สัญญาเลขที่ RTA5480008

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

ชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว.

"คติชนสร้างสรรค์" :
พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย"

ศาสตราจารย์ ดร. ศิราพร ณ ถลาง
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

สารบัญ

บทคัดย่อ	1
Abstract	3
บทสรุปสำหรับผู้บริหาร	7
สรุปเนื้อหางานวิจัย	15
ข้อค้นพบจากงานวิจัย บทสังเคราะห์ที่นำไปสู่การสร้างทฤษฎี “คติชนสร้างสรรค์”	35
ภาพกิจกรรมของโครงการ	51
Outputs รายการสิ่งพิมพ์เผยแพร่จากโครงการ “คติชนสร้างสรรค์”	69
ภาคผนวก : บทความฉบับเต็มตีพิมพ์ในวารสารระดับชาติและระดับนานาชาติ	91

บทคัดย่อ

ชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว. เรื่อง *"คติชนสร้างสรรค์" พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย* (2554 - 2557) มีวัตถุประสงค์เพื่อรวบรวมและศึกษาข้อมูลปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ในบริบทสังคมไทยร่วมสมัย, เพื่อวิเคราะห์และสังเคราะห์วิธีคิดและวิธีการประยุกต์คติชนในบริบทต่างๆ ในสังคมไทยร่วมสมัย และเพื่อเปิดพรมแดนการวิจัยในวงการคติชนวิทยาเกี่ยวกับการประยุกต์ใช้คติชนในสังคมไทย

ชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" ใน พ.ศ. 2554 ประกอบด้วยโครงการวิจัยย่อย 10 โครงการ, ใน พ.ศ. 2555 เพิ่มนักวิจัยรุ่นที่ 2 อีก 4 โครงการ และใน พ.ศ. 2559 เมื่อสรุปผลวิจัยออกมาเป็น "ทฤษฎีคติชนสร้างสรรค์" ก็ได้เพิ่มนักวิจัยรุ่นที่ 3 ที่วิจัยโดยใช้ "ทฤษฎีคติชนสร้างสรรค์" ในการวิเคราะห์ข้อมูลอีก 6 โครงการ รวมโครงการย่อยในชุดโครงการนี้จำนวน 20 โครงการ อนึ่ง บางโครงการก็วิจัยโดยใช้ข้อมูลนิทานพื้นบ้าน แต่โครงการส่วนใหญ่ศึกษาข้อมูลคติชนประเภทพิธีกรรม/ประเพณีพื้นบ้าน และมีบางโครงการที่ใช้คติชนหลากหลายประเภท เช่น อาหาร เครื่องกายผ้าทอ เพลง การแสดง ฯลฯ โครงการต่างๆ เหล่านี้ได้ศึกษา ปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" อันเป็นข้อมูลที่แสดงพลวัตของคติชนในบริบทสังคมต่างๆ ทั้งบริบทเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ทุนนิยม การท่องเที่ยวและบริบทข้ามพรมแดน

ผลการวิจัยสรุปได้ว่า (1) **คติชนเป็น "ต้นทุนทางวัฒนธรรม"** ที่สำคัญที่สามารถนำมาปรับใช้เพื่อสนองวัตถุประสงค์ต่างๆ ในบริบทใหม่ๆ ทางสังคมโดยเฉพาะเพื่อเศรษฐกิจสร้างสรรค์และการท่องเที่ยว (2) **วิธีคิดของคนไทย** ในการปรับใช้คติชนอันเป็น "ทุนทางวัฒนธรรม" นั้นมีทั้งการประยุกต์ การผสมผสาน การสร้างใหม่ หรือการสร้างความหมายใหม่ ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ ในบริบทใหม่ (3) ซึ่งเป็น **วิธีคิดที่อิงรากเหง้าวัฒนธรรมไทย** ไม่ว่าจะเป็นการอิงนิทานพื้นบ้าน นิยายประจำถิ่น เรื่องราวในพุทธศาสนา ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น หรือถ้าเป็นการสร้างเรื่องเล่าใหม่เพื่อนำมาอธิบายผลิตภัณฑ์หรือประเพณีก็จะทำให้ฟังดูว่า "มีที่มาจากอดีต"

อนึ่ง (4) ได้พบว่าในปัจจุบัน นิทานพื้นบ้านจำนวนมากถูกนำมาใช้ในบริบททุนนิยม/พุทธพาณิชย์/เศรษฐกิจสร้างสรรค์และการท่องเที่ยว โดยเฉพาะในการ **เป็นแหล่งอ้างอิงในการสร้างวัตถุมงคล ผลิตภัณฑ์ท้องถิ่น** สินค้าโอท็อปและสินค้าที่ระลึก (5) ในการนำคติชนประเภท **นิทานพื้นบ้าน/เรื่องเล่าพื้นบ้าน** มาปรับใช้นั้น มีการใช้ทั้งชื่อเรื่องนิทาน ชื่อตัวละคร พฤติกรรมตัวละคร, ใช้อนุภาคในนิทาน, ใช้บางตอนในนิทาน, ใช้นิทานทั้งเรื่อง และที่น่าสนใจคือ มีการ "ต่อยอด" จากนิทานโดยการสร้างความเชื่อและพิธีกรรมในการบูชาตัวละครและของวิเศษในนิทาน

(6) ส่วนในการนำคติชนประเภท **ประเพณีท้องถิ่น** มาปรับใช้ในสังคมปัจจุบัน มีทั้งการประยุกต์ประเพณีเดิมมาใช้ในบริบทใหม่ การผสมผสานหลายพิธีเข้าด้วยกัน การหยิบยืมประเพณีจากภาคอื่น การรื้อฟื้นประเพณีเก่า การสร้างประเพณีใหม่บนฐานความเชื่อเดิม (7) ซึ่งเห็นได้ว่า **การท่องเที่ยว** เป็นปัจจัยทางสังคมที่สำคัญที่ทำให้เกิด

"ประเพณีสร้างสรรค์" จำนวนมาก และ (8) มีประเพณีใหม่ๆ จำนวนไม่น้อยที่สร้างขึ้นโดย**อิงพุทธศาสนา**ทำให้เห็นว่าพุทธศาสนาก็เป็นแหล่งอ้างอิงที่สำคัญในการสร้าง "ประเพณีใหม่ๆ" และ "ประเพณีใหม่ๆ" อีกส่วนหนึ่งก็สร้างขึ้นโดย**อิงวัฒนธรรมเดิมในท้องถิ่น** เช่น อิงฮีตสิบสองของอีสาน และสามารถนำประเพณีที่มีอยู่แล้วมาปรับใช้ในบริบทปัจจุบันได้อย่างชาญฉลาด

(9) ในประเด็นเรื่องการนำคติชนมาใช้เพื่อแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทข้ามพรมแดน พบว่า มีทั้งความพยายามใน**การสืบทอดอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ผ่านคติชน** อันได้แก่เรื่องเล่า วรรณกรรม เพลง การละเล่น การแสดง ประเพณีพิธีกรรม อาหาร ผ้าทอ เครื่องแต่งกาย และพบว่ามี**การผสมผสานกับวัฒนธรรมของท้องถิ่นและวัฒนธรรมไทย** และมีการนำเสนออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในลักษณะใหม่ที่เป็นการแสดงความจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์และการยอมรับอำนาจของรัฐไทย

ในภาพรวม (10) อาจกล่าวได้ว่า **บริบทสังคมโลกและสังคมไทย** อันได้แก่ความเป็นสังคมโลกาภิวัตน์ สังคมทุนนิยมวัตถุนิยม สังคมการท่องเที่ยวและสังคมข้ามพรมแดนเป็นปัจจัยทางสังคมที่สำคัญที่ทำให้เกิดปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ซึ่งทำให้เกิดการนำคติชนในสังคมประเพณีมาปรับใช้ใหม่ในบริบทใหม่ๆ ทางสังคม หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า "คติชนสร้างสรรค์" สัมพันธ์กับบริบทสังคมโลกและบริบทสังคมไทย นอกจากนั้น (11) ยังวิเคราะห์ให้ลึกลงไปได้อีกว่า **วัฒนธรรมไทย** อันได้แก่ วัฒนธรรมในประเพณีบอกเล่าที่ทำให้เกิดศักยภาพใน "การด้น", วัฒนธรรมในระบบอุปถัมภ์ที่สืบเนื่องมาเป็นวัฒนธรรมแบบราชการที่มีอำนาจสั่งการลงไปยังจังหวัดและชุมชน, วัฒนธรรมเชิงพิธีกรรมในระบบศาสนาในลักษณะที่ "พึ่งพา" อำนาจเหนือธรรมชาติ, ตลอดจนวัฒนธรรมการสื่อสารสมัยใหม่ในปัจจุบัน ทั้งหมดนี้ล้วนเป็นปัจจัยทางวัฒนธรรมที่เอื้อให้เกิดปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" โดยเฉพาะการสร้างสรรค์ "คติชนใหม่ๆ" ในบริบทสังคมปัจจุบัน

โดยสรุป (12) คนไทยเป็นคนที่มีความสามารถใน "การด้น" ในการคิดประยุกต์ ในการปรับเปลี่ยน ในการคิดผสมผสาน และเป็นคนมีความคิดริเริ่มสร้างสรรค์สูง แม้จะดูเหมือนว่าคนไทยเป็นคนอนุรักษ์นิยมแต่ก็เป็น "อนุรักษ์เชิงพัฒนาอย่างสร้างสรรค์" เพราะคนไทยสามารถคิดเอาทุนในอดีตที่มีอยู่มารับใช้วัตถุประสงค์ต่างๆ ในบริบทสังคมปัจจุบันได้อย่างน่าสนใจ

Abstract

The TRF Research Program entitled, *"Creative Folklore: Dynamics and Application of Folklore in Contemporary Thai society"* aims to collect and study field data concerning the phenomena of "creative folklore" in the context of contemporary Thai society, to analyze and synthesize the ways of Thai thinking in applying traditional folklore to serve new purposes in contemporary social context, and also to open Thai folklore research area in studying the dynamics and the application of folklore.

In 2011, the research program consisted of 10 research projects and in 2012, it included 4 more projects. In 2016, after the program launched its findings and introducing the "Theory of Creative Folklore" to Thai academia, it then included 6 more projects in which the researchers intend to apply the "Theory of Creative Folklore" as a conceptual framework to analyze their filed data. All in all, the research program consists of 20 research projects. Some projects are interested in studying the application of folktales, a genre in verbal folklore, in present day context but most of the projects are interested in studying the application of rituals and traditions, performing folklore, while certain projects study several other genres of folklore as well, e.g., food, costume, folk songs, folk performances as their data. Regarding the social contexts behind the creative folklore data, they include creative economy, capitalism, tourism and also transnationalism.

The research findings are as follows : (1) Folklore is significant "cultural capital" that has been used to apply to serve new purposes in new social context, especially the context of creative economy and tourism. (2) Thai ways of thinking in applying folklore as "cultural capital" are: application, integration, creation, creating new meaning of traditional folklore with new purposes. (3) Thai way of thinking is operated by referring to and based on Thai cultural root, e.g., Thai folktale, legend, Buddhist narratives, local history. If it is a newly created story to promote a cultural product, the story will sound in such a way that it can be traced to "the historical past."

It is found that (4) many traditional folktales are being used in the context of creative economy, capitalism, Buddhist commercialism and tourism, particularly as reference in creating local products, souvenirs and sacred objects. (5) In applying folktale/folk narrative to be used in new social contexts, the methods include : the use of the names of the tales, the tales'

characters and behaviors and the motifs in the tales. And, in certain cases, certain episodes or certain stories are selected to be used for certain purposes. Interestingly, it is also found that new tradition is created to conduct ritual to worship certain tale characters and certain magical objects from folktales.

Regarding the application of folk traditions, (6) Thai ways of thinking concern : applying old traditions to present in new context, combining or integrating several traditions together, borrowing tradition from another region, reviving old tradition, and creating new tradition though based on old belief. (7) It can be observed that tourism is a significant factor that enhances the "creative tradition." (8) Many new traditions are created by claiming that they are "Buddhist tradition"; this then confirms that Buddhism is a significant source of reference in creating traditions. Other "creative traditions" are created by applying the transmitted local tradition, such as the Isan calendrical rites, and put them in contemporary social context. This reflects Thai wisdom in applying and re-interpreting old traditions in new context.

Concerning the use of folklore to express ethnic identity in the transnationalism context, (9) it is found that the ethnic groups who migrated to live in Thailand attempt to use folklore, e.g., folk narrative, literature, song, game, performance, food, textile, ethnic costume, as the cultural mechanism in transmitting their ethnic identity. In the meantime, it is also found that there is an attempt to integrate with Thai culture and that they present their new identity of being under the Thai royal patronage and under the Thai State.

Overall, (10) it can be indicated that the global and Thai social context, namely, globalization, capitalism, materialism, tourism and transnationalism are the significant factors enabling and enhancing the phenomena of "creative folklore." In other words, the phenomena of "creative folklore" has to be perceived and analyzed in relation to these social contexts. It is further analyzed that Thai culture itself; first, that being an oral culture having the potentiality of improvisation thus easily applying and re-presenting new things; second, the past patron and client social system which transformed into today state system ordering top-down to provincial people under its official authority to construct provincial traditions; third, Thai ritual culture in which people tend to depend upon the supernatural power thus producing the kinds of today ritual traditions and fourth, new social media culture; all of these cultural factors are analyzed to be behind present day "creative folklore" phenomena.

In sum, (12) it can be stated that Thai people are very good at improvising, applying, adapting, combining, and creating things in interesting ways. Although it may seem that Thai people are conservative, they are "creatively conservative" since they have creative ways in applying cultural past as a resource to serve present day purposes and contexts.

บทสรุปสำหรับผู้บริหาร
(Executive Summary)

วัตถุประสงค์ของชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ"

เนื่องจากทุกวันนี้ คติชนที่สืบทอดมาในสังคมประเพณีมีพลวัตอย่างมากเพราะมีการนำคติชนโดยเฉพาะนิทานพื้นบ้าน ประเพณีพิธีกรรม ฯลฯ ไปปรับใช้ในบริบทต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นบริบทสังคมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ การท่องเที่ยว บริบทสังคมทุนนิยม หรือบริบทสังคมข้ามพรมแดน

ชุดโครงการวิจัย เรื่อง *"คติชนสร้างสรรค์" พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย* (2554 - 2557) จึงมีวัตถุประสงค์เพื่อรวบรวมและศึกษาปรากฏการณ์พลวัตของข้อมูลประเภทคติชนในบริบทสังคมไทยร่วมสมัย (โดยได้นิยามศัพท์ใหม่เพื่อใช้เรียกปรากฏการณ์นี้ว่า "คติชนสร้างสรรค์"), เพื่อวิเคราะห์และสังเคราะห์วิธีคิดและวิธีการประยุกต์คติชนในบริบทต่างๆ ในสังคมไทยร่วมสมัย และเพื่อเปิดพรมแดนการวิจัยในวงการคติชนวิทยาเกี่ยวกับการประยุกต์ใช้คติชนในสังคมไทย

โครงการวิจัยย่อยและนักวิจัยในชุดโครงการ "คติชนสร้างสรรค์ฯ"

ชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว. เรื่อง *"คติชนสร้างสรรค์": พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย* เริ่มต้นใน **พ.ศ. 2554** ประกอบด้วยโครงการวิจัย 10 โครงการดังต่อไปนี้

โครงการที่ 1. "คติชนสร้างสรรค์": แนวคิด และ บทสังเคราะห์ปรากฏการณ์คติชนในสังคมไทยปัจจุบัน
- ศาสตราจารย์ ดร. ศิราพร ณ ถลาง เมธีวิจัยอาวุโส สกว. และ หัวหน้าชุดโครงการวิจัย
  คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โครงการที่ 2. การประยุกต์ใช้คติชนในการสร้างสรรค์วัตถุมงคลในสังคมไทยปัจจุบัน
- ศาสตราจารย์ สุกัญญา สุจฉายา
  คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โครงการที่ 3. การประยุกต์เรื่องเล่าพื้นบ้านในการสร้างมูลค่าเพิ่มให้ผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นและการท่องเที่ยวในภาคกลาง
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. อภิลักษณ์ เกษมผลกูล
  คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

โครงการที่ 4. นิทานในสื่อสาระบันเทิงภาษาไทย: การวิเคราะห์พลวัตและการผสมผสานวัฒนธรรม
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ศิริพร ภักดีผาสุข
  คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โครงการที่ 5. คติชนกับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมใน "หมู่บ้านวัฒนธรรมหนองขาว" จังหวัดกาญจนบุรี
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปรมินท์ จารุวร
  คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โครงการที่ 6. ประเพณีประดิษฐ์ของชุมชนแถบลุ่มแม่น้ำโขงในอีสาน

- รองศาสตราจารย์ ดร.ปฐม หงษ์สุวรรณ
  คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

โครงการที่ 7. งานปอยไทใหญ่: การแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่

- ศาสตราจารย์ ดร.ศิราพร ณ ถลาง คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
  และ อาจารย์ ดร. สุพิน ฤทธิ์เพ็ญ โรงเรียนสารภีพิทยาคม จังหวัดเชียงใหม่

โครงการที่ 8. ภูมิปัญญาล้านนาในการประยุกต์คัมภีร์และพิธีกรรม "สืบ" ส่ง" "ถอน" ที่เกี่ยวกับพิบัติภัยในสังคมปัจจุบัน

- อาจารย์ ดร. เชิดชาติ หิรัญโร
  สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง
  และนิสิตดุษฎีบัณฑิต สาขาคติชนวิทยา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โครงการที่ 9. พระอุปคุต: การสืบทอดและการผลิตซ้ำความเชื่อ ตำนานและพิธีกรรมในสังคมไทยปัจจุบัน

- อาจารย์ ดร. วัชราภรณ์ ดิษฐป้าน
  คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
  และนิสิตดุษฎีบัณฑิต สาขาคติชนวิทยา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โครงการที่ 10. การศึกษาเปรียบเทียบประเพณีการแข่งขันในฐานะพิธีเสี่ยงทายในสังคมไทยและญี่ปุ่น

- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชมนาด ศีติสาร
  คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ต่อมาใน **พ.ศ. 2555** ได้ให้ทุนวิจัยรุ่นที่ 2 แก่นิสิตระดับดุษฎีบัณฑิต สาขาคติชนวิทยาเพิ่มอีก 4 โครงการ คือ

โครงการที่ 11 พิธีสวดนพเคราะห์: พลวัตของพิธีกรรมประดิษฐ์ในสังคมไทย

- อาจารย์ ดร. ประเสริฐ รุนรา
  คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
  และ นิสิตดุษฎีบัณฑิต สาขาคติชนวิทยา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โครงการที่ 12 ย่านไชน่าทาวน์เยาวราช: พื้นที่การนำเสนออัตลักษณ์เชิงซ้อนของคนจีนในวัฒนธรรมความเป็นจีนในสังคมไทยร่วมสมัย

- อาจารย์นรุตม์ คุปต์ธนโรจน์
  คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต และ นิสิตดุษฎีบัณฑิต สาขาคติชนวิทยา
  ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โครงการที่ 13 วรรณกรรมและพิธีกรรมบอกตัวตนคนพลัดถิ่นของชาวไทลื้อเมืองยอง หมู่บ้านร่มโพธิ์ทอง ตำบลท่าก๊อ อำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย

- นางสาววกุล มิตรพระพันธ์
  นิสิตดุษฎีบัณฑิต สาขาคติชนวิทยา ภาควิชาภาษาไทย
  คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โครงการที่ 14 ความเชื่อและบทบาทของประเพณีทานธัมม์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทที่ตำบลเวียงพางคำ อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย

- นางสาวจตุพร เพชรบูรณ์
  นิสิตดุษฎีบัณฑิต สาขาคติชนวิทยา ภาควิชาภาษาไทย
  คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ใน **พ.ศ. 2559** เมื่อหัวหน้าโครงการวิจัยได้สรุปผลการวิจัยออกมาเป็นทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์" ได้มีนิสิตระดับบัณฑิตศึกษานำ "ทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์" ไปใช้เป็นกรอบแนวคิดในการวิเคราะห์การวิจัย ชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" จึงได้ให้ทุนรุ่นที่ 3 แก่นิสิตระดับดุษฎีบัณฑิต สาขาคติชนวิทยา 3 คน และระดับมหาบัณฑิต สาขาคติชนวิทยาอีก 3 คน คือ

โครงการที่ 15 จามเทวีบูชา : การผลิตซ้ำตำนานและพิธีบวงสรวงในสังคมไทยร่วมสมัย
- อาจารย์วริศรา อนันตโท

โครงการที่ 16 ลัทธิพิธีบูชาพระพรหมในสังคมไทยร่วมสมัย : พลวัตของตำนาน ความเชื่อ และพิธีกรรม
- อาจารย์อภิวัฒน์ สุธรรมดี

โครงการที่ 17 วัตถุมงคลทางดนตรีไทยในสังคมไทยร่วมสมัย : การสร้างความหมายและบทบาท
- นายไอยเรศ บุญฤทธิ์

โครงการที่ 18 ประเพณีขึ้นเขาพนมรุ้งในฐานะ "ประเพณีสร้างสรรค์" ในสังคมไทยร่วมสมัย
- นายกรีธากร สังขกุล

โครงการที่ 19 การสืบทอดและบทบาทของคติชนที่เกี่ยวกับ "พระพุทธรูปไม้ตีว" ที่อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม และอำเภอพนัสนิคม จังหวัดชลบุรี
- นางสาวชุตินันท์ มาลาธรรม

โครงการที่ 20 โขนสดคณะประยุทธ ดาวใต้ การสืบทอดและการสร้างสรรค์เรื่องรามเกียรติ์ในสังคมไทยร่วมสมัย
- นายชวพันธุ์ เพชรไกร

รวมโครงการย่อยภายใต้ชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์" จำนวน 20 โครงการ

การจัดงานประชุมวิชาการประจำปี

- ครั้งที่ 1 ชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" ได้จัดประชุมวิชาการเพื่อนำเสนอ *ความก้าวหน้าการวิจัย* เรื่อง **"คติชนสร้างสรรค์": พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย"** วันที่ 1–2 พฤศจิกายน 2555 ณ อาคารมหาจักรีสิรินธร คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

- ครั้งที่ 2 ชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" ได้จัดประชุมวิชาการเพื่อนำเสนอ *ข้อค้นพบจากการวิจัย* เรื่อง **ปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ในสังคมไทยปัจจุบัน: ข้อค้นพบจากชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว.** วันที่ 25-26 กันยายน 2557 ณ อาคารมหาจักรีสิรินธร คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

- ครั้งที่ 3 ชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" ได้จัดประชุมเพื่อ *ปิดโครงการและสรุปผลการวิจัย* ใน วันที่ 24 กรกฎาคม 2557 ณ ห้อง Alumni Executive Lounge หอพักศศนิเวศนานาชาติ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สรุปข้อค้นพบจากชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ"

ในฐานะหัวหน้าชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" ขอสรุปข้อค้นพบจากการวิจัยตามประเด็นต่างๆ ดังต่อไปนี้

1. **บริบทสังคมโลกและสังคมไทย** อันได้แก่ความเป็นสังคมโลกาภิวัตน์ สังคมทุนนิยมวัตถุนิยม สังคมการท่องเที่ยวและสังคมข้ามพรมแดนเป็นปัจจัยทางสังคมที่สำคัญที่ทำให้เกิดปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" อันหมายถึงปรากฏการณ์การนำคติชนในสังคมประเพณีมาปรับใช้ใหม่ในบริบทใหม่ๆ ทางสังคม หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า "คติชนสร้างสรรค์" สัมพันธ์กับบริบทสังคมโลกและบริบทสังคมไทยดังกล่าวนี้

2. **วัฒนธรรมไทย** อันได้แก่ วัฒนธรรมในประเพณีบอกเล่าที่ทำให้เกิดศักยภาพใน "การด้น", วัฒนธรรมในระบบอุปถัมภ์ที่สืบเนื่องมาเป็นวัฒนธรรมแบบราชการที่มีอำนาจสั่งการลงไปยังจังหวัดและชุมชน, วัฒนธรรมเชิงพิธีกรรมในระบบศาสนาในลักษณะที่ "พึ่งพา" อำนาจเหนือธรรมชาติ, ตลอดจนวัฒนธรรมการสื่อสารสมัยใหม่ในปัจจุบันล้วนเป็นปัจจัยทางวัฒนธรรมที่เอื้อให้เกิดปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" โดยเฉพาะการสร้างสรรค์ "ประเพณีใหม่ๆ" ในบริบทสังคมปัจจุบัน

3. **คติชนเป็น "ต้นทุนทางวัฒนธรรม"** ที่สำคัญที่สามารถนำมาปรับใช้เพื่อสนองวัตถุประสงค์ต่างๆ ในบริบทใหม่ๆ ทางสังคมโดยเฉพาะเพื่อเศรษฐกิจสร้างสรรค์และการท่องเที่ยว

4. **วิธีคิดของคนไทย** ในการปรับใช้คติชนอันเป็น "ทุนทางวัฒนธรรม" นั้นมีทั้งการประยุกต์ การผสมผสาน การสร้างใหม่ หรือ การสร้างความหมายใหม่ ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ ในบริบทใหม่

5. วิธีคิดของคนไทยในการนำเสนอ "คติชนสร้างสรรค์" เป็น **วิธีคิดที่อิงรากเหง้าวัฒนธรรมไทย** ไม่ว่าจะเป็นการอิงนิทานพื้นบ้าน นิยายประจำถิ่น เรื่องราวในพุทธศาสนา ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น หรือถ้าเป็นการสร้างเรื่องเล่าใหม่เพื่อนำมาอธิบายผลิตภัณฑ์หรือประเพณีก็จะทำให้ฟังดูว่า "มีที่มาจากอดีต"

6. ในบริบททุนนิยม/พุทธพาณิชย์/เศรษฐกิจสร้างสรรค์และการท่องเที่ยว ได้พบว่าตัวละคร อนุภาค ชื่อ **นิทานพื้นบ้าน**ได้รับการนำมาใช้อย่างมากในการ **เป็นแหล่งอ้างอิงในการสร้างวัตถุมงคล ผลิตภัณฑ์ท้องถิ่น** สินค้าโอท็อปและสินค้าที่ระลึก

7. ในการนำคติชนประเภท **นิทานพื้นบ้าน/เรื่องเล่าพื้นบ้าน** มาปรับใช้ในสังคมปัจจุบันนั้น มีการใช้ทั้งชื่อเรื่องนิทาน ชื่อตัวละคร พฤติกรรมตัวละคร, ใช้อนุภาคในนิทานและยังมีการ “ต่อยอด” จากนิทานโดยการสร้างความเชื่อและพิธีกรรมในการบูชาตัวละครและของวิเศษในนิทาน, ใช้บางตอนในนิทาน และ ใช้นิทานทั้งเรื่อง

8. ในการนำคติชนประเภท **ประเพณีท้องถิ่น** มาปรับใช้ในสังคมปัจจุบัน มีทั้งการประยุกต์ประเพณีเดิมมาใช้ในบริบทใหม่ การผสมผสานหลายพิธีเข้าด้วยกัน การหยิบยืมประเพณีจากภาคอื่น การรื้อฟื้นประเพณีเก่า การสร้างประเพณีใหม่บนฐานความเชื่อเดิม

9. **การท่องเที่ยว** เป็นปัจจัยทางสังคมที่สำคัญที่ทำให้เกิด “ประเพณีสร้างสรรค์” จำนวนมาก และมีประเพณีใหม่ๆ จำนวนไม่น้อยที่สร้างขึ้นโดย**อิงพุทธศาสนา**ทำให้เห็นว่าพุทธศาสนาก็เป็นแหล่งอ้างอิงที่สำคัญในการสร้าง “ประเพณีใหม่ๆ” และ “ประเพณีใหม่ๆ” อีกส่วนหนึ่งก็สร้างขึ้นโดย**อิงวัฒนธรรมเดิมในท้องถิ่น** เช่นอิงฮีตสิบสองของอีสาน และสามารถนำประเพณีที่มีอยู่แล้วมาปรับใช้ในบริบทปัจจุบันได้อย่างชาญฉลาด เช่น ประเพณีที่นำมาใช้ในบริบทข้ามชาติเพื่อสร้างความสัมพันธ์ระหว่างประเทศกับประเทศเพื่อนบ้าน

10. ในการนำคติชนมาใช้เพื่อแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทข้ามพรมแดน มีทั้งความพยายามใน**การสืบทอดอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ผ่านคติชน** อันได้แก่เรื่องเล่า วรรณกรรม เพลง การละเล่น การแสดง ประเพณีพิธีกรรม อาหาร ผ้าทอ เครื่องแต่งกาย และพบว่า**มีการผสมผสานกับวัฒนธรรมของท้องถิ่นและวัฒนธรรมไทย** และมีการนำเสนออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในลักษณะใหม่ที่เป็นการแสดงความจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์และการยอมรับอำนาจของรัฐไทย

11. **โดยสรุป** คนไทยเป็นคนที่มีความสามารถใน “การด้น” ในการคิดประยุกต์ ในการคิดผสมผสาน คนไทยมีความคิดริเริ่มสร้างสรรค์สูง และก็มีความคิดอนุรักษ์เชิงพัฒนา สามารถคิดเอาอดีตที่มีอยู่มารับใช้ปัจจุบันได้อย่างน่าสนใจ

สรุปจำนวน Outputs/ผลงานการตีพิมพ์เผยแพร่ (โปรดดูรายละเอียด รายการ ชื่อหนังสือ ชื่อบทความ ในหัวข้อ "รายการเผยแพร่สิ่งพิมพ์ของโครงการ" ในรายงานฉบับสมบูรณ์นี้)

- หนังสือที่พิมพ์จากงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ **2 เล่ม** (2558) และ (2559)
- หนังสือรวมบทความวิจัย **4 เล่ม** (จำนวน 19 บทความวิจัย และ 4 บทความสังเคราะห์) (2558) (2559)
- หนังสือปริทัศน์ภาพรวมและสังเคราะห์งานวิจัย **1 เล่ม** (2559)
- วารสารอักษรศาสตร์ **ฉบับพิเศษ ฉบับ "คติชนสร้างสรรค์"** (2556) (ประกอบด้วย **6** บทความวิจัย และ **1** บทความปริทัศน์)
- บทความตีพิมพ์ในวารสารระดับชาติอื่นๆ **6 บทความ**
- บทความตีพิมพ์ในวารสารระดับนานาชาติ **9 บทความ**

ตารางสรุปประเภทและจำนวนสิ่งพิมพ์ที่เผยแพร่จาก
ชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส เรื่อง "คติชนสร้างสรรค์ฯ"

ประเภทสิ่งพิมพ์	จำนวนหนังสือ	จำนวนบทความ
หนังสือที่พิมพ์จากงานวิจัย ฉบับสมบูรณ์	2 เล่ม	
หนังสือรวมบทความวิจัย	4 เล่ม	รวม 19 บทความวิจัย รวม 4 บทความสังเคราะห์
หนังสือปริทัศน์ภาพรวมและ สังเคราะห์ผลการวิจัย งานวิจัย	1 เล่ม	
วารสารอักษรศาสตร์ ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์"	1 ฉบับ	รวม 6 บทความวิจัย รวม 1 บทความปริทัศน์
บทความตีพิมพ์ในวารสารอื่นๆ ระดับชาติ		รวม 6 บทความ
บทความตีพิมพ์ในวารสาร ระดับนานาชาติ		รวม 9 บทความ
รวม	**หนังสือ 7 เล่ม, วารสารฉบับพิเศษ 1 ฉบับ**	**บทความ 45 บทความ**

อนึ่ง หลังจากปิดโครงการกับ สกว. แล้ว หัวหน้าโครงการยังมีโครงการจะผลิตหนังสือภาษาอังกฤษอีก 1 เล่ม เรื่อง **Creative Folklore : Dynamics and Application of Folklore in Contemporary Thai Society** ซึ่งจะเป็นหนังสือรวมบทความที่ได้ตีพิมพ์ในวารสารระดับนานาชาติโดยจะเขียนบทความสรุปและสังเคราะห์ข้อค้นพบอีก 1 บทเป็นภาษาอังกฤษ

การนำผลการวิจัยไปใช้ประโยชน์

ผลผลิตจากชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" ได้รับการนำไปใช้**ประโยชน์ทั้งในระดับนโยบาย ประโยชน์ต่อชุมชน ประโยชน์ทางด้านพาณิชย์** และ **ประโยชน์ทางด้านวิชาการ** โดยเฉพาะประโยชน์ทางด้านวิชาการนั้น หนังสือจากชุดโครงการฯ ทั้ง 6 เล่มได้เข้าไป **เป็น "ตำรา"** ในการเรียนการสอนในสาขาคติชนวิทยา และ ภาควิชาภาษาไทย ในมหาวิทยาลัยต่างๆ ทั้งในส่วนกลางและในส่วนภูมิภาค ทำให้เกิดการ **สร้างรายวิชาใหม่** รวมทั้งในการเขียนตำราทางคติชนวิทยาก็มักจะต้องกล่าวถึง "ทฤษฎีคติชนสร้างสรรค์" จากชุดโครงการวิจัยนี้ **และที่สำคัญคือ "ทฤษฎีคติชนสร้างสรรค์" ได้รับการนำไปใช้เป็นกรอบการวิจัย ต่อยอดงานวิจัย เป็นแนวทางใหม่ในการวิจัยทางคติชนวิทยา และ เป็นแนวทางในการวิเคราะห์ข้อมูลในการเขียนวิทยานิพนธ์ทั้งในระดับมหาบัณฑิตและดุษฎีบัณฑิตในวงวิชาการไทย**

อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า **ชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" ได้เปิดแนวทางใหม่ ทั้งในเชิงการชี้แนะให้เห็นความสำคัญของข้อมูลที่แสดงพลวัตของคติชน และ การนำเสนอแนวทางการวิเคราะห์ข้อมูลโดยใช้ "ทฤษฎีคติชนสร้างสรรค์" อันเป็นบทสรุปเชิงสังเคราะห์ที่ได้จากชุดโครงการวิจัยนี้.**

สรุปเนื้อหางานวิจัย

ปริทัศน์ข้อมูลวิจัย
และสรุปปรากฏการณ์ “คติชนสร้างสรรค์”
ในสังคมไทยร่วมสมัย

ความนำ

ในการสรุป **เนื้อหางานวิจัย** จะขอนำเสนอ 2 หัวข้อใหญ่ คือ ***หัวข้อแรก*** จะ **ปริทัศน์ข้อมูลวิจัย** ที่ใช้ในโครงการวิจัยย่อยทั้ง 13 โครงการในแง่ของประเภทข้อมูลคติชนที่ศึกษา พื้นที่ที่เก็บข้อมูลภาคสนาม บริบทและแนวคิดที่แต่ละโครงการใช้, ***หัวข้อที่ 2*** จะเป็นการ **สรุปปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์"** ที่เกิดขึ้นในสังคมไทยร่วมสมัยจากข้อมูลในชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ"

ปริทัศน์ข้อมูลวิจัย : ประเภทคติชน พื้นที่วิจัย บริบทและแนวคิดที่ใช้[1]

ความหลากหลายของประเภทข้อมูลคติชนในโครงการวิจัยย่อย

ในวงการคติชนวิทยาแบ่งข้อมูลทางคติชนเป็น 4 ประเภทใหญ่ๆ คือ คติชนประเภทถ้อยคำ (verbal folklore) คติชนประเภทการแสดง (performing folklore) คติชนประเภทประเพณีพิธีกรรม (customary folklore) และคติชนประเภทวัตถุ (material folklore)

คติชนประเภทถ้อยคำ ยังจำแนกย่อยออกเป็นนิทานพื้นบ้าน[2] (เช่น นิทานจักรๆ วงศ์ๆ นิทานประจำถิ่น ตำนานปรัมปรา ฯลฯ) เพลงพื้นบ้าน (เช่น เพลงกล่อมเด็ก เพลงประกอบการละเล่น เพลงโต้ตอบระหว่างหนุ่มสาว เพลงประกอบพิธีกรรม) ภาษิต ปริศนาคำทาย, *คติชนประเภทการแสดง* รวมการละเล่นเด็ก (เช่น มอญซ่อนผ้า รีรีข้าวสาร โพงพาง ฯลฯ) ระบำรำฟ้อน (เช่น เซิ้งบั้งไฟ ฟ้อนเล็บ) การแสดง (เช่น หนังตะลุง โนรา ลิเก ฯลฯ), *คติชนประเภทประเพณีพิธีกรรม* (ครอบคลุมความเชื่อ ข้อห้าม พิธีกรรมเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์ พิธีกรรมเกี่ยวกับรักษาโรค พิธีกรรมในระยะเปลี่ยนผ่าน พิธีกรรมในรอบ 12 เดือนในวิถีชีวิตชาวบ้าน), ส่วน *คติชนประเภทวัตถุ* ก็ครอบคลุมข้าวของเครื่องใช้พื้นบ้าน เช่น เครื่องจักสาน หัตถกรรม ผ้าทอ อาหาร ยาพื้นบ้าน

หากพิจารณาข้อมูลที่นำมาใช้วิจัยใน *ชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์"ฯ* จะเห็นได้ว่าครอบคลุมข้อมูลคติชนทั้ง 4 ประเภท

โครงการวิจัยที่ใช้ข้อมูลคติชนประเภทนิทาน-ตำนานพื้นบ้าน จำนวน 3 โครงการ คือ

- โครงการ "คติชนกับวัตถุมงคลฯ"
- โครงการ "เรื่องเล่าพื้นบ้านกับผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นฯ"
- โครงการ "นิทานในสื่อสาระบันเทิงฯ"

โครงการวิจัยที่ใช้ข้อมูลคติชนประเภทความเชื่อ ประเพณีพิธีกรรม ตำนาน จำนวน 9 โครงการ ได้แก่

---

1 หัวข้อนี้ใช้ข้อมูลจาก 14 โครงการที่ได้รับทุนวิจัยใน พ.ศ. 2554 และ 2555

[2] ในวิชาคติชนวิทยา คำว่า **นิทานพื้นบ้าน (Folktale)** เป็นคำรวมที่ใช้เรียกนิทานพื้นบ้านอีก 10 ประเภท ได้แก่ นิทานมหัศจรรย์ (fairytale), นิทานประจำถิ่น (legend), ตำนานปรัมปรา (myth), นิทานมุขตลก (joke), นิทานเรื่องสัตว์ (animal tale), นิทานสอนใจ (didactic tale), นิทานอธิบายเหตุ (explanatory tale), นิทานเรื่องผี (ghost stories), นิทานเรื่องโม้ (tall tale), นิทานไม่รู้จบ (unfinished tale), นิทานลูกโซ่ (cumulative tale)

- โครงการ “ประเพณีประดิษฐ์ในอีสานฯ”
- โครงการ “งานปอยไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่ฯ”
- โครงการ “ภูมิปัญญาล้านนาในการประยุกต์พิธีกรรมฯ”
- โครงการ “พระอุปคุตฯ”
- โครงการ “ประเพณีบั้งไฟไทย-ญี่ปุ่นฯ”
- โครงการ “พิธีสวดนพเคราะห์ฯ”
- โครงการ “ย่านไชน่าทาวน์เยาวราชฯ
- โครงการ “พิธีกรรมบอกตัวตนชาวไทลื้อพลัดถิ่นฯ”
- โครงการ “ประเพณีทานธัมม์ฯ”

โครงการที่ศึกษา “คติชนสร้างสรรค์” โดยศึกษาจากคติชนหลากหลายประเภท 2 โครงการได้แก่ โครงการ “คติชนที่หนองขาวฯ” และ โครงการ “งานปอยไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่ฯ” ซึ่งใช้ข้อมูลทั้งนิทาน ตำนาน ประเพณีพธีกรรม เพลง การละเล่น การแสดง และคติชนประเภทวัตถุ – อาหาร เครื่องจักสาน เครื่องแต่งกาย ผ้าทอพื้นบ้าน

นิทานพื้นบ้านและประเพณีพิธีกรรมท้องถิ่นที่ศึกษาวิจัยในชุดโครงการ “คติชนสร้างสรรค์ฯ”

ในบริบททุนนิยมและเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในสังคมไทยปัจจุบัน มีการนำ *นิทานพื้นบ้าน* หรือ *เรื่องเล่าพื้นบ้าน* มาประยุกต์ใช้ประโยชน์ในหลากหลายวงการ เช่น ในวงการพุทธพาณิชย์ วงการผลิตภัณฑ์ท้องถิ่น วงการการท่องเที่ยว, จากข้อมูลวิจัยในโครงการ “คติชนกับวัตถุมงคล” และ โครงการ “เรื่องเล่าพื้นบ้านกับผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นฯ” พบว่า นิทานพื้นบ้านไทยมีบทบาทเป็นแหล่งที่มาและแหล่งอ้างอิงในการสร้างมูลค่าเพิ่มให้แก่ผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นและสินค้าโอท็อป (ดูตารางที่ 1) ไปจนถึงเป็นแหล่งอ้างอิงในการผลิตวัตถุมงคล เครื่องรางของขลังและพระเครื่อง (ดูตารางที่ 2) เรียกได้ว่า *นิทานพื้นบ้านไทย* ถูกนำไปใช้ทั้งในระดับชุมชน ตำบล อำเภอ จังหวัด ประเทศจนถึงระดับข้ามชาติหรือระดับนานาชาติก็ว่าได้

ตารางที่ 1 ประเภทและรายชื่อเรื่องเล่าท้องถิ่น
ที่นำไปใช้ในการสร้างมูลค่าเพิ่มแก่ผลิตภัณฑ์ OTOP ในภาคกลาง

ประเภทเรื่องเล่า	เรื่องเล่า
นิทานชาดก	- เวสสันดรชาดก
นิทานประจำถิ่น	- รามเกียรติ์/นิทานพระราม - ขุนช้างขุนแผน - ชาละวัน - พระรถ-เมรี - แม่นากพระโขนง - พญากง – พญาพาน

จากโครงการ “คติชนกับวัตถุมงคล” ขอสรุปประเภทและชื่อนิทานพื้นบ้านที่เป็นแหล่งอ้างอิงในการสร้างวัตถุมงคลในสังคมไทยปัจจุบันตามตารางที่ 2 ดังนี้

ตารางที่ 2 ประเภทและรายชื่อนิทานไทยที่เป็นแหล่งอ้างอิงในการสร้างวัตถุมงคล

ประเภทนิทาน	ชื่อนิทาน
นิทานจากวรรณคดี	- รามเกียรติ์ - ขุนช้างขุนแผน
นิทานชาดก/ ปัญญาสชาดก	- เวสสันดรชาดก - สุวรรณสังขชาดก - สุธนชาดก - สุวรรณกัจฉปชาดก
ชาดกพื้นบ้าน/ นิทานพื้นบ้าน	- สังข์ทอง - แก้วหน้าม้า - จันทโครบ - แมงสี่หูห้าตา - พญาควายคำ/พญาเขาคำ
ตำนานพื้นบ้าน	- กบกินเดือน - แม่โพสพ - นางกวัก - นางสงกรานต์ - เมขลา-รามสูร
ตำนานเทพเจ้าในศาสนาฮินดู	- พระอิศวร พระนารายณ์ พระพิฆเนศ ท้าวเวสสุวรรณ พระวิศวกรรม (พระเพชรฉลูกรรม) พระราหู

ส่วนในวงการวรรณกรรมเด็ก ไม่ว่าจะเป็นในรูปสื่อโสตทัศน์ สื่อวิดิทัศน์ สื่อมัลติมีเดีย หรือสื่อสิ่งพิมพ์ ทั้งหนังสือการ์ตูน หนังสือภาพ ทั้งที่เป็นหนังสือภาษาไทยและหนังสือทวิภาษาซึ่งกลุ่มผู้เสพย์มักเป็น “คนมีการศึกษา” หรือ “คนมีฐานะ” หรือชนชั้นกลางในเมือง นิทานพื้นบ้านไทยก็ถูกนำไปเป็นวัตถุดิบในการสร้างสรรค์สื่อวรรณกรรมสำหรับเด็ก ในแง่นี้ กล่าวได้ว่า นิทานพื้นบ้านไทยมีพลวัตพัฒนาไปอยู่ในโลกของ *สื่อวรรณกรรมเด็กสมัยใหม่* นับว่าเลื่อนระดับจาก *พื้นบ้านพื้นเมือง* ไปสู่ *ระดับชาติ* และ *ระดับนานาชาติ*

ข้อมูลจาก โครงการ “นิทานในสื่อสาระบันเทิงฯ” แสดงให้เห็นว่า แม้ว่าในบรรดาหนังสือนิทานแนวสาระบันเทิงจะมีทั้งหนังสือที่ใช้นิทานฝรั่ง เช่น นิทานอีสป นิทานมหัศจรรย์ (เช่น หนูน้อยหมวกแดง เจ้าหญิงนิทรา แจ็คผู้ฆ่ายักษ์ ลูกเป็ดขี้เหร่ ฯลฯ) และมีหนังสือที่แต่งขึ้นใหม่โดยนักแต่งนิทานร่วมสมัย แต่ก็ต้องนับว่านิทานไทยมี “ส่วนแบ่งการตลาด” หนังสือเด็กอยู่ไม่น้อยทีเดียว ในที่นี้จะขอประมวลเฉพาะรายชื่อ *นิทานไทย* ที่นำมาทำเป็นหนังสือแนวสาระบันเทิงดังปรากฏในตารางที่ 3 ดังนี้

ตารางที่ 3 ประเภทและรายชื่อนิทานไทยที่เป็นวัตถุดิบในการทำหนังสือนิทานแนว edutainment

ประเภทนิทาน	ชื่อนิทาน
นิทานจากวรรณคดี	รามเกียรติ์ พระอภัยมณี เงาะป่า มัทนะพาธา ท้าวแสนปม สังข์ทอง ไกรทอง สิงหไกรภพ โคบุตร จันทโครพ กากี พหลวิไชย-คาวี
นิทานชาดก	ทศชาดก
นิทานพื้นบ้าน	แก้วหน้าม้า พระสุธน-มโนห์รา นางสิบสอง ปลาบู่ทอง พิกุลทอง โสนน้อยเรือนงาม ศรีธนญชัย ยายกับตา ขวานฟ้าหน้าดำ พญากาเผือก
เทวตำนาน	เมขลา-รามสูร

ข้อมูลจากโครงการวิจัยทั้ง 3 เรื่องที่ใช้นิทานเป็นข้อมูลวิจัยในประเด็นการนำนิทานมาสร้างมูลค่าเพิ่มให้สินค้าโอท็อปก็ดี นำไปใช้ในวงการวัตถุมงคลก็ดี หรือนำไปทำเป็นหนังสือนิทานแนวสาระบันเทิงให้เด็กไทยสมัยใหม่อ่านก็ดี สังเกตได้ว่า **นิทานที่ "ติดอันดับสูงสุด" ปรากฏชื่อในทุกวงการ เป็นที่รู้จักและเป็นที่นิยมมากที่สุด คือ เวสสันดรชาดก และ รามเกียรติ์ (นิทานพระราม), รองลงมา คือ ขุนช้างขุนแผน สังข์ทอง สุธน-มโนห์รา แก้วหน้าม้า ไกรทอง**

นอกจากคติชนประเภทนิทานพื้นบ้านแล้ว คติชนประเภทประเพณีพิธีกรรมก็ได้รับการ "สร้างสรรค์" ใหม่ในบริบทสังคมไทยปัจจุบันมากเช่นกันดังปรากฏในข้อมูลวิจัยจาก 10 โครงการย่อย ดังนี้

ตารางที่ 4 รายชื่อประเพณีพิธีกรรมที่ศึกษาในชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ"

ชื่อโครงการ	ชื่อประเพณีพิธีกรรมที่ศึกษา
- โครงการ "คติชนที่บ้านหนองขาวฯ"	- ประเพณีเทศน์มหาชาติ - ประเพณีสงกรานต์ - พิธีโกนจุก - พิธีบวชนาค
- โครงการ "ประเพณีประดิษฐ์ในอีสานฯ"	- แห่เทียนพรรษา - ออกพรรษาและบั้งไฟพญานาค - ไหลเรือไฟ - ไหลโคมล่องโขง - สงกรานต์มหานทีสามพันโบก - แข่งเรือไทย-ลาว - เรือยาวนานาชาติ - ส่วงเฮือข้ามชาติ - นมัสการพระธาตุพนม - นมัสการพระธาตุบังพวน - นมัสการพระธาตุสัจจะ - บวงสรวงพญานาค - บวงสรวงเจ้าแม่สองนาง - บวงสรวงเจ้าปู่ถลา - บวงสรวงศาลหอเจ้าปู่ - แห่หลวงพ่อพระใส - ไหว้ครูหมอลำ - สืบชะตาแม่น้ำโขง - แห่ผีขนน้ำ - แห่ต้นดอกไม้ - แห่แพเซิ้งลอยกระทง - วันผู้ไทโลก - วิถีไทญ้อ - รวมเผ่าไทมุกดาหาร

- โครงการ “งานปอยไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่ฯ”	- งานออกพรรษา - งานปอยส่างลอง (บวชเณร) - งานปีใหม่ไทใหญ่
- โครงการ “ภูมิปัญญาล้านนาในการประยุกต์พิธีสืบ ส่ง ถอนฯ”	- พิธีสืบชะตาเมือง - พิธีสืบชะตาแม่น้ำ - พิธีสืบชะตาข้าว
- โครงการ “พิธีกรรมเกี่ยวกับพระอุปคุตฯ”	- พิธีอัญเชิญพระอุปคุต - พิธีตักบาตรเที่ยงคืน
- โครงการ “ประเพณีบั้งไฟไทย-ญี่ปุ่นฯ”	- พิธีบั้งไฟ
- โครงการ “พิธีสวดนพเคราะห์ฯ”	- พิธีสวดนพเคราะห์
- โครงการ “ย่านไชน่าทาวน์เยาวราชฯ	- เทศกาลตุรษจีน - เทศกาลบ๊ะจ่าง - เทศกาลไหว้พระจันทร์ - เทศกาลกินเจ - เทศกาลขอบคุณพระเจ้า - เทศกาลอาหารจีน
- โครงการ “พิธีกรรมบอกตัวตนของคนไทลื้อพลัดถิ่นฯ”	- ประเพณีเลี้ยงผีเมือง - ประเพณีขึ้นเรือนใหม่ - ประเพณีทานมหาปาง (เทศน์มหาชาติ)
- โครงการ “ประเพณีทานธัมม์ฯ”	- ประเพณีทานธัมม์ (ถวายคัมภีร์แด่พระสงฆ์) - ประเพณีออกพรรษา - ประเพณีทานมหาปาง

ประเพณีพิธีกรรมที่ใช้เป็นข้อมูลวิจัยในชุดโครงการ “คติชนสร้างสรรค์ฯ” เป็นประเพณีพิธีกรรมที่มีการประยุกต์ ต่อยอด “ประดิษฐ์ใหม่” หรือ “สร้างสรรค์ใหม่” เช่น *ประเพณีแข่งเรือยาวไทย-ลาว ส่วงเฮือนานาชาติ (แข่งเรือยาวนานาชาติ) สืบชะตาแม่น้ำโขง เทศกาลวันผู้ไทโลก เทศกาลวันรวมเผ่ามุกดาหาร* ประเพณีเหล่านี้ได้รับ “การสร้างสรรค์ใหม่” ด้วยบริบททางสังคมในปัจจุบัน ทั้งในบริบทโลกาภิวัตน์ บริบทการท่องเที่ยว บริบทอาเซียน หรือบริบท “ข้ามพรมแดน”

ความหลากหลายของพื้นที่วิจัยในโครงการย่อย

พื้นที่วิจัยในโครงการย่อยทั้ง 13 โครงการมีการกระจายไปในทุกภาค

- ใช้ข้อมูลคติชนในพื้นที่วิจัย *ภาคกลาง* จำนวน 5 โครงการวิจัย ได้แก่ ข้อมูลเรื่องเล่าพื้นบ้านในภาคกลางที่ใช้ในการสร้างมูลค่าเพิ่มให้ผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นและการท่องเที่ยว, ข้อมูลนิทานไทยที่นำมาใช้ในการผลิตสื่อสาระบันเทิง, ข้อมูลคติชนที่นำมาสร้างสรรค์ในกิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมใน "หมู่บ้านวัฒนธรรมหนองขาว" จังหวัดกาญจนบุรี, ข้อมูลพิธีกรรมการสวดนพเคราะห์ และข้อมูลคติชนที่ใช้สร้างอัตลักษณ์คนจีนในพื้นที่ย่านไชน่าทาวน์เยาวราช
- ใช้ข้อมูลคติชนในพื้นที่วิจัย *ภาคเหนือ* จำนวน 4 โครงการวิจัย ได้แก่ ข้อมูลคติชนที่ใช้สร้างอัตลักษณ์ชาวไทใหญ่ในงานปอยที่จังหวัดเชียงใหม่, ข้อมูลพิธีกรรม "สืบ ส่ง ถอน" ในภาคเหนือ, ข้อมูลวรรณกรรมและพิธีกรรมที่ใช้ในการอกตัวตนของชาวลื้อพลัดถิ่นในจังหวัดเชียงราย, ข้อมูลประเพณีทานธัมม์ของชาติพันธุ์ไทในจังหวัดเชียงราย
- ใช้ข้อมูลคติชนในพื้นที่วิจัย *ภาคอีสาน* จำนวน 2 โครงการวิจัย ได้แก่ ข้อมูลประเพณีประดิษฐ์ในชุมชนริมแม่น้ำโขง และข้อมูลประเพณีบั้งไฟในภาคอีสาน
- ใช้ข้อมูลคติชนในพื้นที่วิจัย *ทุกภาค รวมภาคใต้* จำนวน 2 โครงการ ได้แก่ ข้อมูลนิทานที่นำไปใช้ในการสร้างวัตถุมงคลในทุกภาค ข้อมูลความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับ "พระอุปคุต" ซึ่งแต่เดิมมาดำรงอยู่ในสังคมภาคเหนือและภาคอีสาน แต่ผู้วิจัยก็ได้ศึกษาการผลิตซ้ำและการผลิตใหม่พิธีกรรมเกี่ยวกับพระอุปคุตในภาคกลางและภาคใต้ด้วย

หากจะมองว่าโครงการวิจัยย่อยทั้ง 13 โครงการอยู่ภายใต้โจทย์วิจัยใหญ่ร่วมกันที่ว่า *"คติชนไทยในสังคมประเพณีมีพลวัต พัฒนา ต่อยอดอย่างไรในสังคมไทยปัจจุบัน"* ก็อาจจะมองได้ว่า ชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์"ฯ มีลักษณะเป็น multi-sited research program ก็ว่าได้ หากแต่โจทย์วิจัยย่อยในแต่ละโครงการเลือกประเภทข้อมูลคติชนและเลือกพื้นที่วิจัยในภูมิภาคที่ต่างกัน

ความหลากหลายของบริบทและแนวคิดที่ใช้ในโครงการวิจัยย่อย

บริบทและแนวคิดที่เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์"" มีบริบททางสังคม 3 บริบทใหญ่ ในที่นี้จะขอจัดกลุ่มโครงการวิจัยย่อยในชุดโครงการ "คติชนสร้างสรรค์"ฯ ตามบริบททางสังคมที่เกี่ยวข้องตามตารางที่ 5 ดังนี้

ตารางที่ 5 จัดกลุ่มโครงการวิจัยย่อยตามบริบททางสังคม

บริบททางสังคม	โครงการวิจัยย่อย
บริบททุนนิยม/เศรษฐกิจสร้างสรรค์	-โครงการ "คติชนกับวัตถุมงคล" -โครงการ "เรื่องเล่าพื้นบ้านกับผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นฯ" -โครงการ "นิทานในสื่อสาระบันเทิงฯ"
บริบททุนนิยม/การท่องเที่ยว	-โครงการ "คติชนที่หนองขาวฯ" -โครงการ "ประเพณีประดิษฐ์ในอีสานฯ" -โครงการ "ย่านไชน่าทาวน์เยาวราชฯ

	-โครงการ “ภูมิปัญญาล้านนาในการประยุกต์พิธีกรรมฯ” -โครงการ “พิธีสวดนพเคราะห์ฯ” -โครงการ “ประเพณีบั้งไฟไทย-ญี่ปุ่นฯ” -โครงการ “พระอุปคุตฯ”
บริบทข้ามพรมแดน	-โครงการ “งานปอยไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่ฯ” -โครงการ “พิธีกรรมบอกตัวตนชาวไทลื้อพลัดถิ่นฯ” -โครงการ “ประเพณีทานธัมม์ฯ”

หมายเหตุ บางโครงการอาจเกี่ยวข้องได้หลายบริบททางสังคม

สำหรับแนวคิดที่ใช้ในแต่ละโครงการย่อยก็มีหลากหลายแนวคิด สัมพันธ์กับบริบททางสังคมที่เกี่ยวข้อง เช่น ถ้าเป็นการศึกษาคติชนในบริบทการท่องเที่ยว อาจใช้แนวคิดเรื่อง *ประเพณีประดิษฐ์* ถ้าเป็นการศึกษาข้อมูลคติชนในบริบทข้ามพรมแดนก็จะใช้แนวคิดเรื่อง *อัตลักษณ์* หรือ *อัตลักษณ์ชาติพันธุ์* ในการวิเคราะห์ แต่ทุกโครงการจะมีแนวคิดที่ร่วมกันในเรื่องของการวิเคราะห์คติชนในแง่ของ *การสืบทอด พลวัต การผลิตซ้ำ* และการ *ประยุกต์* คติชน โดยพิจารณาว่าข้อมูลคติชนที่ศึกษานั้นมีพลวัตหรือมีการประยุกต์ในบริบททางสังคมที่เกี่ยวข้องอย่างไร

ขอสรุปภาพรวมของประเภทข้อมูล พื้นที่วิจัย แนวคิดที่ใช้และบริบททางสังคมที่ใช้ในแต่ละชุดโครงการย่อยไว้ในตารางที่ 6 ดังนี้

ตารางที่ 6 ภาพรวมเชิงเปรียบเทียบโครงการย่อยใน *ชุดโครงการวิจัย “คติชนสร้างสรรค์”*

โครงการที่	ชื่อโครงการ	ข้อมูล		แนวคิดที่ใช้	บริบททางสังคม
		ประเภท	พื้นที่วิจัย		
2	การประยุกต์ใช้คติชนในการสร้างสรรค์วัตถุมงคลในปัจจุบัน	นิทาน/ความเชื่อ/พิธีกรรม	ทุกภาค	applied folklore	Creative economy
3	การประยุกต์ใช้เรื่องเล่าพื้นบ้านในการสร้างมูลค่าเพิ่มให้ผลิตภัณฑ์และการท่องเที่ยวในภาคกลางของไทย	นิทาน/ คติชนวัตถุ	ภาคกลาง	applied folklore	Creative economy
4	นิทานในสื่อสาระบันเทิงภาษาไทย : การวิเคราะห์พลวัตและการผสมผสานวัฒนธรรม	นิทาน	ภาคกลาง	hybridity/ popular culture	Globalization/ capitalism
5	คติชนกับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมใน “หมู่บ้านวัฒนธรรมหนองขาว” จังหวัดกาญจนบุรี	ตำนาน/ พิธีกรรม/การแสดง/ คติชนวัตถุ	ภาคกลาง	applied folklore/ Invented tradition	Tourism
6	ประเพณีประดิษฐ์ของชุมชนลุ่มแม่น้ำโขงในอีสาน	ตำนาน/ พิธีกรรม	ภาคอีสาน	Invented tradition	Tourism

				Cultural	
7	งานปอยไทใหญ่ : การแสดงอัตลักษณ์ของชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่	ตำนาน/พิธีกรรม/การแสดง/อาหาร/การแต่งกาย	ภาคเหนือ	Ethnic identity	Transborder Transnationalism
8	ภูมิปัญญาล้านนาในการประยุกต์คัมภีร์และพิธี *"สืบ ส่ง ถอน"* ที่เกี่ยวกับพิบัติภัยในปัจจุบัน	ความเชื่อ/ตำนาน(คัมภีร์)/พิธีกรรม	ภาคเหนือ	Applied folklore/ Invented tradition	Capitalism and tourism
9	พระอุปคุต : การผลิตซ้ำความเชื่อ ตำนานและพิธีกรรมในสังคมไทยปัจจุบัน	ความเชื่อ/ตำนาน/พิธีกรรม	ทุกภาค	Invented tradition/ Cultural Transmission	Capitalism
10	การศึกษาเปรียบเทียบประเพณีการแข่งขันในฐานะพิธีเสี่ยงทายในสังคมไทยและญี่ปุ่น	ความเชื่อ/พิธีกรรม	ภาคอีสาน/ญี่ปุ่น	/cross cultural comparison /cultural complex of sports	Synchronic study
11	พิธีสวดนพเคราะห์ : พลวัตของพิธีกรรมประดิษฐ์ในสังคมไทย	ความเชื่อ/ตำนาน/พิธีกรรม	ภาคกลาง	Invented tradition	Capitalism
12	ย่านไชน่าทาวน์เยาวราช : พื้นที่การนำเสนออัตลักษณ์เชิงซ้อนของคนจีนในวัฒนธรรมความเป็นจีนในสังคมไทยร่วมสมัย	ตำนาน/พิธีกรรม/การแสดง/อาหาร	กรุงเทพฯ/ภาคกลาง	Ethnic identity	Capitalism and tourism/ Transnationalism
13	วรรณกรรมและพิธีกรรมบอกตัวตนคนพลัดถิ่นของชาวไทลื้อเมืองยอง หมู่บ้านร่มโพธิ์ทอง ตำบลท่าก๊อ อำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย	ความเชื่อ/ตำนาน/พิธีกรรม	ภาคเหนือ	Ethnic identity	Transborder Transnationalism
14	ความเชื่อและบทบาทของประเพณีทานธัมม์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทที่ตำบลเวียงพางคำ อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย	ความเชื่อ/พิธีกรรม	ภาคเหนือ	Cultural Transmission	Transborder Transnationalism

สรุปปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" : ข้อมูลจากชุดโครงการวิจัย[3]

ในการสรุปปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ในสังคมไทยร่วมสมัยจากข้อมูลในชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" จะขอแยกการสรุปข้อมูลเป็น 3 กลุ่ม ได้แก่ *กลุ่มที่ 1* "คติชนสร้างสรรค์" จากข้อมูลประเภทนิทานพื้นบ้าน, *กลุ่มที่ 2* "คติชนสร้างสรรค์ฯ" จากข้อมูลประเภทประเพณีพิธีกรรม และ *กลุ่มที่ 3* "คติชนสร้างสรรค์" ในการนำเสนออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบท "ข้ามพรมแดน"

ปริทัศน์ปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" จากข้อมูลประเภทนิทานพื้นบ้าน[4]

ในบริบทของสังคมประเพณีไทยในอดีต นิทานพื้นบ้านประเภทจักรๆ วงศ์ๆ ใช้เป็นวัตถุดิบในการแสดงละครพื้นบ้าน, นิทานประจำถิ่น ใช้อธิบายเรื่องราวประวัติที่มาของท้องถิ่นหรืออธิบายที่มาของภูมินามในท้องถิ่น, นิทานชาดกใช้สั่งสอนศีลธรรม, ตำนานใช้อธิบายที่มาของพิธีกรรม แต่ด้วยบริบททางสังคมปัจจุบันเรื่องเล่าพื้นบ้านถูกนำมาใช้ในบริบทใหม่ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่และด้วยบทบาทหน้าที่แบบใหม่ ทำให้นิทานพื้นบ้านในสังคมไทย ไม่ว่าจะเป็นนิทานพื้นบ้านประเภทนิทานจักรๆ วงศ์ๆ นิทานท้องถิ่น นิทานชาดก หรือตำนานพื้นบ้าน ได้รับการ "เลือกสรร" มาใช้อย่างมีพลวัตในบริบทสังคมทุนนิยม บริบทสังคมที่เน้นเศรษฐกิจสร้างสรรค์และบริบทสังคมแห่งการท่องเที่ยวทั้งระดับชาติและนานาชาติ

ในบริบทสังคมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ที่ขับเคลื่อนด้วยการผลักดันจากนโยบายของภาครัฐและทิศทางเศรษฐกิจระดับโลก ทำให้มีการนำนิทานพื้นบ้าน หรือ เรื่องเล่าพื้นบ้านมาประยุกต์ใช้ประโยชน์ในการส่งเสริมการผลิตผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นเพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยว โครงการวิจัย เรื่อง *"เรื่องเล่าพื้นบ้านกับผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นฯ"* ได้ชี้ให้เห็นว่า เรื่องเล่าพื้นบ้านถูกนำมาใช้ในการ "สร้างมูลค่าเพิ่ม" อย่างชาญฉลาดให้แก่สินค้าในท้องถิ่น เช่น ข้าวอินทรีย์ตราเวสสันตระ ชาขุนช้าง สาโทขุนแผน ฯลฯ ทำให้นักท่องเที่ยวผู้มีกำลังซื้อ "อยากซื้อ" และ "รู้สึก" ว่าผลิตภัณฑ์นั้นๆ มีคุณค่าและความหมายทางสังคมวัฒนธรรม เพราะถูกเพิ่มคุณค่าด้วยเรื่องราว ประวัติที่มา ความหมายและหน้าที่ในชุมชนท้องถิ่น เช่น ขนมโมจิที่บ้านนา นครนายก เป็นขนมที่มี "story behind" คือเป็นขนมที่ชาวญี่ปุ่นได้สอนวิธีทำให้แก่สาวไทยผู้เป็นคนรัก เป็นต้น **นิทานพื้นบ้าน/เรื่องเล่าพื้นบ้านจึงเป็นแหล่งอ้างอิงที่สำคัญในการสร้างมูลค่าเพิ่มให้แก่ผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นและสินค้าโอท็อป** เรียกได้ว่า *นิทานพื้นบ้านไทย* ถูกนำไปใช้ทั้งในระดับชุมชน ตำบล อำเภอ จังหวัด ประเทศจนถึงระดับข้ามชาติหรือระดับนานาชาติก็ว่าได้

ในบริบทการท่องเที่ยว ก็เห็นได้ชัดว่า ทุกวันนี้นิทานท้องถิ่นหรือเรื่องเล่าพื้นบ้านเป็นข้อมูลอ้างอิงที่สำคัญในการจัดงานประเพณีเทศกาล เป็นข้อมูลที่ใช้อธิบายชื่อบ้านนามเมืองประกอบการท่องเที่ยวจุดต่างๆ และเป็นข้อมูลสำคัญที่ใช้ในการสร้างอัตลักษณ์ของตำบล อำเภอและจังหวัดที่ภาครัฐและการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ททท.) ใช้ในการจัดการท่องเที่ยวและจัดสรรงบประมาณให้ โดยเฉพาะงบประมาณในการจัด

---

[3] สรุปข้อมูลจาก 14 โครงการวิจัยที่ได้รับทุนวิจัยใน พ.ศ. 2554 และ พ.ศ. 2555

[4] ผู้สนใจโปรดอ่านรายละเอียดจากบทความสรุปงานวิจัย 3 บทความในหนังสือ **เรื่องเล่าพื้นบ้านไทย ในโลกที่เปลี่ยนแปลง** (ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ, พฤศจิกายน 2558)

"ขบวนแห่" เมื่อมีงานเทศกาลประเพณี เช่น ขบวนแห่นางสงกรานต์ ขบวนแห่บั้งไฟ ขบวนแห่สินไซ ขบวนแห่ขันหมากตามม่องล่าย หรือในการเอาไปจัดการแสดงแสง สีเสียง นอกจากนั้น นิทานท้องถิ่นและประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเป็นข้อมูลที่เป็น "ต้นทุน" ที่นำไปใช้ในการจัดเส้นทางการท่องเที่ยวประเภท "ตามรอย..." เช่น "ตามรอยพระนางจามเทวี" "ตามรอยท้าวปาจิตต์-นางอรพิมพ์" เป็นต้น

ในบริบทสังคมทุนนิยมวัตถุนิยม ที่เน้นการสะสมและแข่งขันประชันกันด้วย "วัตถุ" วิถีชีวิตการทำงานเต็มไปด้วยการแข่งขันชิงดีชิงเด่นที่อาจไม่ได้อยู่บนพื้นฐานความเป็นธรรมเสมอไป ผู้คนจึงไม่รู้สึกว่ามีความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินโดยเฉพาะวิถีชีวิตของคนในเมืองหลวง ด้วยบริบทสังคมเช่นนี้ทำให้คนไทยถูกยั่วยุให้โลภอยากได้ "วัตถุ" ในขณะเดียวกันก็รู้สึกต้องการที่พึ่งทางใจ เมื่อใดที่คนเรารู้สึกต้องการที่พึ่งทางใจก็จะหันเข้าหาสิ่งที่เข้าข่าย "ศาสนา" ซึ่งมีทั้งการเข้าวัดเพื่อทำบุญ การทำพิธีสะเดาะเคราะห์ เพื่อให้รู้สึกว่าชีวิตมีแต่สิ่งที่เป็นสิริมงคล ปราศจาก "สิ่งที่ไม่ดี" และการมี "วัตถุมงคล" เครื่องรางของขลังในครอบครองก็สามารถเป็นที่พึ่งทางใจได้ในบริบทสังคมเช่นนี้

โครงการวิจัยเรื่อง *"คติชนกับวัตถุมงคลฯ"* พบว่า **ในวงการพุทธพาณิชย์** นิทานพื้นบ้านไทยมีบทบาทเป็นแหล่งที่มาและเป็นแหล่งอ้างอิงในการผลิตวัตถุมงคล เครื่องรางของขลัง และ พระเครื่อง ทั้งนี้วิเคราะห์ได้ว่า เพราะคนไทยรู้จักนิทานพื้นบ้านเป็นทุนอยู่แล้ว ย่อมสามารถอนุมาน "สรรพคุณ" อันมาจากชื่อตัวละครหรืออนุภาคในนิทานได้ เช่น *พระขุนแผน น้ำมันกุมารทอง มนต์มหาจินดามณี* (ที่ใช้เรียกเนื้อเรียกปลาก็เชื่อว่านำมาใช้ "เรียกเงินเรียกทอง" หรือ "เรียกโชคลาภ" ได้)

ในบริบทสังคมโลกาภิวัตน์ เทคโนโลยี สื่อสมัยใหม่ และข้อมูลข่าวสาร ความรู้ความสามารถในการใช้เทคโนโลยี ความสามารถในการอ่าน (literacy) และการพัฒนาคนให้มีศักยภาพในสังคมแห่งการเรียนรู้จึงเป็นเรื่องสำคัญ ปัจจุบันนี้ การถ่ายทอดนิทาน (tale transmission) จึงไม่ได้ผ่านประเพณีบอกเล่าอีกต่อไป แต่ได้รับการถ่ายทอดและนำเสนอใหม่ด้วยสื่อลายลักษณ์ สื่อสิ่งพิมพ์ หรือมัลติมีเดีย ผู้บริโภคเป็นคนมีการศึกษา (educated consumers) และมีกำลังซื้อจึงสามารถทำให้เกิดตลาดหนังสือเด็กที่พ่อแม่พร้อมจะทุ่มเทซื้อให้ลูกในสังคมปัจจุบัน

โครงการวิจัย เรื่อง *"นิทานแนวสาระบันเทิงฯ"* ได้แสดงให้เห็นว่า แม้ว่าในบรรดาหนังสือนิทานแนวสาระบันเทิงจะมีทั้งหนังสือที่ใช้นิทานฝรั่ง เช่น นิทานอีสป นิทานมหัศจรรย์ (เช่น *หนูน้อยหมวกแดง เจ้าหญิงนิทรา แจ็คผู้ฆ่ายักษ์ ลูกเป็ดขี้เหร่ ฯลฯ)* และนิทานไทย *(เช่น แก้วหน้าม้า นางสิบสอง ยายกับตา* ฯลฯ) และก็มีหนังสือนิทานไทยที่แต่งขึ้นใหม่โดยนักแต่งนิทานร่วมสมัย ต้องนับว่า นิทานพื้นบ้านไทยมี "ส่วนแบ่งการตลาด" ในหนังสือเด็กอยู่ไม่น้อยทีเดียว น่าสังเกตว่า นิทานประเภทจักรๆ วงศ์ๆ ของไทยซึ่งในอดีตเป็นนิทานที่นำไปใช้ *แสดง* เพื่อความเพลิดเพลิน เมื่อกลายเป็นนิทานสื่อสาระบันเทิงมักมีบทบาทหน้าที่ในการให้ความรู้ทางวิชาการแก่เด็ก และใช้ *สั่งสอนศีลธรรม*

บริบทของสังคมปัจจุบันที่เปลี่ยนไปจึงทำให้นิทานพื้นบ้านไทยมีบทบาทหน้าที่และบริบทการใช้ต่างไปจากเดิม โดยเฉพาะนิทานจักรๆ วงศ์ๆ ถูกนำมาใช้เป็นแบบเรียน ใช้ในการเรียนการสอนภาษาไทย และภาษาต่างประเทศ หรือนำมาปรับให้เป็นเกมเพื่อใช้เป็นสื่อการสอน, นิทานประจำถิ่นถูกนำมาสร้างมูลค่าเพิ่มให้ผลิตภัณฑ์ OTOP หรือผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นด้วยวัตถุประสงค์ทางการค้าขาย และนำมาใช้ในการจัดการการท่องเที่ยวในท้องถิ่นต่างๆ ตัวละครและอนุภาคจากนิทานพื้นบ้านไทยถูกนำมาสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้วัตถุมงคล เครื่องรางของขลังในวงการพุทธพาณิชย์ ทำให้ได้ข้อสรุปว่า นิทานพื้นบ้านไทยที่ถ่ายทอดมาโดยการ

บอกเล่าในสังคมประเพณีมิได้สูญสลายไปกับความเปลี่ยนแปลงในสังคมไทยปัจจุบัน แต่กลับถูกนำมาปรับใช้ในบริบทใหม่ๆ ด้วยกลวิธีและช่องทางอันหลากหลาย

ปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" อันมีที่มาจากนิทานพื้นบ้าน/เรื่องเล่าพื้นบ้านจึงต้องมองให้เห็นบริบททางสังคมที่อยู่ "เบื้องหลัง" จนอาจกล่าวได้ว่า บริบททางสังคมเป็นตัวกำหนดให้เกิดพลวัตของทั้งตัวบทนิทานพื้นบ้าน พลวัตของการสร้างตัวบทและสำนวนใหม่ๆ ของนิทาน พลวัตของวิธีคิด วิธีการประยุกต์ และวิธีการนำเสนอ จนทำให้เกิดปรากฏการณ์การนำนิทานพื้นบ้านไทยในอดีตมาใช้ในปัจจุบันอย่างกว้างขวางและน่าสนใจยิ่ง นิทานพื้นบ้านที่มีการนำมาปรับใช้ในสังคมปัจจุบันจึง **"ยังมีชีวิตอยู่"** หรือมีชีวิต **"ในภพใหม่"** ในสังคมไทยได้ต่อไปอย่างมีพลวัต

ปริทัศน์ปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" จากข้อมูลประเภทประเพณีพิธีกรรม[5]

ประเพณีพิธีกรรมเป็นคติชนอีกประเภทหนึ่งที่ได้รับการนำมาปรับใช้ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ในบริบทใหม่ๆ **แต่เดิมมา** บทบาทหน้าที่ของประเพณีพิธีกรรมมีไว้เพื่อเป็นที่พึ่งที่ยึดเหนี่ยวทางด้านจิตใจให้แก่ผู้คนในยามที่รู้สึกหวั่นไหว ไม่มั่นใจ ไม่สบายใจ กล่าวได้ว่ามี psychological function และมี sociological function คือมีบทบาททางด้านสังคม ทำให้สังคมมีความเข้มแข็งสามัคคีเพราะมีประเพณีพิธีกรรมและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นที่ยึดเหนี่ยวร่วมกัน **แต่ในปัจจุบัน ประเพณีมี "หน้าที่ใหม่" เพื่อตอบสนองการท่องเที่ยว หรือ ตอบสนองนักท่องเที่ยว ผู้เป็น "ผู้ชม" ซึ่งไม่ใช่ผู้เป็น "เจ้าของประเพณี"** โครงการวิจัยหลายโครงการในชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์" ก็ได้สะท้อนปรากฏการณ์ใหม่ดังกล่าวนี้

โครงการวิจัย *"คติชนที่หนองขาวฯ"* ได้ชี้ให้เห็นว่าชาวบ้านที่หมู่บ้านหนองขาว กาญจนบุรีได้รื้อฟื้นวิถีชีวิตชาวบ้านไทยเพื่อสาธิตให้นักท่องเที่ยวได้ดู เช่น การทอผ้า การทำขนมตาล การสารใบตาล ได้สร้างสรรค์ละคร ไอ้บุญทองบ้านหนองขาว" โดยสอดแทรกวิถีชีวิตไทย ได้นำประเพณีเทศน์มหาชาติมา "สร้างสรรค์" ให้เป็น ขบวนแห่ม้า วัวเทียมเกวียน ขบวนแห่พระเวสสันดร พระนางมัทรี กัณหาชาลีและชูชก ซึ่งแต่ก่อนมาไม่เคยมีขบวนแห่ตัวละครจาก *เวสสันดรชาดก* เช่นนี้

โครงการวิจัย *"พลวัตพิธี "สืบ ส่ง ถอน"* พบว่า พิธีกรรมในสังคมประเพณีของล้านนา เช่น พิธีสืบชะตา ซึ่งเดิมทีใช้เพื่อต่อชีวิตของคนแต่ในปัจจุบันนำไปใช้ในบริบทใหม่ๆ วัตถุประสงค์ใหม่ๆ เช่น เพื่อสืบชะตาแม่น้ำโขงที่จังหวัดเชียงราย หลังจากเกิดความเปลี่ยนแปลงทางธรรมชาติ แม่น้ำแห้งขอดใน พ.ศ. 2553, เพื่อสืบชะตาและขอขมาแม่น้ำปิง หลังจากเกิดอุทกภัยในเมืองเชียงใหม่ ใน พ.ศ. 2554, หรือใช้พิธีกรรมเป็น "วาทกรรม" เพื่อต่อต้านโครงการของรัฐบาล จึงทำพิธีสืบชะตาแม่น้ำสาละวินที่แม่ฮ่องสอน ใน พ.ศ. 2555, หรือใช้พิธีกรรมเพื่อสร้างสำนึกอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม โดยประกอบพิธีสืบชะตาแม่จันที่จังหวัดเชียงราย พ.ศ. 2555 เป็นต้น ในแง่นี้พิธีกรรมจึงเป็นกลไกทางวัฒนธรรมที่ถูกนำมาใช้ "อย่างสร้างสรรค์" ด้วยบริบททางสังคมใหม่ๆ ในปัจจุบัน

โครงการวิจัย *"การผลิตซ้ำพิธีกรรมเกี่ยวกับพระอุปคุต"* ได้พบว่าความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับพระอุปคุตได้รับการผลิตซ้ำในพื้นที่ใหม่ๆ ในประเทศไทย แต่เดิมมาพิธีบูชาพระอุปคุตเป็นพิธีที่ชาวล้านนาและชาว

---

5 ผู้สนใจโปรดอ่านรายละเอียดจากบทความสรุปงานวิจัย 6 บทความในหนังสือ **"ประเพณีสร้างสรรค์" ในสังคมไทยร่วมสมัย** (ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ, สิงหาคม 2558)

อีสานอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นจากแม่น้ำเพื่อให้มาปกป้องการประกอบพิธีกรรมที่สำคัญเช่นพิธีเทศน์มหาชาติ แต่ในปัจจุบัน ด้วยภาพลักษณ์ของพระอุปคุตฝนฐานะ “ผู้คุ้มครอง” และ “ผู้ปกป้องจากภัยพิบัติ” จึงเกิดมีการสร้างหอพระอุปคุตที่ประจวบคีรีขันธ์หลังเหตุกรณ์สึนามิเพื่อป้องกันภัยภิบัติในอนาคต หรือมีการประกอบพิธีบูชาพระอุปคุตเพื่อคุ้มครองงานพืชสวนโลกที่เชียงใหม่ซึ่งเป็นกาละและเทศะที่ไม่เคยประกอบพิธีเช่นนี้มาก่อน, นอกจากนั้น ประเพณีการตักบาตรพระอุปคุตตอนเที่ยงคืนก็ได้รับการ “สร้างสรรค์” ในพื้นที่ใหม่ๆ ในภาคกลาง เช่นในจังหวัดนนทบุรี จังหวัดสมุทรสาคร เป็นต้น นอกจากนั้นยังได้รับการ “นำเสนอใหม่” ในบริบทการท่องเที่ยวด้วยขบวนแห่พระอุปคุตจากลำน้ำขึ้นมาประทับบนรถบุษบกอันสวยงาม มีขบวนแห่สาวงามในชุดแต่งกายล้านนาประยุกต์ ขบวนแห่เครื่องบวงสรวง ในแง่นี้ พิธีกรรมเกี่ยวกับพระอุปคุตจึงได้รับการสร้างความหมายใหม่ นำเสนอใหม่ในบริบททางสังคมที่เปลี่ยนไปจากเดิม

โครงการวิจัย *“ประเพณีประดิษฐ์ในชุมชนอีสานลุ่มน้ำโขง”* ได้ศึกษา “ประเพณีสร้างสรรค์” 20 ประเพณีในภาคอีสานซึ่งทำให้เห็นพลวัตของประเพณีในสังคมอีสานปัจจุบันที่ส่วนใหญ่มีการ “ปรับ” เพื่อ “รับใช้” บริบทใหม่ๆ ทางสังคม เช่น **บริบทข้ามพรมแดน** เช่น เดิมทีมีประเพณีแข่งเรือในวัฒนธรรมอีสานปัจจุบันมีการ “สร้างสรรค์” ประเพณี *แข่งเรือไทย-ลาว*, หรือเดิมทีมีประเพณีบายศรีสู่ขวัญ ปัจจุบันมีการ “สร้างสรรค์”ประเพณี *สู่ขวัญพระธาตุสองฝั่งโขง* คือพระธาตุพนมฝั่งไทยกับพระธาตุศรีโคตระบองฝั่งลาวโดยการโยงสายสิญจน์รอบองค์พระธาตุทั้งสองทั้งนี้เพื่อเชื่อมสัมพันธไมตรีไทย-ลาว นับว่าเป็น “ประเพณีสร้างสรรค์” ที่พัฒนาจากประเพณีบายศรีสู่ขวัญดั้งเดิมแต่ด้วยรูปแบบใหม่ วัตถุประสงค์ใหม่และบริบททางสังคมใหม่ หรือมีการ “สร้างสรรค์ประเพณี” เพื่อ **บริบทการท่องเที่ยว** เช่น ประเพณี *ไหลโคมล่องโขง* ที่อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี ซึ่ง “สร้างสรรค์” จากความเชื่อเดิมเรื่องปีนักษัตรผนวกกับบริบททางสังคมสมัยใหม่ที่นิยมประเพณีใหม่ “เคาน์ดาวน์” ในช่วงข้ามปีโดยให้ลอยกระทงรูปนักษัตรในคืนวันที่ 31 ธันวาคม ซึ่งก็นับเป็น “ประเพณีสร้างสรรค์” ที่น่าสนใจประเพณีหนึ่งทีเดียว

โครงการวิจัย *“พลวัตพิธีสวดนพเคราะห์”* แสดงให้เห็นพลวัตของพิธีสวดนพเคราะห์ซึ่งแต่เดิมมาในอดีตเป็นพิธีกรรมในช่วงเปลี่ยนผ่านอายุของปัจเจกบุคคล ซึ่งมักจัดในช่วงวันเกิดเพราะมีความเชื่อเรื่องเทวดาเสวยอายุ หรือมีความเชื่อเรื่องความเจ็บป่วยว่าเกี่ยวข้องกับดวงและโชคเคราะห์ตามโหราศาสตร์ที่สัมพันธ์กับชะตาเกิด แต่ปัจจุบัน พิธีสวดนพเคราะห์กลายเป็นพิธีสะเดาะเคราะห์ เสริมโชคลาภและความร่ำรวยของผู้เข้าร่วมพิธี มีการ “สร้างสรรค์” รูปแบบใหม่ของการประกอบพิธี ให้มวลชนมารวมกันในพิธีที่ผู้จัดจัดขึ้น เป็นพิธีบูชาเทพนพเคราะห์ทั้ง 9 องค์ และเมื่อถึงบทสวดเทพนพเคราะห์ประจำวันเกิดของตนเอง (วันอาทิตย์ วันจันทร์ วันอังคาร ฯลฯ) ผู้เข้าร่วมพิธีก็จะจุดเทียนเพื่อบูชาเทวดาประจำวันเกิดของตน ทำให้พิธีสวดนพเคราะห์ในปัจจุบันได้รับความนิยมอย่างแพร่หลาย เพราะทำให้ผู้เข้าร่วมพิธีเกิดความรู้สึกที่ดีที่ได้มีส่วนร่วมโดยตรงในพิธี และ รู้สึก “พิเศษ” และสบายใจว่าจะมีเทวดาประจำตัวประจำวันคอยพิทักษ์สอดส่องดูแลเป็นการเฉพาะ นอกจากนั้น ในช่วงไม่เกินทศวรรษที่ผ่านมานี้ เกิด “ประเพณีนิยมใหม่” ในการสวดมนต์ข้ามปีในคืนวันที่ 31 ธันวาคมต่อวันที่ 1 มกราคมของทุกปี โดยนำบทสวดนพเคราะห์มาสวด ทำให้ผู้เข้าร่วมพิธีรู้สึก “พิเศษ” และได้หลักประกันทางใจว่ากำลังก้าวล่วงเข้าสู่ปีใหม่โดยได้รับสิริมงคลจากพิธีกรรม และจะได้พบพานแต่สิ่งดีๆ ในชีวิต มีชีวิตที่มั่นคงปลอดภัยเพราะมีเทพนพเคราะห์ประจำวันเกิดคุ้มครอง ในแง่นี้ พิธีสวดมนต์ข้ามปีจึงเป็น “ประเพณีสร้างสรรค์” ที่แม้จะเพิ่งเกิดขึ้นไม่นานมานี้ แต่ได้กลายเป็นประเพณีนิยมในสังคมไทยไปเสียแล้ว ในคืนวันที่ 31 ธันวาคม 2558 ต่อ วันที่ 1 มกราคม 2559 ที่ผ่านมามีการจัดงานสวดมนต์ข้ามปีในวัดต่างๆ ในประเทศไทยจำนวนนับไม่ถ้วน นับเป็น “ประเพณีสร้างสรรค์” ที่ได้รับการตอบรับอย่างดีมากจากผู้คนในสังคม

ปริทัศน์ปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทประเทศไทย[6]

การนำเสนออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ผ่านคติชนเป็นข้อมูลและมุมมองที่มีลักษณะพิเศษที่ต้องแยกมาพูดเป็นอีกหัวข้อหนึ่งเพราะมีประเด็นในแง่ "ปฏิสัมพันธ์" ทั้งในระดับบุคคลและในระดับวัฒนธรรมระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ไทกับไทย และไทยเชื้อสายจีนกับไทย

โดยปกติ การนำเสนอคติชนของชาติพันธุ์ซึ่งส่วนใหญ่จะเป็นคติชนประเภทประเพณีพิธีกรรมนั้นมีวัตถุประสงค์หลักในการนำเสนออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของแต่ละกลุ่มให้ "คนอื่น" หรือชาติพันธุ์อื่นในสังคมไทยได้รับรู้ตัวตนและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ ดังนั้นหากจะมองในแง่ "คติชนสร้างสรรค์" จึงต้องมองว่ากลุ่มชาติพันธุ์ได้ปรับใช้วัฒนธรรม/คติชนของตนด้วยวัตถุประสงค์ใหม่หรือเพื่อสร้างความหมายใหม่ในบริบทของประเทศไทยอย่างไร

โครงการวิจัย *"ปอยไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่"* ได้นำเสนอแง่มุมของ"คติชนสร้างสรรค์" ในหลายลักษณะ, ลักษณะแรก เป็นแง่มุม**ทางด้านบทบาท**งานปอยในฐานะ "คติชนในบริบทข้ามพรมแดน" กล่าวคือ ชาวไทใหญ่ที่ส่วนใหญ่อพยพมาจากรัฐฉานเข้ามาตั้งรกรากหรือทำงานในฐานะแรงงานต่างด้าวหรือแรงงานข้ามชาติในประเทศไทยนั้นได้อาศัยกาละและเทศะของเทศกาลงานปอยในการชุมนุมสังสันทน์ระหว่าง "พี่น้องไต" ทำให้งานปอยต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น *ปอยส่างลอง ปอยออกหว่า* และ *ปอยปีใหม่ไต* ไม่ได้เป็นเพียงการสืบสานวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ไทใหญ่หรือการประกาศอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่เท่านั้น แต่มีบทบาทในการเป็น **"ศูนย์รวมพี่น้องไต"** ทั้งที่อยู่ในเชียงใหม่ ในจังหวัดใกล้เคียง หรือแม้แต่ไทใหญ่ในรัฐฉานไทใหญ่ที่ทำงานในกรุงเทพมหานครก็มาร่วมงานด้วย,

