Bangkok

Fiction” (Thai Oasis, 2004: 2) โดยมีจุดเด่นที่สำคัญคือการใช้เมืองไทยเป็นฉาก และการใช้ลักษณะของความเป็นมิตรของคนไทยเป็นจุดเด่นของตัวละครฝ่ายหญิง บทความนี้มุ่งศึกษานวนิยายประเภทนี้โดยใช้ลักษณะร่วมมาเป็นตัวกำหนดขอบเขตของการศึกษาโดยยึดแก่นเรื่องที่เป็นแนวเกี่ยวกับความรัก (Romance) ระหว่างตัวละครเอกชายฝรั่งและตัวละครเอกหญิงไทย และมีการใช้ฉากเมืองไทยตลอดจนการนำเสนอเรื่องราวของการเดินทางและการใช้ชีวิตในเมืองไทยของตัวละครเอกฝ่ายชายเป็นสำคัญ ซึ่งผู้เขียนเรียกนวนิยายแนวนี้นี้ว่า “นวนิยายการเดินทางตะวันตกร่วมสมัย” (the contemporary Western travel novel)

บทความนี้มุ่งศึกษานวนิยายจำนวน 6 เรื่องซึ่งเป็นนวนิยายที่ประพันธ์ขึ้นในช่วงปี พ.ศ. 2532 – 2547 อันได้แก่ 1) เรื่อง *Bangkok Knights* (2532) โดย Collin Piprell ชาวแคนาดา 2) เรื่อง *The Scribe* (2543) ของ David Young ชาวอังกฤษ 3) เรื่อง *Even Thai Girls Cry* (2546) ของ J.F. Gump ชาวอเมริกัน 4) เรื่อง *Peacock Hotel* (2547) ของ Philip J. Cunningham ชาวอเมริกัน 5) เรื่อง *Thai Girl* (2547) ของ Andrew Hicks ชาวอังกฤษ และ 6) เรื่อง *Private Dancer* (2547) ของ Stephen Leather ชาวอังกฤษ เพื่อแสดงให้เห็นว่าความแตกต่างระหว่างประเทศต้นกำเนิดของนักเขียน ไม่ได้ส่งผลต่อการสร้างมุมมองที่หลากหลายต่อการนำเสนอภาพเมืองไทยเลย แต่กลับเป็นเรื่องของความเป็นตะวันตก (Whiteness) ที่มีอิทธิพลในการครอบงำแนวคิดและมุมมองของนักเขียน จึงส่งผลทำให้นวนิยายเหล่านี้นำเสนอภาพเมืองไทยและสตรีไทยในลักษณะที่ไม่แตกต่างกัน โดยนักเขียนพร้อมใจเลือกสร้างภาพผู้หญิงไทยซึ่งพร้อมที่จะมอบ “รอยยิ้ม” และ “ความสุข” เพื่อสนองตอบความปรารถนาของตัวละครเอกฝ่ายชาย ผ่านการท่องเที่ยวในสถานที่ต่างๆ ของเมืองไทยไม่ว่าจะเป็นสถานบริการในย่านค้าคืนของกรุงเทพมหานครหรือเมืองใหญ่ๆ เช่น พัทยา ภูเก็ต หรือสถานที่ท่องเที่ยวทางธรรมชาติที่สวยงามไม่ว่าจะเป็นชายหาดที่สวยงาม ภูเขา และวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมในหมู่บ้านชนบทของไทย ด้วยเหตุนี้พื้นที่ต่างๆ เหล่านี้ถูกนำเสนอให้กลายเป็นพื้นที่สำหรับการสร้าง “มายาภาพ” เรื่องด้านต่างๆ ของ

ตัวละครเอกผู้ชายฝรั่งที่สามารถหลบหนีโลกแห่งความเป็นจริงมาสู่ดินแดนแห่ง
“สรวงสวรรค์” ในเมืองไทย

บาร์ กับ “ความสุข” ยามค่ำคืนของผู้ชายฝรั่งในใจกลางเมือง

นวนิยายแนวนี้นำเสนอพื้นที่บาร์ซึ่งเป็นพื้นที่สำหรับการนัดพบของ
ตัวละครสำคัญๆ ของเรื่องโดยเฉพาะตัวละครเอกชายฝรั่ง และยังเป็นพื้นที่ที่เป็น
จุดกำเนิดของความสัมพันธ์กับผู้หญิงบาร์ไทย ดังนั้นบาร์ที่นำเสนอในที่นี้ นับเป็น
พื้นที่เฉพาะที่แสดงให้เห็นถึงบทบาทของผู้มอบความสุขและผู้ที่มารับความสุขใน
ยามค่ำคืน ในขณะที่ตอนกลางวันสถานที่ดังกล่าวจะเงียบเหงาและร้างผู้คน

บาร์เป็นสถานที่ที่มีการขายบริการทางเพศซึ่งตัวละครผู้ชายฝรั่ง
เดินทางมาใช้ชีวิตในยามค่ำคืนซึ่งอาจมีทั้งที่เดินทางมาด้วยความเต็มใจหรือจาก
คำเชิญชวนของเพื่อนชาวต่างชาติที่มาอาศัยอยู่เมืองไทยเป็นเวลานาน โดยให้มา
ลองใช้ชีวิตในยามค่ำคืนของเมืองไทย ซึ่งแน่นอนที่สุดว่าในพื้นที่แห่งนี้จะต้องมี
หญิงขายบริการหรือผู้หญิงบาร์ที่มีหน้าที่คอยต้อนรับ และเชิญชวนลูกค้าให้
ตัดสินใจซื้อบริการ และเจ้าของบาร์ผู้จัดการที่คอยเฝ้าอำนวยความสะดวก
ให้กับบุคคลต่างๆ ที่เข้ามาใช้บริการ ดังนั้น หากพิจารณาบทบาทของบาร์
ก็เปรียบเสมือนกับพื้นที่ที่คอยทำหน้าที่หยิบยื่นความสุขให้กับผู้ที่มาใช้บริการ
หรือนักเดินทางผู้ชายฝรั่ง ด้วยเหตุนี้บาร์จึงถูกออกแบบและตกแต่งเพื่อ
จุดมุ่งหมายหลักที่จะให้ผู้ชมเกิดความสุขซึ่งโดยส่วนมากมักจะเป็นการโชว์
พินดาร์ของหญิงบาร์ บาร์จึงมักจะประดับประดาไปด้วยไฟหลากสี เพื่อสร้าง
ความเร้าใจให้กับลูกค้าและผู้ที่ได้เ็นโชว์ เช่น นวนิยายเรื่อง *Thailand Joy* ได้
นำเสนอการตกแต่งบาร์เชอร์รี่ (Cherry Bar) ไว้ว่า [...] บนเพดานมีไฟหลากสีและ
เสียงประดับประดามากมาย อีกทั้งยังมีไฟดิสโก้ขนาดใหญ่ห้อยย้อยลงมา
ท่ามกลางเวที [...] (David Young, 2002: 170–171)

การตกแต่งเวทีของบาร์เชอร์ในลักษณะเช่นนี้เพื่อใช้เป็นพื้นที่ในการสร้างความบันเทิงไว้คอยต้อนรับ “นักท่องเที่ยวน” หรือผู้ชายฝรั่ง ซึ่งลักษณะและคุณสมบัติของอุปกรณ์ต่างๆ มีส่วนส่งเสริมหรือกระตุ้นอารมณ์และความรู้สึกให้กับนักท่องเที่ยวน การที่เวทีซึ่งประดับประดาด้วยไฟสปอรัต์ไลท์และไฟหมุนเพื่อสร้างความตื่นเต้นและเน้นถึงความเร้าใจขณะแสดงโชว์ของผู้หญิงบาร์ และยังมีส่วนที่จะทำให้พวกเธอเหล่านั้นมีชีวิตชีวาขึ้นอีกด้วย สำหรับการจัดวางที่นั่งเพื่อการนั่งชมการแสดงก็จะจัดวางไว้ชิดติดเวทีเพื่อให้ตัวละครเอกฝ่ายชายได้ “ใกล้ชิด” กับการแสดงเพื่อที่สามารถทำให้คนชมได้รับความสุขเต็มที่ อีกทั้งยังส่งผลต่อการตัดสินใจซื้อบริการทางเพศ ส่วนการแสดงที่สร้างความเร้าใจและความสุขให้กับนักท่องเที่ยวนมากที่สุดคือ “การโชว์ฟิสตาร” ที่เน้นการเปลือยกายกับการใช้อุปกรณ์ต่างๆ ซึ่งนวนิยายเรื่อง *Thailand Joy* ได้นำเสนอเรื่องการแสดงในลักษณะนี้ผ่านการแสดงของตัวละครวรรณ (Wan) ไว้ดังนี้

วรรณ (Wan) ถอดชุดชั้นในและหยิบแก้วทรงสูงไว้บนเวที จากนั้นผู้ช่วยเธอก็จะส่งถังซึ่งบรรจุลูกปิงปองให้กับเธอ ทันใดนั้นเธอก็บรรจุลูกปิงปองเข้าไปในอวัยวะเพศของเธอ และเธอก็ยื่น คล่อมแก้ว และขมิบเอาลูกปิงปองออกมาทีละลูก [...] ผู้ชายทุกคนต่างก็จับจองมาที่อวัยวะส่วนนั้นของเธอ [...]

(David Young, 2002: 201)

การแสดง “โชว์ฟิสตาร” ของตัวละครหญิงบาร์เลกเช่นวรรณ เป็นกิจกรรมความบันเทิงอีกอย่างหนึ่งที่บาร์พยายามสรรหาความแปลก ความพิสดาร มาบริการสำหรับนักท่องเที่ยวนเพื่อเป็นการเรียกร้องความสนใจหรือเป็นการสร้างความสุขให้กับนักท่องเที่ยวน หากพิจารณาจากข้อความที่ยกมาข้างต้นแสดงให้เห็นได้อย่างชัดเจนว่าการแสดงโชว์ “ฟิสตาร” สามารถเรียกร้องความสนใจจาก “ผู้ชม” ได้เป็นอย่างดี เพราะทุกคนจะให้ความสนใจ เห็นได้ว่ากิจกรรมการแสดงที่

เจ้าของบาร์นำมาจัดแสดงในบาร์นั้นเป็นสิ่งที่สามารถสนองตอบความต้องการของผู้ชายฝรั่ง ที่ต่างก็หลบหนีความจริงมาสู่โลกแห่งจินตนาการในบาร์แห่งนี้ เพราะในสังคมตะวันตกผู้ชายเหล่านี้ไม่สามารถจะแสดงออกถึงกิจกรรมต่างๆ เหล่านี้ได้มากมายนักอาจเป็นเพราะอาชีพ ชนชั้น หรือสังคมที่รายรอบตน แต่เมื่อมาอยู่ในเมืองไทย สิ่งเหล่านั้นก็จะถูกหายไปอย่างหมดสิ้นเพราะในพื้นที่ของบาร์ พวกเขาเหล่านั้นคือ “แขก” หรือ “นักท่องเที่ยวนะ” ที่สามารถทำสิ่งต่างๆ ได้ ประกอบกับในพื้นที่แห่งนี้เขาคือผู้ที่สามารถโกยความสุขหรือสิ่งที่โหยหามา ช้านานได้อย่างเต็มที่

Jeremy Seabrook (1996: 36) เสนอเหตุผลไว้ใน *Travels In The Skin Trade* ว่าพื้นที่บาร์เป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้นักท่องเที่ยวได้สวมบทบาทและแสดงบทบาทที่เหมือนกันในฐานะของ “นักท่องเที่ยวนะ” และต้องแสดงบทบาทๆ ภายใต้งื่อนไขของพื้นที่ไม่ว่าจะเกี่ยวกับการมีปฏิสัมพันธ์กับผู้หญิงไทย การรับความสุขจากการแสดง ตลอดจนการใช้ชีวิตอย่างเสเพลได้ เพราะในพื้นที่แห่งนี้จะทำให้การเดินทางเหล่านี้ได้หลุดเข้าไปอยู่ในโลกแห่งจินตนาการหรือมายาภาพที่พวกเขาสามารถสร้าง “ความสุข” ให้กับตนเองได้ เพราะในพื้นที่แห่งนี้ทำให้เชื่อว่าคนชนชั้น อาชีพ รูปร่างหน้าตา ไม่ใช่ปัจจัยที่สำคัญเหมือนโลกแห่งความจริง อันเนื่องมาจากทุกคนยินยอมอยู่ได้ด้วย “บทบาท” ซึ่งผู้คนที่รายล้อมภายในบาร์ก็พร้อมที่จะต้อนรับ อำนวยความสะดวกและพร้อมที่เอื้อไปตามความต้องการ ซึ่งแน่นอนในพื้นที่แห่งนี้ผู้ชาย “ฝรั่ง” เหล่านี้จะรู้สึกว่าเขาตนเองเป็นเสมือน “ดารา” หรือ “ราชา” ที่ทุกคนต้องเข้ามาให้ความสนใจ การหลบชีวิตเข้าไปอยู่ในโลกแห่ง “มายา” ของผู้ชาย “ฝรั่ง” กลุ่มนี้ทำให้พวกเขารู้ว่าชีวิตได้หลบออกมาจากชีวิตจริงที่แสนจะวุ่นวายในชีวิตประจำวันได้

ตัวละครไมค์ (Mike) จากเรื่อง *Even Thai Girls Cry* เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดสำหรับการแสวงหาความสุขจากบาร์ในเมืองไทยในฐานะที่เป็นพื้นที่แห่ง “ความสุข” ของผู้ชายฝรั่งที่มีอายุราวๆ 45 ปีอย่างเขา เพราะเมื่อพวกเขาได้เข้ามาท่องเที่ยวนะในบาร์แล้วเขาก็สามารถได้รับความสุขจากตัวละครหญิงบาร์อย่าง

เต็มที อีกทั้งในพื้นที่แห่งนี้เป็นที่ที่เขาได้พบรักและตกหลุมรักมาศ (Moth) หญิงสาวรุ่นลูก

“ฉันเป็นฝรั่ง” “ฝรั่งที่มีอายุรุ่นราวคราวเดียวกับพ่อของเธอ หรืออาจแก่พอที่จะเป็นพ่อของเธอก็ได้”

(J.F. Gump, 2003: 224)

ไมค์มักวิตกกังวลกับความแตกต่างในเรื่องของ “อายุ” ของเขากับมาศอยู่เสมอๆ ซึ่งสำหรับความคิดของเขานั้นไม่สามารถเกิดขึ้นได้ในโลกแห่งความเป็นจริงในสังคมตะวันตก แต่สำหรับในบาร์ของพัทยาหรือเมืองไทยแล้ว เขาสามารถจะพบกับความสุขเฉกเช่นนี้ได้ และสามารถจะทำทุกสิ่งทุกอย่างตามแต่ใจจะปรารถนาได้เพราะในพื้นที่แห่งนี้เขาจะได้รับการต้อนรับในฐานะ “นักท่องเที่ยว” ที่ไม่แตกต่างจากคนอื่นๆ ถึงแม้ว่าบางคนจะเป็นเด็กหนุ่ม หรือ คนที่หล่อกว่าตนเองก็ตาม ประกอบกับผู้หญิงที่ทำงานอยู่ในบาร์ต่างก็พยายามจะทำหน้าที่ของตนเองที่สวมบทบาทของตัวเองในฐานะ “ผู้ให้ความสุข” ด้วยบทบาทในลักษณะดังกล่าวจึงทำให้ความแตกต่างที่เกี่ยวกับอายุของไมค์ และมาศ ได้เลือนหายไป สำหรับเขาแล้วก็มีแต่เวลาแห่ง “ความสุข” ที่เกิดขึ้นในบาร์อันเปรียบเป็นเสมือน “สวรรค์” สำหรับผู้ชายฝรั่ง เพราะในพื้นที่แห่งนี้ความสัมพันธ์ระหว่างเขาและมาศไม่ใช่เรื่องแปลกหรือผิดปกติแต่อย่างใด เนื่องจากนักท่องเที่ยวส่วนใหญ่ต่างก็ยอมที่จะสวมบทบาทในลักษณะที่กล่าวมาแล้วทั้งสิ้น

จะเห็นได้ว่าพื้นที่บาร์ที่ถูก “สร้าง” ให้เหมือนกับพื้นที่แห่ง “ความสุข” ที่สามารถสนอง ตอบความสุขของนักท่องเที่ยวผู้ชายฝรั่งได้เป็นอย่างดี เพราะในพื้นที่แห่งนี้ทำให้พวกเขาเหล่านั้นหลุดออกจากโลกแห่งความเป็นจริงที่พวกเขาไม่สามารถจะสนองตอบความต้องการต่างๆ ได้ อันเนื่องมาจากกฎหรือกติกาที่เข้มงวดของสังคมตะวันตกหรือด้วยความบกพร่องของตนเองโดยเฉพาะเรื่องอายุ แต่ในพื้นที่บาร์ของเมืองไทยพวกเขาสามารถทำสิ่งต่างๆ ได้ ซึ่งแน่นอนว่าพวก

เขาเหล่านั้นจึงพร้อมใจที่จะเลือกอยู่กับ “จินตนาการ” ในยามค่าคีนมากกว่าที่จะอยู่ในโลกแห่งความจริงเมื่อมาท่องเที่ยวในเมืองไทย ดังนั้นจึงไม่แปลกที่นักท่องเที่ยวผู้ชายฝรั่งเศสส่วนใหญ่เลือกที่จะมาใช้บริการสถานท่องเที่ยวแจกเซ็นบาร์ และแน่นอนที่สุดว่าบาร์ก็ยังคงเป็นพื้นที่แห่งการแสวงหาความสุขของผู้ชายเหล่านั้นอย่างไม่มีวันจบสิ้น

สถานที่พัก-โรงแรม กับ “สิทธิพิเศษของฝรั่ง” ในเมืองไทย

ถนน ตรอก ซอกซอย ของย่านสถานบริการในยามค่าคีน สำหรับตอนกลางวันแล้วจะถูกปรับเปลี่ยนค่าและความหมายให้กลายเป็น “ชุมชน” ของฝรั่งที่พวกเขาจะได้ใช้ชีวิตในตอนกลางวัน กล่าวคือ พวกเขาเหล่านั้นจะไม่ใช่นักท่องเที่ยว ของบาร์แจกเซ็นในยามค่าคีนอีกต่อไป แต่พวกเขาต้องกลายเป็นเสมือน “คนต่างถิ่น/ต่างแดน” ที่ต้องมาใช้ชีวิตอยู่บนพื้นที่ของเมืองไทยซึ่งพวกเขาได้ปรับเปลี่ยนพื้นที่บริเวณ ถนนข้าวสาร ถนนสุขุมวิท 23 และถนนพัฒนาพงษ์ ซึ่งเป็นพื้นที่ของคนไทยให้กลับกลายเป็นชุมชนของ “ตนเอง” ไม่ว่าจะเป็นลักษณะของชุมชนที่ประกอบไปด้วยที่พักสำหรับฝรั่ง การสื่อสารโดยใช้ภาษาอังกฤษ ร้านอาหารและการบริการที่เน้นลูกค้าฝรั่งเท่านั้น ดังนั้น พื้นที่เหล่านี้ จึงเปรียบเสมือน “ชุมชนของฝรั่ง” ในเมืองไทย เพราะเมื่อเขาเหล่านั้นตื่นนอนขึ้นมา ก็จะมาพบปะกับเพื่อนๆ ที่มีลักษณะผิวพรรณ หน้าตา ท่าทาง ตลอดจนภาษาที่ใช้ในการสื่อสารที่ไม่แตกต่างกันมากนัก ซึ่งพื้นที่แห่งนี้ เอื้อให้คนเหล่านั้น ได้รู้สึกว่าเป็น “บ้าน” ของตนอีกแห่งหนึ่งในเมืองไทย และพื้นที่แห่งนี้ก็เป็นพื้นที่ที่ทำให้เขาเกิดความรู้สึกไม่แตกต่างท่ามกลางการอาศัยอยู่ในต่างแดนที่มีแต่ความแตกต่างทั้งทางด้านสังคมและวัฒนธรรม อีกทั้งยังรู้สึกว่าพวกเขามีสิทธิพิเศษที่เหนือกว่าในพื้นที่เหล่านี้ ดังนั้น สถานที่พักหรือโรงแรมที่ปรากฏในนวนิยายแนวนี้นี้ จัดเป็นพื้นที่แห่งความอบอุ่นและมิตรภาพที่ทำให้ผู้ชายฝรั่งที่เดินทางมายังเมืองไทย เกิดความรู้สึกปลอดภัยในขณะที่ใช้ชีวิตในเมืองไทย

การเดินทางเข้ามาใช้ชีวิตหรือท่องเที่ยวในเมืองไทยของตัวละครฝรั่ง นักท่องเที่ยวไม่ว่าจะมาท่องเที่ยวระยะสั้น มาทำงาน หรืออาศัยอยู่ในเมืองไทย อย่างถาวรก็ตามแต่สิ่งหนึ่งที่สังเกตได้อย่างชัดเจนคือฝรั่งเหล่านี้มักจะอาศัยอยู่ร่วมกันในกลุ่มของฝรั่งด้วยกันเท่านั้น แม้ว่าฝรั่งเหล่านั้นจะไม่ใช่ว่าจะเป็นคนมาจากประเทศเดียวกันหรือเชื้อชาติเดียวกันก็ตาม แต่มักจะมองว่าเป็น “ชาวตะวันตก” ด้วยกัน พวกเขารู้สึกอึดใจที่จะใช้ชีวิตร่วมกันเพราะจะไม่ทำให้พวกเขารู้สึกแปลกแยกในพื้นที่ดังกล่าวของเมืองไทย จึงจำเป็นที่พวกเขาต้องสร้างความคุ้นเคยต่อกันและทำให้ตนเองรู้สึกไม่แปลกแยกท่ามกลางพื้นที่ของผู้อื่นด้วยการสร้างกลุ่มสังคมของตนขึ้นมาโดยพยายามหาสิ่งที่คุ้นเคยให้กับตนเองให้ได้มากที่สุด