ลักษณะที่ 2 เป็น"คติชนสร้างสรรค์" ในแง่ **"การผสมผสานวัฒนธรรม"** ระหว่างวัฒนธรรมไทใหญ่กับวัฒนธรรมไทยวน/วัฒนธรรมไทย เช่น การผนวกรวมประเพณีทานก๋วยสลากหรือทอดผ้าป่าเข้ากับงานปอยต่างๆ ของชาวไทใหญ่ การผนวกรวมประเพณีปอยส่างลองกับบวชลูกแก้ว การรับคำว่า "ฉลองพุทธชยันตี" ซึ่งเป็นคำของกรมการศาสนามาใช้ในชื่องานปอยส่างลองของไทใหญ่ใน พ.ศ. 2555,

ลักษณะที่ 3 เป็นการเพิ่มวัตถุประสงค์ของงานปอยเพื่อ**แสดงความจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์** ดังจะเห็นได้จากการป้ายประกาศชื่องานปอยปีใหม่ไตที่หมู่บ้านเปียงหลวงใน พ.ศ. 2554 ว่า *"ปอยยกย่องเจ้าครูหมอและปีใหม่ไตย ปี 2106" เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว เนื่องในวโรกาสเจริญพระชนมายุครบ 7 รอบ 84 พรรษา* และมีป้ายใหญ่บนถนนทางเข้าหมู่บ้านเปียงหลวงว่า "เชิญเข้าร่วมประเพณีปอยส่างลอง วัดเปียงหลวง เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว" และในขบวนแห่ส่างลองก็มีการอัญเชิญพระบรมฉายาลักษณ์ของทั้งสองพระองค์นำหน้า และมีภาพพระบรมฉายาลักษณ์ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวบนเวทีการแสดงในงานด้วย

โครงการวิจัย *"พิธีกรรมบอกตัวตนของคนไทลื้อพลัดถิ่นที่อำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย"* แสดงให้เห็นว่าชาวไทลื้อที่อพยพมาจากเมืองวะ - เมืองยองเข้ามาตั้งรกรากที่บ้านร่วมโพธิ์ทอง ตำบลท่าก๊อ อำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงรายนั้น ได้ประกอบ *พิธีเลี้ยงผีเมืองวะ* ไม่ใช่เพียงเพื่อบูชาผีบรรพบุรุษตามประเพณีดั้งเดิมเท่านั้น แต่ยัง**แฝงวัตถุประสงค์ใหม่**ของการใช้ "คติชนในบริบทข้ามพรมแดน" กล่าวคือเพื่อเป็นการบ่งบอกรากเหง้าและย้ำเตือนความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ให้แก่ลูกหลานของคนไทลื้อพลัดถิ่นที่เกิดในประเทศไทย

---

6 ผู้สนใจโปรดอ่านรายละเอียดจากบทความสรุปงานวิจัย 4 บทความในหนังสือ **"มองคติชนเห็นตัวตนชาติพันธุ์"** ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ. (กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), เมษายน, 2559)

และให้ “คนอื่น” ที่อยู่รอบข้างได้รู้ว่าตนเป็นชาวไทลื้อที่อพยพมาจากเมืองวะในเขตเมืองยอง ทั้งนี้ มีการปรับลดทอนรายละเอียดบางประการในพิธีกรรมโดยที่ยังคงรักษา “เค้าโครง” ของพิธีกรรมไว้ (ตัดขั้นตอนการออกตามหาสัตว์ที่จะนำมาฆ่าเพื่อเลี้ยงผีเมือง และเปลี่ยนจากการใช้สัตว์ทั้งตัวเป็นการใช้เนื้อหรืออวัยวะบางส่วนของสัตว์ชนิดนั้นมาสมมติเป็นสัตว์ ๑ ตัว ปรับเปลี่ยนสถานที่ประกอบพิธีซึ่งแต่เดิมต้องเป็นพื้นที่นอกเวียงหรือชายป่า เป็นพื้นที่ภายในบ้านของผู้มีอาวุโสที่สุดในกลุ่ม เป็นต้น) ในประเด็นเรื่อง “การใช้พิธีกรรมเพื่อบอกตัวตน” นั้น ใน *พิธีขึ้นเรือนใหม่* มีการเชิญช่างขับลื้อผู้มีชื่อเสียงเป็นอันดับต้นๆ ของกลุ่มชาวไทลื้อเมืองยองและสิบสองพันนา มา “ขับลื้อ” บอกเล่าประวัติความเป็นมาของการอพยพย้ายถิ่นด้วย

นอกจากนั้น คนไทลื้อพลัดถิ่นที่หมู่บ้านร่มโพธิ์ทองได้จัด *พิธีทานมหาปาง* (พิธีเทศน์มหาชาติ) โดยมีการ**ตีความใหม่**เรื่อง *เวสสันดรชาดก* และ **สร้างความหมายใหม่** ว่า ชีวิตของชาวไทลื้อพลัดถิ่นก็เปรียบได้กับชีวิตของพระเวสสันดรที่ต้องพลัดพรากจากบ้านเมืองอยู่ในป่าหิมพานต์ ใน *พิธีทานมหาปาง* มีการสร้าง “พิธีกรรมจำลอง” โดยให้เจ้าภาพเดินทางออกจากบ้านไปอยู่กระท่อมในสวนซึ่งสมมติเป็นป่าหิมพานต์เป็นเวลา 3 วัน และตามท้องเรื่องพระเวสสันดรก็ได้กลับเมืองในที่สุด ในช่วงวันสุดท้ายของพิธีกรรม ญาติพี่น้องจึงได้สมมติตัวเองเป็นชาวสีพีไปเชิญเจ้าภาพ “กลับบ้าน” เช่นกัน ฉากนี้ในพิธีกรรมจึงเท่ากับ “การจำลองการกลับสู่มาตุภูมิ” ที่ได้จากการประกอบพิธีกรรมนี้ *พิธีทานมหาปาง* ของชาวไทลื้อพลัดถิ่นจึงนับเป็น “คติชนสร้างสรรค์” ที่ทั้งให้ความหวัง การปลอบใจ และเป็นพิธีกรรมที่ชาวไทลื้อที่นี่ใช้บอก “พรมแดนของชาติพันธุ์” (ethnic boundary) ของชาวไทลื้อให้เด่นชัดกว่า “คนอื่นๆ” ในพื้นที่

ในแง่ของ**การผสมผสานทางวัฒนธรรม** ชาวไทลื้อพลัดถิ่นยังมีส่วนร่วมในประเพณีและพิธีกรรมของชาวไทยยวนในพื้นที่ เช่น ประเพณีช่วงสงกรานต์ เข้าพรรษา ออกพรรษา เป็นต้น รวมทั้งยอมรับวรรณกรรมบางประเภทของชาวไทยยวนมาใช้ประกอบพิธีกรรมอีกด้วย (วรรณกรรมประเภทชาดก และธรรมย่อย) แสดงให้เห็นการเลือกนิยามตัวตนของคนพลัดถิ่นว่ามีลักษณะเป็นสองขั้ว ก้ำกึ่งและกลมกลืนอยู่ระหว่างอัตลักษณ์เดิมของตนและอัตลักษณ์ใหม่ในพื้นที่ใหม่

โครงการ *“ประเพณีทานธัมม์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทที่เชียงราย”* ศึกษาการสืบทอดประเพณีการถวายธัมม์แด่พระสงฆ์ตามความเชื่อของชาติพันธุ์ไทในบริบทสังคม “ข้ามพรมแดน” และศึกษาวิธีคิดในการเลือกคัมภีร์ที่จะถวายแก่วัด ด้วยบริบทข้ามพรมแดนที่ชาติพันธุ์ไทหลายกลุ่มอพยพเข้ามาอยู่ในประเทศไทย (ในงานวิจัยนี้คือที่บ้านผาแตก ตำบลเวียงพางคำ อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย) คนไทพลัดถิ่นเหล่านี้ไม่ได้ประกอบอาชีพทำนาทำไร่เหมือนเช่นยังอาศัยอยู่ในบ้านเมืองเดิม ส่วนใหญ่ประกอบอาชีพค้าขายและรับจ้าง การโยกย้ายเข้ามาใช้ชีวิตต่างบ้านต่างเมืองย่อมมีความลำบาก บางคนเมื่อหนีภัยสงครามมาต้องพลัดพรากจากครอบครัว บ้างต้องเสียคนในครอบครัวไป ทั้งยังต้องทำงานหนักแต่ได้ค่าตอบแทนน้อย จึงมองว่าเป็น “วิบากกรรม” ของตน

จากการสำรวจบัญชีคัมภีร์รวมที่วัดผาแตกซึ่งจดบันทึกสถิติการถวายคัมภีร์ 10 ปีย้อนหลังพบว่าคัมภีร์ที่มีผู้ถวายมากที่สุดชื่อคัมภีร์ *มหาวิบาก* เป็นการถวายเพื่ออุทิศส่วนกุศลให้ญาติที่ล่วงลับไปแล้วและเชื่อกันว่าหากถวายคัมภีร์นี้แล้วผู้ตายจะพ้นวิบากกรรม สำหรับผู้ที่มีชีวิตอยู่ก็ให้มีชีวิตที่ดีกว่าที่เป็นอยู่ นอกจากนั้น ยังพบความนิยมใหม่ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทในการถวายคัมภีร์ชื่อ *สมอกหันใจ* ซึ่งเป็นธัมม์เรื่องใหม่ที่เพิ่งนิยมในกลุ่มชาติพันธุ์ไทพลัดถิ่นที่เข้ามาอยู่ในประเทศไทยไม่กี่ปีมานี้ พบว่ากลุ่มชาติพันธุ์ไทนิยมถวายคัมภีร์เรื่องนี้เข้าวัดเป็นจำนวนมากเพราะเชื่อว่าอานิสงส์ของการถวายคัมภีร์เรื่องนี้จะทำให้ผู้ถวายปรารถนาในสิ่งที่ต้องการอย่างรวดเร็ว “สมอกหันใจ” และจะได้ร่ำรวยเป็นเศรษฐี สอดคล้องกับความต้องการของคนในสังคม

ปัจจุบันที่ปรารถนาความมั่งคั่ง ในแง่นี้จึงเห็นได้ว่า การเลือกเรื่องคัมภีร์ที่จะถวายวัดมีพลวัตตามบริบทของคนในสังคม "ข้ามพรมแดน" ที่ย่อม**เลือกสรรคัมภีร์เรื่องที่เหมาะสมกับความเป็นอยู่ในบริบทใหม่**แม้จะยังคงสืบทอดประเพณีทานธัมม์แต่เดิมก็ตาม

นอกจากนั้น ยังพบว่ากลุ่มชาติพันธุ์ไทที่อพยพจากรัฐฉานเข้ามาอยู่ในเชียงรายได้**สร้างความหมายใหม่และวัตถุประสงค์ใหม่**ให้แก่ประเพณี *ตั้งธัมม์เวสสันตระ* เนื่องจากกลุ่มชาติพันธุ์ไทเคารพนับถือและศรัทธา *ครูบาบุญชุ่ม* เป็น "ตนบุญ" เป็นอย่างมาก ประกอบกับความเชื่อในเรื่อง *มหาชาติ* อันเป็นชาติสุดท้ายที่ยิ่งใหญ่ของพระโพธิสัตว์ก่อนจะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า จึงจัดงาน *ตั้งธัมม์เวสสันตระ* ในงานวันเกิดครูบาบุญชุ่ม งาน *ตั้งธัมม์เวสสันตระ* ที่จัดในบริบทข้ามพรมแดนจึงมีการ**ปรับเปลี่ยนกาละและเทศะ**ของการเทศน์ให้เหมาะสมกับโอกาสและบริบทในสังคม

นอกจากนั้น ในแง่ของบทบาทพิธีกรรม ยังเห็นได้ว่า ประเพณีพิธีกรรมที่จัดขึ้นที่วัดผาแตกทำหน้าที่เป็น **"ศูนย์รวมพี่น้องไท"** ให้ทั้งชาวไทใหญ่ ชาวไทลื้อ และชาวไทเขินที่อยู่ในละแวกชุมชนนี้ให้มาทำบุญร่วมกันที่วัดผาแตก ในแง่นี้ จึงมองได้ว่าประเพณีทานธัมม์และประเพณีอื่นๆ ที่จัดที่วัดผาแตกจึงมีบทบาทเป็น "แหล่งรวมชาติพันธุ์ไท" ในบริบท "ข้ามพรมแดน"

ส่วนโครงการ *"เทศกาลจีนที่ย่านไชน่าทาวน์เยาวราชฯ"* ศึกษาการนำเสนออัตลักษณ์วัฒนธรรมความเป็นจีนผ่านคติชนประเภทต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น ประเพณี พิธีกรรม วิถีชีวิต ตำนานหรือนิทาน รวมไปถึงประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของย่านเยาวราช ประวัติศาสตร์ของชุมชนย่อย และประวัติศาสตร์ของชาวไทยเชื้อสายจีนที่ปรากฏตามแหล่งเรียนรู้ทางวัฒนธรรมในย่านเยาวราชและในช่วงที่มีเทศกาลตามประเพณีจีน

การนำเสนออัตลักษณ์ชาติพันธุ์จีนในสังคมไทยร่วมสมัยในลักษณะของ "คติชนสร้างสรรค์" พบว่ามี**การเพิ่มกิจกรรม และ เพิ่มวัตถุประสงค์ใหม่** อย่าง "สร้างสรรค์" เข้าไปในการนำเสนอประเพณี เช่น มีการเพิ่มวัตถุประสงค์ของประเพณีกินเจเพื่อแสดงความจงรักภักดีถวายแด่สถาบันพระมหากษัตริย์ไทย เช่น การตั้งชื่องานในลักษณะการถือศีลกินเจเพื่อเทิดพระเกียรติในโอกาสต่างๆ การลงชื่อปฏิญาณว่าจะกินเจตลอด 9 วัน เพื่อถวายเป็นพระราชกุศล, หรือมีการ**เพิ่มคุณค่าให้เทศกาลงานประเพณี**ด้วยการให้ความรู้ "วิชาการ" แก่นักท่องเที่ยว เช่น ชุมชนเจริญไชย จัดงานไหว้พระจันทร์โดยมีงานเสวนาทางวิชาการและการจัดนิทรรศการทั้งในประเด็นเรื่องประวัติศาสตร์ท้องถิ่น วัฒนธรรมจีน และสิทธิชุมชน, ที่ชุมชนเวิ้งนาครเขษมในช่วง *เทศกาลปะจ่าง* และ *เทศกาลไหว้พระจันทร์* ก็มีการนำโหราศาสตร์และดาราศาสตร์โบราณของจีนมาประยุกต์ใช้จัดโต๊ะไหว้อย่างอลังการ และเนื่องจากชุมชนเวิ้งนาครเกษมเป็นแหล่งขายเครื่องดนตรีนานาชนิดที่มีชื่อเสียงก็ได้แทรกกิจกรรมการแสดงการเล่นดนตรีในช่วงที่มีงานเทศกาล

กิจกรรมเหล่านี้นับว่าเป็น**การเพิ่มรายละเอียดและสีสันให้เทศกาล "อย่างสร้างสรรค์"** ทำให้งานประเพณีดูน่าสนใจ ทันสมัย เป็นวิชาการ และสังเกตได้ว่าในหลายๆ กิจกรรมก็เป็นการเอา "ความโบราณ" มาเพิ่มมูลค่าและคุณค่าให้ประเพณีจีนในบริบทปัจจุบัน

นอกจากนั้น ยังพบ "คติชนสร้างสรรค์" ที่เป็น**การสร้างประเพณีใหม่บนฐานวัฒนธรรมความเชื่อดั้งเดิม**ของจีน เช่นใน *เทศกาลตรุษจีน* ภาครัฐจัดให้มี *พิธีกรรมขอพรรับพลังจากซุ้มประตูเฉลิมพระเกียรติ 6 รอบพระชนมพรรษา* และพลังมงคลจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์บริเวณใกล้เคียง พิธีกรรมดังกล่าวมีภาครัฐและบุคคลสำคัญของกรุงเทพมหานครประชาสัมพันธ์ผ่านสื่อต่างๆ ว่าเป็นพิธีกรรมดั้งเดิมที่ชาวไทยเชื้อสายจีนยึดถือ

ปฏิบัติกันมาช้านาน ทั้งๆ ที่ความเป็นจริงเพิ่งเริ่มมีมาหลังการสร้างซุ้มประตูและประชาสัมพันธ์ให้เป็นแหล่งท่องเที่ยว หรือใน *เทศกาลไหว้พระจันทร์* ภาครัฐสร้าง *พิธีกรรมขอพรพระจันทร์* จากฐานความเชื่อเรื่องพลังของดวงดาว ความเชื่อเรื่องดาวพระเคราะห์ประจำวันเกิด สีประจำวันเกิด ให้เป็นประเพณีขอพรพระจันทร์และดาวประจำวันเกิด

นอกจากนั้น ยังพบ "คติชนสร้างสรรค์" ในลักษณะ**การผสมผสานพิธีจากหลายแหล่งเข้าด้วยกัน** เช่น งานตรุษจีนที่ภาครัฐจัดขึ้นในส่วนจัดแสดงวัฒนธรรมจีนไม่ได้เจาะจงเฉพาะวัฒนธรรมของคนไทยเชื้อสายจีนในประเทศไทยเท่านั้น แต่เป็นการผสมทั้งวัฒนธรรมความเป็นจีนจากจีนแผ่นดินใหญ่และจีนในสังคมไทยเข้าด้วยกัน เช่น การจัด *โต๊ะอาหารมงคลจักรพรรดิเฉียนหลง* หรือ *การสาธิตการห่อเกี๊ยวและหมี่ตำหรับเชียงไฮ้*

ในกรณีของการนำเสนอเทศกาลจีนในย่านเยาวราชนี้ จึงเห็นได้ว่าความสร้างสรรค์เกิดจากการที่ย่านเยาวราชอยู่ในพื้นที่ของกรุงเทพมหานครที่มีความเป็น "ศูนย์กลาง" ทั้งศูนย์กลางความเจริญทางวัตถุ ศูนย์กลางของแหล่งเรียนรู้ ศูนย์กลางของการท่องเที่ยวและอาหารอร่อย และมีความเป็น "นานาชาติ" ที่เชื่อมโยงความเป็นจีนจากแหล่งต่างๆ มาบูรณาการเข้ากับความเป็นจีนที่ย่านเยาวราชในประเทศไทย เทศกาลความเป็นจีนที่ย่านไชน่าทาวน์เยาวราชจึงเป็นผลจากการประกอบสร้างเทศกาลประเพณี "อย่างสร้างสรรค์" ในบริบทโลกาภิวัตน์และความเป็น cosmopolitan ของกรุงเทพมหานครที่เป็นศูนย์รวมความหลากหลายและความเป็นศูนย์กลางของวัฒนธรรมนานาชาติอันทำให้เกิดลักษณะ "คติชนสร้างสรรค์" ในเทศกาลงานประเพณีจีนในบริบทสังคมไทยปัจจุบัน

ข้อมูลจากโครงการวิจัยย่อยทั้ง 14 โครงการในชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" ทำให้เห็นพลวัตของคติชนที่สืบทอดมาในสังคมไทยในอดีตและการนำคติชนประเภทต่างๆ ที่สืบสานมาในสังคมไทยมาปรับใช้ในเชิง "สร้างสรรค์" ในบริบทใหม่ๆ ไม่ว่าจะเป็นบริบทโลกาภิวัตน์การท่องเที่ยว บริบททุนนิยมเศรษฐกิจสร้างสรค์ หรือบริบทข้ามชาติ-ข้ามพรมแดน ทั้งนี้เพื่อตอบสนองวัตถุประสงค์ใหม่ๆ ในบริบทต่างๆ ทางสังคมดังกล่าว ในสังคมไทยปัจจุบัน **ทำให้สามารถสรุปได้ว่า "คติชนเป็นทุนทางวัฒนธรรม" ที่สามารถนำมา "ผลิตซ้ำ" "ขายได้" ใช้ "บอกตัวตนได้" ทั้งที่เป็นอัตลักษณ์ท้องถิ่น และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ในบริบทสังคมไทยปัจจุบัน**

ทั้งหมดที่กล่าวมาใน *"บทปริทัศน์ข้อมูลวิจัยฯ"* นี้ เป็นการรายงานข้อมูลปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ที่เกิดขึ้นในสังคมไทยร่วมสมัยในระยะ 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมาที่ผู้เขียนนับว่าเป็น "ปรากฏการณ์ทางสังคม" เพราะมีการนำคติชนและวัฒนธรรมอย่างหลากหลายมาประยุกต์ ต่อยอด นำเสนอใหม่ ในบริบทใหม่ๆ ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ๆ ในสังคมไทยปัจจุบัน การศึกษาคติชนวิทยาในปัจจุบันจึงควรสนใจในมิติของ "คติชนสร้างสรรค์" หรือมิติของ "คติชนที่มีพลวัต" ในบริบทสังคมไทยที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคมโลกในปัจจุบัน

รายการอ้างอิง

กาญจนา เหล่าโชคชัยกุล. “หฺมฺรับ และประเพณีงานเดือนสิบ : พิธีกรรมและความปลี่ยนแปลงในกระแสการท่องเที่ยว” **วารสารไทยคดีศึกษา** ฉบับความเชื่อ ประเพณี พิธีกรรม : ความเปลี่ยนแปลงในกระแสวัฒนธรรม. ปีที่ 10 ฉบับที่ 1 (ตุลาคม 2555 – มีนาคม 2556) หน้า 81-104.

การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย. **เขาเล่าว่า..แผ่นพับปีท่องเที่ยว วิถีไทย**. 2559.

การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย. **จดหมายข่าว.** สำนักงานนครพนม ฉบับประจำเดือนมกราคม-มีนาคม 2559.

ปรมินท์ จารุวร. “ ภาพลักษณ์ “หมู่บ้านวัฒนธรรมหนองขาว” จากวิธีคิดในการจัดกิจกรรมท่องเที่ยวในงานประเพณีเทศน์มหาชาติ” **วารสารอักษรศาสตร์** ฉบับ “คติชนสร้างสรรค์” ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2556) หน้า 133-168.

พิเภก เมืองหลวง. มโนทัศน์และสัญลักษณ์ในงานบุญแปดหมื่นสี่พันขันธ์ บ้านท่าม่วง อำเภอเสลภูมิ จังหวัดร้อยเอ็ด :การศึกษาในฐานะพิธีกรรมประดิษฐ์. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2553.

ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ. **“ประเพณีสร้างสรรค์” ในสังคมไทยร่วมสมัย**. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2558.

---------- . **เรื่องเล่าพื้นบ้านไทย ในโลกที่เปลี่ยนแปลง.** กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2558.

---------- . **มองคติชนเห็นตัวตนชาติพันธุ์**. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2559.

ข้อค้นพบจากการวิจัย

บทสังเคราะห์ที่นำไปสู่

การสร้างทฤษฎี “คติชนสร้างสรรค์”

ความนำ

ใน *"ข้อค้นพบจากงานวิจัยฯ"* นี้ *ส่วนแรก* จะเป็นการ **สังเคราะห์วิธีคิดของคนไทย** ในการสร้างสรรค์คติชนในบริบทใหม่ๆ และอธิบายวิธีคิดของคนไทยในปัจจุบัน และ *ส่วนที่ 2* จะเป็นการ **ตั้งข้อสังเกตอันนำไปสู่การสร้าง ทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์"** เพื่ออธิบายปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์"

สังเคราะห์วิธีคิดของคนไทยในการนำนิทานพื้นบ้านไทยมาปรับใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย[1]

ในส่วนนี้จะสังเคราะห์ให้เห็นวิธีคิดของคนไทยในการนำคติชนประเภทนิทานพื้นบ้าน/เรื่องเล่าพื้นบ้านมาปรับใช้ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ๆ ในบริบทโลกสังคมทุนนิยม เศรษฐกิจสร้างสรรค์ พุทธพาณิชย์ และโลกเทคโนโลยีข้อมูลข่าวสาร

ข้อมูลจากชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" และข้อมูลการสร้างสรรค์คติชนใหม่ๆ ในบริบททุนนิยมและการท่องเที่ยว ทำให้สังเคราะห์ได้ว่า วิธีคิดของคนไทยในการนำคติชนประเภทนิทานพื้นบ้าน/เรื่องเล่าพื้นบ้านมาปรับใช้นั้น คือ ใช้ทั้งชื่อเรื่องนิทาน ชื่อตัวละคร พฤติกรรมตัวละคร, ใช้อนุภาคในนิทานและยังมีการ "ต่อยอด" จากนิทานโดยการสร้างความเชื่อและพิธีกรรมในการบูชาตัวละครและของวิเศษในนิทาน, ใช้บางตอนในนิทาน และ ใช้นิทานทั้งเรื่อง

ใช้ชื่อเรื่องนิทาน/ชื่อตัวละครนิทานที่คนไทยรู้จักดี

ในกระบวนการผลิตผลิตภัณฑ์โอท็อปและผลิตภัณฑ์ท้องถิ่น พบว่า มีวิธีคิดในการอ้างอิงทุนทางวัฒนธรรมประเภทนิทานที่เป็นที่รู้จักดีโดยการนำชื่อตัวละครสำคัญจากนิทานพื้นบ้านมาตั้งเป็นชื่อสินค้าทำให้สินค้านั้นมีคุณค่ามากขึ้น เช่น *ชา**ขุนช้าง*** ทำให้รู้สึกว่าเป็น "ชาไฮโซ", *สาโท**ขุนแผน*** ทำให้รู้สึกว่า กินสาโทนี้แล้วจะ *มีเสน่ห์* เหมือนขุนแผน, *ข้าว**เวสสันตระ*** ทำให้รู้สึกว่าเป็นข้าวที่ดีบริสุทธิ์ กินแล้วเหมือน *เป็นผู้มีบุญ* เช่นพระเวสสันดร หรือกินแล้วจะมีบุญบารมีของพระเวสสันดรคุ้มครอง

ในวงการพระเครื่องและเครื่องรางของขลังก็มีวิธีคิดในการสร้างพระเครื่องหรือวัตถุมงคลโดยตั้งชื่อที่อ้างอิงจากตัวละครในนิทานพื้นบ้าน เช่น ***พระขุนแผน*** *ตะกรุด**ขุนแผน**สะกดทัพ* *น้ำมัน**กุมารทอง*** ในแง่นี้ก็น่าสนใจในวิธีคิดที่เอาตัวละครในนิทานซึ่งเป็นเรื่องของ "โลกสามัญ" (The Profane World) ไปใช้ใน "โลกศักดิ์สิทธิ์" (The Sacred World) ทั้งนี้โดยอ้างอิงจากความรู้ของคนไทยที่มีอยู่แล้วว่าตัวละคร***ขุนแผน***มีเวทมนตร์

---

[1] ปรับปรุงและเพิ่มเติมเนื้อหาจากหัวข้อ "วิธีคิดในการนำนิทานพื้นบ้านไทยมาปรับใช้ในโลกทุนนิยมวัตถุนิยมในปัจจุบัน" ใน **เรื่องเล่าพื้นบ้านไทย ในโลกที่เปลี่ยนแปลง.** ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ. (กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2558), หน้า 224-231.

อยู่ยงคงกระพัน เป็นนักรบที่เก่งกาจสามารถ ส่วน***กุมารทอง***ซึ่งเกิดจากการปลุกเสกของขุนแผนก็แฝงนัยของความศักดิ์สิทธิ์ด้วย

ในการนำเสนอนิทานไทยแนวสื่อสาระบันเทิง ก็มีวิธีคิดในการนำตัวละครในนิทานไปใช้เป็น "ผู้เล่าเรื่อง" (narrator/storyteller) ในหนังสือวรรณกรรมเด็กหรือวรรณกรรมเยาวชน เช่น สร้างให้ **"พี่หนุมาน"** เป็นผู้เล่าเรื่องและอธิบายธรรมะใน *ทศชาดก* เป็นต้น

ตารางที่ 1 ชื่อตัวละครในนิทานที่เป็นแหล่งอ้างอิงในการตั้งชื่อ "สินค้า"

วงการที่นำชื่อตัวละครในนิทานไปใช้	ตัวอย่างชื่อ "สินค้า"/วัตถุมงคล ที่อ้างอิงชื่อตัวละครในนิทาน
วงการผลิตภัณฑ์ท้องถิ่น/สินค้าโอท็อป	- ข้าวตราเวสสันตระ - ชาขุนช้าง - สาโทขุนแผน - พิซซ่าชาละวัน - น้ำพริกปลาย่างสุพรรณมัจฉา - สุราขาวเมืองพระรถ - น้ำปลาตราพระรถ - สุราแช่หนุมานลงโอ่ง - น้ำมันเหลืองตราหนุมาน - ห่อหมกแม่นาก
วงการพระเครื่อง/วัตถุมงคล	- พ่อปู่ชูชกเพิ่มพูนทรัพย์ - ชูชกเจ้าทรัพย์ - ชูชกเฒ่าเศรษฐี - ชูชก รุ่น รวย รวย รวย - หน้ากากพรานบุณ - พระผงเจ้าเงาะมหาเศรษฐีทัดดอกไม้แดง - หน้ากากเจ้าเงาะนำโชค - ลายสักยันต์สังข์ทองเรียกทรัพย์ - มนตร์นางพันธุรัต - พระขุนแผน รุ่น ปะฉะดะ

ในบริบทการท่องเที่ยวไทย ชื่อเรื่องนิทานและตัวละครในนิทานก็ได้รับการนำไปใช้ในบริบทการท่องเที่ยวอย่างมากดังที่ได้กล่าวไปแล้วในภาคปริทัศน์ข้อมูลวิจัยฯ ก่อนหน้านี้ เช่น ขบวนแห่ในประเพณีสงกรานต์ที่จังหวัดขอนแก่นได้ทำเกวียนประดับด้วยรูป ***สีโห*** และมีขบวนแห่คนที่แต่งตัวเป็นตัวละคร ***สินไซ ยักษ์กุมภัณฑ์***, หรือตัวละคร ***พญาคันคาก*** จากตำนานพญาคันคากถูกนำไปสร้างเป็น "มิวเซียม" ที่จังหวัดยโสธร, รูปพญาจระเข้ ***ชาละวัน*** ถูกนำไปวาดเป็นสกรีนบนเสื้อยืดในนิทรรศการ "ฝากไทย" ที่หอศิลป์วัฒนธรรมแห่งกรุงเทพมหานครเมื่อสิงหาคม 2558 เพื่อนำเสนอสินค้าที่ออกแบบโดยใช้ลักษณะเด่นที่นับเป็น "เสน่ห์"ของแต่ละจังหวัด เป็นต้น

ใช้อนุภาคในนิทาน

นอกจากการใช้ชื่อตัวละครเป็นชื่อสินค้าหรือผลิตภัณฑ์หรือเป็นชื่อรุ่นพระเครื่องหรือเครื่องรางของขลังวัตถุมงคลแล้ว ยังมีการใช้อนุภาคในนิทานที่มีลักษณะเด่นเป็นที่รู้จักเพื่อวัตถุประสงค์ต่างๆ เช่น คนไทยรู้จักนิทานเรื่อง *สังข์ทอง* เป็นอย่างดี จึงมีการใช้อนุภาคบางอนุภาคในนิทานเพื่อวัตถุประสงค์ทางการค้าหรือในวงการพุทธพาณิชย์ ทั้ง **อนุภาคตัวละคร** และ **อนุภาคของวิเศษ** เช่น ในระยะหลังมานี้จะเห็น ***รูปปั้นเจ้าเงาะ*** อยู่หน้าร้านค้าหรือร้านอาหาร เพราะเจ้าเงาะเป็นผู้มีความสามารถในการเหาะเหิรเดินอากาศ มีมนต์เรียกเนื้อเรียกปลา จึงใช้รูปปั้นเจ้าเงาะตั้งไว้หน้าร้านเพื่อ "เรียกลูกค้า" หรือ *หน้ากากเจ้าเงาะ* ที่เป็นสีดำ คนไทยเคยเห็นในละคร กลายเป็นของที่มีลักษณะเด่นชัดติดตาผู้คนจนกลายเป็นอนุภาค ***หน้ากากเจ้าเงาะ*** จึงมีการสร้าง *หน้ากากเจ้าเงาะ* ให้เป็นวัตถุมงคลนำโชคหากใครมีไว้ในครอบครองถือว่าจะมีโชคลาภ ช่วยบันดาลความร่ำรวยให้เป็นเศรษฐี

ดังนั้น จึงเป็นเรื่องน่าคิดว่า ในสังคมไทยปัจจุบัน อนุภาคเกี่ยวกับ "ของวิเศษ" ในนิทานไม่ได้ดำรงอยู่เฉพาะในตัวบทนิทานหรือเฉพาะใน "โลกของนิทาน" เท่านั้น แต่ถูกดึงออกมาให้มีบทบาทโลดแล่นอยู่ใน "โลกแห่งความเป็นจริง" โดยผ่านกระบวนการ "สร้าง" ที่มี "ผู้สร้าง" เช่น ในนิทาน *สังข์ทอง* *"จินดามณีมนต์"* ที่นางพันธุรัตให้พระสังข์ไว้เรียกเนื้อเรียกปลาก็กลายเป็นชื่อมนตราที่เชื่อว่ามีสรรพคุณใช้เรียกโชคลาภเงินทอง และถูกนำไปทำเป็นผ้ายันต์ที่นำไปห้อยบูชาเพื่อ "เรียกทรัพย์" ได้ (และสำหรับ "คนที่เชื่อ" ก็เชื่อว่ามีสรรพคุณดังกล่าวจริง!), ในนิทาน *สุธน-มโนห์รา* ตัวละครพรานบุญใช้นาคบาศเป็นเชือกในการจับกินรีมโนห์รา, ***นาคบาศ*** ในนิทานก็กลายมาเป็นวัตถุมงคล เรียกว่า ***"เหรียญนาคบาศพรานบุญ"*** เป็นเหรียญที่มีรูปเชือกนาคบาศขดเป็นวง เชื่อว่าเป็นของมงคลและของศักดิ์สิทธิ์ที่มีสรรพคุณในเรื่องโชคลาภ นักการพนันคนใดมีเหรียญนี้จะ "ได้กินรวบ" (โปรดดูรายละเอียดในภาคผนวกของบทความ "คติชนกับวัตถุมงคล")

น่าสนใจที่อนุภาคตัวละครในนิทานที่มีลักษณะเด่น มีเรื่องราวที่น่าจดจำ เช่น ในโลกนิทาน นางโมราถูกสาปเป็นชะนี ในโลกวัตถุมงคลก็มีการสร้าง ***"หุ่นพยนต์ชะนี"*** มีฤทธิ์ด้านเสน่หมหานิยม หรือ ตัวละคร*อมนุษย์* ซึ่งก็เป็น ของแปลก มีลักษณะพิเศษ ไม่ธรรมดา เช่น วิทยาธร มักกลีผล หรือ *สัตว์วิเศษ* เช่น พญาหงส์ พญาครุฑ พญานาค หรือแม้แต่อาวุธของตัวละครในนิทาน เช่น ขวานของรามสูร พระขรรค์ กระบอง ไม้เท้าต้นชี้ตายปลายชี้เป็น ที่เรามักได้ยินได้ฟังในนิทาน ก็ถูกนำไปทำเป็นเครื่องรางของขลังได้ทั้งสิ้น

ผู้เขียนคิดว่าเป็น "ปรากฏการณ์ใหม่" ในสังคมไทยและเป็นเรื่องน่าสนใจอย่างยิ่งสำหรับนักคติชนวิทยาที่ควรรับรู้ว่า ตัวละครที่มีลักษณะพิเศษและของวิเศษในนิทานโดยเฉพาะในนิทานจักรๆ วงศ์ๆ ซึ่งเป็นเรื่องของใน "โลกจินตนาการ" มีการนำไป "ตีความใหม่" และ "ถูกทำให้เชื่อว่า" มี "อิทธิฤทธิ์จริง"! จนมีบทบาทใหม่ในฐานะเป็น "ของศักดิ์สิทธิ์" ใน "โลกศักดิ์สิทธิ์" (ที่มีราคา ซื้อขายได้)

วิธีคิดของผู้สร้างวัตถุมงคลจากของวิเศษในนิทานคงเป็นเพราะเห็นว่า magical objects เหล่านี้มีคุณสมบัติของ magic ที่ "มีพลังวิเศษ" "มีความขลัง" จึงแปร magical objects ในนิทานให้มี "พลังวิเศษ" ใน "โลกไสย" ในปัจจุบัน มองในแง่นี้ **ตัวละครและของวิเศษในนิทานจึงไม่ได้เป็นเพียงจินตนาการสนุกๆ ของเด็กๆ เท่านั้น..อีกต่อไป กลับกลายเป็น "ทุนทางนิทาน" ที่สามารถนำไปต่อยอด สร้างมูลค่าเพิ่ม กลายเป็นสินค้าที่มีราคาและมี "พลังวิเศษจริง"ในโลกแห่งความเชื่อของคนในปัจจุบัน**

สร้างความเชื่อและพิธีกรรมเพิ่มในการบูชาตัวละครและของวิเศษในนิทาน

ข้อมูลจากโครงการวิจัยเรื่อง "คติชนกับวัตถุมงคล" กล่าวถึงปรากฏการณ์ที่น่าสนใจอย่างยิ่งอีกประการหนึ่ง กล่าวคือ ในโลกแห่งการซื้อขายวัตถุมงคลที่มาจากนิทาน จะมีการ "ต่อยอด" จากฐานความรู้เดิมของคนไทยเกี่ยวกับตัวละครและของวิเศษในนิทานด้วยการ "สร้างความเชื่อ" และ "สร้างพิธีกรรม" เพิ่มเติมเพื่อการบูชาเครื่องรางวัตถุมงคลที่เป็นตัวละครหรือของวิเศษในนิทาน เช่น

รูปชูชก

- ในการซื้อขายมีคำแนะนำให้เพิ่มคาถาบูชา ให้ตั้งนะโม 3 จบแล้วว่าคาถา "โส ชูชะโก ทะทาสิสิ" หรือ "อติ สุคะโต ชะนาสุโภ ชูชะโก สุตะโต อิติ" หรือ สร้างความเชื่อว่า "ถ้าบูชาเครื่องรางชูชก จะไม่มีวันอดตาย ไม่มีวันจน" เพราะได้สร้างความเชื่อเอาไว้ว่า "บูชาชูชก ขอเงินได้เงิน ขอทองได้ทอง ขออะไรก็ได้อย่างนั้น" หรือ "ถ้าบูชาชูชกแล้ว ไปขอเงินกู้ จะผ่านสบาย"

เจ้าเงาะ

- มีการสร้างความเชื่อว่า "ถ้ามีเครื่องรางรูปเงาะ ไม่ต้องกลัวอดอยาก เพราะพระสังข์มีมนต์เรียกทรัพย์เรียกโชคลาภ"
- มีการสร้างเคล็ดลับการบูชาหน้ากากเจ้าเงาะ ให้บูชาด้วยดอกไม้แดง น้ำแดง พร้อมจุดู)สองดอกแล้วอธิษฐาน"
- มีการสร้างคาถาบูชาเจ้าเงาะนำโชค "โอม นะหะปาลิหิ ตูติฯ ธะนังโภคัง เอหิจิตตัง ปิยังมะมะ"

รูปพญาครุฑ

- สร้างความเชื่อว่า "ถ้าบูชาพญาครุฑ จะเจริญในราชการ ก้าวหน้าทางธุรกิจ"
- สร้างพิธีกรรมการบูชา "ให้บูชาด้วยน้ำสะอาด ถั่ว งา ข้าวสารทุกวัน เวลาอธิษฐานให้จุดูป 5 ดอก บูชาด้วยดอกดาวเรือง"
- เป็นต้น

นับว่าในโลกพุทธพาณิชย์-วัตถุมงคล มีวิธีการสร้าง "จุดขาย" ให้เป็น "แพ็คเกจ" ถ้าซื้อเครื่องรางชิ้นนี้ก็จะได้คาถาหรือวิธีบูชาพร้อมทั้งความรู้เกี่ยวกับ "สรรพคุณ" ของเครื่องรางหรือวัตถุมงคลชิ้นนั้น ซึ่งการสร้างความเชื่อหรือสรรพคุณดังที่ยกมาเป็นตัวอย่างข้างต้นนี้ บางทีก็มีที่มาจากคุณสมบัติหรือพฤติกรรมตัวละครในเรื่อง หรือเกิดจากการตีความของผู้สร้างวัตถุมงคลเอง

การกระทำเช่นนี้เปรียบได้กับการ **"สร้างเมนูอาหารใหม่"** ให้น่าสนใจ โดยเอาส่วนประกอบอาหารมาจากสิ่งที่รู้จักกันดีอยู่แล้วในวัฒนธรรมประเพณีแล้วนำมา "ปรุงใหม่" เพิ่มส่วนผสมตัวใหม่ๆ ที่เป็นที่นิยมในปัจจุบันจนกลายเป็น "เมนูใหม่" ที่น่ารับประทานในยุค "นิยมบริโภควัตถุมงคล"ในปัจจุบัน!

ในประเด็นนี้ อาจมองได้ด้วยว่า **เป็นการนำตัวละครหรือของวิเศษมา *ตีความใหม่* ให้เหมาะกับกิเลสของคนในโลกทุนนิยม** เช่น ***นางกวัก*** ก็ตีตวามว่า ควรเอาไว้ตั้งหน้าร้านค้าเพื่อกวักเรียกลูกค้า หรือกวักเรียกเงินเรียกทอง โดยเล่นกับคำว่า "กวัก" หรือกรณี ***มนต์เรียกเนื้อเรียกปลาของพระสังข์*** ก็ตีความโดยเล่นกับคำว่า *"เรียก"* จึงแปลงสารเป็น *"เรียกเงินเรียกทอง"* เรื่องแบบนี้คนไทยเก่งมากในการเล่นคำหรือเล่นกับภาษา จึงเป็นนิสัยที่เอื้อต่อการสร้างความเชื่อ สร้างพิธีกรรมประกอบการบูชาวัตถุมงคลที่สร้างขึ้นจากคติชน

ในประเด็นเรื่อง การตีความเรื่องเล่าพื้นบ้านใหม่เพื่อรับใช้ผู้คนในโลกทุนนิยมในปัจจุบันยังมีตัวอย่างอีกมากมาย เช่น โครงการวิจัยเรื่อง "การผลิตซ้ำความเชื่อ ตำนานและพิธีกรรมเกี่ยวกับพระอุปคุต" (วัชราภรณ์ ดิษฐ์ป้าน 2558) ได้เล่าว่า เดิมทีมีตำนานเรื่องพระอุปคุตจ้องพระอาทิตย์ให้หยุดเพื่อให้ท่านไม่ฉันเลยเวลาเพล (ซึ่งเป็นที่มาจองพระพุทธรูปพระอุปคุต "ปางจกบาตร") และมีตำนานเกี่ยวกับพระภิกษุที่มาบิณฑบาตตอนเที่ยงคืนในคืนวันเพ็ญ (ซึ่งเป็นที่มาของประเพณี "ตักบาตรเที่ยงคืน" หรือ "ตักบาตรเพ็ญพุธ" ในล้านนา) ในปัจจุบันมีการนำตำนานสองเรื่องนี้มาเล่าต่อกันเป็นเรื่องเดียว และในวงการพระเครื่องก็ได้มีการนำมาตีความใหม่โดย "สร้างความเชื่อใหม่" ว่า หากใครได้ใส่บาตรพระอุปคุตในคืนวันเพ็ญพุธ จะร่ำรวยโชคดี และมีการสร้างเหรียญพระอุปคุต "รุ่นมหารวย" หรือเหรียญพระอุปคุตมหาลาภ "รุ่นรับทรัพย์"!

ใช้บางตอนในนิทาน

การใช้บางตอนในนิทานในบริบทใหม่เพื่อวัตถุประสงค์ทางเศรษฐกิจการค้าก็เช่น *ดินสอพอง* ที่ทะเลชุบศร จังหวัดลพบุรี ที่อ้าง **รามเกียรติ์** ตอนพระรามแผลงศรมาตกที่ลพบุรีเพื่อสร้างเมืองให้หนุมาน แล้วอธิบายว่าดินสอพองที่นี่มีคุณสมบัติพิเศษเพราะศรพระรามทำให้แผ่นดินร้อนสุกพองเป็นสีขาว ทำให้ *ดินสอพอง* ที่นี่มีคุณสมบัติไม่เหมือนดินที่อื่น และที่อำเภอบ้านหมี่ จังหวัดลพบุรี ยังได้สร้างซุ้มประตูเข้าอำเภอจากตัวละครหนุมานที่มีที่มาจากตอนพระรามแผลงศรมาสร้างเมืองให้หนุมานที่จังหวัดลพบุรี

ใช้นิทานทั้งเรื่อง

กรณีการใช้นิทานทั้งเรื่องก็เห็นได้ในการใช้นิทานไทยในการสอนภาษาหรือสอนธรรมะ สอนจริยธรรมในนิทานสื่อสาระบันเทิงสมัยใหม่ ในการนำนิทานไทยมาใช้เป็นเนื้อหาในการให้การศึกษาหรือในการสั่งสอนเด็ก *มักมีการเพิ่มเนื้อหา "ประเภทอื่น" ลงไป* เช่น เพิ่มเนื้อหาที่ให้ความรู้ทางวิชาการ เช่น สาระความรู้ทางวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ สังคมศึกษาเสริมเพิ่มเติมเข้าไปในเนื้อหา หรือถ้าทำเป็นหนังสือทวิภาษา ก็เอาเนื้อหาในนิทานไปใช้สอนไวยากรณ์ภาษาอังกฤษ โครงการวิจัย "นิทานแนวสื่อสาระบันเทิง" จึงตั้งข้อสังเกตว่า ในกรณีนี้จึงเกิดการผสม "ประเภทของตัวบท" กลายเป็น "นิทานบวกแบบเรียน" หลายเล่มยังเพิ่มแบบทอดสอบความรู้ แบบประเมินผลเข้าไปด้วย ในกรณีนิทานสื่อสาระบันเทิง อาจกล่าวได้ว่านิทานไทยซึ่งเป็น "วัตถุดิบ" จึง "ถูกปรุงใหม่" ให้มีหน้าตาออกมาเป็น "แบบเรียน" มากกว่าเป็น "นิทาน"

ในบริบทการท่องเที่ยวเช่นที่จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ก็ได้เอานิทานเรื่อง ***ตามม่องล่าย*** มาสร้างเป็นขบวนแห่ มีขบวนแห่ตัวละครต่างๆ เช่น เจ้าลาย นางยมโดย พระเจ้ากรุงจีน และขบวนแห่ขันหมากตามประเพณีไทยตามท้องเรื่องนิทาน ***ตามองล่าย*** ที่มีเรื่องการยกขันหมากมาสู่ขอนางยมโดย เป็นต้น

ข้อมูลจากงานวิจัยทำให้สรุปได้ว่า **ในบริบทสังคมไทยในปัจจุบัน คติชนประเภทนิทานพื้นบ้านเป็น "ทุนทางวัฒนธรรม" ที่สำคัญ** ที่ถูกนำมาประยุกต์ใช้ด้วยวัตถุประสงค์อันหลากหลายที่ไม่เหมือนกับในบริบทสังคมไทยในอดีต ทั้งนี้สะท้อนให้เห็นว่า "คติชนสร้างสรรค์" เป็นผลจากวิธีคิดของคนไทยที่มีความสามารถในการ **ประยุกต์ของเก่ามาใช้ในบริบทใหม่** โดยอ้างอิงหรืออาศัยจากฐานรากวัฒนธรรรมไทยที่มีมา แล้วนำมาประยุกต์ใหม่เพื่อวัตถุประสงค์ใหม่ในปัจจุบัน

สังเคราะห์วิธีคิดของคนไทยในการสร้างสรรค์ประเพณีใหม่ๆ ในสังคมไทยร่วมสมัย[2]

ในส่วนนี้จะสังเคราะห์วิธีคิดหรือวิธีการนำเสนอ "ประเพณีสร้างสรรค์" ที่เป็นทั้งการ *ผลิตซ้ำ* ประเพณีเดิมในบริบทใหม่ และพิธีกรรมที่ *สร้างใหม่* ในบริบทใหม่ (โดยหวังจะให้ทำกันเป็นประเพณีสืบต่อๆไป) (ทั้งนี้ ไม่รวมการใช้ข้อมูล *"ประเพณีสืบสาน"* ซึ่งเป็นการปฏิบัติต่อๆ กันมาตามประเพณีเดิม เช่น การทำบุญใส่บาตร การเวียนเทียนในวันสำคัญทางพุทธศาสนา การทอดกฐิน การทอดผ้าป่า ฯลฯ)

หากพิจารณาที่ **การสร้างสรรค์ตัวประเพณี** ผู้เขียนขอสังเคราะห์วิธีคิดในการสร้างสรรค์ประเพณีใหม่ๆ จากข้อมูลที่รายงานมาจากโครงการวิจัยต่างๆ ในชุดโครงการ "คติชนสร้างสรรค์"ฯ ดังนี้

ประยุกต์ประเพณีเดิมมาใช้ในบริบทใหม่ๆ

วิธีการหนึ่งที่พบมากในการสร้างสรรค์ให้เกิดประเพณีใหม่ๆ ในบริบทใหม่ๆ คือ การประยุกต์ประเพณีที่มีมาแต่เดิมเพื่อนำเสนอใหม่ในบริบทโลกาภิวัตน์การท่องเที่ยว และบริบททุนนิยมให้นักท่องเที่ยวทั้งไทยและเทศได้ชม จนอาจกล่าวได้ว่า ประเพณีพิธีกรรมทั้งหลายที่นักท่องเที่ยวได้ดูชมนั้นไม่ได้มีบทบาทหน้าที่ในฐานะ *พิธีกรรม* อีกต่อไป หากแต่มีบทบาทหน้าที่ในฐานะ *การแสดง* มากกว่า ตัวอย่างเช่น

- ประยุกต์ประเพณีแข่งเรือที่มีมาแต่เดิมแต่นำมาใช้ในบริบท "ข้ามชาติข้ามพรมแดน" เพื่อการท่องเที่ยวและเศรษฐกิจทำให้เกิดประเพณีใหม่ - *ประเพณีแข่งเรือไทย-ลาว* จังหวัดหนองคาย และจังหวัดบึงกาฬ

---

[2] ปรับปรุงและเพิ่มเติมเนื้อหาจากหัวข้อ "สังเคราะห์วิธีคิด/วิธีการสร้างสรรค์ประเพณีใหม่ๆ ในสังคมไทยร่วมสมัย" ใน **"ประเพณีสร้างสรรค์" ในสังคมไทยร่วมสมัย.** ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ. (กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2558), หน้า 361-364..

- ประยุกต์ประเพณี “บุญผะเหวด” ในฮีตสิบสองของอีสานโดยการสร้างประเพณีใหม่ - *ประเพณีบุญเผวดเทศน์มหาชาติสองโขง* จังหวัดหนองคาย
- ประยุกต์ประเพณีสืบชะตาในวัฒนธรรมล้านนาซึ่งใช้ “ต่อดวงชาตา” ให้ยืนยาวต่อไปซึ่งเดิมทีมักใช้กับการสืบชะตาคน สืบชะตาบ้าน สืบชะตาเมือง แต่ปัจจุบันนำมาใช้กับการ *สืบชะตาแม่น้ำ* ด้วยบริบททุนนิยมและเศรษฐกิจข้ามชาติซึ่งมีโครงการจะสร้างเขื่อนกั้นแม่น้ำสาละวินตอนบนในเขตมณฑลยูนนาน ประเทศจีนและในแม่น้ำสาละวินตอนล่างในพื้นที่คาบเกี่ยวไทย-พม่า องค์กรเอกชนอนุรักษ์ลุ่มน้ำได้จัด *พิธีสืบชะตาแม่น้ำสาละวิน* จังหวัดแม่ฮ่องสอนในวันที่ 14 มีนาคม 2555 ซึ่งตรงกับวัน “หยุดเขื่อนโลก” เพื่อประท้วงการสร้างเขื่อนในแม่น้ำสาละวิน หรือ การจัด *พิธีสืบชะตาแม่น้ำโขง* อำเภอเชียงของ จังหวัดเชียงราย และอำเภอเชียงคาน จังหวัดเลยเพื่อคัดค้านการสร้างเขื่อนไชยะบุรี ทางตอนเหนือของประเทศไทยและประเทศลาว

ผสมหลายพิธีเข้าด้วยกัน

วิธีสร้างสรรค์ประเพณีใหม่ๆ อีกวิธีหนึ่งคือ การผสมหลายพิธีเข้าด้วยกัน เช่น

- ผสมพิธีสืบชะตากับพิธีบวชป่า เช่น *พิธีสืบชะตาแม่น้ำยมและบวชป่าสักทอง* จังหวัดแพร่ เพื่อคัดค้านการสร้างเขื่อนแก่งเสือเต้น
- ผสมพิธีสืบชะตากับพิธีอื่นๆ อีกหลายพิธี เช่น *พิธีสืบชะตาบวชวังสงวน คอนผีหลง ผาพระ* ซึ่งประกอบด้วยการตีกลองสะบัดชัย พิธีบวงสรวงเทวดาอารักษ์ พิธีขึ้นท้าวทั้งสี่ สวดสืบชะตาแม่น้ำและพิธีปล่อยปลาเพื่อคัดค้านการสร้างเขื่อน
- ผสมพิธีสืบชะตากับพิธีสวดมนต์ข้ามปี เช่น *พิธีสืบชะตาหลวง ส่งเคราะห์และสวดมนต์ข้ามปี* ที่วัดพระสิงห์ จังหวัดเชียงใหม่ เพื่อการเสริมบารมี สะเดาะเคราะห์ และสิริมงคลเมื่อเปลี่ยนปีใหม่ซึ่งเดิมทีจัดในช่วงสงกรานต์ปีใหม่ไทยเดือนเมษายนแต่ปัจจุบันเปลี่ยนมาจัดในช่วงปีใหม่สากลเดือนมกราคม
- ผสมพิธีสวดนพเคราะห์กับการสวดมนต์ข้ามปี หรือผสมกับพิธีทำบุญอายุ เป็นการนำพิธีสวดนพเคราะห์ซึ่งเป็นพิธีสะเดาะเคราะห์ เสริมสิริมงคลให้บุคคล แต่นำมาใช้ร่วมกับพิธีสวดมนต์ในช่วงเปลี่ยนปีใหม่กลายเป็นพิธีกรรมที่เป็นที่นิยมมากในปัจจุบัน

รื้อฟื้นประเพณีเก่า

ในบางสถานการณ์ก็พบว่า มีการรื้อฟื้นประเพณีเก่าๆ ขึ้นมานำเสนอใหม่ เช่นที่หมู่บ้านหนองขาวกาญจนบุรีซึ่งได้รับการยกย่องให้เป็น “หมู่บ้านวัฒนธรรม” จนกลายเป็นแหล่งท่องเที่ยวประเภท “การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม” ได้มีการรื้อฟื้นประเพณีซึ่งเป็นวิถีชีวิตไทยดั้งเดิมมาสาธิตแสดงให้นักท่องเที่ยวดูโดยปรับเปลี่ยนเนื้อหาให้เหมาะสมกับเวลาของนักท่องเที่ยว เช่น การสีข้าวตำข้าว การทอผ้าด้วยกี่กระตุก รวมทั้งสาธิตพิธีโกนจุก หรือที่อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย มีการรื้อฟื้น *พิธีแห่ดอกต้นไม้ พิธีลอยผาสาดลอยเคราะห์* เป็นต้น

สร้างประเพณีใหม่บนฐานความเชื่อเดิม

ในบรรดาข้อมูล *ประเพณีสร้างสรรค์* ในปัจจุบัน พบว่ามีประเพณีพิธีกรรมจำนวนหนึ่งที่ต้องนับว่าเป็นประเพณีใหม่ที่ไม่เคยมีในอดีต เช่น

- *ประเพณีบายศรีสู่ขวัญพระธาตุพนม (ของไทย) กับพระธาตุศรีโคตรบอง (ของลาว)* ในปี 2553 มีการประดิษฐ์ประเพณีผูกโยงองค์พระธาตุทั้งสองด้วยด้ายสายสิญจน์แล้วนำมามัดรวมกันบนแพขนานยนต์ขนาดใหญ่กลางลำน้ำโขง มีพระสงฆ์ร่วมสวดมนต์บนแพเพื่อสิริมงคลของผู้คนทั้งสองประเทศ
- *ประเพณีไหลโคมล่องโขง* ที่อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี เป็นประเพณีที่ประดิษฐ์ขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2549 เพื่อส่งท้ายปีเก่า ต้อนรับปีใหม่ (countdown) มีการประดิษฐ์โคมไฟกระดาษเป็นรูปนักษัตร เช่น รูปเสือ วัว กระต่าย นาค ช้าง หมู หมา เพื่อนำโคมไปลอยลงในแม่น้ำโขงเป็นการลอยเคราะห์ลอยโศกสิ้นปี
- การสร้างหอพระอุปคุตริมทะเลเพื่อป้องกันภัยพิบัติบนฐานความเชื่อเดิมที่ว่าพระอุปคุตเป็นผู้ป้องกันภยันตรายและอุปสรรคต่างๆ

- ใน *เทศกาลตรุษจีนที่เยาวราช* ได้สร้าง *"พิธีขอพรรับพลังจากซุ้มประตูเฉลิมพระเกียรติ* 6 รอบ พระชนมพรรษา" (ประตูเฉลิมพระเกียรติที่เยาวราชก็เป็นสิ่งก่อสร้างใหม่เมื่อ พ.ศ. ซึ่งได้กลายมาเป็น "พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์"ที่เป็น "แลนด์มาร์ค" สำคัญของย่านเยาวราช) และ *"พิธีขอพรจากพลังมงคลจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์บริเวณใกล้เคียง"* พิธีกรรมดังกล่าวมีภาครัฐและบุคคลสำคัญของกรุงเทพมหานครตีตรารับประกันผ่านสื่อต่างๆ ว่าเป็นพิธีกรรมดั้งเดิมที่ชาวไทยเชื้อสายจีนยึดถือปฏิบัติกันมาทั้งที่ความเป็นจริงเพิ่งเริ่มมีมาหลังการสร้างซุ้มประตูและประชาสัมพันธ์ให้เป็นแหล่งท่องเที่ยว
- ใน *เทศกาลไหว้พระจันทร์ที่ย่านเยาวราช* ภาครัฐได้สร้าง *"พิธีขอพรพระจันทร์"* บนฐานความเชื่อเรื่องพลังของดวงดาว ความเชื่อเรื่องดาวพระเคราะห์ประจำวันเกิด สีประจำวันเกิด เดิมทีมีการเขียนคำขอพรแขวนบนกิ่งไม้ก็ได้นำมามาสร้างเป็น *ประเพณีขอพรพระจันทร์และดาวประจำวันเกิด* เป็นกิจกรรมให้นักท่องเที่ยวมีส่วนร่วมกับเทศกาล
- นอกจากนั้น ยังมีการประยุกต์ *ความเชื่อเรื่องสิริมงคลแบบจีน* และ *ความเชื่อเรื่องฮวงจุ้ย* ของพื้นที่มาสร้างคำอธิบายให้พื้นที่ย่านเยาวราชว่าเป็น "พื้นที่มหามงคล" เพราะเป็น "ถนนสายมังกร" มีหัวมังกร ท้องมังกร หางมังกร อยู่บนตำแหน่งต่างๆ ของย่านเยาวราช และผู้จัดงานได้นำแนวคิดนี้มาประยุกต์ใช้ในการจัดการท่องเที่ยวเทศกาลงานประเพณีบนย่านเยาวราช แนวคิดเรื่อง "ถนนสายสิริมงคล" จึงเป็นฐานคิดในการจัดวางตำแหน่งต่างๆ ของกิจกรรมในงานเทศกาลให้เป็นรูปธรรม และเพื่อให้นักท่องเที่ยวได้มีส่วนร่วมในกิจกรรมในพื้นที่อย่างมีคุณค่าและมีความหมาย เช่น มีการจัดก้อนทองคำจำลองขนาดยักษ์วางตามจุดต่างๆ ของถนนให้นักท่องเที่ยวใช้เป็นอุปกรณ์ประกอบฉากถ่ายรูป

ตัวอย่างประเพณีที่ยกมาข้างต้นสะท้อนให้เห็นวิธีคิดในการสร้างประเพณีใหม่ที่วางอยู่บนฐานความเชื่อดั้งเดิมในวัฒนธรรม เช่น เดิมทีมีประเพณีบายศรีสู่ขวัญอยู่แล้ว และได้สร้างประเพณีใหม่เพื่อเป็นการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ไทย-ลาวโดยใช้พระธาตุในสองประเทศเป็นสัญลักษณ์และเป็นสื่อเชื่อมโยง หรือ *ประเพณีไหลโคมล่องโขง* ก็เห็นได้ว่าเป็น "ประเพณีประดิษฐ์" ที่สร้างจากฐานความเชื่อดั้งเดิม ทั้งความเชื่อเรื่องการลอยเคราะห์ลอยโศกให้ไหลไปกับสายน้ำโขง และ ความเชื่อดั้งเดิมเรื่องปีนักษัตรซึ่งเป็นปีเกิด นำมาผสมผสานกันเกิดเป็นประเพณีใหม่ มีบทบาท "ไปกับกระแส" การฉลองปีใหม่ในช่วง "ข้ามปี" หรือในกรณีของคนไทยเชื้อสายจีนที่ย่านเยาวราช มีการ

ปรับใช้ความเชื่อดั้งเดิมเรื่องพระจันทร์และดวงดาวในการสร้าง “พิธีขอพร” เพิ่มเข้าไปในช่วงเทศกาลที่สำคัญของคนไทยเชื้อสายจีน

หยิบยืมประเพณี “ข้ามภาค”

ในบริบท “ไร้พรมแดน” ทั้งในระดับโลกและในระดับประเทศ ข้อมูลข่าวสารเดินทาง “ข้ามพรมแดน” ทั้งนี้เมื่อนำมาศึกษาปรากฏการณ์ *ประเพณีสร้างสรรค์* พบว่าในประเทศไทยเกิดปรากฏการณ์ “ข้ามภาค-ข้ามพรมแดน” ทางประเพณีพิธีกรรม ทำให้เกิดการหยิบยืมประเพณีของภาคหนึ่งไปใช้ในอีกภาคหนึ่ง เช่น

- นำประเพณีสืบชะตาของภาคเหนือมาใช้ในบริบทอีสาน เช่น *ประเพณีสืบชะตาแม่น้ำโขง* อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย, พิธีลอยกระทงสายในแม่น้ำปิง จังหวัดตาก มาสร้างเป็นพิธีลอยกระทงสายในแม่น้ำโขง แล้วเรียกขานกันใหม่ว่า “พิธีลอยไข่พญานาค” จังหวัดนครพนม
- นำประเพณีตักบาตรพระอุปคุตซึ่งปฏิบัติในจังหวัดเชียงใหม่ ภาคเหนือ มาสร้างเป็น *พิธีใส่บาตรพระอุปคุตเที่ยงคืน* ที่วัดตึก จังหวัดนนทบุรี, พิธีตักบาตรพระอุปคุตที่วัดบางแพรก สมุทรสาคร, *ที่น่าสนใจคือประเพณีตักบาตรเพ็ญพุธ* จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ ที่จัดงานตักบาตรหน้าสวนสาธารณะเมืองประจวบ ถนนเลียบทะเลใกล้ๆ มณฑปหลวงปู่อุปคุต และ *เปลี่ยนมาใส่บาตรเวลารุ่งเช้าแทนตอนเที่ยงคืน*

ในกรณีของประเพณีของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทของประเทศไทย นอกจากจะเป็นการสืบสานประเพณีตามวัฒนธรรมของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์แล้ว ยังพบลักษณะที่ “สร้างสรรค์” ในแง่ที่ว่าทั้งประเพณีของชาติพันธุ์ไทใหญ่ ไทลื้อ ไทเขิน หรือประเพณีของคนไทยเชื้อสายจีนได้รับ**การสร้างความหมายใหม่ และ การระบุวัตถุประสงค์ใหม่** ว่าเป็นการร่วม “เฉลิมพระเกียรติ” พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและ/หรือสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ด้วย เช่น การตั้งชื่องานแล้วต่อท้ายว่า “เพื่อเทิดพระเกียรติ” หรือ “เพื่อเฉลิมพระเกียรติ” เช่น “ปอยยกย่องเจ้าครูหมอและปีใหม่ไตย ปี 2106 เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวเนื่องในวโรกาสเจริญพระชนมายุครบ 7 รอบ 84 พรรษา” “ เทศกาลงานเยาวราชประจำปี 2554 ฉลอง 84 พรรษา มหามงคล” “เทศกาลงานเจเยาวราชประจำปี 2556 อิ่มบุญอิ่มใจ ถวายองค์ราชัน องค์ราชินี” หรือการให้ผู้ร่วมงานลงชื่อปฏิญาณว่าจะกินเจตลอด วันเพื่อถวาย 9 เป็นพระราชกุศล เท่ากับเป็นการประยุกต์ประเพณีกินเจเพื่อแสดงความจงรักภักดีถวายแด่สถาบันพระมหากษัตริย์ไทย

การประกาศตนของชาติพันธุ์ต่างๆ “ภายใต้พระบรมโพธิสมภาร” จึงนับเป็นการใช้ประเพณีของชาติพันธุ์อย่าง “สร้างสรรค์” ในการนำเสนอภาพลักษณ์ของชาติพันธุ์ที่นับเป็น “ชนกลุ่มน้อย” ให้เห็นว่ามีบทบาทในลักษณะเดียวกันและเท่าเทียมกับกับคนไทยที่เป็น “ชนกลุ่มใหญ่” ของประเทศไทย

ปรากฏการณ์ “ประเพณีสร้างสรรค์” ทั้งหลายในสังคมไทยปัจจุบันจึงสะท้อนวิธีคิด “เชิงพลวัต” ของคนไทย เพราะเป็นผลจากการ “ต่อยอด” การประยุกต์ การปรับเปลี่ยน “ประเพณีดั้งเดิม” มาใช้ในบริบทใหม่ ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ หรือ เป็นหากเป็นประเพณีที่ “สร้างใหม่” ก็สร้างจากฐานวัฒนธรรมหรือความเชื่อเดิมบางประการ

อนึ่ง อีกมุมมองหนึ่งของ *ประเพณีสร้างสรรค์* คือการดูที่ **"พื้นที่" ในการสร้างสรรค์ประเพณี** สรุปได้ว่ามีวิธีคิดดังนี้

วิธีที่ 1 นำ *"ประเพณีดั้งเดิม"* ที่มีอยู่แล้วมานำเสนอในบริบทใหม่ ๆ ซึ่ง **"บริบทใหม่ๆ"** ที่ว่านี้อาจแยกย่อยลงไปได้อีก คือ

1). ***บริบทใหม่ในพื้นที่เดิม*** (ภูมิภาคเดิม) ซึ่งอาจเป็นได้ทั้งการขยายพื้นที่ในการจัดพิธีกรรมในภูมิภาค เช่น ในภาคเหนือ มีการขยาย *พิธีตักบาตรเทียงคืน* จากเดิมที่จัดขึ้นที่วัดอุปคุต เชียงใหม่ออกไปยังวัดอื่นๆ ในเชียงใหม่หรือขยายไปยังจังหวัดเชียงราย จังหวัดแพร่, และทั้งเป็นการนำประเพณีดั้งเดิมที่เคยปฏิบัติกันมาปรับใช้ในบริบทใหม่ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ เช่น การนำพิธีสืบชะตามาประยุกต์ใช้เพื่ออนุรักษ์ธรรมชาติ เช่น การประกอบ *พิธีสืบชะตาแม่น้ำจัน* จังหวัดเชียงรายเพื่อสร้างจิตสำนึกให้ประชาชนอนุรักษ์แม่น้ำ หรือ การประยุกต์พิธีสืบชะตามาใช้เพื่อคัดค้านโครงการของรัฐ เช่น *พิธีสืบชะตาแม่น้ำยม* จังหวัดแพร่ที่ใช้ในการคัดค้านการสร้างเขื่อนแก่งเสือเต้น

2). ***บริบทใหม่ในพื้นที่อื่น*** (ภูมิภาคอื่น) เช่น มีการนำ *พิธีสืบชะตา* ของภาคเหนือไปปรับใช้ในภาคอีสาน โดยที่รูปแบบของพิธีกรรมค่อนข้างเหมือนเดิม, หรือ การนำ *พิธีตักบาตรเทียงคืน* ของภาคเหนือมาใช้ในภาคกลาง โดยที่มีการปรับเปลี่ยนเวลาและสถานที่ในการประกอบพิธีกรรม

วิธีที่ 2 สร้าง *"ประเพณีใหม่"* ที่ไม่เคยมีมาก่อน*ในพื้นที่เดิม*

โครงการวิจัยเรื่อง "ประเพณีประดิษฐ์ในอีสานฯ" ได้รายงานข้อมูลจากภาคสนามให้เห็นว่า ในภาคอีสานมีการ "สร้างสรรค์" หรือ "ประดิษฐ์" ประเพณีใหม่ๆ ถึง 30 ประเพณีในหลากหลายบริบททางสังคมทั้งบริบทข้ามชาติและบริบทการท่องเที่ยว และสามารถประมาณเวลาที่ "ประดิษฐ์ประเพณี" นั้นๆ ได้ เช่น ใน พ.ศ. 2550 มีการประดิษฐ์ *ประเพณีทอดกฐินน้ำ* ที่จังหวัดมุกดาหารโดยหยิบยืมความคิดเรื่องการถวายผ้ากฐินไปใช้กับการถวายเครื่องบูชาพญานาคโดยล่องเรือไปโปรยข้าวตอกดอกไม้กลางแม่น้ำโขง, *ประเพณีแห่ผีขนน้ำ* ของชาวจังหวัดเลย *ประเพณีบวงสรวงเจ้าปู่อือลือ* ของชาวบึงโขงหลง จังหวัดบึงกาฬ, หรือ ไม่เคยมี *ประเพณีไหลโคมล่องโขง* มาก่อนในอดีต เพิ่งจะเริ่มมีประเพณีนี้เมื่อ พ.ศ. 2549 ที่จัดขึ้นในฐานะเป็นพิธีเปลี่ยนผ่านในช่วง "ข้ามปี" ในวันที่ 31 ธันวาคมเป็นต้น หรือ ในโครงการวิจัย "พลวัตพิธีสวดนพเคราะห์" ก็รายงานว่าแต่ก่อนในสังคมไทยก็ไม่เคยมี *พิธีสวดมนต์ข้ามปี* ที่เป็นการประยุกต์เอาบทสวดบูชาเทพนพเคราะห์มาใช้ในการสวดมนต์ เพิ่งจะเริ่มมี "ประเพณีใหม่" นี้ในสังคมไทยในช่วง 1 ทศวรรษมานี้เอง อนึ่ง พิธีกรรมที่ "สร้างใหม่" นี้ หากเป็นที่นิยมและกลายเป็นธรรมเนียมปฏิบัติก็จะกลายเป็น "ประเพณี" ต่อไปได้

แนวคิด "ประเพณีสร้างสรรค์" ก็ดี และ แนวคิด "ประเพณีประดิษฐ์" ก็ดี จึงเป็นแนวคิดที่เกิดขึ้นเพื่อใช้อธิบายประเพณีพิธีกรรมในสังคมไทยปัจจุบันที่มีลักษณะอันเป็นพลวัตและมีลักษณะเป็นการประยุกต์ประเพณีเก่าหรือเป็นประเพณีที่สร้างใหม่ดังที่ได้กล่าวมาข้างต้น

แม้ว่าโดยทั่วไปแล้ว อาจจะดูเหมือนว่า คนไทยจะเป็นคนที่ "มีหัวอนุรักษ์" เพราะมักชอบพูดเรื่องอนุรักษ์และสืบสานวัฒนธรรมในหลายกาละเทศะ แต่ข้อมูลประเภท "ประเพณีสร้างสรรค์" จากชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์"ฯ กลับสะท้อนว่า **แท้ที่จริงแล้ว คนไทย "มีหัวประยุกต์" อย่างมาก** เพราะดูเหมือนว่า จะมีวิธีคิดที่ยืดหยุ่น สามารถปรับเปลี่ยน เพิ่มเติม ลดทอน ผสมผสาน และ "สร้างสรรค์" รวมทั้งค่อนข้างจะ "ประโยชน์นิยม" ซึ่งไปกับกระแสทุนนิยม วัตถุนิยม และกระแสการท่องเที่ยวได้เป็นอย่างดี

ทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์"

จากข้อมูลวิจัยและบทสังเคราะห์วิธีคิดของคนไทยในการนำเสนอปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ในสังคมไทยร่วมสมัยทำให้ผู้วิจัยได้สรุปข้อค้นพบงานวิจัยในเชิงทฤษฎีซึ่งได้ตั้งชื่อว่า **ทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์"**

ทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์" ที่จะกล่าวถึงต่อไปนี้อาจนับเป็น **"ทฤษฎีจากแผ่นดินแม่"** ตามความหมายที่ศาสตราจารย์เจตนา นาควัชระได้นิยามไว้ว่า "ทฤษฎี" คือ "ข้อสรุปรวมทั่วไปที่สามารถอธิบายประสบการณ์ที่เกิดขึ้นซ้ำต่างกรรมต่างวาระได้อย่างเป็นเหตุเป็นผล" ซึ่งท่านได้ขยายความอีกว่า "ทฤษฎีมักมีจุดกำเนิดที่ผูกอยู่กับประสบการณ์เฉพาะหรือพื้นฐานวัฒนธรรมใดวัฒนธรรมหนึ่ง" และท่านได้ความเห็นไว้ต่อไปว่า วงวิชาการของ (ไทย) ควรจะสามารถสร้างทฤษฎีได้โดยไม่ต้องหยิบยืมมาจากแหล่งอื่น (ซึ่งหมายถึงทฤษฎีตะวันตก) (เจตนา นาควัชระ, 2547: 104) ดังนั้น เราจึงควรสร้าง "ทฤษฎีอันมีที่มาจากขุมทรัพย์ทางปัญญาของไทยเอง" (เจตนา นาควัชระ, 2555 :174)

ผู้เขียนได้แรงบันดาลใจจากคำว่า "ทฤษฎีจากแผ่นดินแม่" ของศาสตราจารย์เจตนา นาควัชระ จึงคิดว่าข้อมูลวิจัยจากชุดโครงการ "คติชนสร้างสรรค์ฯ น่าจะนำไปสู่การสร้าง "ทฤษฎีจากแผ่นดินแม่" ที่ใช้ชื่อว่า **ทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์"** โดยใช้ข้อมูลจาก "แผ่นดินแม่" คือ "แผ่นดินไทย" ซึ่งไม่ใช่เป็นการนำทฤษฎีจาก "แผ่นดินอื่น" มาอธิบายปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ในสังคมไทย หากแต่จะเป็นทฤษฎีที่อธิบายวิธีการสร้างสรรค์คติชนในบริบทใหม่ๆ และอธิบายวิธีคิดของคนไทยซึ่งเป็นวิธีคิดแบบไทยๆ ที่มีลักษณะเฉพาะ

ทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์" เป็น "บทสรุปงานวิจัย" ที่จะอธิบายลักษณะของปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ในสังคมไทยร่วมสมัย ที่จะตอบคำถามว่า "คติชนจากสังคมประเพณีที่มีการนำมาเสนอใหม่ในบริบทสังคมไทยปัจจุบันมีลักษณะและมีวิธีการนำเสนออย่างไร"

จากการประมวลข้อมูลภาคสนามจากโครงการวิจัยต่างๆ ในชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" นำไปสู่บทสรุปเพื่อสร้างทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์" อันมีสมมติฐานของทฤษฎีดังต่อไปนี้:

สมมติฐานของทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์"

"คติชนสร้างสรรค์" ในสังคมไทยร่วมสมัยเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่เป็นการนำคติชนในสังคมประเพณีมาปรับใช้ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ๆ ในบริบทสังคมโลกาภิวัตน์ เศรษฐกิจสร้างสรรค์ การท่องเที่ยวและบริบทสังคมข้ามพรมแดน ปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ในลักษณะใหม่ๆ นี้เป็นผลจากการปรับใช้คติชนอันเป็นรากเหง้าทางวัฒนธรรมท้องถิ่นไทยที่มีอยู่เดิม ผนวกกับวิธีคิดในการผลิตซ้ำ ประยุกต์ ผสมผสาน สร้างใหม่ หรือสร้างความหมายใหม่ในบริบทใหม่ ทำให้คติชนที่สืบทอดมาในสังคมประเพณีมีพลวัตที่ต้องอธิบายด้วยบริบทใหม่ในสังคมปัจจุบัน

อรรถาธิบายขยายความ "คำและความ" ในสมมติฐานเพิ่มเติม

- **"คติชนสร้างสรรค์" ในลักษณะใหม่ๆ** หมายถึง คติชนที่มีการนำเสนอในรูปแบบใหม่ๆ หรือเนื้อหาใหม่ๆ ด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ๆ

(1) คติชนที่ได้รับการนำเสนอใน**รูปแบบใหม่ๆ** เช่น *ประเพณีบายศรีพระธาตุสองฝั่งโขง* ซึ่งมีการโยงสายสิญจน์รอบองค์พระธาตุพนมทางฝั่งไทยกับองค์พระธาตุศรีโคตระบองทางฝั่งลาวไว้ด้วยกัน นับว่าเป็นรูปแบบของกิจกรรมที่ไม่เคยมีมาในอดีต หรือ การจัดขบวนแห่ตัวละครพระเวสสันดร พระนางมัทรี ชูชกและกัณหาชาลี ซึ่งก็นับเป็นรูปแบบใหม่ของการ "โพรโมท" ประเพณีเทศน์มหาชาติเพราะในอดีตมีแต่การเทศน์มหาชาติในวัดโดยไม่มีขบวนแห่

(2) คติชนที่ได้รับการนำเสนอด้วย**เนื้อหาใหม่ๆ** เช่น *ประเพณีไหลโคมล่องโขง* ที่อุบลราชธานี แต่ก่อนไม่เคยมีประเพณีนี้ในภาคอีสาน มีแต่ประเพณีไหลเรือไฟ และประเพณีผาสากลอยเคราะห์ แต่เมื่อไม่นานมานี้มีการสร้างสรรค์ประเพณีไหลโคมล่องโขงที่ทำเรือเป็นรูปตามปีนักษัตร เป็นพิธีใหม่ที่จัดขึ้นในช่วง "ข้ามปี" จากวันสิ้นปีไปสู่วันปีใหม่

(3) คติชนที่ได้รับการนำเสนอด้วย**วัตถุประสงค์ใหม่ๆ** เช่น *ประเพณีแข่งเรือ* ซึ่งเป็นประเพณีของคนไทยในเขตลุ่มแม่น้ำต่างๆ เช่น การแข่งเรือประชันฝีพายของคนในลุ่มแม่น้ำที่สิงห์บุรี สระบุรี พิษณุโลก ฯลฯ, การแข่งเรือเสี่ยงทายในแม่น้ำโขง แต่ปัจจุบันมี *ประเพณีแข่งเรือไทย-ลาว* ในบริบทเชื่อมสัมพันธไมตรีระหว่างเพื่อนบ้าน รวมถึงการนำคติชนไปใช้เพื่อสร้างวัตถุมงคล เช่น *หน้ากากเจ้าเงาะ หน้ากากพรานบุญ* หรือเพื่อสร้างมูลค่าเพิ่มให้ผลิตภัณฑ์โอท็อป เช่น *น้ำพริกปลาย่างสุพรรณมัจฉา ข้าวอินทรีย์ตราเวสสันตระ ชาขุนช้าง* ฯลฯ

- ที่กล่าวว่า **"คติชนสร้างสรรค์" เป็นผลจากการปรับใช้คติชนอันเป็นรากเหง้าทางวัฒนธรรมท้องถิ่นไทยที่มีอยู่เดิม** เป็นประเด็นที่ต้องการจะเน้นให้เห็นว่า คติชนในลักษณะใหม่ๆ ดังกล่าวข้างต้น**ไม่ใช่การ**

สร้างสรรค์ใหม่ทั้งหมด แต่เป็นการนำคติชน ความคิด ความเชื่อ วัฒนธรรมที่มีอยู่เดิมในสังคมไทยมาปรับใช้ ดังเช่นที่กล่าวถึง *ประเพณีไหลโคมล่องโขง* มาแล้ว นับเป็น "คติชนสร้างสรรค์" ที่เป็นประเพณีที่สร้างใหม่ แต่ก็สร้างจากความเชื่อเดิมในสังคมไทย คือ *ความเชื่อเรื่องปีนักษัตร* แล้วเอามาผนวกกับรูปแบบประเพณีไหลเรือไฟผสมผสานกับวัตถุประสงค์ของประเพณีการลอยเคราะห์ หรือ *ประเพณีสวดมนต์ข้ามปี* ก็นับเป็น "คติชนสร้างสรรค์" ที่เป็นประเพณีที่สร้างใหม่ เพราะก่อน ค.ศ. 2000 ก็ไม่เคยมี "กระแสนิยม" สวดมนต์ข้ามปี เพิ่งจะในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมาที่มีความนิยมใหม่ (ซึ่งท้ายสุดจะกลายเป็นประเพณีที่ปฏิบัติต่อไปทุกปี) ในการสวดมนต์ข้ามปีเพื่อสิริมงคลแห่งชีวิตในช่วงเปลี่ยนผ่านเข้าปีใหม่ และในช่วงทศวรรษที่ผ่านมาคือตั้งแต่ 2550 เป็นต้นมานิยมใช้บทสวดนพเคราะห์ที่มีมาแต่เดิมเป็นบทสวดมนต์และอาศัยรูปแบบพิธีสวดมนต์ผสมกับพิธีสืบชะตาหรือพิธีสะเดาะเคราะห์

หรือจะเห็นได้ชัดในกรณีการสร้างวัตถุมงคลใหม่ๆ ในปัจจุบัน **สิ่งที่จะสร้างความศักดิ์สิทธิ์มักสร้างจากฐานความรู้ความเชื่อเดิมของคนไทยอยู่แล้ว** เช่น คนไทยรู้จัก *เวสสันดรชาดก* รู้จักนิทาน*สังข์ทอง* รู้จักนิทาน*ขุนช้าง-ขุนแผน* รู้จักนิทาน*พระสุธน-มโนห์รา* **นิทานเหล่านี้จึงเป็นฐานคิดที่เป็น "ทุนทางวัฒนธรรม"** ทำให้เกิดวัตถุมงคลประเภท *หลวงพ่อชูชก มนต์มหาจินดามณี กุมารทอง*

ที่กล่าวถึง **"วิธีคิดในการผลิตซ้ำ ประยุกต์ สร้างใหม่ หรือ สร้างความหมายใหม่ในบริบทใหม่"** นั้น ในหัวข้อต่อๆ ไป จะสังเคราะห์ให้เห็นวิธีคิดในการนำเสนอ "คติชนสร้างสรรค์" ซึ่งส่วนใหญ่ใช้นิทาน/เรื่องเล่าพื้นบ้าน และประเพณีพื้นบ้านเป็นฐานในการปรับใช้เพื่อนำเสนอด้วยวัตถุประสงค์ใหม่ๆ และบริบทใหม่ๆ ในปัจจุบัน

หากจะเปรียบเทียบ "คติชนสร้างสรรค์" เป็น "เมนูอาหาร" ก็ต้องบอกว่า "คติชนสร้างสรรค์" เป็น "อาหารไทยเมนูใหม่" ที่ใช้ "ตำรับใหม่" หรือ "สูตรใหม่" ในการปรุง แต่ยังใช้ "วัตถุดิบเก่า" เป็นหลัก

ที่ว่าเป็น "เมนูใหม่" ก็เพราะมีการ "สร้างสูตรใหม่" หรือมี "วิธีปรุงแบบใหม่" ซึ่ง **"วิธีปรุง" เปรียบได้กับ "วิธีคิด"** ไม่ว่าจะเป็นการประยุกต์ ผสมผสาน ดัดแปลง ส่วน **"วัตถุดิบเก่า"** ที่นำมาปรุงอาหารก็**เปรียบได้กับ "รากเหง้าวัฒนธรรม"**

ดังนั้น "อาหารไทยเมนูใหม่" นี้จึงเป็นผลผลิตของ "วิธีปรุงแบบใหม่" ที่ใช้ "วัตถุดิบเก่า" เป็นสำคัญ ... นับเป็น "เมนูใหม่" ที่แปลกใหม่ น่าสนใจ และมีรสชาติอร่อยถูกใจผู้บริโภคในสังคมไทยร่วมสมัย.

รายการอ้างอิง

เจตนา นาควัชระ. “แนวทางการสร้างทฤษฎีศิลปะจากแผ่นดินแม่” ใน **ศิลป์ส่องทาง**. กรุงเทพฯ : คมบาง, 2546, หน้า 101-126.

---------- . “จากศาสตร์มาสู่ศิลป์ : จากอดีตมาสู่ปัจจุบัน” ใน **ทางสายกลางแห่งการวิจารณ์.** กรุงเทพฯ : โอเพ่นบุ๊กส์, 2555, หน้า 144-178.

ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ. **“ประเพณีสร้างสรรค์” ในสังคมไทยร่วมสมัย**. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2558.

---------- . **เรื่องเล่าพื้นบ้านไทย ในโลกที่เปลี่ยนแปลง.** กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2558.

ภาพกิจกรรม
จากชุดโครงการวิจัย
“คติชนสร้างสรรค์ฯ”

การจัดประชุมวิชาการระดับชาติ ครั้งที่ 1
"คติชนสร้างสรรค์" พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย
อาคารมหาจักรีสิรินธร คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
1-2 พฤศจิกายน 2555



คณะนักวิจัย "คติชนสร้างสรรค์" รุ่นที่ 1



คณะนักวิจัย "คติชนสร้างสรรค์" รุ่นที่ 2



นักวิจัยกับผู้ทรงคุณวุฒิที่มาให้เสนอแนะบทความ

อ. ดร. สุริยา สมุทคุปต์, ศ. ดร. สมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์, , รศ. ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล, อ. ดร. ปรีดา อัครจันทโชติ

การจัดประชุมวิชาการระดับชาติ ครั้งที่ 2
ปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์"ในสังคมไทยร่วมสมัย:
ข้อค้นพบจากชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว.
อาคารมหาจักรีสิรินธร คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
25-26 กันยายน 2557



นักวิจัยรุ่นที่ 1 และรุ่นที่ 2 ในโครงการ "คติชนสร้างสรรค์"

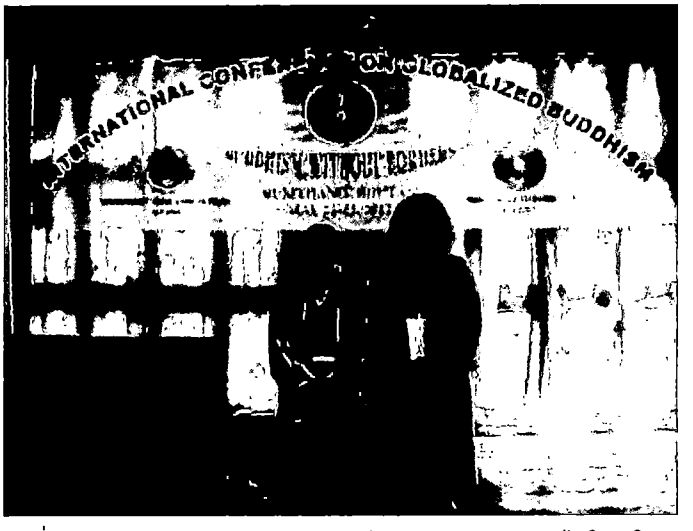


นักวิจัย กับ ศาสตราจารย์พิเศษศรีศักร วัลลิโภดม และ ศาสตราจารย์ชวน เพชรแก้ว



นักวิจัย กับ ศาสตราจารย์พิเศษ ดร. ประคอง นิมมานเหมินท์ และ ศาสตราจารย์ ดร. สุภางค์ จันทวานิช

นักวิจัยไปนำเสนอบทความในต่างประเทศ



ไปนำเสนอบทความเกี่ยวกับบทบาทของวัดและประเพณีพุทธศาสนาของชาวไทใหญ่ในบริบทข้ามพรมแดน
ในการประชุมวิชาการนานาชาติ เรื่อง
International Conference on Globalized Buddhism : Buddhism without Borders
ที่ประเทศภูฏาน 21-23 มีนาคม 2012





นำเสนอบทความในการประชุมวิชาการนานาชาติ เรื่อง "Thailand in the World"
The 12th International Conference on Thai Studies โดยจัด Panel เรื่อง
"Creative Folklore": Dynamism and Application of Folklore in Contemporary Thai Society
ณ University of Sydney นครซิดนีย์ ประเทศออสเตรเลีย
21-24 เมษายน 2014

นักวิจัยนำเสนอบทความในการประชุมวิชาการนานาชาติ
จัดโดย ENITS (The Empowering Network for International Thai Studies)
(โครงการไทยศึกษาวิวัฒน์นานาชาติ)
Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University
4-7 June 2014, Pathumwan Princess Hotel, Bangkok



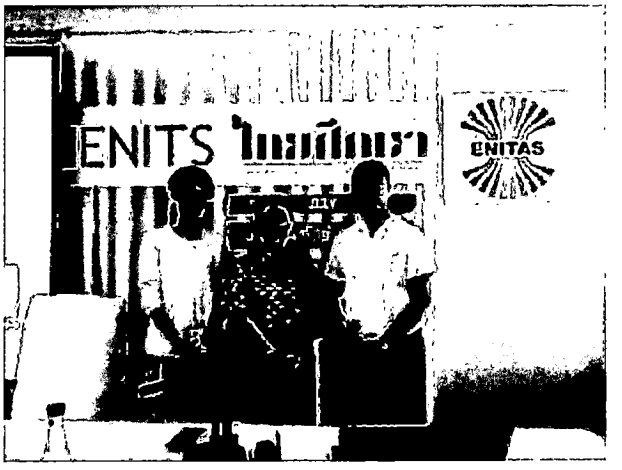


นักวิจัยนำเสนอบทความในการประชุมวิชาการนานาชาติ

จัดโดย ENITS (The Empowering Network for International Thai Studies)

Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University

โรงแรม Hua Chang Heritage กรุงเทพมหานคร, กรกฎาคม 2015



นักวิจัยนำเสนอบทความในการประชุมวิชาการนานาชาติ

International Conference on Buddhist Studies 'Buddha's Biography – Buddhist Legends'

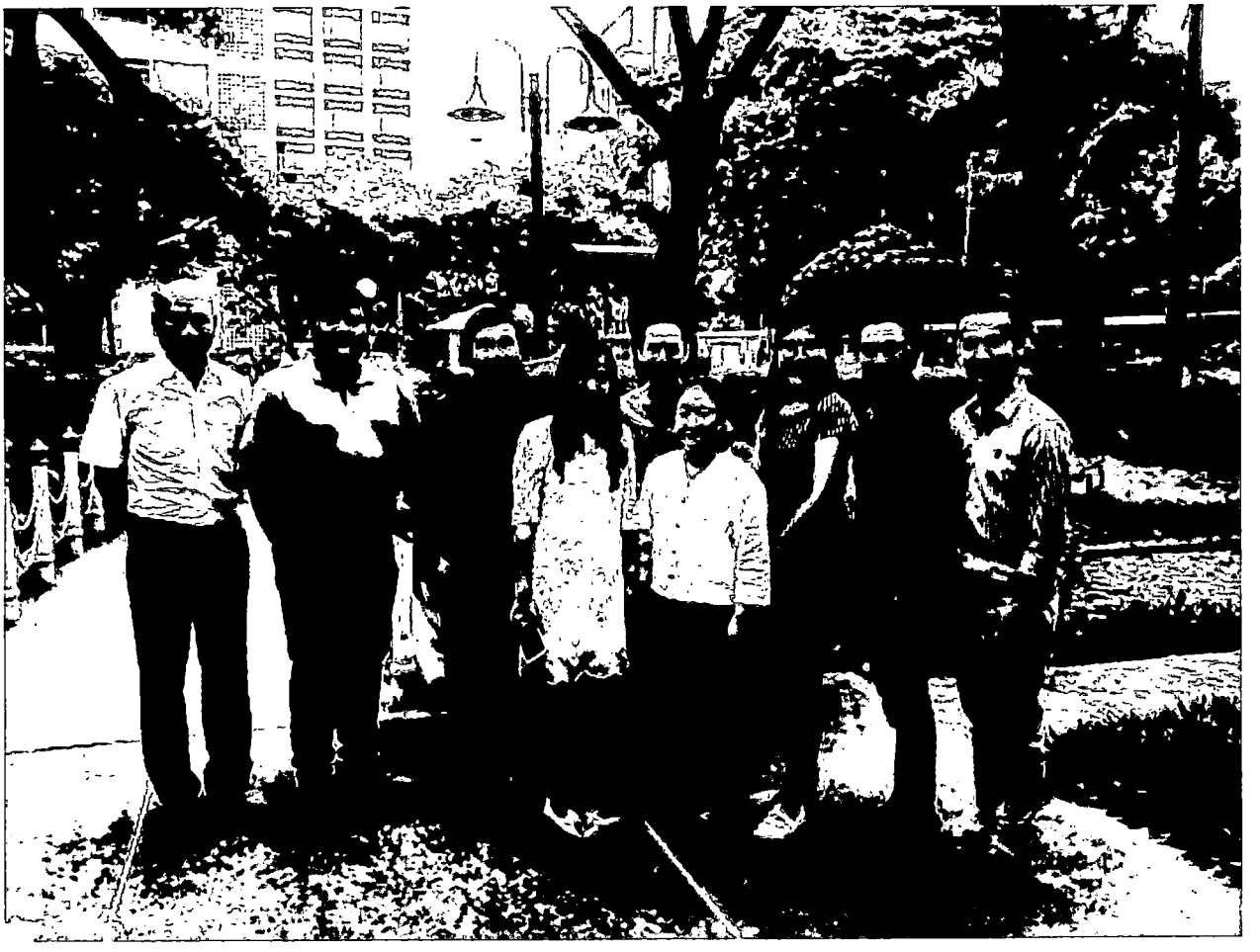
จัดโดย สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วันที่ 19 กรกฎาคม 2558 ณ โรงแรม Le Meridien กรุงเทพฯ



นักวิจัยโครงการ “คติชนสร้างสรรค์” รุ่นที่ 3

(เมษายน - กันยายน 2559)

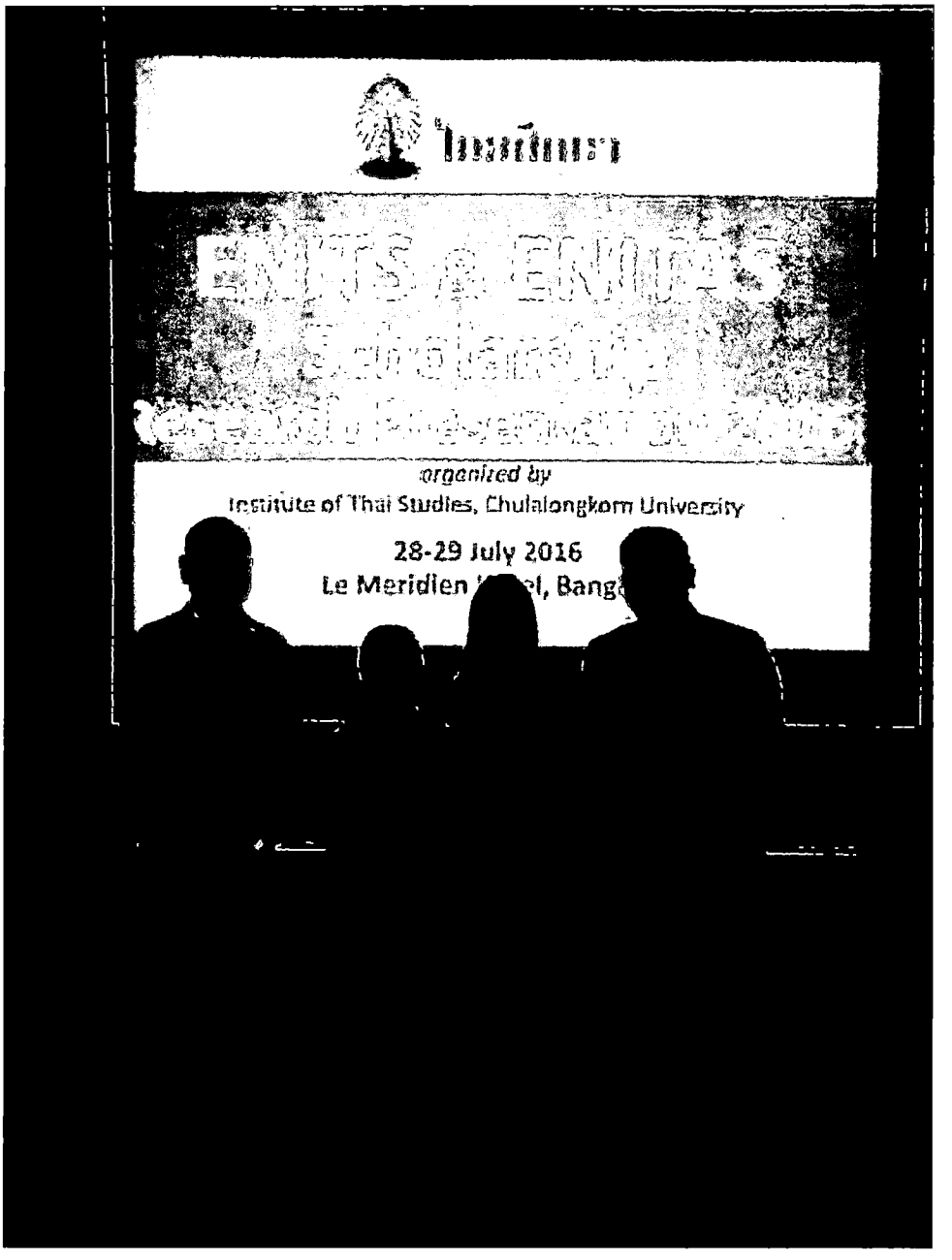


นักวิจัยรุ่นที่ 3 เสนอผลงานในการประชุมวิชาการนานาชาติ

ENITS and ENITAS Scholarship

จัดโดย Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University

Le Meridien Hotel, Bangkok, 28-29 July, 2016



ภาพจากภาคสนามในโครงการวิจัยต่างๆ



สัมภาษณ์ “เชียนพระ” เรื่องวัตถุมงคลที่จังหวัดนครปฐม, 2556



ถ่ายภาพกับชาวลาวโซ่งหลังการสัมภาษณ์เกี่ยวกับสินค้าของลาวโซ่ง
ที่ตลาดนัดสุขใจ สามพรานริเวอร์ไซด์ จังหวัดนครปฐม



ถ่ายภาพหน้าขบวนแห่สงกรานต์กับคณะอาจารย์โรงเรียนหนองขาวโกวิทพิทยาคม



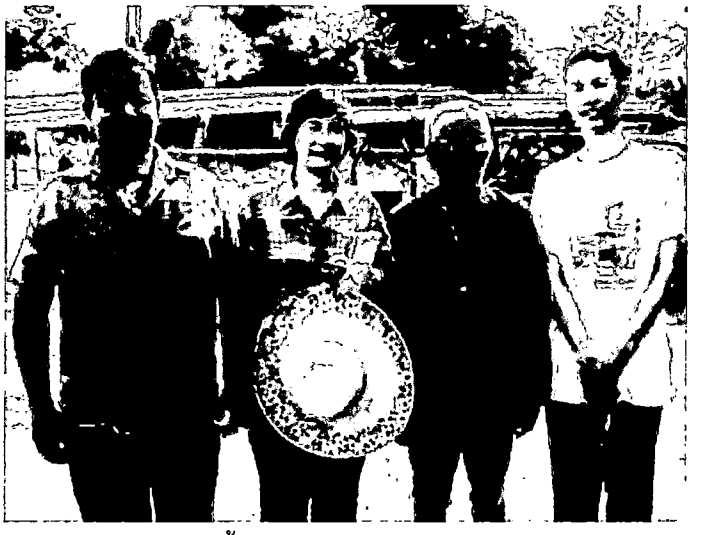
สัมภาษณ์ปราชญ์ชาวบ้านที่ชุมชนธาตุพนม จังหวัดนครพนม
เกี่ยวกับประเพณีไหลเรือไฟและประเพณีลอยกระทงแม่น้ำโขง, 2554



เก็บข้อมูลปอยส่างลองที่ตำบลเปียงหลวง อำเภอเวียงแหง เชียงใหม่, 2556



เก็บข้อมูลพิธีอัญเชิญพระอุปคุตจากแม่น้ำกกและขบวนแห่พระอุปคุต
ในพิธีอัญเชิญพระอุปคุตและงานตักบาตรเป็งปุ๊ด จังหวัดเชียงราย
เมื่อวันอังคารที่ 7 ตุลาคม 2557 ณ เทศบาลนครเชียงราย และวัดมิ่งเมือง จังหวัดเชียงราย



เก็บข้อมูลประเพณีบั้งไฟ บ้านปะอาว จังหวัดอุบลราชธานี, 2555



ช่วยจัดเครื่องบูชานพเคราะห์ วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม กรุงเทพฯ



ถวายทานร่วมกับเจ้าภาพในพิธีทานมหาปาง

วัดสันมะแฟน ตำบลท่าก๊อ อำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย



ช่วยทำบัญชีและจัดหมวดหมู่คัมภีร์ใส่ตู้ตามคำขอของพระที่วัดผาแตก

ตำบลเวียงพางคำ อำเภอแม่สาย เชียงราย.

กันยายน 2557

งานเสวนาเปิดตัวหนังสือ 2 เล่มจากชุดโครงการ “คติชนสร้างสรรค์ฯ” ที่ร่วมจัดพิมพ์โดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) และ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร วันที่ 19 ธันวาคม 2558





คณะนักวิจัย “คติชนสร้างสรรค์” ถ่ายภาพร่วมกับผู้อำนวยการศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

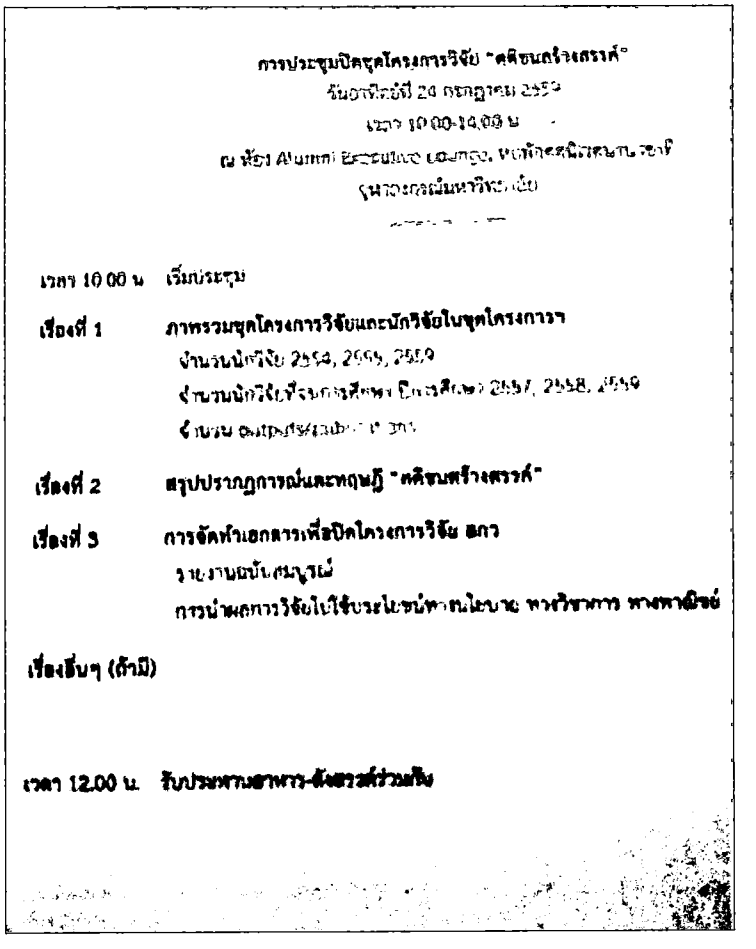
การประชุมปิดชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์"

วันอาทิตย์ที่ 24 กรกฎาคม 2559

เวลา 10.00-14.00 น.

ณ ห้อง Alumni Executive Lounge, หอพักศศินิเวศนานาชาติ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



การประชุมปิดชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์"

วันอาทิตย์ที่ 24 กรกฎาคม 2559

เวลา 10.00-14.00 น.

ณ ห้อง Alumni Executive Lounge, หอพักศศินิเวศนานาชาติ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

เวลา 10.00 น. เริ่มประชุม

เรื่องที่ 1 ภาพรวมชุดโครงการวิจัยและนักวิจัยในชุดโครงการฯ

จำนวนนักวิจัย 2554, 2555, 2559

จำนวนนักวิจัยที่ระบุการศึกษา ปีการศึกษา 2557, 2558, 2559

จำนวน [illegible]

เรื่องที่ 2 สรุปปรากฏการณ์และทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์"

เรื่องที่ 3 การจัดทำเอกสารเพื่อปิดโครงการวิจัย สกว

รายงานฉบับสมบูรณ์

การนำผลการวิจัยไปใช้ประโยชน์ทางนโยบาย ทางวิชาการ ทางสาธารณะ

เรื่องอื่นๆ (ถ้ามี)

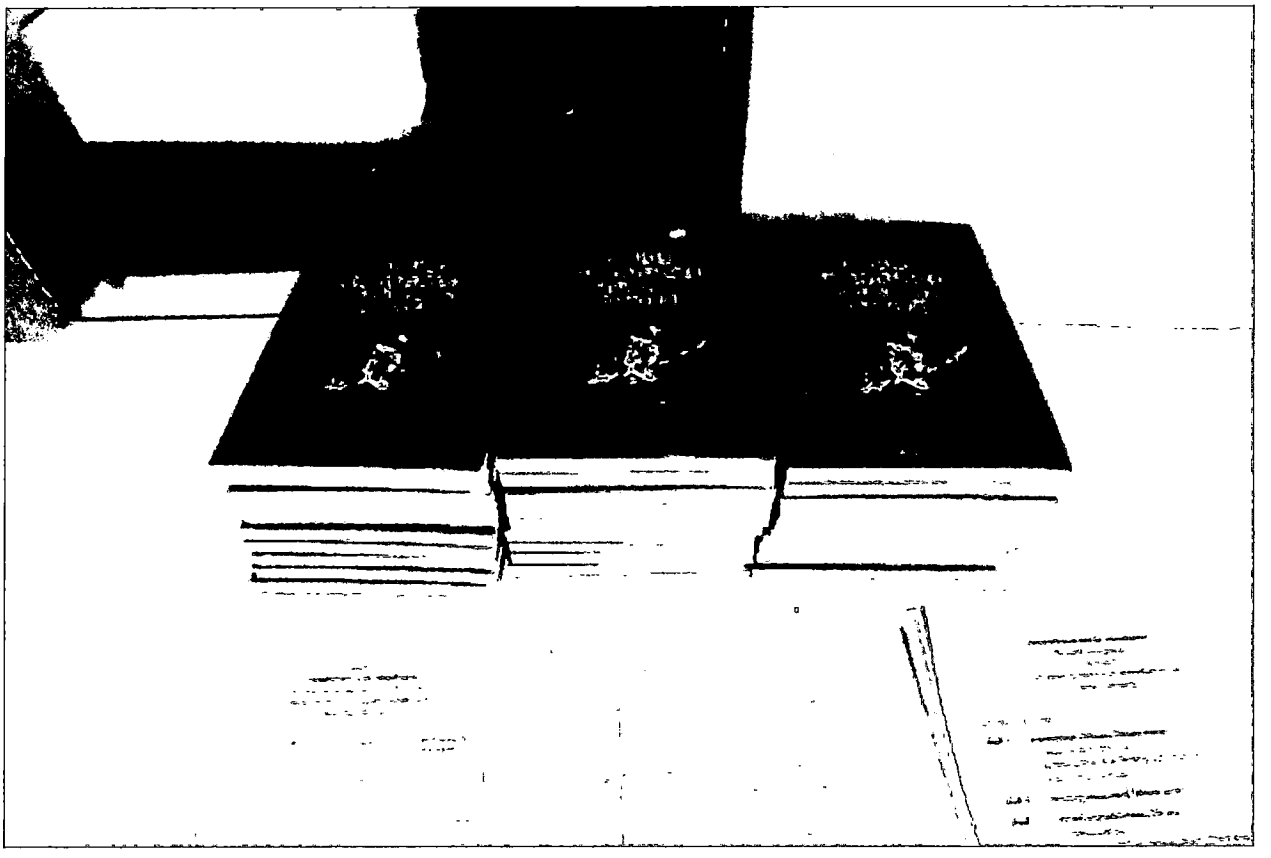
เวลา 12.00 น. รับประทานอาหาร-ถ่ายรูปร่วมกัน

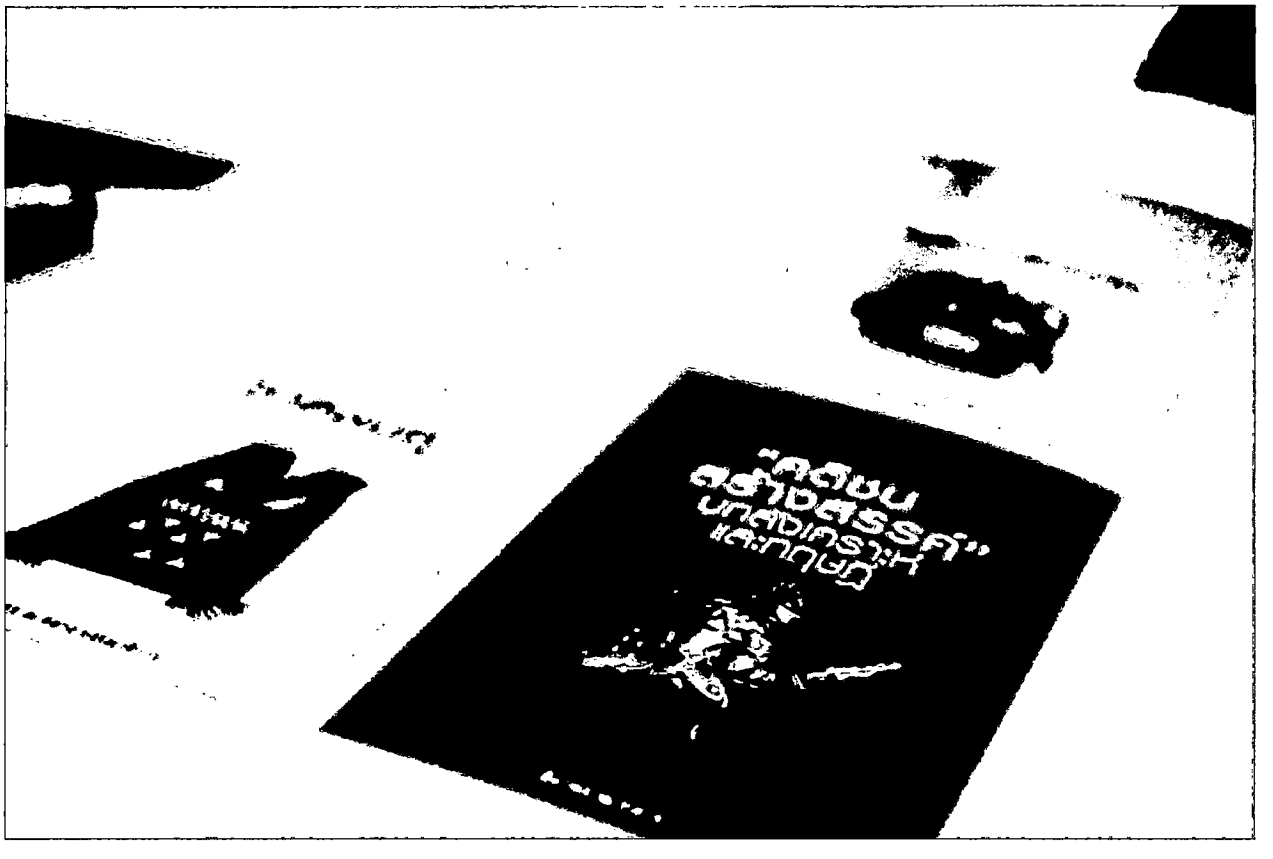












Outputs - รายการสิ่งพิมพ์เผยแพร่ จากชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว. เรื่อง "คติชนสร้างสรรค์ฯ" : พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย

รายการเผยแพร่ผลงานวิชาการในรูปสิ่งพิมพ์
จากชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ"

1. ประเภทหนังสือ

หนังสือเล่ม (งานวิจัยฉบับสมบูรณ์ที่นำมาพิมพ์เป็นหนังสือ) จำนวน 2 เล่ม[1]

ศิราพร ณ ถลาง และสุพิน ฤทธิ์เพ็ญ. **คติชนในบริบทข้ามพรมแดน : งานปอยไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่.** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, พฤศจิกายน, 2558.

ปรมินท์ จารุวร. **คติชนกับการท่องเที่ยว : หมู่บ้านหนองขาว จังหวัดกาญจนบุรี.** กรุงเทพฯ : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2559.

หนังสือรวมบทความวิจัย จำนวน 4 เล่ม (ประกอบด้วย 16 บทความวิจัย และ 5 บทความสังเคราะห์)[2]

ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ. **"ประเพณีสร้างสรรค์" ในสังคมไทยร่วมสมัย.** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), สิงหาคม, 2558. (รวม 6 บทความสรุปการวิจัย และ 1 บทความสังเคราะห์)

ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ. **เรื่องเล่าพื้นบ้านไทย ในโลกที่เปลี่ยนแปลง.** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), พฤศจิกายน, 2558. (รวม 3 บทความสรุปการวิจัย และ 1 บทความสังเคราะห์)

ศิราพร ณ ถลาง, บรรณาธิการ. **มองคติชนเห็นตัวตนชาติพันธุ์.** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), เมษายน, 2559. (รวม 4 บทความสรุปการวิจัย และ 1 บทความสังเคราะห์)

ศิราพร ณ ถลาง และ ปรมินท์ จารุวร, บรรณาธิการ. **อิงอดีต สนองปัจจุบัน : "คติชนสร้างสรรค์" สังคมร่วมสมัย.** กรุงเทพฯ : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (รวม 6 บทความสรุปการวิจัย) (อยู่ในระหว่างดำเนินการจัดพิมพ์ คาดว่าจะเสร็จต้นปี 2560)

---

[1] โปรดดูหน้าปกหนังสือตอนท้ายของหัวข้อนี้

[2] โปรดดูหน้าปกหนังสือและรายชื่อบทความตอนท้ายของหัวข้อนี้

หนังสือปริทัศน์ภาพรวมและสังเคราะห์ผลการวิจัย (1 เล่ม)[3]

ศิราพร ณ ถลาง. **"คติชนสร้างสรรค์" : บทสังเคราะห์และทฤษฎี**. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), มิถุนายน, 2559. (รวมบทปริทัศน์บริบททางสังคม บทปริทัศน์ข้อมูล บทสังเคราะห์ข้อค้นพบจากงานวิจัย และบทอภิปรายผล)

2. ประเภทวารสารและบทความตีพิมพ์ในวารสาร

วารสารอักษรศาสตร์ ฉบับพิเศษ ฉบับ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 : 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 (จำนวน 6 บทความวิจัย 1 บทความปริทัศน์)[4]

ปฐม หงษ์สุวรรณ. "แม่น้ำโขงกับการเป็นเวทีของประเพณีประดิษฐ์ในอีสาน." **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 169-217.

ปรมินท์ จารุวร. "ภาพลักษณ์ "หมู่บ้านวัฒนธรรมหนองขาว" จากวิธีคิดในการจัดกิจกรรมท่องเที่ยวในงานประเพณีเทศน์มหาชาติ" **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 133-168.

วัชราภรณ์ ดิษฐป้าน."ความเชื่อเรื่องพระอุปคุตปราบมาร: การสืบทอดและการผลิตซ้ำในสังคมไทยปัจจุบัน" **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 219-258.

ศิราพร ณ ถลาง."คติชนสร้างสรรค์": บทปริทัศน์บริบททางสังคมและแนวคิดที่เกี่ยวข้อง. **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 1-74.

ศิริพร ภักดีผาสุข."นิทานในหนังสือนิทานแนว edutainment ภาษาไทย: การศึกษาพลวัตของนิทานในบริบทสังคมไทยร่วมสมัย." **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 259-304.

สุกัญญา สุจฉายา."ทุนวัฒนธรรมกับวัตถุมงคลในปัจจุบัน."**วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 75-102.

---

[3] โปรดดูหน้าปกหนังสือและสารบัญตอนท้ายของหัวข้อนี้

[4] สามารถอ่านบทความได้จากเล่มวารสารที่ส่งมาพร้อมรายงานฉบับสมบูรณ์นี้

อภิลักษณ์ เกษมผลกูล.“เรื่องเล่าพื้นบ้านกับการสร้างมูลค่าเพิ่มแก่ผลิตภัณฑ์และการท่องเที่ยวท้องถิ่นในภาคกลาง: มิติความสัมพันธ์ระหว่างปรากฏการณ์โหยหาอดีตกับเศรษฐกิจสร้างสรรค์”**วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ “คติชนสร้างสรรค์” ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 103-132.

บทความตีพิมพ์ในวารสารอื่นๆ ระดับชาติ และ ในหนังสือรวมบทความระดับชาติ (6 บทความ)[5]

ปฐม หงษ์สุวรรณ. “ประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์ท่าแร่: เวทีการต่อรองเพื่อนิยามตัวตนความเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรม” **วารสารศิลปวัฒนธรรมศึกษา สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม** ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2555: 112-154.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. “การช่วงชิงความหมายเนื่องด้วยประเพณีบุญบั้งไฟในกลุ่มชาติพันธุ์อีสาน” **วารสารวิถีสังคมมนุษย์ มหาวิทยาลัยราชภัฏกาฬสินธุ์** ปีที่ 1 ฉบับพิเศษ (มกราคม-มิถุนายน) 2556: 32-58.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. “วิธีคิดท้องถิ่นกับการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านในประเพณีบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย” **วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี** ปีที่ 6 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน) 2558: 1-32.

วัชราภรณ์ ดิษฐ์ป้าน. “ตำนานพระอุปคุตในสังคมไทย: การรับรู้ตำนานพระอุปคุตและความสับสนกับประวัติของพระสาวกรูปอื่น.” **วรรณวิทัศน์ ฉบับวิชญทรรศน์ คณศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์** ปีที่ 13 (พฤศจิกายน) 2556: 1-27.

สุพิน ฤทธิ์เพ็ญ. “ปอยส่างลอง: พลวัตและการขยายพื้นที่ของชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่” **วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่** ปีที่ 3 (มกราคม-ธันวาคม)2556: 1-32.

อภิลักษณ์ เกษมผลกูล. ““บักหำแมน” แฟน “อีหล่าเกิร์ล”: ผลิตภัณฑ์การ์ตูนกับคติชนอีสานและความทันสมัยในมิติเศรษฐกิจสร้างสรรค์.” หนังสือรวมบทความจากการประชุมทางวิชาการระดับชาติ **อุบลวัฒนธรรม** ครั้งที่ 2 “กิน เที่ยว เกี้ยว เล่น” ณ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี, 2555.

---

[5] สามารถอ่านบทความฉบับเต็มได้ในภาคผนวก

บทความตีพิมพ์ในวารสารระดับนานาชาติ/Proceedings (จำนวน 9 บทความ)[6]

Aphilak Kasempholkoon.“ “*Creative Ramayana*” for the Value Adding of Thai Products and Tourism: A Study of Creative Folklore” **Lokaratana.** Vol.4 2011: 1-12.

Chatuporn Petchchaboon. "Dāna Dhamma Tradition of the Tai Diaspora in Thailand: The Selection of the Donated Scriptures and the Role of the Tradition" **Rian Thai: International Journal of Thai Studies.** Vol. 9, 2016 :

Cherdchart Hirunro. “Prolongation Ritual: Rite of Passage in Lanna Society” **Rian Thai: International Journal of Thai Studies.**Vol. 6, 2013: 25-40.

Chomnard Setisarn. “A Comparative study between Japanese and Thai rocket festival: Yoshida Ryusei festival and Ban Pa-Aw Bang-fai rocket festival” **Asian Review**. Vol. 27, 2014: 3-16.

Narut Kupthanaroj. “The Chinese Vegetarian Festival in Bangkok’s Chinatown: A Space for Presenting Cultural Identity of Chineseness in Contemporary Thai Society” **Rian Thai: International Journal of Thai Studies .** Vol. 8, 2015: 147-172.

Prasirt Runra.“New Year “Countdown” Chanting Ceremony in Contemporary Thai Society: An Analysis of an Invented Tradition” **Rian Thai: International Journal of Thai Studies.** Vol 9. 2016**:**

Siraporn Nathalang. “Ethnic Identity and Buddhist Tradition: An Analysis of Shan Festivals in Thailand.” In **Buddhism Without Borders.** Proceedings of the International Conference on Global Buddhism. Ed. By Dasho Karma and Dendup Chophel. Center for Bhutan Studies and Ministry of Home and Cultural Affairs, 2013.

Supin Ritpen. “The Role of Buddhist Temples in Thailand in Transmission Shan Language and Culture.” In **Buddhism Without Borders.** Proceedings of the International Conference on Global Buddhism. Ed. By Dasho Karma and Dendup Chophel. Center for Bhutan Studies and Ministry of Home and Cultural Affairs, 2013.

Watcharaporn Distapan. “Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual: The Reproduction of a Northern Thai Ritual in Central Thailand” **Rian Thai: International Journal of Thai Studies.** Vol. 8, 2015: 257-283.

---

[6] สามารถอ่านบทความฉบับเต็มได้ในภาคผนวก

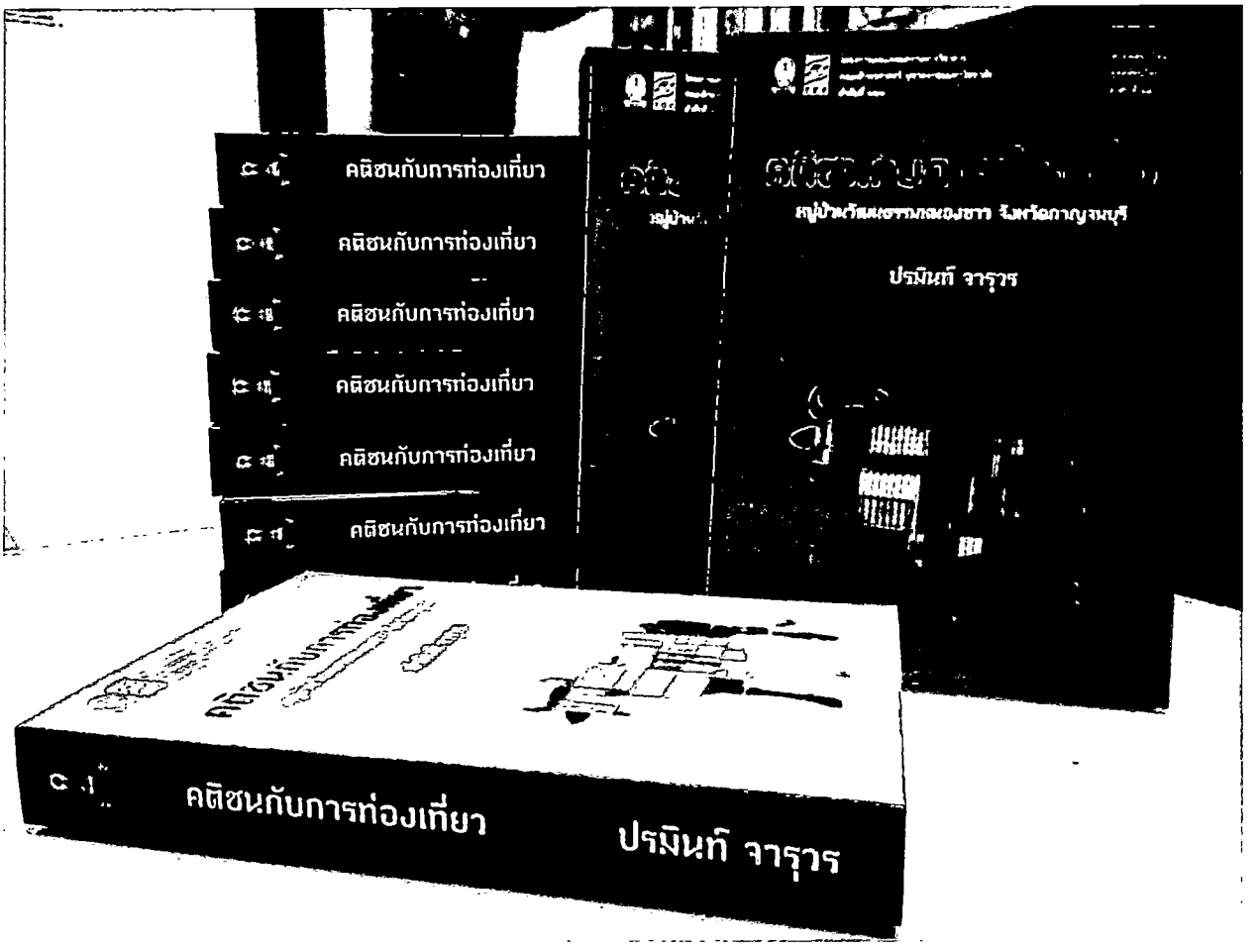
ตารางสรุปประเภทและจำนวนสิ่งพิมพ์ที่เผยแพร่จาก
ชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส เรื่อง "คติชนสร้างสรรค์ฯ"

ประเภทสิ่งพิมพ์	จำนวนหนังสือ	จำนวนบทความ
หนังสือที่พิมพ์จากงานวิจัย ฉบับสมบูรณ์	2 เล่ม	-
หนังสือรวมบทความวิจัย	4 เล่ม	รวม 19 บทความวิจัย รวม 4 บทความสังเคราะห์
หนังสือปริทัศน์ภาพรวมและสังเคราะห์ผลการวิจัย งานวิจัย	1 เล่ม	
วารสารอักษรศาสตร์ ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์"	1 ฉบับ	รวม 6 บทความวิจัย รวม 1 บทความปริทัศน์
บทความตีพิมพ์ในวารสารอื่นๆ ระดับชาติ		รวม 6 บทความ
บทความตีพิมพ์ในวารสารระดับนานาชาติ		รวม 9 บทความ
รวม	หนังสือ 7 เล่ม, วารสารฉบับพิเศษ 1 ฉบับ	บทความ 45 บทความ

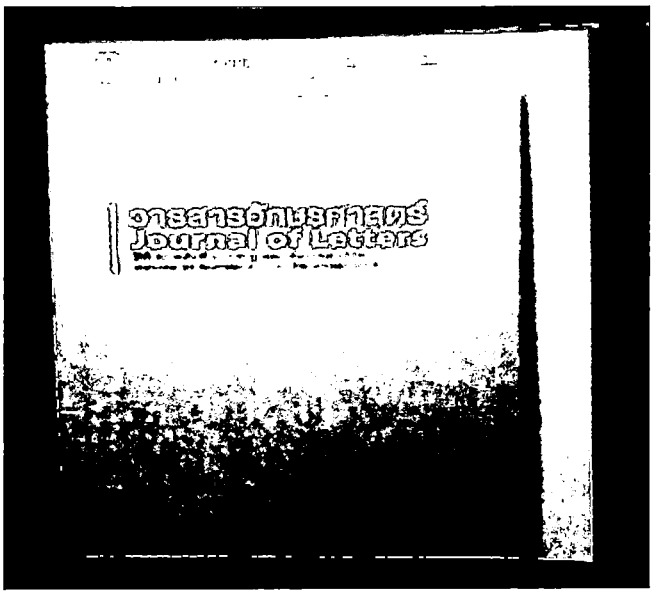
หนังสือเล่ม (งานวิจัยฉบับสมบูรณ์ที่นำไปพิมพ์เป็นหนังสือ)

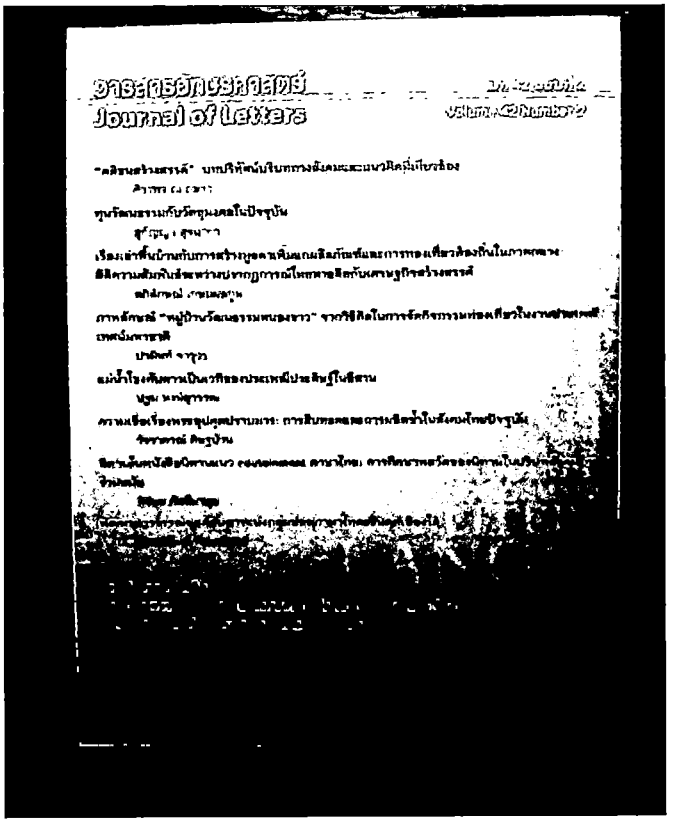


หนังสือเล่ม (งานวิจัยฉบับสมบูรณ์ที่นำไปพิมพ์เป็นหนังสือ)

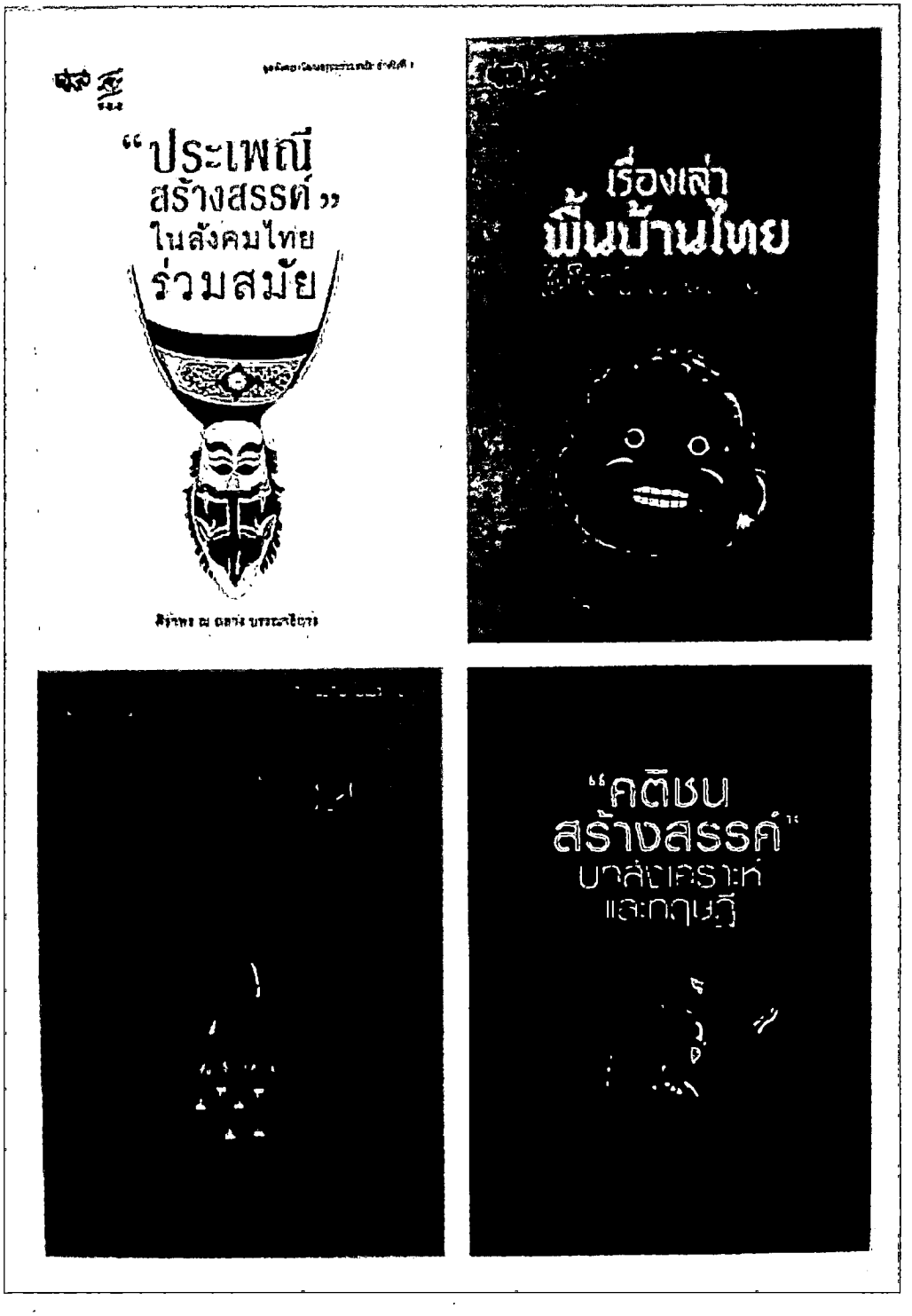


วารสารอักษรศาสตร์ ฉบับพิเศษ ฉบับ “คติชนสร้างสรรค์” ปีที่ 42 : 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 (จำนวน 6 บทความวิจัย 1 บทความปริทัศน์)





หนังสือรวมบทความสรุปการวิจัย จำนวน 4 เล่ม (13 บทความ และ 4 บทความสังเคราะห์)
จัดพิมพ์โดยความร่วมมือระหว่าง สกว. กับ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)



“ประเพณีสร้างสรรค์”
ในสังคมไทยร่วมสมัย

ศิราพร ณ ถลาง
บรรณาธิการ

เอกสารวิชาการลำดับที่ 106

สารบัญ

คำนำ 4
จากศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

คำนำ 6
จากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ถ้อยแถลงจากคณะกรรมการบริหาร 8

บทนำ 13
ศิราพร ณ ถลาง

การสร้างภาพลักษณ์ "หมู่บ้านวัฒนธรรม" 17
จากคติชนบนเวทีการท่องเที่ยวที่บ้านหนองขาว
ประมินท์ จารุวร

พลวัตพิธี "ยืน ส่ง ถอน" ในสังคมล้านนาปัจจุบัน 65
เชิดชาติ หิรัญโร

การสืบทอดและการผลิตซ้ำประเพณี 109
และพิธีกรรมเกี่ยวกับพระอุปคุตในสังคมไทยปัจจุบัน
รัชชากรณ์ ดิษฐบำรุง

ประเพณีบั้งไฟของชาวญี่ปุ่นและชาวไทย: 191
กรณีศึกษาเปรียบเทียบประเพณีบั้งไฟริวเซโยะฉิคะ
และประเพณีบุญบั้งไฟบ้านปะอาว
ขนนาถ ศิติสาร

พลวัตและการสร้างประเพณีประดิษฐ์ 243
ในชุมชนอีสานลุ่มน้ำโขง
ปฐม หงษ์สุวรรณ

พิธีสวดบทเศราะห์: 319
พลวัตและพิธีกรรมประดิษฐ์ในสังคมไทยปัจจุบัน
ประเสริฐ รุมรร

บทสังเคราะห์: 355
พลวัตประเพณีพิธีกรรมในสังคมไทยร่วมสมัย
ศิราพร ณ ถลาง

ภาคผนวก: 385
ชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว.
เรื่อง "อดีตนสร้างสรรค์ฯ" : พลวัตและการนำอดีตมาใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย

แนะนำผู้เขียน 393

เรื่องเล่า
พื้นบ้านไทย
ในโลกที่เปลี่ยนแปลง

ศิราพร ณ ถลาง
บรรณาธิการ

เอกสารวิชาการลำดับที่ 109

สารบัญ

คำนำ 4
จากศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

คำนำ 6
จากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ถ้อยแถลงจากบรรณาธิการ 7

บทนำ : เล่าเรื่อง เรื่องเล่า 11
ศิรพร ภ ถลาง

เรื่องเล่าพื้นบ้านกับการสร้างมูลค่าเพิ่มให้ผลิตภัณฑ์ท้องถิ่น (OTOP) ในบริบทเศรษฐกิจสร้างสรรค์ 19
อภิลักษณ์ เกษมผลกูล

การประยุกต์ใช้คติชนในการสร้างวัตถุมงคลในปัจจุบัน 69
สุกัญญา สุจฉายา

การผสมผสานวัฒนธรรมในหนังสือนิทานแนว edutainment (ตาระบันเทิง) ภาษาไทย 157
ศิริพร ภัคดีผาสุข

บทสังเคราะห์ 217
เรื่องเล่าพื้นบ้านไทย : การนำไปประยุกต์ใช้ และ "พื้นที่ทางสังคม" ในปัจจุบัน
ศิรพร ภ ถลาง

ภาคผนวก : ชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว. 259
เรื่อง "คติชนสร้างสรรค์": พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย

แนะนำผู้เขียน 267

มองคติชน เห็นตัวตน ชาติพันธุ์

ศิราพร ณ ถลาง
บรรณาธิการ

เอกสารวิชาการลำดับที่ 110

สารบัญ

คำนำ 4
จากศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

คำนำ 6
จากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ถ้อยแถลงจากบรรณาธิการ 8

บทนำ : มองคติชนเห็นชาติพันธุ์ 13
ศิราพร ณ ถลาง

งานปอยไทใหญ่ : "เวที" แห่งการนำเสนอ 21
อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่
ศิราพร ณ ถลาง และ สุพิน ฤทธิ์เพ็ญ

ทานมหาปาง : พิธีกรรมบอกตัวตนของคนไทเลื้อพลัดถิ่น 71
หมู่บ้านร่มโพธิ์ทอง ตำบลท่าก๊อ อำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย
วฤต มิตรพรมพันธ์

ประเพณีสิ้งธัมโมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทที่วัดผาแดก ตำบลเวียงพางคำ อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย 99
อดุพร เพชรบูรณ์

เทศกาลตามประเพณีจีนในย่านเยาวราช : พื้นที่เพื่อการนำเสนออัตลักษณ์เชิงซ้อนทางวัฒนธรรม ความเป็นจีนในบริบทการท่องเที่ยว 143
นรุตม์ คุปต์ธนไพโรจน์

บทสังเคราะห์ : มองชาติพันธุ์ผ่านคติชน 179
ศิราพร ณ ถลาง

ภาคผนวก : ชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว. เรื่อง "คติชนสร้างสรรค์": พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย 235

แนะนำผู้เขียน 243

“คติชน สร้างสรรค์” บทสังเคราะห์และทฤษฎี

ศิราพร ณ ถลาง

เอกสารวิชาการลำดับที่ 112

สารบัญ

คำนำ 4
จากศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

คำนำ 6
จากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ก่อนอื่น..ขอเล่าว่า.. 8

อารัมภบท 13
"คติชนสร้างสรรค์ฯ" ทำไม อะไร อย่างไร

ภาคปริทัศน์ 21
บริบททางสังคมและแนวคิดที่เกี่ยวข้องกับการวิจัย

- ปริทัศน์บริบททางสังคมที่ส่งผลต่อปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" 22
- ปริทัศน์แนวคิดที่เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" 40
- ปริทัศน์วิทยานิพนธ์ไทยที่เกี่ยวข้อง 55

ภาคปริทัศน์ 71
ข้อมูลวิจัยและปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์ฯ"
ในสังคมไทยร่วมสมัย

- ปริทัศน์ข้อมูลวิจัย : ประเภทคติชน พื้นที่วิจัย บริบท และแนวคิดที่ใช้ 72
- ปริทัศน์ปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์ฯ" : ข้อมูลจากชุดโครงการวิจัย 85

- การนำคติชนไปใช้ในบริบทการท่องเที่ยวไทยในปัจจุบัน : ข้อมูลเพิ่มเติม 97

ภาคทฤษฎีและสังเคราะห์ วิธีคิดของคนไทย 119

- ทฤษฎี "คติชนสร้างสรรค์" 120
- วิธีคิดในการนำนิทานพื้นบ้านมาปรับใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย 123
- วิธีคิดในการสร้างสรรค์ประเพณีใหม่ๆ ในสังคมไทยร่วมสมัย 132
- สรุปส่งท้าย : ว่าด้วยวิธีคิดของคนไทย 139

ภาคอภิปราย วัฒนธรรมไทย กับ "คติชนสร้างสรรค์" 151

- ปัจจัยทาง "วัฒนธรรม" ที่เอื้อต่อ "คติชนสร้างสรรค์" 152
- อภิปรายส่งท้าย : สถานภาพของปรากฏการณ์ "คติชนสร้างสรรค์" ในสังคมไทยทุกวันนี้ 173

ปัจฉิมบท สรุปข้อค้นพบจากชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" 179

ภาคผนวก ภาพกิจกรรมของชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" 183

ภาคผนวก รายการเผยแพร่ผลงานในรูปสิ่งพิมพ์จากชุดโครงการวิจัย "คติชนสร้างสรรค์ฯ" 199

แนะนำผู้เขียน 207

ภาคผนวก

บทความฉบับเต็มที่ตีพิมพ์ในวารสารระดับชาติ และวารสารระดับนานาชาติ

ชุดโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว.
"คติชนสร้างสรรค์":
พลวัตและการนาคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย"
(2554-2557)
ศาสตราจารย์ ดร. ศิราพร ณ ถลาง

ตุลาคม 2559

รายการบทความวิจัยจากชุดโครงการ "คติชนสร้างสรรค์ฯ" ที่ตีพิมพ์ในวารสารระดับชาติและระดับนานาชาติ

วารสารอักษรศาสตร์ ฉบับพิเศษ ฉบับ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 : 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 (จำนวน 6 บทความวิจัย 1 บทความปริทัศน์)[1]

ปฐม หงษ์สุวรรณ. "แม่น้ำโขงกับการเป็นเวทีของประเพณีประดิษฐ์ในอีสาน." **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 169-217.

ปรมินท์ จารุวร. "ภาพลักษณ์ "หมู่บ้านวัฒนธรรมหนองขาว" จากวิธีคิดในการจัดกิจกรรมท่องเที่ยวในงานประเพณีเทศน์มหาชาติ" **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 133-168.

วัชราภรณ์ ดิษฐป้าน."ความเชื่อเรื่องพระอุปคุตปราบมาร: การสืบทอดและการผลิตซ้ำในสังคมไทยปัจจุบัน" **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 219-258.

ศิราพร ณ ถลาง."คติชนสร้างสรรค์": บทปริทัศน์บริบททางสังคมและแนวคิดที่เกี่ยวข้อง. **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 1-74.

ศิริพร ภักดีผาสุข."นิทานในหนังสือนิทานแนว edutainment ภาษาไทย: การศึกษาพลวัตของนิทานในบริบทสังคมไทยร่วมสมัย." **วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 259-304.

สุกัญญา สุจฉายา."ทุนวัฒนธรรมกับวัตถุมงคลในปัจจุบัน."**วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 75-102.

อภิลักษณ์ เกษมผลกูล."เรื่องเล่าพื้นบ้านกับการสร้างมูลค่าเพิ่มแก่ผลิตภัณฑ์และการท่องเที่ยวท้องถิ่นในภาคกลาง: มิติความสัมพันธ์ระหว่างปรากฏการณ์โหยหาอดีตกับเศรษฐกิจสร้างสรรค์"**วารสารอักษรศาสตร์.** ฉบับพิเศษ "คติชนสร้างสรรค์" ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2556 : 103-132.

---

[1] สามารถอ่านบทความฉบับเต็มได้จากเล่ม **วารสารอักษรศาสตร์** ที่ส่งมาพร้อมรายงานฉบับสมบูรณ์นี้

บทความตีพิมพ์ในวารสารอื่นๆ ระดับชาติ และ ในหนังสือรวมบทความระดับชาติ (6 บทความ)[2]

ปฐม หงษ์สุวรรณ. "ประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์ท่าแร่: เวทีการต่อรองเพื่อนิยามตัวตนความเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรม" **วารสารศิลปวัฒนธรรมศึกษา สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม** ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 (กรกฎาคม-ธันวาคม) 2555: 112-154.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. "การช่วงชิงความหมายเนื่องด้วยประเพณีบุญบั้งไฟในกลุ่มชาติพันธุ์อีสาน" **วารสารวิถีสังคมมนุษย์ มหาวิทยาลัยราชภัฏกาฬสินธุ์** ปีที่ 1 ฉบับพิเศษ (มกราคม-มิถุนายน) 2556: 32-58.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. "วิธีคิดท้องถิ่นกับการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านในประเพณีบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย" **วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี** ปีที่ 6 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน) 2558: 1-32.

วัชราภรณ์ ดิษฐ์ป้าน. "ตำนานพระอุปคุตในสังคมไทย: การรับรู้ตำนานพระอุปคุตและความสับสนกับประวัติของพระสาวกรูปอื่น." **วรรณวิทัศน์ ฉบับวิชญทรรศน์ คณศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์** ปีที่ 13 (พฤศจิกายน) 2556: 1-27.

สุพิน ฤทธิ์เพ็ญ. "ปอยส่างลอง: พลวัตและการขยายพื้นที่ของชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่" **วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่** ปีที่ 3 (มกราคม-ธันวาคม)2556: 1-32.

อภิลักษณ์ เกษมผลกูล. ""บักหำแมน" แฟน "อีหล่าเกิร์ล": ผลิตภัณฑ์การ์ตูนกับคติชนอีสานและความทันสมัยในมิติเศรษฐกิจสร้างสรรค์." หนังสือรวมบทความจากการประชุมทางวิชาการระดับชาติ **อุบลวัฒนธรรม** ครั้งที่ 2 "กิน เที่ยว เกี้ยว เล่น" ณ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี, 2555.

---

[2] สามารถอ่านบทความฉบับเต็มได้ในภาคผนวกนี้

บทความตีพิมพ์ในวารสารระดับนานาชาติ/Proceedings (จำนวน 9 บทความ)[3]

Aphilak Kasempholkoon.“ “*Creative Ramayana*” for the Value Adding of Thai Products and Tourism: A Study of Creative Folklore” **Lokaratana.** Vol.4 2011: 1-12.

Chatuporn Petchchaboon. "Dāna Dhamma Tradition of the Tai Diaspora in Thailand: The Selection of the Donated Scriptures and the Role of the Tradition" **Rian Thai: International Journal of Thai Studies.** Vol. 9, 2016 :

Cherdchart Hirunro. “Prolongation Ritual: Rite of Passage in Lanna Society” **Rian Thai: International Journal of Thai Studies.**Vol. 6, 2013: 25-40.

Chomnard Setisarn. “A Comparative study between Japanese and Thai rocket festival: Yoshida Ryusei festival and Ban Pa-Aw Bang-fai rocket festival” **Asian Review**. Vol. 27, 2014: 3-16.

Narut Kupthanaroj. “The Chinese Vegetarian Festival in Bangkok’s Chinatown: A Space for Presenting Cultural Identity of Chineseness in Contemporary Thai Society” **Rian Thai: International Journal of Thai Studies .** Vol. 8, 2015: 147-172.

Prasirt Runra.“New Year “Countdown” Chanting Ceremony in Contemporary Thai Society: An Analysis of an Invented Tradition” **Rian Thai: International Journal of Thai Studies.** Vol 9. 2016**:**

Siraporn Nathalang**.** “Ethnic Identity and Buddhist Tradition: An Analysis of Shan Festivals in Thailand.” In **Buddhism Without Borders.** Proceedings of the International Conference on Global Buddhism. Ed. By Dasho Karma and Dendup Chophel. Center for Bhutan Studies and Ministry of Home and Cultural Affairs, 2013.

Supin Ritpen**.** “The Role of Buddhist Temples in Thailand in Transmission Shan Language and Culture.” In **Buddhism Without Borders.** Proceedings of the International Conference on Global Buddhism. Ed. By Dasho Karma and Dendup Chophel. Center for Bhutan Studies and Ministry of Home and Cultural Affairs, 2013.

Watcharaporn Distapan. “Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual: The Reproduction of a Northern Thai Ritual in Central Thailand” **Rian Thai: International Journal of Thai Studies.** Vol. 8, 2015: 257-283.

---

[3] สามารถอ่านบทความฉบับเต็มได้ในภาคผนวกนี้

การช่วงชิงความหมายเนื่องด้วยประเพณีบุญบั้งไฟ ในกลุ่มชาติพันธุ์อีสาน

รศ.ดร.ปฐม หงษ์สุวรรณ*

ความนำ

ถ้ากล่าวถึงประเพณีใน "ฮีตสิบสอง" หรือประเพณีสิบสองเดือนของชาวอีสานซึ่งเป็นที่รู้จักของกลุ่มนักท่องเที่ยวโดยทั่วไปแล้ว "บุญบั้งไฟ" คงเป็นงานประเพณีในลำดับต้นๆ ที่ผู้คนส่วนใหญ่นั้นรู้จักกันอย่างแพร่หลายและกว้างขวาง ไม่ว่าจะเป็นชาวไทยหรือชาวต่างประเทศทั้งนี้ประเพณีบุญบั้งไฟที่เป็นที่รู้จักกันมากที่สุด นั่นก็คือ งานบุญบั้งไฟของจังหวัดยโสธร ดังจะเห็นได้จากมีนิตยสารของอังกฤษแนะนำกิจกรรมการท่องเที่ยวทั่วโลก ที่ผู้ไปเยือนไม่ควรพลาด ซึ่งสำหรับกรณีของไทยนั้นมีกิจกรรมประเพณี 5 อันดับ หนึ่งในนั้นก็มี "ประเพณีบุญบั้งไฟ ของจังหวัดยโสธร"[1] ด้วย ถึงแม้งานประเพณีบุญบั้งไฟนี้จะมีจัดอยู่ในชุมชนหรือจังหวัดอื่นๆ ในภาคอีสานก็ตาม อาทิเช่น งานบุญบั้งไฟอำเภอเพ็ญ จังหวัดอุดรธานี งานบุญบั้งไฟอำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด งานบุญบั้งไฟอำเภอกระนวน จังหวัดขอนแก่น งานบุญบั้งไฟอำเภอศรีบุญเรือง จังหวัดหนองบัวลำภู หรือบุญบั้งไฟล้านอำเภอเอราวัณ จังหวัดเลย เป็นต้น แต่ผู้คนส่วนใหญ่มักรู้จักบุญบั้งไฟของเมืองยโสธรมากว่า ด้วยเหตุที่ประเพณีบุญบั้งไฟของชาวจังหวัดยโสธรหรือเรียกชื่ออีกอย่างว่า "บั้งไฟเมืองยศ" นั้นถูกกระตุ้นและได้รับการส่งเสริมผ่านหน่วยงานภาครัฐหรือหน่วยงานการส่งเสริมการท่องเที่ยวอย่างเช่น "ททท" หรือที่รู้จักกันในชื่อการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยจนกลายเป็นเอกลักษณ์ และงานบุญที่สร้างความภาคภูมิใจให้แก่ชาวยโสธรมานับเนื่องกว่าสามทศวรรษแล้ว และยังคงดำเนินเรื่อยมาจนถึงทุกวันนี้

---

* ผู้อำนวยการสถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

[1] เมื่อปี พ.ศ.2553 นางสาวเพ็ญสุดา ไทรอร่าม รองผู้ว่าการด้านสินค้าและธุรกิจการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ททท.) กล่าวว่านิตยสารในประเทศอังกฤษ ได้คัดเลือกกิจกรรมทางการท่องเที่ยวที่นักท่องเที่ยวไม่ควรพลาด

ในปัจจุบันการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ททท.) ได้ส่งเสริมให้งานประเพณีบุญบั้งไฟเมืองยโสธรกลายเป็นเทศกาลหรือสินค้าเพื่อการท่องเที่ยว (Cultural Commoditization) จนเกิดเป็นภาพลักษณ์ในสื่อประชาสัมพันธ์ที่ผู้คนส่วนใหญ่รู้จักกัน (นิธิเอียวศรีวงศ์, 2536: 13-14) กล่าวคือ เมื่อกล่าวถึงประเพณีบุญบั้งไฟแล้วก็มักจะนึกถึงหรือมองเห็นว่าเป็นงานประเพณีเฉพาะของจังหวัดยโสธรเท่านั้น ซึ่งมีนัยยะแสดงให้เห็นถึงความเป็น "เจ้าข้าวเจ้าของ" ประเพณีบุญบั้งไฟในสายตาของคนส่วนใหญ่ที่อยู่นอกชุมชนอีสาน รวมทั้งชาวเมืองยโสธรด้วย ดังจะเห็นได้จากมีตัวอย่างกาพย์เชิงประชาสัมพันธ์งานประเพณีบุญบั้งไฟ ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดยโสธร (2540: 71) ความว่า

"โอเฮาโอ ยโสธรเฮาโอ โอมพุทโธนะโมเป็นเค้า
ข้าน้อยสิเว้าเรื่องบุญบั้งไฟ ทั่วถิ่นไทยระบือลือล้น
เสียงสนั่นทางยโสธร กล่าวเป็นกลอนลือมานานแล้ว
จัดเป็นแนวบุญบั้งไฟลือส่า ถือกันมาเป็นประเพณี
ในรอบปีเดือนหกตกเข้า พวกผู้เฒ่าเพิ่นเต้าเฮ็ดบุญฯ"

ภาพการตอกย้ำเหล่านี้เป็นเหตุหนึ่งที่ทำให้บดบังการรับรู้ว่า งานประเพณีบุญบั้งไฟนั้น มีจัดขึ้นในเกือบทุกจังหวัดของอีสาน เพราะเป็นจารีตฮีตคองที่ปฏิบัติสืบทอดกันมาเป็นประเพณีความเชื่อมายาวนาน ดังมีคำกล่าวไว้ในหนังสือ *บุญบั้งไฟยโสธร ประเพณีขอฝนที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในภาคอีสาน* ของยูร กมลเสรีรัตน์ (2546: 32) ความว่า

> "จังหวัดยโสธร นอกจากจะจัดในหมู่บ้านต่างๆ แล้ว ในตัวจังหวัดจะจัดงานประเพณีบุญบั้งไฟที่ใหญ่ที่สุดในภาคอีสาน มีขบวนแห่บั้งไฟยาวเหยียดหลายกิโลเมตร และมีผู้คนหลั่งไหลไปชมกันมากมาย ทั้งคนไทยและคนต่างประเทศ เนื่องจากได้รับการส่งเสริมและสนับสนุนจากการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ททท.) ให้เป็นเทศกาลประจำปีของจังหวัดที่เชิดหน้าชูตาและดึงดูดนักท่องเที่ยวเป็นอย่างมาก"

ประเพณีบุญบั้งไฟถูกสร้างให้กลายเป็นตัวแทนหรือสัญลักษณ์ของจังหวัดยโสธร ซึ่งเกิดจากผลของการส่งเสริมการท่องเที่ยวของไทย โดยการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ททท.) นับเนื่องมาตั้งแต่ราวปี พ.ศ.2520 เป็นต้นมา ซึ่งรวมระยะเวลากว่าสามทศวรรษมาแล้ว กระแสการกระตุ้นเศรษฐกิจและการทำวัฒนธรรมให้เป็นสินค้าผ่านการประชาสัมพันธ์เพื่อการท่องเที่ยว ทำให้แต่ละท้องถิ่นได้พยายามดึงเอาเอกลักษณ์ท้องถิ่นมาเป็น "จุดขาย"เพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยวและงบประมาณประจำปี เพื่อสร้างสรรค์กิจกรรมทางวัฒนธรรมขึ้น เมื่อกิจกรรมของตนเป็นที่รู้จักและมีชื่อเสียง คนในชุมชนท้องถิ่นก็มีความภาคภูมิใจและพยายามจะสร้างสรรค์สิ่งใหม่ๆ เข้ามาเสริมเติมแต่งให้ประเพณีของตน (ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ. 2554: 28) ด้วยเหตุนี้บุญบั้งไฟจึงถูกผู้คนในสังคมภายนอกเพ่งมอง ในฐานะเป็นงานบุญประเพณีของชาวจังหวัดยโสธรเท่านั้น จนเป็นเหตุให้ชุมชนอื่นๆ ในอีสานที่มีการจัดงานบุญเช่นนี้ด้วยเริ่มตั้งคำถามกับการจับจ้องและยึดพื้นที่ประเพณีบุญบั้งไฟไว้เฉพาะในจังหวัดยโสธรเท่านั้น ดังมีคำกล่าวว่า

"การนำเสนอประเพณีบุญบั้งไฟให้ชาวต่างชาติมาท่องเที่ยว จำเป็นต้องจำกัดอยู่ที่ยโสธรเพียงแห่งเดียวด้วยหรือ งานประเพณีบุญบั้งไฟยโสธร เป็นงานที่ติดอันดับ 1 ใน 5 ประเพณีไทยที่นักท่องเที่ยวต่างชาติอยากชมมากที่สุดในโลก หรือน่าจะเป็นงานประเพณีบุญบั้งไฟของไทย เป็นงานติดอันดับ 1 ใน 5 ประเพณีไทยที่นักท่องเที่ยวต่างชาติอยากชมมากที่สุดในโลก" ทั้งที่หลายที่ก็จัดงานอยู่ในงานระดับประเทศทั้งนั้น และบางที่มีศักยภาพจัดงานได้มากกว่ายโสธร งานประเพณีบุญบั้งไฟ...คนไทยทั่วไปคิดว่า งานบุญบั้งไฟนั้น คือมีที่ยโสธรเพียงที่เดียว จริงๆ แล้ว มีคู่กับคนอีสานมานานกว่า 100 ปี ทั้งนี้ยโสธรเพิ่งตั้งเป็นจังหวัดเมื่อปี พ.ศ.2515 ในอำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด ที่ได้ชื่อว่าเป็นงานประเพณีบุญบั้งไฟที่ใหญ่ที่สุด คือที่เดียวในประเทศไทยที่งานยิ่งใหญ่ ทั้งวันแห่บั้งไฟเอ้และวันจุดบั้งไฟ ส่วนอำเภอสุวรรณภูมิ จังหวัดร้อยเอ็ด ได้ชื่อว่า มีคณะบั้งไฟเอ้ที่สวยงามที่สุด...แหล่งผลิตบั้งไฟเอ้สวยงามนั้น ที่ไปแห่ในงานของทุกที่ที่มีการจัดใหญ่โต ทั้งที่ยโสธร ร้อยเอ็ด มหาสารคาม ก็ส่วนมากเป็นงานหัตถกรรมที่น่าอนุรักษ์ของชาวอำเภออาจสามารถจังหวัดร้อยเอ็ด เกือบทั้งนั้น ทั้งนี้จึงเห็นว่า ททท. ควรจะทำการทบทวนใหม่ให้เหมาะสมกับสภาพการณ์ในปัจจุบัน และเพื่อโปรโมทการท่องเที่ยวแต่ละจังหวัดให้มีการหมุนเวียนมากขึ้น..."(www.esanclick.com/newses.php)

จากประเด็นดังกล่าว ทำให้ผู้เขียนมีความสนใจว่า ประเพณีบุญบั้งไฟที่จัดขึ้นในชุมชนท้องถิ่นอื่นในภาคอีสาน ซึ่งมิใช่เพียงในจังหวัดยโสธรนั้นมีการสร้างหรือนิยามความหมายของประเพณีงานบุญบั้งไฟในชุมชนของตนอย่างไร กลุ่มชนเหล่านี้มีการต่อรองเพื่อช่วงชิงการนำเสนอภาพประเพณีบุญบั้งไฟที่ปฏิบัติอยู่ในชุมชนของตนให้ปรากฏแก่สายตาของกลุ่มคนอื่น ๆ อย่างไร ทั้งนี้ ข้อมูลที่ใช้ในการศึกษาวิเคราะห์และตีความในบทความเรื่องนี้ ผู้เขียนได้ใช้วิธีการรวบรวมจากงานเอกสารและงานสนามโดยการสังเกตแบบมีส่วนร่วม และการสัมภาษณ์ผู้รู้ในท้องถิ่นเป็นหลัก และขอนำเสนอเป็นประเด็นหลักตามลำดับดังนี้ คือ 1) การช่วงชิงความหมายผ่านการตั้งชื่องานบุญประเพณี 2) การช่วงชิงความหมายผ่านวัตถุประสงค์และเครือข่ายงานบุญ 3) การช่วงชิงความหมายผ่านสัญลักษณ์ในงานบุญ และ 4) การช่วงชิงความหมายผ่านตำนานประวัติที่มาของงานบุญ

1. จาก "บุญบั้งไฟยโสธร" สู่ "บุญบั้งไฟไทยแลนด์": การช่วงชิงความหมายผ่านการตั้งชื่องานบุญประเพณี

"ยโสธรเมืองบั้งไฟโก้ เมืองแตงโมหวานอร่อย...
ละหม่อนขวัญงามเบิ่งเรียบร้อย ผ้าขิดโก้ที่โด่งดัง
....
...คิดถึงคนยโสธร กลับถึงที่นอน
สิเป็นบ้าป่วงห่วงเขา บุญบั้งไฟมาจีบเรา
จากมาห่วงเขา บ่เป็นอันกินอันนอน...ฯ"

เนื้อความข้างต้นนั้น เป็นถ้อยคำส่วนหนึ่งของบทเพลงลูกทุ่งหมอลำ ขับร้องโดยนักร้องลูกทุ่งสาวอีสานชาวร้อยเอ็ด นั่นคือ จินตหรา พูลลาภ ชื่อเพลงว่า "บั้งไฟโก้ยโสธร" แน่นอนว่าการรับรู้ของคนส่วนใหญ่ทั้งที่เป็นชาวอีสานเอง และชาวท้องถิ่นอื่นๆ ในประเทศไทยก็มักมองว่า บั้งไฟกับเมืองยโสธรเป็นสิ่งคู่กัน หรือแม้แต่บริษัทผลิตภาพยนตร์ซึ่งบริหารงานโดยเพ็ชรทาย วงศ์คำเหลา หรือที่ผู้คนส่วนใหญ่รู้จักในนามว่า "หม่ำ จ๊กมก" ดาราตลกชื่อดังของเมืองไทยที่มีภูมิลำเนาเดิมอยู่ยโสธร ก็ยังใช้ชื่อบริษัทในเครือว่า "บั้งไฟฟิล์ม" ลักษณะเช่นนี้ แสดงให้เห็นว่าภาพลักษณ์ของงานบุญบั้งไฟกับจังหวัดยโสธรนั้นได้ถูกตอกย้ำซ้ำความโดยสื่อจนกลายเป็นที่ยอมรับและรับรู้กันอย่างกว้างขวางในสังคมปัจจุบัน

นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2536: 88) อธิบายว่า การท่องเที่ยวถูกใช้เป็นเครื่องมือในการกำหนดและเลื่อนสถานะของชุมชนในกรอบอ้างอิงใหม่นี้ หากมีงานหรือสถานที่ซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีในหมู่นักท่องเที่ยวในประเทศและต่างประเทศ สถานะของชุมชนนั้นก็ "สูง" ขึ้น เหตุฉะนั้นการที่จังหวัดรับงานบุญบั้งไฟเป็นงานของจังหวัดยโสธร ทางจังหวัดจึงมองว่างานประเพณีบุญบั้งไฟถูก "ยกระดับ" ให้สูงขึ้น กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือยโสธรกลายเป็นชุมชนที่มีตำแหน่งในแหล่งท่องเที่ยวสำคัญๆ ของประเทศด้วย จึงเท่ากับยกระดับของยโสธรให้สูงขึ้นนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม สำหรับชาวอีสานแล้วจะรู้ดีว่า งานประเพณีบุญบั้งไฟมีจัดอยู่ในพื้นที่อื่นๆ ทั่วภูมิภาคด้วยเช่นกัน บางแห่งมีขบวนแห่จัดใหญ่โตกว่าบุญบั้งไฟยโสธรเสียอีก อาทิ บุญบั้งไฟเมืองอุดร บุญบั้งไฟพนมไพร ร้อยเอ็ด เป็นต้น นอกจากนี้ ยังมีกลุ่มชนที่เป็นชาติพันธุ์ไทลาวที่มีถิ่นอาศัยอยู่ในพื้นที่อื่นๆ ซึ่งมิใช่ภาคอีสานก็มีการจัดบุญบั้งไฟด้วย ดังเช่น บุญบั้งไฟของชาวตำบลตาหลังใน อำเภอวังน้ำเย็น จังหวัดสระแก้ว หรืองานบุญบั้งไฟของชาวอีสานอพยพ อำเภอลานสัก จังหวัดอุทัยธานี รวมไปถึงบุญบั้งไฟของชาวอีสานอพยพที่อยู่ชายแดนใต้ อำเภอสุคิริน จังหวัดนราธิวาส ซึ่งจัดมาเนิ่นนานกว่าสามทศวรรษมาแล้ว เป็นต้น ทั้งนี้วิธีการอย่างหนึ่งในการแนะนำประเพณีบุญบั้งไฟในชุมชนอื่นเพื่อประชาสัมพันธ์ให้คนภายนอกได้รู้จัก นั่นคือ การตั้งชื่อกิจกรรมงานประเพณีบุญบั้งไฟให้มีความโดดเด่น แสดงลักษณะเฉพาะ และนำเสนอให้เห็นเป็นจุดต่าง

ในการตั้งชื่องานประเพณีบุญบั้งไฟในภาคอีสานนั้น โดยทั่วไปคำว่า "บุญบั้งไฟ" จะเป็นคำกลางๆ ที่ใช้กล่าวอ้างถึงงานบุญประเพณีนี้ อย่างไรก็ตามก็มักจะมีการใช้รูปแบบและลักษณะของบั้งไฟ รวมทั้งสถานที่จัดกิจกรรมประเพณีมาสร้างสรรค์เป็นชื่องานประเพณี และการนำเอากิจกรรมงานบุญประเพณีอื่นเข้ามาสัมพันธ์กับประเพณีบุญบั้งไฟด้วย ทั้งนี้ก็ต้องการใช้การตั้งชื่อประเพณีเป็นเครื่องมือเพื่อสร้างจุดเด่น/ต่างให้เกิดขึ้น นอกเหนือจากเพียงการใช้คำว่าบุญบั้งไฟที่ดูเหมือนเป็นกิจกรรมประเพณีของชาวจังหวัดยโสธรเท่านั้น ดังตัวอย่างเช่น

- "มหกรรมบุญบั้งไฟสิบล้าน" (อำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด)
- "ประเพณีบุญบั้งไฟล้าน" (อำเภอเอราวัณ จังหวัดเลย)
- "งานประเพณีบุญบั้งไฟสนม" (อำเภอสนม จังหวัดสุรินทร์)
- "บุญบั้งไฟตะไลล้านกุดหว้า" (อำเภอกุสินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์)

- "บุญบั้งไฟตะไลยักษ์" (อำเภอห้วยทับทัน จังหวัดศรีสะเกษ)
- "ประเพณีบุญบั้งไฟ 2 กือ" (อำเภอศรีบุญเรือง จังหวัดหนองบัวลำภู)
- "ประเพณีบุญบั้งไฟล้าน ตำนานม้าคำไหล" (อำเภอเพ็ญ จังหวัดอุดรธานี)
- "เทศกาลบุญบั้งไฟบึงกาฬ (อำเภอเมือง จังหวัดบึงกาฬ)
- "บุญมหาชาติและบุญบั้งไฟทางไกล" (อำเภอพังโคน จังหวัดสกลนคร)
- "งานกฐินและบุญบั้งไฟ" (อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ)

จากตัวอย่างข้างต้น จะเห็นความหลากหลายของการตั้งชื่องานประเพณีบุญบั้งไฟที่มีอยู่ในพื้นที่ต่างๆ โดยมีคำว่า "บุญบั้งไฟ" เป็นฐานคิดหลักที่เชื่อมโยงหรือสร้างกิจกรรมประเพณีอื่นเข้าไปเพิ่มเติมหรือเสริมเข้าไปอีกทีหนึ่ง เช่นกรณีอำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ เป็นการนำเอาบุญกฐิน (บุญเดือนสิบสอง) เข้ามารวมไว้ในงานประเพณีบุญบั้งไฟด้วย เช่นเดียวกับอำเภอพังโคน จังหวัดสกลนคร ก็นำเอาบุญมหาชาติ (บุญเดือนสี่) มารวมเข้ากับบุญบั้งไฟซึ่งเป็นบุญเดือนหกด้วยเช่นกัน อนึ่ง ยังมีการนำเอาจำนวนดินประสิวหรือดินปืนที่คนอีสานเรียกว่า "ขี้หมื่อ" ที่ใช้อัดเข้าไปในตัวลำบั้งไฟมาใช้ในการเรียกชื่องานบุญนี้ เช่น "งานบั้งไฟหมื่น บั้งไฟแสน บั้งไฟล้าน บั้งไฟสิบล้าน หรือบั้งไฟสองกือ" ซึ่งหากมีดินปืนอัดเข้าไปในตัวบั้งไฟจำนวนมาก ก็เป็นเครื่องบ่งบอกขนาดของความใหญ่โตของตัวบั้งไฟที่เพิ่มขึ้นด้วย การตั้งชื่องานประเพณีบุญบั้งไฟกลุ่มหนึ่งจึงเป็นการนำเอาขนาดของบั้งไฟมาตั้งชื่องานบุญ ดังกรณีงานบุญบั้งไฟล้าน ของอำเภอเอราวัณ จังหวัดเลย หรืองานบั้งไฟสิบล้าน ของอำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็น "สิ่งสร้างทางวัฒนธรรม" ผ่านสัญลักษณ์ของความคิดในเชิงขัดแย้งที่มีการช่วงชิง ผลิตซ้ำ และต่อสู้สร้างใหม่ของเนื้อหาประเพณีพิธีกรรมให้เกิดกับสายตาของคนภายนอก ซึ่งเสมือนเป็นสนามหรือเวทีประลองแข่งขันและแย่งชิงการให้ความหมายของสีสันงานบุญประเพณีนี้ได้อย่างน่าสนใจ รวมทั้งยังเป็นเครื่องมือในการสร้างสำนึกทางชาติพันธุ์ที่แฝงด้วยการติดป้ายตัวตน "ความเป็นอีสาน" ให้เกิดขึ้นในชุมชนของตนได้อย่างน่าสนใจ

การสร้างความแตกต่างผ่านการตั้งชื่อหรือคำเรียกขานงานประเพณีบุญบั้งไฟในแต่ละแห่งนั้น สะท้อนให้เห็นถึงความพยายามในการสร้างสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมของคนอีสานที่เกี่ยวเนื่องกับประเพณีบุญบั้งไฟเพื่อใช้ในการต่อรองกับความคิดในวาทกรรมกระแสหลักที่พุ่งเป้าไปที่พื้นที่จังหวัดยโสธรเท่านั้น หากกล่าวถึงบุญบั้งไฟ การปรับเปลี่ยนและสร้างคำเรียกขานให้มีลักษณะแปลกต่างไปจากบุญบั้งไฟที่ดูเหมือนเป็นคำธรรมดา

ทั่วๆ ไป ให้เกิดความมีจุดเด่นจุดต่างเกิดขึ้นดังที่ได้อธิบายมาแล้ว ทั้งนี้ Keyes (1979) มองว่าปรากฏการณ์ดังกล่าวทำหน้าที่เหมือนกลยุทธ์ในการปรับตัวของผู้คน (Adaptive Strategies) ในยามที่ต้องเผชิญกับสถานการณ์บางอย่าง เมื่อสถานการณ์ทางสังคมเปลี่ยนไป แน่นอนว่าอัตลักษณ์ของกลุ่มชนหรือชาติพันธุ์ที่เคยมีอยู่เดิมก็จำเป็นต้องมีการปรับตัวเช่นกัน ดังกรณีการปรับเปลี่ยนและสร้างคำเรียกขานงานประเพณีบุญบั้งไฟในชุมชนอีสานนั่นเอง

มีข้อสังเกตว่า มีการนำเอาบุญบั้งไฟเข้าไปผสมรวมกับงานบุญอื่นๆ ในฮีตสิบสองของชาวอีสานด้วยนั้น อาจเกิดจากผลพวงของนโยบายการพัฒนาหรือกระแสโลกาภิวัตน์ที่เข้ามาในสังคมอีสานที่มุ่งเน้นการพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจ และการทะยานสู่ความทันสมัย หรือการเป็นประเทศอุตสาหกรรม กระบวนการดังกล่าวทำให้เกิดปรากฏการณ์การอพยพเคลื่อนย้ายของคนอีสานเข้าไปทำงานในเขตเมืองใหญ่โดยเฉพาะกรุงเทพฯ ลูกหลานหนุ่มสาวชาวอีสานพลัดบ้านพลัดถิ่นไปอยู่ในเมืองหลวง งานประเพณีบุญบั้งไฟเป็นกิจกรรมอย่างหนึ่งที่ชาวอีสานพลัดถิ่นไปทำงานในที่ต่างๆ ก็จะได้เดินทางกลับมา ดังนั้นกิจกรรมงานบุญต่างๆ ที่ผ่านพ้นไปแล้ว เช่นบุญเดือนสี่ (บุญพระเวส) หรืองานประเพณีที่ยังไม่ได้จัดขึ้น เช่นบุญเดือนสิบสอง (บุญกฐิน) ก็จะมีการนำเอางานบุญเหล่านี้มาผสมโรงรวมเข้าไปในงานบุญบั้งไฟซึ่งเป็นบุญเดือนหก ด้วยเชื่อว่าเป็น “การโฮมบุญ” (รวมงานบุญ) ก็เพื่อบอกให้ผู้อื่นได้รู้ว่าบุญบั้งไฟของชุมชนของตนนั้นได้ผูกโยงกับงานบุญในคติทางพุทธศาสนาและถือเป็นกิจกรรมการทำบุญทำกุศลในช่วงเวลาเดียวกันได้ รวมทั้งยังตอกย้ำความคิดที่มองว่า ประเพณีบุญบั้งไฟในชุมชนของตนเองมีความเข้มข้นของระดับศีลธรรมที่มีอยู่มากกว่างานบุญบั้งไฟทั่วๆ ไป

ลักษณะข้างต้น ยังสะท้อนให้เห็นถึงแนวความคิดและวิธีการสร้างสรรค์เชิงประเพณีของท้องถิ่นในมุมมองใหม่ๆ ซึ่งเป็นมุมที่ประเพณีถูกเข้าใจได้ว่าเป็น “ผลผลิตทางวัฒนธรรม” การพยายามจะช่วงชิงการนิยามบุญบั้งไฟว่าไม่ได้เป็น “สมบัติประเพณี” ของยโสธรเท่านั้น หากแต่มีปรากฏอยู่ในชุมชนอีสานโดยทั่วไป ทั้งนี้ ประเพณีแม้จะดูเหมือน “ผิดฮีตผิดฮอย” แต่ทั้งหมดก็ล้วนมีความหมายในเชิงการส่งเสริม การนิยามบุญบั้งไฟโดยการขยายพรมแดนว่าเป็นประเพณีของไทยก็เพื่อให้ได้อำนาจในการต่อรองให้เกิดความหมายและความเข้าใจมองเห็นงานประเพณีบุญบั้งไฟที่ได้รับอิสรภาพเพิ่มขึ้น ประเพณีบุญบั้งไฟที่จัดร่วมกับงานบุญทางพุทธศาสนา เช่นบุญเทศน์มหาชาติ บุญกฐิน ทั้งหมดล้วน