นับเป็นความโชคดีของตัวละครเอกฝ่ายชายหรือนักท่องเที่ยวในนวนิยายที่เลือกศึกษาเพราะพวกเขาจะได้รับ “สิทธิพิเศษ” ในเมืองไทย อันเนื่องจากคนไทยให้การต้อนรับด้วยความเต็มใจโดยเฉพาะจากผู้หญิงบาร์เพราะอำนาจเงินที่สูงกว่า จึงทำให้พวกเขารู้สึกว่าพวกเขากลายเป็นเจ้าของพื้นที่มากกว่าความรู้สึกที่แปลกแยก หากจะกล่าวถึงบทบาทที่สำคัญของชุมชนแห่งนี้แล้ว ก็มีวนผลักดันให้เป็นพื้นที่ของการแสดงออกถึงความเป็นตะวันตกและความอบอุ่นเสมือนหนึ่งเป็นที่ปลอดภัยให้กับนักท่องเที่ยวโดยเฉพาะนักท่องเที่ยวหน้าใหม่ พวกเขาเหล่านั้นก็จะได้รับการช่วยเหลือซึ่งเปรียบเสมือนทางลัดที่ช่วยให้ฝรั่งหน้าใหม่ได้มีที่เลี้ยงหรือได้รับข้อมูลเพื่อให้เข้าใจเมืองไทยได้รวดเร็วและชัดเจนมากยิ่งขึ้นในขณะที่เดียวกันก็ยังได้รับการช่วยในเรื่องของการปรับตัวให้เข้ากับเมืองไทย และผู้หญิงไทย เห็นได้อย่างชัดเจนจากเรื่อง *Private Dancer* ที่นิเกิล (Nigel) เป็นเสมือนพี่เลี้ยงที่คอยแนะนำแก๊ปเตอร์ (Pete) ตัวละครเอกที่เดินทางมาเมืองไทยเป็นครั้งแรกเกี่ยวกับบาร์ซอมบี้ (Zombie) และการซื้อบริการ

[...] การบริการของบาร์ซอมบี้ และการใช้บริการผู้หญิงในบาร์
แห่งนี้ซึ่งเขายังได้อธิบายเกี่ยวกับการจ่ายค่าตัวและระบบการบริการ

ของบาร์ [...] ว่าคุณต้องจ่ายเงินให้กับบาร์ ประมาณ 400–600 บาท และจากนั้นผู้หญิงที่คุณเลือกก็จะสามารถออกไปกับคุณได้ [...] คุณต้องจ่ายต่ำสุด 500 บาท จนถึงมากที่สุดประมาณ 2,000 บาท

(Stephen Leather, 2005: 4)

การสร้างความสัมพันธ์ระหว่างคนสองคนในพื้นที่แห่งนี้ได้ผลักดันให้นักท่องเที่ยวที่เดินทางมายังเมืองไทยได้แสดงบทบาทของความเป็นพี่เป็นน้อง เป็นเพื่อน หรือแม้แต่ความห่วงใยซึ่งกันและกัน แม้ว่าจะต่าง ฐานะ ชาติพันธุ์ อาชีพ ก็สามารถอยู่ร่วมกันได้ เห็นได้อย่างชัดเจนจากรูปร่าง หน้าตา ของนิเกสที่มีตาพิการข้างเดียว ประกอบกับความประหลาดเกี่ยวกับเช็กส์ที่แปลกประหลาด ในขณะที่ปีเตอร์เป็นนักท่องเที่ยวที่มีอาชีพที่มั่นคง การอยู่ร่วมกันในลักษณะนี้สำหรับสังคมตะวันตกนั้นคงเกิดขึ้นได้ยาก เพราะความแตกต่างทางด้านชนชั้น ฐานะ อาชีพ ตลอดจนลักษณะความแตกต่างด้านต่างๆ แต่เมื่อมาอยู่ในเมืองไทยภายใต้พื้นที่ของชุมชนฝรั่งและท่ามกลางเป้าหมายของกิจกรรมการท่องเที่ยวที่เหมือนกัน จึงทำให้ความแตกต่างทางด้าน ชนชั้น ฐานะหรืออาชีพ ก็ถูกทำให้เบาบางลงแต่ “ความเป็นตะวันตก” หรือฝรั่ง ซึ่งเป็นลักษณะร่วมกันที่ติดตัวมากกลับทำให้ดูเด่นชัดมากขึ้น ซึ่งการแนะนำของนิเกสในครั้งนั้นทำให้ปีเตอร์ซึ่งเป็นนักเดินทางหน้าใหม่ของเมืองไทยได้เข้าใจกระบวนการและวิธีการต่าง ๆ ของนักท่องเที่ยวที่จะเลือกใช้บริการจากสถานบันเทิงในยามค่ำคืน เฉากเช่นบาร์ในกรุงเทพมหานคร

ใน *Thai Girl* ได้นำเสนอรูปแบบของมิตรภาพหรือกลุ่มคนที่เป็นฝรั่ง นักท่องเที่ยวเอาไว้เช่นกันบนพื้นที่ของบ้านพัก (Guest House) ในถนนข้าวสาร ผ่านความสัมพันธ์ของตัวละครเอมม่า (Emma) และเบน (Ben) ชาวอังกฤษ และตัวละครแมคคา (Maca) และชัค (Chuck) ชาวออสเตรเลีย ที่ตัดสินใจร่วมเดินทางไปท่องเที่ยวเกาะช้างด้วยกัน ความสัมพันธ์ในลักษณะนี้ได้เปิดโอกาสให้เบนและเอมม่าที่เดินทางมาท่องเที่ยวในเมืองไทยเป็นครั้งแรกได้เรียนรู้ประสบการณ์การ

ใช้ชีวิตจากแมคค่าและซัดซึ่งเป็นนักเดินทางรุ่นพี่ที่มีประสบการณ์เกี่ยวกับเมืองไทยมากกว่า ซึ่งในเวลาต่อมาพวกเขาก็กลายมาเป็นเพื่อนกันในที่สุด ด้วยเหตุนี้ “ชุมชนฝรั่ง” ของนักท่องเที่ยวในเมืองไทยที่รวมตัวกันในลักษณะที่กล่าวมาข้างต้นในพื้นที่ต่างๆ ของเมืองไทยนั้นช่วยให้เกิดความอบอุ่นและผ่อนคลายความรู้สึกอ้างว้างและโดดเดี่ยวของฝรั่งคนหนึ่งที่ต้องมาใช้ชีวิตในดินแดนของผู้อื่นได้เป็นอย่างดี

นอกจากนี้ หากพิจารณาด้านวิถีชีวิตหรือความเป็นอยู่ของฝรั่งเหล่านี้ ณ บ้านหลังที่สองในเมืองไทยนั้น ก็ได้มีความยากลำบาก เพราะค่าเงินที่สูงกว่าจึงทำให้พวกเขาเหล่านั้นมีเงินเพียงพอที่จะจับจ่ายใช้สอย และซื้อความสะดวกสบายให้กับตนระหว่างการเดินทางหรือใช้ชีวิตอยู่ในเมืองไทย และในบางครั้งก็กลับพบว่าการใช้ชีวิตอยู่ในพื้นที่เช่นนี้ยังเพิ่มความความสะดวกสบายและสร้างความหรรหามากกว่าความเป็นอยู่ในสังคมตะวันตก ถึงกับมีนักท่องเที่ยวบางคนถึงกับหลงติดภาพความสะดวกสบายในฐานะ “เศรษฐี” ที่เขาได้รับจากการยกย่องจากคนไทย จนทำให้ตัดสินใจว่าจะใช้ชีวิตที่เหลืออยู่ของตน ณ ที่แห่งนี้ โดยยึดที่นี่เป็นบ้านของเขาไปอย่างถาวร

พื้นที่ที่แสดงออกถึงการยกย่องหรือมอบ “สิทธิพิเศษ” ให้กับฝรั่งนักท่องเที่ยวเหล่านั้นอีกอย่างหนึ่ง คือ โรงแรม ซึ่งตั้งอยู่ไม่ไกลจากบาร์มากนัก นักท่องเที่ยวเหล่านี้จะได้รับการบริการแบบพิเศษสุด จากการบริการที่พร้อมจะหยิบยื่นให้กับผู้ที่เข้าใช้บริการในฐานะแขกของโรงแรมในเมืองไทย และยิ่งเป็นฝรั่งด้วยแล้วพวกเขาก็รับรู้สีกว่าพวกเขาจะได้รับสิทธิต่างๆ ที่แตกต่างไปจากกลุ่มนักท่องเที่ยวอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการบริการที่เอื้ออำนวยให้เกิดความสะดวกในหลากหลายรูปแบบ รวมทั้งความพยายามที่จะคัดสรรสิ่งต่างๆ ที่ทำให้ฝรั่งผู้ที่เข้ามาพักเกิดความพึงพอใจมากที่สุด เช่น การบริการของโรงแรมพีคอคค (Peacock Hotel) ในนวนิยายเรื่อง *Peacock Hotel* ซึ่งได้เตรียมไว้สำหรับ “นักท่องเที่ยว” อย่างจอห์น (John) ไว้ว่า

[...] มีการตกแต่งในรูปแบบที่เข้ายวน มีพนักงานต้อนรับเป็นคนไทยทั้งหมด มีทางเดินสำหรับฝรั่งโดยเฉพาะ [...] โรงแรมพีค็อคเป็นสถานที่ที่คุณสามารถจะมีเครื่องดื่มหรืออาหารที่หรูหรา อีกทั้งยังสามารถหลบตาผู้คนได้เป็นอย่างดี [...]

(Philip J. Cunningham, 2004: 42)

โรงแรมแห่งนี้ในสายตาของจอห์นแล้วนับเป็นพื้นที่พิเศษที่สร้างขึ้นมาเพื่อสนองตอบความต้องการของแขกที่มาใช้บริการโดยเฉพาะฝรั่ง เห็นได้จากการมีทางเดินเฉพาะสำหรับลูกค้าฝรั่ง ประกอบกับความพยายามที่ทำให้ผู้เข้าพักได้รับความรู้สึกที่พิเศษไม่ว่าจะเป็นการตกแต่งสถานที่ด้วยอุปกรณ์ที่สวยงามเพื่อสร้างความประทับใจให้กับลูกค้าอย่างเขา รวมทั้งการเตรียมการบริการชั้นเยี่ยมไว้ต้อนรับโดยมีบริการเป็นคนไทย การบริการและการต้อนรับในลักษณะเช่นนี้ทำให้ตัวละครจอห์นรู้สึกประทับใจมากที่สุดคือ การบริการ เพราะเป็นการบริการที่ทำให้เขาเกิดความรู้สึกเหมือนมีเกียรติ เป็นแขกคนพิเศษและลูกค้าคนสำคัญของโรงแรมแห่งนี้ ยิ่งไปกว่านั้นเขายังภาคภูมิใจในความเป็นตะวันตกมากยิ่งขึ้น เพราะพื้นที่แห่งนี้มีส่วนช่วยทำให้เขาได้หวนรำลึกถึงอำนาจของตะวันตกเฉกเช่นในอดีต ซึ่งนวนิยายเรื่องนี้ก็ได้นำเสนอแนวคิดในลักษณะนี้ไว้อย่างชัดเจนผ่านพื้นที่ของโรงแรม Peacock ที่อยู่ในกรุงเทพมหานคร ที่เขามองว่าพื้นที่แห่งนี้มิใช่มีความหมายเพียงแค่ว่า “โรงแรม” เพื่อพักอาศัยเท่านั้น หากพื้นที่นี้ได้สร้างให้ฝรั่งรู้สึกว่าตนเองเป็นคนที่พิเศษและมีความเป็นอยู่ที่หรูหรา ดังตอนหนึ่งที่กล่าวไว้ว่า

กรุงเทพฯ แต่ไม่เป็นกรุงเทพฯ [...] ในสถานที่แห่งนี้คนเดินทางเช่นเขาได้รับการบริการอย่างสุภาพ อ่อนน้อม ... มีโอกาสได้ลิ้มลองเครื่องดื่ม และอาหารชั้นเลิศ [...] สำหรับเขาแล้วความรู้สึกเช่นนี้ไม่เคยเกิดขึ้นเลยในบ้านเกิด [...]

(Phillip J. Cunningham, 2004: 42)

จอห์นรู้สึกได้ว่าโรงแรมแห่งนี้มีการต้อนรับและการบริการเขาเสมือนหนึ่งเป็นแขกคนพิเศษ และในพื้นที่แห่งนี้ทำให้เขาได้รับสิทธิพิเศษในฐานะที่เป็นฝรั่งคือการต้อนรับด้วยเครื่องดื่มอย่างดี การบริการสิ่งต่างๆ จนเขาได้รับความสะดวกสบายมากขึ้น การกระทำในลักษณะเช่นนี้ของโรงแรมกระตุ้นให้เขาได้ทวนรำลึกถึงชีวิตในสังคมบ้านเกิดว่าสิ่งเหล่านี้เขาไม่สามารถจะได้รับได้เลย หากมาพิจารณาถึงเหตุผลของความแตกต่างในความรู้สึกของจอห์นเกี่ยวกับการบริการของโรงแรมนั้น เหตุผลที่สำคัญก็คือ อัตราเงินและค่าครองชีพที่แตกต่างกัน เนื่องจากรายได้ในจำนวนเท่ากันไม่สามารถสรรหาสิ่งเหล่านี้ได้ในสังคมตะวันตก แต่สำหรับเมืองไทยแล้วทำให้เขาได้รับสิ่งเหล่านี้ได้อย่างง่ายดาย สำหรับความรู้สึกประทับใจการยกย่องจนทำให้เขารู้สึกว่าเขาคือ “คนพิเศษ” จากการบริการและการต้อนรับของพนักงานของโรงแรมแห่งนี้ที่มีแต่คนไทยนั้น หากใช้มุมมองของชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช (2539: 29) ที่ได้อธิบายถึงพนักงานชายไทยและรูปแบบที่สวมใส่จนทำให้แขกเกิดความรู้สึกว่าตนเองเป็นคนพิเศษและมีความเหนือกว่าไว้ว่า

ชุดเครื่องแบบพนักงานชายของโรงแรมแห่งหนึ่งบนถนนราชดำริ ก็เป็นการย่อนยุคไปสู่ยุคอาณานิคม เพื่อทำให้แขกที่เข้าพักรู้ว่าตัวเองเป็นชาฮิบ มีคนรับใช้ประจำตัวไว้ให้คอยซั้วใช้งานได้ตลอดเวลา (ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช, 2539: 29)

จากความรู้สึกของจอห์นแสดงให้เห็นถึงความรู้สึกของแขกที่เป็นฝรั่งว่ามีความเหนือกว่า และมองว่าตนเองเป็นคนที่ได้รับสิทธิพิเศษ เมื่อใช้บริการของโรงแรม ประกอบกับการจัดการบริการในรูปแบบต่างๆ ที่กล่าวไปแล้วนั้น ยิ่งทำให้เขาได้เปรียบเทียบวิถีชีวิตในบ้านเกิดและในเมืองไทย จนในที่สุดทำให้เขาได้เกิดความรู้สึกว่าในเมืองไทยหรือกรุงเทพฯ แห่งนี้ทำให้เขามีสิทธิพิเศษต่างๆ ได้

ดีกว่าในบ้านเกิดของตน ลักษณะเช่นนี้สามารถเชื่อมโยงให้เห็นถึงการสร้าง “จินตนาการ” ที่เกี่ยวกับการบริการที่เจ้าของกิจการพยายามจัดให้กับนักท่องเที่ยว เพื่อเขาเหล่านั้นได้หลบหนีจากชีวิตที่แสนจะจำเจในบ้านเกิด เช่น การให้ผู้ชายไทยมาเป็นบริกรที่คอยให้บริการ ซึ่งสิ่งนี้สามารถเชื่อมโยงถึงแนวคิดถึงผู้ชายพื้นถิ่นในยุคอาณานิคมที่คอยทำหน้าที่เป็นผู้รับใช้หรือแรงงาน เพื่อแสดงถึงความรู้สึกในยุคนั้นที่ตะวันตกมีอำนาจเหนือดินแดนและผู้คนในดินแดนอื่น โดยมองว่าเขาเหล่านั้นอยู่ในสถานะที่ต่ำกว่าซึ่งพวกเขาก็สามารถจะได้รับสิทธิพิเศษจากคนเหล่านั้น และสำหรับบริกรเหล่านั้นก็ด้วยเช่นกัน จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่านวนิยายเรื่อง *Peacock Hotel* ที่อธิบายว่าผู้ที่มาทำหน้าที่ในโรงแรมแห่งนี้มีการแต่งกายเหมือนกับเจ้าชายและสตรีที่สวยงามเจ้ากับเจ้าหญิง ในการอธิบายเช่นนี้แสดงให้เห็นได้ว่า Phillip J. Cunningham ผู้ประพันธ์เกิดความภาคภูมิใจกับความเป็นตะวันตก (Whiteness) ของตนเองอย่างชัดเจนผ่านการนำแนวคิดดังกล่าวมาถ่ายทอดไว้ในนวนิยายการเดินทางเรื่องนี้

จะเห็นได้ว่าพื้นที่ สถานที่พัก หรือโรงแรมย่านสถานบันเทิงในยามค่ำคือนั้นเป็นเสมือนพื้นที่อีกแห่งหนึ่งที่เปิดโอกาสให้ฝรั่งนักเดินทางได้สร้างจินตนาการที่ตนเองปรารถนาไม่สามารถจะทำได้ในบ้านเกิดของตนหรือสังคมตะวันตก อันเนื่องมาจากปัจจัยทางเศรษฐกิจ อาชีพ หรือชนชั้นของตนในสังคม แต่สำหรับในเมืองไทยพวกเขาเหล่านั้นจะสามารถจะสวมบทบาทเสมือน “เศรษฐี” ผ่านการเป็นนักท่องเที่ยวฝรั่ง ไปใช้บริการหรือซื้อบริการเพื่อเติมเต็มสิ่งที่ขาดหายไป หากเลือกใช้บริการโรงแรมในเมืองไทยซึ่งเป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้พวกเขาได้หลุดเข้าไปในโลกแห่งมายาที่สามารถตอบสนองความปรารถนาของตนที่ไม่สามารถจะเกิดขึ้นได้ในสังคมตะวันตกหรือบ้านเกิดของตนเอง

สถานที่ท่องเที่ยวทางธรรมชาติ กับ “การพักผ่อน” ของนักท่องเที่ยวฝรั่ง

ตลอดช่วงเวลาที่นักเดินทางฝรั่งได้เดินทางมาท่องเที่ยวและอาศัยอยู่ในเมืองไทย พวกเขามิได้ใช้ชีวิตอยู่แต่ในย่านสถานบันเทิงยามค่ำคืนของใจกลางเมืองเพียงอย่างเดียว หากแต่ยังได้เดินทางไปท่องเที่ยวตามสถานที่ที่เป็นแหล่งท่องเที่ยวทางธรรมชาติของไทยไม่ว่าจะเป็นภูเขา ชายหาด หรือเกาะ ซึ่งมีอยู่เกือบทุกจังหวัดของประเทศไทย นวนิยายที่เสื่อกศึกษาได้นำเสนอพื้นที่เหล่านี้ โดยให้ตัวละครเอกผู้ชายฝรั่ง ได้เดินทางท่องเที่ยวหรือไปใช้ชีวิตท่ามกลางแหล่งท่องเที่ยวทางธรรมชาติของไทยกับ “คูรัก” หญิงไทยเป็นสำคัญ ในพื้นที่เหล่านี้ ตัวละครเอกผู้ชายฝรั่งได้ใช้ชีวิตที่แตกต่างจากชีวิตที่ดำเนินอยู่ในแต่ละวันในใจกลางเมือง กล่าวคือพวกเขาเหล่านี้มุ่งเน้นการเดินทางเพื่อการพักผ่อน แสวงหาความสุข รวมทั้งการได้เรียนรู้และทำความรู้จักกับ “คนรัก” ซึ่งเป็นหญิงบาร์หรือหญิงไทยมากยิ่งขึ้น

สถานที่ท่องเที่ยวทางธรรมชาติของไทยในนวนิยายนั้นได้นำเสนอผ่านทะเล และเกาะซึ่งเป็นสถานที่ท่องเที่ยวที่มีชื่อเสียงของไทย โดยกำหนดให้พื้นที่เหล่านี้เป็นพื้นที่สำหรับ “การพักผ่อน” หรือ หลบหนีชีวิตในเมืองหลวงที่ทั้งเขาและเธอต้องสวมบทบาทซึ่งไม่สามารถจะใช้ชีวิตแบบคูรักโดยทั่วๆ ไปได้ ดังนั้นพวกเขาจึงเดินทางมาท่องเที่ยวและใช้ชีวิตท่ามกลางธรรมชาติอันงดงามของเมืองไทย อันเนื่องมาจากความสวยงามของแหล่งท่องเที่ยวเหล่านี้ มีส่วนช่วยเสริมสร้างบรรยากาศความโรแมนติกระหว่าง “คูรัก” ผู้ชายฝรั่งและผู้หญิงไทยระหว่างการเดินทางเพราะพื้นที่ของเกาะหรือชายหาดมีส่วนผลักดันให้เกิดการ “ปรับเปลี่ยน” บทบาทของผู้ใช้พื้นที่ไปด้วย อันเนื่องมาจากพวกเขาได้หลุดออกมาจากพื้นที่บาร์ที่ผู้ชาย ฝรั่งเป็นเพียงผู้ซื้อบริการ ในขณะที่ผู้หญิงไทยเป็นฝ่ายขายบริการ มาสู่พื้นที่ที่เขาสามารถสร้าง “จินตนาการ” ของ “คูรัก” ที่มีหญิงคนรักอยู่เคียงข้างซึ่งทำให้มีชีวิตที่หอมหวาน ชุ่มฉ่ำหัวใจ เพราะเธอเหล่านั้นพร้อมที่จะมอบความสุขตามแต่เขาจะปรารถนาได้ เช่น นวนิยายเรื่อง *Bangkok*

Knights ได้นำเสนอการเดินทางของตัวละคร “คูร์ก” ที่เดินทางไปแสวงหา “ความสุข” โดยใช้ธรรมชาติที่เป็นพื้นที่เกาะของเมืองไทยในการสนองตอบความปรารถนาของตน ผ่านตัวละครเออร์เนส (Ernest) กับน้อย (Noi) คูร์กที่ได้เดินทางไปท่องเที่ยว “เกาะในฝัน” ทางภาคใต้ของไทย ซึ่งเขาได้แสดงความรู้สึกต่อเกาะนี้ไว้ว่า

ในความเป็นจริง มีเพียงแค่เสียงของนกร้องและเสียงร้องของลิงจาก ป่า [...] มีเสียงของจิ้งจกดังเซ็งแซ่ และมีชายหาด มันเป็นเหมือนสวรรค์มีดวงอาทิตย์ทำให้รู้สึกผ่อนคลายจากชีวิตในเมืองหลวงอย่างกรุงเทพฯ

(Collin Piprell, 1989: 70)

การเดินทางของเออร์เนสครั้งนี้ นับเป็นประสบการณ์ที่ล้ำค่าเพราะทั้งเขาและน้อยต่างได้อยู่ร่วมกันสองคนท่ามกลางธรรมชาติที่งดงามซึ่งเต็มไปด้วยสัตว์ธรรมชาติ บรรยากาศที่แสนจะสงบ ซึ่งช่วยสร้างสีสันให้กับพื้นที่แห่งนี้ สำหรับเขารู้สึกว่าพื้นที่บนเกาะแห่งนี้เป็นเสมือนเกาะ “สวรรค์” ที่ทำให้เขาได้ปลดปล่อยเสมือนว่าเกาะแห่งนี้是他的และมีความผูกพันอันเป็นที่รักซึ่งสามารถเสพสุขท่ามกลางธรรมชาติอันแสนสงบไร้การรบกวน นอกจากนี้การเดินทางมาถึงเกาะแห่งนี้ของเขาเป็นเสมือนการหลุดพ้นออกมาจากความวุ่นวายจากลักษณะของสังคมเมืองเฉกเช่นกรุงเทพมหานคร ที่ทั้งคู่ต่างต้องเผชิญกับการทำหน้าที่ตามบทบาทที่ต่างได้รับจากพื้นที่ดังกล่าวซึ่งเขาทั้งคู่แทบจะไม่มีเวลาอยู่กับตัวเองตามลำพัง ดังนั้น การเดินทางครั้งนี้จึงเป็นเสมือนการเดินทางเพื่อมาใช้ชีวิตในวันหยุดเพื่อการ “พักผ่อน” ด้วยกัน และคนทั้งคู่ก็ได้ใช้ชีวิตด้วยกันทั้งกลางวันและกลางคืนภายในหมู่บ้านชาวประมงที่เต็มไปด้วยดงมะพร้าว มีหาดทรายสีขาว ไม่มีรถ ไม่มีสถานบันเทิง เพราะในคำคือนั้น เขาได้หลับนอนกับคนรักท่ามกลางธรรมชาติที่เหมือนกับภาพฝันที่ตนเองปรารถนา

หาดทรายที่ทอดยาวขาวสะอาดไร้แม้แต่รอยเท้า น้ำทะเลที่แสนสงบและใส ซึ่งสามารถทำให้เขาเห็นปะการัง ทำให้เขาเกิดความคิดว่านี่คือสถานที่ที่เหมาะสมต่อการพักผ่อนในวัดหยุด [...] ตลอดเส้นทางเงียบและสงบ [...]