สนับสนุนกิจกรรมทางพุทธศาสนาหรือเป็นการทำบุญทั้งสิ้น ฉะนั้นการตั้งชื่องานประเพณีบุญบั้งไฟในชุมชนต่างๆ ของชาวอีสาน จึงถือเป็นการต่อรองเชิงวาทกรรมกับแนวความคิดกระแสหลักด้วยการหา "ทางออก" ผ่านการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างประเพณีบุญบั้งไฟกับประเพณีบุญอื่นๆ ในฮีตสิบสองของชาวอีสาน อันเป็นการเชื่อมโยงวิธีคิดด้วยการสลายขอบเขต เชื่อมต่อระหว่าง "พุทธ" กับ "ผีฟ้าผีแถน" ด้วยการนำเสนอภาพมุมมองใหม่ และสร้างการ "ก้าวข้าม" ม่านประเพณี หรือเป็นการ "บูรณาการ" ชุดความรู้เชิงประเพณีให้เกิดขึ้นในชุมชนอีสานได้อย่างน่าสนใจ

วาทกรรมกระแสหลักทางการท่องเที่ยวไทยและการ "แช่แข็ง" ประเพณีที่สังคมไทยประทับตราให้กับงานประเพณีบุญบั้งไฟด้วยการนิยามความหมายว่าเป็นงานบุญของยโสธร ซึ่งเป็นการปิดกั้นการรับรู้ของสังคมว่างานประเพณีบุญบั้งไฟนี้มีอยู่ในชุมชนอื่นๆ ทั่วอีสานด้วยเช่นกัน วาทกรรมของ "ททท." จึงเป็นเงื่อนไขสำคัญประการหนึ่งที่นำไปสู่เรื่อง "ไปเบิ้งบั้งไฟโก้ ที่เมืองยโสฯ" (ถ้าจะดูบั้งไฟ ก็ต้องไปที่จังหวัดยโสธร) อันเป็นเหตุให้กลุ่มชนในชุมชนอื่นๆ จำเป็นต้องสร้างชื่อสร้างเสียงถ่ายทอดให้สังคมภายนอกได้รับรู้ว่า "บั้งไฟเป็นงานบุญประเพณีของชาวอีสานโดยทั่วไป มิใช่ของชาวจังหวัดยโสธรเท่านั้น" การช่วงชิงนิยามความหมายของบุญประเพณีนี้จึงเสมือนเป็นสนามแห่งการแย่งชิง และต่อรองเชิงอำนาจระหว่างวาทกรรมเนื่องด้วยประเพณีบุญบั้งไฟในความคิดกระแสหลักที่ถูกนำเสนอผ่านตัวตนประเพณีเมืองยโสธร และถูกมองว่าเป็นศูนย์กลางของงานประเพณีกับความคิดในกระแสรองในชุมชนอื่นๆ ของภาคอีสาน

นอกจากนี้ ผู้เขียนยังพบว่าการตั้งชื่องานประเพณีบุญบั้งไฟในชุมชนอีสานหลายแห่งมีความพยายามจะใช้ถ้อยคำและสำนวนว่าด้วย "โบราณ" มาช่วยในการนำเสนอภาพการย้อนยุคของประเพณีบุญบั้งไฟในชุมชนท้องถิ่นของตนเองเพื่อให้มีความโดดเด่นและแตกต่างจากที่อื่นๆ ผ่านการเน้นรูปแบบงานประเพณีในอดีตที่ได้เลือนหายไปแล้วให้หวนกลับคืนมาใหม่ ตัวอย่างเช่น

- "มาเบิ่งบั้งไฟล้าน บั้งไฟ*โบราณ*เมืองอุบลฯ"
- "ศรีสะเกษจัดสีสันประเพณีบุญบั้งไฟ*โบราณ* สนุกสุดๆ ลุยโคลน"
- "ชาวกลางหมื่น กาฬสินธุ์ งานจุดบุญบั้งไฟ*โบราณ* สืบสานพิธีกรรม 200 ปี"
- "ฟื้นการเชิ้งบั้งไฟและการละเล่นแบบ*โบราณ* ในงานประเพณีบุญบั้งไฟเมืองพนมไพร"
- "เอ้บั้งไฟ*โบราณ* แบบฉบับเมืองอุบลฯ"

จากถ้อยคำและสำนวนข้างต้น แสดงให้เห็นถึงการจำแนกแยกแยะให้บุญบั้งไฟมีความแตกต่างกันด้วยการแบ่งประเภทของบุญบั้งไฟระหว่าง “บุญบั้งไฟแบบโบราณ” กับ “บุญบั้งไฟแบบใหม่ (ประดิษฐ์)” ทั้งนี้คำว่าบั้งไฟโบราณนั้นถูกทำให้สื่อถึงความเป็นดั้งเดิม (Originality) ซึ่งส่งผ่านถ้อยคำสำนวนที่เป็นข้อความประชาสัมพันธ์เชิญชวนให้ผู้คนมาท่องเที่ยวในงานประเพณีนี้ในชุมชนของตน โดยลักษณะดั้งเดิมนั้น สะท้อนออกมาทางการตกแต่งลวดลายของตัวบั้งไฟ การละเล่น ตลอดจนวิธีการจุดบั้งไฟที่ในหลายๆ ชุมชนไม่ได้ทำกันแล้ว เช่น บั้งไฟโบราณเมืองอุบลฯ จุดทางหัวบั้งไฟ ซึ่งแตกต่างจากวิธีการจุดบั้งไฟทั่วไปในปัจจุบันที่จะจุดด้านท้ายตัวบั้งไฟ บ้างก็ใช้ไฟฟ้าหรือแบตเตอร์รี่จุด เป็นต้น ด้วยเหตุนี้การใช้ถ้อยคำสำนวน “โบราณ” ในงานบุญบั้งไฟจึงสื่อถึงความเป็นดั้งเดิมในรูปแบบของวัฒนธรรมอีสาน หรือเป็นการหยิบยกนำเอาความเป็นท้องถิ่นแบบอีสานขึ้นมาต่อสู้เปรียบเปรยดังบุญบั้งไฟเมืองอุบลฯ ให้ความสำคัญกับวิธีการจุด รวมทั้งการทำตัวบั้งไฟที่ทำจากวัสดุธรรมชาติ นั่นก็คือไม้ไผ่ ซึ่งบั้งไฟในปัจจุบันส่วนใหญ่มักทำจากท่อพีวีซี โดยเฉพาะบั้งไฟที่มีขนาดใหญ่แล้วก็จะไม่สามารถใช้ไม้ไผ่ทำตัวบั้งไฟได้

การจัดงานบุญบั้งไฟผ่านการใช้คำว่า “โบราณ” ก็เพื่อสร้างให้เกิดความโหยหาอดีต ทั้งผู้จัดและผู้เข้าชมงาน กรณีงานบุญบั้งไฟแบบโบราณของชุมชนต่างๆ ในอีสาน ผู้จัดได้นำเสนอสิ่งที่เป็นท้องถิ่นดั้งเดิมที่สะท้อนให้เห็นรูปแบบวิธีการจัดทำบั้งไฟ รวมทั้งกิจกรรมและการละเล่นต่างๆ ที่ในปัจจุบันได้เลือนหายไปบางแล้ว เช่น บั้งไฟที่ทำจากไม้ไผ่ลวดลายการเอ้แบบโบราณ การเซิ้งการฟ้อนแบบโบราณ การจุดบั้งไฟแบบโบราณ เป็นต้น โดยผู้ชมงานมาบริโภค “อดีต” ที่ถูกจำลองขึ้น อดีตดังกล่าวคือ การปฏิเสธเทคโนโลยีสมัยใหม่ และให้ผู้ชมหันมาสนใจความเป็นท้องถิ่นของตนเอง

ลักษณะการสื่อความหมายที่ก่อรูปแบบประเพณีบุญบั้งไฟผ่านการใช้ถ้อยคำว่า “โบราณ” เป็นการสร้างและผลิตอัตลักษณ์และความหมายให้กับงานประเพณีนี้ ด้วยการหยิบยกเลือกใช้วาทกรรมว่าด้วย “ความของโบราณ” มาต่อรองเชิงความหมาย (Negotiation of Meaning) กับวาทกรรมกระแสหลักว่าด้วยบุญบั้งไฟเฉพาะเมืองยโสธรและยังสะท้อนให้เห็นถึงวิธีการผลิตสร้างความหมายที่ถูกปรุงแต่งขึ้นด้วยการฟื้นฟู หรือรื้อฟื้นวิถีวัฒนธรรมในอดีตของอีสานที่เลือนหายไปแล้วให้คืนกลับมา ทั้งนี้ William Kelly (1986: 616 อ้างถึงในพัฒนา กิติอาษา, 2546: 5) ได้ให้ความหมายของการเรียกหาอดีตที่เลือนหายไปแล้วให้คืนกลับเช่นนี้ว่า เป็นการโหยหาอดีต เป็นจินตนาการถึงโลกที่เราได้สูญเสียไปแล้ว

(Imagination of a World We Have Lost) โลกที่เราในฐานะปัจเจกบุคคลและสมาชิกของหน่วยทางสังคมวัฒนธรรมต่างก็เคยมีประสบการณ์ร่วมกันมาในอดีต โลกที่เคยเป็นจริงในอดีต แต่มาบัดนี้เหลือไว้เพียงความทรงจำและประสบการณ์ให้เราได้ระลึกถึง โลกที่ว่านี้เราสามารถติดต่อสื่อสารกับโลกนี้ได้ก็ต่อเมื่อเราอาศัยช่องทางที่เรียกว่า "จินตนาการ" ซึ่งถูกหล่อหลอมมาโดยประสบการณ์ชีวิตและประสบการณ์ทางวัฒนธรรม ที่สำคัญ เราสามารถสัมผัสหรือจับต้องมองเห็นโลกที่เราสูญเสียไปแล้วนั้นได้อีกครั้ง ถ้าหากเราสามารถสร้างภาพตัวแทนโดยการผลิตซ้ำหรือฉายซ้ำฉากและโดยความทรงจำด้วยการย้อนกลับไปจำลองประสบการณ์ในอดีตขึ้นมาใหม่อีกครั้งหนึ่ง

2. จาก "งานคุ้ม" สู่ "งานค่าย"

การช่วงชิงความหมายผ่านวัตถุประสงค์และเครือข่ายงานบุญประเพณี

ในการจัดพิธีกรรมเนื่องในงานบุญบั้งไฟนั้น ในอดีตชาวอีสานโดยทั่วไปจะดำเนินการด้วยความศรัทธา ร่วมมือร่วมแรงกันอย่างพร้อมเพรียง เริ่มต้นด้วยผู้นำหมู่บ้าน ได้แก่ เจ้าอาวาส ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน สะบับ (ช่างทำบั้งไฟ) กรรมการหมู่บ้าน รวมทั้งหมอจ้ำ (เจ้าพิธีที่ติดต่อกับผีปู่ตาผีอารักษ์ประจำหมู่บ้าน) ปรึกษาหารือกันว่าจะกำหนดงานบุญบั้งไฟเมื่อไร หรือจะร่วมกับหมู่บ้านอื่นๆ จะทำบั้งไฟขนาดไหน บั้งไฟหมื่น หรือบั้งไฟแสน เมื่อผู้นำของหมู่บ้านตกลงกันแล้วก็จะประกาศให้ชาวบ้านทราบ ชาวบ้านก็จะช่วยเหลือการทำบั้งไฟทั้งแรงงาน และบริจาคทุนทรัพย์ด้วยใจศรัทธา จำนวนเงินมากน้อยตามฐานะเศรษฐกิจและแรงศรัทธา

การประกวดแข่งขันบั้งไฟในหมู่บ้านหนึ่งๆ นั้น จะแบ่งเป็นคณะคุ้มต่างๆ ในหมู่บ้าน กิจกรรมของพิธีกรรมจะเริ่มจากขั้นตอนการเตรียมบั้งไฟจากทางบ้านในคุ้มของชุมชนหมู่บ้าน หรือคุ้มวัดซึ่งแต่คุ้มในเมืองยโสธรจะมีวัดอย่างน้อยหนึ่งวัดในบริเวณที่ตั้งชุมชน จึงเรียกชุมชนเหล่านี้ว่า "คุ้มวัด" บ้าง หรือ "คุ้มบ้าน" บ้าง โดยแบ่งงานกันทำ เริ่มจากการทำบั้งไฟ การฝึกขบวนฟ้อนรำ ประกอบขบวนแห่บั้งไฟ มีการเตรียมอาหาร บ้านใดที่มีลูกสาวก็จะเตรียมตัดชุดรำเซิ้ง อุปัชญาย์จะเตรียมนาคเพื่อบวชในงาน เป็นช่วงที่มีความครึกครื้นมาก สถานที่จัดงานสมัยก่อนจะใช้วัดซึ่งเป็นศูนย์กลาง รวบรวมชาวบ้านมาช่วยกันทำบั้งไฟ ปรีชา พิณทอง (2540: 76-77) นักปราชญ์พื้นบ้านอีสานได้กล่าวถึงการทำพิธีกรรมบุญบั้งไฟในอดีตว่า

> "เมื่อประชุมตกลงแล้ว ชาวบ้านจะจัดหาขี้อดินประสิวหรือชาวอีสานเรียกขี้เจียดิบมา ใครจะเป็นช่างก็แบ่งขี้เจียให้คนนั้น ผู้ที่ช่างจะจัดหาไม้ไผ่มาทำบั้ง เอาถ่านคั่วขี้เจียผสมตำเป็นหมื่อถ่านดิน (ขี้เจีย) หนักบาท มาตรวัด (ดินประสิว) หนักเฟื้อง ถ่าน หนักสลึง เรียกหมื่อถ่านสาม หมื่อนี้แรงจุดติดไฟเร็วมาก ต่อไปก็เอาหมื่อนี้ตำไปในบั้งให้แน่น เต็มบั้งแล้วเจาะรู ทำเป็นบั้งไฟหมื่นบั้งไฟแสน บั้งไฟตูม บั้งไฟพลุ หมากไม้ดอกไม้ เสร็จแล้วทำการประดับตกแต่ง (เอ้) ให้สวยงาม แล้วแขวนไว้ที่เรือนของนายช่าง เมื่อถึงวันรวม พระสงฆ์และญาติโยมที่นิมนต์และเชื้อเชิญ จะพากันหลั่งไหลมารวมกันที่วัด พักตามสถานที่ที่เจ้าศรัทธาเตรียมไว้ต้อนรับ ถ้ามีการแข่งขันบั้งไฟก็จะหามแห่บั้งไฟมาด้วย ตลอดกลางวันและกลางคืน จะมีการฟ้อนรำขับร้องกันไปตามถนนหนทาง"

บั้งไฟแต่ละบั้งจะใช้เวลาในการทำประมาณสองถึงสามเดือน ในปัจจุบันงานบุญบั้งไฟได้กลายเป็นงานที่ทางจังหวัดเป็นผู้จัด ดังนั้นเทศบาลจะเป็นผู้จ่ายงบประมาณให้แต่ละคุ้ม ซึ่งแต่ละปีจะไม่เท่ากันขึ้นอยู่กับภาวะทางเศรษฐกิจ เพื่อเป็นค่าใช้จ่ายในการทำบั้งไฟและขบวนแห่ ทั้งนี้ทางเทศบาลจะเป็นผู้กำหนดกติกาในการร่วมขบวนแห่เป็นมาตรฐานเดียวกัน

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้นว่า งานบุญบั้งไฟของชาวอีสานในอดีต จะมีขบวนแห่บั้งไฟมาร่วมกันประกวดและแข่งขันสร้างความสนุกสนาน โดยแบ่งออกเป็นคุ้ม ตัวอย่างเช่น คุ้มวัดดอนพระเจ้า คุ้มวัดเนรมิตวนาราม คุ้มบ้านใต้ คุ้มบ้านเหนือ คุ้มวัดหลวง คุ้มวัดใต้ศรีมงคล คุ้มวัดศรีธรรมาราม เป็นต้น ซึ่งคุ้มต่างๆ จะส่งขบวนแห่เอ้บั้งไฟ รวมทั้งบั้งไฟที่ใช้จุดในการแข่งขันบั้งไฟขึ้นสูงด้วย การจัดชุมชนเป็น "คุ้ม" ถือเป็นหน่วยย่อยของชุมชนหมู่บ้านในอีสานทั่วไป มีระบบเครือญาติเป็นฐานของชุมชน แต่ละคุ้มในเมืองยโสธรมีวัดอย่างน้อยหนึ่งวัดในบริเวณ ฉะนั้น บางครั้งจึงเรียกชุมชนเหล่านี้ว่า "คุ้มวัด" บางครั้งก็เรียกว่า "คุ้มบ้าน" ในความหมายถึงคุ้มของหมู่บ้าน และถึงแม้ "คุ้ม" จะไม่ใช่หน่วยของชุมชนที่ได้รับการรับรองจากทางราชการ แต่ "คุ้ม" ก็เป็นชุมชนจริงๆ ในความหมายที่ว่าสามารถดำเนินการบางอย่างร่วมกันในนามของคุ้มได้จริง โดยเฉพาะการจัดบั้งไฟไปร่วมในงานประเพณีประจำปีของเมือง (นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2536: 39-40)

การทำบั้งไฟในคุ้มวัดหรือคุ้มบ้านต่างๆ จึงเป็นวิถีปฏิบัติที่สืบทอดกันมายาวนาน แต่อย่างไรก็ตาม การแข่งบั้งไฟผ่านชื่อคุ้มต่างๆ ในชุมชน ดูเหมือนจะเริ่มเลือนหายไปโดยเฉพาะการแข่งจุดบั้งไฟ คงเหลือไว้แต่เพียงการแข่งขบวนแอ้บั้งไฟประเภทสวยงามเท่านั้น ซึ่งคณะฟ้อนรำ รวมทั้งรถแห่แอ้บั้งไฟสวยงาม ก็ไม่ได้เกิดจากการร่วมไม้ร่วมมือสร้างขึ้นโดยชาวคุ้มอีกต่อไป แต่จะเป็นการว่าจ้างหรือลงขันนำเอาเงินที่ได้ไปจ้างคณะหรือรถแห่บั้งไฟแอ้จากชุมชนอื่นๆ มาเป็นตัวแทนของคุ้มนั้นแทน

การแข่งขันจุดบั้งไฟ จากเดิมที่บั้งไฟจะถูกจัดทำขึ้นภายในคุ้มวัดหรือคุ้มบ้าน ชาวบ้านที่เป็นช่างหรือพระภิกษุที่มีความรู้เรื่องบั้งไฟจะเป็นผู้นำทีมในการทำบั้งไฟเพื่อใช้เป็นตัวแทนของคณะหมู่บ้านที่เรียกว่า “คุ้ม” แต่ในปัจจุบัน บั้งไฟยุคใหม่ไม่ต้องทำเอง เพราะสามารถซื้อผ่านค่ายบั้งไฟที่จัดทำแบบสำเร็จรูปได้เลย นอกเหนือจากนี้แล้ว การแข่งขันบั้งไฟขึ้นสูงนั้นได้ถูกปรับเปลี่ยนจากงานบุญของ “ชาวคุ้ม” เป็น “ชาวค่าย” ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่มาจากถิ่นอื่น โดยจัดตั้งเป็น “ค่ายบั้งไฟ” เข้ามาร่วมแข่งขันและประกวด (เล่นพนัน-ผู้เขียน) กันด้วย การจัดการโดยค่ายในงานแข่งขัดจุดบั้งไฟได้เข้ามาแทนที่งาน “คุ้ม” ในชุมชนที่เคยมีอยู่ก่อน ซึ่งก็มีปรากฏอยู่หลายค่ายในหลายจังหวัด ดังเช่น

- อำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด ได้แก่ ค่ายเทพพนม ค่ายเทพเวลา ค่ายลูกเจ้าพ่อ
- เมืองแสน ค่ายอรทัยเบิกฟ้า ค่ายดอกมะลิขาว ค่ายศิรินภา ค่ายลูกพระธาตุ ค่ายหนุ่ม ก.ท.ม.
- อำเภอเมือง จังหวัดยโสธร ได้แก่ ค่ายนิสิตสุรา
- อำเภอคำเขื่อนแก้ว จังหวัดยโสธร ได้แก่ ค่ายละอองดาว
- อำเภอมหาชนะชัย จังหวัดยโสธร ได้แก่ ค่ายแอ็ดเทวดา ค่ายสามอันตราย
- อำเภอเมือง อำเภอราษีไศล และอำเภอยางชุมน้อย จังหวัดศรีสะเกษ ได้แก่
- ค่ายกุ้งอิสาน ค่ายส้มเขียวหวาน ค่ายหลานขุนแผน ค่ายเก้าโพธิ์แดง ค่ายเงาะป่า ค่ายหงษ์เหิร ค่ายหลานปู่ตา
- อำเภอเมือง อำเภอโนนสังข์ จังหวัดหนองบัวลำภู ได้แก่ ค่ายสุริโยไท ค่ายเพชรเมืองสังข์ ค่ายหนุ่มเมืองใหม่
- อำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย ได้แก่ ค่ายพญาแมว ค่ายเครือแฮม
- จังหวัดขอนแก่น ได้แก่ ค่ายขอนแก่น ค่ายขวัญใจชาวเขื่อน ค่ายขวัญใจแม่บ้าน

- จังหวัดอำนาจเจริญ ได้แก่ ค่ายสายพิณ
- จังหวัดอุบลราชธานี ได้แก่ ค่ายแมวดำ
- จังหวัดอุดรธานี ได้แก่ ค่ายนครอุดรฯ
- จังหวัดบึงกาฬ ได้แก่ ค่ายพรพ่อพระใส

การจัดบั้งไฟสมัยใหม่ชาวชุมชนเมืองจะเป็นผู้รับผิดชอบ ประกอบด้วยขบวนรำเซิ้งกลองยาวประยุกต์และรถบั้งไฟสวยงาม ส่วนขบวนบั้งไฟแบบโบราณประกอบด้วยขบวนรำเซิ้ง กลองตุ้มและรถแห่บั้งไฟโบราณจะใช้เกวียนโดยจะมีอำเภอแต่ละอำเภอที่เข้าร่วมเป็นผู้รับผิดชอบ โดยการจัดการขบวนบุญบั้งไฟของชาวชุมชนเมืองส่วนใหญ่ใช้ระบบการว่าจ้างขบวนรำเซิ้ง กลองยาว และรถบั้งไฟสวยงามจากภายนอก โดยมีผู้คนในชุมชนส่วนหนึ่งเข้าร่วม จะมีเพียงบางคุ้มเท่านั้นที่ใช้คนในชุมชนเป็นผู้รำเซิ้ง หรือว่าจ้างคนภายในเมืองยโสธรเป็นตัวแทนของชุมชนตน (ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ. 2554: 36) ซึ่งส่วนหนึ่งการจัดการว่าจ้างก็จะผ่านนายหน้าหรือกลุ่มที่เรียกตัวเองว่า “ค่ายบั้งไฟ” ที่ตั้งอยู่ในพื้นที่ต่างๆ ที่ไม่ใช่ชุมชนเมืองยโสธรก็มี

ปรากฏการณ์เกี่ยวกับค่ายบั้งไฟ สะท้อนให้เห็นพลวัตของการจัดทำงานบุญบั้งไฟในภาคอีสานยุคสมัยใหม่ที่มีการปรับเปลี่ยนไปจากเดิม ด้วยสภาพแวดล้อมและภาวะทางเศรษฐกิจที่แปรเปลี่ยนไปจากเดิม ทำให้ชุมชนอีสานกับการจัดงานบุญบั้งไฟได้รับผลกระทบด้วยเช่นกัน การช่วงชิงนิยามความหมายของบุญบั้งไฟโดยเฉพาะ “วันจุด” บั้งไฟนั้น พบว่ามีความพยายามชี้ให้เห็นว่าในชุมชนอื่นที่ไม่ใช่เพียงเมืองยโสธรเท่านั้น มีการจุดบั้งไฟจำนวนมากนับพันบั้ง และมีมากกว่าตัวเมืองยโสธรด้วยซ้ำไป ดังกรณีงานบุญบั้งไฟเมืองพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด ซึ่งถือเป็นแหล่งผลิตบั้งไฟสำเร็จรูปส่งตามใบสั่งจองเพื่อใช้จุดในงานบุญบั้งไฟทั่วอีสาน และในภูมิภาคอื่นๆ ด้วย

การทำบั้งไฟในเขตอำเภอพนมไพรนี้ผู้จัดทำเป็น “ค่ายบั้งไฟ” ต่างๆ เช่นค่ายเทพเวลา บ้านสระแก้ว ในแต่ละปีจะมีออเดอร์สั่งจองให้ทำบั้งไฟนับพันบั้ง ตั้งแต่บั้งไฟหมื่นบั้งไฟแสน บั้งไฟล้าน รวมถึงบั้งไฟสิบล้านด้วย ภาพปรากฏการณ์การสั่งจองหรือเชื่อมโยงผู้คนในต่างที่ต่างถิ่นภายในเขตภาคอีสานร่วมกัน ดังเช่น ชุมชนในเขตเมืองขอนแก่นสั่งจองบั้งไฟจากพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด หรือชุมชนในเขตอุดรธานีสั่งจองบั้งไฟไปจุดในงานบุญในชุมชนของตน ลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นถึงสภาวการณ์ที่ชุมชนภายในภูมิภาคเดียวกันเกิดการสร้างเครือข่าย สร้างความสนิทสนมความเป็นพวกพ้องเดียวกันเพิ่มขึ้น อีกทั้งยังขับ

เน้นให้ชุมชนผู้ผลิตสร้างบั้งไฟและชุมชนที่รับซื้อบั้งไฟไปใช้ในงานบุญประเพณีของตนเพื่อสร้างความเข้มแข็งขึ้นมา หลังจากที่การกระตุ้นเศรษฐกิจและพัฒนาของรัฐที่เป็นไปแบบไม่ทั่วถึง จนทำให้ชุมชนเกิดความอ่อนแอ ปราชญ์ผู้รู้ในท้องถิ่นเกี่ยวกับเรื่องทำบั้งไฟเริ่มเลือนหาย ไม่มีในชุมชน ลูกหลานคนหนุ่มคนสาวอพยพเข้าสู่เมืองใหญ่ การจัดทำบั้งไฟแบบจารีตดั้งเดิมจึงไม่มีให้เห็นอีกต่อไป เช่นนี้การสร้างค่ายบั้งไฟจึงถือเป็นวาทกรรมในการต่อรองเชิงอำนาจ เพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ในระดับชุมชนภายในให้กลายสู่ระดับภูมิภาคหรือท้องถิ่นอีสานร่วมกัน ประเพณีบุญบั้งไฟที่มีภาพของค่ายบั้งไฟถือเป็นการช่วงชิงการนิยามเพื่อให้เป็นภาพแทนของ “ความเป็นเครือข่ายทางวัฒนธรรม” ของชาวอีสาน และชูให้ประเพณีบุญบั้งไฟเป็นสมบัติร่วมหรือ “มูนมัง” ประจำท้องถิ่นอีสานและเป็นประเพณีของไทยที่ปฏิเสธชุดความคิดที่มองว่า “บุญบั้งไฟต้องยโสธร” เท่านั้น

การสร้างประเพณีมีผลต่อการสร้างตัวตน (Self) ของมวลสมาชิก ซึ่งสำหรับในสภาวะสมัยใหม่ ตัวตนอันแสดงถึงอัตลักษณ์ที่สำคัญก็ได้แก่ ตัวตนที่เชื่อมโยงกับรัฐประชาชาติ (Nation - State) (ธเนศ วงศ์ยานนาวา, 2552: 322) ดังเช่น บุญบั้งไฟไทยแลนด์ หรือประเพณีบุญบั้งไฟของไทยอีสาน (ไม่ใช่ของจังหวัดยโสธรเพียงเท่านั้น) ความพยายามต่อรองว่าประเพณีบุญบั้งไฟเป็น “มูนมัง” มรดกทางวัฒนธรรมของชาวอีสานร่วมกัน มิได้เป็นของชุมชนใดชุมชนหนึ่ง จังหวัดใดจังหวัดหนึ่ง บุญบั้งไฟในยุคปัจจุบันที่มีปรากฏอยู่อย่างแพร่หลาย และถูกนำเสนอให้เห็นภาพแก่ผู้คนในวงกว้างที่เพิ่มมากขึ้น บุญบั้งไฟของชาวอีสานในฐานะประเพณีประดิษฐ์ได้ทำหน้าที่ตอบสนองการสร้างความเป็นปึกแผ่นในชุมชนท้องถิ่นอีสาน ตลอดจนจัดระเบียบสายสัมพันธ์โดยเฉพาะอย่างยิ่งความไม่เท่าเทียมกันที่เกิดขึ้นในรูปแบบของการพัฒนา และการมุ่งกระตุ้นเศรษฐกิจแต่เพียงอย่างเดียวด้วยการสลายโครงสร้างที่รัฐเคยกำหนดนิยามเอาไว้ในพื้นที่ใดพื้นที่หนึ่งเท่านั้น

มีข้อสังเกตว่า งานบุญบั้งไฟยโสธรมีความพยายามในการสร้างภาพลักษณ์ของงานบุญที่มีเครือข่ายความสัมพันธ์แบบ “ข้ามชาติ” ซึ่งในปี พ.ศ.2555 ยโสธรได้ประชาสัมพันธ์งานบุญประเพณีนี้ภายใต้ชื่อว่า “บุญบั้งไฟนานาชาติ” โดยมีการจุดบั้งไฟจากนานาชาติ ได้แก่ ลาว ญี่ปุ่น เวียดนาม เขมร และเกาหลี รวมทั้งยังมีการถ่ายทอดสดผ่านสถานีโทรทัศน์ช่อง 11 สถานีโทรทัศน์ดาวเทียม IPM และลำโขง Channel ด้วย

จากแผนพัฒนาจังหวัดยโสธรได้กำหนดให้มีการแลกเปลี่ยนศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นกับต่างประเทศ โดยเฉพาะประเทศญี่ปุ่น ได้นำขบวนบั้งไฟของชาวเมืองโยชิดะ ประเทศ

ญี่ปุ่นมาร่วมแสดงในงานประเพณีบุญบั้งไฟนับตั้งแต่ปี พ.ศ.2538 เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน ทั้งนี้เทศบาลยโสธรได้เชิญชาวเมืองโยชิดะนำบั้งไฟญี่ปุ่นมาเผยแพร่ ซึ่งบั้งไฟญี่ปุ่นนั้นจะมีร่มติดไว้ด้วย เมื่อจุดขึ้นไปสูงสุด ก่อนจะตกลงมาร่มก็จะกางแล้วค่อยๆ ตกลงมา ซึ่งว่าเป็นการช่วยลดอันตรายที่จะเกิดจาก "บั้งไฟตก" ลงไปยังชุมชนหมู่บ้านหรือถูกผู้คนชาวบ้านในบริเวณนั้นด้วย (วิภาษณ์ เทศน์ธรรม, 2541: 146-147) ปรากฏการณ์เช่นนี้ สะท้อนให้เห็นถึงความพยายามผลักดันประเพณีท้องถิ่นที่ได้รับการยอมรับในระดับประเทศแล้ว ซึ่งระดับต่อไปก็มีความพยายามที่จะทำให้เกิดความเป็นสากลเพิ่มขึ้น ด้วยการสร้างเครือข่ายแบบข้ามชาติผ่านประเพณีบุญบั้งไฟของกลุ่มคนในภูมิภาคอาเซียนด้วยกัน แน่นอนลักษณะนี้จึงทำให้เห็นถึงวิธีการปรับเปลี่ยนการโฆษณาประชาสัมพันธ์ประเพณีบุญบั้งไฟของชาวยโสธรเพื่อสอดรับกับแผน/นโยบายชาติว่าด้วยการเป็นประชาคมอาเซียนที่กำลังเติบโตขึ้นมาในยุคนี้ การกำหนดนิยามประเพณีบุญบั้งไฟใหม่เป็น "บุญบั้งไฟนานาชาติ" ในกรณีของจังหวัดยโสธรจึงเป็นการเน้นการกระตุ้นเศรษฐกิจในกลุ่มนักท่องเที่ยวหลากหลายชาติเพิ่มขึ้นนั่นเอง

นิศา ชัชกุล (2554: 12-13) เสนอว่า การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม เทศกาล ประเพณี การท่องเที่ยวเป็นสาเหตุใหญ่ในการเกิดการเปลี่ยนแปลงระบบสังคมวัฒนธรรม เช่น แบบแผนวิถีชีวิตพื้นเมืองเปลี่ยนแปลงไป ระบบค่านิยมของคนในท้องถิ่นเปลี่ยนไป เป็นแบบการตามอย่าง หรือลอกเลียนแบบนักท่องเที่ยว หรือเพื่อเอาใจนักท่องเที่ยว มีการบิดเบือนเปลี่ยนรูปแบบอัตลักษณ์ของประเพณีการละเล่นเทศกาลของท้องถิ่นไปจากเดิม ได้แก่ การจัดเทศกาลประเพณีโดยเน้นหนักความสวยงามมากกว่าเนื้อหาสาระของประเพณีเดิม หรือเป็นการจัดแสดงมากกว่าพิธีกรรมที่สืบทอดกันมา ซึ่งวัฒนธรรมประเพณี เทศกาล การละเล่นหลายอย่างของไทยถูกบิดเบือนหรือเปลี่ยนอัตลักษณ์เดิมเพื่อการค้าการพาณิชย์มากขึ้น

3. จาก "ความอุจาด" สู่ "ความสะอาด"

การช่วงชิงความหมายผ่านสัญลักษณ์และการละเล่นในงานบุญประเพณี

บุญบั้งไฟถือได้ว่า เป็นประเพณีพิธีกรรมที่สำคัญที่สุดอย่างหนึ่งของชาวอีสาน เพราะเป็นพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับการทำนาซึ่งเป็นวิถีวัฒนธรรมหลักของผู้คนในท้องถิ่น และเป็นแหล่งอาหารที่สำคัญที่สุดของผู้คน ดังนั้น พิธีกรรมที่ชาวอีสานจัดขึ้นเพื่อขอฝนจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่เหนือธรรมชาติให้ตกต้องตามฤดูกาล (สุริยา สมุทคุปติ์, 2533: 7) บุญ

บั้งไฟเป็นประเพณีพิธีกรรมที่ชาวอีสานนิยมทำกันในช่วงเดือน 6 อันเป็นช่วงเริ่มฤดูกาลทำนาปี ความหมายของประเพณีนี้ที่เห็นได้ชัด นั่นก็คือการทำพิธีเพื่อขอฝนจากเทพเจ้าที่เชื่อว่าสถิตอยู่บนสวรรค์ชั้นฟ้าหรือที่ชาวอีสานเรียกว่า "พญาแถน" ผู้มีฐานะเป็นเทพหลวงที่ดูแลน้ำฟ้าน้ำฝน และมีอำนาจที่จะบัญชาการให้น้ำฟ้าเหล่านี้หลั่งไหลตกต้องลงมายังโลกมนุษย์ได้

ในวันแห่นั้น นอกจากจะมีการแห่บั้งไฟซึ่งบางครั้งก็จะมีการแห่นาคหรือแห่พระภิกษุเถระที่จะได้รับการสรงน้ำเพื่อเลื่อนยศเป็นพระอันดับไปด้วยแล้ว ก็ยังมีขบวนการละเล่นสนุกสนานติดตามมาด้วย ช่วงกลางคืนก็จะมีมหรสพสมโภช ตลอดจนการแข่งกลองของแต่ละหมู่บ้านด้วย โดยในขบวนแห่นี้จะมีการเล่นชักหุ่นลามกอนาจาร เป็นรูปชายหญิง คือ ท้าวผาแดงกับนางไอ่สมสู่กัน การล้อเลียนในเรื่องเพศเช่นนี้ ชาวบ้านไม่ถือเป็นเรื่องหยาบคาย เพราะเชื่อว่าเทพเจ้าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์โปรดปรานถ้าเล่นเช่นนี้ และการแสดงภาพลามกเกี่ยวกับเรื่องเพศ ก็ถือเป็นสัญลักษณ์ของการก่อให้เกิดชีวิตใหม่ ซึ่งจะนำมาซึ่งความเจริญงอกงามและความอุดมสมบูรณ์ให้เกิดขึ้นแก่ชุมชนบ้านเมือง (จารุวรรณ ธรรมวัตร, ม.ป.ป.) โดยเฉพาะความเชื่อในเรื่องการบันดาลน้ำบันดาลฝน

ในอดีตประเพณีบุญบั้งไฟจะมีการใช้สัญลักษณ์ที่ส่อถึงเรื่องเพศเป็นอย่างมาก เช่นการแกะสลักอวัยวะเพศชายเรียกว่า "บักแบ้น" หรือรูป "ลิงเด้าไม้" แบกร่วมไปในขบวนแห่ นอกจากนี้ยังมีเนื้อเรื่องของเซิ้งและเพลงที่ส่อไปในเรื่องเพศอีกหลายอย่าง สัญลักษณ์ทางเพศและเพศสัมพันธ์นี้ใช้เป็นเครื่อง หมายของความสัมพันธ์ระหว่างฟ้ากับดิน หญิงกับชาย ฯลฯ ที่เป็นพลังก่อกำเนิดชีวิต และเป็นพลังแห่งความอุดมสมบูรณ์

ในวันโฮมนี้ชาวบ้านทุกหมู่บ้านจะเล่นกันอย่างสนุกสนาน ไม่ถือเขาถือเรา โดยเฉพาะกลุ่มที่เล่นตลกจะพยายามเล่นตลกทางเพศสัมพันธ์เป็นส่วนใหญ่ ซึ่งขบวนตลกนี้เชื่อกันว่าจะต้องเล่น เพราะเป็นส่วนหนึ่งในพิธีแห่บั้งไฟที่จะขาดเสียมิได้ ด้วยเป็นกิจกรรมที่สำคัญที่ช่วยขจัดหรือขับไล่เสนียดจัญไรและความชั่วร้ายต่างๆ ให้พ้นไป เพื่อมิให้เกิดอุปสรรคที่พญาแถนจะส่งฝนให้ตกลงมายังโลกมนุษย์ ซึ่งจำต้องกล่าวคำหยาบและละเล่นในเรื่องเพศ ดังตัวอย่างคำเซิ้งที่กลุ่มตลกเล่นในประเพณีบุญบั้งไฟ ซึ่งมีถ้อยคำที่กล่าวอย่างตรงไปตรงมาในเรื่องราวทางเพศ (*สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 7*, 2542: 2260) ตัวอย่างเช่น

- *ตัดผมบ่ครับ ตัดผมบ่ครับ ตัดผมแล้ว สิกันบ่ครับ*

(คำว่า "สิ" ออกเสียงเป็น "สี้" ในภาษาถิ่นอีสาน หมายถึงการมีเพศสัมพันธ์กัน)

- *สาวซุมไหนมาซออยู่พี่ สูอยากสิก็จึงมาซอ*

(สาวกลุ่มไหนมารวมกันอยู่ ณ ที่ตรงนี้ ถ้าสาวคนไหนอยาก "สี้" (มีเพศสัมพันธ์) ก็ให้มาถามไถ่ทางนี้)

หรือตัวอย่าง*กาพย์เซิ้งบั้งไฟ* ความว่า

"สาวบ้านใดกระโปรงเขินเขิน เจ้าอย่าเพลินขึ้นเทิงปลายไม้
ปานาใต้แมงมี่เข้าตอม ให้เจ้าซอมของตนคักแน่ (ปา = อวัยวะเพศหญิง)
อย่าเบิ่งแต่เขาจุดบั้งไฟ ปาทางในเฮ็ดฮูซ่าว่า
เพิ่นผู้ซ่าเทิงแหล้เทิงดำ อย่าคึดนำบั้งไฟเถาะหล้า
เมี้ยนอีซ่าสาแล้วจั่งดู ผู้บ่าวครูเขาสิมาพ้อ
มาเห็นหน่อเปิดหน่ายสาวนาง ไปนำทางเขาสิเว้าพ้อ

(ยูร กมลเสรีรัตน์, 2546: 111-112)

หรือ*กาพย์เซิ้งบั้งไฟตลกหยาบโลน* ความว่า

"โอเฮาโอ พวกเซิ้งเฮาโอ หีเมียโตมันล้าสมัย
หีนูนใหญ่คือหีแม่ม่าย จังแมนหน่ายคือหีแม่ยาย"

(วิภาษณ์ เทศน์ธรรม, 2541: 86)

ภาพของการละเล่นในเชิงสัญลักษณ์ที่โยงใยเกี่ยวกับเรื่องเพศ ไม่ว่าจะเป็นกาพย์เซิ้งบั้งไฟ เพลงร้องเล่นต่างๆ การเล่นหุ่น การแต่งเนื้อแต่งตัวสลับเพศผิดเพศ ดังเช่น ชายแต่งเป็นหญิง หญิงแต่งเป็นชาย รวมทั้งการแห่แหนรูปสัญลักษณ์เกี่ยวกับอวัยวะเพศอย่างโจ่งแจ้ง สิ่งเหล่านี้สำหรับจังหวัดยโสธรโดยเฉพาะตัวเมือง ซึ่งเป็นเวทีการจัดประเพณีในระดับชาติเพื่อต้อนรับนักท่องเที่ยวมานับกว่าสามทศวรรษมาแล้ว สิ่งต่างๆ ที่กล่าวมาข้างต้นอันสื่อความหมายไปในทางเพศและดูลามกในสายตาของคนทั่วไป แน่นอนโดยภาพรวมอาจจะเรียกได้ว่าเป็น "ความอุจาด" ดิบเถื่อนและหยาบคายที่ผู้สนับสนุนทุนการท่องเที่ยวอย่าง "ททท." ได้ขจัดสิ่งปนเปื้อนมีมลทินนี้ออกไปเช่นกัน ด้วยมองว่าภาพลักษณ์เหล่านี้ไม่ควรส่งเสริม และไม่ควรให้เล็ดลอดออกไปสู่สายตานักท่องเที่ยว ก็เพื่อสื่อถึงความสูงส่งทางวัฒนธรรมในมุมมองการพัฒนาที่ฝ่ายรัฐได้ดำเนินการมากว่าสามทศวรรษแล้ว

อย่างไรก็ตาม ภาพลักษณ์เกี่ยวกับสัญลักษณ์และการละเล่นเนื่องด้วยเพศในประเพณีบุญบั้งไฟ แม้จะไม่พบเห็นอย่างดาษดื่นเหมือนเช่นอดีตในเขตปริมณฑลของเมืองยโสธร เมืองหลักของประเพณีบุญบั้งไฟในสายตาสื่อการท่องเที่ยวก็ตาม แต่ในชุมชนอื่นที่อยู่ใกล้เคียงก็ได้หยิบยกเอาประเด็นที่ถูก "ตัดตอน" ออกจากงานบุญประเพณีของจังหวัดยโสธร นำมาสร้างสีสันเฉิดฉายให้ปรากฏในงานบุญประเพณีในชุมชนของตน ดังกรณี บุญบั้งไฟพนมไพร ของจังหวัดร้อยเอ็ด พบว่าการใช้สัญลักษณ์เนื่องด้วยเพศในงานบุญบั้งไฟมีให้เห็นอย่างเด่นชัด ไม่มีการปิดบังอำพรางซ่อนเร้นราวกับถูก "ฆ่าตัดตอน" ชีวิตที่เคยโลดแล่นในเวทีพิธีกรรมให้ออกจากงานบุญประเพณีนี้ ดังเช่นงานบุญบั้งไฟของชาวยโสธร

ในกรณีการนำเสนอภาพเนื่องด้วยสัญลักษณ์ทางเพศในงานประเพณีบุญบั้งไฟพนมไพร ในปัจจุบัน ซึ่งเป็นพื้นที่หนึ่งที่ห่างจากตัวจังหวัดยโสธรเพียง 20 กิโลเมตรเท่านั้น แน่นอนว่าบุญบั้งไฟอำเภอพนมไพรในวันนี้ เริ่มเป็นที่รู้จักและมีการกล่าวอ้างว่า มีการจัดงานบุญบั้งไฟที่ใหญ่ที่สุดในภาคอีสาน โดยเฉพาะมีบั้งไฟจุดแข่งขันในแต่ละปีมีจำนวนมากกว่าจังหวัดยโสธรอีกด้วย ดังจะเห็นได้จากการประชาสัมพันธ์ในสื่อหนังสือพิมพ์เดลินิวส์ฉบับวันที่ 19 พฤษภาคม 2555 พาดหัวข่าวหน้า 1 ว่า *"ประเพณีบุญบั้งไฟ อำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด ประเพณีบุญบั้งไฟที่ใหญ่ที่สุดในประเทศไทย"* อนึ่ง รถบั้งไฟเอ้ (บั้งไฟประเภทสวยงาม) รวมทั้งบั้งไฟจุด (บั้งไฟจุดแข่งขันขึ้นสูง) ที่ใช้ในงานประเพณีบุญบั้งไฟเมืองยโสธรในแต่ละปี ส่วนหนึ่งก็นำมาจากบั้งไฟของชาวอำเภอพนมไพร ด้วยการจ้างเหมามาในนามของคณะ/คุ้มวัด/คุ้มบ้านที่ใช้ในขบวนแห่บั้งไฟของยโสธรด้วย เป็นเหตุทำให้ชาวพนมไพรรู้สึกและเกิดคำถามว่า "ทำไมบุญบั้งไฟจึงถูกมองผ่านสื่อที่แสดงภาพลักษณ์ว่าเป็นกิจกรรมประเพณีของจังหวัดยโสธรเท่านั้น" ทัศนะดังกล่าวสะท้อนให้เห็นข้อถกเถียงเรื่องพลวัตของ "ความแท้" กับ "ความเทียม" หรือ "ของเก๊" กับ "ของจริง" อันเป็นประเด็นหนึ่งในการแย่งชิงนิยามความหมายบุญบั้งไฟในสังคมอีสานปัจจุบัน

ย้อนกลับมากล่าวถึงประเด็นเรื่องสัญลักษณ์ว่าด้วยเรื่องเพศในงานประเพณีบุญบั้งไฟพนมไพร ผู้เขียนพบว่าในช่วง 4-5 ปีที่ผ่านมา บุญบั้งไฟพนมไพรเริ่มเป็นที่รู้จักของผู้คนในถิ่นอื่นๆ เพิ่มขึ้น ซึ่งบุญบั้งไฟพนมไพรจะมีกำหนดเวลาชัดเจนไม่เหมือนกับจังหวัดยโสธรที่จะต้องออกมาแถลงข่าวประชาสัมพันธ์เป็นปีๆ ไป ไม่มีกำหนดการแน่นอน กล่าวคือ บุญบั้งไฟพนมไพรจะจัดในวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 7 ของทุกๆ ปี แม้จะเป็นวันที่ไม่ตรงกับวันเสาร์อาทิตย์ก็ตาม

สำหรับการแห่และการจุดบั้งไฟของชาวอำเภอพนมไพร ก็พบว่ามีการนำเสนอภาพของสัญลักษณ์เนื่องด้วยเพศอย่างเด่นชัด และถือเป็น "สีสัน" ที่โดดเด่นของงานนี้ทีเดียว ไม่ว่าจะเป็นการแสดงเป็นตัวตลก เป็นพ่อค้าแม่ค้าเร่หาบขาย "บักแบ้น" ตัวตลกเดินลากลิงเด้าไม้ รูปหุ่นหญิงชายมีเพศสัมพันธ์กัน รวมทั้งมีรถสิบล้อแห่ "บักแบ้น" (รูปอวัยวะเพศชาย) ขนาดใหญ่ในงาน ซึ่งสร้างความน่าตื่นตาตื่นใจ และดูผิดแผกไปจากงานบุญบั้งไฟเมืองยโสธรที่ไม่สามารถจะปฏิบัติเช่นนี้ได้ การปฏิบัติเช่นนี้แสดงให้เห็นถึงความพยายามในการ "รื้อถอนความหมาย" การลบล้างและท้าทายกระบวนการผูกขาดความหมาย และรื้อถอนโครงสร้างที่วิถีรัฐได้เข้ามากำกับสร้างขึ้นทีหลัง



ภาพ: รูปสัญลักษณ์บักแบ้น (อวัยวะเพศชาย) ที่ถูกนำมาแห่บนรถหกล้อขนาดใหญ่ งานบุญบั้งไฟ อ.พนมไพร จ.ร้อยเอ็ด ปี พ.ศ.2555

จากประเด็นข้อแย้งดังกล่าว รวมทั้งการนำเสนอในสื่อว่านิตยสารต่างประเทศโปรโมทให้ประเพณีบุญบั้งไฟ (เฉพาะจังหวัดยโสธร) เป็นกิจกรรมประเพณีที่นักท่องเที่ยวทั่วโลกไม่ควรพลาด จนทำให้เกิดชนวนคำถามเป็นประเด็นสำหรับชุมชนอื่นๆ ว่า "*การนำเสนอประเพณีบุญบั้งไฟให้ชาวต่างชาติมาท่องเที่ยว จำเป็นต้องจำกัดอยู่ที่ยโสธรเพียงแห่ง*

เดียวด้วยหรือ?" (www. esanclick.com) จากปรากฏการณ์ช่วงชิงนิยามความหมายของบุญบั้งไฟในชุมชนอีสานเช่นนี้ สะท้อนให้เห็นข้อวิวาทะและปัญหาในเรื่องการให้ความหมายและสร้างความเป็นหนึ่งเดียวที่เกิดจากอำนาจรัฐ ซึ่งได้กดทับและปิดกั้นความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมประเพณีที่ดำรงคงอยู่ในสังคมอีสานปัจจุบัน

วาทกรรม *"บั้งไฟ = ยโสธร"* จึงชี้ให้เห็นสภาพการที่รัฐพยายาม "จองจำ" ทางจินตนาการความเชื่อและวิถีการดำเนินชีวิตของคนอีสานในท้องถิ่นอื่นๆ ที่ถูกกระแสการกระตุ้นเศรษฐกิจและการพัฒนาด้านการท่องเที่ยวซึ่งถือเป็นกลไกในการพัฒนาประเทศนั้นกักขัง หน่วงเหนี่ยวทำให้พื้นที่ทางความเชื่อด้านประเพณีบุญบั้งไฟในถิ่นอื่นๆ ที่มิใช่ยโสธรอันเป็นความคิดในกระแสหลักถูกลดทอนอำนาจ ตลอดจนริดรอนความเป็นตัวตนทางวัฒนธรรมของชาวอีสานให้ลีบเล็กลง จนอาจทำให้เกิดความเหนื่อยอ่อน และล้าไปในที่สุดก็เป็นได้

เกษม เพ็ญอนันต์ (2552: 17) กล่าวว่า ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมยังคงเป็นปัญหาหลักของรัฐประชาชาติสมัยใหม่ เมื่อสงครามเย็นสิ้นสุดลง และการเมืองในระบอบประชาธิปไตยเปิดกว้างขึ้น สิ่งเหล่านี้ทำให้รัฐต้องปรับเปลี่ยนนโยบายด้านวัฒนธรรมและยอมรับว่าความแตกต่างหลากหลายทางด้านการดำเนินชีวิต อัตลักษณ์และคุณลักษณะความเป็นมนุษย์หรือความเป็นตัวตนของเขา ไม่สามารถลดทอนมาสู่ความเป็นวัฒนธรรมเดี่ยวได้อีกต่อไป ในขณะเดียวกันรัฐยังต้องเผชิญกับปัญหาทางการเมืองอื่นๆ ที่ไม่ใช่เรื่องอุดมการณ์ทางการเมืองอีกต่อไป แต่เป็นปัญหาเกี่ยวกับเชื้อชาติ เผ่าพันธุ์ ศาสนาความเชื่อ เพศสภาพและวัฒนธรรมย่อย (Subculture) จนในที่สุด รัฐบาลของบางประเทศได้เสนอทางออกผ่านนโยบายเกี่ยวกับสังคมพหุวัฒนธรรม (Multicultural Society) โดยอาศัยแนวคิด "พหุวัฒนธรรมนิยม" (Multiculturalism) เป็นพื้นฐาน

4. จาก "พญาคันคาก" ถึง "ผาแดงนางไอ่"

การช่วงชิงความหมายผ่านเรื่องเล่าตำนานประวัติที่มาของงานบุญประเพณี

ในอดีตเมื่อกล่าวถึงที่มาหรือประวัติของประเพณีการจัดประเพณีบุญบั้งไฟแล้ว จะพบว่านักวิชาการส่วนใหญ่มักอธิบายเรื่องเล่าที่มาผ่านวรรณกรรมท้องถิ่นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายในชุมชนนี้ นั่นก็คือเรื่อง "พญาคันคาก" ซึ่งถือเป็นตำนานอธิบายเหตุบอกเล่าประวัติที่มาของการจัดประเพณีนี้ในชุมชนท้องถิ่นอีสาน

วรรณกรรมอีสานเรื่องพญาคันคาก (คางคก) เป็นวรรณกรรมที่กวีได้ปรับเปลี่ยนให้เป็นวรรณกรรมชาดก อยู่ในชาดกนอกนิบาต จึงเป็นอีกเรื่องหนึ่งรวมอยู่ในวรรณกรรมพุทธศาสนาด้วย เพราะเป็นความเชื่อของชาวภาคอีสานที่ได้นิยมนำวรรณกรรมเรื่องพญาคักคากมาใช้เทศน์กันตลอดมา โดยเฉพาะพิธีกรรมที่เกี่ยวกับการขอฝนเพื่อต้องการให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล เช่นเดียวกับการแห่บั้งไฟ ฉะนั้นในอดีตการเทศน์เรื่องพญาคันคากนี้ชาวบ้านจะจัดเป็นพิธีใหญ่ และถือเป็นประเพณีเช่นเดียวกับการเทศน์ใน “บุญผะเวส” (เทศน์มหาชาติ) เริ่มต้นตั้งแต่การจัดสถานที่ และนิมนต์พระสวดคาถาปลาค่อ (ปลาช่อน) และนิมนต์พระที่มีชื่อเสียงมาเทศน์ 2 ธรรมาสน์เรื่องพญาคันคาก (*สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 9*. 2542: 2897)

เรื่องเล่าตำนานพญาคันคากมีอยู่ว่า “กาลครั้งหนึ่งนานมาแล้ว มีเมืองๆ หนึ่งชื่อเมืองอินทะปัตถนคร มีพระยาครองเมืองชื่อพระยาเอกราช มีโอรสองค์หนึ่งมีผิวพรรณขรุขระเหมือนคางคก แต่สีเหลืองเหมือนทองคำ เมื่อท้าวพญาคันคากเจริญวัยขึ้นก็อยากได้หญิงสามรูปร่างโฉมงามมาเป็นภรรยา แต่หาไม่ได้พระบิดาก็พยายามหาให้ ในที่สุดท้าวคันคากจึงอธิษฐานว่า หากตนเองมีบุญบารมีแล้วขอให้ได้หญิงงามมาเป็นภรรยาตามประสงค์ จึงร้อนถึงพระอินทร์ซึ่งได้มาช่วยเนรมิตปราสาทให้ พร้อมทั้งนำนางแก้วเทวีมาเป็นภรรยาด้วย แต่เห็นว่าท้าวคันคากมีรูปร่างอัปลักษณ์จึงเสกกายให้เป็นหนุ่มรูปงามเพื่อให้ทั้งสองอยู่ในปราสาทนั้นอย่างปกติสุข

พระอินทะปัตถนครทราบเรื่อง ก็ดีพระทัยอย่างมากจึงยกราชสมบัติให้ครอง เมื่อท้าวคันคากครองเมืองแล้ว พญาแถนไม่พอใจเพราะว่าท้าวคันคากมีอิทธิฤทธิ์มากกว่าเกรงจะเป็นภัยต่อตน จึงหาทางกลั่นแกล้ง ไม่ให้ฝนตกบนพื้นโลก เกิดความเดือนร้อนไปทั่วพื้นพิภพ ท้าวคันคากจึงต่อสู้กับพญาแถน ในที่สุดพญาแถนแพ้ฤทธิ์ของท้าวคันคากจึงยอมให้ฝนตกบนพื้นพิภพตามคำสั่งของท้าวคันคาก ในการต่อสู้กันนี้เป็นการต่อสู้ครั้งยิ่งใหญ่ทีเดียว กล่าวคือ ท้าวคันคากได้พาบริวาร อันมีกบ เขียด งู ผึ้ง ต่อ แตน และหมู่สัตว์อื่นๆ ที่มีพิษไปสู่กับพญาแถนจนได้ชัยชนะ และท้าวคันคากก็บังคับให้พญาแถนส่งฝนให้ตกต้องตามฤดูกาลต่อมา (สำลี รักสุทธี. 2542: 67) ด้วยการจุดบั้งไฟขึ้นไปบนเมืองฟ้าเมืองแถนเพื่อเป็นสัญญาณบอกให้พญาแถนได้ส่งฝนให้ตกลงมายังโลกมนุษย์ได้ แสดงให้เห็นว่าตำนานเรื่องพญาคันคากรบแถนนั้นเป็นเรื่องเล่าอธิบายที่มาของประเพณีการจุดบั้งไฟที่เชื่อถือกันมา และยังเป็นกิจกรรมในเชิงพิธีกรรมเพื่อขอความอุดมสมบูรณ์ในเรื่อง

น้ำฟ้าน้ำฝนให้ตกต้องลงมาในชุมชนของชาวไร่ชาวนาอีสาน ซึ่งจะได้ใช้น้ำท่าเป็นเครื่องทำนาปลูกข้าวในชุมชนเกษตรกรรมนั่นเอง

นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2536: 4) เสนอว่า เรื่องผาแดงนางไอ่ก็ตาม เรื่องพญาคันคากก็ตาม ล้วนเกี่ยวกับการที่จะให้แถนบันดาลฝนให้ตกลงมาตามฤดูกาลทั้งสิ้น ตำนานนิทานเหล่านี้คงจะเป็นเรื่องเล่าเพื่ออธิบายบุญบั้งไฟในสมัยหลัง ในขณะที่พิธีกรรมนี้คงมีอายุมายาวนานในหมู่ประชาชนกลุ่มไทย-ลาวในอีสานจนเกินจะอธิบายถึงต้นกำเนิดอันแท้จริงของพิธีกรรมนี้ได้ เรื่องพญาคันคากก็หาได้มีเรื่องเกี่ยวกับการยิงบั้งไฟแต่อย่างใดไม่

จากเหตุผลข้างต้น เมื่อพิจารณาดูแล้วในเชิงพิธีกรรมเกี่ยวกับบุญบั้งไฟ ก็น่าสันนิษฐานได้ว่ากิจกรรมเชิงพิธีกรรมก็คงมีรูปสัญลักษณ์ หรือเหตุการณ์การกระทำที่เกี่ยวเนื่องกับพญาคันคากอยู่พอสมควร อย่างไรก็ตาม เมื่อกลับไปดูการละเล่นการแสดงที่อยู่ในขบวนแห่บั้งไฟในหลายพื้นที่ของจังหวัดในภาคอีสาน ก็พบว่าเรื่องพญาคันคากนั้นเป็นที่รู้จักหรือรับรู้กันน้อยมาก หากเทียบกับเรื่อง “ผาแดงนางไอ่” ซึ่งเป็นวรรณกรรมอีกเรื่องหนึ่ง ซึ่งเชื่อว่าเป็นที่มาที่ไปของประเพณีการจุดบั้งไฟ ดังมีทัศนะว่าเรื่องการทำบุญบั้งไฟนี้ มีหลักฐานบันทึกไว้ในวรรคดีอีสานเรื่อง “ท้าวผาแดงนางไอ่” ซึ่งให้ความสำคัญในการทำบุญบั้งไฟแข่งขันถวายพญาแถนเพื่อชิงนางไอ่ธิดาพญาขอม ดังปรากฏในเรื่องว่า

“ท้าวจึงบอกให้ไพร่น้อย ข้ามหาดเสนา
ยินว่าพารานาง ไอ่คำภายพุ้น
เขาจักทำบุญสร้าง ไฟหางบั้งหมื่น
ปุนคาดมื้อ เดือนหน้าจุดเส็ง
เดือนหกขึ้น วันเพ็งสิบห้าค่ำ
เฮามาตกแต่งตั้ง ไปสร้างฮ่วมบุญ”
(อ้างถึงใน ยูร กมลเสรีรัตน์. 2546: 45)

นอกจากนี้ ในขบวนแห่บุญบั้งไฟหลายๆ พื้นที่ในปัจจุบันก็มักจะมีรถแห่ท้าวผาแดงกับนางไอ่ขี่ม้ามณีกาบร่วมในขบวนแห่ด้วยเสมอ ไม่ว่าจะเป็นงานบุญบั้งไฟที่อุดรธานี อุบลราชธานี ยโสธร มุกดาหาร ขอนแก่น กาฬสินธุ์ ชัยภูมิ และในอีกหลายพื้นที่ รวมทั้งยังมีการประกวดท้าวผาแดงนางไอ่เพื่อให้คนหนุ่มสาวได้เข้าร่วมในกิจกรรมบุญประเพณีนี้ด้วย อีกทั้งยังเป็นการสร้างสีสันให้เกิดความสนุกสนานด้วยเหตุที่การประกวดหนุ่มสาว

ที่ได้แต่งตัวเป็นตัวละครในวรรณคดีเรื่องผาแดงนางไอ่ ดังเช่นกรณีในปี พ.ศ.2555 ชาวเทศบาลตำบลสนม จังหวัดสุรินทร์ ก็จัดให้มีการประกวดท้าวผาแดงและนางไอ่คำประจำปีในเทศกาลบุญบั้งไฟ หรือเวทีประกวดผาแดงนางไอ่ในงานบุญบั้งไฟ อำเภอสุวรรณภูมิ จังหวัดร้อยเอ็ดก็มีให้เห็นด้วยเช่นกัน



ภาพ: ส่วนหนึ่งของผู้เข้าประกวดท้าวผาแดงนางไอ่
ในงานประเพณีบุญบั้งไฟประจำปี พ.ศ.2555 ของเทศบาลตำบลสนม จังหวัดสุรินทร์

จากลักษณะข้างต้น ผู้เขียนมองว่าอำนาจของความงามได้เข้ามาบดบังอำพรางภาพของพญาคันคากซึ่งยังคงถูกตอกย้ำและซ้ำความว่าเป็นเรื่อง “อัปลักษณ์” อีกทั้งยังแสดงให้เห็นถึงความไร้อารยธรรม เพราะมีรูปลักษณ์เป็นสัตว์ ยิ่งเป็นคางคกที่ดูอุจาด น่าเกลียด และสกปรก ไม่เจริญเหมือนดั่งอารยธรรมประเทศ ซึ่งหากเทียบเคียงกับท้าวผาแดงนางไอ่ที่เป็นคู่หนุ่มสาวมีรูปร่างโสภา หน้าตาสวยสดงดงามทั้งคู่แล้ว อีกทั้งยังสื่อถึงร่างกายที่ผ่านกระบวนการทำให้เป็นอารยชน (Civilizing Processes) ในโลกของประเพณีพิธีกรรมที่จะต้องดำเนินไปด้วยกิจกรรมของการแห่แหนเพื่อให้ปรากฏแก่สายตาแก่สาธารณชน แน่นอนร่างกายที่เป็นมนุษย์อย่างท้าวผาแดงนางไอ่ดูเหมือนจะดูมีเหตุมีผลกว่าท้าวคันคาก

มากทีเดียว ด้วยเหตุนี้ จึงจำเป็นต้องอาศัยภาพลักษณ์ของคู่หนุ่มสาว มิใช่รูปลักษณ์ของสัตว์ครึ่งบกครึ่งน้ำอย่างพญาคันคาก ซึ่งเสมือนเป็นร่างกายที่ดู "ป่าเถื่อน" (Uncivilized Body) ให้ออกมาโลดแล่นโชว์ในงานบุญดังกล่าวนี้ อันเป็นการปิดบังและพยายามปรับเปลี่ยนร่างกายในเวทีงานบุญบั้งไฟให้มีร่างอารยะ เป็นเสมือนผู้มีวัฒนธรรม ดังเช่นท้าวผาแดงนางไอ่ ซึ่งถูกนิยามตัวตนในลักษณะที่ตรงกันข้ามกับความเป็นธรรมชาติของชีวิตพญาคันคากผู้ที่ถูกลดเลือนให้ร่างกายนี้หลุดพ้นจากกรอบความคิดในกระแสหลักเนื่องด้วยเรื่องเล่าอธิบายประวัติที่มาของประเพณีบุญบั้งไฟของชาวอีสาน รูปลักษณ์ของท้าวผาแดงนางไอ่จึงเป็นร่างกายที่เป็นที่สังคมยอมรับมากกว่า เพราะเป็นภาพร่างของมนุษย์เป็นคนหนุ่มคนสาวที่มีความงดงามที่ต้องตาต้องใจแก่ผู้พบเห็น และถูกมองว่าเป็นร่างที่สมควรแก่การนำออก "โชว์" ให้ปรากฏสู่สายตาผู้คนแก่คนภายนอกมากกว่าท้าวพญาคันคากผู้มีเนื้อหนังมังสาที่ดูน่าเกลียดน่ากลัว และมีคุณสมบัติเป็นเสมือนตัวแทนของสัตว์ที่มิได้เป็นมนุษย์ ซึ่งจะต้องมีการปรับปรุงลักษณะร่างกายกายภายนอกที่จะให้เกิดความสวยงามอีกมาก อันเกิดจากการสร้างวาทกรรมความงามผ่านวัฒนธรรมบริโภคในกระแสการพัฒนาการท่องเที่ยวนั่นเอง

ภาพของพญาคันคากที่ถูกเบียดบังจากภาพร่างของท้าวผาแดงนางไอ่ที่มีอยู่ในขบวนแห่บุญประเพณีบุญบั้งไฟนั้น เกิดจากอำนาจของ "ความงาม" ซึ่งถือเป็นวาทกรรมอีกชุดหนึ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมาในสังคมกระแสบริโภคนิยม การจัดรถขบวนแห่บั้งไฟอย่างสวยสดงดงามนอกจากจะมองเป็นผ่านตัวบั้งไฟแล้วก็จะต้องมี "โชว์" ผู้แสดงหญิงชาย (ส่วนใหญ่เป็นคนหนุ่มสาว) ที่นั่งบนรถเอ้บั้งไฟด้วย เช่นนี้ความงามของท้าวผาแดงนางไอ่ในขบวนแห่บุญบั้งไฟจึงเกิดขึ้นมาจากกลไกทางอำนาจ ไม่ว่าจะเป็นอำนาจทางวัฒนธรรมสังคม (สื่อ, อุตสาหกรรมแฟชั่น เครื่องสำอาง และการประกวด) ซึ่งบ่งชี้ให้เห็นอำนาจที่เกิดจากแฝงมากับระบบทุนนิยมสมัยใหม่ด้วย และยังสะท้อนให้เห็นถึงอัตลักษณ์วัฒนธรรมการบริโภคเช่นกัน รวมถึงอำนาจทางการเมืองในท้องถิ่นที่เป็นผู้กำหนดกฎเกณฑ์และบัญชาการว่าจะให้งานบุญเป็นงานการประกวดประชัด จนกลายเป็นค่านิยมของสังคมชุมชนไปในที่สุด ฉะนั้น เรือนร่างของท้าวผาแดงนางไอ่ที่ถูกจับจ้องและอยู่ในเวทีประกวดอวดโฉม จึงเป็นเสมือนเครื่องมืออย่างหนึ่งที่จะนำพาชุมชนไปสู่จุดหมายปลายทางในเชิงการพัฒนา นั่นคือ การส่งเสริมการท่องเที่ยวที่อุดมไปด้วยการประกวดและมุ่งเน้นการจัดขบวนแห่ที่สวยสดงดงามเป็นสำคัญ

ความส่งท้าย

จากการศึกษาการช่วงชิงความหมายของงานประเพณีบุญบั้งไฟในวิถีวัฒนธรรมอีสานในยุคปัจจุบันทำให้เรามองเห็นปรากฏการณ์ของประเพณีที่มีการแปรรูปเปลี่ยนความหมายไปมากกว่าแต่ก่อน ทั้งนี้อาจอาศัยทัศนะของ Eric Hobsbawm (1983) มาช่วยขยายความเข้าใจในการประดิษฐ์สร้างประเพณีบุญบั้งไฟของชาวอีสานในยุคสมัยใหม่ว่าประเพณีใหม่ หรือประเพณีประดิษฐ์นี้ถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของชุมชนในจินตนาการ ซึ่งเป็นการสถาปนาความเป็นปึกแผ่นทางสังคมในกลุ่มคน นอกจากนี้ยังสร้างความชอบธรรมแก่ความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มชนที่ปลูกฝังค่านิยม ความเชื่อในการปฏิบัติของคนที่เป็นสมาชิกของกลุ่มชนด้วย ในการอ้างอิงอดีตที่มีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์ของประเพณีประเพณีประดิษฐ์ ก็จะทำให้ประเพณีดังกล่าวสามารถสถาปนาอดีตของตนเองว่ามีความต่อเนื่องมาอย่างยาวนานกับสถานการณ์ในประวัติศาสตร์ สิ่งนี้จะกระทำอย่างซ้ำๆ กึ่งๆ เป็นเงื่อนไขหรือหน้าที่ต้องปฏิบัติ ลักษณะดังกล่าวจะแสดงให้เห็นความขัดแย้งระหว่างความเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องกับความพยายามสร้างบางส่วนของชีวิตที่อาจหลุดขาดหายไปในสภาวะสมัยใหม่ให้เห็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งทำให้เกิด “การประดิษฐ์ประเพณี” โดยเฉพาะประเพณีใหม่ที่ใช้วัตถุเก่าในอดีต (Ancient Materials) ที่สามารถกำหนดการประดิษฐ์ภาษาใหม่หรือเครื่องหมายใหม่ สัญลักษณ์ ให้กลายเป็นความหมายที่ดำรงอยู่ในขบวนการเคลื่อนไหวเรื่องชาติและรัฐ ซึ่งมีผลอย่างมากต่อการขัดเกลาทางสังคมที่พร่ำสอนระบบคุณค่าบางอย่างแก่สมาชิกของชาติ หรือกลุ่มให้ยินยอมรับรูปสัญลักษณ์ นอกจากนี้ Keyes Charles F. (1987) ยังเสนอให้เห็นว่าสิ่งที่ทำให้เกิดความแตกต่างทางวัฒนธรรมเป็นความแตกต่างกันทางด้านเชื้อชาติ ซึ่งขึ้นอยู่กับนโยบายทางการเมืองที่จำแนกเรื่องราวต่างๆ ที่แสดงออกมาในรูปของศิลปะ พิธีกรรม ละคร วรรณคดี นิทานพื้นบ้าน และอื่นๆ ประชาชนพูดถึงรากเหง้าทางวัฒนธรรมเฉพาะเรื่องที่ได้รับอนุญาตและสนับสนุนจากทางการที่ยืนยันว่าเป็นมรดกร่วมกันของคนที่เป็นชนชาติเดียวกัน การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ในทุกแห่งทุกถูกสร้างเป็นรูปเป็นร่างขึ้นโดยวิธีการที่ชุมชนระดับชาติได้สร้างขึ้นและได้รับการสนับสนุนจากโครงสร้างของรัฐสมัยใหม่

บรรณานุกรม

เกษม เพ็ญภินันท์. 2552. "บทนำ: มนุษย์กับความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมในมนุษยศาสตร์" หน้า 12-22. ใน เกษม เพ็ญภินันท์ (บรรณาธิการ). *ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมในมนุษยศาสตร์.* กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.

จารุวรรณ ธรรมวัตร. ม.ป.ป. *คติชาวบ้านอีสาน.* มหาสารคาม: ภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.

ธเนศ วงศ์ยานนาวา. 2552. "จากประเพณีประดิษฐ์ สู่ความหลากหลายของวัฒนธรรมศึกษา อาทิ "วัฒนธรรมสายตา" หน้า 317-391. *รัฐศาสตร์สาร เล่ม 4.* กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.

ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ. 2554. "รื้อสร้างประเพณี: การเปลี่ยนแปลงของบุญบั้งไฟในยุคโลกาภิวัตน์" *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง.* 7: 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม): 27-48.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2536. *ท่องเที่ยวบุญบั้งไฟในอีสาน บุญบั้งไฟต้องรับใช้ชาวยโสธร ไม่ใช่ชาวยโสธรรับใช้บุญบั้งไฟ.* กรุงเทพฯ: มติชน.

นิศา ชัชกุล. 2554. อุตสาหกรรมการท่องเที่ยว. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ปรีชา พิณทอง. 2540. *ประเพณีโบราณไทยอีสาน.* อุบลราชธานี: ศิริธรรมออฟเซ็ท.

พัฒนา กิติอาษา. 2546. "บทบรรณาธิการ มานุษยวิทยากับการศึกษาปรากฏการณ์โหยหาอดีตในสังคมไทยร่วมสมัย" หน้า 1-48. ใน พัฒนา กิติอาษา (บรรณาธิการ). *มานุษยวิทยากับการศึกษาปรากฏการณ์โหยหาอดีตในสังคมไทยร่วมสมัย.* กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์กรมหาชน).

ยูร กมลเสรีรัตน์. 2546. *บุญบั้งไฟยโสธร ประเพณีขอฝนที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในภาคอีสาน.* กรุงเทพฯ: ทีเจเจ จำกัด.

วัฒนธรรมจังหวัดยโสธร, ศูนย์. 2540. *บุญบั้งไฟยโสธร.* ยโสธร: ม.ป.ท.

วิภาษณ์ เทศน์ธรรม. 2541. *การศึกษารูปแบบการจัดงานประเพณีบุญบั้งไฟ อำเภอเมือง จังหวัดยโสธร.* วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยคดีศึกษา (เน้นมนุษยศาสตร์) บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 7. 2542. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์.

สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคอีสานเล่ม 9. 2542. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทยธนาคารไทยพาณิชย์.

สุริยา สมุทคุปติ์. 2533. *สัญลักษณ์สำคัญในบุญบั้งไฟ: การวิเคราะห์และตีความหมายทางมานุษยวิทยา.* ขอนแก่น: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

Homsbawm, Eric and Terence Ranger (eds). 1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Keyes, Charles F. 1987. *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State.* Boulder, Colorado: Westview Press.

บทความรับเชิญ
วิธีคิดท้องถิ่นกับการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้าน ในประเพณีบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

Local Thinking and Constructing of the Folk Bodhisattva In Boon Luang Festival, Dan Sai District, Loei Province

ปฐม หงส์สุวรรณ
ภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม 44150
Email: h.pathom@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิธีคิดท้องถิ่นเกี่ยวกับการสร้างภาพตัวแทนความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านในประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยมุ่งวิเคราะห์ตีความจากเนื้อหาและองค์ประกอบของพิธีกรรมที่เกี่ยวเนื่องในงานบุญหลวง ผลการศึกษาพบว่า ชาวอำเภอด่านซ้ายได้ร่วมกันผลิตสร้างตัวตนของพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้านขึ้นมาในกรอบประเพณีของท้องถิ่นเป็นหลัก ซึ่งมีความซับซ้อนของระบบความเชื่อและศาสนา โดยวิธีการปรับเปลี่ยน หยิบยืม และเลื่อนสถานภาพของบุคคลศักดิ์สิทธิ์ที่มีอยู่ในความเชื่อดั้งเดิมให้กลายมาเป็นสัญลักษณ์แทนพระเวสสันดรและพญาคันคากในฐานะที่เป็นพระโพธิสัตว์ตามเค้าเรื่องประวัติที่มาของประเพณีบุญหลวง กล่าวคือ จากภาพของเจ้าพ่อกวนที่เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณของการนับถือผีบรรพบุรุษในชุมชนได้กลายมาเป็นเจ้าพ่อกวนที่มีบทบาทเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณของการนับถือพระพุทธศาสนาผ่านการรับบทเป็นตัวแทนของพระเวสสันดรและพญาคันคากโพธิสัตว์ไปพร้อมๆ กัน อันแสดงให้เห็นการช่วงชิงการให้นิยามความหมายเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์ตามวิธีคิดท้องถิ่นกับวิถีวัฒนธรรมกระแสหลัก การสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านนั้นแสดงให้เห็นมิติของระบบความคิดความเชื่อ ค่านิยม อุดมการณ์ และโลกทัศน์ที่หลากหลาย ซับซ้อน เลื่อนไหล และไม่แน่นิ่งตายตัว ที่มีนัยยะของความหมายเชิงอำนาจทั้งในแง่ชนชั้น ศาสนา การเมือง เพศ และชาติพันธุ์ได้อย่างน่าสนใจ

คำสำคัญ วิธีคิดท้องถิ่น พระโพธิสัตว์ชาวบ้าน ประเพณีบุญหลวง จังหวัดเลย

Abstract

This research explored local thinking and construction of the folk Bodhisattva in Boon Luang Festival, Dan Sai district, Loei province. It focused on the analysis of content and elements of rituals related to the festival. It was found that Dan Sai locals mainly personified the folk Bodhisattva via community traditions consisting of complex systems of belief and religion, and adapted, borrowed, and personified the status of a former sacred creature to replace Vessantara and King Toad, traditional Bodhisattva in the history of the festival. The process of personification was Guan, a sacred shaman, who was a soul leader of ancestor worship in the past. Recently, he was personified as a soul leader of Buddhism by taking over the roles of Vessantara and King Toad, an obvious differentiated definition between folk and mainstream Bodhisattva. Personification of folk Bodhisattva portrays various complex and dynamic dimensions of belief, value, ideology, and vision system. This can be implied as power in terms of hierarchy, religion, politics, gender, and ethnography.

Keywords: Local thinking: Folk Bodhisattva: Boon Luang Festival: Loei Province

ความนำ

เรื่องเล่าพระโพธิสัตว์นับเป็นเรื่องที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางในสังคมไทยนับแต่อดีตกาลมาแล้ว ดังจะเห็นได้จากมีหลักฐานทางโบราณคดีก่อนสมัยสุโขทัยที่พบ ดังเช่น อุโมงค์ผนังวัดศรีชุม จังหวัดสุโขทัย ก็ปรากฏภาพลายเส้นบนแผ่นศิลาเรื่องพระเจ้าห้าร้อยชาติ หรือบนฐานเจดีย์จุลประโทน จังหวัดนครปฐม ซึ่งเป็นหลักฐานทางโบราณคดีที่สันนิษฐานว่าอยู่ในสมัยทวารวดีก็มีรูปปั้นเรื่องราวเกี่ยวกับชาดกปรากฏอยู่ที่ฐานเจดีย์ด้วย หรือศิลปกรรมเก่าแก่ในวัฒนธรรมอีสานอย่างเช่นเสมาหิน ซึ่งเป็นสิ่งที่มีมาก่อนสมัยลพบุรีก็มีภาพสลักเป็นพระโพธิสัตว์และพุทธประวัติ ดังปรากฏในภาพเสมาหินเมืองฟ้าแดดสงยาง จังหวัดกาฬสินธุ์ เป็นต้น จากเหตุผลดังกล่าวจึงทำให้มองเห็นความสำคัญและอิทธิพลของความคิดความเชื่อเกี่ยวกับเรื่องพระโพธิสัตว์ ในฐานะเป็นมรดกทางวัฒนธรรม

ของกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ร่วมกันในบริเวณนี้ ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มมอญ-เขมร รวมทั้งกลุ่มคนไทย-ไทที่ได้สืบทอดต่อกันมาตั้งแต่อดีตด้วยเช่นกัน

ถ้าหากกล่าวถึงเรื่องเล่าพระโพธิสัตว์หรือชาดก (Jataka) ในสังคมไทยแล้ว คนส่วนใหญ่อาจรู้จักนิทานชาดกพระเจ้าสิบชาติเป็นหลัก หรืออาจรู้จักเพียงเรื่องเวสสันดรชาดกซึ่งถือเป็นพระชาติที่สำคัญในทศชาดกที่คนไทยรู้จักและนิยมกันอย่างแพร่หลาย (สุวรรณา สถาอานันท์, 2547) อย่างไรก็ตามในวัฒนธรรมของท้องถิ่นไทยไม่ได้มีเพียงเรื่องเล่าชาดกที่อยู่ในอรรถกถาเท่านั้น แต่ทว่าเรื่องที่รู้จักกันอย่างมากมายในวัฒนธรรมท้องถิ่นในหลายที่หลายแห่งต่างก็รู้จักชาดกเป็นอยู่นอกนิบาตเป็นส่วนใหญ่ ตัวอย่างเช่น ในคลังวรรณกรรมชาดกท้องถิ่นล้านนา ก็มีชาดกนอกนิบาตอีกถึง 227 เรื่อง เช่น เต่าน้อยอองคำ นกยูงคำ บัวพันกาบ ช้างโพงนางผมหอม จำปาสี่ต้น เป็นต้น ซึ่งทั้งหมดที่อ้างมานี้ชี้ให้เห็นว่ามีนิทานพื้นบ้านในดินแดนล้านนาจำนวนมากที่ถูกนำมาแต่งเป็นนิทานชาดก (ศิราพร ณ ถลาง, 2545) หรือกรณีท้องถิ่นอีสานก็พบว่ามีชาดกพื้นบ้านหลายเรื่องที่อยู่ในการรับรู้ของผู้คนโดยมาก และก็เป็นชาดกนอกนิบาตซึ่งมีลักษณะเฉพาะถิ่น ดังเช่น พญาคันคาก กาพะเกด สินไชย ก่ำกาดำ กำพร้าผีน้อย ท้าวสุริวงศ์ ท้าวนกกระจอก คัชนาม เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ภาพของพระโพธิสัตว์ในวิธีคิดของชาวอีสาน จึงมิได้เป็นเพียงบุคคลที่ปรากฏเรื่องเล่าชีวิตอดีตพระพุทธเจ้าที่อยู่ในอรรถกถาชาดกเท่านั้น หากแต่มีการปรับเปลี่ยนสร้างสรรค์เรื่องเล่าให้มีกลิ่นอายของความเป็นนิทานพื้นบ้าน (folk tale) ภายใต้ความนิยมชมชอบของผู้คนในชุมชนเป็นสำคัญ ซึ่งเรื่องราวเหล่านี้สามารถสะท้อนให้เห็นถึงวิธีคิด ระบบความเชื่อ ค่านิยม โลกทัศน์และอุดมการณ์ทางวัฒนธรรมของท้องถิ่นได้อย่างน่าสนใจ

การสร้างสรรค์ภาพตัวละครพระโพธิสัตว์ในชาดกพื้นบ้านอีสานนับเป็นเรื่องราวที่มีความโดดเด่นอย่างหนึ่ง กล่าวคือ การทำให้พระโพธิสัตว์กลายเป็น “แบบชาวบ้าน” (localization) ซึ่งหมายถึงการผลิตสร้างภาพตัวละครเอกที่เป็นอดีตชาติของพระพุทธเจ้าในชาดกพื้นบ้าน โดยมีการนำเอาวิธีคิดท้องถิ่นเข้ามาปรุงแต่งเสริมต่อจนกลายเป็นตัวละครเชิงสัญลักษณ์ในมิติของท้องถิ่น อันถือเป็นปฏิบัติการทางสังคมในอีกรูปแบบหนึ่ง ซึ่งสะท้อนให้เห็นความผูกพันระหว่างเรื่องเล่าชาดกกับวิถีชีวิตชุมชน ดังที่ Gunapala Dharmasiri (1986) ได้กล่าวว่า *“นิทานชาดกนี้เองที่ส่งผลและกำหนดวิถีชีวิตของบรรดาพุทธศาสนิกชนชาวบ้านมากเสียยิ่งกว่าบรรดาบทธรรมะชั้นสูงใดๆ มาเป็นเวลาหลายศตวรรษแล้ว”* ทั้งนี้การผลิตภาพของพระโพธิสัตว์ในวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสานมิได้มี

เรื่องราวเพียงอยู่ในข้อมูลวรรณกรรมเท่านั้น แต่ยังมีในประเพณีพิธีกรรมด้วย เช่นกรณีของชาวไทเลย อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ก็มีประเพณีงานบุญหลวงที่คนส่วนใหญ่รู้จักกันดี นั่นก็คือ งานประเพณีแห่ผีตาโขน ที่มีการสร้างภาพของพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้านปรากฏให้เห็นอยู่ในประเพณีนี้ด้วย ซึ่งมีความแปลกและน่าสนใจนำมาศึกษาวิเคราะห์ตีความเป็นอย่างมาก เพราะภาพพระโพธิสัตว์ในประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้ายนั้นมีความพิเศษ แปลกต่าง กล่าวคือ มีนัยยะของความหมายทางวัฒนธรรมที่แฝงเร้นให้เห็นเกี่ยวกับมิติความสัมพันธ์เชิงอำนาจบางอย่าง ซึ่งโยงใยกับความคิดว่าด้วยชนชั้น ศาสนา การเมือง เพศ และชาติพันธุ์ด้วย

เนื้อหาในบทความนี้เป็นความพยายามที่จะค้นหาคำตอบให้กับคำถามผ่านการตีความว่า "การนำเสนอภาพความเป็นพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้านในประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้าย จังหวัดเลย มีลักษณะอย่างไร และการนำเสนอภาพความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านนั้นสามารถบ่งชี้ให้เห็นวิธีคิดของชุมชนท้องถิ่นได้หรือไม่ อย่างไร" โดยผู้เขียนจะพิจารณาจากปฏิบัติการเชิงพิธีกรรมในประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้ายในปัจจุบัน โดยเน้นพิจารณาการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านที่ถูกผลิตซ้ำและสร้างใหม่เป็นสำคัญ ทั้งนี้เนื้อหาที่จะนำมาพิจารณานั้นมีประเด็นต่างๆ ตามลำดับ ดังนี้

1. ประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย
2. พระโพธิสัตว์กับการช่วงชิงการให้นิยามความหมาย
3. เจ้าพ่อกวนกับวิถีปฏิบัติเพื่อสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้าน

1. ประเพณีบุญหลวงของชาวบ้านอำเภอด่านซ้าย

คำว่า "หลวง" ในภาษาถิ่นอีสาน แปลว่า "ใหญ่ กลาง ส่วนรวม" ดังนั้นประเพณีบุญหลวงจึงมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า "บุญใหญ่" ซึ่งในทางปฏิบัติแล้วก็ถือว่าเป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่และมีความสำคัญที่สุดอีกประเพณีหนึ่งของชาวอำเภอด่านซ้าย (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) ทั้งนี้เพราะเป็นการรวมเอาบุญประเพณีสองอย่างในฮีตสิบสองมารวมจัดในงานบุญเดียวกัน กล่าวคือได้รวมเอาบุญพระเวสหรือบุญเทศน์มหาชาติ ซึ่งนิยมทำในเดือน 4 และประเพณีบุญบั้งไฟ ซึ่งนิยมทำในเดือน 6 มารวมเข้าไว้ด้วยกัน โดยประเพณีบุญหลวงนี้จะนิยมจัดขึ้นในช่วงต้นเดือน 8 ของทุกปี

บุญเผวด หรือบุญพระเวสสันดร คือบุญเทศน์มหาชาติ (ภาคกลาง) แต่ในภาคอีสานจะเทศน์กัณฑ์อื่นๆ ประกอบด้วย คือ เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน เทศน์สังกาส และเทศน์พระเวสสันดรตามลำดับ โดยชาวบ้านเชื่อว่า ใครได้ฟังเทศน์ดังกล่าวจบในวันเดียว

จะได้กุศลแรง และเชื่อว่าจะได้พบพระศรีอาริยเมตไตรยในชาติหน้า ส่วนบุญบั้งไฟเป็นงานบุญขอฝนจากผีฟ้าพญาแถน เมื่อทำบุญขึ้นแล้วก็เชื่อว่าฝนจะตกต้องตามฤดูกาล จะทำให้ปลูกพืชพันธุ์ธัญญาหารต่างๆ ได้ผลดี ใน *สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 8* (2542) ได้กล่าวถึงลำดับขั้นตอนของประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้ายว่า

"ประเพณีบุญหลวงจะจัดขึ้นที่วัดโพนชัย อำเภอด่านซ้าย โดยจะทำ 3 วัน คือ **วันแรก**เป็นมื้อโฮม เป็นวันที่ประชาชนตามตำบลหมู่บ้านต่างๆ เดินทางมาร่วมงาน ซึ่งปกติมีพระภิกษุสามเณรเป็นผู้นำและมักจะมีบั้งไฟมาร่วมด้วย โดยเริ่มพิธีตั้งแต่เช้ามืด ทำพิธีนิมนต์พระอุปคุตเข้ามาประดิษฐานไว้ที่วัด โดยอัญเชิญก้อนหินจากลำน้ำหมัน ซึ่งเป็นแม่น้ำอยู่ใกล้วัด สมมติว่าเป็นพระอุปคุต นำมาประดิษฐานไว้ที่หออุปคุตข้างศาลาโรงธรรมที่เตรียมจัดไว้แล้ว เชื่อว่าพระอุปคุตจะสามารถป้องกันเหตุเภทภัยต่างๆ ที่จะเกิดในงานได้ เมื่อพิธีอัญเชิญพระอุปคุตเสร็จเรียบร้อยแล้ว จะมีการละเล่นต่างๆ ทั้งกลางวันและกลางคืน เช่น การแสดงผีตาโขน การเล่นเซิ้งบั้งไฟ ฟ้อนรำ และการละเล่นต่างๆ เป็นต้น **วันที่สอง**ของงานตั้งแต่ตอนเช้าถึงบ่าย จะมีการละเล่นต่างๆ เช่นวันก่อน พอตอนบ่ายจะมีพิธีแห่พระเวสสันดรและพระนางมัทรีเข้าเมือง โดยสมมติให้สถานที่นอกวัดโพนชัย ได้แก่ บริเวณหมู่บ้านเด่น ตำบลด่านซ้าย อำเภอด่านซ้าย เป็นที่พระเวสสันดรและพระนางมัทรีประทับอยู่ มีพิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรและพระนางมัทรี และอัญเชิญพระเวสสันดรและพระนางมัทรี เสร็จแล้วก็มีขบวนแห่ คือ ทำการแห่เข้าวัด ซึ่งสมมติว่าเป็นเมือง โดยมี "แสนด่าน" (แสน คือ ข้าเฝ้าขณะที่วิญญาณเจ้าในอดีตเข้าทรงเจ้ากวนและนางเทียม) อุ้มขันบายศรีในพิธีเดินนำหน้า ถัดมามีแสนอีก 4 คน หามแคร่พระพุทธรูป 1 องค์ตามหลัง ถัดมามีพระภิกษุ 4 รูปนั่งมาบนแคร่หาม และตามด้วยขบวนแห่บั้งไฟ ซึ่งทำเป็นแคร่นำบั้งไฟมัดรวมกันเป็นรูปสามเหลี่ยมโดยมีเจ้าพ่อกวนนั่งบนบั้งไฟ และมีบรรดาผีตาโขนพร้อมผู้แสดงการละเล่นและประชาชนร่วมขบวนแห่ด้วย โดยจะแห่รอบอุโบสถวัดโพนชัย 3 รอบ แล้วจึงนำพระพุทธรูปไปประดิษฐานไว้ ณ ที่เดิม นิมนต์พระสงฆ์ลงจากแคร่และเชิญเจ้ากวนลงจากบั้งไฟ เป็นเสร็จพิธี ตอนเย็นมีการจุดบั้งไฟ คือ นำบั้งไฟไปจุดบนต้นไม้ใหญ่นอกวัด ในตอนกลางคืนก็จะมีการฟังพระสงฆ์สวดพระพุทธมนต์ และฟังเทศน์เรื่องพระมาลัยหมื่นมาลัยแสน จึงหยุดพัก **วันที่สาม** ราว 3 ถึง 4 นาฬิกา พระสงฆ์จะเทศน์สังกาส และเทศน์เรื่องพระเวสสันดรชาดกจนครบทุกกัณฑ์ เมื่อครบทุกกัณฑ์ก็นับเป็นเสร็จพิธีงานบุญหลวง"



ภาพที่ 1 ขบวนพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองในประเพณีบุญหลวง อ.ด่านซ้าย จ.เลย

อย่างไรก็ตาม การประกอบกิจพิธีในประเพณีบุญหลวงในวันที่ 3 ซึ่งถือเป็นวันสุดท้ายของงานนี้ นอกจากจะมีการเทศน์เวสสันดรชาดกแล้ว ก็ยังมีพิธีที่สำคัญอีกอย่างหนึ่ง นั่นคือ พิธีสะเดาะเคราะห์บ้านเมืองเพื่อปัดเป่าเสนียดจัญไรภัยร้ายต่างๆ ให้พ้นออกไปจากชุมชนบ้านเมือง

สำหรับวัตถุประสงค์ของการประกอบกิจพิธีในประเพณีบุญหลวงนั้นมีเหตุผลประการสำคัญ คือ 1) เป็นกิจประเพณีทางพุทธศาสนา เพราะพุทธศาสนิกชนโดยทั่วไปนั้นมีความเชื่อว่าหากได้ทำบุญหลวง (บุญพระเวส) จะได้รับผลบุญกุศลอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากใครได้ฟังเทศน์มหาชาติอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ต้นจนจบภายใน 1 วัน แล้วก็จะทำให้บุคคลผู้นั้นได้รับอานิสงส์ยิ่งใหญ่ นั่นคือ เมื่อตายไปแล้วก็จะได้ไปเกิดในยุคของพระศรีอาริยเมตไตรย ซึ่งเป็นสังคมอุดมคติที่ทุกคนต่างใฝ่ฝันและปรารถนา 2) เป็นพิธีการขอฝน ซึ่งถือเป็นจุดประสงค์สำคัญของประเพณีบุญบั้งไฟที่แทรกปะปนอยู่ในงานบุญหลวง และ 3) เป็นการสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง เพื่อขจัดปัดเป่าสิ่งชั่วร้ายต่างๆ ให้หมดไป คงเหลือไว้แต่ความดีงามและความเป็นสิริมงคลของชีวิตและชุมชน (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) และประการสุดท้าย 4) เป็นการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของท้องถิ่นด่านซ้ายเพื่อสืบทอดและธำรงตัวตนทางวัฒนธรรมของตนเองให้คงอยู่ โดยเฉพาะมีการแทรกพิธีการบูชาผีเจ้าบ้านเจ้าเมือง ผีเจ้าน้ำเจ้าท่าซึ่งเป็นผู้อารักษ์บ้านเมืองด้วย อย่างไรก็ตาม พิธีที่โดดเด่นซึ่งเป็นที่รู้จักกันในวงกว้างที่เป็นพิธีกรรมซึ่งแทรกอยู่ในงานบุญหลวง นั่นก็คือ การแห่ผีตาโขน

การแห่ผีตาโขนในงานบุญหลวงนั้นเป็นการละเล่นอย่างหนึ่ง โดยมีการสวมหน้ากากที่ทำจากวัสดุหาง่ายในท้องถิ่น เช่น หวดนึ่งข้าวเหนียว ก้านมะพร้าว แล้วนำมาตกแต่งระบายสีสันเขียนหน้าตาให้น่ากลัว แต่งกายโดยใช้เศษผ้ามาตัดเย็บ มีอุปกรณ์ต่างๆ กระป๋อง กระดึงแขวน แห่แหนกันอย่างสนุกสนาน การละเล่นผีตาโขนเป็นจุดเด่นของประเพณีบุญหลวงอีกอย่างหนึ่งที่อยู่ในความสนใจของกลุ่มนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ ด้วยเหตุนี้จึงมักเรียกขานประเพณีบุญหลวงกันอีกอย่างหนึ่งว่าประเพณีแห่ผีตาโขนด้วย

นอกจากความเชื่อที่ว่าผีตาโขนมาจากผีป่า ผีเปรตและผีทั้งหลายที่ตามมาส่งเสด็จและคุ้มครองพระเวสสันดรให้เดินทางถึงเมือง หลังจากนั้นแคว้นสีพีราษฎร์ก็กลับมั่งคั่งอุดมสมบูรณ์ยิ่งกว่าเดิมแล้ว ผีตาโขนก็ยังมีความเกี่ยวโยงกับตำนานพระธาตุศรีสองรัก ซึ่งเป็นปูชนียสถานศักดิ์สิทธิ์ อันเป็นศูนย์รวมจิตใจของคนไทย-ลาวที่ตั้งอยู่ริมน้ำหมัน ด้วยเชื่อว่าพระธาตุศรีสองรักเป็นที่สถิตของดวงวิญญาณชายหญิงคู่หนึ่งที่รักกันมาก แต่ถูกผู้ใหญ่กีดกัน จึงได้หลบหนีไปแอบซ่อนตัวอยู่ในอุโมงค์และเสียชีวิตอยู่ในอุโมงค์นั้นทั้งคู่ ชาวบ้านเชื่อว่าดวงวิญญาณของคนทั้งสองยังคงเฝ้าดูแลรักษาองค์พระธาตุศรีสองรัก และได้กลายเป็นดวงวิญญาณที่เข้าประทับทรงเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม ครั้นนานเข้ามีบุคคลที่ตายภายหลังเป็นวิญญาณขอมาเป็นบริวารมากขึ้น เมื่อถึงงานบุญพระเวสดวงวิญญาณเหล่านั้นก็ออกมาช่วยกันทำพิธีแห่แหน เพื่อให้บังเกิดความร่มเย็นเป็นสุขและเป็นสิริมงคลแก่หมู่บ้าน พร้อมกับบันดาลให้มีโชคลาภตลอดไปอีกด้วย (*วัฒนธรรมพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดเลย*, 2542) ลักษณะเช่นนี้สะท้อนให้เห็นว่าผีที่เข้าประทับทรงเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม รวมทั้งบรรดาผีตาโขนล้วนก็เป็นจิตวิญญาณที่สถิตอยู่ในองค์พระธาตุศรีสองรัก เช่นนี้จึงทำหน้าที่เสมือนเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่ภายใต้ร่มเงาแห่งพระพุทธศาสนา และยังเป็นตัวแทนของพลังอำนาจเหนือธรรมชาติและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถบันดาลทั้งคุณและโทษให้เกิดแก่มวลมนุษย์ได้

2. พระโพธิสัตว์กับการช่วงชิงการให้นิยามความหมาย

"พระเวสสันดรในประเพณีบุญหลวงเป็นใครกันแน่ ?" จากหัวข้อที่ตั้งเป็นประเด็นคำถามข้างต้นนี้เกิดจากการต้องการทำความเข้าใจว่าในประเพณีบุญหลวงนั้นมีการนิยามความหมายให้แก่สิ่งใดหรือบุคคลใดเพื่อใช้เป็นสัญลักษณ์แทนพระโพธิสัตว์ ซึ่งการค้นหาคำตอบนี้จะเป็นประโยชน์ต่อการศึกษาวิเคราะห์ตีความและอภิปรายถึงการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้านในวิธีคิดตามความเชื่อของชาวด่านซ้ายต่อไป

ทั้งนี้มีความพยายามที่จะอธิบายให้เห็นถึงสัญลักษณ์ที่ตัวแทนของพระเวสสันดรที่ปรากฏอยู่ในขั้นตอนพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองในงานบุญหลวงอยู่ในหลายแนวคิดด้วยกัน ซึ่งมีรายละเอียดดังต่อไปนี้

2.1 พระพุทธรูปในฐานะเป็นตัวแทนของพระเวสสันดร

จากการศึกษาค้นคว้าเอกสารที่มีผู้ศึกษาเกี่ยวกับประเพณีบุญหลวงไว้แล้ว พบว่า มีการกล่าวถึงวัตถุสิ่งของที่ใช้เป็นสัญลักษณ์หรือตัวแทนของพระเวสสันดรในพิธีกรรมนี้ว่าคือ "องค์พระพุทธรูป" ดังทัศนะของ สาร สารทัศนานันท์ (2532,อ้างถึงใน สุทัศน์พงษ์ กุลบุตร, 2536) ที่เสนอว่า

"พิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองจะเริ่มจากเจ้าพ่อกวน เจ้าแม่นางเทียม แสน นางแต่ง และผู้ร่วมในพิธีพากันไปรวมกันที่บริเวณสี่แยกบ้านเดิ่น ซึ่งใช้เป็นสถานที่ในการประกอบพิธี จะอยู่ห่างจากวัดโพนชัยไปทางทิศตะวันออกประมาณ 500 เมตร ต่อมาแสนทุกคนจึงได้อัญเชิญพระพุทธรูปที่ทำจากไม้ และได้นำพานบายศรีพร้อมทั้งนิมนต์พระสงฆ์ 4 รูปจากวัดโพนชัยมายังสถานที่ประกอบพิธี จากนั้นจึงทำพิธีบายศรีสู่ขวัญ*พระพุทธรูปซึ่งชาวบ้านถือว่าเป็นองค์สมมติแทนพระเวสสันดร* โดยมีชาวอำเภอด่านซ้ายที่ทำหน้าที่เป็นพราหมณ์ซึ่งเป็นผู้มีอาวุโสที่สุดเป็นผู้ประกอบพิธี ส่วนพระสงฆ์ทั้ง 4 รูปก็จะนั่งล้อมรอบพระพุทธรูปทั้ง 4 มุม เมื่อการบายศรีพระพุทธรูปเสร็จแล้ว แสนจึงได้อัญเชิญพระพุทธรูปขึ้นประดิษฐานบนแคร่คานหาม พร้อมทั้งนิมนต์พระสงฆ์ขึ้นนั่งบนแคร่คานหามทั้ง 4 รูปด้วย จากนั้นแสนด่านจึงได้ถือพานบายศรีเดินนำหน้าขบวนไปยังวัดโพนชัย ตามด้วยขบวนแห่พระพุทธรูปและพระสงฆ์ ขบวนเจ้าแม่นางเทียม แสน นางแต่ง และขบวนผีตาโขน"

จากทัศนะข้างต้น แสดงให้เห็นว่ามีการอ้างถึงว่าองค์พระพุทธรูปเป็นตัวแทนของพระเวสสันดรที่ใช้ในงานพิธีซึ่งถือเป็นองค์ประธานสำคัญในขั้นตอนการประกอบกิจพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ทั้งนี้การให้ความหมายเช่นนี้ดูจะผิดเพี้ยนไปจากความหมายตามแนวจารีตนิยม กล่าวคือ พระพุทธรูปเป็นสัญลักษณ์แทนพระพุทธเจ้า แต่ทว่าพระเวสสันดรเป็นพระโพธิสัตว์ (อดีตชาติของพระพุทธเจ้า) ซึ่งเป็นบุคคลผู้ที่จะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า (ประพจน์ อัศวิรุฬการ, 2546) นั่นหมายความว่าพระเวสสันดรยังไม่ได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า แต่เป็นเพียงอดีตชาติของพระพุทธเจ้าเท่านั้น อย่างไรก็ตาม การนิยามเช่นนี้ก็เป็นแนวปฏิบัตินิยมตามความคิดความเชื่อของผู้คนส่วนใหญ่ที่มักอธิบายว่าเพราะพระเวสสันดรเป็นพระชาติหนึ่งของพระพุทธเจ้าก็สามารถที่จะใช้สัญลักษณ์

พระพุทธรูปแทนได้ ด้วยเหตุนี้จึงใช้องค์พระพุทธรูปหมายแทนพระเวสสันดรในประเพณีบุญหลวง อีกทั้งยังเป็นการเพื่อปลุกเร้าและสร้างความศรัทธาความเชื่อมั่นให้เกิดแก่ชาวพุทธและสร้างการยอมรับว่าประเพณีบุญหลวงนั้นเป็นวิถีวัฒนธรรมของชาวพุทธในแบบจารีตนิยมด้วย ฉะนั้นพระพุทธรูปจึงเป็นสัญลักษณ์พื้นฐานที่สำคัญที่สุดในงานพิธี และเป็นองค์ประกอบสำคัญยิ่งในการประกอบกิจพิธีทางพุทธศาสนาซึ่งส่วนใหญ่ก็มักจะใช้องค์พระพุทธรูปเป็นพระประธานในพิธีโดยทั่วไป ดังที่ ภัทรพร สิริกาญจน (2557) กล่าวไว้ว่า

"พระพุทธศาสนาแบบจารีตนิยมเป็นพระพุทธศาสนาที่ผูกโยงชาวพุทธไว้กับจารีตประเพณีและวัฒนธรรมไทยอย่างมั่นคง จารีตประเพณีและวัฒนธรรมนี้สะท้อนออกมาในความรู้สึกนึกคิด ความเชื่อมั่นศรัทธา และการปฏิบัติตนในสังคมไทย เช่น ความเชื่อในบุญบารมีของพระมหากษัตริย์ การเคารพผู้อาวุโส การทำบุญ การกรวดน้ำอุทิศส่วนกุศลให้ผู้ตาย การบูชาพระพุทธรูป และการบูชาพระธาตุ การที่พระพุทธศาสนาแบบจารีตนิยม มีที่มาและได้รับการส่งเสริมจากสถาบันพระมหากษัตริย์และสถาบันสงฆ์มาช้านาน จึงทำให้พระพุทธศาสนาแนวดังกล่าวกลายเป็นกระแสหลักของสังคมไทย"

ทัศนะข้างต้นนี้สะท้อนให้เห็นมุมมองที่อธิบายแบบตายตัว (stereotype) ซึ่งก่อให้เกิดคำถามตามมาว่า หากประเพณีบุญหลวงเป็นลักษณะเฉพาะถิ่นด่านซ้ายที่ไม่เหมือนที่อื่นๆ ไม่เหมือนประเพณีของชาวอีสานโดยส่วนใหญ่ และไม่เหมือนกับประเพณีของภาคกลางและภาคอื่นๆ แต่มีรากฐานทางวัฒนธรรมที่โยงใยอยู่กับประวัติศาสตร์อันยาวนาน ทั้งนี้หากมองว่าพระพุทธรูปใช้หมายแทนพระเวสสันดรแล้ว ด้วยเหตุใดในพิธีแห่ซึ่งเรียกขานกันว่า "พิธีแห่พระเวสสันดรและนางมัทรีเข้าเมือง" (*สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 8*, 2542) จึงไม่ปรากฏภาพของนางมัทรีแต่อย่างใด นอกเหนือจากนี้แล้วพระเวสสันดรตามเค้าเรื่องที่มาจากเวสสันดรชาดก พระองค์ก็ยังมิได้บรรลุพระนิพพานตรัสรู้เป็นองค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้า หากแต่เป็นเพียงแต่พระชาติหนึ่งที่ได้บำเพ็ญทานบารมีที่เป็นพระชาติสุดท้ายก่อนที่จะมาประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะผู้เป็นพระพุทธเจ้า ฉะนั้นภาพลักษณ์ของพระเวสสันดรจึงยังมิอาจใช้แทนเป็นองค์พระพุทธรูปที่เป็นสัญลักษณ์แทนพระพุทธเจ้าผู้ตรัสรู้ได้ ทั้งนี้ถ้ามองว่าพระพุทธรูปที่ใช้หมายแทนพระเวสสันดรในประเพณีบุญหลวงนั้นเป็นความคิดธรรมดาสามัญของคนทั่วไปที่มีลักษณะเป็นแบบอุดมคติตามแบบฉบับของชาวพุทธโดยแท้ก็อาจมองเช่นนั้นได้

การมองว่าพระพุทธรูปเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของพระเวสสันดรในวัฒนธรรมชุมชนด่านซ้ายนั้นก็เนื่องด้วยความสัมพันธ์กับชุมชนในระดับชาติที่เป็นไปตามแนวคิดกระแสหลัก แน่นอนว่าสัญลักษณ์หลักที่สำคัญเมื่อใช้เป็นตัวแทนพระพุทธเจ้าทุกคนย่อมนึกถึงพระพุทธรูปเป็นสำคัญ ซึ่งหากกล่าวถึงพระเวสสันดรก็มักจะต้องนึกถึงพระพุทธเจ้าและก็เป็นสิ่งผูกพันกับเรื่องราวทางพุทธศาสนาเป็นหลัก อีกทั้งการนับถือพุทธแบบเถรวาทก็ไม่ค่อยนิยมการสร้างรูปเคารพพระโพธิสัตว์เฉกเช่นคติพุทธแบบมหาญาณ ที่แม้จะมีเรื่องเล่าหลากหลายเรื่อง แต่ท้ายที่สุดแล้วรูปเคารพที่สำคัญและเป็นที่ยอมรับสถานภาพอันสูงสุดก็มีเพียงหนึ่งเดียว นั่นก็คือ “พระพุทธรูป” เท่านั้น เช่นนี้การประกอบสร้างตัวตนของพระเวสสันดรในประเพณีบุญหลวงผ่านการหยิบยืมตัวตนขององค์พระพุทธรูปจึงเป็นเพียงการทำให้พิธีกรรมในประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้ายเป็นพุทธศาสนาตามแนวคิดกระแสหลักของสังคมไทยเท่านั้น

2.2 พระสงฆ์ในฐานะเป็นตัวแทนของพระเวสสันดร

นอกจากการให้นิยามความหมายของพระเวสสันดรผ่านองค์พระพุทธรูปดังที่กล่าวมาข้างต้นแล้ว ในประเพณีบุญหลวงตามขั้นตอนพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองยังพบว่า มีความพยายามที่จะอธิบายให้เหตุผลโดยใช้ภาพตัวแทนของพระเวสสันดรผ่านตัวตนของบุคคลอื่นที่ปรากฏอยู่ในประเพณีนี้ด้วย ดังกรณีที่มีการอธิบายว่าพระเวสสันดรในพิธีนี้หมายถึง “พระสงฆ์” ที่เข้ามาร่วมในพิธีนี้ ดังทัศนะของกาญจนา สวนประดิษฐ์ (2533) ที่เสนอว่า

“ในการจัดขบวนแห่พระเวสสันดรและนางมัทรีเข้าเมือง ก็จะเริ่มเรียงลำดับจากขบวนแห่พระพุทธรูป *ขบวนแห่พระสงฆ์ ซึ่งถือเป็นองค์สมมติแทนพระเวสสันดร* ต่อจากนั้นจึงจะเป็นขบวนแห่ผีตาโขน ขบวนแห่บั้งไฟ (เจ้าพ่อกวน) และปิดท้ายด้วยขบวนแห่ผีตาโขนและการละเล่นอื่นๆ”

ถึงแม้ว่าจะมีการอ้างถึงว่าพระสงฆ์ 4 รูปที่เข้ามาร่วมในพิธีแห่พระเวสสันดรเป็นสัญลักษณ์แทนพระเวสสันดรก็ตาม แต่ทว่าในลำดับขั้นตอนการอัญเชิญพระเวสสันดรและนางมัทรีเข้าเมืองนั้นพบว่า บริเวณที่ลานบ้านเดิ่นจะมีการทำพิธีอัญเชิญพระพุทธรูปไม้ 1 องค์ และพระภิกษุ 4 รูป ซึ่งนำมาจากวัดโพนชัยขึ้นบนแคร่หามแห่เพื่อเดินทางไปยังสถานที่ประกอบพิธีโดยมีเจ้าพ่อกวน เจ้าแม่นางเทียม และบรรดาแสนและนางแต่งรออยู่ หลังจากที่ขบวนพระพุทธรูปและพระภิกษุมาถึงสี่แยกบ้านเดิ่นแล้ว ก็จะเริ่มต้นพิธีโดย

มีการอาราธนาศีลและรับศีลห้าก่อน แล้วก็ทำพิธีบายศรีสู่ขวัญพระพุทธรูปโดยหมอพราหมณ์ ซึ่งจะมีเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมเข้าร่วมพิธีนี้ด้วย

ในพิธีกรรมที่ประกอบขึ้นบริเวณสี่แยกบ้านเดิ่นนั้น พระภิกษุจะมีการสวดอาราธนาด้วยอันบ่งบอกให้เห็นการทำหน้าที่เป็นคณะสงฆ์ที่เข้าร่วมพิธีกรรม หลังจากนั้นก็จะมีขบวนแห่โดยแคร่หามแห่พระพุทธรูปและพระภิกษุ 4 รูป นำหน้าขบวนก่อน แล้วจึงตามด้วยขบวนเจ้าพ่อกวนขี่บั้งไฟแห่ไปจนถึงวัดโพนชัย แล้วแห่รอบอุโบสถ แล้วนำพระพุทธรูปไปประดิษฐานไว้ ณ ที่เดิม เจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมก็จะเดินเข้าไปยังพระอุโบสถร่วมในพิธีนี้ด้วย ลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นบทบาทของพระพุทธรูปและพระภิกษุที่ไม่ได้รับบทบาทสำคัญเป็นพระเวสสันดรตามเค้าเรื่องชัดเจนนัก เป็นแต่เพียงองค์ประกอบเชิงพิธีกรรมที่สำคัญตามแบบของประเพณีบุญพระเวสทั่วไปในวัฒนธรรมอีสาน ที่จะต้องมีแคร่หามแห่พระพุทธรูป 1 องค์ และแคร่หามแห่พระภิกษุ 4 รูปนำขบวนพระเวสสันดรเข้าเมือง (*สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 9*, 2542) นั่นย่อมมีนัยยะที่ชี้ให้เห็นว่า พระพุทธรูปและพระภิกษุในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองในประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้ายมิได้เป็นสัญลักษณ์แทนพระเวสสันดรแต่ประการใด หากแต่รับบทเป็นเพียงพระประธานและตัวแทนของคณะสงฆ์ที่จะเข้าร่วมพิธีอัญเชิญพระเวสสันดรและนางมัทรีเข้าเมืองเท่านั้น

ทั้งนี้ การอ้างว่าพระสงฆ์เป็นสัญลักษณ์แทนพระเวสสันดรในพิธีนั้นเป็นเพียงการยอมรับสถานภาพอันสูงยิ่งของพระสงฆ์และคุณค่าของสมณศักดิ์ตามจารีตนิยมของสังคมไทย แน่นอนว่าพระภิกษุสงฆ์มีสถานภาพสูงกว่าฆราวาส (ผู้ครองเรือน) ทั่วไป (ภัทรพร สิริกาญจน, 2557) ด้วยเหตุนี้ การอ้างถึงว่าพระสงฆ์เป็นสัญลักษณ์แทนพระเวสสันดรในประเพณีบุญหลวงจึงเป็นความคิดตามขนบทางพระพุทธศาสนาแบบจารีต (Normative Buddhism) ที่มุ่งอนุรักษ์แนวคิดและให้ความสำคัญต่อสมณเพศมากกว่าบุคคลทั่วไป อนึ่ง ยังมีทัศนะที่แสดงให้เห็นว่า พิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองนั้นบทบาทสำคัญถูกผูกโยงอยู่กับตัวตนของเจ้าพ่อกวนเป็นหลัก เสมือนเป็นประมุขในพิธี หรือภาษาทางวรรณกรรมเรียกว่าเป็น “พระเอก”และมีเจ้าแม่นางเทียมสวมบทบาทเป็น “นางเอก” ในงานพิธีกรรมนี้ด้วย ลักษณะการยอมรับความสำคัญของเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองในประเพณีบุญหลวง จึงแสดงให้เห็นว่าเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมทำหน้าที่เป็นผู้แสดงเชิงพิธีกรรมในฐานะเป็นพระเวสสันดรและพระนางมัทรีตามเค้าเรื่องเวสสันดรชาดกนั่นเอง

2.3 เจ้าพ่อกวนในฐานะเป็นตัวแทนของพระเวสสันดร

จากที่กล่าวมาในหัวข้อข้างต้น ในบทความนี้ผู้เขียนยังต้องการชี้ให้เห็นว่า สัญลักษณ์ที่ใช้แทนพระเวสสันดรในประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้ายนั้นมิใช่เพียงเป็นพระพุทธรูปและพระภิกษุเท่านั้น แต่ยังมีการช่วงชิงการให้ความหมายที่โดดเด่นและชัดเจนว่า "เจ้าพ่อกวน" คือ "พระเวสสันดร" และ "เจ้าแม่นางเทียม" เป็นตัวแทนของ "พระนางมัทรี" ตามเค้าเรื่องเวสสันดรชาดกซึ่งเป็นที่มาของประเพณีบุญหลวงด้วยเช่นกัน เจ้าพ่อกวนในประเพณีนี้จึงมีฐานะเฉพาะกิจเป็นสัญลักษณ์แทนพระเวสสันดร ซึ่งเป็นประเพณีของท้องถิ่นด่านซ้ายที่รู้จักกันในชุมชนในเขตที่จำกัดเฉพาะพื้นที่แห่งนี้เพียงเท่านั้น

ทั้งนี้เมื่อพิจารณาจากบทบาทหน้าที่ของเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองแล้วก็จะพบว่า ตามธรรมเนียมปฏิบัติจะให้เจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมไปรอยังบริเวณสี่แยกบ้านเดิ่น ซึ่งจำลองเหตุการณ์เสมือนเมื่อครั้งที่พระเวสสันดรกับพระนางมัทรีไปอยู่ป่าที่เขาวงกต เนื่องจากพระเวสสันดรพระราชทานช้างปัจจัยนาเคนทร์ อันเป็นช้างมงคลของนครสีวีราษฎร์ให้แก่ชาวเมืองกลิงคราษฎร์ ชาวเมืองสีวีราษฎร์โกรธ จึงขอให้พระเจ้ากรุงสญชัยพระราชบิดาขับพระเวสสันดรออกจากเมือง พระเวสสันดรจึงต้องเสด็จไปอยู่ป่า ณ เขาวงกต โดยมีพระนางมัทรีและกัณหาชาลีพระธิดาและพระโอรสเสด็จตามไปอยู่ด้วย ต่อมาเมื่อชาวเมืองสีวีราษฎร์หายโกรธและชาวเมืองกลิงคราษฎร์นำช้างปัจจัยนาเคนทร์มาคืนแล้ว พระเจ้ากรุงสญชัยและพระนางผุสดีจึงได้ให้ไปเชิญเสด็จพระเวสสันดรและพระนางมัทรีกลับเข้าเมือง

เมื่อดูจากเหตุการณ์และสถานที่ที่ประกอบพิธีอัญเชิญพระเวสสันดรกับพระนางมัทรีกลับคืนสู่บ้านเมืองในประเพณีนี้ ซึ่งเป็นบริเวณสี่แยกบ้านเดิ่นที่อยู่ห่างจากวัดโพนชัยไปทางทิศตะวันออกประมาณ 500 เมตร และเป็นจุดเริ่มต้นของการประกอบพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ลักษณะเช่นนี้ชี้ให้เห็นว่าเจ้าพ่อกวนกับเจ้าแม่นางเทียมที่ได้รออยู่บริเวณสี่แยกบ้านเดิ่นนั้นต้องหมายถึงพระเวสสันดรและพระนางมัทรี ซึ่งสอดคล้องกับพฤติกรรมการหามแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองที่สร้างความปีติปราโมทย์ให้แก่ประชาชนชาวเมืองต่างๆ โดยแคร่หามแห่พระพุทธรูปจะมีรูปแบบเป็นไปอย่างเรียบง่าย สุขุม เรียบร้อยและเป็นระเบียบโดยมีคณะแสนต่างๆ แต่งกายเต็มยศด้วยเสื้อขาวสวมโสร่ง ในขณะที่แคร่หามแห่พระภิกษุนั้นก็จะมีการโยกย้ายขยับตัวเต้นของผู้หามแห่ตามจังหวะดนตรี ส่วนขบวนแห่เจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพระเวสสันดรจะมีการแห่อย่างยิ่งใหญ่

อลังการ เพราะมีผู้คนร่วมขบวนแห่มากมาย อีกทั้งพาหนะที่ประทับของเจ้าพ่อกวนจะมิได้เป็นแคร่หามธรรมดา แต่เป็นลำบั้งไฟที่นำมามัดร่วมกันกลายเป็นที่นั่งขี่ซึ่งมีผ้ารองอาสน์สำหรับเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพระเวสสันดรปรากฏให้เห็นอยู่ด้วย นอกจากนี้แล้วในประเพณีงานบุญหลวงยังมีเหตุการณ์ที่แสดงให้เห็นว่า เจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมมีฐานะเป็นพระเวสสันดรและพระนางมัทรีตามเค้าเรื่องเวสสันดรชาดก อันเป็นที่มาเรื่องหนึ่งของประเพณีบุญหลวง นั่นก็คือ เหตุการณ์แห่ผีตาโขนไปคารวะเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม ซึ่งเป็นผู้ทำหน้าที่ให้ดวงวิญญาณเจ้าในอดีตเข้าทรง และหมายรวมถึงดวงวิญญาณของพระเวสสันดรและพระนางมัทรีตามวิธีคิดของชุมชนท้องถิ่นด่านซ้ายผู้เป็นผีเจ้านายนี้ด้วย

ลักษณะการผสมผสานตัวตนของเจ้าพ่อกวนกับพระเวสสันดรที่อยู่ในรูปกายเดียวกันในประเพณีบุญหลวงได้แสดงให้เห็นปรากฏการณ์การผสมผสานทางวัฒนธรรม (Cultural Integration) ระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนาในชุมชนท้องถิ่น อีกทั้งยังสะท้อนให้เห็นการปรับเปลี่ยนแนวคิดทางพระพุทธศาสนาให้กลายเป็นพุทธศาสนาแบบชาวบ้านซึ่งอยู่นอกแนวจารีต ดังจะขอแสดงให้เห็นเป็นตารางการเปรียบเทียบการนำเสนอภาพตัวแทนพระเวสสันดรผ่านบุคคลและวัตถุสิ่งของ ดังนี้

ตารางที่ 1 เปรียบเทียบการนำเสนอภาพตัวแทนพระเวสสันดรผ่านบุคคลและวัตถุสิ่งของ

วัตถุและบุคคลสัญลักษณ์แทนพระเวสสันดร	**พระพุทธรูป**	**พระสงฆ์**	**เจ้าพ่อกวน**
แนวทางปฏิบัติ	การปฏิบัติตามพุทธศาสนาแนวจารีต	การปฏิบัติตามพุทธศาสนาแนวจารีต	การปฏิบัติตามพุทธศาสนานอกแนวจารีต
วิถีวัฒนธรรม	กระแสหลัก (สากล)	กระแสหลัก (ชาติ)	กระแสรอง (ท้องถิ่น)

แนวคิดการให้เจ้าพ่อกวนเป็นตัวแทนของพระเวสสันดรในประเพณีบุญหลวงอันเป็นความคิดที่อยู่นอกแนวจารีตนิยม จึงเป็นการต่อรองกันระหว่างพุทธศาสนากับระบบความเชื่อดั้งเดิมของชาวด่านซ้าย ซึ่งปรากฏการณ์ที่พุทธศาสนาได้เข้าไปเปลี่ยนแปลงคติความเชื่อ ตลอดจนสัญลักษณ์ของพิธีกรรมที่มีรากฐานมาจากความเชื่อผีบรรพบุรุษ ดังกรณีการนับถือเจ้าพ่อกวนเจ้าแม่นางเทียมที่เป็นคนเข้าทรงที่เชื่อมต่อกับ

จิตวิญญาณของบรรดาบรรพชนของชาวด่านซ้ายทั้งหลาย ไม่ว่าจะเป็นเจ้าเมืองวัง เจ้าเมืองกลาง และอื่นๆ ทั้งนี้ในงานประเพณีบุญหลวงที่คนส่วนใหญ่รู้จักกันแต่เพียง "ผีตาโขน" แต่แก่นแท้ของประเพณีนี้ คือ การได้รับฟังเทศน์มหาชาติหรือเวสสันดรชาดก ฉะนั้นสัญลักษณ์ของบุคคลสำคัญในพิธีกรรมสำหรับชาวด่านซ้ายแล้วเมื่อประกอบพิธีทางศาสนาก็มักจะมีผู้นำทางจิตวิญญาณเสมอ นั่นก็คือ เจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม ด้วยเหตุนี้เค้าเรื่องที่มาของบุญพระเวสที่มีสัญลักษณ์เป็นตัวละครสำคัญในเรื่อง คือ พระเวสสันดรกับพระนางมัทรีจึงทำให้เจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมถูกนำมาสวมแทนเข้าไปในคติความเชื่อทางพุทธศาสนาแบบชาวบ้านตามวิธีคิดของชาวด่านซ้าย การนำเอาสัญลักษณ์ผู้นำทางจิตวิญญาณดังเช่นเจ้าพ่อกวนมาเทียบแทนพระเวสสันดรในชาดก เกิดจากความต้องการทางวัฒนธรรมท้องถิ่นที่มี "เจ้าพ่อกวน" เป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์ที่ผู้คนนับถือศรัทธาอยู่ก่อนแล้ว บทบาทของเจ้าพ่อกวนเป็นที่พึ่ง เป็นศูนย์รวมใจและเป็นที่ยึดเหนี่ยวของประชาชน ลักษณะเช่นนี้จึงสะท้อนให้เห็นการเลื่อนไหลการขยับให้เจ้าพ่อมีความเป็นชาวพุทธมากยิ่งขึ้น ดังจะเห็นได้จากมีความคิดว่าการสืบเชื้อสายของผู้ที่จะมาเป็นเจ้าพ่อกวนนั้นจะต้องมีสายสกุลจากนามสกุล "เชื้อบุญมี" เท่านั้น การสร้างภาพให้เจ้าพ่อกวนมีบทบาทเป็นพระเวสสันดร รวมทั้งการประกอบพิธีเกี่ยวกับพระเวสสันดรก็จะต้องมีเจ้าพ่อกวนอยู่เสมอ จนอาจกล่าวได้ว่าเป็นการจับ "บวชเจ้าพ่อกวนให้เป็นพระ" ในชั่วขณะใดขณะหนึ่งในวาระเหตุการณ์งานประเพณีบุญหลวงนั่นเอง

มีข้อสังเกตที่สำคัญอีกอย่างหนึ่งที่ทำให้มองเห็นว่า เจ้าพ่อกวนรับบทเป็นพระเวสสันดรในประเพณีบุญหลวง นั่นก็คือ ภาพเหตุการณ์จัดขบวนรถแห่เจ้าพ่อกวนและคณะแสนเมืองต่างๆ โดยเจ้าพ่อกวนจะนั่งขี่ม้าสีขาว มีร่มกางแห่ในงานพิธีประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขนด้วย ภาพของการขี่ม้าของเจ้าพ่อกวนหรือมีพาหนะเป็นม้านั้นเป็นภาพสะท้อนของลักษณะความเป็นพระโพธิสัตว์ในวิถีท้องถิ่นอีสานด้วย ซึ่งภาพพระโพธิสัตว์มีม้าเป็นพาหนะสำคัญมีปรากฏในวรรณกรรมชาดกพื้นบ้านหลายเรื่องด้วยกัน อาทิ ท้าวกาพะเกดก็มีพาหนะคู่ใจเป็นสหชาติโยธาของพระโพธิสัตว์ นั่นก็คือ ม้ามณีกาบ ทั้งนี้ม้ามณีกาบเป็นสัตว์ในวรรณกรรมอีสานล้านช้างอีกหลายเรื่อง ลักษณะของม้ามณีกาบอธิบายกันว่าเป็นม้ากายสิทธิ์ เหาะเหินเดินอากาศได้บางแห่งอธิบายว่ามีปีกถอดเก็บไว้ได้ นอกเหนือจากนี้ยังเป็นม้าแสนรู้ พูดภาษาคนได้ และมีบทบาทเป็นผู้ช่วยเหลือพระโพธิสัตว์ *(สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน* เล่ม 9, 2542) ม้าในวิถีวัฒนธรรมจึงเป็นตัวแสดงทางสังคมแบบหนึ่งที่เชื่อมโยงกับการสร้างตัวตนของพระ

โพธิสัตว์แบบชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้ภาพการนั่งขี่ม้าชมเมืองของเจ้าพ่อกวนจึงเป็นการแสดงออกประการหนึ่งในวิธีคิดของการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้าน และเป็นสิ่งที่ได้รับแรงบันดาลใจจากความคิดในเรื่องเล่าพุทธศาสนาแบบชาดกพื้นบ้านของชาวอีสานล้านช้างด้วยเช่นกัน



ภาพที่ 2 ขบวนแห่เจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมขี่ม้าทรงเมือง

2.4 เจ้าพ่อกวนในฐานะตัวแทนพญาคันคากโพธิสัตว์

จากที่กล่าวมาข้างต้นจะพบว่า ความคิดของคนส่วนใหญ่เมื่อกล่าวถึงประเพณีบุญหลวงแล้วก็มักอธิบายผ่านเพียงเค้าเรื่องเวสสันดรชาดกเป็นหลักเท่านั้น แต่แท้จริงแล้วประเพณีบุญหลวงในวัฒนธรรมของชาวด่านซ้ายยังมีที่มาที่ไปของการจัดประเพณีซึ่งมาจากชาดกพื้นบ้านอีสานล้านช้างที่สำคัญอีกเรื่องหนึ่ง นั่นก็คือ พญาคันคากชาดก ซึ่งคงหลีกหนีไม่ได้ที่จะต้องนำเอาเค้าเรื่องชาดกพื้นบ้านที่อยู่นอกนิบาตเรื่องนี้เข้ามาวิเคราะห์ตีความเชื่อมโยงกับประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้ายในครั้งนี้ด้วย

ในงานประเพณีบุญหลวง ภาพในขบวนแห่ที่ปรากฏอย่างเด่นชัดอย่างหนึ่งก็คือภาพของเจ้าพ่อกวนที่นั่งอยู่บนบั้งไฟที่มีบรรดาฝูงชนทั้งที่สวมชุดผีตาโขน ประชาชนทั่วไปร่วมกันแบกหาม แล้วแห่ไปรอบๆ อุโบสถวัดโพนชัย จากเหตุการณ์สำคัญดังกล่าวทำให้เกิดคำถามขึ้นมาว่า “ทำไมคนส่วนใหญ่จึงมองว่าการแห่ขบวนเจ้าพ่อกวนนี้เป็นภาพเหตุการณ์ของการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองเพียงอย่างเดียว” ซึ่งในตำนานอธิบายเหตุที่มาของประเพณีบุญหลวงแล้ว จะพบว่าเหตุการณ์การแห่แหนเจ้าพ่อกวนก็สามารถที่จะชวนให้นึกถึงภาพเหตุการณ์ในตำนานพญาคันคากที่ได้ไปสู่รบกับผีฟ้าพญาแถน แล้วได้รับชัยชนะกลับมายังโลกมนุษย์ และบ้านเมืองที่เคยทุกข์ยากแห้งแล้งกันดารก็กลับฟื้นคืนสู่ความอุดมสมบูรณ์ มีข้าวปลาอาหารบริบูรณ์ ด้วยอำนาจบารมีของพญาคันคาก

โพธิสัตว์ นอกเหนือจากนี้แล้วบทบาทสำคัญของเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพญาคันคาก โพธิสัตว์ยังสามารถมองเห็นได้จากพฤติกรรมเชิงสัญลักษณ์ (Symbolic Function) ของการขี่บั้งไฟของเจ้าพ่อกวน ซึ่งสื่อให้เห็นว่าพระโพธิสัตว์ที่แห่แหนกันนั้นนอกจากจะเป็นองค์พระเวสสันดรแล้ว ก็ยังมีภาพร่างของพญาคันคากโพธิสัตว์ ซึ่งเป็นรูปลักษณ์ที่ถูกอำพรางซ่อนเร้นปะปนร่วมอยู่ด้วย ทั้งนี้พญาคันคากนั้นมีบทบาทเป็นพระโพธิสัตว์ตามวิธีคิดของชาวบ้านอีสานล้านช้างโดยทั่วไป อีกทั้งยังเป็นผู้มีบุญบารมี มีอำนาจที่ช่วยเหลือมวลมนุษย์ สามารถปัดเป่าเภทภัยอันตรายให้ผู้คนชาวเมืองทั้งหลายอยู่ร่มเย็นเป็นสุขได้

นอกจากนี้ การแห่ขบวนพระโพธิสัตว์รอบวัดโพนชัยที่คนส่วนใหญ่มองว่า เป็นการแห่พระเวสสันดรนั้นถือเป็นการมองตามความคิดความเชื่อแบบจารีตนิยมที่อยู่ในความคิดกระแสหลัก แต่ทว่าการแห่ขบวนพระโพธิสัตว์ในเหตุการณ์ครั้งนั้นยังสามารถสื่อให้เห็นว่า เป็นเหตุการณ์การแห่แหนพญาคันคากโพธิสัตว์กลับเมือง เมื่อครั้งได้ชัยชนะจากสงครามการรบท้าพญาแถน แม้จะเป็นเพียงความคิดกระแสรองก็ตาม แต่ปฏิบัติการเชิงพิธีกรรมในหลายๆ ช่วงตอนต่างชี้ชวนให้เห็นว่า แท้จริงแล้วใน “ภาษาของพิธีกรรม” การแห่ขบวนเจ้าพ่อกวนที่ขี่บั้งไฟมิใช่การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองแต่อย่างใด เพราะเจ้าพ่อกวนนั่ง/ขี่บั้งไฟที่มีรูปลักษณ์เป็นพญานาคแทรกปนอยู่ด้วยนั้นเป็นไปตามเค้าเรื่องพญาคันคากชาดกมากกว่าเรื่องเวสสันดรชาดก ทั้งนี้แม้ภายหลังพญาคันคากจะมีรูปลักษณ์หนังคันคากหลุดลอกออกไป แล้วกลายเป็นเจ้าชายผิวพรรณเกลี้ยงเกลาผุดผ่องดั่งทองคำ แต่เกราะป้องกันตัวแบบคันคากก็ยังคงอยู่ ทำให้สัตว์มีพิษทั้งหลายไม่สามารถทำอันตรายพญาคันคากได้ อีกทั้งพญาคันคากยังเหมือนเป็นประมุขของบรรดาสัตว์มีพิษร้ายทั้งมวลด้วย ซึ่งหมายถึงการเป็นหัวหน้าของพญานาคเช่นกัน ดังนั้นการนำเสนอภาพของเจ้าพ่อกวนที่ถูกแห่แหนในขบวนแห่รอบวัดโพนชัยในงานประเพณีบุญหลวง จึงน่าจะเป็นการแห่พญาคันคากในเหตุการณ์ชนะการรบท้าพญาแถนจากเมืองฟ้าเมืองแถน แล้วพญาคันคากโพธิสัตว์ก็ได้เสด็จกลับมายังโลกมนุษย์มากกว่า

นอกเหนือจากนี้ เหตุการณ์เค้าเรื่องที่สื่อให้เห็นว่า ขบวนแห่เจ้าพ่อกวนในประเพณีบุญหลวงนั้นน่าจะหมายถึงขบวนแห่พญาคันคากโพธิสัตว์ นั่นก็คือ สถานที่ปฏิบัติกิจพิธีที่เป็นที่สิ้นสุดของขบวนแห่เจ้าพ่อกวน คือพระอุโบสถวัดโพนชัย ซึ่งนอกจากจะเป็นวัดเก่าแก่ และเป็นที่ประดิษฐานองค์พระเจ้าใหญ่ศักดิ์สิทธิ์แล้ว สถานที่แห่งนี้ยังมีความสำคัญอีกอย่างหนึ่ง นั่นคือ พระอุโบสถแห่งนี้ตามความเชื่อของชาวด่านซ้ายยังเป็นที่ตั้งของประตูทางขึ้นลงของพญานาคที่ใช้เป็นเส้นทางเดินทางมาจากเมืองบาดาลเพื่อ

ขึ้นมายังโลกมนุษย์หรือที่เรียกกันว่า "แปวนาค" อันเป็นเส้นทางที่ใช้เดินทางขึ้นไปยังเมืองฟ้าเมืองแถนเพื่อเล่นน้ำให้เกิดคลื่นน้ำแตกกระจายกระเด็นกระดอนกลายเป็นฝอยฝนตกลงมายังโลกมนุษย์ ดังเนื้อหาในตำนานพญาคันคากที่เล่าว่า

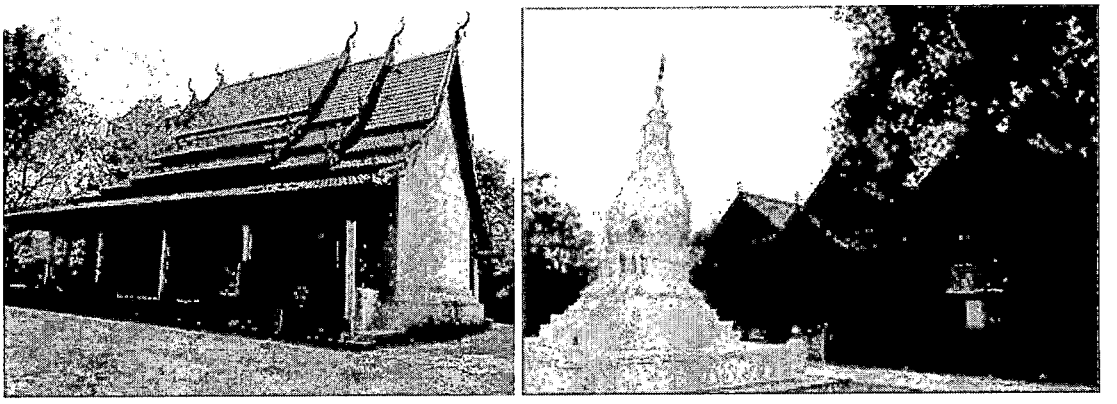


ภาพที่ 3 ขบวนแห่เจ้าพ่อกวนในฐานะเป็นพระโพธิสัตว์ ขี่บั้งไฟแห่รอบพระอุโบสถ วัดโพนชัย อ.ด่านซ้าย จ.เลย

"ครั้งเมื่อผู้คนรวมทั้งสรรพสัตว์น้อยใหญ่หันไปภักดีต่อพญาคันคากหมดสิ้น พญาแถนเกิดความน้อยใจจึงตัดสินใจลงโทษชาวเมืองมนุษย์ ด้วยการไม่ส่งน้ำฝนลงมาบ้านเมืองแว่นแคว้นใหญ่น้อยเกิดความแห้งแล้งกันดารไปทั่วทุกหย่อมหญ้า พญาคันคากเห็นความทุกข์ยากของไพร่ฟ้าประชาชนก็ทรงร้อนพระทัย จึงมุดลงไปในเมืองบาดาลเพื่อถามไถ่ถึงสาเหตุของภัยแล้ง พญานาคจอมบาดาลจึงบอกเหตุว่า เพราะผีฟ้าพญาแถนปิดประตู (แปว) ไม่ให้นาคทั้งหลายขึ้นไปเล่นน้ำในสระบนเมืองฟ้าเมืองสวรรค์" (สุเทพ ไชยขันธุ์, 2557)

แปวนาคหรือประตูขึ้นลงของพญานาคนี้มีปรากฏอยู่ด้านหลังองค์พระประธานหรือพระเจ้าใหญ่ในพระอุโบสถวัดโพนชัยที่แห่ขบวนเจ้าพ่อกวน ทั้งนี้การที่เจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพญาคันคากโพธิสัตว์เดินทางมายังพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์แห่งนี้ ตามเค้าเรื่องก็เพื่อเอาบั้งไฟที่จะใช้ส่งสัญญาณนำไปให้พญานาคขี่บั้งไฟขึ้นไปยังเมืองฟ้าเมืองแถนได้อย่างรวดเร็ว เมื่อเห็นบั้งไฟจุดขึ้นยังท้องฟ้า โดยที่ตัวของบั้งไฟก็จะมีรูปสัญลักษณ์หัวพญานาคพุ่งขึ้นมาด้วย พญาแถนก็จะเปิดประตูทางเทียวขึ้นฟ้าหรือแปวของนาคให้ขึ้นมาเล่นคลื่นน้ำที่จะก่อให้เกิดเป็นเม็ดน้ำเม็ดฝนตกลงไปยังโลกมนุษย์ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2544) เสนอให้เห็นว่า พิธีกรรมเป็นปฏิบัติการร่วมกันของกลุ่มเพื่อสืบทอดอุดมการณ์ จะมีทั้งใน

ระดับครอบครัว เครือญาติและหมู่บ้าน โดยมีศูนย์กลางอยู่ที่วัด ฉะนั้นความหมายของพระอุโบสถวัดโพนชัยในเชิงพิธีกรรม จึงเป็นเรื่องราวที่ช่วยยืนยันและตอกย้ำเห็นถึงภาพลักษณ์ของเจ้าพ่อกวนในขบวนแห่พระโพธิสัตว์เข้าเมืองว่า "มิได้เป็นเพียงเหตุการณ์ที่เชื่อมโยงกับภาพแทนของพระเวสสันดรที่คนส่วนใหญ่มองตามแบบจารีตนิยมเท่านั้น แต่ทว่ายังเป็นภาพแทนของพญาคันคากโพธิสัตว์ตามความคิดความเชื่อในกระแสท้องถิ่นนิยมด้วยเช่นกัน"



ภาพที่ 4 (ซ้าย) พระอุโบสถ วัดโพนชัย ที่ประดิษฐานพระเจ้าใหญ่ และแปวนาค
(ขวา) พระธาตุศรีสองรักจำลอง ประดิษฐานด้านหลังพระอุโบสถ วัดโพนชัย อ.ด่านซ้าย จ.เลย

ลักษณะเช่นนี้ สะท้อนให้เห็นวิธีการสร้างภาพลักษณ์ของพระโพธิสัตว์ในความคิดของชาวบ้านที่มีลักษณะเป็นการผสมผสานแนวคิดแบบจารีตนิยมและแนวคิดแบบท้องถิ่นนิยมปะปนรวมอยู่ด้วยกัน ทั้งนี้พระเวสสันดรเป็นตัวแทนของพระโพธิสัตว์ตามแบบอุดมคติที่อยู่ในจารีตทางพุทธศาสนาซึ่งผู้คนส่วนใหญ่รับรู้และเข้าใจ อีกทั้งยังเป็นพระโพธิสัตว์ที่มีเค้าเรื่องมาจากในนิบาตชาดก ในขณะที่พญาคันคากเป็นตัวแทนของพระโพธิสัตว์ที่อยู่นอกกรอบอุดมคติ คือ มีรูปลักษณ์ที่ไม่เป็นที่พึงประสงค์ ไม่งดงามตามแบบขนบซึ่งปรากฏเป็นเรื่องราวในชาดกนอกนิบาตที่เป็นของท้องถิ่นเพียงเท่านั้น ฉะนั้นการอ้างถึงขบวนแห่เจ้าพ่อกวนขี่บั้งไฟจึงมักถูกนำไปเชื่อมโยงกับพิธีการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองเป็นหลักเพียงอย่างเดียว แล้วได้อำพรางซ่อนเร้นภาพร่างของพญาคันคากเอาไว้ ทั้งนี้โดยแท้ที่จริงแล้วการนำเสนอภาพเจ้าพ่อกวนในฐานะพระโพธิสัตว์ในมุมมองของ

ชาวบ้านนั้นกลับเป็นการผสมผสานกลมกลืนกันระหว่างภาพลักษณ์ของพระเวสสันดร (ความคิดกระแสหลัก) กับพญาคันคาก (ความคิดกระแสรอง) ปะปนอยู่ร่วมกัน

3. เจ้าพ่อกวนกับวิถีปฏิบัติเพื่อสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้าน

หลังจากที่ได้วิเคราะห์ตีความให้เห็นว่าใครรับบทบาทเป็นพระโพธิสัตว์ในประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้ายไปแล้ว ซึ่งก็เป็นการเปิดมุมมองใหม่ต่อการมองว่า เจ้าพ่อกวนรับบทบาทสำคัญในฐานะที่เป็นพระเวสสันดรและพญาคันคากโพธิสัตว์ปะปนอยู่ร่วมกัน ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนั้นแล้วเราก็ควรมาพิจารณาวิเคราะห์ให้เห็นถึงบทบาทของเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านว่ามีลักษณะอย่างไร ซึ่งผู้เขียนได้พิจารณาจำแนกแยกเป็นหัวข้อออกเป็น 4 ประเด็น ตามลำดับดังนี้

3.1 พระโพธิสัตว์ชาวบ้านกับการเป็นผู้มีบุญ

ดังที่กล่าวมาแล้วว่าในทัศนะของคนท้องถิ่นด่านซ้ายในปัจจุบันต่างมองเห็นว่าทั้งพระพุทธรูป พระภิกษุ และเจ้าพ่อกวนนั้นล้วนรับบทเป็นองค์พระเวสสันดรในประเพณีบุญหลวงด้วยกันทั้งสิ้น ซึ่งสะท้อนให้เห็นความคิดที่ซับซ้อนระหว่างความเชื่อทางพุทธศาสนากับความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับผีและสิ่งเหนือธรรมชาติการนำเสนอภาพเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นตัวแทนของพระเวสสันดรชี้ให้เห็นว่า เจ้าพ่อกวนเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณของประชาชนเป็นจำนวนมาก ด้วยเหตุที่เจ้าพ่อกวนนั้นเป็นสื่อกลาง (mediator) ที่สามารถเชื่อมโยงและติดต่อสื่อสารกับบรรดาผีบรรพบุรุษ ผีเจ้านาย และเทพเทวาอารักษ์ต่างๆ ที่สามารถบันดาลคุณและโทษให้เกิดขึ้นแก่ผู้คนและบ้านเมืองได้

คำว่า “เจ้าพ่อ” เป็นวาทกรรมที่เกี่ยวเนื่องกับความเชื่อดั้งเดิมว่าด้วยเรื่องผีและอำนาจเหนือธรรมชาติที่ชาวด่านซ้ายนับถือมาเนิ่นนาน ก่อนที่จะมีการนับถือพระพุทธศาสนาจนกลายเป็นศาสนากระแสหลักที่ผู้คนนับถือกันมาจนถึงปัจจุบัน คำเรียกว่า “เจ้าพ่อกวน”หรือ “เจ้ากวน” บางแห่งออกเสียงเรียกว่า “กวาน” หรือ “กวานจ้ำ” เป็นคำเรียกผู้ชายผู้มีหน้าที่ให้ดวงวิญญาณเจ้าหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์เข้าประทับทรงในขณะที่มีพิธีบวงสรวงประจำปี หรือเมื่อมีผู้อัญเชิญให้เข้าทรงเพื่อสอบถามถึงสาเหตุบางอย่าง เช่น การเจ็บป่วย ความอยู่เย็นเป็นสุขของบ้านเมือง เป็นต้น (*สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 3*, 2542) เจ้าพ่อกวน เป็นผู้ชายที่ถูกเลือกโดยวิญญาณพระเสื้อเมืองมาเข้าทรงบุคคลนั้น การเลือกตั้งเจ้ากวนจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเจ้ากวนคนก่อนถึงแก่กรรมลง หรือถูกถอดจากตำแหน่งเนื่องจากประพฤติตัวไม่เหมาะสม หรือชราภาพไม่สามารถปฏิบัติหน้าที่ได้ ทั้งนี้การแต่งตั้งเจ้ากวนที่อำเภอด่านซ้ายตามประเพณีที่ปฏิบัติสืบต่อกันมา มักจะเลือก

ผู้มีเชื้อสายของเจ้ากวนคนก่อน คล้ายกับการสืบสันตติวงศ์ คือ แต่งตั้งลูกหรือหลานเป็นผู้สืบแทนต่อไป เท่าที่ผ่านมาเจ้ากวนจะเป็นผู้มีนามสกุลว่า "เชื้อบุญมี" ด้วยเหตุนี้ "เจ้าพ่อกวน" จึงถูกนิยามตัวตนที่ผูกโยงอยู่กับเรื่องความมีศีลธรรมตามความเชื่อทางพุทธศาสนาเสมือนเป็น "เนื้อนาบุญ" และถูกมองว่าเป็นผู้ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบที่ต้องทำเป็นแบบอย่างอันดีงามเหมาะสม และเป็นส่วนหนึ่งซึ่งอยู่ภายใต้ร่มเงาของอำนาจแห่งพุทธศาสนาแบบพื้นบ้านในท้องถิ่นด่านซ้ายนี้ด้วย

อย่างไรก็ตาม เจ้าพ่อกวนก็มิได้รับบทเป็นผู้นับถือและปฏิบัติตามแนวทางของพุทธศาสนาเพียงเท่านั้นเพราะถึงแม้ในประเพณีบุญหลวงซึ่งเป็นประเพณีที่ถูกมองว่าเกี่ยวเนื่องกับพระพุทธศาสนาเป็นหลัก นั่นคืองานบุญพระเวส แต่ทั้งนี้เจ้าพ่อกวนยังรับบทเป็นผู้นำเชิงพิธีกรรมในพิธีอื่นๆ ด้วย ซึ่งมีลักษณะและแนวปฏิบัติที่แตกต่างผิดเพี้ยนไปจากงานประเพณีทางพุทธศาสนา ดังเช่น การเลี้ยงหอเจ้าประจำเมืองต่างๆ ซึ่งจะมีการเลี้ยงเจ้าโดยการฆ่าควายเลี้ยงผี แต่จะจัดคนละช่วงเวลา เช่น พิธีเลี้ยงเจ้าเมืองวังจัดในเดือน 4 ของทุกปี พิธีเลี้ยงเจ้าเมืองกลางจัดในเดือน 5 และพิธีเลี้ยงหอหลวงหอน้อยจะจัดในเดือน 7 โดยทุกพิธีที่กล่าวมานั้นจะมีเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมเป็นบุคคลหลักในพิธีเสมอ จากช่วงเวลาที่จัดสะท้อนให้เห็นการแปรรูปและเปลี่ยนแปลงของเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม กล่าวคือ จากภาพตัวแทนของผู้ที่นับถือผีไปสู่การเป็นผู้นับถือพุทธ ดังตารางที่ 2

ตารางที่ 2 การแปรรูปและการเปลี่ยนแปลงของเจ่พ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม

ลำดับเดือน และ ชื่อพิธีกรรม	**เดือน 4 พิธีเลี้ยง หอเจ้าเมือง วัง**	**เดือน 5 พิธีเลี้ยง หอเจ้าเมือง กลาง**	**เดือน 7 พิธีเลี้ยง หอหลวง หอน้อย**	**เดือน 8 ประเพณี บุญหลวง**
เครื่องสำรับ และพฤติกรรม ที่สำคัญ	พิธีตั้งไหเหล้า (เหล้า)	พิธีเลี้ยงคาวหวาน (ไก่ต้ม + เหล้า)	พิธีเลี้ยง ควายปี (ฆ่าควาย)	พิธีแห่ พระเวสสันดร (ไม่มีอาหารคาว)
การสื่อ ความหมาย	อนารยะ ความเชื่อ ดั้งเดิม (ผี) →	อนารยะ ความเชื่อ ดั้งเดิม (ผี) →	อนารยะ ความเชื่อ ดั้งเดิม (ผี) →	อารยะ ความเชื่อ พุทธศาสนา

จากตารางข้างต้น จะเห็นพัฒนาการของกลุ่มเคลื่อนไหวของพิธีกรรมที่เจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมได้ปฏิบัติ ซึ่งสะท้อนให้เห็นมิติของการแสดงตัวตนจากบุคคลที่นับถือผีค่อยๆ ขยับขยายกลายมาเป็นการนับถือพุทธแทนในที่สุดตามลำดับเวลาของเดือนที่ได้ปฏิบัติ ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่าเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณทั้งในคติความเชื่อดั้งเดิม (การนับถือผี) และในคติความเชื่อทางพุทธศาสนา ซึ่งท้ายที่สุดเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพระโพธิสัตว์ก็จะต้องประพฤติปฏิบัติตนให้เป็นไปตามกรอบทางศีลธรรมในแบบชาวพุทธที่ผู้คนส่วนใหญ่นับถือ อันบ่งชี้ให้เห็นถึงอำนาจพุทธที่มีอยู่เหนือกว่าผีที่ได้เข้ามาครอบงำทีหลัง หรือท้ายสุดอาจมองได้ว่าประเพณีสุดท้ายที่ปฏิบัติในรอบปีของเจ้าพ่อกวนซึ่งรับบทแสดงเชิงพิธีกรรมนั้นกลายเป็นบุคคลสำคัญตามความเชื่อทางพุทธศาสนา นั่นก็คือ การรับบทเป็นพระโพธิสัตว์ (พระเวสสันดร) ภาพปรากฏเช่นนี้จึงได้ช่วยตอกย้ำในวาทกรรมเผยแพร่พุทธศาสนา ซึ่งมองกลุ่มชนพื้นเมืองดั้งเดิมที่ไม่ได้นับถือพุทธศาสนาว่า มีความเป็นอยู่ตามธรรมชาติใกล้เคียงกับสัตว์ (พฤติกรรมการฆ่าและกินเนื้อดิบ) แต่ก็สามารถกลายเป็นผู้เจริญได้ผ่านคำสอนและการปฏิบัติตามหลักพุทธศาสนา และสามารถสร้างอำนาจศักดิ์สิทธิ์ขึ้นภายในตัวเองได้ด้วยการผ่านขั้นตอนของอุดมการณ์ปฏิบัติและพิธีกรรม (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2555) ดังจะเห็นได้จากพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองก็มิได้มีพฤติกรรมของการฆ่าสัตว์เพื่อนำมาเป็นเครื่องสังเวยแต่อย่างใด หรือหากเทียบเคียงกับบทบาทของเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพญาคันคากโพธิสัตว์ก็จะเห็นว่าพญาคันคากมีความเป็นผู้นำตามแบบฉบับหรือเป็นต้นแบบอันดีงามของผู้มีศีลมีธรรม ดังที่ จารุวรรณ ธรรมวัตร (ม.ป.ป.) ได้กล่าวแสดงความคิดเห็นว่า

"โดยทั่วไปวรรณกรรมไทยมีวีรบุรุษต้นแบบในลักษณะนักรบนักรัก ซึ่งมีภูมิหลังเป็นกษัตริย์รูปงามเพียบพร้อมด้วยเดชานุภาพและแวดล้อมด้วยนางงามคู่บารมี วรรณกรรมเรื่องพญาคันคากได้สะท้อนคตินิยมเกี่ยวกับผู้นำแบบวีรบุรุษนักบุญ ซึ่งมิได้มีความร่ำรวยและเดชานุภาพเป็นพระเอกที่รูปไม่งามแต่มีบุญ ความเป็นผู้มีธรรมทำให้กว้างและบุญนั้นสามารถปกป้องตนเองและโภคทรัพย์ทั้งหลาย ผู้นำในทัศนะของชาวอีสานเป็นที่รักของมนุษย์และเทวดา ทำให้ได้รับความช่วยเหลือ ความสำเร็จในกิจทั้งปวงจึงไม่ได้เกิดเพราะความสามารถ แต่เกิดจากการทรงศีลทรงธรรมโดยแท้"

ดังนั้น ลำดับในประเพณีพิธีกรรมในรอบปีที่ถือปฏิบัติกันมาจึงช่วยนำเสนอภาพเจ้าพ่อกวนในฐานะพระโพธิสัตว์ ซึ่งไม่เพียงแต่ถูกนำเสนอว่าเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณเสมือนเป็น "ตนบุญ/ผู้มีบุญ" ในคติความเชื่อดั้งเดิมเท่านั้น แต่ยังแสดงให้เห็นถึง

ความเปลี่ยนแปลงที่น่าสนใจของบุคคลศักดิ์สิทธิ์ในชุมชนท้องถิ่นไปสู่โลกทางพระพุทธศาสนาที่เจริญและมีอารยะแล้วเช่นกัน

3.2 พระโพธิสัตว์ชาวบ้านกับการเป็นผู้นำพาความอุดมสมบูรณ์

จากการศึกษาประเพณีบุญหลวงพบว่า มีสัญลักษณ์ที่เกี่ยวเนื่องกับวัตถุสิ่งของและเหตุการณ์สำคัญในเชิงพิธีกรรม อันบ่งบอกให้เห็นความหมายที่ผูกพันอยู่กับเรื่องราวความอุดมสมบูรณ์ (fertility) ทั้งนี้การประกอบสร้างภาพพระโพธิสัตว์ผ่านตัวตนของเจ้าพ่อกวน ได้สะท้อนให้เห็นนัยยะที่สื่อถึงพฤติกรรมและการกระทำที่สัมพันธ์กับเรื่องราวดังกล่าวด้วย ดังเช่น เหตุการณ์การแห่เจ้าพ่อกวนในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ซึ่งมีลักษณะที่โดดเด่นมาก นั่นก็คือ ขบวนแห่เจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพระเวสสันดรจะมีการสร้างพาหนะที่ประทับนั่งเป็นบั้งไฟ เหตุการณ์เจ้าพ่อกวน/พระเวสสันดรขี่บั้งไฟ แล้วถูกแบกหามแห่รอบอุโบสถวัดโพนชัย สื่อให้เห็นการผสมผสานความคิดในวัฒนธรรมท้องถิ่นได้อย่างชัดเจน กล่าวคือ บั้งไฟเป็นรูปสัญลักษณ์สำคัญในประเพณีบุญเดือน 6 ของชาวอีสานหรือในประเพณีบุญบั้งไฟ ซึ่งถ้าหากกล่าวถึงบั้งไฟแล้วก็จะพบว่ามีเรื่องเล่าเกี่ยวกับที่มาของการประกอบพิธีจุดบั้งไฟจากเรื่องพญาคันคาก ซึ่งก็เป็นชาดกอีสานอีกเรื่องหนึ่ง บั้งไฟเป็นสัญลักษณ์ของการขอฟ้าขอฝนขอน้ำจากพญาแถน รูปลักษณ์บั้งไฟหลายที่หลายแห่งมีการสร้างสรรค์ให้มีรูปกายของพญานาคปรากฏปะปนรวมอยู่ด้วยเสมอ ฉะนั้น พระเวสสันดรโพธิสัตว์ในวิธีคิดแบบชาวด่านซ้ายจึงมิได้มีพาหนะเป็นช้างที่มีชื่อว่าปัจจัยนาเคนทร์ตามเค้าเรื่องเวสสันดรชาดก หากแต่มีพาหนะเป็นพญานาคแทนตามขนบนิยมในวิธีคิดตามวัฒนธรรมของท้องถิ่น

เหตุการณ์ในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองที่เป็นภาพเจ้าพ่อกวนขี่บั้งไฟ แล้วมีบรรดาประชาชนชาวเมือง ผีตาโขนถอดหน้ากากร่วมกันแบกหามแห่ไปรอบๆ พระอุโบสถ จึงสื่อให้เห็นการผสมผสานความคิดทางวัฒนธรรมระหว่างพุทธศาสนากับความเชื่อดั้งเดิม นั่นก็คือ เจ้าพ่อกวนหรือพระเวสสันดรโพธิสัตว์ที่มีอำนาจที่จะช่วยบันดาลน้ำบันดาลฝนได้ ทั้งนี้บั้งไฟที่เจ้าพ่อกวนนั่งแห่รอบอุโบสถนั้น หลังจากเสร็จพิธีแล้วช่วงเย็นๆ ก็จะมีการจุดบั้งไฟ ซึ่งการจุดบั้งไฟนี้ก็เพื่อบูชาอารักษ์หลักเมือง และการขอน้ำฟ้าน้ำฝนให้ตกต้องตามฤดูกาล ฉะนั้นการจุดบั้งไฟในประเพณีบุญหลวงจึงมีการเสี่ยงทาย เพื่อถามถึงความร่มเย็นเป็นสุขของบ้านเมือง และเสี่ยงทายถึงความอุดมสมบูรณ์ของน้ำฝนด้วย (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2536) พระเวสสันดรในวิธีคิดแบบชาวบ้านจึงมีลักษณะของการเป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถสื่อสารกับพลังอำนาจเหนือธรรมชาติหรือผีฟ้าผีแถนได้ อีกทั้งยังต้อง

เป็นผู้ที่ทำหน้าที่ในการทำนายทายทักเรื่องน้ำฟ้าน้ำฝนในเรื่องความอุดมสมบูรณ์พูนสุขของบ้านเมืองได้เช่นกัน Richard Davis (1984) เสนอว่าประเพณีการจุดบั้งไฟเพื่อขอฝนมีนักมานุษยวิทยาหลายคนวิเคราะห์ว่า บั้งไฟนั้นเป็นสัญลักษณ์ของอวัยวะเพศชาย ซึ่งถูกนำมาใช้สื่อความหมายเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์ เช่นเดียวกับที่เห็นได้ชัดเจนในกรณีของวัฒนธรรมลาวและอีสาน ว่าเปรียบเสมือนการร่วมเพศที่ทำให้เกิดชีวิตใหม่

มีข้อสังเกตว่า รูปแบบการจัดขบวนแห่บั้งไฟที่เจ้าพ่อกวนขี่รอบอุโบสถ แล้วเหตุการณ์ช่วงท้ายสุดมาสิ้นสุดขบวนแห่อยู่ตรงบริเวณปากประตูทางเข้าอุโบสถ ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่าอุโบสถแห่งนี้มีความพิเศษอย่างหนึ่ง นั่นก็คือ เป็นสถานที่ที่มีประตู/อุโมงค์ขึ้นลงของพญานาคที่เรียกว่า “แปวนาค” ที่ใช้เดินทางขึ้นลงจากเมืองบาดาลมายังโลกมนุษย์และใช้เป็นเส้นทางไปสู่เมืองฟ้าเมืองแถน ทั้งนี้แปวนาค/ประตู/อุโมงค์นาคนั้นเป็นสัญลักษณ์ของอวัยวะเพศหญิง ซึ่งภาพเหตุการณ์แห่บั้งไฟที่เป็นสัญลักษณ์ของอวัยวะเพศชายมายังแปวนาคนี้ได้สื่อความหมายสัมพันธ์กับการร่วมเพศ ซึ่งมีนัยยะเกี่ยวข้องกับความเชื่อเรื่องความอุดมสมบูรณ์และการกำเนิดเกิดก่อด้วยเช่นกัน

นอกเหนือจากเหตุการณ์ขี่บั้งไฟของเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพระโพธิสัตว์แล้ว ยังพบว่า มีเหตุการณ์สำคัญอีกอย่างหนึ่งที่ชี้ให้เห็นนัยยะความหมายของการเป็นผู้บันดาลความอุดมสมบูรณ์ นั่นคือ การที่เจ้าพ่อกวนหว่านหมากกัลปพฤกษ์ ดังความว่า

“ขณะเดียวกันขบวนแห่บั้งไฟจากหมู่บ้านต่างๆ ในเขตอำเภอด่านซ้าย ซึ่งได้นำมามัดรวมกันไว้ติดกับโครงราวไม้ไผ่ แล้วชาวบ้านก็จะช่วยกันหามติดตามไปในขบวน โดยมีเจ้าพ่อกวน ขึ้นไปนั่งอยู่บนส่วนหัวของบั้งไฟ พร้อมๆ กับหว่านหมากกัลปพฤกษ์ ซึ่งทำด้วยข้าวเหนียวปั้นเป็นก้อนกลม แล้วบรรจุเหรียญเงินไว้ข้างในไปด้วยตลอดทางประชาชนที่อยู่รายรอบขบวนแห่ที่ผ่านไปก็จะเก็บหมากกัลปพฤกษ์ไปไว้เพื่อสร้างความเป็นสิริมงคลหรือบูชาต่อไป...”

(สุทัศน์พงษ์ กุลบุตร, 2536)

หากเทียบเคียงหมากกัลปพฤกษ์กับเหตุการณ์ในเค้าเรื่องเวสสันดรชาดกแล้วจะพบว่า ในเหตุการณ์พระเวสสันดรกลับเข้าเมืองนั้นชาวเมืองสีพีราษฎร์นครต่างปีติยินดีชื่นชมโสมนัสเป็นอย่างมาก ทุกคนล้วนมีความสุขสนุกสนานรื่นเริง บ้านเมืองสรรพสัตว์ต่างล้วนมีความสุขสมบูรณ์ ภาพเหตุการณ์ที่พระเวสสันดรกลับคืนเมืองซึ่งทำให้เกิดปรากฏการณ์ปาฏิหาริย์อัศจรรย์อย่างหนึ่ง นั่นก็คือ มีฝนโบกขรพรรษตกลงมา ซึ่งบ่งบอกให้เห็นถึงบุญญาภินิหารของพระเวสสันดร ดังเนื้อความในเวสสันดรสำนวนอีสาน ความว่า

หกกษัตริย์ท่าวลัม ลมปันวิสัญญี
ชาวสีพีผู้มารับ กะท่าวตายลงสิ้น
ไผกะวินเวียนล้ม เป็นลมอยู่กลางป่า
ช้างและม้า บ่กินหญ้าหง่วมเหงา
ฮ้อนถึงพระพ่อเจ้า เทวราชอินตา
เทลงมายังฝน ให้หมู่คนได้หายกลุ้ม
ชุมหมู่หกกษัตริย์พร้อม ประชากรกะเลยตื่น
ฝนโบกขรพัสส์ตกสู่พื้น กะเลยฟื้นชื่นมะโนฯ

(พระครูสุตสารพิมล, 2549)

ทั้งนี้เมื่อเทียบเคียงกับเหตุการณ์ในวรรณกรรมกับประเพณีพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองแล้วก็จะพบลักษณะร่วมอย่างหนึ่ง กล่าวคือ เจ้าพ่อกวนในฐานะพระโพธิสัตว์ได้ทำการหว่านหมากกัลปพฤกษ์เพื่อแจกจ่ายให้แก่ประชาชนชาวเมือง เสมือนเป็นน้ำฝนโบกขรพรรษที่ได้ตกต้องลงมายังโลกมนุษย์ เพื่อให้ชุมชนบ้านเมืองนั้นเกิดความอยู่ดีมีสุขผู้คนต่างก็ได้ชื่นชมยินดี พฤติกรรมการโปรยหมากกัลปพฤกษ์ของเจ้าพ่อกวนในพิธีนี้นับเป็นลักษณะการสื่อสารของพฤติกรรมเชิงสัญลักษณ์ที่ถูกกำหนดจากวัฒนธรรม (ชิเกฮารุ ทานาเบ, 2555) อนึ่ง ลักษณะของการประกอบสร้างหมากกัลปพฤกษ์ด้วยการใช้ข้าวเหนียวและเงินเหรียญนั้นก็สามารถสื่อความหมายให้เห็นถึงชีวิตแบบพื้นฐานของประชาชนธรรมดา ที่ความสุขสมบูรณ์นั้นเกิดจากการมีข้าวปลาอาหารและมีเงินมีทอง ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ที่โยงใยอยู่กับกิจกรรมทางโลก และยังคงให้ความสำคัญกับเรื่องวัตถุนิยม แต่ลักษณะเช่นนี้ก็เป็นความคิดตามแบบที่เรียกกันว่า “พุทธศาสนาชาวบ้าน” (folk Buddhism) ดังนั้น ความหมายของการโปรยหมากกัลปพฤกษ์ที่เป็นสัญลักษณ์แทนฝนโบกขรพรรษที่สัมพันธ์กับเรื่องราวความอุดมสมบูรณ์จึงช่วยให้เรามองเห็นการผลิตซ้ำความคิดความเชื่อผ่านเค้าเรื่องเวสสันดรชาดกในพื้นที่สัญลักษณ์ใหม่ในรูปแบบของการสื่อสารเชิงพิธีกรรมได้อย่างน่าสนใจ

มีข้อสังเกตว่า การแห่เจ้าพ่อกวนในฐานะเป็นพระเวสสันดรโพธิสัตว์ไปยังวัดโพนชัยที่เสมือนเป็นวังเป็นบ้านเมืองของพระเจ้ากรุงสญชัยผู้เป็นพระบิดาของพระเวสสันดรตามเค้าเรื่องชาดกเวสสันดร ทั้งนี้การเข้าไปยังพระอุโบสถวัดโพนชัย หลังจากที่เจ้าพ่อกวนในฐานะพระโพธิสัตว์ได้ลงจากขบวนแห่หามแล้ว เจ้าพ่อกวนก็จะเข้าไปร่วม

พิธีกรรมในพระอุโบสถ โดยจะมีพิธีทางพุทธศาสนาและการกราบไหว้พระประธานในอุโบสถแห่งนี้ด้วย ทั้งนี้อุโบสถแห่งนี้มีความสำคัญในฐานะที่เป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred space) ที่เป็นตัวแทนของความเชื่อทางพุทธศาสนาและความเชื่อดั้งเดิม (ผี-นาค) ปะปนอยู่รวมกัน กล่าวคือ พระอุโบสถนี้เชื่อว่าเป็นวัดเก่าแก่ตั้งมากว่า 400 ปีมาแล้ว โดยมีพระเจ้าใหญ่ประดิษฐานเป็นพระประธาน ด้านหลังองค์พระเจ้าใหญ่นี้ จะมีรูพญานาค (แปวนาค) ปรากฏอยู่ด้วย ซึ่งเชื่อว่าเป็นเส้นทางของพญานาคที่อาศัยอยู่ในลำน้ำหมันที่ท่าวังเวินใช้เดินทางขึ้นมาเพื่อเป็นอารักษ์ดูแลรักษาพระเจ้าใหญ่ในอุโบสถแห่งนี้

จากที่กล่าวมาเมื่อย้อนกลับมาพิจารณาว่า ในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง เจ้าพ่อกวนในฐานะพระเวสสันดรได้เข้ามายังพระอุโบสถแห่งนี้ซึ่งเหมือนเป็นพระราชวังของพระเวสสันดร ที่มีร่องรอยของพญานาค สัตว์ศักดิ์สิทธิ์ผู้คุ้มครองดูแลรักษาพระเจ้าใหญ่แห่งนี้ เจ้าพ่อกวนในฐานะพระเวสสันดรที่ได้เข้ามาสักการะบูชาพระเจ้าใหญ่ จึงชี้ให้เห็นถึงการนับถือยอมรับอำนาจแห่งพญานาคผู้รักษาคุ้มครองอาณาบริเวณแถบนี้ด้วย ฉะนั้นการสร้างภาพพระราชวังของพระเวสสันดรโดยใช้พระอุโบสถวัดโพนชัยเป็นสัญลักษณ์แทน จึงบ่งบอกให้เห็นถึงสถานที่พำนักของพระเวสสันดรโพธิสัตว์ตามวิธีคิดชาวบ้าน ที่มีการผสมผสานทางวัฒนธรรมระหว่างพุทธศาสนา (พระเจ้าใหญ่) กับความเชื่อดั้งเดิม (นาค) เช่นนี้การประกอบสร้างตัวตนของพระเวสสันดรโพธิสัตว์ตามความคิดความเชื่อของชาวด่านซ้าย จึงแสดงให้เห็นถึงความเป็นพหุลักษณ์ในตัวตนของพระโพธิสัตว์ในวิธีคิดท้องถิ่นที่มีความเลื่อนไหล ไม่แน่นิ่ง ไม่ตายตัว สามารถแปรเปลี่ยนได้ หากแต่ขึ้นอยู่กับบริบทที่เกี่ยวข้องที่ได้เข้ามาสัมพันธ์เชื่อมโยงกับวิถีชีวิตผู้คน ดังเช่น ความเชื่อเรื่องพญานาคปะปนอยู่กับความเชื่อทางพุทธศาสนาที่ได้กลายมาเป็นความเชื่อในรูปแบบของพุทธศาสนาแบบชาวบ้านในที่สุดนั่นเอง



ภาพที่ 5 (ซ้าย) พระเจ้าใหญ่พระประธานในอุโบสถวัดโพนชัย อ.ด่านซ้าย จ.เลย
(ขวา) รูขนาดใหญ่ที่ปรากฏอยู่ด้านหลังที่ฐานพระเจ้าใหญ่ซึ่งเชื่อว่าเป็นรูพญานาคหรือแป้วนาค

3.3 พระโพธิสัตว์ชาวบ้านกับการเป็นผู้ปกปักรักษาคุ้มครองบ้านเมือง

ในประเพณีบุญหลวง นอกจากลำดับขั้นตอนการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองแล้วยังพบว่า เจ้าพ่อกวนกับเจ้าแม่นางเทียมนั้นจะต้องประกอบพิธีกรรมในวันที่ 3 หลังจากที่ฟังเทศน์มหาชาติจบทั้ง 13 กัณฑ์ ซึ่งยังมีพิธีที่สำคัญอีกอย่างหนึ่ง นั่นก็คือ "พิธีสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง"

"กิจพิธีของประเพณีบุญหลวงในวันที่ 3 ซึ่งถือเป็นวันสุดท้ายของงานนี้ นอกจากจะมีการเทศน์เวสสันดรชาดกหรือเทศน์มหาชาติแล้ว ยังมีพิธีกรรมที่สำคัญอีกอย่างหนึ่ง นั่นก็คือ พิธีสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง โดยมีวิธีปฏิบัติดังนี้ เวลาประมาณ 09.00 น. ในขณะที่ประชาชนส่วนหนึ่งกำลังฟังเทศน์มหาชาติอยู่ภายในศาลาโรงธรรมนั้น เจ้าพ่อกวน คณะแสน เจ้าแม่นางเทียม นางแต่ง และประชาชนอีกส่วนหนึ่งก็จะมาร่วมประกอบพิธีสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง โดยจะทำกระทงใหญ่ 1 กระทง และกระทงเล็กรองลงไปอีก 8 กระทงขึง แล้วด้วยสายสิญจน์รอบกระทง ภายในใส่ข้าว ของหวาน ข้าวต้ม ขนม หมาก พลู ยาสูบ ธูป เทียน และดอกไม้ นอกจากกระทงที่ทำด้วยกาบกล้วยทั้ง 9 กระทงแล้ว ยังมีกระทงเล็กๆ ที่เย็บด้วยใบตองอีกจำนวน 100 กระทง เรียกว่า "กระทงแจกเสียเคราะห์" ทำขึ้นใช้ในพิธีนี้ด้วย...เมื่อชาวบ้านช่วยกันจัดเตรียมอุปกรณ์ในการประกอบพิธีสะเดาะเคราะห์พร้อมแล้ว ก็จะไปนิมนต์พระสงฆ์ 4 รูป เพื่อมาทำการสวดสะเดาะเคราะห์ เมื่อพระสงฆ์นั่งประจำที่ที่เตรียมไว้แล้ว เจ้าพ่อกวน แสนด่าน และแสนแก้วอุ่นเมือง จะนั่งประจำที่ที่จัดไว้ตรงหน้าพระสงฆ์ทั้ง 4 รูป ชาวบ้านที่มาร่วมพิธีก็จะนั่งอยู่รอบๆ บริเวณ

นั้น พอได้เวลา เจ้าพ่อกวนก็จะพาชาวบ้านกราบพระ และเป็นผู้นำกล่าวคำอาราธนานิมนต์พระสงฆ์สวดสะเดาะเคราะห์ เมื่อพระสงฆ์ทั้ง 4 รูป สวดสะเดาะเคราะห์เสร็จแล้วก็จะทำการจุดธูปเทียนทุกเล่ม จุดกระทงผึ้งพันน้ำมันหมื่น แล้วพระสงฆ์ก็จะทำพิธีกรวดน้ำลงในกระทงกาบกล้วยทั้ง 9 กระทง จากนั้นชาวบ้านก็จะนำกระทงคาวหวานทั้งหลายไปวางไว้ตามโคนต้นไม้รอบๆ วัด นำกระทงกาบกล้วยเล็กทั้ง 8 กระทง ไปวางไว้ตามทิศทั้ง 8 ส่วนกระทงใหญ่จะนำไปทิ้งลงในแม่น้ำ ถือเป็นการส่งเคราะห์เข็ญให้ไหลลอยไปกับแม่น้ำ"

(กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533)

จากขั้นตอนของการปฏิบัติกิจพิธีข้างต้น ทำให้มองเห็นสาระสำคัญของการประกอบพิธีบุญหลวง คือ การสะเดาะเคราะห์บ้านเมืองเพื่อให้เกิดความร่มเย็นเป็นสุข เชื่อว่าจะก่อให้เกิดความอุดมสมบูรณ์เจริญรุ่งเรืองขึ้นในชุมชนบ้านเมือง ทั้งนี้เหตุการณ์สำคัญของการสะเดาะเคราะห์เมือง คือ การนำเอากระทงใหญ่ไปลอยเคราะห์ลอยเข็ญยังลำน้ำหมัน กระทงต่างๆ เหล่านี้เป็นเสมือนเครื่องสักการะบูชาแก่บรรดาผีเจ้าน้ำเจ้าท่าที่ดูแลรักษาบ้านเมือง โดยเฉพาะพญานาคซึ่งเชื่อว่าเป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ เป็นผีเจ้าบ้านเจ้าเมืองที่คอยดูแลรักษาคุ้มครองผู้คนชุมชนให้เกิดความร่มเย็น ตามความเชื่อในตำนานพญาคันคากซึ่งเป็นเรื่องเล่าอธิบายเหตุที่มาของประเพณีบุญหลวงด้วยอีกเรื่องหนึ่ง ก็มีเหตุการณ์ที่สะท้อนให้เห็นว่าพญาคันคากนั้นได้รับการช่วยเหลือจากพญานาคซึ่งเป็นสัตว์บริวารสำคัญที่ได้มาช่วยเหลือโดยตลอด ดังตารางนำเสนอเหตุการณ์ที่พญานาคช่วยเหลือพญาคันคากในการศึกสงครามรบท้าพญาแถน ดังมีรายละเอียดตามลำดับต่อไปนี้

ตารางที่ 3 เหตุการณ์ที่พญานาคช่วยเหลือพญาคันคาก

เหตุการณ์	เหตุการณ์ที่พญานาคช่วยเหลือพญาคันคาก
1	พญานาคและบริวารทำถนนจากเมืองชมพูขึ้นไปเมืองแถนแดนสวรรค์
2	พญานาคพร้อมบริวารช่วยกันแผ่พังพานให้เป็นเส้นทางทอดยาวผ่านเทือกเขาสูงไปถึงเมืองแถน
3	พญานาคเลื้อยรัดตัวพญาแถนไว้แน่น จนพญาแถนไม่สามารถดิ้นและรบกับพญาคันคากได้
4	พญานาคจัดเวรขึ้นไปเล่นน้ำบนสระที่เมืองฟ้าเมืองแถนทุกปีเพื่อให้ฝนตกลงมายังโลกมนุษย์

จากตารางข้างต้น แสดงให้เห็นบทบาทสำคัญของพญานาคที่ทำหน้าที่เป็นผู้ช่วยเหลือพญาคันคากโพธิสัตว์ ซึ่งเป็นมูลเหตุสำคัญที่พญาคันคากได้สำนึกในบุญคุณของพญานาค เช่นนี้จึงมีการนำส่งเครื่องสักการะ เครื่องเซ่นสังเวยให้แก่พญานาคเสมอ นั่นก็คือ การทำกระทงใหญ่ให้ไหลลอยไปตามลำน้ำหมันในช่วงพิธีการสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง อันเป็นขั้นตอนสุดท้ายของประเพณีบุญหลวง เพื่อให้พญานาคดูแลรักษาคุ้มครอง เกื้อหนุนมนุษย์ และพิทักษ์รักษาผู้คนบ้านเมืองให้เกิดความสุขสวัสดีมงคล การประกอบกิจพิธีลอยกระทงที่ได้บรรจุของคาวหวานเครื่องไหว้ทั้งหลาย ซึ่งนำโดยเจ้าพิธี นั่นก็คือ เจ้าพ่อกวนที่ได้แสดงการขอบคุณต่อพญานาคในฐานะที่เป็นบริวารของพระโพธิสัตว์ที่อยู่ในภาพร่างของเจ้าพ่อกวน ลักษณะเช่นนี้จึงช่วยตอกย้ำให้เห็นภาพของการกระทำเชิงพิธีกรรมของเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพระโพธิสัตว์ที่มีผีเจ้าน้ำเจ้าท่าอย่างพญานาคเป็นอารักษ์ผู้พิทักษ์รักษา และทำหน้าที่เสมือนเป็นผู้ช่วยเหลือเป็นบริวารมงคลเพื่อก่อให้เกิดความร่มเย็นเป็นสุขแก่บ้านเมืองตามเค้าเรื่องได้อย่างน่าสนใจ

บทส่งท้าย

จากการวิเคราะห์ตีความประเพณีบุญหลวงในประเด็นวิธีคิดท้องถิ่นกับการนำเสนอภาพตัวแทนของพระโพธิสัตว์ชาวบ้านพบว่า การประกอบสร้างตัวตนของพระโพธิสัตว์ชาวบ้านในประเพณีนี้มีลักษณะที่แตกต่างไปจากการสร้างตัวละครพระโพธิสัตว์ที่อยู่ในวรรณกรรมแบบฉบับ รวมทั้งยังแสดงให้เห็นวิธีการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ในวิถีวัฒนธรรมแบบชาวบ้านซึ่งมีความเลื่อนไหล ไม่แน่นิ่ง สามารถปรับเปลี่ยนแปรรูปไปได้ตามบริบทและเงื่อนไขของความสัมพันธ์ทางสังคม แนวคิดนี้สอดคล้องกับทัศนะของ William Klausner (1961) ที่ได้ศึกษาระบบความเชื่อทางศาสนาในอีสานว่า ความสัมพันธ์ระหว่างระบบความเชื่อต่างๆ ในอีสานชี้ให้เห็นเด่นชัดที่สุดคือ ความแตกต่างระหว่างพุทธศาสนาตามคัมภีร์ ซึ่งเป็น “วัฒนธรรมหลัก” กับพุทธศาสนาชาวบ้าน หรือ “วัฒนธรรมชาวบ้าน” และพุทธศาสนาชาวบ้านนี้คือส่วนที่เราจะเห็นถึงความผสมผสานกันทางความเชื่อและศาสนามากที่สุด

ในแง่ของตัวบท (text) จากการวิเคราะห์การสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านในประเพณีบุญหลวงพบการประกอบสร้างตัวตนพระโพธิสัตว์ในประเพณีผ่านข้อมูลวรรณกรรม 2 เรื่องที่สำคัญ คือ เวสสันดรชาดก และพญาคันคากชาดก ที่ใช้อ้างถึงที่มาของการประกอบพิธีกรรมนี้ขึ้น ซึ่งเกี่ยวข้องกับข้อมูลประเพณีในฮีตสิบสอง คือ บุญเดือน 4 หรือบุญพระเวส และบุญเดือน 6 หรือบุญบั้งไฟ แต่อย่างไรก็ตาม การประกอบ

สร้างภาพพระโพธิสัตว์ชาวบ้านตามแนวจารีตนิยมที่เป็นแนวคิดกระแสหลัก ก็มักมุ่งเน้นเชื่อมโยงกับเรื่องเวสสันดรชาดกเพียงเท่านั้น โดยเน้นที่พิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ในขณะที่ประเพณีบุญหลวงนี้มีการประกอบสร้างผ่านพฤติกรรมและการกระทำในเชิงพิธีกรรมที่สื่อให้เห็นภาพพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้านที่อยู่นอกกรอบจารีตนิยม แต่อยู่ในกรอบของท้องถิ่นนิยมมากกว่า นั่นก็คือ การแฝงเร้นเค้าเรื่องพญาคันคากชาดก โดยเฉพาะพิธีการแห่ในขบวนเจ้าพ่อกวนขี่บั้งไฟถือเป็นหลักฐานทางความคิดเชิงประจักษ์การอำพรางเรื่องเล่าชาดกนอกนิบาตเรื่องนี้เอาไว้ แล้วชูให้เรื่องเล่าชาดกในนิบาตซึ่งเป็นที่รับรู้และยอมรับของผู้คนส่วนใหญ่นับเป็นปฏิบัติการเชิงวาทกรรม (discourse practice) รูปแบบหนึ่ง ที่แฝงฝังให้เห็นอุดมการณ์ทางสังคมบางอย่าง ที่ชี้ให้เห็นถึงมิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างพุทธ-ผี ชาติ-ท้องถิ่น สากล-ชนบท ไทย-ลาว อนารยะ-อารยะ ความงาม-ความน่ารังเกียจ จารีตนิยม-นอกจารีตนิยม เป็นต้น

ทั้งนี้ หากมองประเพณีบุญหลวงของชาวด่านซ้ายในแง่ของปฏิบัติการทางสังคม (social practice) เราจะเห็นบริบทที่เข้ามาเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับการสร้างสรรค์ประเพณีนี้ขึ้นมาอย่างหลากหลาย ทั้งในแง่การนำเสนอภาพตัวแทนและการสร้างความหมายของพระโพธิสัตว์ กล่าวคือ ในบริบทของสังคมวัฒนธรรมก็เป็นตัวแปรสำคัญที่ได้กำหนดวิธีการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านให้เกิดขึ้นในประเพณีนี้ เช่น การให้เจ้าพ่อกวนซึ่งเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณในคติความเชื่อดั้งเดิมของคนพื้นเมือง ทำหน้าที่รับบทเป็นพระโพธิสัตว์ ซึ่งสะท้อนให้เห็นการพยายามสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred space) ให้เกิดขึ้นแก่ประเพณีนี้ที่ดูแตกต่างจากท้องถิ่นอื่นๆ ไม่เพียงแต่ชื่อคำเรียกขานประเพณีแต่องค์ประกอบต่างๆ ล้วนสื่อให้เห็นถึงความน่าเชื่อถือและศรัทธามากกว่าที่จะใช้ผู้แสดงเป็นตัวละคร แล้วแต่งองค์ทรงเครื่องสวมชุดเป็นพระเวสสันดรเพียงเท่านั้น ซึ่งในส่วนนี้ส่งผลต่อการกำหนดความหมายและการบริโภคความหมายเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์ในวิธีคิดของชาวบ้านด่านซ้ายได้อย่างชัดเจน

มีข้อสังเกตอีกอย่างหนึ่งต่อการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านในวิธีคิดของผู้คนในท้องถิ่นอำเภอด่านซ้าย กล่าวคือ จากการศึกษาประเพณีบุญหลวงที่มีการประกอบสร้างภาพพระโพธิสัตว์ขึ้นมาจากทั้งฝั่งแนวคิดตามจารีตนิยม (พุทธศาสนา-กระแสหลัก) และฝั่งแนวคิดที่อยู่นอกจารีตนิยม (ความเชื่อดั้งเดิม-กระแสรอง) ทั้งนี้ผู้เขียนมีข้อสังเกตเพิ่มเติมส่งท้าย คือ **พระโพธิสัตว์ชาวบ้านนั้นมีลักษณะของความหลากหลายและซับซ้อน** การนำเสนอภาพแทนของพระโพธิสัตว์ในวิถีชาวบ้านมิได้มี

เพียงด้านเดียวที่หมายถึงบุคคลที่เป็นอดีตชาติของพระพุทธเจ้า ทั้งนี้จากการศึกษาวรรณกรรมชาดกพื้นบ้านอีสานหลายเรื่อง เค้าโครงเรื่องชาดกพื้นบ้านก็มิได้ดำเนินตามโครงสร้างชาดกโดยสมบูรณ์แต่อย่างใด กล่าวคือ บางเรื่องไม่มีปัจจุบันวัตถุ บางเรื่องไม่มีคาถา ไม่มีสโมธาน แต่เรื่องนี้ในการรับรู้ของผู้คนในชุมชนท้องถิ่นก็เชื่อว่า เป็นเรื่องเล่านิทานชาดก นอกจากนี้แล้วพระโพธิสัตว์ในความคิดแบบพื้นบ้านยังมีมิติที่หลากหลายและเปลี่ยนแปลงไปตามบริบททางสังคมวัฒนธรรม อีกทั้งแม้ความหมายของการสร้างตัวตนพระโพธิสัตว์ตามแนวจารีตนิยมที่ดูเป็นสากลจะสร้างไว้อย่างไร แต่ทว่าในชุมชนท้องถิ่นก็ไม่ได้สร้างความหมายขึ้นตามแนวจารีตนิยมเสมอไป ทว่ามีการสร้างขึ้นใหม่ (ตีความใหม่) ตามแต่ความนิยมของสังคมเป็นสำคัญ บางเรื่องบางเหตุการณ์อาจชี้ให้เห็นการยอมรับวิธีการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ตามแนวคิดกระแสหลัก แต่ก็มีบางส่วนที่คัดค้านและสร้างความแปลกต่างให้เกิดขึ้น ด้วยเหตุที่สังคมเป็นผู้กำหนดสร้างขึ้นมาเองได้เช่นนี้การสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านจึงเป็นปฏิบัติการทางสังคมที่เชื่อมโยงให้เห็นมิติทางสังคมวัฒนธรรมในท้องถิ่นแห่งนี้ได้อย่างน่าสนใจยิ่ง รวมทั้งน่าจะมีการศึกษาวิเคราะห์ตีความเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาแบบชาวบ้านในเชิงลึกให้เพิ่มมากยิ่งขึ้น

เอกสารอ้างอิง

กาญจนา สวนประดิษฐ์. 2533. **ผีตาโขน: ศึกษาเฉพาะกรณีอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.** วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.