(Collin Piprell, 1989: 70–71)

การสร้างพื้นที่ให้มีลักษณะที่เป็น “ดั้งเดิม” เช่นนี้เป็นการหลีกเลี่ยงของตนเองอีกแบบหนึ่งซึ่งฝรั่งนักเดินทางผู้ชายเหล่านี้มักจะใช้โลกของจินตนาการในการสร้างความสุขให้กับตนเองเพราะในพื้นที่แห่งนี้สามารถทำให้เขาสามารถค้นพบกับความสุขได้ เพราะในโลกแห่งความเป็นจริงเขาเป็นเพียงนักท่องเที่ยวและหญิงคนรักก็เป็นผู้หญิงบาร์ แต่เมื่อเขาทั้งคู่ได้มาใช้ชีวิตอยู่ในโลกแห่งมายาของเกาะแห่งนี้ ทำให้เขาได้หลบหนีจากความเป็นจริง และได้มาสวมบทบาทของ “คู่รัก” ที่เสมือนหนึ่งคู่รักในโลกแห่งความเป็นจริงของคนทั่วไปที่น้อย เป็นเสมือนแฟนสาว และเฮอร์เนสก็เป็นเสมือนคู่รักชายหนุ่ม แต่สำหรับโลกแห่งความเป็นจริงแล้วเมื่อเขากลับไปใช้ชีวิตในกรุงเทพฯ ความสุขในลักษณะนี้ก็จะสูญหายไปทันที เพราะเขาทั้งคู่ก็ต้องกลับไปเผชิญกับชีวิตจริงโดยเฉพาะน้อยต้องกลับไปทำหน้าที่เป็นผู้หญิงบาร์ต่อไป ด้วยเหตุนี้ จึงไม่แปลกที่พื้นที่แห่งนี้ถูกสร้าง “ความหมาย” ให้กลายเป็นพื้นที่แห่ง “สวรรค์” ของคนทั้งคู่ซึ่งสามารถเชื่อมโยงความรู้สึกเสมือนการได้ย้อนกลับไปสู่ดินแดนแห่งความฝันที่มีแต่ธรรมชาติและหญิงคนรัก

ส่วนเรื่อง *Thai Girl* ผู้ประพันธ์ได้นำเสนอพื้นที่ “สวรรค์” ของนักท่องเที่ยวฝรั่งผู้ชาย ผ่านพื้นที่ของเกาะเสม็ด โดยเปิดโอกาสให้เบน (Ben) ตัวละครเอกผู้ชายฝรั่งได้มีโอกาสได้ทบทวนตัวเองเกี่ยวกับ “ความรัก” ที่มีต่อฟอน (Fon) คู่รักหญิงไทย เพราะระหว่างที่เขาใช้ชีวิตอยู่ที่นั่นเขาได้มีโอกาสได้พบปะกับนักเดินทางฝรั่งทั้งชายและหญิง อีกทั้งยังเป็นการย้อนความรู้สึกของตัวเองให้กลับไปสู่ความรู้สึกแบบเดิมที่ยังไม่ได้รู้จักและหลงรักเธอ ด้วยการทดลองใช้

ชีวิตแบบนักเดินทางที่เดินต่างมุ่งหวังเพื่อการพักผ่อนให้กับตนเอง ไม่ว่าจะเป็น การกินและการดื่ม และในพื้นที่แห่งนี้เขาได้มีโอกาสได้ใช้ชีวิตแบบไร้สาระ ดังที่ ตั้งใจไว้

ดวงอาทิตย์กำลังลับขอบฟ้าลงสู่ทะเลและเป็น (Ben) รู้สึกว่า ตัวเอง กำลังอยู่ในสวนอีเดนเช่นเดียวกับอดัม [...] มันเป็นัญชาชั้นยอด สนุกเข้าไปไฉน้องซัค (Chuck) พูดกับเขา [...]

(Andrew Hicks, 2004: 225)

จะเห็นได้ว่าพื้นที่ของเกาะเสม็ดได้เปิดโอกาสให้เป็นและเพื่อนๆ ที่เป็นฝรั่งด้วยกันโดยเฉพาะผู้ชายได้มีโอกาสได้ใช้พื้นที่ตรงนี้เพื่อแสวงหาการ “ผ่อนคลาย” ให้กับตนเองเพราะบนเกาะแห่งนี้เขาได้มีโอกาสได้สูบกัญชา ทั้งที่เขาไม่เคยสูบกมาก่อน และดื่มเหล้า ซึ่งการกระทำของเขาเหล่านี้ไม่สามารถกระทำได้ในสังคมหรือวิถีชีวิตจริงที่ผ่านมาในสังคมตะวันตก อันเนื่องมาจากสภาพของการเป็นนักศึกษาที่ต้องศึกษาเล่าเรียน แต่ในพื้นที่แห่งนี้ทำให้เขาได้ปรับเปลี่ยนบทบาทตนเองให้กลายเป็น “ผู้เสพความสุข” ที่สามารถกระทำการต่างๆ ที่ผิดไปจากวิถีชีวิตในประจำวันที่ผ่านมาได้ เช่น สามารถทำสิ่งที่ผิดกฎหมาย หรือแม้แต่การร่วมรักกับสตรีชาวออสเตรเลียที่เกิดขึ้นอย่างง่ายดายท่ามกลางธรรมชาติในยามค่ำคืน ดังนั้น พื้นที่แห่งนี้ทำให้เขาได้รู้สึกปลดปล่อย และพยายามจะทำทุกสิ่งทุกอย่างเพื่อให้สัมผัสผจญคนรัก

จากที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นได้ว่าสภาพภูมิทัศน์ และบรรยากาศของธรรมชาติที่งดงามของแหล่งท่องเที่ยวในภาคต่างๆ ของเมืองไทย ส่งผลต่อความรู้สึกของนักเดินทางฝรั่งก่อให้เกิดจินตนาการผ่านพื้นที่เพื่อสร้างความหมายของพื้นที่เหล่านี้ให้เป็นเสมือนพื้นที่แห่งการ “พักผ่อน” และสร้าง “ปลดปล่อย” ให้กับพวกเขาได้ อีกทั้งเสน่ห์ของพื้นที่เหล่านี้มีส่วนช่วยในการ

กระตุ้นให้นักเดินทางเหล่านี้ได้สร้างความปรารถนาส่วนตัวระหว่างการเดินทางได้อีกทางหนึ่ง

ชนบทไทย กับ “การเรียนรู้” วัฒนธรรมไทยของฝรั่ง

การนำเสนอชนบทของไทยในนวนิยายนี้มักเป็นการนำเสนอผ่านบ้านเกิดของหญิง “คู่รัก” ชาวไทย โดยที่ตัวละครเอกชายฝรั่งมีโอกาสดูเดินทางไปสัมผัสวิถีชีวิตแบบชนบทของเมืองไทยที่ยังคงมีวิถีชีวิตแบบดั้งเดิม ความล้าหลัง หรือวิถีชีวิตแบบเรียบง่าย ซึ่งเมื่อนักท่องเที่ยว ฝรั่งได้เข้าไปในพื้นที่เหล่านั้นก็จะเกิดการปรับเปลี่ยนบทบาทของตนเองให้เป็นเสมือน “ผู้เรียนรู้” โดยมี “คู่รัก” หญิงไทยคอยทำหน้าที่เป็น “ผู้สอน” ซึ่งจะอธิบายถึงสิ่งต่างๆ ที่เผชิญ ตลอดจนเป็นผู้อธิบายเส้นทางการเดินทาง หรือแม้แต่เป็นผู้กำหนดบทบาทในแต่ละวันของนักเดินทางฝรั่งให้คอยทำตาม ดังนั้น กิจกรรมของนักเดินทางฝรั่งถูกปรับเปลี่ยนให้แตกต่างไปจากชีวิตที่ดำเนินตามปกติในใจกลางเมือง นวนิยายหลายเรื่องได้เปิดโอกาสให้ตัวละครเอกผู้ชายฝรั่งได้เดินทางไปยังบ้านเกิดของ “คู่รัก” เพื่อไปเรียนรู้วิถีชีวิตหรือภูมิหลังของเธอ เห็นได้อย่างชัดเจนจากเรื่อง *Thai Girl* ที่ตัวละครเป็นได้เดินทางไปยังบ้านเกิดของแฟนที่จังหวัดบุรีรัมย์เรื่อง *Private Dancer* ตัวละครปีเตอร์ ได้เดินทางไปยังจังหวัดบุรีรัมย์ซึ่งเป็นบ้านเกิดของจอย (Joy) หญิงคู่รัก และเรื่อง *Peacock Hotel* ที่นำเสนอการเดินทางของจอห์นไปยังจังหวัดบุรีรัมย์เพื่อไปพบบุรณ (Bun) หญิงคนรัก

เป็นและแฟนมีโอกาสได้ใช้ชีวิตร่วมกันระยะหนึ่ง ณ บ้านเกิดของเธอ และตลอดระยะเวลาที่อยู่ร่วมกัน เป็นรู้สึกตื่นเต้นกับสิ่งต่างๆ ที่แฟนแนะนำหรืออธิบายเขาให้ฟังอยู่ตลอด เช่น เมื่อเธอเดินทางผ่านตลาดในตอนเช้ามีด เธอได้พาเขาไปซื้อของที่ตลาดซึ่งเป็นตลาดนัดแบบชนบทของไทย ซึ่งทำให้เขาได้เรียนรู้วิถีชีวิตของชนบทอีกรูปแบบหนึ่งว่า

แผนสำหรับวางของหนักเต็มไปด้วยผักและผลไม้มากมายซึ่งเป็น (Ben) ไม่สามารถจะรู้ว่าเป็นผลไม้อะไรบ้าง และยังมิปลา ที่ยังคงมีชีวิต อยู่ซึ่งฝน(Fon) เลือกปลาสดๆ ที่ยังมีชีวิต [...] จากนั้นเธอก็เดินไปยังร้าน ที่ขายแมลงทอดและป้อนเข้าปากให้เป็นชิม [...]

(Andrew Hicks, 2004: 187)

พื้นที่ตลาดชนบทในบ้านเกิดของฝน ณ จังหวัดบุรีรัมย์ นับเป็นพื้นที่แห่ง “การเรียนรู้” ของเขาอย่างแท้จริง เพราะเขาไม่เคยเห็นตลาดในลักษณะนี้ที่มีของ จำหน่ายวางเรียงรายมากมาย ซึ่งเขาไม่สามารถจะบอกชื่อผลไม้หรือผักต่างๆ ได้ และของที่วางจำหน่ายก็เป็นสินค้าพื้นเมืองแทบทั้งสิ้น หรือแม้กระทั่งปลาที่นำมา วางจำหน่ายก็ยังเป็นปลาที่ ยังคงมีชีวิตอยู่ ในพื้นที่แห่งนี้ฝน จะเป็นผู้กำกับ บทบาทของเขา โดยให้เขาเป็นผู้เรียนรู้จากคำบอกเล่าของเธอ อีกทั้งเขายังต้อง เป็นผู้ช่วยฝนที่คอยถือของที่เธอเลือกซื้อ (“Jinda and Ben were soon laden with plastic bags full of food” (Andrew Hicks, 2004: 187) การเดินทางครั้งนี้ใน สายตาของเขามองว่าฝนเป็นผู้ที่มีความเชี่ยวชาญ เต็มไปด้วยความเชื่อมั่นและมีความรู้ ในขณะที่เขาเองกลับกลายเป็นผู้ที่คอยเฝ้าสังเกต หรือพยายามเรียนรู้ สิ่งต่างๆ จากเธอ

ความจำเป็นอีกอย่างหนึ่งสำหรับนักเดินทางผู้ชายฝรั่งที่ต้องเดินทาง ร่วมไปกับ “คู่รัก” หญิงไทยหรือแม้แต่การเดินทางไปยังชนบทของไทย คือการ เรียนรู้ “ภาษาไทย” โดยเฉพาะภาษาถิ่นที่เป็นภาษาอีสาน เพราะจะทำให้ นักเดินทางไม่รู้สึกแปลกแตกต่าง รวมทั้งสามารถสื่อสารกับคนท้องถิ่นได้ เช่น ในนวนิยายเรื่อง *Peacock Hotel* ตัวละครเอกผู้ชายฝรั่งอย่างจอห์นที่กำลัง เดินทางโดยลำพังไปพบบรรณหญิงคนรัก ณ บ้านเกิดของเธอ จำเป็นต้องเรียนรู้ “ภาษาอีสาน” ระหว่างการเดินทาง และในครั้งนั้นเขาได้เรียนรู้ภาษาอีสานจาก ผู้คนที่ร่วมเส้นทาง ผ่านการสนทนาขณะที่อยู่บนรถไฟ

“คุณพูดไทยชัดจัง” เธอพูดออกมา “คุณพูดลาวได้ไหม?”

“ลาว ฉันพูดไม่ได้ แต่ฉันอยากพูดเป็นมากๆ” เขาตอบ

“บอเป็นหยั่ง” “คุณรู้ความหมายหรือเปล่าละ”

“น่าจะหมายถึงไม่เป็นไร มั้ง” “คุณเก่งจัง” เธอพูดกับเขา.

(Philip J. Cunningham, 2004: 340)

สำหรับการสื่อสารด้วยภาษาอีสานสำหรับนักเดินทางฝรั่งที่ต้องเดินทางปะปนไปกับคนพื้นถิ่นที่กำลังเดินทางไปยังภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยเป็นสิ่งที่จำเป็นอย่างยิ่ง เพราะผู้คนโดยทั่วไปจะไม่สื่อสารด้วยภาษาอังกฤษหรือแม้แต่ภาษาไทยที่ใช้เป็นภาษาประจำชาติก็ตาม เพราะพวกเขาเหล่านั้นจะใช้ภาษาอีสาน ซึ่งเป็นภาษาของตนเองในการสื่อสารเป็นส่วนใหญ่ เห็นได้จากตัวละครจohntองต้องใช้ภาษาอีสานในการสั่งซื้ออาหารบนรถไฟโดยสาร จohntองเห็นความสำคัญและสนใจภาษาอีสานเป็นอย่างมากและพร้อมที่จะ “เรียนรู้” อยู่ตลอดเวลา ซึ่งในพื้นที่บนรถไฟโดยสารที่มีผู้คนอีสานรายล้อมเขานั้น สำหรับเขาแล้วถือว่าเป็นโอกาสที่ดีที่จะได้ฝึกใช้ภาษาถิ่นของคนเหล่านี้ ดังนั้น เมื่อเขาได้สนทนากับพนักงานหญิงคนไทยที่กำลังขายอาหารอยู่นั้นเขาได้มีโอกาสได้ “เรียนรู้” ภาษาอีสานจากเธอ โดยเฉพาะคำที่จำเป็นต่อการสนทนา นั่นคือ “*bo pen yang*” (บ่ เป็น หยั่ง) ซึ่งหมายถึง “ไม่เป็นไร” เป็นคำที่ฝรั่งมักจะได้อินอยู่เป็นประจำ

การเรียนรู้ของ “ฝรั่ง” นักเดินทางที่เดินทางเข้ามาใช้ชีวิตอยู่ในเมืองไทยที่กล่าวไปแล้วนั้นแสดงให้เห็นถึงการ “ปรับเปลี่ยน” บทบาทของตัวเองโดยเฉพาะจาก “นักท่องเที่ยว” ที่พยายามแสวงหาความสุขจากแหล่งบันเทิงในยามค่ำคืนของกรุงเทพมหานคร มาสู่ “ผู้เรียนรู้” ที่พยายามจะเรียนรู้วิถีชีวิตอีกรูปแบบหนึ่งตามแบบของผู้คนในชนบทของไทย ซึ่งการปรับเปลี่ยนบทบาทในลักษณะนี้ย่อมยืนยันได้เป็นอย่างดีถึงบทบาทของพื้นที่ว่ามีส่วนในการกำหนดบทบาทของผู้ใช้พื้นที่ รวมทั้งผู้คนที่ใช้พื้นที่ก็สามารถสร้างความหมายให้กับพื้นที่ได้เช่นกัน

ดั่งบทบาทของ Fon ได้ทำให้บ้านเกิดของเธอกลายเป็นพื้นที่แห่งการเรียนรู้สำหรับ Ben

บทส่งท้าย

การผสมผสานของการนำเสนอพื้นที่ของเมืองไทยให้มีทั้ง “ความสุข” ในยามค่ำคืนจากสถานบันเทิงยามค่ำคืนในใจกลางเมือง หรือพื้นที่ที่เป็นสถานที่ท่องเที่ยวทางธรรมชาติซึ่งมีความสวยงาม ตลอดจนพื้นที่ชนบทของไทยที่ยังคงมี “ความล้าหลัง” แบบชนบท ผ่านการสร้าง มายาภาพหรือจินตนาการในด้านต่างๆ ผ่านพื้นที่ของเมืองไทยนั้นแสดงให้เห็นถึงการนำเสนอ “ภาพแทน” (representation) อีกทางหนึ่งเพราะการสร้างจินตนาการในนวนิยายการเดินทางร่วมสมัยนั้นได้นำเสนอความหมายใหม่ของสถานที่ต่างๆ เพื่อสนองความต้องการของผู้ชายฝรั่งโดยการสร้างพื้นที่ต่างๆ ของเมืองไทยกลายเป็นพื้นที่ที่เอื้อต่อเหมาะต่อการสร้างความสุข การพักผ่อนหย่อนใจ และสามารถเป็นพื้นที่แห่งการเรียนรู้ของของตนได้เป็นอย่างดี ด้วยเหตุนี้พื้นที่ของ “เมืองไทย” จึงมีความสำคัญต่อการดำรงจินตนาการหรือมายาภาพของผู้ชายฝรั่งให้ดำเนินต่อไป จึงไม่แปลกที่มีฝรั่งผู้ชายมากมายที่ยังคงหลงไหลในดินแดนแห่ง “สรวงสวรรค์” แห่งนี้อย่างถอนตัวไม่ขึ้น เห็นได้จากการที่นักท่องเที่ยวผู้ชายหลายคนต้องเดินทางกลับมาท่องเที่ยวในเมืองไทยครั้งแล้วครั้งเล่าหลังจากที่เดินทางกลับไปใช้ชีวิตในบ้านเกิด หรือบางคนก็ไม่อาจตัดใจจากดินแดนแห่งนี้ไปได้ถึงกับละทิ้งบ้านเกิดเพื่อมาใช้ชีวิตของตนอย่างถาวรในพื้นที่แห่งนี้

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย.2548. “ประวัติความเป็นมาและผลงานดีเด่น
ของการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย” (ออนไลน์) แหล่งที่มา:
<http://www.tat.or.th/thai40year/page/.html>. [July,19th 2004.]
ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช.2539. *เชิงอรรถวัฒนธรรม*. กรุงเทพมหานคร :
สำนักพิมพ์มติชน.

ภาษาอังกฤษ

Cunningham, J. Philip.2004.*Peacock Hotel*. Bangkok : Asia Books.
Gump, J.F.2003. *Even Thai Girls Cry*. Bangkok :Bangkok Book House..
Hicks, Andrew.2004. *Thai Girl*. Bangkok : TYS Books.
Jaime. 2004. “Thailand Dark Side”.[Online]. Available from:
www.thaiworldview.com/poor.htm [July, 19th 2004.]
Leather, Stephen.2005. *Private Dancer*. Bangkok : Three Elephants.
Piprell, Collin.1989. *Bangkok Knights*. Bangkok : Asia Books.
Seabrook, Jeremy.1996. *Travels in the Skin Trade : Tourism and the Sex
Industry*. London and Chicago : Pluto Press.
Thai Oasis.2004. “ Bangkok Fiction : Defining a new literary genre”.
[Online]. Available from : www.thaioasis.com. [July, 19th 2004.]
Young, David.2002.*Thailand Joy*. Bangkok : Doung Kamol.

บทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนา*

ศุภลักษณ์ ปัญญะ*

ความเชื่อเรื่องผีเป็นความเชื่อพื้นฐานดั้งเดิมของสังคมล้านนาก่อนที่จะรับเอาความเชื่อทางพุทธศาสนาเข้ามาผสมผสาน โดยปรากฏในรูปของเรื่องเล่าและพิธีกรรมต่างๆ ซึ่งเป็นสิ่งที่ชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ของผีกับคนล้านนาที่เกาะเกี่ยวกันอยู่อย่างเหนียวแน่น

นิทานเรื่องผีของล้านนาถือเป็นมรดกทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่งของชนชาวล้านนาที่สืบทอดจากคนรุ่นหนึ่งสู่อีกรุ่นหนึ่ง นิทานพื้นบ้านประเภทนี้มิใช่เรื่องราวที่เล่าขานกันเพื่อความเพลิดเพลินสนุกสนานเท่านั้น หากแต่แฝงไปด้วยบทบาทหน้าที่และฐานความคิดที่นำเสนอผ่าน “ตัวผี” ในนิทาน ทั้งยังเป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งในการปลูกฝังคติความเชื่อ วัฒนธรรม และค่านิยมต่างๆ ให้แก่บุคคลในสังคม

การรวบรวมและจัดจำแนกนิทานเรื่องผีของล้านนา

ผู้วิจัยได้รวบรวมนิทานเรื่องผีของล้านนาจากข้อมูลนิทานมุขปาฐะที่ได้รับการบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษรแล้ว ดังปรากฏเป็นเอกสารสิ่งพิมพ์

*สรุปความจาก ศุภลักษณ์ ปัญญะ. 2551. “การศึกษบทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนา” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิตสาขาวิชาภาษาและวรรณกรรมล้านนามหาวิทยาลัยเชียงใหม่ วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้รับทุนวิจัยมหาบัณฑิต จากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ด้านมนุษยศาสตร์ – สังคมศาสตร์ ประจำปีการศึกษา 2549 โดยมีรองศาสตราจารย์ ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุลเป็นอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์

*มหาบัณฑิตสาขาวิชาภาษาและวรรณกรรมล้านนา

จำนวน 27 เล่ม โดยคัดเลือกนิทานเรื่องผีได้ทั้งหมด 237 เรื่อง นิทานดังกล่าว แบ่งออกเป็น 2 ลักษณะได้แก่

1.นิทานเรื่องผีที่มีโครงเรื่อง เหตุการณ์ ตัวละคร และสถานที่ จำนวน 162 เรื่อง นิทานกลุ่มนี้มีองค์ประกอบของเรื่องเล่าครบตามรูปแบบของนิทานพื้นบ้าน

2.นิทานเรื่องผีที่น่าสนใจในลักษณะการอธิบาย จำนวน 75 เรื่อง นิทานกลุ่มนี้เป็นรูปแบบที่ถือว่าเป็นลักษณะเฉพาะและดั้งเดิมของนิทานผี มีเนื้อหาเป็นการการอธิบายการกำเนิดของผี รูปร่างและนิสัยของผี ถิ่นที่อยู่ของผี ลักษณะพิเศษ ความสำคัญ และพฤติกรรมของผี ทั้งนี้เป็นการอธิบายลักษณะของผีชนิดนั้นๆ โดยไม่ได้ผูกเรื่องให้มีโครงเรื่องเช่นนิทานพื้นบ้านประเภทอื่น

จากนิทานเรื่องผีจำนวน 237 เรื่อง ผู้วิจัยได้แบ่งกลุ่มนิทานผีออกเป็น 9 กลุ่มใหญ่ได้แก่

1.กลุ่มนิทานผีบรรพบุรุษ ในกลุ่มนี้เป็นนิทานที่แสดงให้เห็นพฤติกรรมของผีบรรพบุรุษในการสร้างโลก ปกป้อง คุ่มครอง ดูแล บันดาลทรัพย์สิ่งของให้แก่เหล่าลูกหลาน นิทานผีในกลุ่มนี้แบ่งออกเป็น 3 กลุ่มย่อยคือ

1.1กลุ่มนิทานผีสร้างโลก เป็นกลุ่มนิทานที่กล่าวถึงการสร้างโลก มนุษย์ และสรรพสิ่งต่าง ๆ

1.2กลุ่มนิทานผีปู่ย่า เป็นกลุ่มนิทานที่กล่าวถึงผีบรรพบุรุษที่คอยดูแล และควบคุมพฤติกรรมของลูกหลานในตระกูลหรือครอบครัวเดียวกัน

1.3กลุ่มนิทานผีบ้านผีเรือน เป็นกลุ่มนิทานที่กล่าวถึงผีที่คอยคุ้มครอง ดูแลลูกหลานในครัวเรือน

2.กลุ่มนิทานผีอารักษ์และผีเจ้านาย เป็นกลุ่มนิทานผีที่สืบเชื้อสายมาจากเจ้านาย มีบทบาทในการปกป้องรักษาสถานที่สำคัญๆ ของกลุ่มชน เช่น ผีอารักษ์ประจำเมือง ประจำทุ่งนา เป็นต้น

3. **กลุ่มนิทานผีสิง** เป็นกลุ่มนิทานที่เล่าถึงพฤติกรรม การเข้าสิงหรือแฝงร่างอยู่ในสิ่งที่เป็นรูปธรรม และการศึกษาครั้งนี้จะหมายรวมถึงภาวะการจำแลงแปลงกายเป็นสัตว์หรือสิ่งต่างๆ เพื่อทำร้ายมนุษย์

4. **กลุ่มนิทานผีป่าผีห้วย** หมายถึงกลุ่มนิทานผีที่มีแหล่งอาศัยอยู่ในสถานที่ธรรมชาติ เช่น ป่า คอย ห้วย หรือแม่น้ำ และมีพฤติกรรมที่คอยทำร้ายมนุษย์

5. **กลุ่มนิทานผีชีโลงชีลัก** เป็นกลุ่มนิทานผีที่นำเสนอพฤติกรรมของผีรวมถึงตัวมนุษย์ในการลักขโมยหรือแสดงความโลภจนทำให้เกิดความเดือดร้อนและภัยอันตรายกับตนเอง

6. **กลุ่มนิทานผีทำนายและการละเล่น** คือ กลุ่มนิทานที่กล่าวถึงพฤติกรรมของผีในแง่ของการเป็นผู้ทำนายพยากรณ์รวมถึงการละเล่นพื้นบ้าน เช่น ผีนางดั่ง เป็นต้น

7. **กลุ่มนิทานผีงวอดคนหลวัก (ผีโง่คนฉลาด)** เป็นกลุ่มนิทานที่แสดงให้เห็นถึงพฤติกรรมต่างๆ ของผีที่เป็นรองมนุษย์ หรือพฤติกรรมของมนุษย์ที่อาศัยผีเป็นเครื่องมือในการหาผลประโยชน์ให้แก่ตนเอง

8. **กลุ่มนิทานผีอธิบายเหตุ** เป็นกลุ่มนิทานที่เล่าถึงพฤติกรรมของผีที่เป็นที่มาหรือปฐมเหตุอันก่อให้เกิดสิ่งต่างๆ เช่น นิทานเรื่องการซื้อขายผีของเงี้ยว เป็นต้น

9. **กลุ่มนิทานผีผัวผีเมีย** เป็นกลุ่มนิทานที่กล่าวถึงพฤติกรรมของตัวละครผี อาจเป็นหญิงหรือชายที่มีความสัมพันธ์ฉันผัวเมียกับมนุษย์

บทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนา

จากการศึกษาวิเคราะห์บทบาทของผีที่ปรากฏในนิทานพื้นบ้านล้านนาทั้ง 9 กลุ่มดังกล่าว พบว่า สามารถแบ่งบทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนาออกได้เป็น 4 ด้าน ดังนี้

1. ฝึกกับการเป็นทางออกของความขัดแย้งและกฎเกณฑ์ทางสังคม

การดำรงอยู่ของสังคมทุกสังคม ย่อมมีการวางกฎเกณฑ์เพื่อสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในคนหมู่มาก แต่ย่อมมีอีกส่วนหนึ่งของสังคมที่คับข้องไม่พอใจในกฎเกณฑ์นั้น นิทานพื้นบ้านทุกประเภทมีบทบาทที่สำคัญในการให้ความบันเทิงและหรือระบายความตึงเครียด คับข้องใจ นิทานเรื่องผีก็เป็นนิทานประเภทหนึ่งที่มีเนื้อหาแฝงเร้นไปด้วยความขัดแย้งหรือกฎเกณฑ์ต่างๆ ที่ปรากฏในสังคมล้านนา และความเชื่อเรื่องผีคือทางออกที่มนุษย์ใช้เป็นเครื่องมือเพื่อขจัดหรือผ่อนคลายความคับข้องใจเหล่านั้น

ตัวอย่างนิทานเรื่องผีที่เป็นทางออกของประชาชน ปรากฏในนิทานเรื่อง “ผีขุนน้ำ” ตัวละครมนุษย์ในเรื่องแบ่งเป็นสองฝ่ายด้วยกัน คือ ประชาชนและผู้เป็นตัวแทนอำนาจของรัฐ และผีขุนน้ำถูกใช้เป็นเครื่องมือในการต่อสู้กับอำนาจของรัฐจนได้รับชัยชนะ

นิทานเรื่องผีบางเรื่องแสดงบทบาทของมนุษย์ที่มีอำนาจเหนือผี เป็นการกล่าวถึง บทบาทความเป็นรองของผีต่อความเป็นมนุษย์ ในที่นี้มีการนำเสนอบทบาทของผีในเชิงที่แสดงออกให้เห็นถึงความโง่ ความเชื่อ ไม่ทันเล่ห์ของมนุษย์ และในแง่ของการอ่อนแอทางกำลังกาย เช่นนิทานเรื่อง “ผีป่า” กล่าวถึงบทบาทของนางผีที่ไม่มีอำนาจใดๆ ให้มนุษย์เกิดความรู้สึกหวาดกลัวหรือน่าเกรงขาม แต่กลับเป็นความรู้สึกตรงกันข้าม เพราะผีตนนี้ไม่เพียงแต่จะไม่มีอำนาจในการหลอกหลอน บังคับ หรือควบคุมมนุษย์ แต่ยังขอความช่วยเหลือและแสดงความหวาดกลัวมนุษย์อีกด้วย

ในสังคมล้านนาแม้ว่าเพศหญิงจะมีบทบาทในด้านการสืบตระกูลสืบรพบุรุษ เป็นเจ้าของปัจจัยไม่ว่าจะเป็นที่ดิน บ้านเรือน แต่ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างเพศหญิงกับเพศชายนั้น ชายก็ยังมีอำนาจมากกว่าหญิง นิทานเรื่องผีสะท้อนให้เห็นว่าผู้หญิงจำเป็นที่จะต้องดำรงตนอยู่ในกรอบประเพณีอันดีงาม ไม่ประพฤติ “ผิดผี” มิฉะนั้นจะถูกลงโทษ นิทานเหล่านี้เป็นอุทาหรณ์ที่ช่วยวางแบบแผนพฤติกรรมให้ผู้หญิงปฏิบัติตามที่สังคมต้องการ

นิทานกลุ่มผีอารักษ์และผีเจ้านายสะท้อนให้เห็นการประนีประนอมระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน เช่นเรื่อง “ผีเสื้อวัด” เป็นเรื่องชี้ชัดในด้านการผนวกเอาความเชื่อเรื่องการนับถือผี อันเป็นศาสนาดั้งเดิมของชาวล้านนาเข้ากับศาสนาพุทธ โดยอาศัยการประดิษฐ์สร้างหอผีไว้ในบริเวณวัด แต่นิทานในกลุ่มนี้ก็ชี้ให้เห็นถึงฐานะของศาสนาดั้งเดิม (ผี) ที่ถูกกลืนเข้าเป็นส่วนหนึ่งของพระพุทธศาสนา ในลักษณะการเป็นผู้สนับสนุนและส่งเสริมการดำรงอยู่ของพุทธศาสนา

2. ผีกับการให้การศึกษาและอบรมระเบียบสังคม จากการศึกษาพบว่าบทบาทของผีในด้านการให้การศึกษาและอบรมระเบียบสังคมเป็นบทบาทที่มีความสำคัญมาก ดังปรากฏบทบาทนี้ในนิทานทั้ง 9 กลุ่ม ทั้งนี้อาจแยกบทบาทดังกล่าวออกเป็น 3 ประเด็น ได้แก่

2.1 ผีกับการให้การศึกษาและอบรมระเบียบสังคมแก่บุคคลทั่วไป นิทานเรื่องผีส่วนใหญ่จะแสดงแนวคิดหรือเป็นตัวอย่างที่ชี้ให้เห็นถึงการอบรมระเบียบสังคมแก่บุคคลทั่วไป ไม่ว่าจะเป็นด้านจริยธรรม คุณธรรม และหลักพื้นฐานการดำเนินชีวิตร่วมกับผู้อื่นในสังคม เช่น การสอนให้กระทำแต่ความดี ละเว้นความชั่วทั้งปวง สอนให้ประกอบอาชีพสุจริตไม่ลักขโมยและไม่เบียดเบียนผู้ใด ตลอดจนการสอนให้บุคคลในสังคมล้านนาเป็นผู้ที่ให้ความเคารพทั้งแก่บุคคล สิ่งของ สถานที่ ธรรมชาติ รวมถึงเหล่าผีและบรรดาวิญญาณผู้ล่วงลับ เป็นต้น

2.2 ผีกับการให้การศึกษาและอบรมระเบียบสังคมตามเพศ นิทานเรื่องผีแสดงให้เห็นบทบาทของเพศชายและเพศหญิงในสังคมพื้นบ้านล้านนาในด้านต่างๆ คุณสมบัติสำคัญของเพศหญิง คือการรักษาวลสงวนตัว และการปฏิบัติอันเกี่ยวเนื่องกับพิธีกรรมในครัวเรือนรวมถึงบรรพบุรุษ นอกจากนี้ยังให้การอบรมเกี่ยวกับหน้าที่ของความเป็นเมียและแม่ ส่วนเพศชายข้ออบรมที่ปรากฏนั้นจะเป็นเรื่องที่สอดคล้องกับคุณสมบัติสำคัญของเพศหญิง กล่าวคือ การให้เกียรติและไม่ล่วงละเมิดแก่ฝ่ายหญิง รวมถึงการระวังรักษาความปลอดภัยของตนเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยามที่ต้องออกจากบ้านไปทำภารกิจต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น

การทำมาหากิน หรือไปแอ่วสาวในยามค่ำคืน เช่น การเรียนรู้คาถาอาคม การระมัดระวังตนไม่ให้พุดจาบหลู่หยาบคายต่อผีหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในป่า ในคอย เพราะอาจจะถูกอำนาจของผีเพศหญิงกระทำเอาได้ ส่วนคุณสมบัติที่สำคัญของเพศชายที่ปรากฏในนิทานผีล้านนา คือ ความเป็นผู้ที่มีความซื่อสัตย์ และขยันทำมาหากิน ดังในนิทานเรื่อง “กินก่อนทานมาก่อนแต่ง” พ่อแม่ของ ฝ่ายหญิงเห็นว่าฝ่ายชายเป็นผู้ที่มีนิสัยเกียจคร้าน จึงไม่ยอมให้คบหากัน ทั้งสอง คนจึงพากันหนีไปอยู่ในป่าและประสบเคราะห์กรรมจนสิ้นชีวิต นิทานเรื่องนี้ เป็นอุทาหรณ์ว่าเพศชายควรมีความขยันขันแข็ง ไม่ประพฤติดิจจาริต ส่วนเพศ หญิงก็ควรเคารพเชื่อฟังผู้ใหญ่

2.3 ผีกับการให้การศึกษาและอบรมระเบียบสังคมตามสถานะ ตัวละคร ในนิทานเรื่องผีมีหลายสถานภาพ ไม่ว่าจะเป็นกษัตริย์ ผู้นำหรือผู้ปกครอง ท้องถิ่นหรือชุมชน ลูกศิษย์ เจ้าอาวาส/พระสงฆ์ เจ้าหนี้ นายพราน พ่อค้าวัวต่าง ช่างหล่อช่างเหล็ก ฯลฯ ตัวละครจึงมีบทบาทตามสถานภาพที่หลากหลาย นิทานผีล้านนาจึงอาจถือได้ว่าเป็นนิทานอุทาหรณ์หรือนิทานคติ (Fable) ได้อีก นัยหนึ่ง เพราะมีเนื้อหาที่แฝงไปด้วยคำสอนในการปฏิบัติตนให้มีความถูกต้อง เหมาะสมตามสถานภาพ ตามค่านิยม ความเชื่อ และวัฒนธรรมประเพณีอันดี งามของสังคมล้านนา รวมถึงความปลอดภัยในชีวิตของปัจเจกบุคคลอีกประการ หนึ่งด้วย

นิทานเรื่องผีของล้านนาหลายเรื่องมีรูปแบบเป็นนิทานคติ กล่าวคือ มีคติ คำสอนกล่าวในตอนท้ายของเรื่อง ตัวอย่างเช่น นิทานเรื่อง “ห้วยยางห้วย อาถรรพ์” ซึ่งสอนให้เคารพในสถานที่ต่างๆ ดังกล่าวว่า “เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นนี้ คนโบราณจึงสั่งสอนว่า เมื่อเข้าป่าไปควรระมัดระวังตัวอยู่ตลอดเวลา และไม่ กระทำการใดๆ ที่ไม่เหมาะสม การเข้าป่าต้องระมัดระวังตัว ไม่ประมาท จะพุด จะทำแต่สิ่งที่ดีเท่านั้น”

นิทานเรื่อง “พ่อค้าโทน” สอนให้เคารพเจ้าที่เจ้าทางผู้คุ้มครองสถานที่ ต่างๆ ที่เราไม่คุ้นเคย ดังคำสอนท้ายเรื่องว่า “สาเหตุที่พ่อค้าโทนรอดจากภัย

อันตรายในคีนัน เพราะว่าเขาไม่ทิ้งรีตประเพณีที่คนเก่าคนก่อนได้กระทำไว้คือ เมื่อจะพักกินข้าวในระหว่างการเดินทาง หรือพักค้างคืนที่ใดจะต้องวางอาหารสังเวยให้เจ้าที่กินก่อน และจะต้องบอกขออนุญาตพักแรมกับเจ้าที่ด้วย”

คำสอนที่ปรากฏในนิทานผีเหล่านี้ ย่อมเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้เห็นว่าคุณค่าประสงค์หนึ่งของนิทานผี คือการให้การศึกษาและอบรมบุคคลในสังคม ล้วนมาให้ประพฤติตนตามความเชื่อและจารีตประเพณีที่สืบทอดมา

3. ผีกับการถ่ายทอดความเชื่อและพิธีกรรม พฤติกรรมของผีที่แสดงให้เห็นถึงการถ่ายทอดความเชื่อและพิธีกรรมในสังคมล้านนา สามารถจำแนกหัวข้อในการศึกษาออกเป็น 2 ประเด็นคือ ความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับชีวิต และความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับการทำมาหากิน

บทบาทของผีที่แสดงให้เห็นถึงความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับชีวิต เป็นบทบาทที่บ่งชี้ถึงความเกี่ยวพันของระบบความเชื่อและพิธีกรรมกับตัวผีที่แสดงออกในนิทานพื้นบ้านล้านนา ไม่ว่าจะเป็น บทบาทของผีในด้านการขับไล่สิ่งชั่วร้าย เช่นการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้านด้วยวิธีการต่างๆ โดยมีความเชื่อว่าสิ่งชั่วร้ายหรือโรคภัยนั้นๆ เกิดจากการกระทำและอำนาจของผี เมื่อเกิดขึ้นแล้วชาวล้านนาจะอาศัยหมอพื้นบ้านในการบำบัดเยียวยา หรือขับไล่สิ่งชั่วร้ายนั้นๆ บทบาทในแง่ของผีปรากฏอย่างชัดเจนในนิทานกลุ่มผีสิง ผีป่าผีห้วย และบางส่วนในนิทานกลุ่มผีสร้างโลก (นิทานในกลุ่มย่อยของกลุ่มผีบรรพบุรุษ) พิธีกรรมที่ปรากฏจะเป็นพิธีกรรมเกี่ยวกับการเรียกขวัญ การขับไล่ผีออกจากร่างของมนุษย์ และพิธีส่งพ่อเกิดแม่เกิด โดยเชื่อว่าเมื่อกระทำแล้วมนุษย์จะพ้นจากภาวะการครอบงำของผี และทำให้เกิดความสงบสุขในชีวิต

บทบาทของผีในการถ่ายทอดความเชื่อและพิธีกรรมด้านความเคารพต่อบรรพบุรุษ ปรากฏในกลุ่มนิทานผีอธิบายเหตุ ประกอบด้วย 5 พิธีกรรม คือ 1) พิธีกรรมพ้อนผีปู่ย่าผิมดและผีเม้ง 2) พิธีกรรมบูชาเช่นขอขมาผีปู่ย่า 3) พิธีกรรมไหว้ผีเรือนรวมถึงสิ่งของในเรือน 4) พิธีกรรมไหว้ผีอารักษ์เสื่อบ้านเสื่อเมือง และ 5) พิธีกรรมพ้อนผีเจ้านาย

บทบาทของผีในด้านความเชื่อและพิธีกรรมการทำนายและการละเล่น ประกอบด้วยนิทานเกี่ยวกับผีเจ้านาย ผีย่าหม้อหนึ่ง ผีโหลขาว ผีกะโหล่ง ผีกะลา อันเป็นนิทานผีทำนาย และนิทานผีสิงลม ผีปากวัก และผีนางดั่ง ซึ่งเป็นนิทานที่เกี่ยวกับการละเล่นพื้นบ้านมาแต่อดีต

บทบาทของผีที่แสดงให้เห็นถึงความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับการทำมาหากิน ปรากฏในกลุ่มนิทานผีอารักษ์และผีเจ้านาย กลุ่มผีป่าผีห้วย และกลุ่มผีอธิบายเหตุ นิทานเรื่องที่น่าสนใจในประเด็นนี้คือ นิทานเรื่อง “ผีบิน” ซึ่งเป็นนิทานที่เกี่ยวข้องกับการผลิตของชาวอำเภอบ่อเกลือ จังหวัดน่าน โดยอาศัยการบูชาขี้เถ้าผีเพื่อให้ได้ผลผลิตคือเกลือจำนวนมาก นิทานเรื่องนี้อธิบายถึงการประกอบพิธีกรรมไว้อย่างชัดเจนและน่าสนใจ ผีบินนี้เป็นกิริยาอาการ “บิน” ของผีผู้เป็นบริวารของเจ้าพ่อบ่อเกลือ เพื่อมาโฉบเอาเด็กที่เป็นเครื่องเซ่นไหว้ไปอย่างรวดเร็ว ทั้งยังมีมิติของการใช้ “ตัวผี” เป็นเครื่องมือในการหลอกหรือขู่เด็กภายในชุมชนให้ระมัดระวังตน ไม่ให้ออกไปเล่นชนนอกบ้าน