จารุวรรณ ธรรมวัตร. ม.ป.ป. **วรรณกรรมท้องถิ่น กรณีอีสานล้านช้าง.** มหาสารคาม: ภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ชิเกฮารุ ทานาเบ. 2555. **พิธีกรรมและปฏิบัติการในสังคมชาวนาภาคเหนือของประเทศไทย.** เชียงใหม่: ศูนย์การศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ประพจน์ อัศวิรุฬหการ. 2546. **โพธิสัตวจรรยา: มรรคาเพื่อมหาชน.** กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

พระครูสุตสารพิมล. 2549. **พิมพาแหล่มหาชาติ 13 กัณฑ์ (สำนวนอีสาน).** ขอนแก่น: คลังนานาธรรม.

ภัทรพร สิริกาญจน. 2557. **พระพุทธศาสนาในประเทศไทย: เอกภาพในความหลากหลาย.** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

วัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดเลย. (2542). กรุงเทพฯ: คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุในคณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ.

ศิราพร ณ ถลาง. 2545. **ชนชาติไทในนิทาน: แลลอดแว่นคติชนและวรรณกรรมพื้นบ้าน.** กรุงเทพฯ: มติชน.

สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 3. 2542. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์.

สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 8. 2542. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์.

สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 9. 2542. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์.

สุทัศน์พงษ์ กุลบุตร. 2536. **ประเพณี พิธีกรรมที่เกี่ยวกับพระธาตุศรีสองรัก อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.** วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.

สุเทพ ไชยขันธุ์. 2557. **นิทานพญาแถน แก่นตำนานอาเซียน.** กรุงเทพฯ: ตถาตา พับลิเคชั่น.

สุวรรณา สถาอานันท์. 2547. "มัทรี: พระโพธิสัตว์สตรี" หน้า 163-180. ใน สุชาดา ทวีสิทธิ์ (บรรณาธิการ). **เพศภาวะ: การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน.** เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2544. **มิติชุมชน วิธีคิดท้องถิ่นว่าด้วยสิทธิ อำนาจ และการจัดการทรัพยากร.** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2555. **เจ้าที่และผีปู่ย่า พลวัตของความรู้ชาวบ้าน อำนาจและตัวตนของคนท้องถิ่น.** เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

Davis, R. 1984. **Muang Metaphysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual**. Bangkok: Pandora.

Dharmasiri, G. 1986. **Fundamentals of Buddhist Ethics.** Singapore: The Buddhist Research Society.

Klausner, W. J. 1961. "Popular Buddhism in NE Thailand," in **Studying Personality Cross-Culturally**, David Kaplan (ed.) New York: Person and Company.

ประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์ท่าแร่: เวทีการต่อรองเพื่อนิยามตัวตนความเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรม[1]

ปฐม หงษ์สุวรรณ[2]

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบาทของประเพณีการแห่ดาวของชาวคริสต์ในชุมชนท่าแร่ อำเภอเมือง จังหวัดสกลนคร ในฐานะที่เป็นเสมือนเวทีการต่อรองเพื่อใช้นิยามตัวตนความเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรมภายใต้อำนาจของรัฐชาติไทย

จากการศึกษาพบว่า ชาวชุมชนท่าแร่นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันได้ถูก "ตีตรา" ในฐานะที่เป็นกลุ่มชนชายขอบของสังคมส่วนใหญ่ บ้างก็ถูกมองว่าเป็น "คนแกว" บ้างก็ถูกมองว่าเป็น "คนกินหมา" ซึ่งล้วนแต่เป็นการนิยามจากกลุ่มชนอื่นแทบทั้งสิ้น และภายใต้ความกดดันและถูกกีดกันเบียดขับเช่นนี้ ชาวท่าแร่จึงได้ร่วมกันสร้างสรรค์ให้ "ประเพณีแห่ดาว" อันเป็นวิถีจารีตประเพณีที่สืบทอดกันมายาวนานให้กลายเป็นเครื่องมือ/กลไกทางวัฒนธรรมในการใช้นิยามตัวตน ทั้งในรูปแบบของทวิอัตลักษณ์ (ระหว่างตัวตนความเป็นไทยกับความเป็นเวียดนาม) รวมทั้งใช้ประเพณีแห่ดาวนี้เป็นสัญลักษณ์สำคัญในการนำเสนอตัวตนความเป็นคนท้องถิ่นอีสาน ความเป็นไทย และความเป็นสากลไปพร้อมๆ กัน เช่นนี้บทบาทของประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์ท่าแร่ จึงไม่ได้มีความหมายเป็นงานประเพณีในมิติทางศาสนาเท่านั้น แต่ยังมีความหมายหรือนัยยะแอบแฝงที่โยงใยกับการต่อรองทางวัฒนธรรมได้อย่างน่าสนใจ

ความนำ

ในวันนี้ถ้าหากกล่าวถึงชุมชนท่าแร่ จังหวัดสกลนคร หลายคนคงนึกถึงประเด็นร้อนที่เกิดจากการนำเสนอภาพชุมชนคนบริโภคเนื้อสุนัข ดังปรากฏในสื่อที่มีให้เห็นอยู่แทบทุกเมื่อเชื่อวัน บ้างก็ว่าเป็นตลาดซื้อขายสุนัขที่ใหญ่ของภาคอีสาน ทัศนะดังกล่าวนี้สำหรับคนอีสานด้วยกันแล้ว เป็นสิ่งที่คุ้นหูคุ้นตากันมานานพอควร จนทำให้มีสำนวนเชิงล้อๆ เล่นๆ ไม่จริงจัง ไม่ถือสา เมื่อกล่าวถึงคนสกลนครว่า *"คนสกล กินหมา"* หรือมีสำนวนว่า *"รถสกลฯ ขนหมา"* จากประเด็นนี้ ทำให้พื้นที่จังหวัดสกลนครนั้นถูกเพ่งมองเป็นพิเศษจากสังคมภายนอก โดยเฉพาะชุมชนบ้าน

---

[1] บทความเรื่องนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง "ประเพณีประดิษฐ์ของชุมชนแถบแม่น้ำโขงในอีสาน" ภายใต้โครงการ *"คติชนสร้างสรรค์: พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย"* โดย ศาสตราจารย์ ดร.ศิราพร ณ ถลาง ทุนเมธีวิจัยอาวุโส สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ประจำปี พ.ศ.2554

[2] รองศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม และผู้อำนวยการ สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

ท่าแร่ ซึ่งแม้จะเป็นชุมชนของชาวไทยอีสานคริสต์ที่ใหญ่ที่สุดแห่งหนึ่งในประเทศก็ตาม แต่ภาพดังกล่าวก็ไม่ค่อยเป็นที่รู้จักกันในวงกว้างมากนัก ด้วยอำนาจวาทกรรมเกี่ยวกับการกินเนื้อสุนัขนั้นได้มาเจือจางสร้างภาพลางเลือนให้เกิดขึ้น การนำเสนอภาพของชุมชนท่าแร่ที่มักถูกโยงใยกับเรื่องการกินเนื้อสุนัข ดูเหมือนจะถูกตอกย้ำซ้ำความอยู่เนืองๆ ผ่านสื่อมวลชนหลายแขนง ไม่ว่าจะเป็นหนังสือพิมพ์ โทรทัศน์ อินเตอร์เน็ต ตัวอย่างเช่น ผู้เขียนได้เข้าไปท่องโลกออนไลน์โดยใช้วิธีค้นคำศัพท์ว่า "ท่าแร่" ผ่านเว็บไซต์ซึ่งได้รับความนิยมมากที่สุดในโลกอย่าง www.google.com ก็คำศัพท์ที่ติดตามมาเมื่อค้นคำว่า "ท่าแร่" เสมอ ซึ่งเสมือนเป็นสิ่งคู่กัน นั่นก็คือ คำว่า "หมา" บ้าง "กินหมา" บ้าง หรือในภาษาพาดหัวข่าว ก็มักจะปรากฏภาพชุมชนท่าแร่ที่มักถูกโยงใยสร้างความสัมพันธ์กับเรื่องราวการกินเนื้อสุนัขด้วยเช่นกัน ตัวอย่างเช่น

- "เที่ยวตลาดขายเนื้อสุนัขท่าแร่ สกลนคร"
- "บันทึกเรื่องเศร้าหมาท่าแร่"
- "แก๊งค้าสุนัข ทลายคอก สุนัขท่าแร่ สกลนคร ช่วยรอดหลายพันตัว"
- "ตำรวจเข้าจับกุมคอกกักสุนัข ในพื้นที่องค์การบริการส่วนตำบลท่าแร่"

จากภาพเสนอที่ชาวชุมชนท่าแร่ถูกยัดเยียดนิยามความหมายตัวตนของชุมชนจากกลุ่มอื่นๆ ทั้งสื่อ ทั้งจากคนต่างที่ต่างถิ่น โดยการมองอย่างมีอคติ มองอย่างไร้เกียรติ ไร้ศักดิ์ศรี อันเป็นการดูหมิ่นดูแคลนที่สร้างความอึดอัดทุกข์ใจให้เกิดแก่ชาวบ้านท่าแร่มาเป็นเวลาช้านาน โดยไม่ได้มองย้อนกลับไปพิจารณาในมิติทางประวัติศาสตร์แต่อย่างใด ดังจะเห็นได้จากมีเนื้อความข่าวว่า *"ผู้ว่าสกลนครเดือด จวกสื่อหยุดตราหน้าคนท่าแร่กินหมา"* ปรากฏการณ์เช่นนี้ ส่งผลทำให้ชาวท่าแร่ต้องตกเป็น "จำเลยของสังคม" ผ่านเส้นเสียงวาทกรรมของสื่อมวลชน ที่ตอกย้ำและเปิดเผยข้อมูลข่าวสารในเชิงลบเพียงด้านเดียว และยังเพิกเฉยที่จะย้อนไปศึกษาและนำเสนอในมิติทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ชุมชนซึ่งส่งผลทำให้พื้นที่ชุมชนท่าแร่ถูกตีตราให้เป็นเสมือน "นรกของสุนัข" นำมาซึ่งความน่าอับอายและสร้างความเสื่อมเสียให้เกิดขึ้นแก่ผู้คนเป็นอย่างยิ่ง

จากประเด็นการสร้างวาทกรรม *"ท่าแร่ กินหมา"* ที่ถูกสร้างแบบ "กักขังอัตลักษณ์" โดยการตอกย้ำซ้ำความจากกลุ่มสื่อมวลชนบ้าง จากกลุ่มผู้ต่อต้านการทารุณกรรมสัตว์บ้าง กลุ่มผู้รักสุนัขที่มีอย่างดาษดื่นในสังคมไทยปัจจุบันอันเป็นความคิดกระแสหลักบ้าง แน่นอนชุมชนท่าแร่กินหมา จึงดูจะเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดอารมณ์สะเทือนใจต่อกลุ่มคนเหล่านี้เป็นอย่างมาก อย่างไรก็ตาม หากเรามองชุมชนท่าแร่ผ่านความคิดอื่นแล้ว โดยเฉพาะในเรื่องการท่องเที่ยววัฒนธรรมก็จะพบว่าชุมชนท่าแร่มีวิถีชีวิตวัฒนธรรมที่มีความโดดเด่น และมีความแปลกต่างซึ่งเป็นแรงดึงดูดใจสำคัญสำหรับนักท่องเที่ยวในยุคปัจจุบันอีกด้วย นักท่องเที่ยวเป็นกลุ่มคนผู้มาจากต่างที่ต่างถิ่น ที่ได้เดินทางเข้ามาสัมผัสกับวิถีชีวิตวัฒนธรรมของชาวชุมชนท่าแร่ในช่วงงานประเพณีบ้างก็เดินทางไปสัมผัสกับบรรยาศของสถาปัตยกรรมที่ดูแปลกตาไปจากวัดพุทธทั่วๆ ไปบ้าง ดังจะเห็นได้จากเนื้อความที่โพสต์ไว้ในสื่อออนไลน์ เช่น *"ท่าแร่ ชุมชนคาทอลิกที่ใหญ่ที่สุดใน*

ประเทศไทย" หรือ *"วิถีชุมชนวัด อัครสังฆมณฑลท่าแร่-หนองแสง"* หรือ *"ไปเที่ยวบ้านฉันมหัศจรรย์ดาวเต็มเมือง ฉลองคริสต์มาสที่ท่าแร่ สกลนคร"* หรือ *"เชิญเที่ยวเทศกาลแห่ดาวของชาวท่าแร่ ชุมชนคาทอลิกท่าแร่นำดาวบนฟ้ามาไว้บนดิน"* หรือ *"อลังการดาวบนดิน เทศกาลแห่ดาวท่าแร่ จ.สกลนคร"* เป็นต้น

นอกเหนือจากนี้ คำขวัญเทศบาลตำบลท่าแร่ยังเป็นสิ่งแสดงให้เห็นการนิยามตัวตนทางวัฒนธรรมของชาวบ้านที่นี่ด้วย ปรากฏการณ์เช่นนี้แสดงให้เห็นถึงความหลากหลายเกี่ยวกับการนิยามตัวตนของชุมชนท่าแร่ที่มีลักษณะเลื่อนไหล ซับซ้อน ไม่หยุดนิ่ง ตายตัว และเป็นพลวัต ดังความว่า

"ภูมิทัศน์เพลินตา เสน่หาธรรมชาติหนองหาร
โบราณสถานบ้านร้อยปี สืบสานงานประเพณีแห่ดาวและจุดเทียน
ศูนย์การเรียนคริสต์ศาสนา งามล้ำค่าสถาปัตยกรรม
สวยเลิศล้ำผังเมืองดี สามัคคีเป็นศักดิ์ศรีของชุมชน"

(www.tharae.org, สืบค้นเมื่อ 22 กุมภาพันธ์ 2555)

ภายใต้สถานการณ์ความรุนแรงและขัดแย้งทางความคิดของคนในสังคมไทยปัจจุบัน ระหว่าง "วิถีชีวิตวัฒนธรรม" กับ "การทารุณกรรมสัตว์" นั้น ผู้เขียนพบว่า นอกจากตัวแสดงที่สำคัญแล้ว ฉากหรือบรรยากาศของชุมชนท่าแร่ก็เป็นสิ่งที่ไม่ค่อยมีการกล่าวถึงกันมากนัก อีกทั้งประเพณีอันดีงามของผู้คนที่มีวิถีชีวิตอยู่ภายในชุมชนแห่งนี้ก็มีที่เฉพาะโดดเด่นและน่าสนใจยิ่ง ดังนั้น ในบทความเรื่องนี้ ผู้เขียนจึงมุ่งวิเคราะห์ตีความประเพณีสำคัญอย่างหนึ่งของชุมชนแห่งนี้ นั่นคือ "ประเพณีแห่ดาว" โดยพยายามมองในฐานะเป็นเครื่องมือทางวัฒนธรรม เพื่อใช้ในการต่อรองและสร้างพื้นที่ทางสังคม และความเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรมของชาวคริสต์อีสานในชุมชนท่าแร่ จังหวัดสกลนครเป็นหลัก โดยต้องการชี้ให้เห็นการต่อสู้ต่อรองเพื่อนิยามและสร้างตัวตนสร้างเกียรติภูมิ ความมีศักดิ์ศรี ผ่านการใช้ข้อมูลทางคติชน นั่นก็คือ "ประเพณีแห่ดาวคริสต์มาส"

อนึ่ง งานประเพณีแห่ดาวนี้ยังแสดงให้เห็นว่าชุมชนแห่งนี้ "มีรากเหง้าทางวัฒนธรรมที่สูงส่ง" และเป็น "ชุมชนคริสต์ที่เป็นต้นแบบของภูมิภาคแถบนี้" ด้วย แน่นอนว่ากระบวนการต่อรองในเชิงอำนาจผ่านความคิดความเชื่อดังกล่าว ชาวบ้านก็ได้นำเอาประเพณีแห่ดาวคริสต์มาสมาใช้เป็นเครื่องมือเพื่อเป็นกลไกอย่างหนึ่งในการต่อรองทางสังคม อันส่งผลทำให้ผู้คนภายนอกเริ่มปรับเปลี่ยนวิธีคิดจาก *"ชุมชนกินหมา"* ไปสู่ *"ชุมชนคริสต์ที่ใหญ่ที่สุดในประเทศไทย"* เป็นชุมชนที่มีงานประเพณีที่แปลกตา เป็นงานเทศกาลในกลุ่ม "amazing Thailand" สร้างความมหัศจรรย์ให้เกิดขึ้นแก่ผู้พบเห็นและได้แวะเวียนไปเยือนเสมอ ทั้งนี้การผลิตสร้างวาทกรรมใหม่เพื่อสร้างตัวตนทางวัฒนธรรมเช่นนี้ สิ่งที่เป็นแรงกระตุ้นอย่างหนึ่งที่สำคัญและช่วยผลักดันก็คือ "วาทกรรมการท่องเที่ยว" ในยุคการพัฒนาท้องถิ่นและยุคสมัยใหม่ซึ่งมีเจ้าสัวใหญ่อย่าง ททท. หรือการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยเป็นผู้ช่วยสนับสนุน ในแง่นี้ประเพณีแห่ดาวคริสต์มาสจึงมีฐานะเป็น "ประเพณีประดิษฐ์" ที่ตอบโจทย์ทั้งการเป็นส่วนหนึ่ง

ของวัฒนธรรมชุมชนชาวคริสต์ที่มีมาแต่เดิม และยังเป็นการนำเสนอให้เห็นงานประเพณีที่ถูกแปรรูปไปให้กลายเป็น "สินค้าวัฒนธรรม" อีกด้วย แน่นอนในสังคมอีสานและสังคมท้องถิ่นอื่นๆ ในหลายพื้นที่ของประเทศไทย ก็ไม่อาจหลีกหนีกระแสพัฒนาการท่องเที่ยวไปได้ การเรียนรู้และทำความเข้าใจเกี่ยวกับปรากฏการณ์คติชนสร้างสรรค์ในยุคสมัยใหม่ ดังกรณีประเพณีแห่ดาวคริสต์มาสเช่นนี้ จึงชี้ให้เห็นบทบาทของประเพณีที่ใช้ในการสร้างตัวตนหรืออัตลักษณ์ของกลุ่มชนและช่วยอธิบายความมีตัวตนว่า "เราคือใคร บรรพบุรุษของเราเป็นใคร" ตลอดจนใช้ในการอธิบายสถานภาพของคนในชุมชนท่าแร่ ดังจะกล่าวอภิปรายให้เห็นในรายละเอียดต่อไป

ทั้งนี้ ความเลื่อนไหล ซับซ้อน และทำให้เกิดภาพทวิลักษณ์ต่อชุมชนท่าแร่ดังที่ได้กล่าวมาข้างต้น อาจเรียกอีกอย่างหนึ่งในภาษาวิชาการว่า "อัตลักษณ์ทับซ้อน" (Double Identity) ที่หมายถึงการมีอัตลักษณ์หลายอัตลักษณ์อยู่ในคน/กลุ่มชนเดียวกัน นั่นคือ เป็นทั้งผู้ถูกพิพากษาจากสังคมกระแสหลักผ่านวาทกรรมต่อต้านการทารุณกรรมสัตว์ ขณะเดียวกันก็ถูกนำเสนอผลิตสร้างตัวตนขึ้นมาผ่านวาทกรรมการท่องเที่ยวและพัฒนาในฐานะเป็น "ชุมชนคริสต์ที่ใหญ่ที่สุด" และมีประเพณีแห่ดาวคริสต์มาสเพียงแห่งเดียวในประเทศและในโลก ความย้อนแย้งเกี่ยวกับการนิยามตัวตนของชาวชุมชนท่าแร่ สกลนคร จากกลุ่มต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นสื่อมวลชน การท่องเที่ยว กลุ่มอนุรักษ์ และกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ล้วนทำให้มองเห็นกระแสความคิดที่ครอบงำซึ่งเกิดขึ้นภายใต้สถานการณ์ที่หลากหลาย ซับซ้อน และมีความเลื่อนไหลอยู่ตลอดเวลา

ศิราพร ณ ถลาง (2552: 385) เสนอว่าพิธีกรรมประเพณีเป็นส่วนสำคัญอย่างหนึ่งในวัฒนธรรมที่ใช้สร้างอัตลักษณ์ของกลุ่มชนหรือชาติพันธุ์ เมื่อเรานึกถึงพิธีกรรม เราจะนึกถึงกลุ่มชนหรือชาติพันธุ์ที่เป็น "เจ้าของ" พิธีกรรมนั้นๆ ไปด้วย เช่น พิธีปอยส่างลอง (บวชลูกแก้ว-บวชเณร) พิธีจองพาราเป็นอัตลักษณ์ทางพิธีกรรมของชาวไทใหญ่ที่แม่ฮ่องสอน พิธีบูชาปู่แสะย่าแสะซึ่งในการทำพิธีกรรมมีคนทรงกินเนื้อควายดิบ เป็นพิธีกรรมเก่าแก่ของชาวลัวะทางเชียงใหม่ พิธีเสนเรือนหรือไหว้ผีเรือนของลาวโซ่งทางเพชรบุรี ราชบุรี นครปฐม พิธีบุญกำฟ้าหรือบุญเบิกฟ้าที่นิยมทำในกลุ่มคนพวนไม่ว่าจะอยู่ในเขตจังหวัดใด ซึ่งจัดในวันขึ้น 3 ค่ำ เดือน 3 ซึ่งเป็นวันที่ชาวพวนเชื่อว่า ฟ้าเริ่ม "เปิดประตูฝน" ลงสู่โลก จึงจัดงานบุญเพื่อบูชา "ฟ้า" พิธีไหลเรือไฟ พิธีแห่เทียนพรรษา หรือพิธีแห่ปราสาทผึ้ง พิธีกรรมที่ทำกันในภาคอีสาน พิธีชิงเปรตในงานสารทเดือนสิบของนครศรีธรรมราช หรือพิธีชักพระหลังออกพรรษาที่ทำในหลายจังหวัดภาคใต้ เป็นต้น หรือชาวเขาแต่ละกลุ่มทางภาคเหนือของประเทศไทยก็ล้วนมีพิธีกรรมประจำเผ่าที่เป็นสิ่งบอกอัตลักษณ์ของชนแต่ละเผ่าทั้งสิ้น

การสร้างประเพณีที่มีผลต่อการสร้างตัวตน (self) ของมวลสมาชิกหรือกลุ่มชน ซึ่งในสภาวะสมัยใหม่ ตัวตนอันแสดงถึงอัตลักษณ์ที่สำคัญ ได้แก่ ตัวตนที่เชื่อมโยงกับรัฐประชาชาติ (nation-state) เช่น คนอังกฤษ คนจีน คนไทย คนพม่า ตัวตนที่เชื่อมโยงกับศาสนจักร เช่น คนพุทธ คนคริสต์ คนอิสลาม เป็นต้น Terence Ranger (1983: 220) เสนอว่าประเพณีประดิษฐ์ (invention of tradition) เป็นกลไกสำคัญในการบริหารจัดการสิ่งแปลกๆ ใหม่ๆ ที่เกิดขึ้น ประเพณีจะเป็นตัวจักรสำคัญในการก่อให้เกิดความทันสมัย ในทำนองเดียวกัน Eric Hobsbawm

(1983: 263) ก็พยายามชี้ให้เห็นว่า ประเพณีประดิษฐ์นี้ได้ทำหน้าที่เพื่อตอบสนองการสร้างความเป็นปึกแผ่น ตลอดจนการจัดระเบียบสายสัมพันธ์โดยเฉพาะอย่างยิ่งความไม่เท่าเทียมกันที่เกิดขึ้นในรูปแบบใหม่ๆ ซึ่งในบทความเรื่องนี้ ผู้เขียนได้ใช้แนวคิดเรื่องประเพณีประดิษฐ์มาใช้ในการวิเคราะห์ตีความ "ประเพณีแห่ดาว" ของชาวคริสต์บ้านท่าแร่ จังหวัดสกลนครในฐานะเป็นกลุ่มคนชายขอบที่พยายามต่อรองกับสังคมกระแสความคิดหลักในสังคมไทยปัจจุบันเพื่อนิยามตนเองใหม่ภายใต้บริบทของเวทีการท่องเที่ยวและการพัฒนา

ชุมชนท่าแร่:
อดีตชีวิต วิถีคริสต์อีสาน และความเป็นชายขอบ

หากได้มีโอกาสเดินทางผ่านชุมชนท่าแร่ตามถนนสายสกลนคร-นครพนมแล้ว ภาพที่มักปรากฏให้เห็นตลอดเส้นทางก็คือ "โบสถ์หรือวิหารของชาวคริสต์" บ้างก็เป็นสุสานที่มองเห็นไม้กางเขนตั้งอยู่เรียงรายซึ่งชาวคริสต์แถบนี้ใช้คำเรียกว่า "ป่าศักดิ์สิทธิ์" แทนคำว่า "ป่าช้า" อันบ่งบอกให้เห็นว่าพื้นที่ชุมชนดังกล่าวมีผู้คนนับถือศาสนาคริสต์เป็นส่วนใหญ่ และในบางพื้นที่ก็เป็นกลุ่มชาวญวนอพยพจากเวียดนามมาตั้งถิ่นฐานเมื่อ 100 กว่าปีมาแล้ว

> "การตั้งชุมชนครั้งแรกที่บ้านท่าแร่ เป็นชุมชนชาวคริสตัง ซึ่งอพยพมาจากตัวเมืองสกลนคร โดยเป็นทั้งชาวญวนและชาวไทญ้อ ซึ่งไม่พอใจการกีดกันการนับถือศาสนาคริสต์โรมันคาทอลิกของกลุ่มผู้ปกครองเมืองสกลนครในสมัยนั้น (สมัย ร.5) ทั้งนี้ด้วยเหตุที่กลุ่มผู้นับถือศาสนาคริสต์จะมีกิจปฏิบัติทางศาสนาที่แตกต่างผิดเพี้ยนไปจากชาวพุทธ เช่น การทำพิธีมิสซา การรับศีลล้างบาป โดยมีบาทหลวงเป็นผู้ประกอบพิธีซึ่งเป็นชาวต่างชาติตะวันตก ประกอบกับนโยบายของราชสำนักสยามในขณะนั้น ต้องการให้บ้านเมืองบำรุงพุทธศาสนามิให้มีการทำลายพุทธศาสนา และให้ถือเป็นนโยบายหลักของเจ้าเมืองด้วย กลุ่มชาวญวนคริสตังจึงถูกกลั่นแกล้งอยู่เสมอ"
>
> (www.tharae.org, สืบค้นเมื่อ 22 กุมภาพันธ์ 2555)

นอกเหนือจากกลุ่มชาวญวนเวียดนามซึ่งได้หันมานับถือคริสต์ศาสนา เพราะไม่ต้องการถูกเกณฑ์แรงงาน อีกทั้งยังมีกลุ่มคนที่ถูกกล่าวหาจากสังคมว่าเป็น "ผีปอบ" บ้าง ก็ได้สมัครเข้ามาเป็นคริสตชนด้วยเช่นกัน ปรากฏการณ์ดังกล่าวทำให้คริสตชนที่ชุมชนท่าแร่นั้นมีหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์อาศัยปะปนอยู่ร่วมกัน มิได้มีเพียงกลุ่มชาวญวนเวียดนามเท่านั้น การบอกเล่าถึงประวัติชุมชนและชีวิตผู้คนที่นับถือคริสต์ ซึ่งทำให้เรามองเห็นภาพของความเป็นอื่น (the other) จากสังคมส่วนใหญ่ผ่านการนับถือคริสต์ในสังคมพุทธที่มีประวัติศาสตร์ความเป็นมาตั้งแต่ในยุคสมัยรัชกาลที่ 5 มาแล้ว (ประชา สีวีรานนท์, 2554: 66) มีความหมายต่อการสร้างสำนึกของกลุ่มชนในความเป็นญวนคริสต์ ผู้อพยพมาตั้งถิ่นฐานในชุมชนท่าแร่ ซึ่งเกิดจากการถูกมองอย่างมีอคติ และเกิดจากการสร้างสภาวะความแปลกแยกซึ่งมองเป็นปัญหาผ่านการนับถือศาสนาคริสต์ การรู้สึกแปลกแยก และถูกมองอย่างมีอคติต่อชาวคริสต์ในสังคมอีสานเมื่อครั้นอดีต ทำให้บรรพ

บุรุษของชาวท่าแร่ต้องอพยพเคลื่อนย้ายมาตั้งชุมชนใหม่นี้ ยังส่งผลทำให้ชาวท่าแร่ต้องปรับเปลี่ยนตัวตนของตนเองจาก "คนเมืองสกลนคร" มาเป็น "คนท่าแร่" จากเรื่องราวที่ผ่านมาทำให้เราเห็นว่า ชาวท่าแร่เป็นกลุ่มคนที่มีลักษณะเป็นกลุ่มก้อนเป็นเนื้อเดียวกันภายใต้สายใยของศาสนาคริสต์ โดยมีจุดหล่อหลอมรวมเชื่อมโยงเข้าหากันด้วยความเชื่อ ศาสนา วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ เหตุนี้ ชุมชนท่าแร่นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันจึงเป็นสังคมที่มีลักษณะเฉพาะดูแปลกแยกแตกต่างไปจากสังคมชาวอีสานโดยทั่วไป

> "ในช่วงปี พ.ศ.2424 ได้มีคณะบาทหลวงเดินทางมาจากกรุงเทพฯ เข้ามาเยี่ยมเยือนกลุ่มชาวคริสต์ตามเมืองชนบทต่างๆ ซึ่งรวมถึงสกลนครด้วย เมื่อคณะบาทหลวงได้ทราบปัญหาที่ชาวญวนคริสต์ถูกกลั่นแกล้ง จึงวางแผนย้ายกลุ่มชาวญวน และสถานที่เผยแพร่ศาสนาไปอยู่แห่งใหม่ โดยได้ต่อแพไม้ไผ่ขนาดใหญ่บรรทุกผู้คน แล้วอธิษฐานต่อเทวดามีคาแอล ให้พบแผ่นดินที่เหมาะแก่การเผยแพร่พระศาสนา กระแสลมได้พัดใบเรือไปยังชายฝั่งอีกฟากหนึ่งของหนองหาร พื้นดินส่วนใหญ่เต็มไปด้วยดินลูกรังที่เรียกว่า "หินแฮ่" จึงพากันตั้งชุมชนใหม่ขึ้นและเรียกว่า "ท่าแฮ่" และกลายมาเป็น "ท่าแร่" ในปัจจุบัน ผู้คนที่อพยพมาอยู่บ้านท่าแร่รุ่นแรกมีจำนวน 20 ครอบครัว นับคนได้ประมาณ 150 คน มีทั้งชาวญวน ชาวไทญ้อ ซึ่งเป็นชาวคริสต์ และในเวลาต่อมาได้มีชาวผู้ไทจากที่ต่างๆ อพยพเข้ามาอยู่ในชุมชนแห่งนี้ด้วย"
>
> (www.tharae.org สืบค้นเมื่อ 22 กุมภาพันธ์ 2555)

ในแง่ของกลุ่มผู้อพยพเข้ามาอยู่ในชุมชนท่าแร่นั้นอาจจำแนกออกได้เป็น 2 กลุ่มใหญ่ๆ คือ กลุ่มชาวท่าแร่เชื้อสายญวนหรือเวียดนามที่ลี้ภัยสงครามภายใต้การปกครองของฝรั่งเศสและภัยแล้งในเวียดนาม และชาวท่าแร่กลุ่มเชื้อสายลาวหลากหลายชาติพันธุ์ที่อพยพมาจากบริเวณพื้นที่ฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงหรือประเทศลาวตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 3 เนื่องด้วยบ้านท่าแร่เป็นชุมชนคริสตังมาตั้งแต่กำเนิดภายใต้การดูแลของบาทหลวงชาวฝรั่งเศส จึงมีความศรัทธาและเคร่งครัดในพระคริสต์ศาสนาอย่างเข้มข้น ถึงแม้ชุมชนท่าแร่จะเป็นพื้นที่เพียงระดับตำบล แต่ก็เป็นชุมชนคาทอลิกขนาดใหญ่ที่มีการรวมกลุ่มได้อย่างเด่นชัด และเป็นกำลังสำคัญในการเผยแพร่ศาสนาคริสต์ไปยังหมู่บ้านต่างๆ ในสกลนคร และบริเวณพื้นที่ใกล้เคียง นอกจากนี้ยังถือเป็นศูนย์กลางของคริสต์นิกายคาทอลิกที่ครอบคลุมเป็นภาคเขตมีสังฆมณฑลที่ใหญ่ที่สุดในภาคอีสานซึ่งเรียกกันว่า "เขตมิสซังท่าแร่-หนองแสง" โดยครอบคลุมอาณาบริเวณใน 4 จังหวัด คือ นครพนม สกลนคร กาฬสินธุ์ และมุกดาหาร ทั้งนี้ "เขตมิสซังท่าแร่-หนองแสง" ถือเป็นสถานที่ที่มีประวัติความเป็นมายาวนาน พร้อมๆ กับการเข้ามาของคริสต์ศาสนาในภาคอีสาน ที่ผ่านช่วงเวลาของความพยายามเผยแพร่หลักธรรมและอุปสรรคจากการเบียดเบียนทั้งจากอำนาจรัฐ รวมถึงสังคมภายนอก จนคริสต์ศาสนาสามารถลงหลักปักฐานในดินแดนแถบนี้ได้อย่างมั่นคง (ตรีโรจน์ ไพบูลย์พงษ์, 2554)

ในอดีตนั้นชาวญวนอพยพที่ย้ายถิ่นเข้ามาตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย ซึ่งหมายรวมถึงเขตพื้นที่ท่าแร่ในปัจจุบันด้วย กลุ่มคนเหล่านี้ถูกผลักให้กลายเป็นคนชายขอบของศูนย์กลาง

เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นมาตั้งแต่เมื่อครั้งที่ไทยยังใช้ชื่อเรียกตนเองว่า "สยามประเทศ" ในคราวสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา ธงชัย วินิจจะกูล (2530) ชี้ให้เห็นว่ากระบวนการสร้างตัวตนทางภูมิศาสตร์ของประเทศสยามซึ่งมีส่วนอย่างสำคัญในการสร้าง "คนชายขอบ" ให้เกิดขึ้นในสังคมไทย โดยให้ความสนใจต่อกระบวนการทำแผนที่อาณาจักรสยาม ตามหลักภูมิศาสตร์สมัยใหม่ในสมัยรัชกาลที่ 5 ว่าได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างไรบ้างต่อดินแดนและอาณาจักรในแถบนี้ นอกจากนี้ ธงชัย ยังชี้ให้เห็นกระบวนการสร้างตัวตนทางภูมิศาสตร์ที่ต้องพิจารณาก็คือ กระบวนการสร้างตัวตนทางวัฒนธรรม การที่รัฐสยามจะผนวกพื้นที่รอบนอกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรสยามนั้นมิได้หมายความว่าจะยอมรับ "กลุ่มคน" ที่อยู่ในพื้นที่นั้นๆ เข้าเป็นส่วนหนึ่งของตัวตนของ "ประวัติศาสตร์และสังคมวัฒนธรรม" ของ "สยาม" หรือ "ไทย" ประเด็นสำคัญจึงอยู่ที่ว่า รัฐไทยที่มีศูนย์กลางอยู่ที่กรุงเทพฯ นั้นมีมุมมองเช่นไร และจัดการอย่างไรกับกลุ่มชนต่างเชื้อชาติต่างวัฒนธรรมที่อยู่ร่วมแผ่นดินไทยเดียวกันนี้ ทั้งนี้ไม่เฉพาะกลุ่มคนที่มีเชื้อสายลาวที่รัฐไทยเรียกว่า "ไทยลาว" ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ แต่รวมถึง "ไทยล้านนา" และ "ไทยภูเขา" ทางภาคเหนือและภาคตะวันตก รวมถึง "ไทยมุสลิม" ในภาคใต้ด้วย ซึ่งโดยภาพรวมก็คือ ความไม่ไว้วางใจในสายสัมพันธ์ที่กลุ่มคนเหล่านี้มีต่อประเทศข้างเคียง และการพยายามที่จะบูรณาการให้เป็นหนึ่งเดียวหรือเป็นเนื้อเดียวกันโดยมีส่วนกลางหรือกรุงเทพฯ เป็นต้นแบบ (สุริชัย หวันแก้ว, 2550: 65-66)

ด้วยเหตุนี้ ชาวไทยญวนเวียดนามในอีสาน จึงเป็นหนึ่งในกลุ่มคนชายขอบของรัฐไทยที่เกิดขึ้นมานับเป็นเวลาช้านานมาแล้ว กลุ่มชนเหล่านี้ได้ถูกผลักให้ไปอยู่ชายขอบของสังคมวัฒนธรรมมาตั้งแต่ต้น เพราะมิได้นับถือพุทธศาสนาด้วยเป็นคริสตชน กล่าวคือ ไม่ได้รับการยอมรับเข้าเป็นส่วนหนึ่งของตัวตนของรัฐไทยตั้งแต่ต้น อีกทั้งในมิติทางประวัติศาสตร์ที่แล้วชาวญวนถือเป็นกลุ่มชนที่รัฐไทยไม่ให้ความไว้วางใจ จนเป็นเหตุให้ยุคหนึ่งลูกหลานชาวญวนในอีสานไม่มีสิทธิในการเข้ารับราชการซึ่งเป็นเหตุการณ์ความทรงจำที่ยังคงรับรู้กันอยู่แม้ในสมัยปัจจุบันก็ตาม บ้างก็มีข้ออ้างเพื่อกีดกันไม่ให้ลูกหลานชาวญวนเวียดนามได้ศึกษาในสาขาวิชาที่ล่อแหลมต่อการสร้างอำนาจอธิปไตยของรัฐชาติไทย

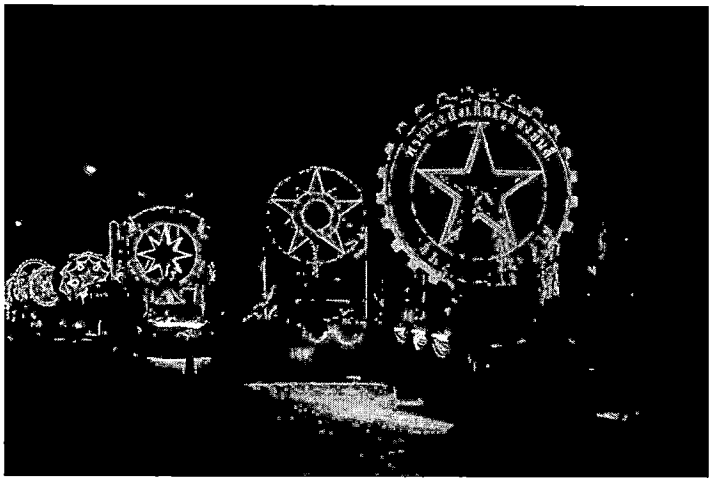
อย่างไรก็ตาม ชาวบ้านที่ชุมชนบ้านท่าแร่ก็มีลักษณะคล้ายคลึงกับชาวอีสานโดยทั่วไป นอกเหนือจากการนับถือศาสนาคริสต์ เพราะทั้งหมดล้วนพูดและใช้ภาษาถิ่นอีสานในการสื่อสารระหว่างกันเองในชีวิตประจำวันทั่วไป มีวิถีชีวิตการทำมาหากินเช่นเดียวกันคนอีสานที่พูดภาษาลาวอีสาน ทำนาปลูกข้าว กินข้าวเหนียว กินแจ่วปลาร้าเช่นกัน ด้วยเหตุนี้ ชาวท่าแร่ที่อาศัยอยู่ร่วมกันแม้จะมีหลากหลายกลุ่ม บ้างก็เป็นญวนอพยพ บ้างก็เป็นกลุ่มญ้อ กลุ่มผู้ไท และลาวบางส่วน แต่กลุ่มคนเหล่านี้ก็ล้วนมีประวัติศาสตร์ร่วมกัน และมีการนับถือศาสนาคริสต์ร่วมกัน มีการทำกิจกรรมทางสังคม มีปฏิสัมพันธ์ต่อกันและกันมาเป็นเวลาช้านาน ฉะนั้น หากกล่าวถึงชาวชุมชนท่าแร่แล้ว เราอาจมองในฐานะเป็นกลุ่มสังคมหรือกลุ่มวัฒนธรรมเดียวกันก็ได้ เพราะกลุ่มชาติพันธุ์ยังมีความคลุมเครืออยู่ ทั้งนี้กลุ่มชาติพันธุ์อาจหมายถึง กลุ่มคนที่พูดภาษาเดียวกัน เป็นหน่วยทางสังคมการเมือง และระบบเครือญาติเดียวกัน และมีแบบแผนทาง

วัฒนธรรมที่คล้ายคลึงกันก็ได้ (ยศ สันตสมบัติ, 2543: 20) ชาวชุมชนท่าแร่เป็นกลุ่มชนที่อพยพข้ามหนองหารมาตั้งถิ่นฐานใหม่เมื่อเกือบร้อยกว่าปีมาแล้ว กลุ่มคนเหล่านี้จึงมีประวัติศาสตร์การรับรู้ และมีวิถีชีวิตวัฒนธรรมอันเป็นแบบแผนร่วมกัน มีความคล้ายคลึงกัน จึงสามารถจัดให้อยู่ในลักษณะของความหมายของการเป็นกลุ่มชนทางสังคมเดียวกันได้เช่นกัน

สัญลักษณ์รูปดาว:
การต่อรองเพื่อนำเสนอตัวตนแบบทวิอัตลักษณ์ (ไทย-เวียดนาม)

อัตลักษณ์ คือ การนิยามหรือให้คำจำกัดความแก่กลุ่มชนหนึ่งๆ และกระทำผ่านภาพเสนอ (representation) อันได้แก่ ภาษา วัตถุ สิ่งของ รูปภาพ หรือถ้อยคำ อัตลักษณ์ยังโยงใยกับการต่อสู้ต่อรองเพื่อแย่งชิงกันสร้างความหมาย และเป็นผลของแรงปรารถนาสองแรงที่ฉุดรั้งกันไปมา ด้านหนึ่งคือความอยากก้าวเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่หรือตะวันตก แต่อีกด้านหนึ่งก็อยากแสวงหาสิ่งที่มีเอกลักษณ์ไม่เหมือนใคร และรักษารากเหง้าแบบดั้งเดิมเอาไว้ การนิยามตัวตนนั้นมีอยู่ 2 แบบ คือ 1) อัตลักษณ์ด้านตรง หรือ “positive identification” คือรู้จักตัวเองจากสิ่งที่เหมือนกับตัวเอง อาจเหมือนโดยมีการยึดถือสัญลักษณ์บางอย่าง แบบแผนความประพฤติ ขนบธรรมเนียมประเพณี และผลประโยชน์บางอย่างร่วมกันก็ได้ และ 2) อัตลักษณ์ด้านกลับ หรือ “negative identification” คือรู้จักตนเองจากสิ่งที่ไม่ใช่ตัวเอง หรือจากนิยามที่ตนเองให้แก่ “คนอื่น” ตัวอย่างของการนิยามคนอื่นเพื่อนิยามตนเอง ได้แก่ การบอกบุคลิกลักษณะหรือคุณสมบัติของคนอื่นด้วยอคติทางการเมืองและประวัติศาสตร์ ดังเช่น ลาวซื่อ พม่าดุ หรือเขมรคดโกง เป็นต้น (ประชา สุวีรานนท์, 2554: 63-64)

ส่วนแนวคิด “สัญญะทางสังคม” (social sign) ก็เป็นการแสดงความหมายของการเข้ามามีส่วนร่วมในชีวิตสังคมด้วยการเข้าสวมบทบาท ทำหน้าที่แสดงออกด้วยการกระทำในบริบทต่างๆ ของสังคม สัญญะทางสังคมนั้น มีธรรมชาติบางประการที่มีลักษณะเฉพาะตัว เช่น ผู้ใช้มักจะใช้สัญญะนั้นอย่างตั้งใจ (motivated) กล่าวคือ การกระทำทางสังคมของเรามักเป็นไปตามกฎเกณฑ์ มิใช่เกิดจากอุบัติเหตุ เช่น เวลาที่เราไปนั่งกินอาหารในร้านอาหาร เราจะรู้ตัวอย่างตั้งใจว่า เราต้องรอให้เด็กเสิร์ฟนำอาหารมาให้ มิใช่เดินไปตักข้าวเองเหมือนกฎที่ใช้เวลาอยู่ที่บ้าน นอกจากนั้นสัญญะทางสังคมยังมักมีความหมายโดยนัยอย่างสูงอีกด้วย (กาญจนา แก้วเทพ, 2553: 83)



ภาพ: รูปรถขบวนแห่ดาว ชาวบ้านได้ช่วยกันตกแต่งประดับประดาและสร้างสีสันด้วยกระดาษหลากสีและแสงไฟนีออน

"รูปดาว" ในงานประเพณีแห่ดาวท่าแร่ ซึ่งถูกประดิษฐ์สร้างแล้วนำมาตกแต่งสีสันประดับประดาด้วยหลอดไฟนีออนสว่างไสวงดงาม ถือเป็นรูปสัญญะสำคัญหรือเป็น "พระเอก" ในประเพณีแห่ดาวคริสต์มาสในค่ำคืนวันที่ 24-25 ธันวาคมของทุกปี ดาวถือเป็นสัญลักษณ์การนำทางสำคัญต่อชาวคริสตชน และยังถือเป็นสัญญะทางสังคมของชาวคริสต์ท่าแร่ด้วย เพราะดาวในประวัติคริสต์ศาสนานั้นถือเป็นเครื่องหมายของการเสด็จลงมาประสูติบนโลกมนุษย์ของพระเยซูคริสต์ ดังมีเรื่องเล่าตำนานกล่าวว่า "ช่วงเวลาที่พระเยซูประสูติ เหล่าบรรดาโหราจารย์ผู้เป็นบัณฑิตทั้งสามได้มองเห็นดวงดาวเปล่งประกายงดงาม มีลักษณะพิเศษกว่าดวงอื่นๆ ดาวดวงนี้สุกสว่างปรากฏขึ้นบนท้องฟ้าเป็นที่น่าอัศจรรย์ พวกเขาจึงดั้นด้นติดตามดาวดวงนั้นจนไปพบกับสถานที่ประสูติของพระเยซูที่เมืองเบ็ธเลแฮม แคว้นยูเดีย หรือประเทศปาเลสไตน์ในปัจจุบัน ซึ่งอยู่ในถ้ำเลี้ยงสัตว์ นับแต่นั้นมาชาวคริสต์จึงได้ถือว่า "ดาว" คือสัญลักษณ์ของการเสด็จลงมาประสูติของพระกุมารเยซู และเป็นที่มาของประเพณีแห่ดาว ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการเฉลิมฉลองเทศกาลคริสต์มาส เป็นการสรรเสริญพระเยซูคริสต์ ซึ่งได้รับการสืบทอดวิถีแห่งศรัทธาผ่านปฏิบัติการทางประเพณีสืบต่อกันมาเนิ่นนานกว่า 100 ปีมาแล้ว

> "งานประเพณีแห่ดาวในเทศกาลคริสต์มาส มีมาตั้งแต่เมื่อใดไม่ปรากฏหลักฐานแน่ชัด แต่เข้าใจว่าคงมีมาตั้งแต่แรกเริ่มที่คริสต์ศาสนาได้เข้ามาในภาคอีสาน เมื่อปี ค.ศ.1881 หรือปี พ.ศ.2424 โดยการนำของคุณพ่อยอห์น บัปติสต์ โปรดม (Jean Prodhomeme) และคณะพ่อซาเวียร์ เกโก (Xavier Gego) ธรรมทูตรุ่นบุกเบิกคณะมิสซังต่างประเทศแห่งกรุงปารีส ที่สอนให้คริสตชนทำดาวประดับวัดในเทศกาลคริสต์มาส ประกอบกับธรรมชาติของคนอีสานที่นิยมงานรื่นเริงสนุกสนานที่เรียกกันว่า "งานบุญ" ด้วยการแห่แหนตลอดทั้งปี"
>
> (www.tharae.org สืบค้นเมื่อ 22 กุมภาพันธ์ 2555)

การแห่โคมไฟรูปดาวในค่ำคืนวันคริสต์มาสของชาวท่าแร่ถูกนิยามตัวตนทางวัฒนธรรมผ่านการเทียบเคียงกับประเพณี "งานบุญ" ของชาวพุทธ ทั้งนี้งานแห่ดาวมีบทบาทความสำคัญต่อวิถีการดำเนินชีวิตตามคติความเชื่อทางศาสนามาเป็นเวลาช้านาน เทศกาลแห่ดาวของคริสตชนท่าแร่ได้มีการพัฒนาขึ้นมาจากวิถีชีวิตของชาวคริสต์ในท้องถิ่นที่มีความศรัทธาต่อพระเยซูและได้อาศัยอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่มสังคมในขอบเขตพื้นที่เดียวกัน มีแบบแผนขนบธรรมเนียมประเพณีที่ก่อกำเนิดจากสัมพันธภาพระหว่างมนุษย์ พระผู้เป็นเจ้า และธรรมชาติร่วมกัน ดวงดาวในฐานะเป็นตัวแทนของธรรมชาติไม่ได้เป็นเพียงธรรมชาติที่ไร้ความหมายในวิธีคิดและโลกทัศน์ของชาวคริสต์ท่าแร่ แต่ดาวที่ส่องแสงระยิบระยับยังเป็นเสมือน "แสงแห่งศรัทธา" ของชาวคริสตชน เป็นเครื่องนำทางสมกับคำกล่าวที่ว่า *"พระทรง บังเกิด ชาวโลก จงยินดี"* อันเป็นถ้อยคำที่มักถูกประดับและเขียนไว้บนรถขบวนแห่ดาวเสมอ ดาวในทัศนะของชาวคริสต์จึงเป็นสัญลักษณ์ที่โยงใยกับการประสูติของพระเยซูผู้เป็นพระศาสดาแห่งคริสต์ศาสนา ทั้งนี้ชาวคริสตชนเรียกเยซูแห่งนาซาเร็ธว่า "พระเยซูคริสต์" เพราะถือว่าพระองค์เป็นพระผู้ช่วยให้รอด และเป็นพระบุตรของพระเจ้า

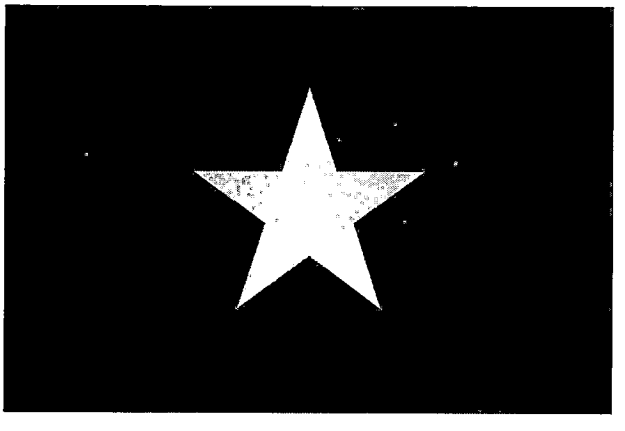
อนึ่ง ในวันคริสต์มาสที่ถือเป็นวันสมโภชพระคริสตสมภพแล้ว สำหรับอัครสังฆมณฑลท่าแร่-หนองแสง ซึ่งครอบคลุมพื้นที่ 4 จังหวัด ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ต่างก็จะจัดให้มีการเฉลิมฉลองและสร้างบรรยากาศเช่นเดียวกัน อันแสดงให้เห็นถึงความสมัครสมานสามัคคีกลมเกลียวแบบพี่น้องที่ร่วมแรงร่วมใจกันเตรียมงานฉลองคริสต์มาส ด้วยการทำโคมรูปดาวและถ้ำพระกุมารเยซู ช่วยกันประดับตกแต่งวัดประจำหมู่บ้านให้สวยงาม รวมถึงบ้านเรือนของตนเพื่อเฉลิมฉลองการประสูติของพระเยซูเจ้า ซึ่งถือปฏิบัติสืบต่อกันมาเนิ่นนาน และการเล่าประวัติการแห่สัญลักษณ์รูปดาวเชื่อมโยงกับประวัติกำเนิดพระกุมารเยซูนั้น ก็ยังแสดงให้เห็นว่าชุมชนท่าแร่ได้ยกย่องและเคารพรูปดาวเสมือนเป็นตัวแทนของพระเยซูเจ้าด้วยเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม ความหมายของสัญลักษณ์ "รูปดาว" และการเชื่อมโยงกับ "ความเป็นชาวคริสต์" นั้น นิยามความหมายก็ยังไม่จบเพียงเท่านี้ เพราะหากมองผิวเผินแล้วก็อาจนึกหรือทำให้มองเห็นและเข้าใจที่มาของการแห่ดาวตามเรื่องเล่าประวัติกำเนิดพระเยซูคริสต์ นั่นก็คือ "รูปดาว" หมายถึงการบังเกิดมาของพระผู้เป็นเจ้าเยซู แต่โดยนัยเชิงลึกของแง่คิดอีกด้านหนึ่ง รูปดาวยังเป็นสิ่งที่สื่อเชื่อมโยงกับอดีตความทรงจำของชาวคริสตังเชื้อสายญวนอพยพมาจากประเทศเวียดนามในสมัยสงครามอินโดจีนอีกประการหนึ่ง

ทั้งนี้ คนเชื้อสายญวนในชุมชนท่าแร่ในอดีตเคยถูกมองเป็น "คนอื่น" (the other) ของสังคมส่วนใหญ่ และยิ่งเป็นกลุ่มชนที่ไม่ได้นับถือพุทธศาสนาแล้ว ก็ยิ่งเป็นการตอกย้ำภาพความเป็นอื่นให้ชัดเจนยิ่งขึ้น ประวัติศาสตร์ความคิดเช่นนี้มีมานับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 ในเหตุการณ์ ร.ศ.112 ซึ่งมีการแบ่งแยกดินแดนฝั่งซ้ายฝั่งขวาแม่น้ำโขง แล้วก่อกำเนิดวาทกรรมรัฐชาติขึ้นมาอีกทั้งยังมีนโยบายกลืนกลายผู้คน และวัฒนธรรมท้องถิ่นให้เป็นวัฒนธรรมกระแสหลักของชาติไทยซึ่งมีฐานอยู่ที่ไทยภาคกลางเป็นศูนย์กลางรวมศูนย์อำนาจอยู่ที่กรุงเทพฯ โดยไม่เหลือพื้นที่ให้พวกเขาดำรงอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมท้องถิ่นของพวกเขา การสูญเสียความเป็นตัวตนอย่าง

สิ้นเชิงได้ทำให้กลุ่มต่างๆ รู้สึกถึงความเป็นคนของเขาที่ถูกทำให้สูญสิ้นไปด้วย (รัตนา บุญมัธยะ โตสกุล, 2550: 80) นอกจากนี้ ภูมิภาคอีสานในช่วงทศวรรษที่ 1960-1970 ก็ยังถูกมองจากรัฐบาลทั้งไทยและสหรัฐอเมริกาว่าเป็นพื้นที่เสี่ยงอันตราย ล่อแหลมต่อการถูกยึดครองของฝ่ายผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์ เป็นดินแดนแห่งความยุ่งยาก ฉะนั้น การแสดงตัวตนอย่างเด่นชัดในฐานะวัฒนธรรมที่มาจากประเทศในอุดมการณ์คอมมิวนิสต์จึงเป็นสิ่งที่อันตราย และอาจสร้างความไม่ปลอดภัยให้เกิดขึ้นแก่ชีวิตของพวกเขาได้ ดังกรณีชาวญวนเวียดนามผู้อพยพทย้ายถิ่นมาจากเวียดนามแล้วมาอยู่ในชุมชนท่าแร่นี้ด้วย ฉะนั้น กลุ่มชาวเวียดนามอพยพที่นับถือคริสต์ศาสนาในชุมชนท่าแร่จึงได้หลบซ่อนตัวตนทางวัฒนธรรมที่ถูกมอง "เป็นอื่น" ของพวกตนเอาไว้

สัญลักษณ์ "รูปดาว" ในฐานะประเพณีประดิษฐ์ซึ่งนับเป็นกลไกทางสังคมรูปแบบหนึ่งที่มีความโยงใยกับมิติทางประวัติศาสตร์ความทรงจำว่าด้วย "รัฐชาติเวียดนาม" ดังจะเห็นได้จากภาพธงชาติเวียดนามซึ่งมีชื่อเรียกโดยทั่วไปอีกชื่อหนึ่งว่า "ธงแดงดาวเหลือง" ทั้งนี้ลักษณะธงชาติเวียดนามนั้นเป็นธงสี่เหลี่ยมผืนผ้าพื้นสีแดง ตรงกลางมีรูปดาวสีเหลืองห้าแฉก ทั้งนี้ สีแดงนั้นหมายถึงการต่อสู้เพื่อกู้เอกราชของชาวเวียดนาม ส่วน "สีเหลือง" คือสีของชาวเวียดนาม ทั้งนี้การใช้รูปดาวสีเหลืองเป็นตัวแทนของคนเวียดนามที่มีปรากฏอยู่บนผืนธงชาติเวียดนามนั้นเริ่มใช้มานับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2488 เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน ดังนั้นเมื่อกล่าวถึงรูปดาวในทัศนะของคนเวียดนามหรือคนญวนแล้ว ก็ยังหมายถึงการเป็นตัวแทนของตัวตนคนเชื้อชาติเวียดนามได้อีกประการหนึ่งด้วย

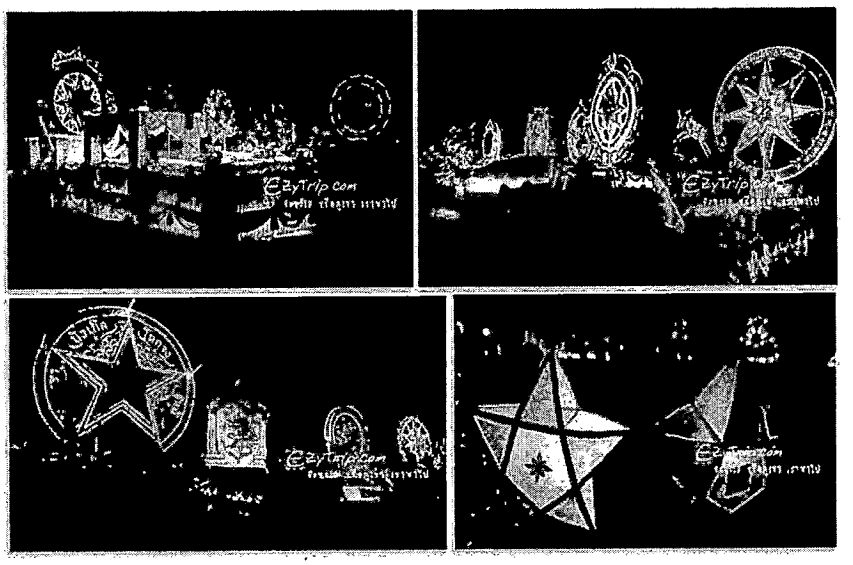


ภาพ: ธงชาติเวียดนาม
หรือมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า
"ธงแดงดาวเหลือง"

ถึงแม้ว่า "ชาติ" จะเป็นสิ่งสมมติที่ถูกสร้างขึ้น แต่การสร้างชาติก็มีความจำเป็นที่จะต้องหยิบยกหรือเลือกเอาสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เช่น ศิลปะ ดนตรี ประเพณี ฯลฯ มาเป็นเครื่องมือแทนความเป็นชาติ ซึ่งเนื้อหาของสิ่งที่เลือกมาประดิษฐ์สร้างขึ้นนั้นก็มักจะสอดแทรกอุดมการณ์บางอย่างที่สะท้อนให้เห็นความเป็นชาติผ่านปฏิบัติการของผู้มีอำนาจซึ่งก็คือ รัฐชาติ (ศิลปะกิจ ตี่ขันติกุล, 2546: 179) เช่นกัน และในกรณีของการประดิษฐ์สร้างรูปดาวในประเพณีแห่ดาวคริสต์มาสของชาวท่าแร่ ซึ่งบรรพบุรุษก็คือผู้อพยพมาจากประเทศเวียดนามเมื่อ 100 ปีมาแล้ว ลักษณะการ

ประดิษฐ์สร้างงานแห่ "รูปดาว" จึงมีฐานะเป็นทั้งศิลปะประเพณีแห่งชาติของผู้พลัดถิ่นมา และยังเป็นศิลปะประเพณีแห่งท้องถิ่น คือ ประเพณีของชาวคริสต์ในภาคอีสานด้วยเช่นกัน

จากธงแดงดาวเหลืองห้าแฉก ซึ่งเป็นธงประจำชาติเวียดนามที่ใช้กันต่อเนื่องมาตั้งแต่ปี ค.ศ.1888 เรื่อยมาจนปัจจุบัน แม้จะมีการดัดแปลงแปรรูปขึ้นมาใหม่ในแต่ละช่วงสมัยก็ตาม แต่รูปสัญญะที่สำคัญที่ยังคงมีอยู่เรื่อยมา นั่นก็คือ รูปดาวเหลืองห้าแฉก ทั้งนี้ หากพิจารณารูปธงตามมุมมองในแง่สัญวิทยาแล้ว จะพบว่ารูปธงและสีของผืนธง คือสัญญะแห่งอัตลักษณ์ (Sign of identity: Insignia) ซึ่งหมายถึงสัญญะทุกอย่างที่แสดงการยึดปัจเจกให้เกาะติดเป็นส่วนหนึ่งของสังคม/กลุ่มสังคมได้ (กาญจนา แก้วเทพ, 2553: 84) ทั้งนี้รูปดาวในงานประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์ชุมชนท่าแร่นั้น ก็พบว่ารูปดาวส่วนใหญ่ก็มีการประดิษฐ์ให้เป็นรูปดาวห้าแฉกด้วยเช่นกัน ไม่ว่าจะเป็นดาวเล็กและดาวดวงใหญ่ที่ปรากฏอยู่บนรถขบวนแห่ และแม้ว่าในปัจจุบันรูปดาวที่มีในขบวนแห่จะมีความผิดเพี้ยนแตกต่างหรือมีรูปแฉกของดาวที่มากขึ้นก็ตาม แต่สำหรับดาวประดิษฐ์ขนาดเล็กแบบดั้งเดิมซึ่งเชื่อว่าเป็น "ของเก่า" จะใช้มือถือเพื่อเดินแห่รอบชุมชนรอบโบสถ์ และยังใช้ประดับประดาตกแต่งตามอาคารบ้านเรือน ซึ่งใช้ไม้ไผ่สานเป็นโครงก็จะเป็นรูปดาวห้าแฉกด้วยเช่นกัน



ภาพ: รถขบวนแห่ดาวใหญ่และดาวดวงน้อยที่ใช้มือถือและประดับตามอาคารบ้านเรือนในอดีตนิยมทำเป็นรูปดาวห้าแฉก

ฉะนั้น เมื่อพิจารณาจากสัญญะทางสังคมผ่านรูปสัญญะแห่ง "ดาว" ในงานประเพณีนี้ก็ทำให้พบว่า ดาวเป็นรหัสที่เป็นพิธีกรรม หน้าที่ของรูปสัญญะแห่งดาวนั้นมีหน้าที่พิเศษเฉพาะกล่าวคือ ไม่ได้มีหน้าที่เพียงบอกเล่าเรื่องราวประวัติการประสูติของพระกุมารเยซูเท่านั้น แต่ยังมีหน้าที่สำคัญ คือ เป็นสิ่งสร้างความรู้สึกร่วมในกลุ่มชาวคริสต์ขึ้นมาด้วย ตลอดจนเป็นรูปวัตถุประเพณีที่ใช้แสดงอัตลักษณ์ที่ก้าวข้ามไปจากแนวคิดทางศาสนา ด้วยมีความโยงใยกับทัศนะทางการเมืองเช่นกัน ซึ่งสื่อถึงแนวคิดเรื่องชาติอันเป็นนัยเชิงสัญลักษณ์ทางการเมืองที่ทำหน้าที่

อีกรูปแบบหนึ่ง ดังนั้น รูปดาวในฐานะรูปสัญญะจึงทำหน้าที่เป็น "ตัวเชื่อมโยง" (link) ระหว่างคนกับอำนาจเหนือธรรมชาติในวิธีคิดทางศาสนา พร้อมกันยังเชื่อมโยงตัวตนของคนคริสต์ในสังคมอีสานที่ผูกพันอยู่กับประวัติศาสตร์ความเป็นมาของตนไว้ด้วยกัน

ฉะนั้น รูปดาวจึงเป็นตัวแทนของสำนึกเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาและอัตลักษณ์ของชาวท่าแร่อันเป็นสิ่งที่ตั้งอยู่บนฐานของขนบธรรมเนียมประเพณีความเชื่อทางศาสนาที่เกี่ยวข้องกับเรื่องประสบการณ์เอาตัวให้รอดของเหล่าบรรพบุรุษที่สะสมและสืบทอดกันมาเป็นรุ่นๆ อย่างยาวนาน คุณยายประเวศ บุตรโค (สัมภาษณ์, 24 ธันวาคม 2554) ชาวบ้านชุมชนท่าแร่ ได้เล่าให้ผู้เขียนฟังว่า อดีตมีแต่การประดิษฐ์ดาวดวงเล็ก ทำจากโครงไม้ไผ่ แล้วนำกระดาษแก้วสีสันมาติด โคมดาวดวงเล็กนี้จะทำเป็นรูปดาวห้าแฉกเท่านั้น แล้วก็จะใช้ประดับตกแต่งตามหน้าอาคารบ้านเรือนของตน และยังทำเป็นโคมห้อยใช้มือจับเพื่อถือร่วมในพิธีแห่ดาวรอบชุมชนและโบสถ์ในช่วงเทศกาลวันคริสต์มาสของทุกๆ ปี ฉะนั้น "ดาว" ในฐานะรูปสัญญะเพื่อสืบทอดอัตลักษณ์และตัวตนของชาวคริสตชนท่าแร่ จึงสามารถเทียบเคียงกับวิธีคิดว่าด้วยความทรงจำทางประวัติศาสตร์ได้ ดังตารางต่อไปนี้

ธงแดงดาวเหลือง = ภาพแทนของความเป็นชาติเวียดนาม	
รูปสัญญะ (singnifier) = ดาวเหลืองห้าแฉก	ความหมายสัญญะ (signified) = ความเป็นคนเวียดนาม

โคมดาวในประเพณีแห่ดาว = ภาพแทนของความเป็นคนไทยเชื้อสายเวียดนาม	
รูปสัญญะ (singnifier) = โคมรูปดาวห้าแฉก	ความหมายสัญญะ (signified) = ความเป็นคนไทยเชื้อสายเวียดนาม

จากตารางดังกล่าวข้างต้นนี้ หากเราอาศัยกรอบแนวคิดของโรล็องด์ บาร์ตส์ (Roland Barthes) (อ้างถึงใน ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์, 2548: 128) มาช่วยอธิบายก็จะพบข้อเสนอที่ว่าเป็นกระบวนการสร้างมายาคติในสังคม ซึ่งเป็นการนำสัญญะทางภาษาที่มาสานต่อให้เกิดเป็นค่านิยม ความเชื่อ และอุดมการณ์ กล่าวคือคำที่เราใช้กันในภาษาได้กลายเป็นเครื่องมือในการหล่อหลอมทางสังคม ประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์ท่าแร่จึงสอดรับกับความหมายแห่งดาวในฐานะเป็นตัวแทนของมายาคติเรื่อง "ความเป็นชาติของชาวเวียดนาม" ได้อีกความหมายหนึ่ง

ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ (2550: 10) เสนอว่า ในท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและสังคมอย่างขนาดใหญ่ในช่วงเกือบศตวรรษที่ผ่านมา อุดมการณ์ทางการเมืองที่มีอิทธิพลและเป็นฐานให้กับการเคลื่อนไหวมวลชนอย่างขนาดใหญ่มาเกือบตลอด ได้แก่ อุดมการณ์ลัทธิชาตินิยม เหตุหนึ่งที่ลัทธิชาตินิยมในอุษาคเนย์เป็นความคิดทางการเมืองที่แพร่หลายมากที่สุดมาจากความจำเป็นทางประวัติศาสตร์ อันเนื่องจากการครอบงำกดขี่ของลัทธิอาณานิคม หรือกระทั่งศักดินานิยมและทุนนิยมขุนนางแบบต่างๆ นำไปสู่กำเนิดและการเคลื่อนไหวของผู้รักชาติ

รักเอกราช ที่สามารถใช้ประโยชน์จากลัทธิชาตินิยมได้อย่างกว้างขวาง และมีประสิทธิภาพยิ่งกว่าแนวคิดและอุดมการณ์การเมืองอื่นใด ไม่ว่าเก่าหรือใหม่ก็ตาม

การประดิษฐ์สร้าง "รูปดาว" ของชาวไทยคริสต์เชื้อสายญวนในชุมชนท่าแร่ ซึ่งถือเป็นกลุ่มคนผู้ให้กำเนิดประเพณีแห่ดาวขึ้นมาในประเทศไทย ถึงแม้จะมีกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ อาทิ ไทญ้อ ลาว ผู้ไท ที่นับถือศาสนาคริสต์ด้วยก็ตาม แต่กลุ่มชาวญวนนั้นถือเป็นผู้มีบทบาทสำคัญและเป็นแรงผลักดันขับเคลื่อนให้เกิดงานประเพณีประดิษฐ์นี้ขึ้นมานับแต่อดีตจนปัจจุบัน Eric Habsbawm และ Terence Renger (1983) ได้กล่าวอธิบายถึงนิยามความหมายของแนวคิด "ประเพณีประดิษฐ์" ว่า

> "ชุดของวิถีปฏิบัติ (a set of practices) ที่ถูกกำหนดขึ้นจากกฎเกณฑ์ที่ยอมรับกันทั้งโดยเปิดเผยและโดยปริยาย มีลักษณะเชิงพิธีกรรมหรือสัญลักษณ์ที่ต้องมีการส่งทอดค่านิยมและแบบแผนความประพฤติที่แน่นอน โดยการกระทำซ้ำตามแบบเดิม ซึ่งแสดงความต่อเนื่องกับอดีต โดยอดีตเชิงประวัติศาสตร์ที่ "ประเพณีใหม่" จะจัดวางตัวเองลงไปนั้นไม่จำเป็นต้องเป็นอดีตที่ยาวนาน เช่น ขบวนการปฏิวัติและขบวนการเคลื่อนไหวเชิงก้าวหน้าทั้งหลาย มักอ้างจุดตัดขาดจากอดีตโดยใช้ช่วงเวลาที่แน่นอน เช่น ปี ค.ศ.1789 (การปฏิวัติฝรั่งเศส) อย่างไรก็ตาม แม้จะมีการอ้างอิงกับอดีตในเชิงประวัติศาสตร์ แต่ความต่อเนื่องที่ "ประเพณีประดิษฐ์" อ้างถึงนั้นเป็นสิ่งสมมติขึ้นอย่างขนานใหญ่ ทั้งนี้เพราะ "ประเพณีประดิษฐ์" เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเพื่อตอบสนองต่อสถานการณ์ใหม่ๆ แต่อาจจะใช้รูปแบบอ้างอิงกับสถานการณ์เก่าหรืออาจจะสร้างอดีตของมันขึ้นมาเอง"

ด้วยเหตุนี้ การประดิษฐ์รูปดาวห้าแฉกในประเพณีแห่ดาวของชาวชุมชนท่าแร่ หากพิจารณาในเชิงลึกแล้ว ก็อาจจะเป็นการประดิษฐ์สร้างขึ้นเพื่อรำลึกถึงตัวตนทางเชื้อชาติที่ข้องเกี่ยวกับความเป็นคนเวียดนามด้วย การประดิษฐ์สร้างรูปดาวจึงมิได้มีเพียงวัตถุประสงค์เพื่อรำลึกถึงการประสูติของพระกุมารเยซูเพียงเท่านั้น หากแต่ในสิ่งที่ซ่อนเร้นอยู่ภายในของการประดิษฐ์สร้างรูปดาวที่สัมพันธ์กับการระลึกถึงความทรงจำทางสังคมด้วย ดังมีทัศนะว่า "ความหมายของดวงดาวนอกเหนือจากจะเป็นดวงที่ส่องแสงระยิบระยับในธรรมชาติยามค่ำคืนแล้ว ดาวยังหมายถึงสิ่งที่สถิตอยู่ประจำตัว โดยเชื่อกันว่าทุกคนเกิดมาจะมีดาวประจำตัว ดาวประจำตัวจะสุกสว่าง ดังมีสำนวนในวัฒนธรรมไทยเมื่อต้องการดูโชคชะตาราศีของผู้คนแล้ว ก็มักจะเรียกว่า "ดูดวง" ซึ่งหมายถึงดวงดาวราศี เป็นต้น วิธีคิดเกี่ยวกับการสร้างประเพณีแห่ดาวของชาวชุมชนท่าแร่ โซโลคอฟ (Solokov) (อ้างถึงใน วรรณี วิบูลย์สวัสดิ์ แอนเดอร์สัน, 2531: 28) นักคติชนวิทยาชาวรัสเซียผู้หนึ่ง เสนอว่าข้อมูลคติชนซึ่งในที่นี้หมายถึง "ประเพณีแห่ดาว" เป็นทั้งเสียงสะท้อนจากอดีต และเสียงประกาศก้องของยุคปัจจุบัน คติชนทั้งในอดีตและปัจจุบันคือ การสะท้อนความแตกต่างระหว่างชนชั้นและเป็นอาวุธสำหรับการต่อสู้ระหว่างชนชั้นอีกด้วย

มีข้อสังเกตว่า ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนท่าแร่กับศาสนจักรในเวียดนามนั้นมีการติดต่อสัมพันธ์กันมาเป็นเวลาช้านาน เวียดนามในทัศนะของนักบวชชุมชนท่าแร่จึงเป็นเสมือน

ดินแดนอุดมคติอันเป็นแหล่งเฟื่องฟูและเจริญรุ่งเรืองของศาสนาคริสต์ในพื้นที่ประเทศลุ่มน้ำโขง ภาพของคริสตจักรในเวียดนามจึงมีความเจริญก้าวหน้าและเข้มแข็งกว่าพระศาสนจักรของไทยมาก ดังทัศนะของประมุขอัครสังฆมณฑลท่าแร่-หนองแสง พระคุณเจ้าจำเนียร สันติสุขนิรันดร์ กล่าวว่า

> "นับเป็นความปรารถนาของพระคุณเจ้าจำเนียร สันติสุขนิรันดร์ ประมุขอัครสังฆมณฑลท่าแร่-หนองแสง ที่ประสงค์จะให้บรรดาพระสงฆ์ 4 สังฆมณฑลอีสานและพระสงฆ์นักบวชที่ทำงานในภาคอีสาน ได้สัมผัสวิถีชีวิตคริสตชนและพระศาสนจักรในประเทศเวียดนาม ที่ได้รับแสงสว่างแห่งพระวรสารหลังประเทศไทย และมีความยากลำบากในการดำเนินชีวิตตามความเชื่อมากกว่าพระศาสนจักรไทย แต่เหตุไฉนพระศาสนจักรเวียดนามจึงมีความเจริญรุ่งเรืองก้าวหน้าและเข้มแข็งมากกว่าพระศาสนจักรไทยมาก....ในการเดินทางแสวงบุญครั้งนี้เป็นช่วงเวลาที่พระศาสนจักรเวียดนามฉลองครบรอบ 350 ปี แห่งความเชื่อและการประกาศพระวรสาร อีกทั้งเป็นปีที่กรุงฮานอย เมืองหลวงของประเทศฉลองครบรอบ 1,000 ปี และมีการประชุมคณะกรรมการกลางพรรคคอมมิวนิสต์ที่ฮานอยพอดี"

จากเนื้อหาที่ยกมาข้างต้น ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นว่า ชุมชนท่าแร่กับประเทศเวียดนามนั้นยังมีการเชื่อมโยงติดต่อกันอยู่แม้ในยุคปัจจุบัน "ประเพณีแห่ดาว" ในฐานะเป็นประเพณีประดิษฐ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ญวนหรือคนไทยเชื้อสายเวียดนาม อันแสดงให้เห็นถึงการนำเอารูปสัญญะทางประวัติศาสตร์ของเวียดนามมาใช้ในการสร้างความสมานฉันท์สัมพันธ์ให้แก่กลุ่มชนหรือสังคมของตนและกลุ่มคนอื่นๆ ด้วย

เอ็ดมัน ลีช (Edmund Leach) (1954: 286-287) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ซึ่งหมายรวมถึงกลุ่มคนเวียดนามอพยพที่เข้ามาอาศัยอยู่ในไทย มักมีการปรับเปลี่ยนพรมแดนทางวัฒนธรรมของตนอย่างรวดเร็ด ปัจเจกบุคคลอาจมีสถานภาพทางสังคมในระบบสังคมหลายๆ ระบบ หรือเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มพร้อมกัน ซึ่งในกรณีของชาวญวนเวียดนามอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในชุมชนท่าแร่ เราก็จะพบว่าพวกเขามีความอึดอัด และถูกกดดันจากสังคมภายนอก เป็นเหตุให้ต้องอพยพเคลื่อนย้ายเข้ามาอยู่ ณ ที่แห่งนี้ พวกเขาต้องเผชิญกับการถูกดูหมิ่นดูแคลน และถูกมองในฐานะความเป็นอื่น เพราะนับถือศาสนาคริสต์ที่ดูผิดแผกไปจากคนส่วนใหญ่ที่เป็นชาวพุทธ อันเป็นเรื่องราวในอดีตซึ่งเกิดขึ้นในมิติทางประวัติศาสตร์ และในทุกวันนี้ พวกเขาเองก็ได้พยายามต่อรองและสร้างความมีตัวตนผ่านคำเรียกขานว่า "คนไทยเชื้อสายเวียดนาม" ขึ้นมา ด้วยเหตุนี้ การอ้างอิงกับเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ระหว่างไทยกับเวียดนาม จึงก่อให้เกิดการนิยามอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ด้วยการนำสำนึกและความทรงจำทางประวัติศาสตร์ที่ตนเองรับรู้ แล้วนำมาสร้างเพื่อนิยามความมีตัวตนให้เกิดขึ้นมาภายใต้บริบทของสังคมไทย

ทั้งนี้ ในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา ขบวนการทางการเมืองในสังคมต่างๆ ทั่วโลกได้ค่อยๆ ปรับเปลี่ยนจากการเมืองเรื่องอัตลักษณ์ไปสู่การเมืองวัฒนธรรม ที่มีการเรียกร้องการยอมรับ

ความแตกต่างหลากหลายและการดำรงอยู่ร่วมกันเพิ่มมากขึ้น การเมืองเริ่มปรับเปลี่ยนจากการเมืองเรื่องการกีดกันสิทธิไปสู่การเมืองเรื่องการให้สิทธิ จินตนากรรมของชุมชนในรูปแบบใหม่จึงเริ่มเน้นการดำรงอยู่ร่วมกันในความหลากหลายของเชื้อชาติ ศาสนา เพศ และการก่อรูปของพหุสังคม ที่ซึ่งวัฒนธรรมย่อยกลุ่มต่างๆ อยู่ร่วมกันได้บนพื้นฐานของการเป็น "พลเมืองทางวัฒนธรรม" ความเป็นชาติพันธุ์ และการนับถือศาสนาเดียวกัน ถือเป็นพื้นฐานของอำนาจและการสร้างความจงรักภักดีข้ามดินแดนและพรมแดนของรัฐชาติ จินตนากรรมของความเป็นชาติเริ่มมีลักษณะของการเลื่อนไหลข้ามพื้นที่ ถูกผลิตซ้ำและสร้างใหม่ในชุมชนข้ามถิ่นของผู้อพยพที่เชื่อมโยงอยู่ในทุกซอกทุกมุมต่างๆ ทั่วโลก และไม่จำเป็นต้องยึดโยงอยู่กับ "ดินแดน" ดังเช่นจินตนากรรมของรัฐ (ยศ สันตสมบัติ, 2551: (6)-(7)) ดังกรณีการพยายามสร้างความมีตัวตนของชาวไทเชื้อสายเวียดนามที่ใช้ "ประเพณีแห่ดาว" มาเป็นเครื่องมือต่อรองเพื่อนิยามตัวตนความเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรมให้เกิดขึ้นในสายตาของกลุ่มพลเมืองของรัฐชาติไทยนั่นเอง

โดยสรุปในหัวข้อนี้ แสดงให้เห็นว่าสำนึกแห่งอดีตเป็นแรงผลักดันที่สำคัญประการหนึ่งที่ทำให้ชาวคริสต์ท่าแร่สร้างสรรค์/ประดิษฐ์ประเพณีขึ้นมาให้กับชุมชนสังคม ความทรงจำในเชื้อชาติและความเป็นมาในอดีตของชาวไทยญวนท่าแร่ จึงเป็นสิ่งยืนยันให้เห็นว่าในฐานะคนชายขอบของรัฐชาติไทย ความเชื่อถือศรัทธาในคริสต์ศาสนาเป็นแรงพลังที่แฝงเร้นและยังช่วยยึดเหนี่ยวความเป็นชนชาติ ซึ่งในกรณีของชาวญวนเวียดนามอพยพมาตั้งถิ่นฐานเมื่อประมาณ 100 กว่าปีที่ผ่านมา แน่นอนในสมัยนั้นมโนทัศน์เกี่ยวกับชาติเพิ่งเกิดขึ้น แต่เรื่องราวชีวิตของญาติพี่น้องที่พวกเขาพลัดบ้านพลัดเมืองมาจากเวียดนาม ก็ยังเป็นสิ่งที่อยู่ในความสนใจ และแม้มีพรมแดนรัฐชาติเกิดขึ้นมาก็ตาม แต่ชาวญวนท่าแร่ก็ยังมีปฏิสัมพันธ์กับเครือญาติในประเทศเวียดนามมานับแต่อดีตตราบกระทั่งจนถึงปัจจุบัน การประดิษฐ์สร้างประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์ท่าแร่จึงเป็นรากฐานของการต่อสู้และต่อรองต่อความทุกข์ยากลำบากในอดีต และต่อรองกับการถูกดูหมิ่นดูแคลนจากสังคมภายนอกซึ่งแม้ในปัจจุบันก็ยังคงมีภาพเช่นนี้อยู่ แต่ด้วยความศรัทธาและสมัครสมานสามัคคีของกลุ่มชาวคริสต์ในอีสานที่เรียกขานในชื่อเรียกว่า "อัครสังฆมณฑลท่าแร่-หนองแสง" ก็ได้ทำให้วัฒนธรรมของชาวคริสต์อีสานยืนยาวดำรงอยู่ได้ อีกทั้งยังมีอิทธิพลต่อวัฒนธรรมการท่องเที่ยวในยุคบริโภคนิยมและทุนนิยมอย่างปฏิเสธไม่ได้อีกด้วย

จาก "โคมดาวไฟเทียนไข" ถึง "โคมดาวไฟนีออน": การต่อรองเพื่อนำเสนอตัวตนความเป็นไทยและความทันสมัย

"การท่องเที่ยว" ถือเป็นตลาดแห่งการแลกเปลี่ยนซื้อขาย ที่ว่าด้วยเรื่องการตอบสนองการบริโภคความสุขจากการเดินทางของนักท่องเที่ยว "ผู้ซื้อ" และมีผู้ประกอบการธุรกิจอย่างเช่น บริษัททัวร์ รัฐบาล ชุมชนเจ้าของพื้นที่ เป็น "ผู้ขาย" โดยทั้งผู้ซื้อผู้ขายเหล่านี้ จะเข้ามาปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน ในการผลิตและแลกเปลี่ยนซื้อขายสินค้าและบริการภายใต้รูปแบบของระบบตลาด (Marketing System) อันมุ่งสนองความต้องการของนักท่องเที่ยวให้ได้อย่างบริบูรณ์ (สาริณีย์ ภาสยะวรรณ, 2553: 201) ปัจจุบันประเทศไทยได้มีการจัดบริการท่องเที่ยว

หลายรูปแบบ หนึ่งในนั้นก็คือการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม การท่องเที่ยวเชิงนิเวศวัฒนธรรมนี้ถือเป็นการให้ความเคารพแก่อัตลักษณ์ และความหลากหลายทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ซึ่งมีวิถีชีวิตและจารีตประเพณีแตกต่างกันออกไป มุมมองทางด้านวัฒนธรรมเน้นการให้ความเคารพศักดิ์ศรีและสิทธิในการเป็นมนุษย์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ มิใช่มองคนเป็นสัตว์ประหลาดและเปิดโอกาสให้การท่องเที่ยวส่งผลให้เกิดการละเมิดจาบจ้วงความเชื่อ วัฒนธรรมประเพณีและพิธีกรรมของชุมชนท้องถิ่น ในทางตรงกันข้ามการท่องเที่ยวรูปแบบนี้มุ่งเน้นให้ชุมชนท้องถิ่นมีสำนึกและความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมประเพณีของตน (ยศ สันตสมบัติ และคณะ, 2546: 11-14)

ภายใต้บริการของการท่องเที่ยวเช่นนี้ ในกรณีของชาวชุมชนท่าแร่ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่นับถือศาสนาคริสต์ที่มีบรรพบุรุษอพยพเคลื่อนย้ายมาจากประเทศเวียดนาม ทำให้สำนึกอัตลักษณ์ในความเป็นไทยถูกผสมผสานเข้ากับความเป็นญวนเวียดนาม ก่อให้เกิดชุดความคิดว่าด้วย "คนไทยเชื้อสายเวียดนาม" ขึ้นมาดังที่ได้อธิบายมาแล้ว นอกจากการนำเสนอภาพอัตลักษณ์ดังกล่าวแล้ว ภายใต้กระแสการเคลื่อนไหวเรื่องการทารุณกรรมสุนัขทำให้สังคมตีตราว่า ชาวท่าแร่เป็นกลุ่มคนที่มีความโหดร้ายป่าเถื่อน อย่างไรก็ตาม ชาวท่าแร่ก็ได้เลือกที่จะนำเสนออัตลักษณ์ของตนเองในฐานะชุมชนที่เป็นแหล่งท่องเที่ยวสำคัญของจังหวัดและภูมิภาค โดยเฉพาะการเป็นแหล่งรวมสถาปัตยกรรมโบราณที่มาอายุกว่า 100 ปี ไม่ว่าจะเป็นอาคารบ้านเรือน โบสถ์ โรงเรียน และศาสนสถานอื่นๆ อันมีลักษณะเฉพาะแตกต่างไปจากชุมชนท้องถิ่นอีสานโดยทั่วไป เพื่อแสดงให้กลุ่มคนภายนอกเห็นว่าชาวชุมชนท่าแร่นั้นมีรากเหง้าทางวัฒนธรรมที่ดีงาม และมีความเป็นสากล ตลอดจนเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรมของสังคมไทยด้วยเช่นกัน

ในค่ำคืนของวันที่ 24 ธันวาคม ของทุกๆ ปี เป็นช่วงเทศกาลคริสต์มาส ในชุมชนท่าแร่จะงานประเพณีแห่ดาวซึ่งเป็นที่รู้จักและเริ่มเป็นที่ยอมรับจากสังคมภายนอกเพิ่มขึ้น งานแห่ดาวจะจัดที่มิสซังโรมันคาทอลิกท่าแร่-หนองแสง หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า "โบสถ์วัดท่าแร่" ทั้งนี้การแห่ดาวเป็นกิจกรรมเฉพาะในวันคริสต์มาสเท่านั้น เพื่อระลึกถึงเหตุการณ์ที่บรรดาโหราจารย์ได้ติดตามดาวพิเศษดวงหนึ่ง แล้วได้ไปพบกับสถานที่ประสูติของพระกุมารเยซู ดังนั้นจึงถือกันว่าดวงดาว คือ สัญลักษณ์แห่งการประสูติของพระเยซูในฐานะเป็นพระผู้ช่วยให้รอดตามคิดความเชื่อทางศาสนาดังที่ได้กล่าวอธิบายมาแล้วข้างต้น



ภาพ: การประสูติของพระกุมารเยซูซึ่งถูกปรับให้เป็นท้องถิ่นกล่าวคือ จากสถานที่ประสูติที่เป็น ถ้ำเลี้ยงสัตว์ได้กลายเป็นที่เลี้ยงสัตว์ในรูปแบบตามวิธีคิดของท้องถิ่น

งานแห่ดาวในสมัยก่อนไม่ได้ใหญ่โต หรือมีรถแห่ดาวแบบทุกวันนี้ เพราะแต่เดิมมีเพียงโคมดาวที่ใช้มือถือเพื่อเข้าร่วมกลุ่ม แล้วผู้คนก็ตั้งเป็นขบวนแห่ไปรอบชุมชนและโบสถ์ ด้วยเชื่อว่าเพื่อให้พระกุมารเยซูช่วยบันดาลความร่มเย็นเป็นสุขให้เกิดขึ้นแก่ชุมชน เป็นกิจกรรมในเชิงศาสนาที่ร่วมทำกันภายในชุมชนชาวคริสต์เพียงเท่านั้น ความเป็นมาเกี่ยวกับการจัดงานแห่ดาวที่คลี่คลายไปจัดในตัวจังหวัดสกลนครนั้น พบว่ามีประวัติความเป็นมาดังนี้

> "ประเพณีการแห่ดาวที่สกลนครเกิดขึ้น และเกี่ยวข้องโดยตรงกับอดีตผู้ปกครองอัครสังฆมณฑลท่าแร่-หนองแสงเมื่อปี พ.ศ.2523-2547 กล่าวคือพระผู้ปกครองนี้มีความประสงค์จะให้หมู่บ้านคริสตชนในเขตปกครองได้ประดิษฐ์รูปโคมดาวเพื่อใช้แห่ในคืนวันที่ 24 ธันวาคมเพื่อเฉลิมฉลองการบังเกิดมาของพระเยซูเจ้าในหมู่บ้านของตน มาร่วมแห่อีกครั้งที่ตัวจังหวัดสกลนคร เพื่อส่งเสริมสนับสนุนกลุ่มคริตสชนวัดพระหฤทัยฯ สกลนคร ซึ่งยังมีอยู่เป็นจำนวนน้อย การแห่ดาวที่สกลนครเกิดขึ้นเป็นครั้งแรกเมื่อวันที่ 25 ธันวาคม พ.ศ.2525 (ค.ศ.1982)
>
> หลังจากพระคุณเจ้าคายน์ แสนพลอ่อน สร้างสำนักมิสซังแห่งใหม่ที่สกลนครและได้ย้ายมาประจำที่สำนักใหม่แล้ว โดยมอบหมายให้ชุมชนท่าแร่ หมู่บ้านคริสตชนที่ใหญ่ที่สุดในประเทศไทย และเป็นศูนย์กลางของอัครสังฆมณฑลท่าแร่-หนองแสง เป็นผู้นำในการทำดาวและประดับดาวรถบุษบก ถ้ำพระกุมารที่ใช้ในขบวนแห่ โดยเริ่มแห่จากศาลากลางจังหวัดสกลนครไปยังโรงเรียนเซนต์ยอแซฟสกลนคร ก่อนที่จะมีพิธีเฉลิมฉลองคริสต์มาสเหมือนเช่นที่ทำกันในแต่ละวัดในคืนวันที่ 24 ธันวาคม
>
> และเป็นธรรมดาที่การริเริ่มทำสิ่งใหม่ที่ไม่มีใครทำมาก่อน และเป็นสิ่งใหม่ย่อมมีอุปสรรค์ปัญหาและความยากลำบากเช่นเดียวกับการแห่ดาวที่สกลนคร ในปีแรกมีดาวจากหมู่บ้านต่างๆ มาร่วมขบวนแห่จำนวนไม่มาก และไม่ได้รับการยอมรับจากชาวสกลนครเท่าใดนัก รวมถึงผู้ร่วมงานบางคนที่มองว่าเป็นการสิ้นเปลืองโดยใช่เหตุ แต่พระคุณเจ้าคายน์ แสนพลอ่อน ก็ยังคงยืนหยัดที่จะจัดให้มีประเพณีแห่ดาวนี้เรื่อยมาและพยายามปรับปรุงให้ดีขึ้นในแต่ละปี ต่อมาได้จัดให้มีการประกวดดาวทำให้มีจำนวนดาวจากหมู่บ้านต่างๆ มาร่วมแข่งขันและขบวนแห่ก็เพิ่มมากขึ้น หลังจากได้จัดแห่ดาวที่สกลนคร ผ่านไปหลายปีชาวสกลนครเริ่มยอมรับและกล่าวถึง บางปีไม่ได้จัดที่สกลนครเช่นในปี พ.ศ.2543 ได้ย้ายไปจัดที่หมู่บ้านท่าแร่เพื่อสมโภชการเปิดปี "ปีดิมหาการุญคริสตศักราช 2000" ก็เริ่มมีเสียงเรียกร้องให้จัดที่สกลนครประจำทุกปี
>
> จนกระทั่งเมื่อปี พ.ศ.2546 ผู้ว่าราชการจังหวัดสกลนครในขณะนั้น ร่วมกับการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยได้ร่วมบรรจุงานประเพณีแห่ดาวให้เป็นงานส่งเสริมการท่องเที่ยวงานหนึ่งของจังหวัด เพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยวให้มาเที่ยวชมและร่วมงานคริสต์มาสที่สกลนครเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน
>
> (http://www.tharae.org, สืบค้นเมื่อ 22 ธันวาคม 2554)

จากประวัติความเป็นมาของงานประเพณีแห่ดาวที่สกลนคร ทำให้เรารู้ว่าต้นตำรับของงานประเพณีนี้อยู่ที่ชุมชนคริสต์ท่าแร่ นอกจากนี้ การแห่ดาวในฐานะเป็นประเพณีประดิษฐ์ก็ยัง

ไม่ได้ถูกสร้างโดยสังคม หากแต่เกิดจากการริเริ่มเพียงคนๆ เดียว (Eric Hobsbawm, 1983: 1) นั่นก็คือประมุขทางศาสนาของชุมชนชาวคริสต์ท่าแร่ อนึ่ง การปรับเปลี่ยนสถานที่จัดงานจากเดิมเป็นหมู่บ้านท่าแร่ไปเป็นงานแห่ขบวนใหญ่โตที่ตัวจังหวัด ซึ่งนับเนื่องมาเป็นเวลากว่า 30 ปี มาแล้วทำให้ประเพณีที่ศรัทธากันภายในชุมชนเล็กๆ ได้เริ่มเป็นที่รู้จักและยอมรับกันในวงกว้างมากขึ้น และกลายเป็นส่วนหนึ่งของภาพลักษณ์จังหวัดสกลนครในเวทีการท่องเที่ยวด้วย

ลักษณะเช่นนี้ แสดงให้เห็นภาพการประดิษฐ์ประเพณีขึ้นมาใหม่ ภายใต้บริบทของสถานการณ์ทางสังคมที่แปรเปลี่ยนไปจากเดิม คือจาก "ชุมชนชายขอบ (ท่าแร่)" ไปสู่ "ชุมชนศูนย์กลาง" (สกลนคร) ทั้งนี้ Eric Hobsbawm (1983: 4) เสนอว่า ประเพณีประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำลายล้างวิถีแห่งประเพณีเก่าอันเนื่องมาจากประเพณีเก่านั้นไร้ประสิทธิภาพ หรือขาดคุณสมบัติที่จะปรับตัวเพื่อให้สอดคล้องกับสภาวการณ์ทางสังคมในเวลานั้น จนทำให้เกิดการสร้าง "ประเพณีประดิษฐ์" ขึ้นมา ซึ่งในกรณีของประเพณีแห่ดาวก็เช่นกัน จากการแห่ดาวดวงเล็กภายในชุมชนก็ได้เคลื่อนตัวและขยับขยายด้วยอิทธิพลของระบบทุนนิยมและกระแสของการท่องเที่ยว ทำให้การแห่ดาวของชาวคริสต์ท่าแร่ถูกนำมาใช้ในสถานการณ์ปัจจุบันภายใต้บริบทใหม่ ความพยายามในการผลิตใหม่ทางวัฒนธรรมของชาวชุมชนท่าแร่เช่นนี้ ล้วนแล้วแต่เป็นประจักษ์พยานยืนยันให้เห็นถึงบทบาทของกลุ่มชน ในฐานะเป็นผู้สร้างในกระบวนการทางการเมืองและการพัฒนาเพื่อสร้าง ผลิตซ้ำ และปรับเปลี่ยนระบบคุณค่าให้สอดคล้องกับบริบทและเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองด้วย

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า "รถแห่ดาว" ที่ได้ประดิษฐ์ตกแต่งอยู่บนรถกระบะสี่ล้อบ้าง หรือรถบรรทุกหกล้อบ้าง ส่วนรูปดาวขนาดเล็กบางส่วนก็ถูกตกแต่งไว้บนรถสามล้อปั่นก็มี อย่างไรก็ตาม แรกเริ่มเดิมทีดาวที่ประดิษฐ์สร้างขึ้นมาครั้งแรกนั้นเป็น "โคมไฟกระดาษรูปดาว" ใช้เทียนไขจุดเป็นแสงไฟส่องสว่าง แล้วใช้ถือไปแห่รอบชุมชนและรอบโบสถ์คริสต์ ภายหลังมีการประดิษฐ์เพื่อใช้ตกแต่งตามหน้าอาคารบ้านเรือนและสถานที่ต่างๆ ในชุมชน ซึ่งในทุกวันนี้การปฏิบัติเชิงพิธีกรรมเช่นนี้ในชุมชนท่าแร่ก็ยังคงปฏิบัติให้เห็นและดำเนินอยู่ ประเพณีในความคิดแบบเดิมมิได้เลือนหายไปแต่อย่างใด แม้ว่าอาจจะมีรูปโฉมและกิจกรรมที่ผิดแผกไปจากเดิมบ้าง แต่สำหรับชาวท่าแร่แล้ว "ประเพณีแบบเก่า" กับ "ประเพณีแบบใหม่" ยังคงมีบทบาทหน้าที่ในชุมชนและยังมีศักยภาพที่จะรับใช้สถานการณ์ที่ชุมชนต้องเผชิญหน้ากับการเปลี่ยนแปลงของสังคมอันเกิดจากแรงหนุนภายนอกนั่นเอง

การนิยามอัตลักษณ์ของ "โคมดาวเล็ก" ที่ใช้เทียนไขจุดส่องแสงประกายเพื่อใช้ในพิธีแห่รอบชุมชนและโบสถ์ว่าเป็น "แบบดั้งเดิม" ของชุมชน แต่รูปดาวที่ทำจากโฟมแผ่นไม้กระดาษต่างๆ ที่ตกแต่งไว้บนรถบรรทุกขนาดใหญ่ แล้วแต่งแต้มด้วยหลอดไฟนีออนสีสันสวยงามสว่างมองเห็นได้ในระยะไกลเป็นการประดิษฐ์สร้าง "แบบใหม่" เพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยว รถบรรทุกขนาดใหญ่สามารถบรรทุกทั้งรูปดาวประดิษฐ์ ทั้งเครื่องปั่นไฟ และส่วนประกอบอื่นๆ ที่ตกแต่งได้มากกว่า รวมทั้งตัวแสดงที่สามารถนั่งไปบนรถแห่ได้พร้อมๆ กัน ไม่ว่าจะเป็นซานต้าคลอส นางฟ้าเด็กผู้หญิง เทวดาน้อยเด็กผู้ชาย โดยมีลุงซานต้าคอยโยนขนมลูกอมให้เด็กๆ ตามสอง

ฟากฝั่งถนนที่รถแห่ดาวเคลื่อนตัวไป แสงไฟนีออนที่ช่วยให้การประดิษฐ์สร้างสีสันของดวงดาวเป็นไปได้ในหลายรูปแบบหลายสีสัน ซึ่งเป็นสิ่งที่ช่วยทำให้ประเพณีแห่ดาวในชุมชนท่าแร่ได้รับการส่งเสริมและเป็นที่ยอมรับในสังคมวงกว้างมากยิ่งขึ้นโดยเฉพาะในเรื่องของการท่องเที่ยว ดังทัศนะของนายเรือง ปานสังข์ (สัมภาษณ์, 23 ธันวาคม 2554) ประธานชุมชนท่าแร่ใต้ กล่าวว่า

> "ชาวคริสต์ที่ท่าแร่มีการแห่ดาวมาเกือบ 100 ปีแล้ว แต่ไม่ยิ่งใหญ่เท่าทุกวันนี้ เพราะมีการตกแต่งประดับประดารถกระบะให้กลายเป็นรถบุษบกสวยงาม นอกจากนี้ยังสามารถบรรทุกเครื่องปั่นไฟขนาดใหญ่ได้ ดวงไฟนีออนสามารถส่องประกายไปได้ในระยะไกล และมีหลากสีสัน การทำให้รูปดาวมีขนาดใหญ่และใช้แห่บนรถ มีส่วนทำให้เป็นงานประเพณีที่ยิ่งใหญ่ ผู้คนเริ่มสนใจและเป็นที่ยอมรับได้ เพราะเดิมชาวบ้านในชุมชนก็ทำโคมดาวประดับตกแต่งภายในอาคารบ้านเรือนของตน หรือใช้ถือไปร่วมงานที่วัดเท่านั้น แต่เมื่อเปลี่ยนให้การแห่ดาวเป็นการแห่ด้วยรถบุษบก เช่นเดียวกับในงานทางพุทธศาสนา ไม่ว่าจะเป็นแห่เทียนเข้าพรรษา วันวิสาขบูชา การแห่ปราสาทผึ้ง ดังกรณีเป็นงานประจำจังหวัดของสกลนครและก็นิยมใช้รถแห่เช่นกัน"

จากทัศนะข้างต้น ทำให้เรามองเห็นการประดิษฐ์ประเพณีจากเดิมที่เคยใช้โคมไฟเทียนไขที่เรียกว่า "ดาวเล็ก" ปรับเปลี่ยนไปเป็น "ดาวใหญ่" โดยใช้พลังงานไฟฟ้าจากหลอดไฟนีออน ซึ่งสะท้อนให้เห็นชุมชนที่ได้ปรับเปลี่ยนตัวตนประเพณีกับสังคมโลกยุคสมัยใหม่ โดยมีวัตถุประสงค์ในเชิงการประชาสัมพันธ์และการท่องเที่ยวเป็นแรงกระตุ้นหลัก

ในทัศนะดังกล่าวนี้ แสดงให้เห็นการพยายามนิยามงานแห่ดาว ให้มีความหมายสัมพันธ์กับ "งานพิธีในทางพุทธศาสนา" ด้วยเช่นกัน กล่าวคือ ก็ถูกมองว่าเป็นงานบูชาในประวัติของพระศาสดา แสดงความศรัทธาเข้าไว้ด้วยกัน การประกอบสร้างอัตลักษณ์ของประเพณีการแห่ดาวของชาวท่าแร่ ซึ่งเกิดขึ้นภายใต้การต่อรองความหมายกับการสร้างความศรัทธาทางคริสต์ศาสนากับพุทธศาสนาด้วย โดยผ่านการจัดงานแห่ที่แสดงออก ซึ่งถูกให้ความหมายในลักษณะของการแห่ที่เป็นเช่นเดียวกับชาวอีสานทั่วๆ ไป เช่น การแห่บั้งไฟ การแห่ปราสาทผึ้ง การแห่เทียน การแห่เผวด การแห่ข้าวประดับดิน เป็นต้น การนิยามความหมายของการแห่ดาวในลักษณะเสมือนเป็น "งานวัด" เพราะจัดอยู่ในวัด (คริสต์) คือวัด ถือเป็นการแสดงถึงการต่อรองอัตลักษณ์เพื่อที่จะเป็น "ทางเลือก" หรือสามารถกลมกลืนแนบสนิทไปกับ "วัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน" ทั่วไปได้ ทั้งๆ ที่งานแห่ดาวไม่ได้อยู่ในโลกทัศน์ทางพุทธศาสนาเลยก็ตาม แสดงให้เห็นว่า "ประเพณีแห่ดาวคริสต์มาส" ได้กลายเป็นวัฒนธรรมข้ามพรมแดนที่เกิดจากการเคลื่อนไหวของผู้คนต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มของชาวญวนอพยพที่ได้กลายมาเป็นคนไทยเชื้อสายเวียดนาม นักท่องเที่ยว สื่อมวลชน จนทำให้วัฒนธรรมซึ่งครั้งหนึ่งเคยถูกเบียดขับให้กลายเป็น "วัฒนธรรมชายขอบ" ได้ก้าวข้ามเข้าสู่ศูนย์กลางของสังคม ด้วยอำนาจและอิทธิพลของสภาวการณ์ทางสังคมที่มุ่งให้เกิดการเดินทางเพื่อท่องเที่ยวในปัจจุบัน

งานประเพณีแห่ดาวของชาวบ้านท่าแร่ในฐานะเป็นประเพณีประดิษฐ์แบบหนึ่ง จึงเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่ได้ก่อตัวขึ้นจากการหยิบยกวัตถุดิบโบราณ (Ancient Materials) ทาง

วัฒนธรรม คือ เรื่องราวทางประวัติการประสูติของพระศาสดา พิธีกรรมทางคริสต์ศาสนา งานเฉลิมฉลอง และข้อปฏิบัติที่เชื่อว่าเป็นการระลึกถึงเหตุการณ์สำคัญในโลกทางศาสนา

เพื่อให้เห็นการประดิษฐ์ประเพณีแห่ดาว ซึ่งมีการดัดแปลง ปรุงแต่ง และเสริมเติมสิ่งใหม่ๆ เข้าไป เพื่อสื่อสารและบอกกล่าวให้กลุ่มคนอื่นๆ ได้มองเห็นและสัมผัสผ่านประเพณีแห่ดาวได้ โดยผู้เขียนพบว่ามีทั้งการนำเสนอภาพให้เห็นถึงความเป็นพลเมืองไทยผ่านการใช้ข้อมูลทางคติชนและวัฒนธรรม เพื่อบอกว่าสิ่งนี้ "ไม่ใช่ของแปลก" แต่เป็นวัฒนธรรมไทยอีกรูปแบบหนึ่ง นอกจากนี้ ยังมีการสร้างสรรค์เพื่อให้มีลักษณะของการผสมกลมกลืนกับความเป็นท้องถิ่นอีสานด้วย รวมทั้งยังต้องการนำเสนอภาพเพื่อให้เห็นมิติของความเป็นสากลอีกประการหนึ่ง ดังรายละเอียดต่อไปนี้

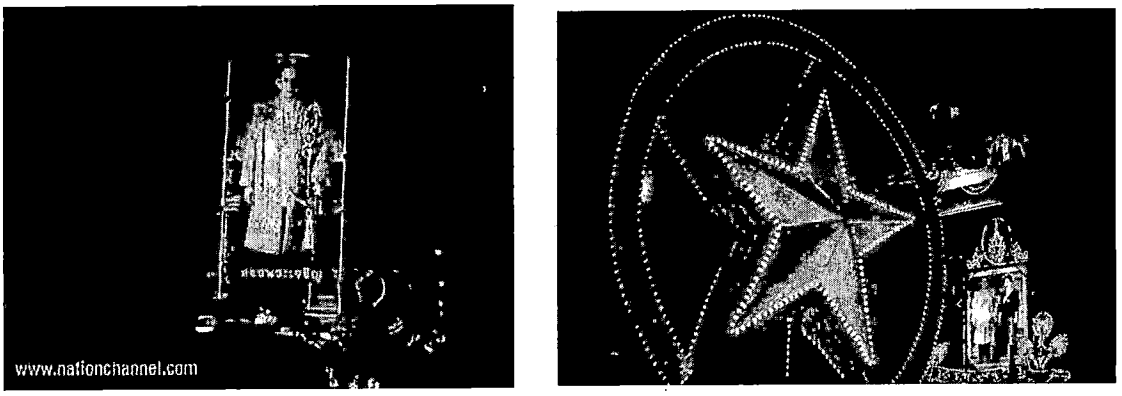
ลักษณะแรก: *ประเพณีแห่ดาวกับการนำเสนอตัวตนความเป็นไทย*

สังคมไทยเป็นสังคมที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนใหญ่จะตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณหัวเมืองห่างไกลศูนย์กลางอำนาจ เช่น หัวเมืองอีสาน หัวเมืองล้านนา และหัวเมืองปักษ์ใต้ต่างมีอิสระในการดำรงชีวิตตามแบบแผนวัฒนธรรมของตนเอง แต่เมื่อเผชิญหน้ากับการล่าอาณานิคมของตะวันตก ต่อเนื่องถึงยุคสร้างชาติไทยซึ่งมีความต้องการให้ชาติพันธุ์ต่างๆ ที่อาศัยอยู่ใต้ขอบขัณฑสีมาของราชอาณาจักรไทยเป็น "คนไทย" ส่งผลให้กลุ่มชนต่างๆ มีการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ให้สอดคล้องกับ "ความเป็นไทย" เช่น มี "จิตสำนึกไทย" และเป็นพลเมืองของรัฐไทย (บัวริน วังคีรี, 2554: 116-117)

แน่นอนว่า ชาวท่าแร่เป็นพลเมืองของไทย ถือบัตรประจำตัวประชาชนไทยและมีความสำนึกในความเป็นไทยที่ปะปนอยู่ภายใต้สำนึกของความเป็นญวน จนทำให้เกิดอัตลักษณ์ทับซ้อนและกลายเป็นอัตลักษณ์ความเป็นคนไทยเชื้อสายญวนขึ้นมาด้วย นอกจากนี้ ด้วยภาพการกักขังอัตลักษณ์ความเป็นไทยในสายตาของผู้คนส่วนใหญ่โดยยังแช่แข็งว่า "ความเป็นไทยแท้" หากมองในมิติทางศาสนาแล้ว "ไทยแท้" ก็คือ "ไทยพุทธ" อันเป็นเหตุทำให้ชาวคริสตชนท่าแร่ต้องสร้างยุทธวิธีเพื่อต่อรองกับวาทกรรมดังกล่าวขึ้นมาด้วยเช่นกัน ซึ่งในยุทธวิธีต่างๆ นั้น ประเพณีการแห่ดาวก็เป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างตัวตนทางสังคมในฐานะของความเป็นไทยขึ้นมาได้อีกด้วย

รถขบวนแห่ดาวนอกจากจะมีสีสันสวยงาม และมีการตกแต่งประดับประดาด้วยหลอดไฟนีออนหลากสีแล้ว สิ่งหนึ่งที่สะดุดตาก็คือ การนำเอาธงต่างๆ มาประดับตกแต่งในรถขบวนแห่ด้วย ธงและรูปสัญลักษณ์สำคัญของรถคันแรกในขบวนแห่ดาว ก็คือรถแห่ดาวที่มีรูปพระบรมฉายาลักษณ์ของพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระราชินี รวมทั้งธงชาติไทยและธงเหลืองสัญลักษณ์การฉลองการครองราชย์ของพระเจ้าอยู่หัวด้วย แสดงให้เห็นการประดิษฐ์สร้างรูปสัญญะเพื่อให้สอดคล้องกับเรื่องอุดมการณ์รัฐชาติไทย และยังแสดงให้เห็นถึงความเป็นไทยที่มีบุญญาธิการและพระบารมีที่เชื่อมโยงกับสถาบันพระมหากษัตริย์ไทยซึ่งชาวไทยทั้งมวลให้ความจงรักภักดีด้วย

จากลักษณะดังกล่าวข้างต้น แสดงให้เห็นว่า การประดิษฐ์สร้างรูปลักษณ์ของรถแห่ดาวมีการออกแบบเป็นช่องทางเล็กๆ โดยใช้สัญลักษณ์ของสถาบันพระมหากษัตริย์มาเป็นตัวแทนเพื่อแสดงออกถึงความเป็นไทย อันเป็นสิ่งที่เราเห็นกันอย่างดาษดื่นในงานประเพณีในหลายพื้นที่ของประเทศ ด้วยต้องการแสดงให้เห็นความสำคัญของสถาบันหลักของชาตินั่นคือพระมหากษัตริย์ในฐานะที่เป็นศูนย์กลางของวัฒนธรรมทั้งมวล



ภาพ: รถแห่ดาวคริสต์มาสที่มีการนำเอารูปพระบรมฉายาลักษณ์
พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระราชินี
มีคำว่า "ทรงพระเจริญ" นำมาประดิษฐ์ไว้ยังรถขบวนแห่ดาว

ชาวชุมชนท่าแร่แม้จะมีสำนึกในความเป็นคริสต์ที่อพยพมาจากเวียดนามเมื่อครั้งยุคของบรรพบุรุษแล้ว แต่คนส่วนใหญ่ในชุมชนแห่งนี้ก็มีลักษณะอัตลักษณ์ทับซ้อนกับวิถีความเป็นอีสานด้วยเช่นกัน ซึ่งมีนัยที่บ่งชี้ให้เห็นความเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทย การพยายามบ่งบอกว่าตนเองเป็นคนไทยเชื้อสายเวียดนาม และนับถือคริสต์ศาสนามิใช่เป็นความคิดที่ต้องการจะแบ่งแยกหรือสร้างความแตกต่างแต่อย่างใด หากแต่ต้องการให้เกิดการยอมรับอัตลักษณ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามที่มีชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมอันเป็นเอกลักษณ์ของตนเอง

ทัศนะของกลุ่มนักท่องเที่ยวที่เข้ามาชื่นชมประเพณีแห่ดาวคริสต์มาสนี้ วางอยู่บนฐานะคิดที่ว่างานประเพณีนี้เป็นสิ่งแปลกในประเทศไทย แต่ก็ถือเป็นงานประเพณีของไทยอีกรูปแบบหนึ่งดังทัศนะนางทัศนา อินทวงศ์ (2554, สัมภาษณ์ 24 ธันวาคม 2554) นักท่องเที่ยวชาวกรุงเทพฯ เล่าว่า "ที่ท่าแร่มีคริสตชนอาศัยอยู่เยอะ ทั้งๆ ที่เป็นคนไทย เทศกาลประเพณีแห่ดาวนี้นับเป็นประเพณีที่น่ารักและเป็นเอกลักษณ์หนึ่งเดียวของไทยก็ว่าได้ ซึ่งมีอยู่ในชุมชนท่าแร่สกลนครเพียงแห่งเดียว ขณะที่นายอัศวิน ติณะมาศ (อ้างถึงใน www.learners.in.th/blogs/posts/393467, สืบค้นเมื่อ 25 กุมภาพันธ์ 2555) หลังจากที่ได้มาเที่ยวประเพณีแห่ดาวท่าแร่แล้วก็ได้ไปโพสต์ข้อความแนะนำสิ่งที่ตนเองได้พบเห็นและเชิญชวนให้เพื่อนในเว็บบอร์ดของตนเองไปเที่ยว ความว่า

"ในเมืองสกลนครทุกๆ วันที่ 24 ธันวาคม ในช่วงเทศกาลคริสต์มาสของทุกปีนะครับจะมีคนมาเฉลิมฉลองโดยประดับ "ดวงดาว" ซึ่งเป็นสัญลักษณ์การประสูติของพระเยซูเจ้า ศาสดาของศาสนาคริสต์มาเฉลิมฉลองขึ้นอย่างสวยงาม และยังได้รับการยกย่องว่าเป็นเทศกาลที่สวยงามที่สุดในเมืองไทยด้วยนะครับ ชาวคริสต์จะประดิษฐ์ดวงดาวกระดาษขนาดใหญ่ ซึ่งจะประดับประดาไปด้วยดวงไฟหลากสีสัน แล้วนำไปตกแต่งขบวนรถ และตามบ้านเรือน ประดับประดายามราตรีอย่างสวยงาม และแห่เฉลิมฉลองกันอย่างยิ่งใหญ่ สนุกสนาน เรียกว่า "เทศกาลแห่ดาว" ช่วงเทศกาลคริส์มาสหน้านี้หากเพื่อนๆ อยากไปชื่นชมความสวยงามของเทศกาล *ก็เดินทางไปได้แล้วจะรู้ว่าเทศกาล (ประเพณี) ของเมืองไทย* (เน้นโดยผู้เขียน) ไม่แพ้ที่ใดในโลกใบนี้...ไปที่ตำบลท่าแร่ อำเภอเมือง จังหวัดสกลนครเลยนะครับ..."

ลักษณะที่สอง:ประเพณีแห่ดาวกับการนำเสนอตัวตนความเป็นอีสาน

กระแสแนวคิดหรือปฏิบัติการท้องถิ่นนิยมใดๆ ย่อมเป็นรูปแบบสำคัญอย่างหนึ่งของการก่อรูปและปรากฏตัวของอัตลักษณ์ ทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและระดับกลุ่มหรือชุมชน เช่น อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ หรืออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมในรูปแบบต่างๆ เนื้อหาสำคัญของอัตลักษณ์คือ จิตสำนึกส่วนตัวและจิตสำนึกร่วมในระดับสังคมที่เกิดจากการนิยามตัวเองว่า ตัวเองคือใคร มีความเป็นมาอย่างไร แตกต่างจากคนอื่น กลุ่มอื่น หรือสังคมอื่นอย่างไร และจะใช้อะไรเป็นเครื่องหมายในการแสดงออกซึ่งอัตลักษณ์ดังกล่าว (พัฒนา กิติอาษา, 2546: 52)

ในเรื่องประเพณีแห่ดาว สิ่งที่พบเห็นได้จากการพยายามหลอมรวมความเป็นคริสต์ให้เข้ากับความเป็นท้องถิ่นอีสานโดยมีพุทธศาสนาเป็นความคิดหลักของชาวอีสาน ผู้เขียนพบว่ามีการปรับวิธีคิดเกี่ยวกับสิ่งต่างๆ ที่อยู่ในโลกทัศน์ทางคริสต์ศาสนาให้มีความคล้ายคลึงกับความเป็นอีสานให้มากที่สุด อาทิเช่น "โบสถ์คริสต์" ก็จะเรียกว่า "วัด" ในภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันทั่วไป บางครั้งก็เรียก "บาทหลวง" ว่า "พระ" บ้างก็เรียกงานประเพณีทางคริสต์ศาสนา เช่นงานแห่ดาว โดยใช้ภาษาพูดทั่วไปว่า "งานบุญ" หรือแม้แต่ประตูเข้าสู่โบสถ์วิหารคริสต์ในอีสานด้านหน้าก็จะมีประตูโขงซึ่งเลียนแบบคล้ายกับวัดของชาวพุทธ เป็นต้น ทั้งนี้ก็เพื่อสร้างการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมกับคนอีสานซึ่งส่วนใหญ่มีวิถีวัฒนธรรมแบบพุทธศาสนา

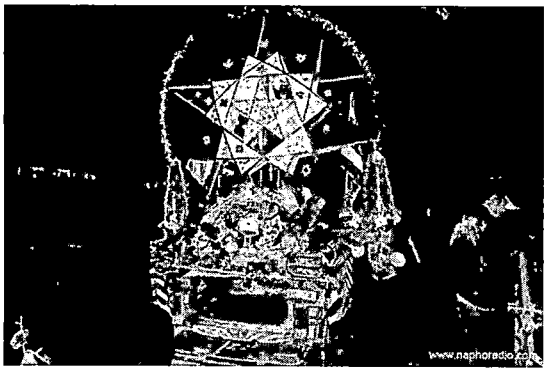
เนื่องจากวัฒนธรรมอีสานในดินแดนภาคตะวันออกเฉียงเหนือนี้ ถือเป็นวัฒนธรรมกระแสหลัก ชาวชุมชนท่าแร่แม้จะนับถือคริสต์ศาสนาแต่ก็มีการยอมรับอำนาจและวัฒนธรรมกระแสหลักที่มีฐานคิดมาจากพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน ซึ่งสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างคนพุทธอีสานกับคนคริสต์อีสานที่แม้จะมีความแตกต่างในเรื่องการเคารพบูชาทางศาสนา แต่ก็มีวิถีชีวิตวัฒนธรรมท้องถิ่นร่วมกัน อาทิเช่น อาสนวิหารอัครเทวดามีคาแอลท่าแร่ สกลนคร เมื่อช่วงเดือนมกราคมมีการจัดงานบุญกองข้าว + แห่ศีลมหาสนิทปี 2012 ซึ่งเป็นการผสมผสานโดยปรับเปลี่ยนวิถีความเชื่อทางคริสต์ศาสนาให้เข้ากับแนวคิดพุทธท้องถิ่นแบบอีสาน นั่นก็คืองานบุญคูนลานบุญกองข้าว ดังนายเสงี่ยม บังแม้น (สัมภาษณ์, 24 ธันวาคม 2554) ประธานชุมชนกลางใต้ เทศบาลตำบลท่าแร่ เล่าว่า

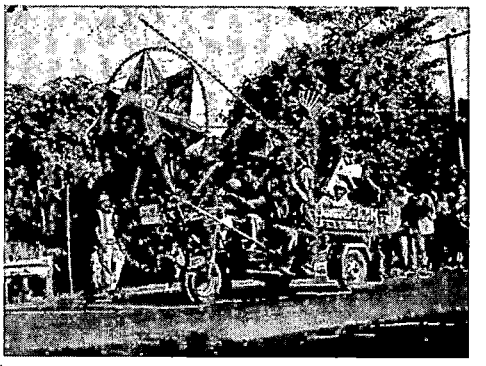
"บุญกองข้าว เป็นงานบุญที่จัดขึ้นหลังจากเก็บเกี่ยวข้าวในนาเสร็จแล้ว ในสมัยก่อนครอบครัวชาวท่าแร่ส่วนมากมีอาชีพทำนา เมื่อเก็บเกี่ยวข้าวเสร็จแล้วทุกครอบครัวจะนำข้าวมาถวายพระเป็นเจ้า เหมือนกับครั้งที่บรรพบุรุษเคยทำมา ตามพระคัมภีร์ไบเบิลได้กล่าวไว้ว่า อาแบล ได้นำผลิตผลส่วนที่ดีที่สุดของตนถวายต่อพระเจ้า ชาวท่าแร่ก็เช่นเดียวกัน เมื่อปลูกข้าว และเก็บเกี่ยวได้ผลผลิตแล้ว ก็นำผลผลิตที่ได้นำไปถวายพระเจ้า เป็นการขอบคุณ โมทนาคุณพระเป็นเจ้าที่ทำให้พืชพรรณอุดมสมบูรณ์ บุญกองข้าวไม่เอาเฉพาะข้าว คนที่ประกอบอาชีพอื่น เมื่อได้ผลประโยชน์จากการประกอบอาชีพ ก็นำผลที่ได้มาถวายพระเป็นเจ้า เช่น คนที่ค้าขายก็ให้เงินแทนข้าว พวกหาปลาในหนองหารเมื่อหาปลาได้ก็นำปลาไปขาย แล้วนำเงินมาแทนข้าวได้"



ภาพ: บาทหลวงกำลังปะพรมน้ำมนต์ศักดิ์สิทธิ์ใส่กองข้าวที่ชาวบ้านชุมชนท่าแร่นำมาถวายศรัทธาต่อพระผู้เป็นเจ้า

ในกรณีเกี่ยวกับประเพณีการแห่ดาวของชาวคริสต์อีสาน ก็พบว่ามีลักษณะการปรับตัวตนทางวัฒนธรรมของชาวคริสต์ให้เข้ากับบรรยากาศและวิถีชีวิตของคนอีสานส่วนใหญ่ ซึ่งเป็นการนำเสนอตัวตนผ่านอาชีพและวิถีการดำเนินชีวิตในสังคมชาวนา ตัวอย่างเช่น การใช้รถไถนาเดินตามมาตกแต่งเป็นรถขบวนแห่ดาว ทั้งนี้เพื่อแสดงให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างสังคมชาวนาในหมู่บ้านของตนกับสังคมในโลกทางศาสนาให้เกี่ยวข้องกัน นอกจากสังคมชาวนาแล้ว บางครั้งก็มีการนำเอารถสามล้อปั่นบ้าง รถสามล้อเครื่อง (คนท้องถิ่นอีสานเรียก "รถสกายแล็ป") บ้างมาตกแต่งเป็นรถแห่ดาวเพื่อสร้างความสนุกสนานรื่นเริงสร้างสีสัน และยังเป็นสิ่งที่สื่อแทนความเป็นอีสานที่สามารถมองเห็นสัมผัสได้ตามท้องถนนในชนบทอีสาน ลักษณะเช่นนี้ สะท้อนให้เห็นการหยิบยกเอา "ความเป็นอีสาน" มานำเสนอตัวตนของชาวคริสต์ด้วย ทั้งนี้ยังถือเป็นการต่อรองเพื่อสร้างบรรยากาศแบบ "งานบุญอีสาน" ที่เน้นความสนุกสนาน ด้วยเหตุนี้ รถไถนาที่บ่งบอกถึงความเป็นสังคมชาวนาชนบท รถสกายแล็ปที่บ่งบอกถึงสังคมอีสานชนบท จึงเป็นวัตถุสิ่งของเชิงวัฒนธรรมแบบอีสานที่ถูกนำมาขับเน้นสร้างคุณค่าให้เกิดขึ้นแก่ประเพณีการแห่ดาวได้อย่างน่าสนใจ





ภาพ: รถสามล้อเครื่องพันธุ์อีสานที่เรียกขานกันว่า "รถสกายแล็ป"
ถูกถอดหลังคาเพื่อใช้เป็นรถประดับดาวในงานประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์ในอีสาน

มีข้อสังเกตว่า การแห่ดาวโดยใช้รถไถบ้าง รถอีแต๊กบ้าง รถสามล้อเครื่องบ้าง เป็นสิ่งที่จะไม่เห็นในชุมชนท่าแร่ รวมถึงงานแห่ดาวคริสต์มาสที่ตัวจังหวัดสกลนครด้วย เพราะเป็นเรื่องของการสร้างระเบียบและควบคุมทางสังคมด้วยมุ่งสร้างความ "ศิวิไลซ์" ให้เกิดแก่สายตาของนักท่องเที่ยว แม้ว่ารูปสัญญะเกี่ยวกับรถขบวนที่ใช้ในขบวนแห่ดาว ที่นำมาใช้ในสังคมชนบทท่วไปจะเป็นรถทางการเกษตรและรถที่เป็นพาหนะของชาวบ้าน ซึ่งสามารถเป็นสัญญะที่ใช้สื่อความหมาย ความคิด และประสบการณ์ในชีวิตประจำวันทั่วไปได้ ตลอดจนยังแสดงให้เห็นจิตวิญญาณของกลุ่มชนที่ต้องตกอยู่ภายใต้อุดมการณ์ของการพัฒนาแห่งรัฐในยุคการท่องเที่ยว ซึ่งจะต้องมีการจัดระเบียบความเรียบร้อย และควบคุมดูแลการนำเสนอภาพลักษณ์ที่เห็นว่าดีงามในพื้นที่สาธารณะอันเป็นเวทีแห่งการท่องเที่ยวไทยด้วย

นอกจากประเด็นข้างต้นแล้ว ผู้เขียนยังพบว่าชาวบ้านในอีสานที่นับถือคริสต์บางกลุ่มเล่าให้ฟังเกี่ยวกับโลกทัศน์ความเชื่อแบบท้องถิ่นอีสานที่เชื่อมโยงกับประเพณีแห่ดาว กล่าวคือการแห่ดาวจะจัดขึ้นในวันที่ 24 ธันวาคม ของทุกๆ ปี ซึ่งเป็นช่วงฤดูหนาว และเป็นช่วงที่กำลังเก็บเกี่ยวพืชผลทางการเกษตรโดยเฉพาะข้าว ซึ่งชาวชุมชนคริสต์บ้านท่าแร่ส่วนใหญ่ก็จะมีอาชีพทำนาเช่นเดียวกับคนอีสานในภูมิภาคนี้ที่นับถือพุทธศาสนา มีเรื่องเล่าว่าการแห่ดาวนอกเหนือจากเป็นการระลึกถึงเหตุการณ์การประสูติของพระเยซูเจ้าแล้ว ยังข้องเกี่ยวกับการอ้อนวอนให้เทพเทวดาช่วยไม่ให้เกิดฝนตกลงมา เพราะหากฝนตกลงมาผิดฤดูกาลก็จะทำให้พืชผลเสียหายได้ ข้าวก็จะอุ้มน้ำ แล้วจะส่งผลทำให้เกิดเชื้อรา และขายไม่ได้ราคา (นายเจริญ บัวขันธ์, สัมภาษณ์ 24 ธันวาคม 2554) ดังนั้น จึงต้องมีการบูชาเทพแห่งดวงดาว โดยเชื่อว่าถ้ามีดาวเต็มท้องฟ้าแล้ว แสดงว่าฟ้าเปิด แน่นอนก็ย่อมสื่อให้เห็นถึงการไม่มีฟ้ามีฝน ไม่มีเมฆครึ้มดำ อันเป็นความเชื่อที่วางอยู่บนฐานคิดของผู้คนในสังคมเกษตรกรรม และยังแสดงให้เห็นวิธีคิดและโลกทัศน์ซึ่งเป็นเสียงสะท้อนเพื่อสร้างความหมายใหม่ได้อย่างลุ่มลึกให้กับประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์ในสังคมอีสาน อีกทั้งยังเป็นการต่อรองกับการสร้างความหมายใหม่ได้อีกทางหนึ่ง

ทั้งนี้ ความหมายของการแห่ดาวที่อยู่นอกเหนือโลกทัศน์ทางศาสนา แต่เป็นสิ่งที่ถูกยึดโยงกับวิถีการดำเนินชีวิตดังกรณีเรื่องวัฒนธรรมข้าว นับเป็นการสร้างความหมายใหม่ให้เกิดขึ้น ซึ่งทำให้เราเข้าใจและมองเห็นว่าความหมายของประเพณีประดิษฐ์นั้นมิได้มีอยู่เพียงหนึ่งเดียว หากแต่เป็นความหมายที่ไม่หยุดนิ่ง ตายตัว มีความลื่นไหลและยืดหยุ่นได้ ในกรณีนี้สำหรับนักทฤษฎีหลังสมัยใหม่ เช่น แดริดา ฟูโกต์ และฌาค ลาก็อง (อ้างถึงใน พัฒนา กิติอาษา, 2546: 124) นั้น ความหมายไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่แล้ว ไม่ใช่สิ่งที่หยุดนิ่ง หรือตายตัว ในทางตรงกันข้าม นักคิดเหล่านี้กลับมองว่า ความหมายใดๆ ที่สัญญะสื่อออกมานั้น เป็นเพียงความหมายที่ปรากฏอยู่ในสภาวการณ์ปัจจุบัน หรือขณะที่มีการสื่อสารหรือการตีความหมายเกิดขึ้นเท่านั้น ความหมายจึงเป็นผลผลิตที่เกิดขึ้นในกระบวนการสื่อสาร หรือกระบวนการตีความที่ดำเนินต่อไปอีกในความคิดความอ่านของผู้รับสารนั่นเอง

ลักษณะที่สาม: *ประเพณีแห่ดาวกับการนำเสนอตัวตนความเป็นสากล*

หากกล่าวถึงความเชื่อมโยงระหว่างความเป็นสากลกับประเพณีการแห่ดาวคริสต์มาสแล้ว หลายคนก็คงนึกว่าก็เป็นสิ่งที่ชัดเจนอยู่แล้ว เพราะเป็นประเพณีในศาสนากระแสหลักอย่างหนึ่งของโลกและมาจากฝั่งฟากวัฒนธรรมตะวันตก นั่นก็คือ "ศาสนาคริสต์" ซึ่งก็สื่อให้เห็นภาพของความเป็นสังคมตะวันตกเกิดขึ้นในใจพร้อมๆ กันด้วย อย่างไรก็ตาม ดังที่ได้นำเสนอมาแล้วว่า "ประเพณีแห่ดาวคริสต์มาส" นี้มีเพียงหนึ่งเดียวในประเทศและหนึ่งเดียวในโลกที่มีอยู่ในภาคอีสานเท่านั้นตามทัศนะของคนท้องถิ่น นั่นคือคำบอกกล่าวและเป็นจุดขายที่ชาวคริสต์อีสานโดยเฉพาะที่สกลนครนำเสนอให้เราได้มองเห็นและอยากไปเยี่ยมมอง

ในรถขบวนแห่ดาวที่ชุมชนท่าแร่ ผู้เขียนพบว่ามีการพยายามนำเสนอให้เห็นความเป็นสากลผ่านกิจกรรมและรูปวัตถุสิ่งของต่างๆ ที่มีอยู่ในงาน ซึ่งเป็นเรื่องราวที่น่าสนใจและแสดงให้เห็นการผสมผสานวัฒนธรรมท้องถิ่นให้เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมทางคริสต์ศาสนาด้วย ซึ่งเป็นการสร้างสรรค์ทางความคิดที่เป็นการรับและผนวกแสวัฒนธรรมโลกให้เข้ามารับใช้หรือเป็นส่วนหนึ่งในวัฒนธรรมท้องถิ่นของตนได้ เพื่อช่วยสร้างสีสันและนำเสนอความหลากหลายโดยที่ยังไม่สูญเสียความเป็นท้องถิ่นอีสานไป

ตัวอย่างเช่น ในค่ำคืนงานเทศกาลแห่ดาวนั้น เรามักจะได้ยินเสียงอื้ออึงไปด้วยบทเพลงคริสต์มาสที่เป็นเพลงสากลซึ่งรู้จักกันทั่วโลกในพากษ์ภาษาอังกฤษ นอกจากนี้ ในขบวนแห่ดาวก็ยังมีคนแต่งชุดเป็นซานต้าคลอสนั่งอยู่บนรถด้วย บ้างก็ทำหน้าที่โยนขนมโยนลูกอม แจกข้าวของให้คนที่เข้ามาเที่ยวชมทั้งสองฟากฝั่งถนนเพื่อสร้างความสนุกสนานให้แก่ผู้คนนักท่องเที่ยวโดยเฉพาะเด็กๆ ได้เป็นอย่างดี

ในรถขบวนแห่ดาวคริสต์มาสที่มองเห็นลักษณะความเป็นตะวันตกที่สามารถสัมผัสได้ทันที นั่นก็คือ ภาษาที่ใช้ในรถแห่ดาว กล่าวคือ นอกจากจะมีภาษาไทยแล้วซึ่งเป็นถ้อยคำบังคับที่มักปรากฏในรถแห่ดาวเกือบทุกคันก็ว่าได้ ซึ่งก็คือคำว่า *"พระทรงบังเกิด โลกจงยินดี"* "สุขสันต์วันคริสต์มาส" บ้างก็เขียนเป็นภาษาอังกฤษว่า "Merry Christmas and Happy New Year"

อันเป็นถ้อยคำที่คุ้นชินในช่วงเทศกาลปีใหม่ทั่วๆ ไป ซึ่งเป็นวัฒนธรรมตะวันตกที่ถูกมองว่าเป็นสากลไปแล้วเพราะมีให้เห็นในสังคมโลกทั่วทุกทวีป ไม่ว่าจะเป็นซีกโลกตะวันตกหรือโลกตะวันออกก็ตาม

อย่างไรก็ตาม นอกเหนือจากเสียงเพลงและภาพสีสันต่างๆ ที่พยายามนำเสนอให้เห็นกลิ่นอายของวันคริสต์มาสซึ่งมักเป็นภาพที่ชินตาที่สามารถสัมผัสได้กับกลิ่นอายของอากาศหนาวเย็น ซานต้าคลอส เทวดาตัวน้อย นางฟ้าตัวเล็ก และกวางเรนเดียร์ ซึ่งถูกประดิษฐ์สร้างขึ้นมาเพื่อเพิ่มบรรยากาศให้ช่วงเวลาเปลี่ยนผ่านไปสู่ปีใหม่แล้ว ผู้เขียนยังพบว่ายังมีเพลงคริสต์มาสแนวท้องถิ่นที่ถูกปรุงแต่งขึ้นมาใหม่ รวมถึงบทเพลงที่ใช้ในงานเฉลิมฉลองที่มีการผสมผสานกลิ่นอายของความเป็นท้องถิ่นเข้ามาปะปนด้วย ดังกรณีมีเพลง *คริสต์มาสแนวลูกทุ่ง* จัดทำโดย Mekong Music Group มีเผยแพร่ในเว็บไซต์ยูทูป (ถอดความจาก www.youtube.com, สืบค้นเมื่อ 20 เมษายน 2555) ดังมีเนื้อความว่า

"ขอบคุณพระเจ้า ประทานบุตราพระเยซู
คริสต์มาสวันนี้ เปรมปรีดิ์
ของขวัญจากองค์พระเจ้า
ของขวัญจากองค์พระเจ้า
พระสิริจงมีแด่องค์พระเจ้า
สุดแผ่นดินโลก
อยู่ท่ามกลางมนุษย์นั้น
ในวันคริสต์มาส
พระเยซูพระบุตร
เพราะทรงรักโลก
พระเยซูกุมาร
รางหญ้านั้นหรือ
ขององค์ประเสริฐ
เสียงทูตสวรรค์
บอกข่าวการมา
นี่เป็นข่าวดี
(เออ...เอ่อ..โอ้ว..โอ) นี่เป็นข่าวดี
ชีวิตนิรันดร์
เป็นแสงสว่างส่องทางในชีวี
ขออวยพรแทนในวันคริสต์มาส
พระเจ้าคุ้มครองเด้อ....เดอ.....
ขออธิษฐานในนามองค์พระเยซู
ขอให้ฮู้พระเยซูมาไถ่
คริสต์มาสนี้ ขอให้ลืมความเศร้า
มีความหวังอันเรืองรอง

ผู้ทรงรักเราชาวโลกา
ผู้มาไถ่เรา
อย่ามีซึมเซา
รับเอาเถิดพี่น้องไทย
รับเอาชีวิต นิรันดร์
ผู้ได้ทรงรักเรา สถิตในสวรรค์
สันติสุขนิรันดร์
ที่พระองค์โปรดปาน
พระคริสต์ประสูติ
พระเจ้าจากสวรรค์
พระเจ้าจึงประทาน
มาไถ่ชาวโลกา
คือที่บังเกิด
เบ็ธเลเฮ็มนั้นหนา
สรรเสริญองค์บุตรา
ให้ทุกคนเปรมปรีดิ์
ของขวัญนี้เพื่อท่าน
ของขวัญนี้เพื่อท่าน
จากเยซูผู้นี้
พระองค์ยอมพลีเพื่อไถ่เราเป็นไท
สิ่งดีอย่าขาด ส่วนวิบัติจงหายไป
พระเจ้าคุ้มครองทั้งวิญญาณกายใจ

องค์ราชาทวยไท้ ประสูติแล้วหมู่เฮา
ความทุกข์ ความหมอง
อยู่ในพระเยซูนี้...เออ....เอ้ย.....

จากตัวอย่างข้างต้นนั้น จะเห็นได้ว่าการสร้างสรรค์เพลงวันคริสต์มาสหรือวันประสูติขององค์พระเยซูเจ้าให้มีท่วงทำนองเป็นเพลงลูกทุ่งแบบอีสาน มีการใช้เส้นเสียงภาษาถิ่นอีสาน การสร้างบทเพลงเช่นนี้เป็นผลผลิตของกลุ่มศิลปินที่เรียกตนเองว่า "Mekong Music Groups" ซึ่งเป็นกลุ่มคริสตชนที่ต้องการเผยแพร่พระศาสนาในรูปแบบของบทเพลงในยุคสมัยใหม่ แล้วนำเสนอไว้ในสื่อออนไลน์ การประดิษฐ์สร้างสรรค์เพลงเกี่ยวกับพระเยซูและวันคริสต์มาสในวิถีวัฒนธรรมอีสานแบบลูกทุ่งเช่นนี้ ถือเป็นเวทีแสดงออกถึงอุดมการณ์ทางศาสนาคริสต์ในสังคมอีสาน และยังนำไปสู่การปะทะต่อรอง "ความหมาย" ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของ "ศาสนนิยม" "ความเป็นอีสาน" และ "ความเป็นสมัยใหม่" ได้อีกด้วย นอกเหนือ จากนี้ยังมีการสร้างการ์ตูนประวัติการประสูติพระกุมารเยซูพากษ์ภาษาถิ่นอีสานขึ้นมา ซึ่งมีปรากฏอยู่เว็บไซต์ของยูทูปด้วยเช่นกัน

อนึ่ง เราอาจมองเรื่องการประดิษฐ์สร้างดังกล่าวนี้ในฐานะที่เป็น "รูปแบบของการบริโภคสินค้าทางศาสนา" ซึ่งสอดคล้องกับลักษณะของผู้คนในโลกสมัยใหม่ที่อยู่ในสังคมมวลชน (mass society) อันมีลักษณะเป็นกลุ่มคนผู้หงอยเหงาอยู่ท่ามกลางคนหมู่มาก (Lonely crowd) ดังนั้น การบริโภคศาสนาจึงเป็นไปตามความต้องการของแต่ละบุคคล และเป็นไปได้เท่าที่ตลาดของสินค้าศาสนาจะจัดหาสินค้าและบริการมาให้ และประสบการณ์ทางศาสนาก็จะเป็นเพียงส่วนเสี้ยวหนึ่งที่เข้ามาผสมรวมกับประสบการณ์ส่วนอื่นๆ ในชีวิตประจำวัน (กาญจนา แก้วเทพ, 2554: 56) แสดงให้เห็นว่า การผลิตบทเพลงคริสต์มาสแนวลูกทุ่งออกมา ซึ่งแม้จะยังไม่ได้รับความนิยมแพร่หลายนัก แต่ก็ถือเป็นช่องทางหนึ่งที่ผู้สร้างสรรค์บทเพลงกลุ่มนี้ต้องการนำเสนอให้เห็นในเชิงการต่อรองระหว่าง "พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์" กับโลกสามัญของผู้คนที่ยังอยู่ใน "พื้นที่ทั่วไป" บทเพลงคริสต์มาสแนวลูกทุ่งอีสาน จึงถือเป็นการปรับแปลงรูปสัญญะทางศาสนาคริสต์ให้เกิดความคุ้นชินอย่างรวดเร็ว และเกิดการยอมรับได้มากยิ่งขึ้นตามลำดับ

ความส่งท้าย

จากปรากฏการณ์ทางสังคมที่มีการผลิตซ้ำและสร้างใหม่ทางวัฒนธรรมในท้องถิ่นอีสานที่สัมพันธ์กับวัฒนธรรมโลกที่ได้แพร่เข้ามาในสังคมไทย แล้วเกิดการผสมผสานแปรรูปให้เป็นท้องถิ่น ลักษณะเช่นนี้ อาจอาศัยแนวคิดของ Arjun Appardurai (1996) มาช่วยอธิบายให้เห็นว่าความเชื่อมโยงระหว่างกระแสโลก และกระแสท้องถิ่นนำไปสู่จินตนาการความรับรู้ใหม่เกี่ยวกับโลกยุคปัจจุบัน ยิ่งไปกว่านั้น ปฏิกิริยาที่เกิดจากการปะทะของกระแสวัฒนธรรมโลกและวัฒนธรรมท้องถิ่นจะนำไปสู่การเกิดวัฒนธรรมรูปแบบใหม่ ดังกรณีการเกิดขึ้นของประเพณีแห่ดาวของชาวคริสต์อีสาน ซึ่งเป็นการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมดั้งเดิม และวัฒนธรรมใหม่ที่มาจากโลกภายนอก โรเบิร์ตสัน (Roland Robertson) อธิบายปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวว่า คือกระบวนการผสานโลกเข้ากับท้องถิ่น (glocalization) ตามความคิดของ เนเดอร์วีน พีเติร์ส (Jan Nederveen

Pieterse) ปฏิกิริยาดังกล่าวนำไปสู่การสร้างวัฒนธรรมผสมระดับโลก (global mélange) และลักษณะผสมทางวัฒนธรรม (cultural hybridity) (อ้างถึงใน ศิริพร ภักดีผาสุข, 2548: 32)

ประเพณีแห่ดาวของคริสต์ท่าแร่ในฐานะที่เป็นประเพณีประดิษฐ์ จะประสบความสำเร็จไม่ได้หากปราศจากความร่วมมือของคนท้องถิ่น เช่น กลุ่มพระบาทหลวง กลุ่มครู และกลุ่มผู้บริหารท้องถิ่น ดังกรณีการนำคริสต์ศาสนาเข้ามาเผยแพร่ การสร้างโรงเรียน หรือการบริหารจัดการท้องถิ่นภายใต้กรอบการพัฒนาซึ่งเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงกับเรื่องความเป็นอื่น (Others) ที่มีกลุ่มท้องถิ่นบางส่วนได้รับผลประโยชน์จากการผลิตสร้างประเพณีประดิษฐ์ขึ้นมาเป็นต้น แต่ก็มิได้หมายความว่า คนท้องถิ่นหรือชาวท่าแร่จะเพิกเฉยต่อปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น ตรงกันข้ามชาวท่าแร่ได้นำเอา "อดีต" ประเพณีของตนมาหล่อหลอมและสร้างให้เป็นอาวุธอันแหลมคมในการต่อรองกับการครอบงำทางวัฒนธรรมที่มาจากความคิดในกระแสหลัก ตลอดจนต้องการค้นหาความหมายหรือการ "สร้างใหม่" ทางวัฒนธรรมเพื่อเป็นเครื่องมือในการต่อรองโดยใช้เพื่ออ้างอิงกลุ่มชน สังคม และผู้คนในชุมชนของตนภายใต้กระแสการวิพากษ์วิจารณ์ทางสังคมที่มีประเด็นโยงใยระหว่างชุมชนท่าแร่ในเวทีสื่อมวลชนของไทยทุกวันนี้ด้วยเช่นกัน

จากที่อธิบายลักษณะอัตลักษณ์และการแสดงตัวตน "ความเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรม" ของชาวชุมชนท่าแร่ผ่านประเพณีแห่ดาวข้างต้นนั้น หากนำแนวคิดของชาร์ลส์ คายส์ (Charles F. Keyes) (1967) นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันผู้ที่ได้ศึกษาเรื่องไทยศึกษาและอีสานศึกษามาเป็นเวลานาน ซึ่งได้ชี้ให้เห็นว่า อัตลักษณ์ของผู้คนในภูมิภาคอีสาน มีความซับซ้อนเนื่องจากอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (ethnic identity) ไม่ได้เป็นลักษณะเด่นเท่ากับอัตลักษณ์ภูมิภาคนิยม (regional identity) นอกเหนือจากนี้อัตลักษณ์ของชาวอีสานก็ไม่ตายตัว ไม่ได้มีแบ่งแยกเป็น 2 ขั้วเป็นพวกเขา-พวกเราเท่านั้น บางครั้งคนอีสานก็แสดงอัตลักษณ์ที่เกี่ยวพันกับความเป็นชุมชนท้องถิ่น หรือเกี่ยวพันกับความเป็นคนอีสานร่วมกับเพื่อนๆ จากภูมิภาคเดียวกัน หรือบางครั้งก็แสดงอัตลักษณ์ที่สะท้อนความเป็นลาว รวมทั้งในบางกรณีก็แสดงอัตลักษณ์ร่วมกับความเป็นไทยที่มีรากฐานมาจากวัฒนธรรมภาคกลาง อัตลักษณ์ทางเลือกต่างๆ เหล่านี้สะท้อนถึงเป้าหมายทางการเมืองและผลประโยชน์ของคนในภูมิภาคนี้ภายใต้บริบทการพัฒนาสังคมรัฐชาติไทยในยุคปัจจุบันได้อย่างน่าสนใจ

บรรณานุกรม

กาญจนา แก้วเทพ. 2553. *แนวพินิจใหม่ในสื่อสารศึกษา.* กรุงเทพฯ: โครงการเมธีวิจัยอาวุโส ฝ่ายวิชาการ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

กาญจนา แก้วเทพ. 2554. "เส้นทางงานศึกษา "การสื่อสารกับศาสนา" ในสังคมไทย", ใน กาญจนา แก้วเทพ และทิฆัมพร เอี่ยมเรไร. *การสื่อสารศาสนากีฬา.* กรุงเทพฯ: โครงการเมธีวิจัยอาวุโส ฝ่ายวิชาการ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์. 2548. *อ่านไม่เอาเรื่อง: รวมบทความวรรณกรรมศึกษาและบทวิจารณ์วรรณกรรมไทยและเทศ.* กรุงเทพฯ: คบไฟ.

ตรีโรจน์ ไพบูลย์พงษ์. 2554. "ตามดวงดาวแห่งศรัทธาไป "คริสตจักรท่าแร่", *จดหมายข่าวมูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธุ์.* ฉบับที่ 92 (ตุลาคม-ธันวาคม).

ธงชัย วินิจจะกูล. 2530. "ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน," ใน *อยู่เมืองไทย: รวมบทความทางสังคมเพื่อเป็นเกียรติแก่ ศ.เสน่ห์ จามริก ในโอกาสอายุครบ 60 ปี.* กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. 2550. "การต่อสู้ระหว่างชายขอบกับศูนย์กลาง: ประวัติศาสตร์การสร้างอัตลักษณ์รัฐชาติไทย", *ไทยคดีศึกษา.* ปีที่ 4 ฉบับที่ 2 (เมษายน – กันยายน): 1-40.

บัวริน วังคีรี. 2554. "สำนึกทวิลักษณ์ อัตลักษณ์ทับซ้อน และความย้อนแย้งในความเป็นไทยของคนไทยเชื้อสายลาวหลวงพระบางในประเทศไทย," *วารสารภาษาและวรรณกรรมไทย.* ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 (มกราคม-ธันวาคม): 113-138.

ประชา สีวีรานนท์. 2554. *อัตลักษณ์ไทย: จากไทยสู่ไทยๆ.* กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน.

พัฒนา กิติอาษา. 2546. *ท้องถิ่นนิยม.* พิมพ์ครั้งที่ 2. เชียงใหม่: กองทุนอินทร์-สม เพื่อการวิจัยทางมานุษยวิทยา.

ยศ สันตสมบัติ. 2543. *หลักช้าง: การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ไทในใต้คง.* กรุงเทพฯ: โครงการวิถีทรรศน์.

ยศ สันตสมบัติ และคณะ. 2546. *ความหลากหลายทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน.* เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์.

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

รัตนา บุญมัธยะ โตสกุล. 2550. "ชาวนาอีสาน ชาติไทย และการพัฒนาไปสู่ความทันสมัย," *สังคมศาสตร์.* ปีที่ 19 ฉบับที่ 1: 68-129.

วรรณี วิบูลย์สวัสดิ์ แอนเดอร์สัน. 2531. "คติชนวิทยาและวิถีชีวิตพื้นบ้าน", หน้า 18-29. *พื้นถิ่น พื้นฐาน: มิติใหม่ของคติชนวิทยาและวิถีชีวิตสามัญ.* กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม.

ศิราพร ณ ถลาง. 2552. *ทฤษฎีคติชนวิทยา: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศิริพร ภักดีผาสุข. 2548. "ปริศนาคำทาย: ภูมิปัญญาทางภาษาและการผสมผสานทางวัฒนธรรมในยุคโลกาภิวัตน์," หน้า 13-50. ใน *เพลง ดนตรี ปริศนา ผ้าทอ: ภูมิปัญญาทางด้านการละเล่นและการช่าง.* กรุงเทพฯ:

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

ศิลปกิจ ตี่ขันติกุล. 2546. *หุ่นน้ำเวียดนาม.* กรุงเทพฯ: กองทุนอินทร์-สมเพื่อการวิจัยทางมานุษยวิทยา.

สาริณีย์ ภาสยะวรรณ. 2553. "โฮมสเตย์บ้านยะดู: การซื้อขายชีวิตประจำวันบ้านของชาวลาหู่ และการสร้างภาพตัวแทนทางชาติพันธุ์", หน้า 199-230. *สังคมศาสตร์.* ปีที่ 22 ฉบับที่ 2.

สุริชัย หวันแก้ว. 2550. *คนชายขอบ จากความคิดสู่ความจริง.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization.* Minneapolis: University of Minesota Press.

Hobsbawm, Eric. 1983. "Mass-Producing Tradition: Europe, 1870-1914," pp. 263-308. In Hobsbawm, Eric and Terrence Ranger. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press

Hobsbawm, Eric and Terrence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Keyes, Charles F. 1967. *Isan: Regionalism in Thailand.* Northeastern Ithaca: Department of Asia Studies Cornell University.

Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma.* London: London School of Economics and Political Science.

Ranger, Terence. 1983. "The Invention of Tradition in Colonial Africa," pp. 211-262. In Hobsbawm, Eric and Terrence Ranger. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press

สัมภาษณ์

คุณยายประเวศ บุตรโค, สัมภาษณ์. เมื่อ 24 ธันวาคม 2554.

นางทัศนา อินทวงศ์, สัมภาษณ์. เมื่อ 24 ธันวาคม 2554.

นายเจริญ บัวขันธ์, สัมภาษณ์. เมื่อ 24 ธันวาคม 2554.

นายเรือง ปานสังข์, สัมภาษณ์. เมื่อ 23 ธันวาคม 2554.

นายเสงี่ยม บังแม้น, สัมภาษณ์. เมื่อ 24 ธันวาคม 2554.

เว็บไซต์

www.learners.in.th/blogs/posts/393467, สืบค้นเมื่อ 25 กุมภาพันธ์ 2555.

www.tharae.org, สืบค้นเมื่อ 22 กุมภาพันธ์ 2555.

www.youtube.com, สืบค้นเมื่อ 20 เมษายน 2555.

ตำนานพระอุปคุตในสังคมไทย: การรับรู้ตำนานพระอุปคุตและความสับสนกับประวัติของพระสาวกรูปอื่น*

วัชราภรณ์ ดิษฐป้าน**

บทคัดย่อ

ตำนานพระอุปคุตในสังคมไทยปรากฏทั้งในวรรณกรรมพุทธศาสนาและวรรณกรรมท้องถิ่น ตำนานดังกล่าวมีความสัมพันธ์กับคติความเชื่อเรื่องพระอุปคุตผู้มีอิทธิฤทธิ์ปราบมาร และพระอุปคุตกับความอุดมสมบูรณ์ที่ปรากฏในประเพณีและพิธีกรรมท้องถิ่นต่างๆ อย่างไรก็ตามเนื่องจากเรื่องราวของพระอุปคุตไม่ปรากฏในพระไตรปิฎกบาลี ทำให้มีความสับสนกับประวัติของพระสาวกบางรูปในพระไตรปิฎกบาลีคือ พระสุภูติเถระและพระควัมปติเถระ

---

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกและโครงการวิจัยชื่อ "พระอุปคุต: การสืบทอดและการผลิตซ้ำความเชื่อ ตำนานและพิธีกรรมในสังคมไทยปัจจุบัน" ซึ่งเป็นโครงการย่อยที่ 9 ในโครงการวิจัยเมธีวิจัยอาวุโส สกว. "*คติชนสร้างสรรค์: พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย*" ผู้วิจัยขอขอบพระคุณ ศาสตราจารย์ ดร.ศิราพร ณ ถลาง เมธีวิจัยอาวุโส สกว. ประจำปี พ.ศ.2554 – 2557 ซึ่งเป็นหัวหน้าโครงการวิจัยและอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์

** อาจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และนิสิตดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย(คติชนวิทยา) ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Phra Upakhut Myth in Thai Society: Perceptions and Confusion between Phra Upakhut with Other Disciples of the Buddha

Watcharaporn Distapan

Abstract

Phra Upakhut Myth in Thai society is reflected both in Buddhist literature and local literature. The myth connects with the beliefs of Phra Upakhut as one of the Buddha's disciples who has the magical power to defeat Māra and who promises abundance and fertility. Rituals and rites in different regions of Thailand have been performed according to these beliefs. Since the story of Phra Upakhut could not be found in the Pali Canon or Tipitaka, there is some confusion between Phra Upakhut and another two Buddha's disciples who are Phra Subhuti thera and Phra Gavampati thera whose lives were mentioned in the Pali Canon.