4. ผีกับการสร้างเอกลักษณ์และประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ปรากฏในนิทานกลุ่มผีอารักษ์และผีเจ้านาย ผีอธิบายเหตุ และผีผ้าผีเมีย เรื่องราวของนิทานเหล่านี้ได้รับการถ่ายทอดจากรุ่นสู่รุ่นจนกลายเป็นประวัติศาสตร์หรือที่มาของท้องถิ่น ตลอดจนกลายเป็นประเพณีวัฒนธรรมประจำท้องถิ่นที่สืบทอดต่อกันมาจนถึงยุคปัจจุบัน ผู้วิจัยเห็นว่านิทานเรื่องที่ตั้งควมมีเสน่ห์และเป็นนิทานที่เล่าขานกันจนแพร่กระจายเป็นหลากหลายสำนวน คือนิทานเรื่อง “เมืองลับแล” บทบาทของตัวละครผีเพชฌัญญ์ในนิทานเรื่องนี้เป็นที่รู้จักกันดี ในฐานะที่เป็นตัวละครในนิทานพื้นบ้านของชาวอำเภอลับแล และลักษณะสำคัญอีกประการที่เป็นเอกลักษณ์ของท้องถิ่นจากพฤติกรรมของตัวละครจากนิทานเรื่องนี้ คือการสร้างภาพพจน์ว่าชาวเมืองลับแลเป็นผู้ที่เปี่ยมไปด้วยศีลธรรมและยึดมั่นถือมั่นในเรื่องความสัตย์เป็นสำคัญ

ฐานคิดเรื่องผีที่ปรากฏในนิทานพื้นบ้านล้านนา

จากการศึกษาวิเคราะห์บทบาทของผีที่ปรากฏในนิทานเรื่องผีของล้านนา แสดงให้เห็นถึงฐานคิดของชาวล้านนา 3 ประเด็นด้วยกัน คือ ฐานคิดเกี่ยวกับการมองโลกจากตัวผีที่ปรากฏในนิทานเรื่องผีของล้านนา ฐานคิดเกี่ยวกับผีล้านนากับมิติความสัมพันธ์ของคนในสังคม และบทบาทผีล้านนาที่ปรากฏในนิทานกับฐานคิดทางสังคม

1. ฐานคิดเกี่ยวกับการมองโลกจากตัวผีที่ปรากฏในนิทานผีล้านนา

จะเห็นได้ว่าในนิทานเรื่องผีของล้านนานั้น แสดงถึงฐานคิดของคนล้านนาในอดีตว่าโลกที่ผีดำรงอยู่และโลกของคนเป็นโลกใบเดียวกันเสมอ ผีและคนสามารถพบปะพูดคุย มีปฏิสัมพันธ์กันราวกับว่าเป็นกลุ่มสิ่งมีชีวิตหรือชุมชนเดียวกัน นอกจากนี้ตัวผีส่วนใหญ่มักมีพฤติกรรมและความรู้สึกเช่นเดียวกับมนุษย์ แต่ความสัมพันธ์นั้นแบ่งออกได้เป็น 3 ระดับด้วยกันคือ

1) สถานะของผีที่เหนือกว่ามนุษย์ คือ ผีสามารถบันดาลความสุข และทรัพย์สินต่างๆ ให้แก่มนุษย์ได้ รวมถึงสามารถทำร้ายมนุษย์โดยที่มนุษย์นั้นไม่สามารถต่อสู้หรือช่วยเหลือตนเองได้เลย บทบาทของผีในสถานะนี้มักปรากฏในกลุ่มนิทานผีบรรพบุรุษและผีอารักษ์ กลุ่มนิทานผีทำนายและการละเล่น กลุ่มนิทานผีสิง กลุ่มนิทานผีซี้ลัทธิโกล และกลุ่มนิทานผีผิวผีเมี้ยน

2) สถานะของผีเท่าเทียมกับมนุษย์ หมายถึง สถานะที่มนุษย์มีความสัมพันธ์กับผี โดยไม่ปรากฏความได้เปรียบเสียเปรียบกัน แสดงออกให้เห็นถึงความเป็นเพื่อน หรือแม้แต่เป็นบุคคลในครอบครัวที่สามารถพึ่งพาอาศัยกันได้ ซึ่งปรากฏในนิทานกลุ่มผีสิงและผีผิวผีเมี้ยน เช่น ผีโพงกับมนุษย์เป็นพอลเมียกับลูกเขยกันจึงออกไปช่วยกันหาปลา หรือผีม้าบ้องกับมนุษย์เป็นเพื่อนกันจึงเดินทางไปแคว่สาวด้วยกัน

3) สถานะของผีต่ำกว่ามนุษย์ ปรากฏในกลุ่มนิทานผีง้าวคนหลีก (ผีโง่คนฉลาด) บทบาทของผีเหล่านี้ล้วนแสดงให้เห็นถึงความโง่เขลาเบาปัญญา

และความอ่อนแอของผีที่ฟ่ายแฟ่มนุษย์ นิทานกลุ่มนี้เสมือนเป็นการปลอบประโลมใจมนุษย์ว่าในบางครั้งมนุษย์ก็มีอำนาจที่เหนือกว่าอำนาจของผีได้

2.ฐานคิดเกี่ยวกับผีล้านนากับมิติความสัมพันธ์ของคนในสังคม
ตัวละครที่ปรากฏในนิทานเรื่องผีของล้านนามีทั้งตัวละครที่เป็น “ผี” และ “คน” ซึ่งโดยแท้จริงแล้วไม่ว่าจะเป็นตัวละครผีหรือคน ก็ล้วนเป็นการสะท้อนให้เห็นถึงระบบความสัมพันธ์ของคนกับคนในสังคมล้านนา ซึ่งแบ่งออกเป็น 2 มิติคือ ความสัมพันธ์แบบขัดแย้งหรือศัตรูและความสัมพันธ์แบบมิตร

ความขัดแย้งในนิทานเรื่องผีของล้านนาแสดงความสัมพันธ์เชิงอำนาจของคนในสังคมไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในครอบครัว หรือผู้คนต่างสถานภาพในหมู่บ้าน ปมความขัดแย้งมีทั้งเรื่องเล็กน้อยๆ เช่น เรื่องผลประโยชน์ การทำมาหากิน ความไม่เข้าใจกัน ฯลฯ ไปจนถึงความขัดแย้งเรื่อง การประเพณีผิดจารีต กรอบประเพณีของสังคม

ความสัมพันธ์แบบมิตรเป็นเรื่องของการอยู่ร่วมกันของคนในสังคมที่มีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ พึงพาอาศัยกัน

3.ฐานคิดทางสังคมกับบทบาทผีที่ปรากฏในนิทานพื้นบ้านล้านนา
ผู้วิจัยแยกประเด็นฐานคิดเกี่ยวกับสังคมของชาวล้านนาอันสะท้อนจากบทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนาออกเป็น 5 ประเด็น ได้แก่ *วิถีสังคม เพศ ศาสนา เศรษฐกิจ และการเมือง*

ฐานคิดด้านวิถีสังคม ได้แก่ สังคมล้านนาเป็นสังคมที่ต้องการผู้นำ เป็นสังคมที่มีกฎเกณฑ์ของการอยู่ร่วมกัน เป็นสังคมที่มีความสัมพันธ์แบบเครือญาติ

ฐานคิดด้านเพศ สังคมล้านนาให้ความสำคัญในบทบาทของเพศหญิง โดยเฉพาะบทบาทด้านการประกอบพิธีกรรมอันเกี่ยวข้องกับผีบรรพบุรุษ ดังปรากฏในนิทานกลุ่มผีบรรพบุรุษและผีอารักษ์ ซึ่งนิทานส่วนใหญ่จะเล่าถึงความสำคัญของเพศหญิงในการพิทักษ์รักษาความปลอดภัยของครอบครัวผ่านการประพฤติปฏิบัติต่อผี อย่างไรก็ตามนิทานในกลุ่มผีอารักษ์และผีเจ้านาย

ส่วนมากจะกล่าวถึงชื่อผีเจ้านายที่เป็นวีรบุรุษเพศชาย เช่น เจ้าหลวงคำแดง เจ้าพ่อประตู่ผา ท้าวชาก่าน เป็นต้น อาจกล่าวได้ว่าสังคมล้านนามีฐานคิดที่ถือว่าเพศหญิงเป็นนักปฏิบัติ ส่วนเพศชายเป็นนักปกครอง

ฐานคิดด้านศาสนา บทบาทของผีในนิทานทั้งหมดแสดงถึงฐานคิดใน 3 ลักษณะคือ 1) นิทานผีเป็นตัวแทนของเรื่องราวที่พุทธศาสนายังไม่มีบทบาทในสังคมล้านนา 2) นิทานผีแสดงถึงการต่อต้าน แย่งชิง หรือเปรียบเทียบระหว่างศาสนา และ 3) นิทานผีแสดงถึงการประนีประนอมและหลอมรวมศาสนา

ฐานคิดด้านเศรษฐกิจ นิทานเรื่องผีสะท้อนให้เห็นฐานคิดเกี่ยวกับระบบเศรษฐกิจในแง่ของการพึ่งพาธรรมชาติ ชาวล้านนาเคารพธรรมชาติโดยมีความเชื่อว่าธรรมชาติมีวิญญาณสิงสถิตคอยดูแลรักษาอยู่ นิทานหลายเรื่องสะท้อนให้เห็นถึงความโลภของมนุษย์ ความยากจน ความไม่พึงพอใจในสภาพที่เป็นอยู่ และต้องการให้อำนาจศักดิ์สิทธิ์ช่วยเหลือ

ฐานคิดด้านการเมือง นิทานเรื่องผีของล้านนาไม่ได้สื่อให้เห็นถึงประเด็นทางการเมืองอย่างชัดเจน ส่วนใหญ่เป็นเรื่องราวในครอบครัว เพื่อนบ้าน ญาติชีวิต และการทำมาหากิน มีเพียงนิทานกลุ่มผีอารักษ์และผีเจ้านายเท่านั้นที่กล่าวถึงการเมืองในระดับผู้ปกครอง

การดำรงอยู่ของผีและนิทานผีในวัฒนธรรมล้านนา

ในบริบททางสังคมยุคปัจจุบัน จะเห็นได้ว่าความเชื่อเรื่องผีของคนในล้านนาได้ค่อยๆ เลือนหายไปเพราะมีความเจริญและความทันสมัยเป็นปัจจัยสำคัญ บทบาทของนิทานผีจึงลดลงเรื่อยๆ และไม่มีการเล่าเพื่อสืบทอดในเชิงมุขปาฐะดังเช่นในอดีต

จากนิทานเรื่องผีของล้านนาทั้ง 9 กลุ่ม ในปัจจุบันจะพบว่ากลุ่มนิทานที่ยังมีบทบาทอยู่มากคือนิทานกลุ่มผีบรรพบุรุษ ผีอารักษ์ และผีทำนาย ซึ่ง

บทบาทของผีในนิทานเหล่านี้จะเกี่ยวข้องกับประเพณีและพิธีกรรมที่ยังคงกระทำกันอยู่ในสังคมล้านนา

นิทานเรื่องผีในล้านนายุคปัจจุบันอาจเป็นเรื่องเล่าสมัยใหม่เฉพาะกลุ่มเล็กๆ หรือเรื่องเล่าที่ปรากฏในอินเทอร์เน็ต นิทานเหล่านี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อความบันเทิงเป็นหลัก อย่างไรก็ตามพฤติกรรมในเรื่องเล่าอาจเป็นอุทาหรณ์เตือนใจให้ผู้ใช้ชีวิตในปัจจุบันพึงตั้งตนอยู่ในความไม่ประมาท นิทานเรื่องผีจึงยังคงมีความหมายในฐานะเป็นนิทานคติที่นอกจากจะให้ความเพลิดเพลินแล้วยังแฝงไปด้วยเนื้อหาสาระที่ให้แง่คิดแก่ผู้อ่านผู้ฟังอีกด้วย

บรรณานุกรม

- กิติ แก่นจำปี. 2524-2525. “ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าและย่าและ”. *ศึกษาศาสตร์สาร*, 10 (ตุลาคม 2524-กันยายน2525): 121 -133.
- กิติ แก่นจำปี. 2527-2528. “ผีปู่ย่าและสังคมชาวนาไทย”. *วารสารมนุษยศาสตร์*, 13 (กรกฎาคม 2527 - มิถุนายน 2528): 61-90.
- แก้วมงคล ชัยสุริยันต์. 2486. *ผีของชาวลานนาไทยโบราณ*. พระนครฯ: โรงพิมพ์พระจันทร์.
- กำจร หลุยยะพงศ์ และ สมสุข หินวิมาน. 2538. “ความลึกลับของสุนทรียะและโลกทัศน์ในหนังน้ำเน่า กรณีศึกษาหนังผีไทยยุค 2520-2547”. *วารสารภาษาและหนังสือ*, 36 (2538): 100-184.
- ฉลาดชาย รมิตานนท์. 2545. *ผีเจ้านาย*. พิมพ์ครั้งที่ 2 ; เชียงใหม่: โรงพิมพ์มิ่งเมือง.
- ฉลาดชาย รมิตานนท์ และ อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2542. *พิธีกรรมและความเชื่อล้านนา: การผลิตใหม่ของอำนาจทางศีลธรรม*. พะเยา: สภาวัฒนธรรมพะเยา.

ธิตินัดดา จินาจันทร์ และ วราภา เลหาเพ็ญแสง. 2547. *นิทานประจำถิ่นล้านนา เล่ม 1-2*. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ธิตินัดดา จินาจันทร์ และ วราภา เลหาเพ็ญแสง. 2549. *นิทานประจำถิ่นล้านนา เล่ม 3*. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

พ.ณ. ประมวญมารค. 2533. *ตำนานต้นผีไทย*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. 2550. *กาลครั้งหนึ่ง: ว่าด้วยตำนานกับวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ประคอง นิมมานเหมินท์. 2543. *นิทานพื้นบ้านศึกษา*. กรุงเทพฯ: โครงการตำราคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

มาลา คำจันทร์ (เจริญ มาลาโรจน์). 2538. *เรื่องเล่าจากดงลึก*. กรุงเทพฯ: มติชน.

มาลา คำจันทร์ (เจริญ มาลาโรจน์). 2544. *เล่าเรื่องผีล้านนา*. กรุงเทพฯ: มติชน.

มาลา คำจันทร์ (เจริญ มาลาโรจน์). 2551. *ผีในล้านนา*. กรุงเทพฯ: มิตรสัมพันธ์กราฟฟิค.

มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์. 2542. *สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ เล่ม 1-15*. กรุงเทพฯ: โอ.เอส. พริ้นติ้งเฮาส์.

วิถี พานิชพันธ์. 2549. *วิถีแห่งล้านนา*. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม.

เวาน์ เพลงเออ. ผู้รวบรวม. 2519. *ด้วยปัญญาและความรัก: นิทานชาวเมืองเหนือ*. กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.

ศิราพร ณ ถลาง. 2548. *ทฤษฎีคติชนวิทยา: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน*. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศิริลักษณ์ สุภากุล. 2532. พิธีกรรมพื้กับการจัดระเบียบสังคมศึกษาเฉพาะ
กรณีจังหวัดลำปาง. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศุภลักษณ์ ปัญโญ. 2553. การศึกษาบทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนา.
เชียงใหม่: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ สาขาวิชาภาษาไทย
คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สุกัญญา สุจฉายา. บรรณาธิการ. 2548. พิธีกรรม ตำนาน นิทาน เพลง:
บทบาทของคติชนกับสังคมไทย.กรุงเทพฯ: ศูนย์คติชนวิทยาและภาควิชา
ภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

บทบาทของผู้หญิงในนิทานพื้นบ้านล้านนา*

ปิยพร คลศิลป์*

นิทานพื้นบ้านไม่ได้ทำหน้าที่เพียงเป็นเรื่องเล่าเพื่อความบันเทิงเท่านั้น หากแต่ยังทำหน้าที่สื่อถึงสิ่งต่างๆ ตามที่สังคมได้คาดหวังไว้อีกด้วย เรื่องราวในนิทานมักเป็นอุทาหรณ์หรือเป็นตัวอย่างแก่ผู้ฟังให้ได้แง่คิดหรือได้ประพฤติปฏิบัติตาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเพศที่สังคมให้ความคาดหวังและสร้างกรอบในการประพฤติปฏิบัติไว้ นั่นก็คือ ผู้หญิง

สังคมล้านนาได้คาดหวังให้ผู้หญิงแสดงบทบาทตามวาระและโอกาสต่างๆ เช่น มีความอ่อนหวาน เรียบร้อย เก่งงานบ้านงานเรือน ซึ่งสิ่งเหล่านี้เป็นความต้องการขั้นพื้นฐานที่สังคมล้านนามีต่อผู้หญิง ทว่าในขณะเดียวกันสังคมล้านนาก็คาดหวังให้ผู้หญิงกล้าคิด กล้าตัดสินใจ และกล้าที่จะกระทำในบางสิ่งบางอย่าง แม้ว่าในบางครั้งสังคมจะไม่เปิดโอกาสให้กับผู้หญิงได้แสดงถึงศักยภาพต่างๆ ที่ผู้หญิงมีอยู่ให้เป็นที่ปรากฏ แต่ศักยภาพดังกล่าวได้สะท้อนออกมาเป็นบทบาทที่ปรากฏในนิทานพื้นบ้านหลายเรื่อง

แม้ว่าจะมีการศึกษาวิจัยถึงบทบาทของผู้หญิงล้านนาที่ปรากฏในวรรณกรรมมาก่อน อาทิ วิทยานิพนธ์ของศิริรัตน์ อาศนะ (2529) เรื่อง “สตรีในวรรณกรรมล้านนา” ซึ่ง มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบาทและสิทธิสตรีตามสถานภาพที่ปรากฏในวรรณกรรมล้านนา ผลของการศึกษาวิจัยพบว่า บทบาท

* สรุปความจากปิยพร คลศิลป์. 2552. “การศึกษาบทบาทของผู้หญิงในนิทานพื้นบ้านล้านนา” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาและวรรณกรรมล้านนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้รับทุนวิจัยมหาบัณฑิต จากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ด้านมนุษยศาสตร์ – สังคมศาสตร์ ประจำปีการศึกษา 2549 โดยมีรองศาสตราจารย์ ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุลเป็นอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์

* มหาวิทยาลัยสาขาวิชาภาษาและวรรณกรรมล้านนา

และสิทธิสตรีที่ปรากฏในวรรณกรรมล้านนา คือ บทบาทและสิทธิสตรีตามสถานภาพในด้านครอบครัว สังคม การศึกษา การประกอบอาชีพ และการเมือง

อย่างไรก็ตาม ผลงานวิจัยดังกล่าวมุ่งศึกษาวรรณกรรมลายลักษณ์จึงทำให้มองเห็นบทบาทของผู้หญิงล้านนาค่อนข้างจำกัด ทั้งนี้เพราะถูกกำหนดอยู่ในกรอบของวรรณกรรมซึ่งมีการผลิตโดยผู้ชายตามแบบสังคมดั้งเดิมที่ผู้ชายสามารถศึกษาจากวัด ซึ่งผู้หญิงไม่มีโอกาสนี้ ผิดกับบทบาทของผู้หญิงที่ปรากฏในนิทานพื้นบ้านซึ่งเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะที่ผู้หญิงในสังคมได้เข้ามามีส่วนในการแสดงออก การแต่งเติมเรื่อง และการเล่าเรื่อง พื้นที่ของนิทานพื้นบ้านจึงมีอาณาเขตกว้างขวางกว่าวรรณกรรมลายลักษณ์ ที่สงวนไว้เพียงผู้ชายเท่านั้น

ผู้วิจัยมุ่งศึกษาบทบาทของผู้หญิงที่ปรากฏในนิทานพื้นบ้านล้านนา โดยรวบรวมจากนิทาน 3 ประเภท ที่แสดงเรื่องราวของผู้หญิงในล้านนา ได้แก่ 1) นิทานมุขตลกขนาดสั้นที่เรียกว่า “เจี้ยก้อม” 2) นิทานชาดก และ 3) นิทานประจำถิ่น

บทบาทของผู้หญิงในนิทานเจี้ยก้อม

จากพฤติกรรมต่างๆ ของผู้หญิงที่ปรากฏในนิทานประเภทมุขตลกขนาดสั้น หรือ “เจี้ยก้อม” จำนวน 79 เรื่องที่คัดสรรมา ผู้วิจัยได้จัดกลุ่มของนิทานเจี้ยก้อมออกเป็น 3 กลุ่ม ตามพฤติกรรมของตัวละครผู้หญิงในเรื่อง ได้แก่

- 1.กลุ่มนิทานผู้หญิงเป็นผู้กระทำ
- 2.กลุ่มนิทานผู้หญิงเป็นผู้ถูกกระทำ
- 3.กลุ่มนิทานผู้หญิงที่แสดงพฤติกรรมพึงประสงค์ และไม่พึงประสงค์

1.กลุ่มนิทานผู้หญิงเป็นผู้กระทำ อาจแบ่งออกได้เป็น 4 กลุ่มย่อย ได้แก่

1.1นิทานที่แสดงพฤติกรรมของผู้หญิง ในการใช้สติปัญญาและกลอุบาย แก้ไขปัญหา ทั้งการแก้ไขปัญหาก็ให้ตนเองหลุดพ้นจากสถานการณ์ที่ตนไม่ประสงค์ สถานการณ์ที่จะนำไปสู่ความสำเร็จ หรือการแก้ไขปัญหาก็แก้บุคคลอื่น

1.2นิทานที่แสดงบทบาทที่ผู้หญิงเป็นฝ่ายกระทำทางเพศ โดยเนื้อหาของนิทานแสดงให้เห็นว่าผู้ชายไม่ประสีประสาในเรื่องเพศและตกเป็นเหยื่อของผู้หญิง ซึ่งตรงข้ามกับค่านิยมของสังคมที่ฝ่ายชายเป็นฝ่ายกระทำมากกว่าฝ่ายหญิง

1.3นิทานที่แสดงบทบาทของภรรยาแก่แผ่นดินสามีที่มีพฤติกรรมทางเพศ ผิดปกติให้ได้รับความอับอาย นิทานกลุ่มนี้สะท้อนให้เห็นความกตัญญูของผู้หญิง ที่ต้องเป็นฝ่ายรองรับอารมณ์ทางเพศของผู้ชายที่บางครั้งมีมากเกินไปจนฝ่ายหญิงรับไม่ได้จึงต้องหาวิธีแก้เผ็ด

1.4นิทานที่แสดงถึงความฉลาดหลักแหลมของผู้หญิงในการใช้สติปัญญา เพื่อเอาตัวรอดจากการเป็นเหยื่อถูกล่วงละเมิดทางเพศจากผู้ชาย

2.กลุ่มนิทานผู้หญิงเป็นผู้ถูกระทำ

นิทานเจี้ยก้อมในกลุ่มนี้ผู้หญิงจะเป็นฝ่ายถูกระทำ กล่าวคือ ผู้หญิงจะเป็นฝ่ายถูกระบายและกดขี่ทางเพศ ซึ่งเป็นพฤติกรรมที่เกิดจากการตกเป็น ที่รองรับและตอบสนองความต้องการทางเพศของผู้ชายโดยที่ไม่รู้ตัว หรือรู้ตัวหรือเข้าใจผิดก่อนจะเกิดเหตุการณ์ที่ถูกล่วงละเมิดประเวณี ซึ่งคู่กรณีมีทั้ง พระสงฆ์กับสีกา ชายหนุ่มกับหญิงสาว ลูกเขยกับแม่ยาย พี่เขยกับน้องเมีย ลูกจ้างกับนายจ้าง เป็นต้น บทบาทของผู้หญิงในนิทานกลุ่มนี้สะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ผู้หญิงเป็นฝ่ายถูกระทำ ซึ่งตรงกันข้ามกับนิทานในกลุ่มแรกที่ผู้หญิงเป็นฝ่ายกระทำ

3. กลุ่มนิทานผู้หญิงที่แสดงพฤติกรรมพึงประสงค์ และไม่พึงประสงค์

นิทานเจี้ยก้อมกลุ่มนี้แสดงถึงพฤติกรรมพึงประสงค์และไม่พึงประสงค์ของผู้หญิง พฤติกรรมที่พึงประสงค์ เช่น เป็นภรรยาที่ซื่อสัตย์ เคารพ ให้เกียรติ เชื้อพ้องคำสามี เป็นผู้ับถือเรื่องลี้ลับศักดิ์สิทธิ์ที่เร้นลับ เป็นผู้ที่รักษามวลสงวนตัว รักษา มารยาท ในการพูด พูดไพเราะ ให้เกียรติ ถนอมน้ำใจ เป็นต้น

ส่วนพฤติกรรมที่ไม่พึงประสงค์ เช่น ไม่เคารพเชื้อพ้องสามี ไม่สำรวมวาจา ส่อเสียด นินทา ถกเถียง เป็นต้น นิทานกลุ่มนี้สะท้อนให้เห็นพฤติกรรมของผู้หญิงในลักษณะคู่ตรงข้ามที่สื่อถึงการที่สังคมต้องการกำหนดกรอบพฤติกรรมของผู้หญิงว่าควรกระทำตัวอย่างไรให้เหมาะสมตามสถานภาพและบทบาทหน้าที่ของผู้หญิง ซึ่งนิทานกลุ่มนี้เป็นเสมือนการอบรมลูกผู้หญิงให้รู้จักวิธีการประพฤติปฏิบัติในทางที่ถูกที่ควร ขณะเดียวกันก็แสดงให้เห็นว่า หากผู้หญิงประพฤติผิดแผกไปจากสิ่งที่สังคมกำหนดไว้ให้จะมีภาพลักษณ์ที่น่าติเตียนหรืออับอายเพียงใด

นิทานกลุ่มเจี้ยก้อมจึงจัดเป็นนิทานที่ให้แก่คิดมุ่มมองเกี่ยวกับผู้หญิงทั้งในแง่บวกและแง่ลบได้อย่างค่อนข้างตรงกับสภาพความเป็นจริงในชีวิตมนุษย์ที่มักมีทั้งดีและชั่วแตกต่างกันไป นอกจากนี้ยังสะท้อนความคิด ตัวตน ของผู้หญิงที่มีความรู้สึกนึกคิดต่อเพศตรงข้ามได้อย่างหลากหลาย

บทบาทของผู้หญิงในนิทานชาดก

นิทานชาดกเป็นนิทานประเภทที่มีลักษณะพิเศษอย่างชัดเจน คือ เน้นการสอนคติธรรมและการประพฤติที่ยึดถือหลักคำสอนตามพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะเรื่องกรรมดี - กรรมชั่ว การทำความดีละเว้นความชั่ว ดังนั้นเนื้อหา นิทานกลุ่มนี้จึงมุ่งสะท้อนให้เห็นถึงผลของการประพฤติปฏิบัติในชีวิตที่ออกมาในรูปแบบของผลกรรม หรือกุศลผลบุญ ทำให้บทบาทของผู้หญิงในนิทานกลุ่มนี้แบ่งเป็นฝ่ายดี - ฝ่ายชั่วอย่างเด่นชัด

ผู้วิจัยได้คัดสรรบทบาทของผู้หญิงที่ปรากฏในนิทานชาดกที่เล่ากันในสังคมล้านนา จากเอกสารที่มีผู้รวบรวมไว้แล้วได้จำนวน 21 เรื่อง บทบาทของผู้หญิงที่ปรากฏในนิทานประเภทนี้สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 กลุ่มใหญ่ ได้แก่ 1) บทบาทของผู้หญิงในแบบฉบับ และ 2) บทบาทของผู้หญิงนอกแบบฉบับ พฤติกรรมของตัวละครผู้หญิงทั้ง 2 กลุ่มนี้แสดงบทบาทจากสถานะภาพที่ปรากฏตามท้องเรื่องเป็นหลัก

1) บทบาทของผู้หญิงในแบบฉบับ ผู้หญิงเป็นเพศที่มีความสำคัญในสังคมไม่น้อยไปกว่าเพศชาย แต่ด้วยเหตุที่สังคมมีการแบ่งบทบาทหน้าที่ชาย-หญิงอย่างชัดเจนทำให้ผู้หญิงถูกกำหนดบทบาทอยู่ในกรอบของความถูกต้องและเหมาะสม บทบาทของผู้หญิงในแบบฉบับนี้สามารถแบ่งสถานะของผู้หญิงออกได้เป็น 3 ด้านได้แก่

สถานะของภรรยา ผู้หญิงที่อยู่ในสถานะของภรรยา ถือเป็นสถานะที่มีบทบาทสำคัญมากที่สุด ซึ่งสังคมคาดหวังให้มีบทบาทเป็นผู้หญิงที่ประพฤติปฏิบัติตามแบบฉบับของผู้มีภาระหน้าที่ในการดูแลบ้านเรือน สมาชิกในบ้าน โดยเฉพาะสามี ผู้หญิงในสถานะภรรยาจึงต้องดูแลสามีให้มีความเป็นอยู่ที่ดีอย่างไม่ขาดตกบกพร่อง เพราะหากสามีได้รับการดูแลที่ดีสังคมย่อมเห็นว่า นั่นคือ ผลของการมีภรรยาที่ดีนั่นเอง ในนิทานชาดกปรากฏบทบาทของผู้หญิงที่อยู่ในสถานะภรรยาในแบบฉบับหลายประการ เช่น การเป็นภรรยาที่รับผิดชอบดูแลการบ้านการเรือน คอยปรนนิบัติสามีเป็นอย่างดี ซื่อสัตย์จงรักภักดีต่อสามี คอยช่วยเหลือสามีในการทำมาหากินเพื่อเลี้ยงชีพ คอยช่วยเหลือสามียามเดือดร้อน การเป็นภรรยาที่เคารพเชื่อฟัง ให้เกียรติแก่สามี การเป็นภรรยาที่นอบน้อมและอดทนต่อปิตามารดาของสามี เป็นต้น

สถานะของบุตรสาว บทบาทของผู้หญิงในสถานะของบุตรสาวนั้น ปรากฏในลักษณะของผู้หญิงในแบบฉบับเกือบทุกเรื่อง เพราะมักเป็นตัวละครเอกที่จะทำให้งานดำเนินไปถึงจุดจบในลักษณะต่างๆ และบทบาทของผู้หญิงในสถานะบุตรสาวนี้ คือ คุณสมบัติเด่นที่นำมาซึ่งความสำเร็จในชีวิตของตัวละคร

เอกฝ่ายหญิงด้วย บทบาทของผู้หญิงในสถานะบุตรสาวจึงมีมากมาย หลากหลาย เช่น การอยู่ในโอวาทของบิดามารดา การฝึกหัดทำงานบ้านงานเรือน การฝึกหัดเรียนรู้อาชีพที่เหมาะสมสำหรับผู้หญิง การมีความกตัญญูรู้คุณ ปณิบัติดูแลบิดามารดา การรู้จักเคารพบนอบต่อบิดามารดาและผู้มีพระคุณ การเรียนรู้วัตรปฏิบัติและศีลธรรมจรรยาที่จะเป็นแม่ศรีเรือนหรือภรรยาที่ดีของสามีต่อไป

สถานะของมารดา บทบาทของผู้หญิงในสถานะของมารดานั้น ประกอบด้วยบทบาทการให้ความรักและห่มเทเพื่อบุตร การอบรมสั่งสอนบุตร ให้ประพฤติตนเป็นคนดี ความอาทรห่วงใยบุตร และการถ่ายทอดความรู้เรื่อง การบ้านการเรือนแก่บุตรสาว

2) บทบาทของผู้หญิงนอกแบบฉบับ ตัวละครในนิทานชาดกที่มีลักษณะ บทบาทตรงข้ามกับในแบบฉบับ มีทั้งสถานะภรรยาที่ไม่เคารพสามี หลอกหลวง หรือทำกลอุบายต่างๆ เพื่อให้สามีหลงเชื่อ ในสถานะของบุตรสาวที่ประพฤติผิด จาริตเช่นมีเพศสัมพันธ์จนตั้งครรภ์ทั้งที่ยังมิได้แต่งงาน และในสถานะของมารดา ที่มักจะสวมบทบาทของแม่เลี้ยงใจร้ายคอยข่มเหงรังแกตัวเอกที่มีใญ่บุตรแท้ๆ ของตน เป็นต้น

ตัวละครผู้หญิงในนิทานชาดกเป็นปัจจัยหนึ่งในการบำเพ็ญบุญของ พระโพธิสัตว์ในพระชาติต่างๆ อันเป็นไปโดยหน้าที่ตามสถานะทางเพศที่กำหนด ขอบเขตการแสดงออกของผู้หญิงไว้ นอกจากนั้นบทบาทของผู้หญิงที่ปรากฏใน นิทานชาดกยังได้สะท้อนสภาพจิตใจของมนุษย์ ดังจะเห็นได้จากการที่ตัวละคร ผู้หญิงเกิดความอิจฉาริษยาผู้หญิงที่ได้ดีกว่าตนและได้แสดงออกโดยการทำร้าย หรือใส่ร้ายเพื่อขจัดฝ่ายตรงข้าม แต่สุดท้ายพฤติกรรมที่ไม่ดีดังกล่าวก็จะถูก อำนาจแห่งความดีลบล้างตามคติความเชื่อเรื่องของการเวรกรรม ส่วนตัวละครฝ่าย ดีก็จะถูกยกย่องว่าเพราะความดีที่ได้กระทำมาเรื่องร้ายต่างๆ ก็ช่วยให้ผ่านพ้น วิกฤติมาได้ ทั้งนี้องค์ประกอบที่เข้ามาช่วยเสริมให้เนื้อหาของนิทานชาดกมีสีสัน และส่งเสริมพฤติกรรมที่ทำให้ผู้อ่านหรือผู้ฟังนิทานได้ประเมินคุณค่าของการ

กระทำของตัวละครแต่ละฝ่ายนั้นก็คืออิทธิปาฏิหาริย์ต่างๆ เช่น ธรณีสูบผู้ที่ไม่มี
พฤติกรรมที่ไม่ดี หรือพระอินทร์เข้ามาช่วยผู้ที่กระทำความดี เป็นต้น

บทบาทของผู้หญิงในนิทานชาดกสามารถส่งเสริมสถานะของผู้ชายให้
เด่นชัดขึ้นมาได้ เช่น เป็นผู้ที่บัญญัติการสูงส่ง หรือเอาชนะสงครามได้ เป็นต้น
ในขณะเดียวกันนิทานหลายเรื่องก็สะท้อนถึงความโง่เขลาของผู้ชายได้
เช่นเดียวกัน อาทิ เชื่อเมียน้อยว่าเมียหลวงคบชู้และไม่ว่าใครคือลูกตัวเอง
หรือการที่ผู้ชายเป็นคนหูเบาไม่มีวิจารณญาณในการตัดสินใจของผู้หญิงฝ่ายดี
จึงมีคำสั่งให้ประหารชีวิตหรือเนรเทศนางออกจากบ้านเมือง บทบาทของผู้หญิง
ในกลุ่มนิทานชาดกนี้จึงสะท้อนให้เห็นถึงการที่ผู้หญิงพยายามต่อสู้ทางความคิด
เรื่องผู้ชายเป็นใหญ่อีกด้วย

เนื่องจากนิทานชาดกเป็นนิทานอุทาหรณ์ที่มุ่งสอนคติธรรมทาง
พระพุทธศาสนา ดังนั้นไม่ว่าตัวละครในเรื่องจะแสดงพฤติกรรมใดๆ ก็ตาม
ผลสุดท้ายในตอนจบของนิทานจะชี้ให้เห็นเสมอว่า “ธรรมะย่อมชนะอธรรม”
สิ่งเหล่านี้คือเหตุผลอธิบายผลของการกระทำต่างๆ ของตัวละคร นิทานชาดก
นั้นเป็นเครื่องกล่อมเกลาคิดใจผู้คนได้เป็นอย่างดี พฤติกรรมต่างๆ ที่ตัวละคร
ผู้หญิงแสดงออกมานั้นถือเป็นจินตนาการที่ไม่ไกลจากความเป็นจริงในสังคม

บทบาทของผู้หญิงในนิทานประจำถิ่น

นิทานประจำถิ่นคือนิทานที่รับรู้กันแพร่หลายในท้องถิ่นหนึ่งๆ อาจเป็น
เรื่องราวของบุคคล สถานที่ หรือเหตุการณ์ต่างๆ เป็นเรื่องเล่าอธิบายประวัติ
สถานที่ รูปพรรณสัณฐานของธรรมชาติ ภูเขา เกาะ ถ้ำ หิน ฯลฯ ด้วยการผูก
เป็นเรื่องและมักอ้างว่าเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นจริงในอดีต หรือเป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับ
“ผู้นำทางวัฒนธรรม” เช่นเรื่องวีรบุรุษ-วีรสตรีของชาวบ้าน นิทานประจำถิ่นจึง
เป็นเรื่องเล่าที่มักจะสัมพันธ์กับความเชื่อของชาวบ้านว่าเป็นเรื่องจริงหรือเป็น
ประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นนั้นๆ

ผู้วิจัยคัดเลือกนิทานประจำถิ่นในล้านนาที่แสดงบทบาทของผู้หญิงได้ 12 เรื่อง นิทานเหล่านี้แสดงบทบาทของผู้หญิงล้านนาใน 4 ประเด็นได้แก่

1) ผู้หญิงที่มีบทบาทแบบวีรสตรี ปรากฏในนิทาน 3 เรื่อง ซึ่งล้วนแต่เป็น “ขัตติยนารี” หรือสตรีสูงศักดิ์ ได้แก่ พระนางจามเทวี ผู้ได้รับเชิญจากเมืองละโว้ ให้มาครองเมืองหริภุญชัย เป็นผู้นำความคิด มีความสามารถปกครองบ้านเมือง และสามารถใช้อำนาจคุณไสยเอาชนะขุนหลวงวิรังคะผู้นำชนเผ่าละว้าได้ ผู้หญิงอีก 2 คนที่มีบทบาทเป็นผู้เสียสละเพื่อบ้านเมืองคือ เจ้าศรีอินชาและ พระราชชายาเจ้าดารารัศมี ทั้งสองพระนางเปรียบเสมือนทูตสันถวไมตรีกระชับความสัมพันธ์ระหว่างล้านนากับสยาม ด้วยการแต่งงานกับชนชั้นผู้ปกครองของสยามด้วยนัยทางการเมืองที่ทำให้ทั้งสองราชสำนักเกี่ยวข้องและเป็นเครือญาติกัน

2) ผู้หญิงที่มีบทบาทบุษยาภิรัก ปรากฏในนิทาน 6 เรื่อง ได้แก่ เจ้าหญิงอริยัญญาณี ในเรื่อง “ตำนานถ้ำผานางคอย” เจ้าหญิงแอ่นฟ้า ในเรื่อง “ตำนานผาวังขู้” พระนางสามผิว ในเรื่อง “พระนางสามผิว” บัวบาน ในเรื่อง “วังบัวบาน” หมะเมียะ ในเรื่อง “ตำนานรักหมะเมียะ” และ พระเพื่อนพระแพง ในเรื่อง “ตำนานรักพระลอ” นิทานทั้ง 6 เรื่องแสดงให้เห็นบทบาทของผู้หญิงที่เกื้อหนุนบุษยาภิรักและกล้าเผชิญหน้ากับอุปสรรคที่มาขวางกั้นอย่างเด็ดเดี่ยว ทั้งนี้มีผลอันเนื่องมาจากความต่างศักดิ์ การฝ่าฝืนกฎประเพณี การยึดมั่นในรักเดียว และการเสียสละชีวิตและความสุขสบายเพื่อความรัก

3) ผู้หญิงที่มีบทบาทเชิงอำนาจ ปรากฏในนิทาน 2 เรื่องคือเรื่อง “ดอยนางแก้ว” และ “ดอยนางนอน” ดอยนางแก้วเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ มีศาลตั้งอยู่บริเวณระหว่างทางสายเชียงใหม่-เชียงราย เรื่องที่มาของดอยนางแก้ว มีหลายสำนวน สำนวนหนึ่งกล่าวถึงนางแก้วมีตนรักชื่อปู่ฮ้ายฟ้าจ๋ม ต่อมาปู่ฮ้ายฟ้าจ๋มทิ้งนางแก้วไป นางแก้วตรอมใจ และเสียชีวิตที่ดอยแห่งนี้ สำนวนอื่นๆเล่าว่านางแก้วเป็นชาวเชียงตุงที่รักกับพ่อค้าชาวเชียงใหม่บ้าง หรือรักกับพระภิกษุบ้าง ความรักมีอุปสรรคต่างๆ และทำให้นางแก้วถึงกับตรอมใจตายและวิญญาณสิงอยู่ ณ บริเวณนี้

ส่วนเรื่อง “ดอยนางนอน” ซึ่งอยู่ระหว่างทางอำเภอเมืองเชียงรายกับอำเภอแม่สาย ก็มีลักษณะเนื้อเรื่องที่คล้ายคลึงกับเรื่อง “ดอยนางแก้ว” กล่าวคือเป็นเรื่องราวของเจ้าหญิงองค์หนึ่ง ณ เมืองเชียงรุ่ง สิบสองพันนา มีพระสิริโฉมงดงามยิ่ง ได้แอบรักกับชายเลี้ยงม้าในวัง จึงหนีตามกันมาจนถึงที่ราบใกล้แม่น้ำโขง เมื่อเดินทางไปถึงที่นั่น เจ้าหญิงก็ทรงครรภ์ได้หลายเดือนแล้ว จึงเสด็จต่อไปไม่ไหว บอกชายเลี้ยงม้าว่าจะประทับรออยู่ที่นั่น แต่ชายหนุ่มไปแล้ว ไม่กลับมาอีกเลย และเมื่อได้รู้ข่าวว่าชายคนรักถูกฆ่าโดยทหารของพระราชบิดา องค์หญิงเสียพระทัยมากจึงใช้ปืนปักผมแทงพระเศียรของพระองค์จนเลือดไหลออกมาเป็นสาย (คือต้นกำเนิดของน้ำ “แม่สาย”) และพระวรกายของพระองค์ที่นอนเหยียดยาวจากทิศใต้จรดทิศเหนือ ก็กลายเป็นดอยนางนอนในทุกวันนี้

นิทานทั้ง 2 เรื่องนี้แม้ว่าจะมีเนื้อเรื่องว่าด้วยความไม่สมหวังในรักของตัวเอกและจบลงด้วยความตายคล้ายคลึงกับนิทานในกลุ่มที่ 2 แต่น่าสนใจว่ามีได้เป็นเพียงเรื่องเล่าขานสืบทอดกันมาเท่านั้น หากเป็นสิ่งที่ดำรงตนอยู่ได้ทั้งในแง่ของรูปธรรม ความเชื่อ และพิธีกรรม กล่าวคือมีการสร้างศาลเจ้าแม่นางแก้ว ขึ้นมาเพื่อสักการบูชาและเป็นที่พึ่งพายามที่มนุษย์ต้องเผชิญกับความทุกข์ยากในชีวิต การแสดงความเคารพตามความเชื่อที่มักกระทำกัน คือการส่งสัญญาณแด่พระชนนีขี้อวดยานผ่านไปมา ที่เป็นพิธีรีตองมากกว่าได้แก่การแขวงกราบไหว้ อธิษฐาน การถวายของเพื่อสักการะหรือเพื่อแก้บน มีพิธีกรรมเช่นสังเวียเจ้าแม่ นางแก้ว ส่วนดอยนางนอนซึ่งปรากฏเป็นรูปร่างใหญ่โตก็เป็นภาพแสดงถึงนางที่เป็น “อมมนุษย์” หรือ “ยักษ์” นั่นคือบทบาทเชิงอำนาจของวิญญาณของสองนางที่ผูกพันอยู่กับความเชื่อในท้องถิ่นล้านนา



ศาลเจ้าแม่นางแก้ว



ดอยนางนอน

4) ผู้หญิงที่มีบทบาทด้านศาสนา ปราภฏในนิทาน 2 เรื่องคือ นางสุชาดา ในเรื่อง “ตำนานพระแก้วดอนเต้า” และ พระนางจามเทวี ในเรื่อง “ตำนานจามเทวี” ตำนานทั้งสองเรื่องนี้ กล่าวถึงบทบาทของผู้หญิง 2 ฐานะคือหญิงชาวบ้าน ธรรมดาและกษัตริย์ที่มีความศรัทธาต่อพระพุทธศาสนา

ตำนานพระแก้วดอนเต้า กล่าวถึงตำนานการสร้างพระพุทธรูป เป็นเรื่องราวของนางสุชาดาที่ได้ปลุกแต่งโมไว้ในสวน นางได้นำผลหนึ่งมีผิวและลักษณะดีไปถวายพระเถระรูปหนึ่ง พระเถระได้ผ่าผลแต่งโมนั้นแล้วพบแก้วมรกต จึงพยายามที่จะแกะสลักเป็นพระพุทธรูปแต่ไม่สำเร็จ พระอินทร์จึงเนรมิตเป็นชายแก่หนุ่มผ้าขาวมาช่วยแกะจนสำเร็จ แต่ตำนานพระแก้วดอนเต้าอีกสำนวนหนึ่งกล่าวว่า ผลแต่งโมนั้นผ่าไม่เข้า เทวดาจึงเนรมิตเป็นคนหนุ่มขาวลงมาและช่วยแกะสลักผลแต่งโมเป็นพระพุทธรูปได้สำเร็จ ต่อมาได้มีผู้ไปฟ้องเจ้าเมืองว่าพระเถระและนางสุชาดากระทำความผิดจารกกัน เจ้าเมืองจึงให้จับนางสุชาดาไปประหารชีวิต นางได้ตั้งสัจจะอธิษฐานว่าหากนางกระทำความผิดจริงขอให้เลือดนางตกลงพื้นดิน แต่หากนางบริสุทธิ์ ขอให้เลือดของนางพุ่งขึ้น เมื่อถูกประหารแล้วเลือดของนางก็พุ่งขึ้นสู่อากาศเป็นการยืนยันว่านางเป็นผู้บริสุทธิ์ พระอินทร์ได้นำเอาธาตุทองคำมารับเลือดของนางแล้วนำไปตั้งไว้ที่ขวงแก้วจุฬามณี ครั้นเมื่อเจ้าเมืองทราบความจริงก็เกิดความสังเวชมากจนนอกแตกตายและตกนรก เหตุเพราะไม่พิจารณาคดีความให้รอบคอบ ส่วนนางสุชาดาก็ได้ไปเกิดในสวรรค์

ตำนานจามเทวี ได้กล่าวถึงพระนางจามเทวีพระธิดาภคัยตรีย์เมืองละโว้เสด็จจากเมืองละโว้ขึ้นมาเสวยราชย์ที่เมืองหริภุญไชยในราว พ.ศ. 1310-1311 ซึ่งเป็นภคัยตรีย์องค์แรกของราชวงศ์ ครั้นนั้นพระนางทรงนำพ่อค้า เศรษฐี นายช่าง และพระมหาเถระทรงพระไตรปิฎก จำนวน 500 รูปจากเมืองละโว้มาด้วย โดยเดินทางมาตามแม่น้ำปิง ระหว่างทางได้ทรงตั้งเมืองและเผยแผ่พระพุทธศาสนาตลอดเส้นทาง ใช้เวลาเดินทาง 7 เดือน จึงเดินทางมาถึงเมืองหริภุญชัย เมื่อเสด็จมาถึงได้ 7 วัน ก็ประสูติพระโอรสฝาแฝดชื่อ มหันตยศ และอนันตยศ ภายหลังพระนางจามเทวีได้สละราชสมบัติ แล้วอภิเษกให้มหันตยศครองเมืองหริภุญไชย ส่วนอนันตยศนั้น พระนางจามเทวีได้ให้นำผู้คนพลเมืองไปตั้งเมืองเขลางค์นคร (ลำปางในปัจจุบัน) ในบ้านปลายแห่งพระชนม์ชีพพระนางจามเทวีได้นั่งขาวห่มขาว สมหาทานเบญจศีลจนถึงวันสิ้นพระชนม์

บทบาทของนางสุชาดาที่ได้ทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาด้วยการถวายภัตตาหารและปรนนิบัติรับใช้พระเถระเป็นบทบาทที่พบได้ทั่วไปในสังคมล้านนา ในแง่ของการค้าเงินและสนับสนุนพระภิกษุในพระพุทธศาสนาให้ได้ศึกษาและปฏิบัติตามพระธรรมวินัยเพื่อสืบทอดหลักธรรมคำสอนแล้วเผยแพร่แก่คนทั่วไปในสังคม ส่วนบทบาทของพระนางจามเทวีคือบทบาทของผู้นำที่ได้ประดิษฐานพระพุทธศาสนาในเมืองหริภุญไชยให้เป็นศูนย์รวมจิตใจของประชาชน นับเป็นบทบาทที่สำคัญต่อการดำรงอยู่และการตั้งมั่นของพระพุทธศาสนาในบริเวณอาณาจักรล้านนาที่สืบทอดมาถึงปัจจุบัน

จากการศึกษาบทบาทของผู้หญิงที่ปรากฏในนิทานพื้นบ้านล้านนาทั้ง 3 ประเภท สะท้อนให้เห็นบทบาทของผู้หญิงในด้านต่างๆ ทั้งเป็นผู้กระทำและผู้ถูกกระทำ โดยในความเป็นจริงแล้วผู้หญิงมักจะตกเป็นผู้ถูกกระทำมากกว่าเป็นผู้กระทำ ดังนั้นบทบาทที่ผู้หญิงเป็นผู้กระทำหลายอย่างในโลกของนิทานพื้นบ้านจึงเป็นภาพแทนความคิดที่จะโต้แย้งกับอำนาจของผู้ชาย ที่ผู้หญิงไม่อาจแสดงออกได้ในโลกแห่งความเป็นจริง อย่างไรก็ตามลักษณะของผู้หญิงล้านนาที่ปรากฏในนิทานพื้นบ้านก็มีทั้งภาพจริงและภาพแทนที่น่าเสนอเพื่อสื่อให้เห็นถึงอำนาจแห่งเพศสภาวะที่กำหนดบทบาทของผู้คนในสังคมไทยมาช้านาน

บรรณานุกรม

- จิราลักษณ์ จงสถิตมัน. 2535. *วิกฤติทางวัฒนธรรมกับการดำรงชีวิตของ
เยาวชนสตรี: ศึกษาผลกระทบของการพัฒนาชนบทภาคเหนือ*. กรุงเทพฯ:
สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.
- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์. 2541. “สตรีกับพุทธศาสนา” ใน *สตรีศึกษา 1*.
กรุงเทพฯ: ครูสภา.
- ดวงเดือน บุนยารว. 2547. *ตัวตนผู้หญิงลาวในงานวรรณกรรม*. เชียงใหม่: ศูนย์
สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ทรงศักดิ์ ปรากฏวัฒนากุล. 2527. “วิเคราะห์นิทานก้อมอีสาน: อารมณ์ขันจากความเจ็บปวด เรื่องเพศ และการละเมิดกฎเกณฑ์ของสังคม” *วารสารมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม*. ปีที่ 3 ฉบับที่ 1 มกราคม – มิถุนายน 2527.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2545. *ว่าด้วย “เพศ” ความคิด ตัวตน และอคติทางเพศ* ผู้หญิง เกย์ เพศศึกษา และกามารมณ์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ :มติชน.

บุญยงค์ เกตเทศ. 2532. *สถานภาพสตรีไทย*. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

ปราณี วงษ์เทศ. 2544. *เพศและวัฒนธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม.

ปราณี วงษ์เทศ. 2549. *เพศภาวะในสุวรรณภูมิ (อุษาคเนย์)*. กรุงเทพฯ: มติชน.

พนิดา หั่นสวาสดี. 2544. *รายงานการวิจัย เรื่อง ผู้หญิงในภาพยนตร์: กระบวนการผลิตซ้ำภาพลักษณ์ของผู้หญิงในสังคมไทย*. เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ภักติกุล รัตนา. 2543. *ภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ” ตั้งแต่ปลายพุทธศตวรรษที่ 25 ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ 26*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

วงศ์ศักดิ์ ณ เชียงใหม่. บรรณาธิการ. 2547. *ขัตติยานีศรีล้านนา*. เชียงใหม่: วิทอินดิโซน์.

วารุณี ภูริสินสิทธิ์. 2545. *สตรีนิยม: ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20*. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คปโป.

ศิริรัตน์ อาศนะ. 2529. *สตรีในวรรณกรรมล้านนา*. วิทยานิพนธ์การศึกษา มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร.

สุชาดา ทวีสิทธิ์. บรรณาธิการ. 2547. *เพศภาวะ: การทำทนายร่าง การค้นหาตัวตน*. เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

เสนาะ เจริญพร. 2548. ผู้หญิงกับสังคมในวรรณกรรมไทยยุคทองสนุ่.
กรุงเทพฯ: มติชน.

อดิสร ศักดิ์สูง. 2539. สตรีในสังคมเชียงใหม่สมัยวงศ์เจ้าเชื้อเจ็ดตน พ.ศ.
2339-2476. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัย
ศิลปากร.

อัจฉราภรณ์ จันทร์สว่าง. 2548. การศึกษาสถานภาพสตรีในกฎหมายล้านนา
โบราณ. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

นิทานพื้นบ้านกับคติความเชื่อในสังคมล้านนา

ทรงศักดิ์ ปรารงค์วัฒนากุล*

จากวิทยานิพนธ์เรื่อง “การศึกษาบทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนา” ของ ศุภลักษณ์ ปัญโญ และ วิทยานิพนธ์เรื่อง “การศึกษาบทบาทของผู้หญิงในนิทานพื้นบ้านล้านนา” ของปิยพร คลศิลป์ ผลงานศึกษาวิจัยทั้ง 2 เล่ม ได้ชี้ให้เราเห็นถึงประเด็นต่างๆ ต่อไปนี้

1. นอกจากนิทานพื้นบ้านจะให้ความบันเทิงหรือความสนุกสนานเพลิดเพลินแก่ผู้ฟังหรือผู้อ่านแล้ว หน้าที่ที่สำคัญของนิทานพื้นบ้านอีกอย่างหนึ่งก็คือการให้สาระหรือข้อคิด คติเตือนใจ นิทานจึงเป็นเครื่องมือสำคัญอย่างหนึ่งในการปลูกฝังคติความเชื่อ วัฒนธรรม และค่านิยมต่างๆ ให้แก่บุคคลในสังคม เรื่องราวที่ปรากฏในนิทาน บทบาทหรือพฤติกรรมของตัวละคร จึงมักจะเป็นอุทาหรณ์ให้เราได้เป็นบทเรียนในการเข้าใจชีวิต หรือเป็นแนวทางให้เราได้ไตร่ตรองในการดำเนินชีวิตด้วยความรอบคอบต่อไป

2. นิทานเรื่องผีสะท้อนถึงความเชื่อเรื่องผีที่เป็นศาสนาดั้งเดิมของคนล้านนาก่อนที่จะยอมรับพระพุทธศาสนาเข้ามา และนิทานก็ได้แสดงให้เห็นความขัดแย้งระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับพระพุทธศาสนา ตลอดจนการประนีประนอมหลอมรวมความเชื่อระหว่าง “ผี” กับ “พุทธ” เข้าด้วยกัน บทบาทของ “ตัวผี” ในนิทานเรื่องผีในล้านนามีลักษณะหลากหลาย ผีและคนมีปฏิสัมพันธ์ร่วมกัน แม้ว่าสถานะของผีส่วนใหญ่จะมีอำนาจเหนือกว่าคน สามารถบันดาลความสุขและทรัพย์สินต่างๆ ให้แก่คน หรือสามารถทำร้ายคนได้ แต่ก็มีนิทานที่ปรากฏ

* รองศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

บทบาทของผีที่มีสถานะเท่าเทียมกับคนทั้งหลาย หรือผีที่พ่ายแพ้ต่อคนด้วย แสดงถึงฐานคิดของคนล้านนาในอดีตว่าโลกของผีและคนนั้นทับซ้อนกันอยู่ ผีที่คนล้านนาต้องให้ความเคารพนับถือคือผีเจ้านาย ผีบรรพบุรุษ และผีอารักษ์ เป็นการควบคุมความประพฤติของลูกหลานหรือเป็นกระบวนการขัดเกลาทางสังคมที่ช่วยให้สังคมล้านนาดำรงอยู่ในมาตรฐานแห่งจริยธรรมเดียวกัน

3. สังคมล้านนาในอดีตสืบสกุลผีปู่ย่าทางฝ่ายหญิง ผู้หญิงจึงเป็นผู้ที่มีบทบาทสำคัญในการสืบทอดคติความเชื่อเรื่องผีมาแต่โบราณ ดังเช่นในการประกอบพิธีบูชาผีบรรพบุรุษ ผู้หญิงคือผู้ทำพิธีเป็นร่างทรงหรือที่เรียกว่า “ม้าขี่” แต่เมื่อสังคมล้านนาเปลี่ยนมานับถือพระพุทธศาสนาซึ่งเป็นศาสนาที่ให้ความสำคัญกับเพศชายมากกว่า บทบาทของผู้หญิงจึงถูกเบียดขับให้ด้อยลงอย่างไรก็ดี ในสังคมล้านนาปัจจุบัน ผู้หญิงก็ยังคงมีพลังในการสร้างสรรค์ แม้ว่าจะได้ปรับเปลี่ยนบทบาทของตนมาสู่ในฐานะผู้ค้ำจุนพระพุทธศาสนาแทนก็ตาม

4. บทบาทของผู้หญิงในนิทานพื้นบ้านล้านนามีทั้งบทบาทที่ผู้หญิงเป็นผู้กระทำและเป็นผู้ถูกกระทำ สะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างเพศสภาวะของความเป็นหญิงและความเป็นชาย ในนิทานมุขตลกขนาดสั้นหรือ “เจี้ยก้อม” ทั้งหญิงและชายต่างก็มีบทบาทที่ชวนขบขันด้วยพฤติกรรมอันผิดธรรมดา เช่นพฤติกรรมล่วงละเมิดกฎเกณฑ์ต่างๆ ของสังคม เรื่องราวในนิทานมุขตลกมักจะเป็นภาพนำเสนอที่ตรงข้ามกับความเป็นจริงในสังคม เสี่ยงหัวเราะจึงเป็นทางออกอย่างหนึ่งของการระบายความคับข้องใจ ตรงข้ามกับนิทานชาดกและนิทานประจำถิ่นซึ่งมักเป็นเรื่องราวที่เป็นอุทาหรณ์สอนใจหรือให้คติธรรมในการดำเนินชีวิต บทบาทของผู้หญิงในนิทานเหล่านี้จึงมีหลากหลาย มีทั้งความเป็นวีรสตรีผู้นำ ผู้เสียสละเพื่อบ้านเมือง ผู้ค้ำจุนพระพุทธศาสนา ผู้บูชาความรัก ตลอดจนผู้มีบทบาทเชิงอำนาจ

ผลการศึกษาครั้งนี้ยืนยันถึงคุณค่าของนิทานพื้นบ้านที่มีความหมายต่อการรับรู้ของกลุ่มชนชาวบ้านล้านนา เรื่องราวเหล่านี้เป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่สะท้อนถึงฐานคิดของบรรพชนที่ควรจะได้ศึกษาและสืบสานให้เยาวชนรุ่นใหม่ได้เรียนรู้ต่อไป

ในกระจก : วรรณกรรมและการเมืองสยามยุคอเมริกัน

จณิษฐ์ เพ็องฟู*

บทนำโดย เบเนดิกท์ แอนเดอร์สัน

แปลโดย ไอลดา อรุณวงศ์ และพงษ์เลิศ พงษ์วนานต์

กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อ่าน, 2553

คำนำสำนักพิมพ์ของบรรณาธิการ ไอลดา อรุณวงศ์ ได้ให้ข้อมูลเกี่ยวกับประวัติการจัดพิมพ์ของ *ในกระจก: วรรณกรรมและการเมืองสยามยุคอเมริกัน*¹ ไว้อย่างครบถ้วน ตั้งแต่การตีพิมพ์ครั้งแรกเป็นภาษาอังกฤษชื่อ *In the Mirror: Literature and Politics in Siam in the American Era* ซึ่งเป็นหนังสือรวมเรื่องสั้นไทย 13 เรื่อง ที่แปลเป็นภาษาอังกฤษโดยเบเนดิกท์ แอนเดอร์สัน และรุจิรา เมนดิโอเนส ในปี 2528 โดยสำนักพิมพ์ดวงกมล มาจนถึงการจัดพิมพ์หนังสือเล่มนี้ในพากย์ภาษาไทยในปี 2553 โดยสำนักพิมพ์อ่าน ความน่าสนใจของหนังสือเล่มนี้ตั้งแต่การพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ 25 ปีก่อน จนถึงตอนนี้นอกเหนือไปจากเรื่องสั้น 13 เรื่อง ที่เลือกมาอย่างมีเอกภาพทั้งในด้านแนวคิดของเรื่องอันได้แก่ปัญหาร่วมสมัยของไทย (ในช่วงทศวรรษ 2510 ถึง ทศวรรษ 2520) และผู้เขียนแล้ว ก็คือ บทนำขนาดยาวที่เขียนโดย เบเนดิกท์ แอนเดอร์สัน ศาสตราจารย์ด้านรัฐศาสตร์และเอเชียศึกษา แห่งมหาวิทยาลัยคอร์เนลล์

ด้วยเหตุที่ *In the Mirror* มุ่งจะสื่อสารกับผู้อ่านต่างชาติที่ศึกษาหรือสนใจเรื่องเมืองไทย บทนำของแอนเดอร์สันจึงให้บริบททางด้านประวัติศาสตร์และการเมืองสมัยใหม่ รวมถึงพัฒนาการการเขียนร้อยแก้วแบบใหม่ของไทยที่

* อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

¹ “ในกระจก” เป็นชื่อเรื่องสั้นของ “กรณ ไกรลาศ” ที่รวมอยู่ในหนังสือเล่มนี้และถูกนำมาเป็นชื่อหนังสือ

เกี่ยวเนื่องกับการขยายตัวของอุตสาหกรรมการพิมพ์แบบทุนนิยมและตลาดนักอ่านมวลชน ซึ่งผู้เขียนมองว่าเริ่มก่อตัวขึ้นพร้อมๆ กับการตีพิมพ์หนังสือพิมพ์เล่มแรกของประเทศ คือ *บางกอกเรคอร์ดเดอร์* (Bangkok Recorder) ในปี พ.ศ. 2387 ประเด็นอันเข้มข้นในบทความนี้ คือ บริบททางประวัติศาสตร์การเมืองและภาพรวมเผด็จการทหารในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการรวบอำนาจเบ็ดเสร็จของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ และพรรคพวก และการสนับสนุนอย่างแข็งขันในทุกด้านของรัฐบาลอเมริกันต่อรัฐบาลทหารของไทย อันเป็นที่มาของการเรียกช่วงระยะเวลาครองอำนาจของจอมพลสฤษดิ์ (พ.ศ. 2501-2506) รวมไปถึงจนถึงช่วงของคณะผู้สืบทอด คือ จอมพลถนอม กิตติขจร และจอมพลประภาส จารุเสถียร (พ.ศ. 2506-2516) ว่าเป็น “ยุคสมัยอเมริกัน” ในประวัติศาสตร์ไทยสมัยใหม่ การเข้ามาของอิทธิพลอเมริกันที่อิงเอื้อกับอำนาจและนโยบายด้านต่างๆ ของรัฐไทย ไม่ว่าจะเป็นนโยบายความมั่นคง การต่อต้านคอมมิวนิสต์ การพัฒนา (ชนบท เศรษฐกิจ การศึกษา) ส่งผลให้สังคมไทยทั้งชนบทและเมืองเปลี่ยนแปลงไปรวดเร็วอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน ผู้เขียนได้เสนอบทวิเคราะห์เกี่ยวกับ การก่อตัวของปัญญาชนหนุ่มสาว และกลุ่มความเคลื่อนไหวทางสังคมและการเมืองอันประกอบด้วย นักเรียนนักศึกษา ปัญญาชนและประชาชนในยุคสมัยดังกล่าว ปัจจัยเหล่านี้เองที่เป็นกรอบคิดสำคัญในการคัดค้านักเขียนที่มีผลงานรวมอยู่ในหนังสือเล่มนี้

นักเขียน 12 คน ผู้เขียนเรื่องสั้น 13 เรื่อง ได้แก่ ลาว คำหอม ศรีดาวเรือง สุจิตต์ วงษ์เทศ วิทยากร เชียงกูร วาณิช จรุงกิจอนันต์ วัฒนะ วรรณยางกุล ชัยรินทร์ ไชยวัฒน์ กรณ์ ไกรลาศ มานพ ถนอมศรี นิเวศน์ กันไทยราษฎร์ สำนวน สิงห์ และ ประทีป ชุมพล ในบรรดานักเขียนทั้งหมดนี้ นอกจากลาว คำหอมและศรีดาวเรืองแล้วทุกคนล้วนแต่เกิดในช่วงปี พ.ศ. 2488-2499 และต่างก็เป็นทั้งผลผลิตและผู้รับผลกระทบของยุค “อเมริกันวาทกรรม” (Americanization) แอนเดอร์สัน เสนอไว้อย่างน่าสนใจว่า ในภาพรวมแล้ว สิ่งที่นักเขียนเหล่านี้มีร่วมกันคือ การเติบโตขึ้นมาในช่วงรัฐบาลทหาร

ถนน-ประภาส อันเป็นช่วงเวลาที่กระแสดวงคิดของฝ่ายก้าวหน้า (ซ้ายเก่า) พ้นขึ้นมาและแผ่ขยายในหมู่ผู้สนใจ และยังเป็นเวลาที่ “นักศึกษากลายเป็นพลังหลักในการปฏิรูปการเมือง ความเป็นธรรมทางเศรษฐกิจ และการรื้อฟื้นด้านวัฒนธรรม” (38)

นักเขียนเหล่านี้ล้วนแต่มาจากชนชั้นกลางค่อนข้างไปทางล่างที่อยู่ในต่างจังหวัด ซึ่งเป็นรุ่นที่มีโอกาสได้ศึกษาต่อในระดับสูงตามมหาวิทยาลัยต่างๆ ในเมืองเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ไทย “อันเนื่องมาจากการขยายตัวของระบบการศึกษาในยุคนี้ที่ได้รับอิทธิพลและการผลักดันอย่างมากจากอเมริกา” (39) พวกเขา “สัมผัสกับ ‘อเมริกันวัตร’ ในการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยในระดับชีวิตประจำวันที่แวดล้อมตัวพวกเขาอยู่” (40) แอนเดอร์สันเสนอต่อไปว่า ถึงแม้จะมีสถานะพิเศษของการเป็นนักศึกษา ปัญญาชน และผู้รู้หนังสือชาวกรุง นักเขียนเหล่านี้ก็ยังตระหนักถึงผู้คนที่ “ถูกทอดทิ้งอยู่เบื้องหลังที่บ้าน” (40) ส่งผลให้เรื่องราวจำนวนมากบ่งบอกถึง “สำนึกอันเจ็บปวดที่ว่าสิ่งที่ทำให้พวกเขาประสบความสำเร็จนั้นเป็นอย่างเดียวกับที่ทำให้ผู้คนและสิ่งแวดล้อมที่พวกเขาเติบโตมาด้วยเสื่อมทรามลง” (40)

ดังนั้น แก่นเรื่องหลักของนักเขียนรุ่นนี้ จึงหนีไม่พ้นเรื่องการเปลี่ยนแปลงของภูมิภาเนาของพวกเขา ซึ่งเป็น “การเปลี่ยนแปลงที่เป็นผลมาจากการแผ่ขยายของทุนนิยมสมัยใหม่และอำนาจรัฐที่ไร้ขอบเขต” (41) บทนำยังได้เสนอการวิเคราะห์เรื่องสั้นทั้ง 13 เรื่องอย่างเชื่อมโยงมีเอกภาพ ทั้งในด้านเนื้อหา ส�타การเขียน วรรณศิลป์และกลวิธีการประพันธ์ ภายใต้กรอบคิดทางประวัติศาสตร์ การเมือง วัฒนธรรมและอำนาจรัฐได้อย่างแหลมคม นับเป็นครั้งแรกที่ว่าได้มีการเสนอเนื้อหาทางไทยคดีศึกษาผ่านการศึกษาวรรณกรรมอย่างเป็นระบบชัดเจนและเข้มข้นในประเด็นศึกษาและในการนำเสนอภาพรวมของวรรณกรรมไทยสมัยใหม่ผ่านการศึกษาผลงานของนักเขียนหนึ่งรุ่น

บทนำของแอนเดอร์สันในพจนานุกรมภาษาไทยของ *ในกระแจก* จึงกลับมาสื่อ “สาร” สำคัญให้กับผู้อ่านชาวไทย ทั้งในด้านบทวิเคราะห์บริบททาง

ประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมวัฒนธรรมของยุคสมัย และที่สำคัญคือบทวิเคราะห์วรรณกรรมของแอนเดอร์สันนำไปสู่ความเข้าใจงานวรรณกรรม “ยุคแสงหา” (2507-2516) และ “ยุคเพื่อชีวิต” (2516-2519) ตามการแบ่งของนักวรรณกรรมศึกษาไทยที่แตกต่างไปจากเดิมอย่างมีนัยยะสำคัญ

การจัดพิมพ์พากย์ภาษาไทยของ *ในกระจก* ครั้งนี้ ห่างช่วงจากการพิมพ์ครั้งแรกของ *In the Mirror* ถึง 25 ปี แน่นอนว่าในระยะเวลา 25 ปีนั้น องค์ความรู้ทั้งในด้านไทยคดีศึกษาและวรรณกรรม(ไทย)ศึกษาทั้งในและต่างประเทศได้มีการเพิ่มพูนและเปลี่ยนแปลงไปมากบ้างน้อยบ้างตามแต่กลุ่มผู้ศึกษาในแต่ละสาย ระยะเวลาที่ห่างช่วงของการจัดพิมพ์พากย์ภาษาไทยจึงอาจเป็นโอกาสอันดีในการทบทวนสถานะและความหมายของ *ในกระจก* ทั้งในส่วนบทนำและเรื่องสั้นคัดสรร ดังที่บรรณาธิการเปิดประเด็นไว้ ข้อได้เปรียบด้านระยะเวลาของพากย์ภาษาไทยปรากฏในสองลักษณะ คือ การให้ข้อมูลเพิ่มเติมและการทบทวนสถานะของ *ในกระจก* ในรูปบทความในภาคผนวก ในการพิมพ์ครั้งนี้มีการให้ข้อมูลเพิ่มเติม เช่น บทสัมภาษณ์เบเนดิกท์ แอนเดอร์สัน เรื่องที่มาของการทำ คัดเลือกและแปลเรื่องสั้นใน *In the Mirror* ข้อมูลท้ายเชิงอรรถในกรณีที่มีการแปลเอกสารอ้างอิงภาษาอังกฤษที่ผู้เขียนใช้เป็นภาษาไทย เพื่อประโยชน์ในการค้นคว้าของผู้อ่าน และหมายเหตุเพิ่มเติมท้ายชีวประวัติผู้แต่งที่ให้ข้อมูลประวัติและผลงานที่เป็นปัจจุบัน แต่ที่สำคัญกว่าการให้ข้อมูลเพิ่มเติม คือ การทบทวนสถานะและความหมายของ *ในกระจก* ในรูปคำนิยมจากสุชาติ สวัสดิ์ศรี ผู้ริเริ่มโครงการหนังสือเล่มนี้กับแอนเดอร์สัน คำวิจารณ์จากชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช ในฐานะนักวิชาการและนักวิจารณ์วรรณกรรม คำตามจากประจักษ์ ก้องกีรติ ในฐานะนักวิชาการทางรัฐศาสตร์รุ่นใหม่ และคำส่งท้ายโดยแอนเดอร์สันที่เขียนขึ้นใหม่สำหรับการจัดพิมพ์ครั้งนี้

บทความ “ปรัศวภาควิไลมวรรณกรรมไทยสมัยใหม่ในสายตาเบเนดิกท์ แอนเดอร์สัน” ของชูศักดิ์ เสนอว่า “พลังในการอธิบายสังคมไทยในยุคมเอริกัน

ดังที่ปรากฏใน ‘บทนำ’ นี่ก็คือ การชี้ให้เห็นถึงลักษณะย้อนแย้งตัวเองของ บทบาทอเมริกาในไทย” (326) เช่น ปัญญาชนและนักเขียนไทยหันไปสนใจลัทธิ มาร์กซิสม์มากขึ้นตามแรงผลักดันของรัฐบาลอเมริกัน ที่เร่งรัดให้รัฐบาลไทย ปราบปรามขบวนการคอมมิวนิสต์ภายในประเทศ “อเมริกานิวตอร์” ที่ปัญญาชน ไทยถือเป็นแบบอย่างคือ “อเมริกาที่มาพร้อมกระแสต่อต้านสงครามอินโดจีน ของคนหนุ่มสาว กระแสต่อต้านสังคมของขบวนการบุปผาชน และกระแส ความคิดมาร์กซิสม์ของปัญญาชนฝ่ายซ้ายในอเมริกา” ไม่ใช่รัฐบาลอเมริกัน (327) เป็นต้น ชูศักดิ์ยังวิเคราะห์ต่อไปว่า แอนเดอร์สันได้พิจารณาเรื่องสันไทย สมัยใหม่ในช่วงนี้ ด้วยสายตาที่เพ่งมองสถานะและบทบาทอันย้อนแย้งของ นักเขียน จึงส่งผลให้ภาพของวรรณกรรมไทยสมัยใหม่ของแอนเดอร์สัน แตกต่างกับภาพที่เสนอโดยนักวรรณกรรมศึกษาไทย (329) กล่าวคือ โดยอาศัย “ความเข้าใจอย่างลึกซึ้งถึงสภาวะสมัยใหม่และแนวโน้มยะทางสังคมและ วัฒนธรรมของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ... แอนเดอร์สันสามารถจะปะติดปะต่อ เรื่องสั้นทั้ง 13 เรื่องที่เลดูเหมือนจะมีเนื้อหากระจัดกระจาย ... ให้กลายมาเป็น ภาพใหญ่ภาพเดียวที่ฉายสะท้อนสังคมไทยท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงจาก สังคมเกษตรกรรมไปสู่สังคมทุนนิยมสมัยใหม่” (332) และยังให้ความสำคัญกับ การนำมิติทางสังคมและชนชั้นของนักเขียนกลุ่มนี้ในฐานะตัวแทนความคิดและ อารมณ์ความรู้สึกของยุคสมัยเข้ามาพิจารณาควบคู่กับงาน โดยไม่มองเพียง รวมๆ ว่า นักเขียนเหล่านี้คือตัวแทนของคนรุ่นใหม่ (334-335)

บทวิเคราะห์ของชูศักดิ์ได้ชี้ให้เห็นวิธีการ “ร้อยสร้าง” ที่แอนเดอร์สันใช้ วิเคราะห์เรื่องสั้น โดยการเพ่งพินิจนัยยะของกลวิธีทางวรรณศิลป์และการปะทะ สังสรรค์ของวาทกรรมชุดต่างๆ ในตัวบท จนทำให้ผู้อ่าน (ทั้งบทวิเคราะห์ของ แอนเดอร์สันและตัวบทเรื่องสั้น) ต้องกลับมาพิจารณาว่า “ในท้ายที่สุดเรื่องสั้น เหล่านี้ก็เป็นส่วนหนึ่งของปัญหาที่มันกำลังพูดถึงเช่นกัน” (343) ภาพของ นักเขียนและเรื่องสั้นไทยสมัยใหม่ตามที่แอนเดอร์สันวิเคราะห์จึงแตกต่างจาก บทวิเคราะห์ของนักวิจารณ์ไทย เพราะเป็นการทบทวนและวิพากษ์วิจารณ์

กระแสดความคิดฝ่ายซ้ายในทศวรรษที่ 1970 ผ่านงานวรรณกรรม ชูศักดิ์สรุปว่า ความกล้าหาญทางจริยธรรมของแอนเดอร์สันในฐานะนักวิชาการฝ่ายซ้าย ที่ ทบทวนและวิพากษ์วิจารณ์กระแสดความคิดฝ่ายซ้ายหลังจากเหตุการณ์ประเทศ สังคมนิยมหันมารุกรานกันเอง จึงเป็นการกรุยทางให้นักวรรณกรรมศึกษาไทย กลับมาทบทวนสถานะและบทบาทวรรณกรรมในยุคที่เชื่อกันว่าเป็นยุคทองของ วรรณกรรมเพื่อชีวิตและสังคมอย่างถอนรากถอนโคน

บทความ “อะไรอยู่ในกระเจก” คำตามจากประจักษ์ ก้องกีรติ เสนอว่า บทนำของแอนเดอร์สันได้ให้คำอธิบายเกี่ยวกับเหตุการณ์ 14 ตุลา แตกต่างไป จากสองแนวทางหลักที่มีมาก่อนหน้านั้น กล่าวคือ แนวแรกให้คำอธิบายที่เน้น ปัจจัยเชิงโครงสร้างมหภาคตามการศึกษาแนวเศรษฐศาสตร์การเมือง โดย มองข้ามความสำคัญของผู้กระทำการในประวัติศาสตร์ ในขณะที่คำอธิบายของ แนวที่สองให้ ความสำคัญต่อผู้กระทำการทางประวัติศาสตร์ โดยไม่พิจารณา พลังกดดันเชิงโครงสร้างที่กำกับการตัดสินใจของพวกเขา (352) บทวิเคราะห์ ของแอนเดอร์สันได้ให้คำอธิบายที่ต่างไปจากสองแนวข้างต้น เพราะชี้ให้เห็นถึง “การก่อตัวของกระแสดความคิดอันแตกต่างหลากหลาย ทั้งความคิดแบบ อนุรักษนิยม แบบไทยๆ เสรีนิยม ซ้ายใหม่และมาร์กซิสต์ และพยายามชี้ถึง แหล่งที่มาของความคิดเหล่านั้น ทั้งที่นำเข้ามาจากภายนอกและรื้อฟื้นกลับ ขึ้นมาใหม่จากภายในสังคมไทยเอง” (353)

ประการต่อมา แอนเดอร์สันให้ความสำคัญต่อบริบททางการเมือง ระหว่างประเทศสมัยสงครามเย็น อันส่งผลกระทบต่อการก่อตัวของภูมิปัญญา และการเคลื่อนไหวทางการเมืองของขบวนการคนหนุ่มสาวของไทย โดยเฉพาะ บทบาทของสหรัฐฯ ในทางการเมือง เศรษฐกิจและวัฒนธรรม (353) ประการ สุดท้าย บทนำของแอนเดอร์สันชี้ให้เห็นว่า “ปฏิกริยาตอบสนองของนักศึกษา ปัญญาชนต่อความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมภายใต้ระบอบคณาธิปไตย นั้น เกิดขึ้นในปริมณฑลทางวัฒนธรรมก่อน” (356) เช่น การวิพากษ์วิจารณ์ อย่างไม่เป็นทางการในรูปบทสนทนา เนื้อหาในรายการวิทยุ สื่อสิ่งพิมพ์ และ

สื่อสารมวลชนรูปแบบอื่นๆ หรือแม้แต่การต่อสู้ระหว่างเสรีภาพในการใช้ชีวิตประจำวันของคนหนุ่มสาวกับอำนาจบังคับของแบบแผนกฎเกณฑ์ตามค่านิยมเดิม (356) คำถามที่ประจักษ์ทั้งท้ายไว้ในบทความนี้ว่า สภาวการณ์ทางการเมืองและสังคมปัจจุบันก็มีความผันผวนเปลี่ยนแปลงไม่น้อยกว่าสมัย 14 ตุลา และ 6 ตุลา จะมีงานวรรณกรรมใดหรือไม่ที่พอจะรวบรวมให้เห็นภาพเพื่อทำความเข้าใจยุคสมัยปัจจุบัน? อะไรคือแก่นเรื่องหลักของนักเขียนในรุ่นปัจจุบัน? ดูจะเป็นคำถามของนักรัฐศาสตร์ที่นักเขียน นักอ่านวรรณกรรมและนักวรรณกรรมศึกษาต้องพินิจไตร่ตรองอย่างรอบด้านก่อนที่จะตอบ

บทส่งท้ายที่แอนเดอร์สันเขียนขึ้นใหม่เล่าที่มาที่ไปและบริบทของการเกิดขึ้นของ *In the Mirror* เมื่อราวปี 2522 เขาประมวลภาพรวมการล่มสลายและเปลี่ยนแปลงของสังคมนิยมและคอมมิวนิสต์ทั่วโลกและในประเทศไทย และอธิบายการกลายพันธุ์เปลี่ยนสีของอดีตผู้นำนักศึกษาและปัญญาชนฝ่ายซ้ายบางส่วนไปตามคลื่นลมและความทะเยอทะยานเพื่ออำนาจทางการเมือง ที่เด่นชัดที่สุดคงเป็นช่วงรัฐบาลทักษิณ การต่อต้านทักษิณ และหลังรัฐประหารโค่นทักษิณในปี 2549 จนถึงปัจจุบัน ส่วนหนึ่งของคำทิ้งท้ายอันแหลมคมที่แอนเดอร์สันกล่าวถึงอดีตนักศึกษา ปัญญาชนและนักเคลื่อนไหวรุ่น 14 ตุลา และ 6 ตุลา คือ “เวลาของคนทั้งรุ่นนี้ก็กำลังจะหมดแล้ว ถ้าคุณเป็นนักศึกษาที่เคลื่อนไหวในปี 2516 คุณก็ต้องเกิดช่วงประมาณปี 2498 และวันนี้ก็ย่างเข้าปลายห้าสิบแล้ว คุณมีอะไรอยู่ข้างหน้า? ... คำกล่าวอันโด่งดังของกรัมชี่บอกไว้ว่า เมื่อสิ่งใหม่ดิ้นรนจะบังเกิดและสิ่งเก่าปฏิเสธที่จะตาย อสุรกายก็จะปรากฏขึ้น” (373) แม้คำพยากรณ์จะบ่งบอกถึงอนาคตที่ไม่สดใสนัก แอนเดอร์สันก็ยังปิดบทส่งท้ายด้วยสารแห่งความหวังว่า “คงจะดีไม่น้อยที่จะคิดว่าเรื่องราวที่ถูก ‘ลืมเลือน’ ไปหมดแล้วในหนังสือเล่มนี้ จะสามารถปลุกเร้าความสนใจของผู้อ่านรุ่นเยาว์ต่อไปได้ ในยุคสมัยอันปั่นป่วนที่รออยู่เบื้องหน้า” (373)

บทความในภาคผนวกของ *ในกระจก* ได้ทำหน้าที่ทบทวนสถานะของหนังสือเล่มนี้และเชื่อมโยงลักษณะเฉพาะทางประวัติศาสตร์ของ “ยุคอเมริกันใน

ไทย” เข้ากับสถานการณ์ทางการเมือง สังคม ภาพยนตร์ของการล่มสลายและ
เปลี่ยนแปลงของฝ่ายซ้ายไทย และการประเมินสถานภาพของแวดวงวรรณกรรม
ร่วมสมัยและวรรณกรรมศึกษาไทยในปัจจุบันขณะ การจะตอบคำถาม
คำถามทั้งท้าย และถ้อยคำแห่งความหวังที่ปิดท้ายบทความแต่ละบท จึงเป็นสิ่งที่
ที่ผู้อ่านทั้งที่อยู่ภายในและภายนอกองค์กรวิชาการจะต้องพิจารณาและ
ตรวจสอบจุดยืนทางจริยธรรมของตนเองหากว่า “อสุรกายจะปรากฏขึ้น”

Abstracts

Mythology, Otherness and Violence: the divergences of *The Outsider* and *Kam Pipaksa*

Alapa Muangsri

The Outsider by Albert Camus and *Kam Pipaksa* by Chart Kobjitti are the novels sharing some common interesting aspects: mythology, otherness and violence. Although there are some shared aspects, obvious divergences of these two novels can be found. This study was aimed to compare the divergences of these two novels by using the theory of Postmodernism. It was also aimed to create in-depth understanding of the deaths of the main characters in the different social contexts. The narration techniques used are different between these two novels. While Meursault of the *Outsider* is The hero, Fug of *Kam Pipaksa* is the loser who brings sorrow to the readers.

The Sutrasthani of the Yuan Phaj and the Parvasamgraha and Sutrasthana in Sanskrit literature

Sayam Patthranuprawat

Sutrasthani, the literary term which found in Yuan Phaj, the early Ayuthaya literary work, shows 39 situations briefly story of the King Baromthailokanath. The contents and style of Sutrasthani close to the chapter 2 and 3 of Parvasamgraha of the Mahabharata more than

Sutrasathana of Caraka–Samgraha. The author of Youn Phay may be would like to use pattern and characteristic of the great Indian epic.

The Variety of Ancient Lanna Law

Nalinpat Pithak – anothai

This article aims to study about the ways to classify the ancient Lanna law, the characteristics and the related details of other law's types. This study is based on 20 copies of ancient Lanna law that is already translated from Lanna letter to be Thai letters. The result is found that the ancient Lanna law can be divided into 8 types by named and each of them has different characteristics which related to the detail of each law's types such as the relative details, the presentation methods, the origins or the sources and so on. From the result, it can be said that the name of ancient Lanna law has specific characteristics which is not only the name that indicated to the law documents, but also indicated to the contents, presentation method, sources and other related details so it can know the characteristics of ancient Lanna law, the contents, the sources and so on from the called of ancient Lanna law.

Tai Yai Speaking

Nanthariya Sah – lam

In daily life, we mostly communicate to others by speech, therefore, speaking is very important. The objective of this article is to study Tai Yai proverbs concerning their speaking. The data used in this study were

gathered from 2 books: Tai Yai short folktales and proverbs (by Uncle Tang Kae) and Tai Yai proverbs. (by the committee of Tai Yai State Intelligence) The study found that there are 2 groups of Tai Yai proverbs which concern about their speaking. One is speaking which is pleasant, for example, caution in speaking, speaking in a proper time and speaking gently. The other group is speaking which is unpleasant to the ear, for example, continual speaking, nonsensical speaking and troublesome speaking. Moreover, Tai Yai proverbs teach Tai Yai women to be careful in their manners in speaking. The studied Tai Yai proverbs show that Tai Yai people have continually used proverbs, as a cultural heritage, to teach young generation in speaking.

Phuyer–Yayer: Mythical Narratives and the Construction of Sacred Space in Luang Phrabang, Laos PDR

Pathom Hongsuwan

The Phuyer–Yayer myths are about ancestor spirits of the Luang Phrabang Laotians. These ancestor spirits are guardian spirits of the city, the great spirit (*phi-laung*) and cultural heroes who have existed in collective imagination and rituals even in the present day. This is evident in the New Year ceremony or Luang Phrabang's *song–kran* ceremony. The study finds that there are many narratives of the Phuyer–Yayer myths, most of which portray Phuyer–Yayer as the cultural heroes and the guardian spirits of the ancient kingdom. A ritualistic expression of the characters of Phuyer and Yayer in the Luang Phrabang's *song–kran* ceremony has symbolic meanings that relate to the creation myth of the city and later the kingdom. The dance

that goes around the city and the shower of *Phrabang* by Phuyer–Yayer connote the acceptance of Buddhism in primitive belief and that the two co-exist. Moreover, the mythical narratives and the ritualistic expression also reflect the role of Phuyer–Yayer as ‘lords of life of the Laotians’ from the primitive time that is the time when the Lan–chang kingdom was being established. Therefore, Phuyer–Yayer are considered the cultural heroes who are revered and worshipped in Laotian society from the past to the present.

Duality of Consciousness and Conflicted Identity of Thai People of Luang Phrabang Ancestry in Thailand

Bourin Wungkeeree

Identity of Luang Phrabang Laotians in Thailand is a social production in the Thai context. In an attempt to address the consciousness of their origin, they exploited a selection of historical awareness and resistance to dominant power of the Thai state. However, their identity production was affected by the decentralization during the reign of King Rama V and the nationalism in later period. As a result, these Luang Phrabang Laotians were forced to transform their identity to be Thai and identified themselves “Thai people of Luang Phrabang Ancestry”. The transformation has resulted in the duality of consciousness and the conflicted identity among these people. Also, they have developed sub-identity among them due to the development discourse of Thailand to become a modernized country.

Playing on Reading “*Marut Mong Thalae*”

Savanit Chunlawong

This article aims to play on deconstructive reading “*Marut Mong Thalae*”, by Prabda Yoon. Reading the text deconstructively brings the text into play against its structure based on value of textual essence. Re-reading it in term of narratology brings textual structure in focus, revealing the other meaning, i.e. the emergence of the story.

Introduction to textual criticism

Visudh Busyakul

By textual criticism is meant the careful examination of extant manuscripts and a systematic restoration of the text most closely approaching the author’s original based on the readings obtained from such examination. In the process, 1. The physical appearance and a rough evaluation of the scribal transmission quality of each manuscript is given. 2. The readings are roughly compared so that the family tree of the manuscripts can be made according to their transmission genealogy. 3. The best manuscript from this stage is used as the working base, where variant readings of every word from every manuscript are compared to the smallest details. 4. The best readings and/or emendations are decided and adopted. 5. The produced text and the family tree are then reexamined and finally adjusted as deemed necessary.

Thailand : the land of “Paradise” for male Farangs

Nopmat Pongsuwan

Thailand has been the land of Farangs used for recreation and travel for a long time, but it was apparently emerged after 1989; or the first year of visit “Amazing Thailand”. Later, stories of “Thailand” represented continuously through various medias are not different because they are always represented as the land of “Paradise” for male Farangs traveling in Thailand. The contemporary Western travel novel published from 1991 that contains about the travel of male Farangs in Thailand represents directly the said representation. This article aims to study the representation of Thailand as the land of “Paradise” for male Farangs through the six contemporary Western novels during 1991– 2004, by English, American and Canadian Writers. It indicates that Thailand is represented as the place for pleasure and of privilege and also the place of recreation and for learning Thai Culture through Thai lovers.