บทนำ

"พระอุปคุต" เป็นชื่อของพระอรหันตสาวกในพระพุทธศาสนาที่ไม่ปรากฏในพระไตรปิฎกบาลี ดังที่ปรากฏว่าในพระไตรปิฎกฉบับหลวง เล่มที่ 26 เถรคาถา ซึ่งมีรายชื่อพระเถระ 264 รูป และ เล่มที่ 32 – 33 อปทาน ซึ่งมีรายชื่อพระเถระ 540 รูป แต่ไม่มีชื่อพระอุปคุต เช่นเดียวกับพจนานุกรมชื่อเฉพาะในบาลี (Dictionary of Pali Proper Names) ทั้งเล่มที่ 1 และเล่มที่ 2 ก็ไม่ปรากฏชื่อพระอุปคุต (อภิชาติ ยอดสุวรรณ,2534, หน้า 23) ชื่อและประวัติของพระอุปคุตปรากฏในคัมภีร์บาลีสมัยหลัง คือ คัมภีร์*โลกบัญญัติ*ของพม่า และวรรณกรรม*ปฐมสมโพธิ* หากแต่เรื่องราวของพระอุปคุตที่เก่าแก่ที่สุดปรากฏในคัมภีร์*อโศกาวทาน*ภาษาสันสกฤต แม้ว่าจะมีรายละเอียดที่แตกต่างกัน แต่เรื่องราวที่ปรากฏตรงกันคือ พระอุปคุตเป็นพระสาวกในสมัยหลังพุทธกาล เป็นผู้ปราบพญามาร และเป็นพระอรหันต์ที่

พระเจ้าอโศกมหาราชยอมรับนับถือ เรื่องราวการปราบมารของพระอุปคุตปรากฏในวรรณกรรมพุทธศาสนาและตำนานท้องถิ่นต่างๆ ของไทย และยังสัมพันธ์กับประเพณีและพิธีกรรมในหลายท้องถิ่น แต่ด้วยเหตุที่พระไตรปิฎกบาลีไม่ได้กล่าวถึงพระอุปคุต ทำให้เกิดเรื่องเล่าที่สับสนระหว่างพระอุปคุตกับพระสาวกรูปอื่นที่มีตัวตนในพระไตรปิฎกบาลี และมักจะกล่าวถึงพระอุปคุตว่าเป็นองค์เดียวกันกับพระสาวกที่มีคุณลักษณะบางประการคล้ายคลึงกันด้วย

1. กำเนิดตำนานพระอุปคุต

ประวัติของพระอุปคุตสันนิษฐานกันว่าพระอุปคุตเป็นพระภิกษุที่มีชื่อเสียงด้านเทศนาสั่งสอนในแคว้นมธุรา (Mathurā) ในอินเดียตอนเหนือ เป็นพระอรหันตสาวกสมัยหลังพุทธกาล อยู่ระหว่างช่วงรัชสมัยของพระเจ้าอโศกมหาราช ประมาณคริสตวรรษที่ 3 – คริสตวรรษแรก โดยพระเจ้าอโศกมหาราชเป็นกษัตริย์องค์ที่ 3 แห่งราชวงศ์เมารยะ ครองราชย์ประมาณปี พ.ศ. 274 ในคัมภีร์*อโศกาวทาน*ซึ่งแต่งเป็นภาษาสันสกฤตได้กล่าวถึงประวัติของ “พระอุปคุปต์”และความสัมพันธ์ระหว่างพระอุปคุปต์กับพระเจ้าอโศกมหาราชว่าพระอุปคุปต์เป็นพระเถระที่พระเจ้าอโศกมหาราชเลื่อมใสศรัทธา พระอุปคุปต์เป็นผู้นำพระเจ้าอโศกเสด็จนมัสการปูชนียสถานในพุทธศาสนาและอธิบายประวัติสถานที่ต่างๆ (เสถียร โพธินันทะ,2522,หน้า 129,147)

นอกจากนี้มีผู้สันนิษฐานว่าพระอุปคุตเป็นพระภิกษุในนิกาย Sarvāstivādin เป็นพระป่าและมีสานุศิษย์จำนวนมากทางด้านการเจริญวิปัสสนากรรมฐาน (meditation) หลังจากมรณภาพแล้วอารามของพระอุปคุตบนภูเขาใกล้เมืองมธุราเป็นศูนย์กลางของการจาริกปฏิบัติธรรมอย่างน้อยจนถึงสมัยคริสตวรรษที่ 7 (Strong,1992,p.3)

ชื่อ “พระอุปคุปต์”ปรากฏในคัมภีร์*อโศกาวทาน*ภาษาสันสกฤตซึ่งเรียบเรียงขึ้นประมาณต้นพุทธศตวรรษที่ 5(เสถียร โพธินันทะ,2522, หน้า 123) ส่วนพระไตรปิฎกบาลีไม่มีชื่อพระอุปคุต แต่ปรากฏเรื่องของพระอุปคุตในคัมภีร์บาลีอื่นๆ ที่แต่งขึ้นในสมัยหลัง คือคัมภีร์*โลกบัญญัติ* โดยคัมภีร์บาลีมักเรียกว่า “พระกีสนาคอุปคุตต์”และ “พระอุปคุตต์”

*คัมภีร์โลกบัญญัติ*เป็นผลงานของพระสัทธรรมโฆษเถระซึ่งประวัติไม่ชัดเจนว่าเป็นชาวศรีลังกาหรือพม่า แต่นักวิชาการบางคนสันนิษฐานว่าเป็นพระชาวท่าตอนในพม่า คัมภีร์นี้แต่งขึ้นเป็นอักษร

พม่าภาษาบาลี เป็นที่รู้จักแพร่หลายในพม่าแล้วในช่วง ค.ศ. 1345 (Strong,1992,p.182) คัมภีร์เล่มนี้เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญเกี่ยวกับตำนานพระอุปคุตในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และมีความสัมพันธ์กับตำนานพระอุปคุตที่ปรากฏในคัมภีร์อื่นๆ คือ*ปฐมสมโพธิกถา*ที่แพร่หลายในไทย* และคัมภีร์*มหาอุปคุต*ของล้านนา แต่คัมภีร์*โลกบัญญัติ*เป็นคัมภีร์ที่เก่าแก่กว่าคัมภีร์อื่นๆ แม้ว่าคัมภีร์*ปฐมสมโพธิ*จะเป็นคัมภีร์ที่แพร่หลายและเป็นที่รู้จักมากกว่าก็ตาม เรื่องพระอุปคุตปราบมารใน*ปฐมสมโพธิกถา*มีความสัมพันธ์กับคัมภีร์*โลกบัญญัติ* ดังนั้นจึงจะใช้เรื่องพระอุปคุตที่ปรากฏในคัมภีร์*โลกบัญญัติ*เป็นตัวแทนของตำนานพระอุปคุตของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เพื่อเปรียบเทียบให้เห็นความแตกต่างระหว่างตำนานอินเดียกับตำนานในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้โดยเฉพาะของไทย

1.1 ตำนานพระอุปคุปต์ของอินเดีย: พระอนุพุทธแห่งภูเขาอุรุมณฑ์

เรื่องพระอุปคุตที่เก่าแก่ที่สุดปรากฏในคัมภีร์สันสกฤตประเภทอวทานต่างๆ โดยมีเนื้อหากล่าวถึงประวัติชีวิตของพระอุปคุตอย่างละเอียด ประวัติของพระอุปคุตปรากฏในคัมภีร์ต่างๆ ของสันสกฤต เช่น *อโศกาวทานในทิพยาวทาน*(Divyāvadāna) *อวทานศตกะ*(Avadānaśataka) *มูลสรรวาสติวาทวินัย*(Mūlasarvāstivāda Vinaya) *ธัมมุขนิทานสูตร* (Damamūkanidāna sutra) คัมภีร์เหล่านี้เรียกพระอุปคุตว่า "อุปคุปต์" เรื่องราวของพระอุปคุตในคัมภีร์เหล่านี้แบ่งเรื่องได้เป็น 2 กลุ่ม คือกลุ่มที่พูดถึงประวัติของพระอุปคุตในฐานะพระอรหันต์ผู้มีชื่อเสียงแห่งเมืองมถุราซึ่งกล่าวถึงประวัติชีวิตของพระอุปคุตก่อนบวชและเมื่อบวชจนมรณภาพที่อารามบนภูเขาอุรุมณฑ์ กับกลุ่มที่พูดถึงความสัมพันธ์ระหว่างพระอุปคุตกับพระเจ้าอโศกในฐานะที่เป็นพระเถระที่พระเจ้าอโศกเลื่อมใส การสนทนาธรรมและการนำเสด็จพระเจ้าอโศกไปตามปูชนียสถานต่างๆ (Strong,1992,pp.10-11)

เรื่องเล่าเกี่ยวกับพระอุปคุตจากคัมภีร์สันสกฤตที่นำมาศึกษานี้นำมาจาก*อโศกาวทาน*ฉบับแปลโดย ส.ศิวรักษ์ โดยแบ่งเนื้อหาตามลำดับเหตุการณ์สำคัญของชีวิตพระอุปคุต ดังนี้

---

* เรื่องพระอุปคุตปราบมารปรากฏในพระนิพนธ์เรื่องปฐมสมโพธิกถาของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส และโคลงสารปถมสมโพธิฉบับอีสานดังสำนวนที่ปริวรรตโดยพระมหาชนะ ธมฺมธโช ภมรพล

เนื้อหาตอนสำคัญ	เหตุการณ์สำคัญ
ก. พุทธพยากรณ์ของพระพุทธองค์เกี่ยวกับพระอุปคุปต์	พระพุทธองค์ตรัสกับพระอานนท์ว่าร้อยปีหลังปรินิพพาน พระอุปคุปต์ผู้เป็นพระอนุพุทธเจ้าจะถือกำเนิดเป็นบุตรของพ่อค้าน้ำหอมในเมืองมธุรา พระอุปคุตจะเป็นผู้กระทำพุทธกิจแทนพระพุทธองค์ เมื่ออุปคุปต์บวชจะเป็นอาจารย์ที่ทำให้ศิษย์จำนวนมากบรรลุอรหัตผล
ข. อดีตชาติของพระอุปคุปต์	พระอุปคุปต์ทำให้ภิกษุจำนวนมากบรรลุอรหัตผล เช่นเดียวกับอดีตชาติที่เคยเกิดเป็นพญาวานรที่ภูเขาอุรุมณฑ์ พญาวานรได้ช่วยให้ฤาษี 500 ตนบรรลุธรรมเป็นพระปัจเจกพุทธเจ้า
ค.ชีวิตฆราวาสก่อนพระอุปคุปต์บวช	พ่อค้าน้ำหอมสัญญากับพระศาณกสิณว่าหากตนมีบุตรชายจะให้บวช แต่พ่อค้าน้ำหอมเพิกเฉยจนมีบุตรชายคนที่สามชื่อว่าอุปคุปต์ พระศาณกสิณทราบว่าอุปคุปต์คือผู้ที่พระพุทธเจ้าพยากรณ์ไว้จึงไปทวงสัญญา พ่อค้าน้ำหอมกำหนดเงื่อนไขว่าหากอุปคุปต์ไม่ทำให้ตนมีกำไรหรือขาดทุน จะให้บวช มารบันดาลให้เกิดกลิ่นเหม็นในเมืองมธุรา อุปคุปต์จึงขายน้ำหอมได้กำไรมาก พระศาณกสิณสอนให้อุปคุปต์ฝึกจิตจนในที่สุดจิตเป็นกุศลทั้งหมด และค้าขายด้วยคุณธรรม ต่อมาอุปคุปต์แสดงธรรมแก่นางโสเภณีวาสวทัตตา ทำให้นางวาสวทัตตาบรรลุโสดาบัน ส่วนอุปคุปต์เองบรรลุอนาคามีจากข้อธรรมของตนเอง พระศาณกสิณบันดาลให้อุปคุปต์ค้าขายไม่ได้กำไรและไม่ขาดทุน พ่อค้าน้ำหอมจึงให้อุปคุปต์บวช
ง. การปราบมารของพระอุปคุปต์	เมื่อพระอุปคุปต์แสดงธรรมในเมืองมธุรา มารขัดขวางด้วยการให้ฝนตกเป็นมุกในวันที่ 1 ตกเป็นทองในวันที่2 และบันดาลมโหรีและการฟ้อนรำของเหล่านางอัปสรในวันที่ 3 มารนำพวงมาลัยดอกไม้สวมที่คอพระอุปคุปต์ พระอุปคุปต์เอาซากงูสวมหัวมาร ซากสุนัขคล้องคอและซากศพเหน็บหูมาร พญามารแก้ออกไม่ได้ในที่สุดต้องยอมแพ้พระอุปคุปต์ การเทศนาธรรมของพระอุปคุปต์ทำให้มีผู้บวชในพระพุทธศาสนาจำนวนมาก และพระภิกษุเหล่านี้บรรลุอรหันต์ถึง 18,000 รูป
จ. การพบกับพระเจ้าอโศก	พระอุปคุปต์เป็นพระวิปัสนาจารย์ผู้มีชื่อเสียงแห่งนฏภัติกอาราม ณ เขาอุรุมณฑ์ พระเจ้าอโศกได้ยินกิตติศัพท์ของพระอุปคุปต์ จึงปรารถนาจะไปสักการะ พระอุปคุปต์พร้อมพระอรหันตสาวกเดินทางมาหาพระเจ้าอโศกที่เมืองปาฏลีบุตร พระอุปคุปต์พาพระเจ้าอโศกจาริกไปสักการะสถานที่สำคัญในพระพุทธประวัติ

พระอุปคุตใน*อโศกาวทาน*เป็นผู้มีความสามารถทางการแสดงธรรมมาก ดังที่บทกถามุขในอโศกาวทานกล่าวยกย่อง “พระอุปคุปต์เถระ” ว่าเป็นเอตทัคคะในบรรดาพระธรรมกถึก คำสอนของพระอุปคุปต์เหนือกว่าพระอินทร์ พระพรหม พระอีศาน พระยม พระวรุณ พระกุเวร พระเวสสุวรรณ พระโสมะ พระอทิติ และเทพเจ้าต่างๆ พระอุปคุปต์เป็นผู้มีอิทธิฤทธิ์ที่สามารถเอาชนะแม้พระกามเทพ

(ส. ศิวรักษ์,2552,น.60) พระอุปคุตมีความสามารถในการแสดงธรรมตั้งแต่อยู่ในเพศฆราวาส ต่อมายังทำให้สานุศิษย์บรรลุอรหัตผลถึง 18,000 รูป พระอุปคุตใช้ปัญญาทรมานพญามารจนพ่ายแพ้ และยังมีบทบาทในการนำเสด็จพระเจ้าอโศกมหาราชจาริกไปยังสถานที่สำคัญในพุทธประวัติด้วย

1.2.ตำนานพระอุปคุตของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: พระอรหันต์ผู้เข้าฌานสมาบัติอยู่ใต้มหาสมุทร

เรื่องพระอุปคุตที่เก่าแก่ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่แพร่หลายในพม่าและไทยปรากฏใน *คัมภีร์โลกบัญญัติ* *คัมภีร์โลกบัญญัติ*มีเนื้อหาเกี่ยวกับภูมิศาสตร์และโลกศาสตร์ โดยกล่าวถึงกำเนิดและการเปลี่ยนแปลงของจักรวาล โลก และสิ่งต่างๆในโลกตามคติพุทธศาสนา ส่วนที่กล่าวถึงพระอุปคุตปรากฏในตอนที่เรียกว่า "มารวิภาค"ซึ่งกล่าวถึงเรื่องมารต่างๆ โดยกล่าวถึงเรื่องพระเจ้าอโศกอัญเชิญพระอุปคุตมาคุ้มครองพิธีฉลองพระสถูป การทดสอบฤทธิ์พระอุปคุต และเหตุการณ์ที่พระอุปคุตปราบพญามาร *คัมภีร์โลกบัญญัติ*ฉบับที่นำมาศึกษานี้ศาสตราจารย์ นาวาอากาศเอก (พิเศษ)แย้ม ประพัฒน์ทองได้แปลจากภาษาบาลีเป็นภาษาไทย และจัดพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2528 สามารถจำแนกเหตุการณ์สำคัญดังนี้

เนื้อหาตอนสำคัญ	เหตุการณ์สำคัญ
ก. การอัญเชิญพระอุปคุตมาคุ้มครองพิธี	พระเจ้าอโศกจะจัดงานฉลองพระมหาสถูปเมืองปาตลีบุตรและพระสถูป 84,000 แห่งที่พระองค์สร้างทั่วชมพูทวีป โดยจะจัดงาน 7 ปี 7 เดือน 7 วัน จึงขอให้คณะพระอริยสงฆ์คุ้มครองงานบุญของพระองค์มิให้มีอันตราย สามเณรผู้หนึ่งกล่าวถึงพระกีสนาคอุปคุตที่เข้าฌานสมาบัติอยู่ในปราสาทแก้วในมหาสมุทร ซึ่งเป็นผู้ที่พระพุทธองค์พยากรณ์ว่าจะปราบมาร พระภิกษุ 2 รูปได้รับมอบหมายให้ไปอัญเชิญพระอุปคุต พระทั้งสองจึงดำดินไปโผล่ที่ปราสาทแก้วในมหาสมุทร เมื่อพระอุปคุตทราบเรื่องจึงเชิญให้พระภิกษุทั้งสองเดินทางล่วงหน้าไปก่อน พระอุปคุตไปถึงที่ประชุมสงฆ์ก่อนพระทั้งสองรูป ทำให้ได้รับการสรรเสริญว่ามีฤทธิ์มาก ที่ประชุมสงฆ์ให้พระอุปคุตดูแลงานฉลองพระสถูป 7 ปี 7 เดือน 7 วัน
ข. การทดลองฤทธิ์พระอุปคุต	พระเจ้าอโศกเห็นพระอุปคุตมีร่างผอมก็กังขาในอิทธิฤทธิ์ พระองค์จึงให้ปล่อยช้างตกมันแล่นไปทำร้ายพระอุปคุต พระอุปคุตเนรมิตให้ช้างหยุดนิ่งเหมือนหิน พระเจ้าอโศกขอขมาพระอุปคุต พระอุปคุตจึงบันดาลให้ช้างกลับมามีชีวิตดังเดิม
ค.การปราบมาร	มารบันดาลให้เกิดพายุฝนเพื่อทำลายงาน พระอุปคุตใช้ฤทธิ์หอบไปทิ้งที่อื่น พญามารบันดาลให้เกิดฝนทราย ฝนกรวด ฝนก้อนหิน ฝนถ่านเพลิง พระอุปคุตเนรมิตปราสาทกว้างรับไว้

	และหอบไปทิ้งนอกจักรวาล พญามารเนรมิตตนเป็นโคอุสุภราช พระอุปคุตเนรมิตกายเป็นพญาเสือโคร่ง พญามารกลายร่างเป็นพญานาคเจ็ดเศียร พระอุปคุตแปลงเป็นพญาครุฑ พญามารแปลงเป็นยักษ์ถือตะบองเหล็กใหญ่เท่าลำตาล พระอุปคุตเนรมิตกายเป็นยักษ์ใหญ่กว่าสองเท่า ถือตระบองเหล็กสองอัน พญามารเนรมิตกายให้งามประดับด้วยเครื่องหอมเข้ามาหาพระอุปคุต พระอุปคุตเนรมิตสุนัขเน่าคล้องคอพญามาร พญามารไปขอความช่วยเหลือจากท้าวจตุโลกบาล ท้าวสักกะ ท้าวสยามเทวราช ท้าวสันดุสิต ท้าวปรนิมมิตวสวัตดี และท้าวมหาพรหม แต่ไม่มีใครแก้ซากสุนัขเน่าได้ ท้าวมหาพรหมแนะให้กลับไปหาพระอุปคุต พญามารยอมแพ้พระอุปคุต พระอุปคุตเนรมิตรัดประคตให้ยาวเพื่อมัดพญามารไว้ที่ภูเขาตลอด 7 ปี 7 เดือน 7 วัน พญามารรำลึกถึงพระกรุณาของพระพุทธองค์ พร้อมตั้งความปรารถนาจะเป็นพระพุทธเจ้า พระอุปคุตปล่อยพญามาร และเล่าถึงพุทธพยากรณ์ของพระพุทธเจ้า

ตำนานพระอุปคุตใน*อโศกาวทาน*กับ*โลกบัญญัติ*มีความแตกต่างกันหลายประการ ดังนี้

	พระอุปคุปต์ในอโศกาวทาน	**พระอุปคุตต์ในโลกบัญญัติ**
ที่อยู่	อารามบนเขา	ปราสาทแก้วใต้มหาสมุทร
ชื่อเสียง	การแสดงธรรม	อิทธิฤทธิ์
มูลเหตุการปราบมาร	ปราบมารเพื่อมิให้มาขัดขวางการแสดงธรรม	ปราบมารเพื่อมิให้มาทำลายงานฉลองพระธาตุสถูปที่พระเจ้าอโศกจัดขึ้น
วิธีการปราบมาร	ทรมานพญามารด้วยการคล้องซากศพ ซากสุนัขเน่า และซากงูไว้กับมาร	แสดงอิทธิฤทธิ์ต่อสู้กับมารและทรมานพญามารด้วยการคล้องซากสุนัขเน่าและผูกมารไว้กับภูเขาใหญ่
การพบกับพระเจ้าอโศก	พระเจ้าอโศกเลื่อมใสศรัทธาพระอุปคุปต์	พระเจ้าอโศกไม่เชื่อถือและทดลองฤทธิ์ แต่ยอมรับในที่สุด

ตำนานพระอุปคุตใน*โลกบัญญัติ*อันเป็นคัมภีร์พุทธศาสนาบาลีที่เก่าแก่ที่สุดที่กล่าวถึงพระอุปคุตจึงเน้นให้เห็นลักษณะเด่นของพระอุปคุตในด้านการมีอิทธิฤทธิ์มาก โดยพระอุปคุตเป็นพระอรหันต์ที่ยังมีชีวิตอยู่ ยังไม่นิพพาน พระอุปคุตอาศัยอยู่ในมหาสมุทร เชื่อกันว่าเนรมิตปราสาทแก้วอยู่บริเวณสะดือทะเล พระอุปคุตเป็นผู้มีอิทธิฤทธิ์มาก ต่อสู้จนเอาชนะมารได้ จึงได้มีการอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นจากมหาสมุทรมาคุ้มครองงานพิธีต่างๆ ให้ลุล่วงไปด้วยดี ตำนานพระอุปคุตในคัมภีร์พุทธศาสนาบาลีจึงเน้นเรื่องอิทธิฤทธิ์ของพระอุปคุตในการปราบมารและการที่พระอุปคุตเป็นพระอรหันต์ที่ยังไม่นิพพานแต่ยังมีชีวิตอยู่ปกปักรักษาพระพุทธศาสนา แตกต่างจากตำนานของฝ่ายสันสกฤตที่กล่าวเน้น

ถึงความเป็นธรรมกถึกของพระอุปคุต ไม่ได้เน้นเรื่องอิทธิฤทธิ์ของพระอุปคุต เรื่องราวของพระอุปคุตที่รับรู้กันในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้แถบพม่า และไทย จึงเป็นเรื่องของพระอรหันต์ปราบมารผู้ยังไม่นิพพาน แต่อาศัยอยู่ใต้มหาสมุทร และเป็นผู้ที่คอยพิทักษ์พระพุทธศาสนาตามที่พระพุทธองค์พยากรณ์ไว้

2.ตำนานพระอุปคุตปราบมารในวรรณกรรมพุทธศาสนาและตำนานท้องถิ่นของไทย

ตำนานพระอุปคุตปราบมารของไทยปรากฏในวรรณกรรมพุทธศาสนาเรื่อง*ปฐมสมโพธิกถา* และวรรณกรรมพุทธศาสนาของท้องถิ่นทั้งภาคเหนือ ภาคอีสานและภาคใต้ เรื่องราวของพระอุปคุตที่ปรากฏในวรรณกรรมพุทธศาสนาของไทยปรากฏตรงกันกับใน*คัมภีร์โลกบัญญัติ* ดังที่อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล(2546, น.540) กล่าวว่าเนื้อเรื่องพระอุปคุตปราบมารใน*ปฐมสมโพธิ*ใกล้กับเนื้อเรื่องใน*โลกบัญญัติ*มากกว่าคัมภีร์อื่น *ปฐมสมโพธิกถา* พระนิพนธ์สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส เป็นวรรณกรรมพุทธศาสนาเล่มสำคัญที่กล่าวถึงเรื่องราวของพระอุปคุตอย่างละเอียดในปริจเฉทที่ 28 มารพันธปริวัตต์ เรื่องราวตอนที่กล่าวถึงพระอุปคุตปราบพญามารมีเนื้อหาคล้ายคลึงกับ*โลกบัญญัติ* สรุปได้ดังนี้

พระเจ้าอโศกมหาราชมีพระราชประสงค์ที่จะจัดงานฉลองพระธาตุสถูป 84,000 แห่งเป็นเวลา 7 ปี 7 เดือนและ 7 วัน จึงต้องการให้พระภิกษุที่มีอิทธิฤทธิ์ป้องกันอันตรายที่จะเกิดในงานฉลอง พระภิกษุสงฆ์ทั้งหลายทราบว่าพระกีสนาคอุปคุตตเถระซึ่งอยู่ใต้มหาสมุทรมีฤทธิ์ป้องกันพญามารได้ จึงนิมนต์พระอุปคุตต์ให้เป็นผู้ป้องกันมิให้พญามารมาขัดขวางงานฉลองพระธาตุสถูปพญาวัสสวัตตีมารพยายามทำลายงานฉลองด้วยการบันดาลฝนอุปสรรคต่างๆ แต่ไม่สำเร็จ ในที่สุดพระอุปคุตเนรมิตซากสุนัขผูกคอพญามาร พญามารจึงยอมแพ้พระอุปคุต พระอุปคุตรัดพญามารไว้กับภูเขาใหญ่จนเสร็จสิ้นงานฉลองพระสถูป พญามารละพยศและตั้งความปรารถนาจะบรรลุพุทธภูมิ พระอุปคุตจึงปล่อยพญามารให้เป็นอิสระ (ปรมานุชิตชิโนรส, 2530, หน้า 266-274)

นอกจาก*ปฐมสมโพธิกถา*แล้วยังมีวรรณกรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นในภาคเหนือ ภาคอีสาน และภาคใต้ที่กล่าวถึงเรื่องราวของพระอุปคุตที่ใช้ฤทธิ์ปราบพญามาร ดังการเปรียบเทียบอนุภาคสำคัญที่ปรากฏในตำนานพระอุปคุตปราบมารสำนวนลายลักษณ์ของท้องถิ่นต่างๆ* ดังนี้

ตารางแสดงอนุภาคลักษณะเด่นของตัวละครพระอุปคุต

เรื่อง/ อนุภาคสำคัญ	**ปฐมสมโพธิกถา**	**มหาอุปคุต ล้านนา ภาคเหนือ**	**อุปคุตผาบมาร ภาคอีสาน**	**นิพพานโสตร ภาคใต้**
พระอรหันต์ที่ยังมีชีวิตอยู่ใต้มหาสมุทร	✓	✓	✓	✓
พระอรหันต์ผู้ได้รับพุทธพยากรณ์ว่าเป็นผู้ปราบมาร	✓	✓	✓	-
พระอรหันต์ผู้ได้รับการยกย่องว่ามีอิทธิฤทธิ์มาก	✓	✓	✓	✓

ตารางแสดงลำดับเหตุการณ์ตอนพระอุปคุตปราบพญามาร

เรื่อง/เหตุการณ์สำคัญ	**ปฐมสมโพธิกถา**	**มหาอุปคุต**	**อุปคุตผาบมาร**	**นิพพานโสตร**
การหาผู้มีฤทธิ์มาคุ้มครองงานพิธีกรรม	✓	✓	✓	✓
การนิมนต์พระอุปคุตจากมหาสมุทรขึ้นมาบนโลก	✓	✓	✓	✓
การยอมรับจากคณะสงฆ์และชาวเมืองว่าพระอุปคุตมีอิทธิฤทธิ์มาก	✓	✓	✓	✓
การใช้ฤทธิ์ป้องกันฝนรูปแบบต่างๆของมาร	✓	✓	✓	✓
การแสดงอิทธิฤทธิ์ต่อสู้กับมารจนมารพ่ายแพ้	✓	✓	✓	✓
การกักขังมารไม่ให้มารบกวนงาน	✓	✓	✓	-
การปล่อยมารหลังจากทำให้มารยอมรับอำนาจพุทธศาสนา	✓	✓	✓	✓

แม้ว่าพระอุปคุตจะเป็นพระอรหันตสาวกหลังสมัยพุทธกาล และไม่มีตัวตนในพระไตรปิฎกบาลี แต่ตำนานพระอุปคุตปราบมารปรากฏในวรรณกรรมพุทธศาสนาเล่มสำคัญของไทยคือ*ปฐม*

---

* ตำนานพระอุปคุตฉบับท้องถิ่นที่นำมาใช้เปรียบเทียบกับ**พระปฐมสมโพธิกถา** พระนิพนธ์สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรส นำมาจากวรรณกรรมลายลักษณ์ท้องถิ่น ท้องถิ่นละ 1 สำนวน วรรณกรรมภาคเหนือ คือเรื่อง**มหาอุปคุตล้านนา** ฉบับวัดสำเภา จากการปริวรรตของ อภิชาติ ยอดสุวรรณ โดยนำเนื้อเรื่องมาจากผูกที่ 2-3 วรรณกรรมภาคอีสาน คือเรื่อง**อุปคุตผาบมาร** ฉบับวัดหนองขุหลุ จังหวัดอุบลราชธานี ปริวรรตโดยพระอริยานุวัตร เขมจารี และวรรณกรรมภาคใต้ คือเรื่อง**นิพพานโสตร** สำนวนที่ 4 ของศูนย์วัฒนธรรมภาคใต้ ปริวรรตโดย รศ.ดร.ปรีชา นุ่นสุข

สมโพธิกถา และวรรณกรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นก็ยังปรากฏเรื่องราวของพระอุปคุตตรงกัน แสดงให้เห็นว่าตำนานพระอุปคุตปราบมารนี้เป็นเรื่องที่แพร่หลายไม่น้อย โดยเฉพาะภาคเหนือและภาคอีสาน ยังมีตำนานมุขปาฐะปรากฏในการรับรู้ของคนในท้องถิ่นด้วย

ตำนานพระอุปคุตบางสำนวนในภาคเหนือและภาคอีสานกล่าวว่าพระอุปคุตเป็นบุตรของพระพุทธเจ้าโดยตรง โดยพระภิกษุรูปหนึ่งที่วัดในอำเภอเกาะคา จังหวัดลำปาง เล่าว่าพระอุปคุตเป็นบุตรของพระพุทธเจ้าโดยเกิดจากน้ำกามของพระพุทธองค์ที่ทิ้งลงในมหาสมุทร พระอุปคุตอยู่ในน้ำและมีอิทธิฤทธิ์มาก พระอุปคุตมีบทบาทในการดูแลรักษาพระธาตุไม่ให้มารมาทำลาย จึงเป็นที่มาของการที่คนภาคเหนือนิมนต์พระอุปคุตมาปกป้องงานบุญต่างๆ (Rhum, 1994,p. 149.) ตำนานสำนวนนี้จึงเน้นความสำคัญของพระอุปคุตที่มิใช่เป็นเพียงพระอรหันตสาวกผู้สืบต่อพระพุทธศาสนา แต่เป็นพุทธบุตรทางสายเลือดของพระพุทธองค์โดยตรง พระอุปคุตจึงมีความสำคัญและความยิ่งใหญ่ เป็นตัวแทนของพระพุทธองค์ผู้สืบทอดพระพุทธศาสนา ความคิดเรื่องพระอรหันต์อุปคุตผู้สืบสายเลือดจากพระพุทธเจ้านี้ยังปรากฏตรงกันกับตำนานมุขปาฐะอีสานสำนวนหนึ่งของจังหวัดนครพนมที่กล่าวว่าพระอุปคุตเป็นบุตรของพระพุทธเจ้ากับปลาปากคำ พระอุปคุตอาศัยอยู่ใต้บาดาล (พิเชฐ สายพันธ์,2539, หน้า 54)

การเพิ่มคุณลักษณะเรื่องพระอุปคุตเป็นบุตรผู้สืบสายโลหิตของพระพุทธเจ้าในตำนานท้องถิ่นจึงเป็นการเน้นความหมายและความสำคัญของพระอุปคุตในฐานะผู้สืบทอดและธำรงพระพุทธศาสนาในช่วงหลังพุทธกาล นอกจากนี้ยังเน้นความยิ่งใหญ่ของพระอุปคุต และช่วยเสริมให้เห็นว่าการที่พระอุปคุตมีอิทธิฤทธิ์มากก็เพราะเป็นบุตรของพระพุทธเจ้า จึงเป็นผู้เดียวที่สามารถปราบมาร และปกป้องไม่ให้มารมาทำลายพิธีกรรมทางพุทธศาสนา นอกจากนี้การที่วรรณกรรมพุทธศาสนาบาลีที่รับรู้กันไม่ได้กล่าวถึงกำเนิดของพระอุปคุต ทำให้ประวัติของพระอุปคุตมีความคลุมเครือและมีพื้นที่ว่างสำหรับการสร้างเรื่องเล่าเกี่ยวกับกำเนิดของพระอุปคุตที่หลากหลาย

3.คติความเชื่อเกี่ยวกับพระอุปคุตในสังคมวัฒนธรรมไทย

ตำนานพระอุปคุตที่ปรากฏในวรรณกรรมพุทธศาสนาและวรรณกรรมท้องถิ่นต่างๆ ของไทยทำให้มองเห็นการรับรู้เรื่องพระอุปคุตใน 2 ลักษณะคือ ประการที่ 1 ความเชื่อที่ว่าพระอุปคุตเป็นพระอรหันต์ผู้มีอิทธิฤทธิ์มากจนสามารถปราบมารได้ และยังมีชีวิตอยู่ถึงปัจจุบัน และประการที่ 2 ความ

เชื่อที่ว่าพระอุปคุตมีความสัมพันธ์กับความอุดมสมบูรณ์คือ มีอำนาจควบคุมน้ำและฝนฟ้า และสามารถบันดาลโชคลาภ คติความเชื่อดังกล่าวมีความสัมพันธ์กับตำนาน ประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ ในสังคมวัฒนธรรมไทย

3.1 พระอรหันตสาวกผู้มีอิทธิฤทธิ์ปราบมาร

เรื่องราวของพระอุปคุตที่ปรากฏในตำนานต่างๆ ล้วนปรากฏตรงกันในเรื่องการมีอิทธิฤทธิ์มากจนสามารถปราบพญามารได้ โดยพระอุปคุตยังมีชีวิตอยู่จนถึงปัจจุบัน ยังไม่นิพพาน แต่ปลีกตัวไปอาศัยอยู่ที่สะดือทะเล โดยเนรมิตปราสาทแก้วอยู่ใต้มหาสมุทร ใน*ปฐมสมโพธิกถา*กล่าวถึงพระอุปคุตว่า

> ข้าแต่พระผู้เป็นเจ้าพระภิกษุองค์นั้นท่านทำลายอุทกขันธ์อันใหญ่ลงไปในระหว่างมหาสมุทร แล้วนฤมิตปราสาทแล้วด้วยแก้ว 7 ประการ ประดิษฐานในท้องมหาสาครสมุทรแล้วท่านนั่งเหนือรัตนบัลลังก์อันตั้งอยู่ ณ ภายในท่ามกลางสัตตรัตนปราสาท ยับยั้งด้วยฌานสมาบัติสุขสิ้นทิวาวารเป็นอันมาก เว้นจากภัตตาหารบมิได้ฉัน แลพระผู้เป็นเจ้าพระองค์นั้นมีนามพระกิสนาคอุปคุตตเถร ผิว่าได้มาสู่สงฆสมาคมในที่นี้ ก็อาจสามารถจักทรมานซึ่งมารใจบาปให้พ่ายแพ้มหิทธานุภาพได้(ปรมานุชิตชิโนรส,2530,น.268)

และยังได้กล่าวถึงอิทธิฤทธิ์ของพระอุปคุตว่าท่านขึ้นจากพื้นมหาสมุทรเดินทางมาถึงที่ประชุมสงฆ์ก่อนพระภิกษุที่ล่วงหน้ามาก่อน ทั้งยังบันดาลให้ช้างตกมันของพระเจ้าอโศกกลายเป็นหินด้วย พระอุปคุตยังได้ใช้อิทธิฤทธิ์ปราบมาร จนมารยอมแพ้และยอมรับพระพุทธศาสนาในที่สุด(ปรมานุชิตชิโนรส, 2530, น.268 – 274)

คติเรื่องพระอุปคุตปราบมารมิได้ปรากฏเพียงในวรรณกรรมต่างๆ เท่านั้น หากแต่ปรากฏในความเชื่อและพิธีกรรมในท้องถิ่นด้วย จะเห็นว่าตำนานพระอุปคุตปราบมารทั้งที่ปรากฏในตำนานลายลักษณ์และตำนานมุขปาฐะได้อธิบายบทบาทความสำคัญของการอัญเชิญพระอุปคุตมาคุ้มครองการจัดงานสำคัญทางพุทธศาสนาซึ่งพบในภาคเหนือและภาคอีสาน เพราะการจัดงานดังกล่าวย่อมจะไม่ต้องการให้เกิดอุปสรรค จึงต้องมีการอัญเชิญพระอุปคุต และเหตุที่ต้องมีการอัญเชิญพระอุปคุตเพราะพระอุปคุตเป็นพระอรหันต์ที่มีอิทธิฤทธิ์มากจนสามารถ “ชนะมาร”ซึ่งบันดาลลมฝนหรืออุปสรรคต่างๆ มาทำลายงานตามที่ปรากฏในตำนาน ดังนั้นเมื่อมีพระอุปคุตในงานพิธีทางพุทธศาสนาย่อมไม่มีมารมาผจญงาน การจัดงานจึงสำเร็จราบรื่นลงด้วยดี ความเชื่อเช่นนี้ยังคงดำรงอยู่ในพิธีกรรมของกลุ่ม

คนไทยยวนล้านนาในภาคเหนือ และกลุ่มคนไทยอีสาน ทำให้คนไทยภาคเหนือและภาคอีสานยังคงสืบทอดพิธีกรรมการอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นมาคุ้มครองงานพิธีทางพุทธศาสนาของท้องถิ่น ดังการแห่พระอุปคุตมาไว้ในงานปอยหลวง* เพื่อป้องกันอุปสรรคของชาวล้านนา (อุดม รุ่งเรืองศรี,2542,น.4723) เช่น งานนมัสการพระธาตุหริภุญไชย และการอัญเชิญพระอุปคุตมาในงานบุญผะเหวดของจังหวัดต่างๆ ในภาคอีสาน เช่น มุกดาหาร ร้อยเอ็ด เลย เป็นต้น (ธีรพงษ์ จตุรพาณิชย์,2541,น.130 – 135 และ **ผีกับพุทธ: ศาสนาและความเชื่อในสังคมด่านซ้าย**, 2550,หน้า 100 – 104.) นอกจากงานบุญผะเหวดแล้วยังมีงานสำคัญอื่นๆ ที่จะมีการนิมนต์พระอุปคุตมาในงาน เช่น การแห่พระอุปคุตในงานนมัสการพระธาตุพนมประจำปี (วิศิษฏ์ ดวงสงค์,2542,น. 5133 – 5136.)

จุดมุ่งหมายของการอาราธนาพระอุปคุตมาคุ้มครองงานพิธีทางพุทธศาสนาเพื่อขออำนาจของพระอุปคุตปกป้องคุ้มครองงานพิธีต่างๆ ให้ดำเนินไปอย่างราบรื่น ไม่มีอุปสรรคขัดขวาง โดยเฉพาะการป้องกันฝนหรือลมพายุต่างๆ ซึ่งสอดคล้องกับตำนานพระอุปคุตที่กล่าวถึงการที่พระอุปคุตป้องกันไม่ให้ฝนตกในงานฉลองพระธาตุเจดีย์ที่พระเจ้าอโศกมหาราชจัดขึ้น ความเชื่อดังกล่าวยังคงสืบทอดมาถึงปัจจุบัน ดังที่ชาวบ้านจังหวัดขอนแก่นกล่าวถึงความสำคัญของพิธีนิมนต์พระอุปคุตในงานบุญผะเหวดว่า "พระยาอุปคุตต่อพญามารไม่ให้เข้ามาบริเวณนี้ (ศาลาการเปรียญ) เป็นผู้รักษาความปลอดภัย จะขาดพิธีนี้ไม่ได้ ถ้าขาดการนิมนต์พระอุปคุตหรือแต่งเครื่องบูชา "เครื่องร้อยเครื่องพัน" ที่ใช้ประดับคาถาพันไม่ครบ จะทำให้เกิดฝนไม่ตก มีลมพายุ และฟ้าผ่าแล้ง (ฟ้าผ่าแต่ฝนไม่ตก)" (**บุญผเวสของชาวอีสาน: การวิเคราะห์และตีความหมายทางมานุษยวิทยา**,2534, หน้า 21)

ความเชื่อเรื่องพระอุปคุตเป็นผู้มีอิทธิฤทธิ์มาก ยังมีชีวิตอยู่ใต้มหาสมุทร และสามารถจะนิมนต์ขึ้นมาคุ้มครองงานพิธีทางพุทธศาสนามิให้มารมาทำลายได้ปรากฏชัดเจนในคำอาราธนาพระอุปคุตในงานบุญพระเวสสำนวนหนึ่ง ดังนี้

โอกาสะ โอกาสะ
ฝูงข้าทั้งหลาย ภายในมีพระสงฆ์เป็นเค้า

---

* งานปอยหลวงคืองานบุญสำคัญของคนไทยยวนล้านนา "ปอย" เป็นภาษาพม่าหมายถึงงานที่มีคนชุมนุมกัน ถือเป็นประเพณีปฏิบัติของล้านนาว่า เมื่อสร้างสิ่งที่เป็นสาธารณประโยชน์ หรือสิ่งที่เป็นถาวรวัตถุถวายพระภิกษุสงฆ์ จะจัดให้มีงานฉลองสิ่งนั้น คืองานปอยหลวง (**วัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญาจังหวัดลำพูน**,2544, หน้า 188)

ภายนอกมีออกตนเป็นประธาน
พากันจัดเครื่องสักการมากราบไหว้
แด่พระยอดไท้อุปคุตเถระตนมีฤทธิ์องอาจ
นิรมิตผาสาทแก้วกุฏี อยู่กลางนทีแม่น้ำใหญ่ ใจมักใคร่พรหมจรรย์
อยู่สุขีบ่โศกเศร้า
บัดนี้ฝูงข้าทั้งหลาย พร้อมกันฟังยังผะเหวด
ในข่วงเขตอาฮาม **ขอเชิญเจ้ากูตน**
ทรงคุณครามมากเถิงขนาด
เป็นอาชญ์แพ้แก่ผีในจักรวาล
ขอโอกาสอาราธนาไปผาบมารทั้งห้า อันจักมาเบียดเบียนฝูงข้าทั้งหลาย
ขอให้หายโพยภัยอันตรายทุกค่ำ พร้อมพร่ำทุกประการเทอญ (ฉัตต์ ปิยะอุย,2541, หน้า 74)

ตำนานเรื่องพระอุปคุตผู้มีพระอิทธิฤทธิ์ปราบมารจึงสัมพันธ์กับความเชื่อและพิธีกรรมการนิมนต์พระอุปคุตมาคุ้มครองงานพิธีกรรมทางพุทธศาสนาดังงานปอยหลวงในภาคเหนือและงานบุญผะเหวดในภาคอีสาน การรับรู้เรื่องอิทธิฤทธิ์ของพระอุปคุตซึ่งสามารถจะเอาชนะพญามารอันรวมถึงอุปสรรค และเภทภัยต่างๆ จึงยังคงดำรงอยู่ในความเชื่อของคนในท้องถิ่น

3.2 พระอุปคุตกับความอุดมสมบูรณ์

ความสัมพันธ์ระหว่างพระอุปคุตกับความอุดมสมบูรณ์นี้จะกล่าวถึงเป็น 2 ประเด็นคือ พระอุปคุตกับน้ำหรือฟ้าฝน และพระอุปคุตกับโชคลาภ

ตำนานพระอุปคุตกล่าวถึงการที่พระอุปคุตใช้อิทธิฤทธิ์ป้องกันฝนที่มารบันดาลขึ้น ดังใน*ปฐมสมโพธิกถา*ตอนที่กล่าวถึงมารบันดาลฝนรูปแบบต่างๆ ถึง 10 ครั้ง ได้แก่ พายุใหญ่ ห่าฝนทรายกรด ห่าฝนกรวดกรด ห่าฝนศิลา ห่าฝนถ่านเพลิง ห่าฝนลมกรด ห่าฝนอาวุธ ห่าฝนเถ้าธุลี ห่าฝนเปือกตม และมหันต์อันธการกอปรด้วยองค์ 4* เพื่อทำลายงานฉลองพระธาตุแต่พระอุปคุตป้องกันไม่ให้ฝนตก

---

* พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย เล่มที่ 17 พระสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ เล่มที่ 1 ข้อที่ 52 อธิบายคำว่า "อนุธกาเร" คือ ในความมืดมีองค์ 4 (คือมืด) เพราะวันแรม 14 ค่ำ เพราะเป็นเวลาเที่ยงคืน เพราะป่าทึบ และเพราะเมฆหนาบดบัง (สุธี สุดประเสริฐ,โปรแกรมตรวจหาและเทียบเคียงพุทธวจนจากพระไตรปิฎก E-Tipitaka version 2.1, 2554 หน้าที่ 323/783)

ในงานได้ทุกครั้ง (ปรมานุชิตชิโนรส,2530,หน้า 271)ดังนั้นการอัญเชิญพระอุปคุตมาคุ้มครองงานจึงเท่ากับเป็นการสร้างความเชื่อมั่นว่าเป็นการป้องกันไม่ให้ฝนตกจนงานเสียหาย เพราะพระอุปคุตมีอิทธิฤทธิ์ป้องกันฝนที่มารบันดาลได้

ในตำนานสำนวนต่างๆ มักกล่าวถึงอำนาจของพระอุปคุตที่มีเหนือน้ำและฝนฟ้า เช่น การที่พระอุปคุตทำลายอุทกขันธ์ลงไปอยู่ใต้มหาสมุทร การที่พระอุปคุตป้องกันฝนของมารมิให้ตกในงานฉลองของพระเจ้าอโศกมหาราช ตลอดจนตำนานท้องถิ่นอีสานและภาคเหนือก็มักกล่าวถึงกำเนิดของพระอุปคุตที่เกิดจากน้ำ(เป็นลูกเงือก/นางปลา)กับพระพุทธเจ้าดังที่เอ่ยถึงมาแล้วในข้างต้น พระอุปคุตจึงมีอำนาจควบคุมน้ำหรือความอุดมสมบูรณ์ โดยนอกจากพระอุปคุตจะป้องกันฝนแล้ว ยังมีความเชื่อว่าสามารถบันดาลให้ฝนฟ้าตกต้องตามฤดูกาลทำให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ด้วย ดังกรณีที่ชาวบ้านหนองสวง จังหวัดกาฬสินธุ์ทำพิธีแห่พระอุปคุตขอฝน เนื่องจากประสบภัยแล้งอย่างหนัก ฝนทิ้งช่วงนานกว่า 10 เดือน และน้ำในเขื่อนลำปาวใกล้หมู่บ้านก็แห้งขอดเป็นปรากฏการณ์ในรอบ 40 ปี เมื่อมีการจัดงานบุญผะเหวดปี พ.ศ.2556 พระสงฆ์และผู้นำชุมชนจึงได้จัดริ้วขบวนแห่พระอุปคุตรอบหมู่บ้านเพื่อขออำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์บันดาลให้ฝนตก เพื่อบรรเทาภัยแล้งที่เกิดขึ้นในจังหวัดกาฬสินธุ์ ("กาฬสินธุ์แล้งหนัก!แห่พระอุปคุตขอฝน," ออนไลน์, 2556)

ความเชื่อเรื่องการขอฝนจากพระอุปคุตดังกล่าวสอดคล้องกับเรื่องการตั้งพระอุปคุตขอฝนร่วมกับพระพุทธรูปอื่นๆในพระราชพิธีพรุณศาสตร์ ดังที่ปรากฏหลักฐานใน*พระราชพิธีสิบสองเดือน* พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวซึ่งกล่าวถึงพระอุปคุตในลักษณะพระบัวเข็มหรือทักขิณสาขาแบบพม่าว่าเป็นพระขอฝน โดยเป็นพระพุทธรูปจากเมืองมอญที่มีผู้นำมาถวายตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจนถึงรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และได้ใช้ตั้งในพระราชพิธีดังกล่าวหลายองค์เพื่อขอฝน(จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2516, หน้า 552 – 555)

การแห่พระอุปคุตในงานบุญผะเหวดนอกจากจะสัมพันธ์กับการขอความอุดมสมบูรณ์ของฝนฟ้าแล้ว ยังเชื่อกันว่าจะทำให้มีกินมีใช้ ประสบแต่ความรุ่งเรืองด้วย ดังการแห่พระอุปคุตในงานบุญผะเหวดของจังหวัดมุกดาหารซึ่งจะมีการสรงน้ำพระอุปคุตจำลองในขบวนแห่ด้วย เพราะเชื่อกันว่าการ

สรงน้ำพระอรหันต์อุปคุตจะทำให้มีน้ำกินน้ำใช้ และประสบความสุขความเจริญ (ฉัตต์ ปิยะอุย, 2541, หน้า 73)

นอกจากนี้พระอุปคุตยังสัมพันธ์กับความอุดมสมบูรณ์ในความหมายของโชคลาภ ความมั่งคั่งร่ำรวย โดยมีความเชื่อว่าหากผู้ใดได้ทำบุญกับพระอุปคุตจะมีโชคลาภ ความเชื่อดังกล่าวเป็นที่มาของประเพณีตักบาตรเป็งปุ๊ดหรือตักบาตรพระอุปคุตในภาคเหนือ โดยเชื่อกันว่าในคืนวันเพ็ญที่ตรงกับวันพุธ พระอุปคุตจะขึ้นมาจากสะดือทะเล หากใครได้พบและใส่บาตรพระอุปคุตจะได้รับโชคลาภ ดังตำนานของชาวพม่าที่ว่าชาวรางกูนคนหนึ่งได้ตักบาตรพระอุปคุตแล้วต่อมากลายเป็นเศรษฐี ต่อมาชาวรางกูนจึงพากันรอตักบาตรพระอุปคุตในเวลาเช้ามืด(จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว,2516,น.553 – 554) ตำนานเช่นนี้ก็พบทางภาคเหนือของประเทศไทย เช่น ตำนานการสร้างวัดอุปคุตที่กล่าวว่าสามีภรรยาผู้ยากจนได้ใส่บาตรสามเณรลึกลับในกลางดึกวันเพ็ญในบริเวณริมแม่น้ำปิง ภายหลังทราบว่าตนร่ำรวยขึ้นเพราะได้ทำบุญกับพระอุปคุต จึงสร้างวัดอุปคุตขึ้นในบริเวณที่พบสามเณร(พระครูพัทธนาธิมุตและพระธีรชัย ใจดี,2555,น.55 – 59)

ปัจจุบันประเพณีการตักบาตรพระอุปคุตเป็นประเพณีสำคัญของวัดอุปคุตที่จะจัดทุกวันเพ็ญพุธ ซึ่งปีหนึ่งจะมี 1 – 2 ครั้งหรือบางปีอาจไม่มีเลย เชื่อกันว่าพระอุปคุตจะจำแลงกายเดินปะปนอยู่ในกลุ่มภิกษุสามเณรที่ออกมารับบาตรในวันเพ็ญพุธ ในปัจจุบันวัดต่างๆ ในหลายจังหวัดทางภาคเหนือ เช่น เชียงใหม่ เชียงราย ลำพูน แพร่ ได้จัดประเพณีตักบาตรเป็งปุ๊ดอย่างต่อเนื่องและเป็นประเพณีที่ได้รับความสนใจจากพุทธศาสนิกชนอย่างมาก โดยเชื่อกันว่าผู้ใดได้ตักบาตรในคืนเป็งปุ๊ดจะมีแต่โชคลาภ คิดสิ่งใดก็สมปรารถนา("คนรออาบน้ำมนต์ตักบาตรวันเป็งปุ๊ด,"ออนไลน์, ๒๕๕๕)

เรื่องราวของพระอุปคุตที่ปรากฏในความเชื่อ ตำนาน ประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ จึงแสดงให้เห็นคติความเชื่อที่ว่าพระอุปคุตมีอิทธิฤทธิ์มาก มีบทบาทสำคัญในการปราบมาร ป้องกันอุปสรรคต่างๆ มิให้เกิดขึ้นในงานพิธีสำคัญทางพุทธศาสนา ทั้งยังสามารถจะทำให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ ทำให้ฝนฟ้าตกต้องตามฤดูกาล และบันดาลโชคลาภให้แก่ผู้นับถือศรัทธาด้วย

4. ความสับสนระหว่างพระอุปคุตกับพระสาวกรูปอื่น

ชื่อและประวัติของพระอุปคุตไม่ปรากฏในพระไตรปิฎกบาลี แต่ปรากฏในคัมภีร์สมัยหลังอย่าง *โลกบัญญัติ*และ*ปฐมสมโพธิกถา* ซึ่งกล่าวถึงพระอุปคุตว่าเป็นพระอรหันตสาวกสมัยหลังพุทธกาล เป็นผู้ที่พระพุทธองค์ได้พยากรณ์ไว้ว่าจะเป็นผู้ปราบพญามาร ด้วยเหตุที่ประวัติของพระอุปคุตไม่ปรากฏในพระไตรปิฎกบาลีและมีลักษณะเป็นตำนานแทรกในวรรณกรรมพุทธศาสนาเล่มต่างๆ ทำให้มักมีความเข้าใจว่าพระอุปคุตเป็นรูปเดียวกับพระสาวกรูปอื่นซึ่งเป็นพระสาวกสมัยพุทธกาล เรื่องราวของพระอุปคุตที่มีอำนาจในการควบคุมน้ำ สามารถป้องกันฝนรวมถึงบันดาลให้ฝนตกได้ ทำให้มีการสับสนว่าพระอุปคุตเป็นรูปเดียวกับพระสาวกในสมัยพุทธกาลบางรูปที่มีประวัติเกี่ยวกับการมีอำนาจเหนือน้ำหรือฝนเช่นเดียวกัน นั่นคือพระสุภูติเถระ และพระควัมปติเถระ

4.1 พระอุปคุตกับพระสุภูติ

*พระราชพิธีสิบสองเดือน*พระราชนิพนธ์พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้กล่าวถึงการตั้งรูปพระเถระเพื่อขอฝนในพระราชพิธีพรุณศาสตร์ โดยได้กล่าวถึงพระอุปคุตและพระสุภูติ ซึ่งมีผู้เข้าใจว่าเป็นรูปเดียวกันดังนี้

ยังมีพระพุทธรูปอีกอย่างหนึ่ง เป็นของมาแต่เมืองมอญ พระมอญพอใจเอามาถวาย ตั้งแต่ในรัชกาลที่ 4 มาจนถึงในรัชกาลปัจจุบันนี้มีมากหลายองค์ เป็นรูปพระเถรนั่งก้มๆ หน้า มีใบบัวคลุมอยู่บนศีรษะ และมีเข็มตุ้มปักตามหัวไหล่ตามเข่าหลายแห่ง ฐานรองนั้นเป็นดอกบัวคว่ำดอกหนึ่ง หงายดอกหนึ่ง ใต้ฐานมีรูปดอกบัว ใบบัว เต่า ปลา ปู ปั้นนูนๆ ขึ้นมา เป็นพระทำด้วยแก่นพระศรีมหาโพธิลงรักปิดทองเบาๆ ว่าเป็นพระขอฝน มีเรื่องราวนิทานได้ยินพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเล่าอยู่ แต่ข้าพเจ้าจำไม่ได้ ในท้องเรื่องนั้นก็คล้ายๆ พระสุภูตะ หรือสุภูติเถระนี้เอง ได้สอบถามพระสุเมธาจารย์* แจ้งว่าเป็นรูปพระสุภูติที่ขอฝนนั้นเอง เข็มตุ้มที่ปักอยู่ตามองค์ซึ่งท่านเรียกว่าหมุด ว่าเป็นช่องที่บรรจุพระบรมธาตุ ฟังดูที่กล่าวนั้น ก็เคล้าหาเรื่องสุภูติอย่างไทยๆ ไม่แปลกอะไร

แต่ได้สอบถามพระคุณวงศ์** แจ้งความไปคนละเรื่อง อ้างผู้บอกเล่ามีเรื่องยืดยาวว่า. . .พระพม่านั้นบอกว่าเรียกพระทักขิณสาขา ได้มาจากเมืองอังวะ ผู้ถามจึงถามว่า เหตุใดจึงมีหมวกสวมอยู่บนศีรษะ พระพม่าอธิบายว่า

---

* พระสุเมธาจารย์ (ศรี) วัดชนะสงคราม

** พระคุณวงศ์ (ส่น) วัดปรมัยยิกาวาส

พระอุปคุตตะเถระองค์นี้ อยู่ในปราสาทแก้วใต้น้ำ เดินไปในกลางฝนเหมือนอย่างมีร่มกั้นไม่เปียกกาย บางทีเห็นนั่งบนน้ำ ลอยขึ้นล่องแสงแดดไม่ต้องกาย. . .(จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว,2516, น.552 – 553)

จะเห็นว่ามีการกล่าวถึงการตั้งรูปพระเถระเพื่อขอฝนในพระราชพิธีพรุณศาสตร์โดยมีการตั้งรูปพระสุภูติเถระ และพระพุทธรูปที่มีลักษณะมีใบบัวคลุมเศียร มีหมุดตามหัวไหล่และเข่า มีฐานเป็นบัวและสัตว์น้ำ พระขอฝนในลักษณะหลังนี้มีผู้สันนิษฐานว่าคือรูปพระสุภูติเช่นกัน แต่ก็มีข้อมูลจากเมืองพม่าอธิบายว่าคือพระอุปคุต จึงมีความเข้าใจที่สับสนระหว่างพระอุปคุตกับพระสุภูติ

การที่มีความสับสนระหว่างพระอุปคุตกับพระสุภูติเพราะพระสุภูติเป็นพระสาวกในสมัยพุทธกาลที่เคยบันดาลให้ฝนตก โดยครั้งหนึ่งพระเจ้าพิมพิสารนิมนต์พระสุภูติไปที่เมืองราชคฤห์ แต่ลืมจัดเสนาสนะให้พระเถระ ทำให้พระสุภูติต้องอยู่กลางแจ้ง ฝนฟ้าจึงไม่ตก ทำให้ชาวเมืองเดือดร้อน ต่อมาพระองค์พิจารณาเห็นเหตุที่ฝนไม่ตก จึงทรงจัดกุฏิใบไม้ถวายพระสุภูติ เมื่อพระสุภูติเข้าไปพักในกุฏิแล้ว ฝนก็ตก ต่อมาฝนตกน้อยเกินไปไม่เพียงพอที่จะเพาะปลูกพระสุภูติจึงปรารภขอให้ฝนตก (บรรจบ บรรณรุจิ,2537,น.117,140) ว่า

ฝนเอ๋ย กุฏีของเราสบาย มุงบังมิดชิดดี
จงตกตามสบายเถิด จิตเราหลุดพ้น ตั้งมั่นดีแล้ว
เราปรารภความเพียรอยู่ จงตกลงมาเถิดฝน
(พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,2539,น.315)

ฝนก็ตกลงมาบรรเทาภัยแล้งที่เกิดขึ้น จึงเป็นที่มาของการตั้งรูปพระสุภูติเถระและสวดสุภูติสูตรเพื่อขอฝน ประวัติของพระสุภูติเถระที่บันดาลให้ฝนตกได้ แสดงถึงการมีอำนาจเหนือฝนฟ้า ทำให้มีผู้เข้าใจว่าพระอุปคุตคือองค์เดียวกับพระสุภูติเถระเพราะสามารถบันดาลฝนได้เหมือนกัน อีกทั้งรูปปั้นของพระอุปคุตที่เงยหน้ามองฟ้า ก็คล้ายคลึงกับรูปของพระอุปคุตปางจกบาตรที่แหงนมองฟ้าด้วยเช่นกัน

4.2 พระอุปคุตกับพระควัมปติ

พระสาวกอีกรูปหนึ่งที่มีเรื่องราวว่าสามารถควบคุมสายน้ำได้ คือพระควัมปติ โดยครั้งหนึ่งพระพุทธองค์เป็นผู้มอบหมายให้พระควัมปติไปช่วยเหลือภิกษุและสามเณรทั้งหลาย มิให้ได้รับอันตรายจากกระแสน้ำหลากหลังฝนตก พระควัมปติได้ใช้ฤทธิ์ห้ามแม่น้ำสรภูมิให้ไหลหลากมาทำอันตรายแก่

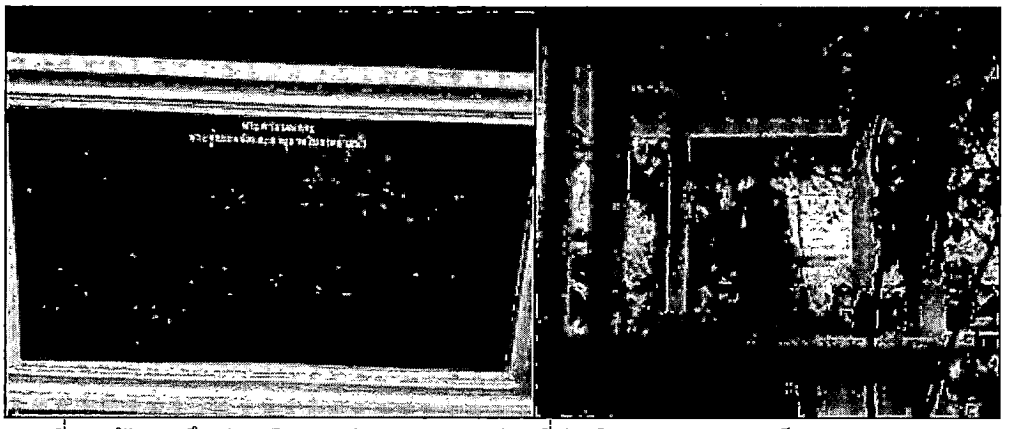
ภิกษุสามเณรทั้งหลายที่จำวัดอยู่ริมหาดทราย(บรรณจบ บรรณรุจิ, 2537, น. 38 – 39) ทำให้ได้รับการยกย่องจากพระพุทธองค์ ดังที่มีพระคาถาว่า

เทวดาทั้งหลายพากันนอบน้อมพระควัมปติ
ผู้ห้ามแม่น้ำสรภูให้หยุดไหลได้ด้วยฤทธิ์
ไม่ติดอยู่ในกิเลสและตัณหาไรๆ ไม่หวั่นไหวต่อสิ่งอะไรทั้งสิ้น
ข้ามกิเลสเครื่องข้องทั้งหมดเสียได้
เป็นมหามุนี ผู้บรรลุนิพพานแล้ว (พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,2539,น.316)

การที่พระควัมปติสามารถใช้ฤทธิ์ควบคุมสายน้ำได้ ทำให้เกิดความสับสนกับพระอุปคุตซึ่งไม่มีตัวตนในพระไตรปิฎกบาลีว่าน่าจะเป็นพระควัมปติผู้มีอิทธิฤทธิ์มากเช่นกัน ดังป้ายจารึกประวัติพระอุปคุตที่สถาบันวิจัยและพัฒนาทรัพยากรทางทะเล ชายฝั่งทะเล และป่าชายเลน ซึ่งระบุว่า

พระอุปคุตหรือพระบัวเข็ม คือพระควัมปติที่ได้เรียกอยู่ในภาคกลาง แต่พระอุปคุตหรือพระบัวเข็มเป็นชื่อที่เรียกทางภาคเหนือ และในแถบประเทศพม่า มีลักษณะคือเป็นพระพุทธรูปที่มีใช้บัวปิดที่พระเศียรและมีตุ้มคล้ายเข็มหมุดอยู่ตามร่างกาย 5 แห่ง อาทิ ไหล่ หน้าอก ฯลฯ จึงเรียกว่าพระบัวเข็ม. . . ความเชื่อของพุทธศาสนิกชน จึงได้บูชาพระควัมปติหรือพระอุปคุตเพื่อป้องกันภัยพิบัติอันตรายที่เกิดจากน้ำ

(ภาพถ่ายป้ายจารึกพระควัมปติเถระ พระผู้ทรงพลังและอานุภาพในการห้ามน้ำ สถาบันวิจัยและพัฒนาทรัพยากรทางทะเล ชายฝั่งทะเลและป่าชายเลน จังหวัดภูเก็ต,2555)



ภาพที่ 1-2 ป้ายจารึกประวัติพระอุปคุตและพระอุปคุตที่ประดิษฐานบนเกาะภูเก็ต

หลังการเกิดเหตุการณ์สึนามิในปี พ.ศ.2547 พระมงคลวิสุทธิ์ หรือหลวงปู่สุภา กันตสีโลได้แนะนำให้ประดิษฐานพระอุปคุตสี่ทิศเพื่อคุ้มครองเกาะภูเก็ต จังหวัดภูเก็ตจึงได้ประดิษฐานพระอุปคุตในตำแหน่งที่ท่านแนะนำ(""หลวงปูสุภา" เกจิชื่อดังอายุ 114 ปี อวยพรปีใหม่ชาวภูเก็ตอยู่ดีมีสุข," ออนไลน์, 2555) และได้มีการทำป้ายจารึกประวัติไว้ที่ฐานองค์พระอุปคุตด้วย โดยป้ายดังกล่าวระบุว่าพระอุปคุตเป็นองค์เดียวกับพระควัมปติ และยกประวัติของพระควัมปติตอนห้ามแม่น้ำสรภูมาประกอบ แสดงให้เห็นความสับสนระหว่างพระอุปคุตกับพระควัมปติว่าเป็นพระเถระรูปเดียวกัน

การที่เกิดความเข้าใจว่าพระอุปคุตคือพระสุภูติบ้าง คือพระควัมปติบ้าง เพราะไม่ปรากฏเรื่องพระอุปคุตในพระไตรปิฎกบาลีนั่นเอง ทำให้ประวัติพระอุปคุตมีความคลุมเครือ จึงมักมีผู้นำไปเชื่อมโยงกับพระสาวกที่มีตัวตนในพระไตรปิฎก และมีอิทธิฤทธิ์เกี่ยวกับอำนาจในการควบคุมน้ำที่คล้ายกัน ดังพระสุภูติผู้บันดาลฝน และพระควัมปติผู้หยุดแม่น้ำสรภู อาจกล่าวได้ว่าการเชื่อมโยงประวัติของพระอุปคุตเข้ากับพระสาวกบางรูปในพระไตรปิฎกบาลี เป็นวิธีการหนึ่งในการสร้างตัวตนของพระอุปคุตให้เด่นชัดขึ้นในฐานะพระสาวกสำคัญองค์หนึ่งของพระพุทธองค์ แต่ในขณะเดียวกันก็ทำให้เกิดความเข้าใจที่สับสนว่าพระอุปคุตคือพระสาวกบางรูปที่มีชีวิตในสมัยพุทธกาล ทั้งที่จริงแล้วพระอุปคุตเป็นพระสาวกในสมัยหลังพุทธกาลที่เชื่อกันว่ามีตัวตนอยู่ร่วมสมัยกับพระเจ้าอโศกมหาราช ดังที่ปรากฏใน*อโศกาวทาน โลกบัญญัติ*และวรรณกรรมพุทธศาสนาต่างๆ

บทสรุป

การศึกษาตำนานพระอุปคุตในสังคมไทยพบว่ามีการรับรู้เรื่องพระอุปคุตอย่างกว้างขวาง แม้พระอุปคุตจะเป็นพระสาวกที่ไม่มีตัวตนอยู่ในพระไตรปิฎกบาลี มีกล่าวถึงแต่เพียงในคัมภีร์ที่แต่งขึ้นสมัยหลังอย่าง*โลกบัญญัติ*และ*ปฐมสมโพธิกถา* แต่ตำนานเกี่ยวกับพระอุปคุตผู้มีอิทธิฤทธิ์มากจนสามารถปราบมารได้กลับแพร่หลายในวรรณกรรมพุทธศาสนาของไทยและวรรณกรรมท้องถิ่นต่างๆ นอกจากนี้ยังมีความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ ที่แสดงให้เห็นการรับรู้เรื่องราวของพระอุปคุตอย่างกว้างขวางในสังคมไทย คติความเชื่อที่ว่าพระอุปคุตมีอิทธิฤทธิ์ในการปราบมาร สามารถ

บันดาลโชคลาภและความอุดมสมบูรณ์ให้แก่ผู้นับถือศรัทธา กลายเป็นที่มาของประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ ในหลายท้องถิ่นด้วย

อย่างไรก็ตามเนื่องจากเรื่องราวของพระอุปคุตไม่ปรากฏในพระไตรปิฎกบาลี จึงเกิดการเชื่อมโยงประวัติของพระอุปคุตเข้ากับประวัติของพระสาวกบางรูปในพระไตรปิฎก เพื่อทำให้พระอุปคุตมีตัวตนเด่นชัดขึ้นในฐานะพระสาวกในสมัยพุทธกาลที่ได้รับการกล่าวถึงในพระไตรปิฎก การรับรู้ตำนานเกี่ยวกับพระอุปคุตในสังคมไทยจึงมีความหลากหลาย แฝงไปพร้อมกับความคลุมเครือและความสับสน แม้ว่าคติความเชื่อเกี่ยวกับพระอุปคุตจะดำรงอยู่อย่างใกล้ชิดในวิถีชีวิตของคนไทยในหลายท้องถิ่นอย่างต่อเนื่องก็ตาม

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ.(2516).*พระราชพิธีสิบสองเดือน.* พิมพ์ครั้งที่ 14. กรุงเทพฯ: ศิลปาบรรณาคาร.

ฉัตต์ ปิยะอุย. (2541). *งานบุญผะเหวดมุกดาหาร วัดมโนภิรมย์ บ้านซะโนด อำเภอหว้านใหญ่ 14 – 15 มีนาคม 41.* [ม.ป.ท.] บริษัทพรีสเกล จำกัด.

ธีรพงษ์ จตุรพาณิชย์.(ต.ค. – ธ.ค. 2541). พระอุปคุตกับงานบุญผะเหวด. *เมืองโบราณ.* 24,4 130 – 135

บรรจบ บรรณรุจิ. (2537). *อสีติมหาสาวก.* พิมพ์ครั้งที่ 2. นนทบุรี: กองทุนศึกษาพุทธสถาน.

บุญผเวสของชาวอีสาน: การวิเคราะห์และตีความหมายทางมานุษยวิทยา. (2534). ห้องปฏิบัติการทางมานุษยวิทยาของอีสาน ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

ปรมานุชิตชิโนรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระ. (2530). *ปฐมสมโพธิกถา.* กรุงเทพฯ: กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.

ผีกับพุทธ: ศาสนาและความเชื่อในสังคมด่านซ้าย. (2550). กรุงเทพฯ: มูลนิธิเล็ก – ประไพ วิริยะพันธุ์.

พระครูพัทธนาธิมุต(ประพันธ์ กวาวสิบสาม)และ พระธีรชัย ใจดี.(2555).*พระมหาอุปคุต พระอรหันต์ผู้ปราบมารบันดาลโชคลาภ.*เชียงใหม่: สันติภาพแพ็คพริ้นท์ จำกัด.

พระประพันธ์ สุทฺธจิตฺโต(กวาวสิบสาม).(2548). *อิทธิพลความเชื่อเรื่องพระอุปคุตที่มีต่อพิธีกรรมชาวพุทธล้านนา.* ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย.

พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 26 พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย วิมานวัตถุ

เปตวัตถุ เถรคาถา เถรีคาถา. (2539). กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระนิพพานโสตร ฉบับศูนย์วัฒนธรรมภาคใต้ (สำนวนที่ 4). (2528). ศูนย์วัฒนธรรมภาคใต้ วิทยาลัยครูนครศรีธรรมราชและมูลนิธิโตโยต้าแห่งประเทศญี่ปุ่น. กรุงเทพฯ: กรุงสยามการพิมพ์.

พระมหาชนะ ธมฺมธโช ภมรพล ป.ธ.9.(2542). *โคลงสารปถมสมโพธิ*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.

พระสัทธรรมโฆษเถระ.(2528). *โลกบัญญัติ*. หอสมุดแห่งชาติ กรมศิลปากร.

พระอริยานุวัตร เขมจารีเถระ.(2513). *พระอุปคุตผาบมาร*. มหาสารคาม: ทุนมูลนิธิอาเซีย.

พิเชฐ สายพันธ์. (2539) *"นาคาคติ" อีสานลุ่มน้ำโขง: ชีวิตทางวัฒนธรรมจากพิธีกรรมร่วมสมัย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

วัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดลำพูน. (2544). คณะกรรมการฝ่ายประมวล เอกสารและจดหมายเหตุในคณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสพระราชพิธีมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา 6 รอบ 5 ธันวาคม 2542.

วิศิษฏ์ ดวงสงค์. (2542). แห่พระอุปคุต (วัดพระธาตุพนม). *สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 15*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์,5133 – 5136.

ส.ศิวรักษ์,แปลและเรียบเรียง, (2552) . *ความเข้าใจในเรื่องพระเจ้าอโศกและอโศกาวทาน*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: ศูนย์ไทย-ธิเบต.

เสถียร โพธินันทะ. (2544). *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา*.กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์.

อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล. (2546). *ปฐมสมโพธิกถาภาษาไทยฉบับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส: ความสัมพันธ์ด้านสารัตถกับวรรณกรรมพุทธประวัติอื่น*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

อภิชาติ ยอดสุวรรณ. (2534). *บทบาทของพระอุปคุตในเรื่องมหาอุปคุตฉบับล้านนา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาและวรรณกรรมล้านนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อุดม รุ่งเรืองศรี. (2542). พุทธศาสนาในล้านนา. *สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคเหนือ เล่ม 9*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์,4715-4728.

<u>ภาษาอังกฤษ</u>

Rhum, Michael R. (1994). *The Ancestral Lords: Gender, Descent, and Spirits in a Northern Thai Village*. Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.

Strong,John. (1992). *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*. Princeton,New Jersy: Princeton University Press.

อินเทอร์เน็ต

กาฬสินธุ์แล้งหนัก!แห่พระอุปคุตขอฝน สืบค้นเมื่อวันที่ 13 มีนาคม 2556 จาก http://www.komchadluek.net/detail/20130308/153510/%E0%B8%81%E0%B8%B2%E0%B8%AC%E0%B8%AA%E0%B8%B4%E0%B8%99%E0%B8%98%E0%B8%B8%E0%B9%8C%E0%B9%81%E0%B8%A5%E0%B9%89%E0%B8%87%E0%B8%AB%E0%B8%99%E0%B8%B1%E0%B8%81!%E0%B9%81%E0%B8%AB%E0%B9%88%E0%B8%9E%E0%B8%A3%E0%B8%B0%E0%B8%AD%E0%B8%B8%E0%B8%9B%E0%B8%84%E0%B8%B8%E0%B8%95%E0%B8%82%E0%B8%AD%E0%B8%9D%E0%B8%99.html#.UToJ29oayc0.

คนรออาบน้ำมนต์ตักบาตรวันเป็งปุ๊ด สืบค้นเมื่อวันที่ ๗ ธันวาคม ๒๕๕๕ จาก http://www.chiangmainews.co.th/page/?p=76428.

"หลวงปู่สุภา" เกจิชื่อดังอายุ 114 ปี อวยพรปีใหม่ชาวภูเก็ตอยู่ดีมีสุข. สืบค้นเมื่อวันที่ 17 กรกฎาคม 2555 จาก http://www.manager.co.th/South/ViewNews.aspx? NewsID=9500000151658.

ซีดี

สุธี สุดประเสริฐ. (2554). โปรแกรมตรวจหาและเทียบเคียงพุทธวจนจากพระไตรปิฎก E-Tipitaka version2.1.

ภาพถ่าย

ป้ายจารึกพระควัมปติเถระ พระผู้ทรงพลังและอานุภาพในการห้ามน้ำ. (2555). สถาบันวิจัยและพัฒนาทรัพยากรทางทะเล ชายฝั่งทะเลและป่าชายเลน จังหวัดภูเก็ต.

ปอยส่างลอง: พลวัตและการขยายพื้นที่ของชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่[1]

สุพิน ฤทธิ์เพ็ญ[2]

บทคัดย่อ

งานปอยส่างลองคืองานบวชเณรลูกหลานชาวไทใหญ่ถือเป็นงานที่ยิ่งใหญ่ มีคุณค่าและความหมายต่อชาวไทใหญ่ในฐานะงานที่บ่งบอกถึงความเคารพเลื่อมใสและการร่วมสืบสานพระพุทธศาสนา แต่เดิมนิยมจัด ณ วัดที่เป็นศูนย์กลางของชาวไทใหญ่ แต่ในรอบ 3 ปีที่ผ่านมา ปอยส่างลองได้ขยายพื้นที่ออกไปมากกว่าปอยอื่นๆ และมีการรวมตัวของชาวไทใหญ่อย่างหนาแน่น ทั้งยังได้รับความร่วมมือและความสนใจจากชาวไทยวน ผู้วิจัยจึงต้องการศึกษาวิเคราะห์ปัจจัยที่ทำให้เกิดพลวัตขึ้นกับปอยส่างลองซึ่งเสมือนการขยายพื้นที่ของชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่ รวมถึงแนวโน้มที่จะเกิดขึ้นกับสังคมวัฒนธรรมไทใหญ่และไทยวนอันเนื่องมาจากพลวัตดังกล่าว

ผลการศึกษาพบว่าปัจจัยที่ทำให้ปอยส่างลองขยายพื้นที่จากศูนย์กลางไปสู่แหล่งต่างๆ ในจังหวัดเชียงใหม่ ได้แก่ (1) ความต้องการสืบสานวัฒนธรรมพุทธศาสนาของชาวไทใหญ่ (2) ความเข้มแข็งของเครือข่ายชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่ (3) การได้รับประโยชน์ด้านการศึกษาของภิกษุสามเณรชาวไทใหญ่ในเชียงใหม่ และ (4) การที่ชาวไทยวนยอมรับและชื่นชมความศรัทธาในวัฒนธรรมของชาวไทใหญ่ ผลที่เกิดขึ้นจากการขยายพื้นที่ปอยส่างลอง ทำให้พื้นที่ของไทใหญ่ในเชียงใหม่กว้างขึ้นและวัฒนธรรมของชาวไทใหญ่หยั่งรากจนเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมในท้องถิ่นไทยวน

---

[1] บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง "งานปอยไทใหญ่: การแสดงอัตลักษณ์ของชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่" ภายใต้ชุดโครงการวิจัยเมธีวิจัยอาวุโส สกว. เรื่อง "คติชนสร้างสรรค์": พลวัตในการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยปัจจุบัน" (2554-2557) โดยมีศาสตราจารย์ ดร. ศิราพร ณ ถลางเป็นหัวหน้าชุดโครงการวิจัย

[2] อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย โรงเรียนสารภีพิทยาคม อำเภอสารภี จังหวัดเชียงใหม่

บทนำ

ไทใหญ่คือกลุ่มชนชาติไทที่มีประวัติศาสตร์ ภาษา และศิลปวัฒนธรรมของตนมาอย่างยาวนาน จุดเริ่มต้นของชาวไทใหญ่ที่บันทึกไว้ในตำนานประวัติศาสตร์เริ่มขึ้นในราวคริสต์ศตวรรษที่6ณ อาณาจักรหมอกขาวมาวหลวงด้านเหนือของประเทศพม่าและมณฑล ยูนนาน ประเทศจีน อาณาจักรที่เคยเจริญรุ่งเรืองในสมัยเจ้าเสือข่านฟ้า เสื่อมอำนาจลงตามลำดับ และล่มสลายในปี ค.ศ.1560

ปัจจุบัน ชาวไทใหญ่มีถิ่นฐานอยู่ใน 5 ประเทศ ได้แก่ชาวไทใหญ่ในรัฐฉานประเทศพม่า ชาวไทใหญ่ในเขตภาคตะวันตกเฉียงใต้ของมณฑลยูนนาน ไทใหญ่ที่เรียกตนเองว่าไทอาหมในเขตอัสสัม ประเทศอินเดีย ชาวไทใหญ่ที่เรียกตนเองว่าไทเหนือในเขตภาคเหนือประเทศลาว และไทใหญ่ในประเทศไทย (สมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์, 2544 :77- 79)

นับตั้งแต่รัฐฉานสูญเสียดินแดนที่มีพื้นที่ถึงหนึ่งในสามของประเทศให้แก่พม่า และในท่ามกลางนโยบายการทำให้เป็นพม่าของรัฐบาล ที่กดดันชาวไทใหญ่ซึ่งรักและภูมิใจในเชื้อชาติและศิลปวัฒนธรรมที่เป็นอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทและเป็นอัตลักษณ์เฉพาะของชาวไทใหญ่พยายามที่จะต่อต้านในหลากหลายวิธีการ เช่น ให้ความช่วยเหลือกองกำลังกู้ชาติไทใหญ่ การขัดขืนนโยบายและคำสั่งของพม่าจนถูกลงโทษอย่างรุนแรง ปราบปรามจนทรัพย์สิน บ้านเรือนเสียหาย เสียชีวิตทั้งครอบครัว หรือเกือบทั้งหมู่บ้าน

เมื่อมีการต่อสู้ระหว่างกองกำลังกู้ชาติไทใหญ่กับกองทัพพม่าของชาวไทใหญ่ในรัฐฉาน ชาวไทใหญ่จำนวนมากอพยพหนีภัยสงครามเข้าสู่ประเทศไทย และนับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2539 เป็นต้นมาชาวไทใหญ่ในจังหวัดชายแดนภาคเหนือ เพิ่มจำนวนขึ้นอย่างรวดเร็ว จากการสำรวจจำนวนชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่ในปี 2554 ของสมาพันธ์แรงงานไทใหญ่ พบว่า เมื่อรวมชาวไทใหญ่ซึ่งเข้ามาอาศัยอยู่ในภาคเหนือก่อนการกวาดต้อนผู้คนในสมัยพระยากาวิละ ก่อนการตกอยู่ภายใต้การปกครองของพม่า และการอพยพโยกย้ายภายหลังนโยบายการทำให้เป็นพม่าของรัฐบาลทหาร มีจำนวนไม่ต่ำกว่า 250,000 คน (สัมภาษณ์ประธานชมรมผู้ใช้แรงงานไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่, 8 กรกฎาคม 2555)

ชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่รวมตัวกันอย่างเหนียวแน่นแม้จะมีการผสมผสานรับเอาวัฒนธรรมใหม่เข้าไปปะปนกับวัฒนธรรมดั้งเดิมบ้าง แต่ก็ยังมีการใช้วิถีชีวิตตามแบบฉบับไทใหญ่ที่ชัดเจนบนแผ่นดินไทย โดยเฉพาะในด้านวัฒนธรรมประเพณี เช่นในชุมชนไทใหญ่ในอำเภอแม่อาย จังหวัดเชียงใหม่ (เรณู อรรฐาเมศร์ 2541)และ ในหมู่บ้านเปียงหลวง อำเภอเวียงแหง จังหวัดเชียงใหม่ (วันดี สันติวุฒิเมธี 2545) ผลการศึกษาสรุปตรงกันว่าชาวไทใหญ่ในพื้นที่ดังกล่าวใช้รูปแบบวัฒนธรรมไทใหญ่เป็นแนวทางใน

การดำเนินชีวิต ร่วมกันดำเนินกิจกรรมงานประเพณีสิบสองเดือนไทใหญ่ เพื่อรักษามรดกทางวัฒนธรรมไทใหญ่ให้สืบต่อไป บางครั้งยังมีการท้าทายกับอำนาจรัฐพม่าที่ไม่สามารถทำได้ในรัฐฉาน เช่น การนำเสนอการจำหน่ายบทเพลงการเมืองที่มีเนื้อหาวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลพม่าที่ไม่อาจนำเสนอหรือซื้อขายกันได้ในรัฐฉาน และการตัดชายผ้าซิ่นของนักแสดงจ้าตไตหญิงออก (*จ้าตไต* คือการแสดงละครร้องรำแบบไทใหญ่) เพื่อไม่ให้เหมือนการแต่งกายในศิลปะการแสดงแบบพม่า

จากการลงพื้นที่เพื่อเก็บข้อมูลภาคสนามในงานปอยไทใหญ่จังหวัดเชียงใหม่ที่วัดป่าเป้าวัดกู่เต้า วัดเกาะกลาง วัดติยะสถาน ไทใหญ่ ในช่วง พศ. 2553- 2555และจากการศึกษาข้อมูลจากเอกสารร่วมกับการสัมภาษณ์ผู้นำชาวไทใหญ่ ผู้วิจัยพบว่า ปอยส่างลองมีการกระจายพื้นที่การจัดงานอย่างชัดเจน จาก 5แหล่งใหญ่ ที่เป็นพื้นที่วิจัย (วัดป่าเป้า วัดกู่เต้า วัดเกาะกลาง วัดติยะสถานไทใหญ่ และเปียงหลวง)เพิ่มขึ้นเป็นเกือบ 30พื้นที่โดยพื้นที่ในแต่ละแหล่งมีผู้เข้าร่วมงานเป็นจำนวนมาก ทั้งจำนวนส่างลอง ชาวไทใหญ่ซึ่งเป็นผู้ปกครอง ผู้ร่วมประเพณี และชาวไทยวนซึ่งเป็นนายจ้าง เพื่อนร่วมงาน รวมถึงผู้คนในพื้นที่ดังกล่าว

บทความนี้ ต้องการที่จะศึกษาวิเคราะห์ปัจจัยที่ทำให้เกิดพลวัตและผลที่นับเนื่องจากการขยายพื้นที่ปอยส่างลองของชาวไทใหญ่ในเชียงใหม่ รวมถึงแนวโน้มที่จะเกิดขึ้นกับวัฒนธรรมไทใหญ่และวัฒนธรรมไทยวนอันเนื่องมาจากพลวัตดังกล่าว

ตำนานความเชื่อของชาวไทใหญ่เกี่ยวกับปอยส่างลอง

ตำนานความเชื่อของชาวไทใหญ่เกี่ยวกับปอยส่างลองซึ่งสอดคล้องกับพุทธประวัติมี 3 ตำนานความเชื่อ ความเชื่อแรกซึ่งเป็นคำอธิบายโดยชาวไทใหญ่ทั่วไปจะอธิบายว่า ปอยส่างลองเป็นการจำลองฉากพุทธประวัติตอนเจ้าชายสิทธัตถะออกบวช ดังนั้น ส่างลองจึงแต่งตัวสวยงามแบบ “เจ้าชาย” และมีคำอธิบายต่อว่า เมื่อเป็นเจ้าชายสิทธัตถะผู้สูงส่ง จึงต้องมีคนแบกบ่าส่างลองหรือให้ส่างลองขี่ม้าเพื่อไม่ให้เท้าแตะพื้น

ความเชื่อที่ 2 จะอ้างถึงเหตุการณ์ตามพุทธประวัติตอนที่พระพุทธเจ้าเสด็จไปยังกรุงกบิลพัสดุ์เพื่อโปรดพระประยูรญาติ แล้วพระนางพิมพาทรงเครื่องให้พระราหุลกุมารไปเฝ้าเพื่อทูลขอราชสมบัติเมื่อได้รับคำขอจากราหุลกุมารแทนที่จะพระราชทานราชสมบัติให้ พระพุทธองค์กลับทรงดำริว่าราชสมบัติอันเป็นโลกียทรัพย์นี้ไม่จีรัง ควรที่พระองค์จะพระราชทานอริยทรัพย์อันยั่งยืนให้ แล้วทรงรับสั่งให้บรรพชาราหุลกุมารเป็นสามเณร (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดแม่ฮ่องสอน, 2549 : 215)

ความเชื่อที่ 3 มาจากบันทึกในหนังสือไทใหญ่ที่เขียนโดยเจ้าหน่อคำนักอักษรศาสตร์ชาวไทใหญ่ว่า เจ้าชายอาชาตศัตรูพระราชโอรสของพระเจ้าพิมพิศาล แห่งกรุงราชคฤห์ได้กระทำปิตุฆาตพระบิดาตามคำยุแหย่ของพระเทวัต เจ้าชายจึงไถ่บาปจากปิตุฆาตด้วยการชักชวนพระสหายพร้อมด้วยอำมาตย์ให้นำบุตรหลานเข้าร่วมรับการบวชจำนวนกว่า 500 คน ก่อนบวชได้มีการจัดงานใหญ่ 7 วัน 7 คืนพร้อมกับมีการแต่ง

องค์ทรงเครื่องบุตรหลานด้วยเครื่องประดับสวยงาม แล้วนั่งบนหลังช้าง ม้า เป็นเวลา 7 วันจากนั้นจึงนำไปเข้ารับการบรรพชาเป็นสามเณรต่อหน้าพระพุทธเจ้าและเหล่าพระสงฆ์สาวกทั้งหลาย (อานไตย คานไข่ฟ้า, 2553 :22)

ความเชื่อดังกล่าว ได้รับการเล่าขานสืบต่อกันมา เป็นกุศโลบายให้เกิดความศรัทธาและความเข้มแข็งในการปฏิบัติของชาวไทใหญ่ เนื่องจากปลายทางของปอยส่างลองในส่วนของครอบครัวและญาติมิตรที่ค้ำชูพระพุทธศาสนาด้วยการถวายบุตรหลานไว้ในร่มพระพุทธศาสนาคืออานิสงส์ที่จะทำให้ชีวิตเจริญรุ่งเรือง โดยมีนิพพานำ ปรมำ สุขำ เป็นที่สุดตามความเชื่อของพุทธศาสนิกชนโดยทั่วไป และในส่วนของส่างลองคือการได้บรรพชาทดแทนคุณของบุพการี ด้วยความเชื่ออย่างมั่นคงว่า แม้หากว่าบุพการีของตนจะตกอยู่ในอบายภูมิ อานิสงส์ของการบรรพชาบุตรหลานก็จะทำให้บุคคลผู้นั้นหลุดพ้นจากภพภูมิดังกล่าวได้



ภาพประกอบที่ 1 ส่างลองใน งานปอยส่างลองที่วัดป่าเป้า อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่

ในจำนวนงานประเพณีของชาวไทใหญ่ในรอบปีนั้น ปอยส่างลองถือเป็นงานที่ยิ่งใหญ่มีคุณค่าและความหมายต่อชาวไทใหญ่ในฐานะงานที่บ่งบอกถึงความเคารพเลื่อมใส การร่วมสืบสานพระพุทธศาสนา ที่สำคัญคือเป็นงานที่แสดงถึงความพร้อมของฐานะเพราะเป็นการรวมญาติมิตรเพื่อแสดงความชื่นชมต่อเจ้าภาพ ในรัฐฉานนั้น ชาวไทใหญ่ให้ความสำคัญต่อปอยส่างลองเป็นอย่างยิ่ง ครอบครัวใดมีบุตรชาย ก็จะเตรียมสะสมเงินเพื่อเป็นค่าใช้จ่ายในการประกอบพิธีและการเลี้ยงดูแขกที่มาร่วมแสดงความยินดี จนบางครั้งอาจให้บุตรหลานเพศหญิงเข้าไปประกอบอาชีพต่างๆในประเทศเพื่อนบ้าน เช่น จีนหรือ

ไทย เพื่อหาเงินไปจัดปอยส่างลองให้กับบุตรหลานเพศชายของครอบครัว หรือบุตรหลานเพศหญิงที่มาทำงานในประเทศเพื่อนบ้านก็จะส่งเงินไปให้ครอบครัวด้วยสำนึกส่วนตัวเมื่อถึงวาระที่จะต้องจัดปอยส่างลอง



ภาพประกอบที่ 2 การเฉลิมฉลองปอยส่างลองของผู้ร่วมงาน ณ วัดติยะสถานไทใหญ่ อำเภอแม่แตง จังหวัดเชียงใหม่

องค์ประกอบปอยส่างลอง

ปอยส่างลองที่สมบูรณ์ครบถ้วนตามประเพณีซึ่งปฏิบัติสืบต่อกันมา มีองค์ประกอบดังนี้

1. เด็กชายที่จะบรรพชาเป็นสามเณร อายุระหว่าง6 – 12 ขวบ
2. *ตะแป* ที่อาจเรียกว่าพ่อส้านแม่ส้าน เป็นผู้คอยดูแลปรนนิบัติส่างลองตลอดระยะเวลาที่อยู่ในพิธีการบวชส่างลองไม่ว่าจะเป็นการแต่งกายในช่วงเป็นส่างลองและการบรรพชา การรับประทานอาหาร การให้ขี่คอหรือขี่ม้า
3. *พ่อข่ามแม่ข่าม*คือผู้ที่ปวารณาตัวเป็นเจ้าภาพบวชส่างลอง ซึ่งอาจเป็นเจ้าภาพค่าใช้จ่ายทั้งหมดหรือเจ้าภาพร่วมกับพ่อแม่ของส่างลอง
4. ร่มทอง และพัดสำหรับให้ส่างลองถือพร้อมโบกสะบัดในช่วงแห่ขบวน
5. ต้นเงิน ต้นข้าวตอก และสังฆทานที่ใช้ในพิธีแห่ส่างลองและถวายเป็นปัจจัยไทยทานถวายพระสงฆ์
6. อัฐบริขารสำหรับสามเณรที่เตรียมไว้ภายหลังที่ส่างลองผ่านการบรรพชา



ภาพประกอบที่ 3 ต้นข้าวตอกหนึ่งในองค์ประกอบของปอยส่างลอง

ลำดับพิธีการปอยส่างลอง

ช่วงเวลาของการจัดปอยส่างลอง จะอยู่ในช่วงเดือนมีนาคมถึงพฤษภาคมของทุกปี ประเพณีปอยส่างลองแบ่งลำดับพิธีการเป็น 3 ช่วง คือช่วงเตรียมงาน ช่วงพิธีกรรมและช่วงปิดงาน มีรายละเอียดโดยสังเขป ดังนี้

ช่วงเตรียมงานเรียกว่า "*อ่อมปอย*" เป็นวันที่จัดเตรียมสิ่งของและพิธีการ ผู้ช่วยงานฝ่ายหญิงจะจัดเตรียมเครื่องแต่งกายของส่างลอง เครื่องอัฏฐบริขาร เครื่องประกอบพิธีกรรมอาหารและเครื่องดื่มที่จะรับรองผู้มาร่วมงาน ผู้ช่วยงานฝ่ายชายจะจัดหา*ตะแปส่างสอ*คือผู้ดูแลแนะนำเด็กชายที่จะบรรพชา ประสานพิธีกรรมระหว่างเจ้าภาพกับเจ้าอาวาส จัดเตรียมอาหารสำหรับพระสงฆ์ สามเณร และผู้ร่วมในพิธีกรรมในวันบวชส่างลอง

ช่วงพิธีกรรม เรียกว่า "*ปอยส่างลอง*"ตอนเช้าจะเป็นพิธีแห่เครื่องบวช เครื่องไทยทาน ปลงผมและชำระล้างร่างกายก่อนสวมเสื้อผ้าสีขาว แห่ขบวนส่างลองไปยังวัด เพื่อ*กั่นตอ* (ขอขมา) ต่อพระสงฆ์แล้วสวมชุดส่างลอง จากนั้นจึงไปขอขมาต่อศาลเจ้าเมือง และญาติผู้ใหญ่ตามลำดับในตอนบ่ายจะมีการประกอบพิธีบรรพชา ส่างลองก็จะกลายเป็นเจ้าส่าง (สามเณร) พร้อมรับศีล 10 จากพระสงฆ์

ช่วงปิดงาน เรียกว่า "*ก๋อยจอด*" เป็นการช่วยกันเก็บกวาดทำความสะอาด และเลี้ยงตอบแทนผู้มาช่วยงาน (นงนุช จันทราภัย, 2541 : 450 - 452) ซึ่งสามช่วงรวมเวลาแล้วไม่ต่ำกว่า 5 วัน และแต่ละช่วงมีค่าใช้จ่ายทั้งสิ้นโดยรวมแล้วต้องใช้เงินประมาณ 30,000 – 40,000 บาท (ประมาณ750,000–1,000,000จั๊ต) (สัมภาษณ์นางเหมยฟอง, 16 กันยายน 2555)

จากการศึกษาปอยส่างลองในพื้นที่วิจัยย้อนหลังในช่วง พ.ศ. 2545 –2555 พบว่า ปอยส่างลองที่จัดขึ้น ณ วัดติยะสถานไทใหญ่ซึ่งเป็นชุมชนไทใหญ่อพยพสร้างขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2452 (103ปี) และวัดเปียงหลวง ซึ่งเป็นหมู่บ้านชาวไทใหญ่ที่เป็นชุมชนไทใหญ่อพยพ สร้างเมื่อ พ.ศ. 2471 (84 ปี) จัดปอยส่างลองเป็นประเพณีประจำทุกปี แต่การจัดงานปอยส่างลองของชาวไทใหญ่ซึ่งเป็นผู้ใช้แรงงานนิยมจัดในวัดป่าเป้าในตัวเมืองเชียงใหม่ซึ่งเป็นพื้นที่ที่เป็นศูนย์กลาง ต่อมาในปี พ.ศ. 2550 มีพลวัตเกิดขึ้นกับการจัดปอยส่างลอง คือมีการขยายจากวัดป่าเป้าไปยังวัดกู่เต้าและวัดเกาะกลาง



ภาพประกอบที่ 4 ส่างลองในอิริยาบถของการพักผ่อนระหว่างรอเข้าพิธีการ ณ วัดเปียงหลวง ปี พ.ศ. 2556

นับแต่ปี พ.ศ. 2550 เป็นต้นมา ปอยส่างลองเริ่มขยายพื้นที่ออกมาตามลำดับ โดยในปี พ.ศ. 2555 อานไตย คานไข่ฟ้า (2555 : 12) ซึ่งรวบรวมข้อมูลการจัดปอยส่างลองของชาวไทใหญ่ในประเทศไทยไว้ ข้อมูลดังกล่าว สะท้อนให้เห็นการขยายพื้นที่การจัดปอยส่างลองออกไปจากพื้นที่เดิมอย่างชัดเจน โดยในปี พ.ศ. 2555 มีการจัดปอยส่างลองในอำเภอต่างๆของเชียงใหม่ ถึง 12 อำเภอ รวม 29 วัด ดังนี้(1) อำเภอเมือง วัดสวนดอก วัดกู่เต้า วัดป่าเป้า (2) อำเภอแม่ริมวัดน้ำตกแม่สา วัดวิจิตรวารี (วัดน้ำต้น) วัดสมเด็จดอยน้อย (3) อำเภอสารภีวัดเวฬุวันวัดหนองป่าแสะ (4) อำเภอสันกำแพง วัดสันมะฮกฟ้า (5) อำเภอสันทรายวัดหนองอุโบสถ วัดสันป่าสัก (6) อำเภอดอยสะเก็ดวัดกุมารมงคลชัย (7) อำเภอแม่แตงวัดติยะสถาน (8) อำเภอเชียงดาววัดเมืองนะ (9) อำเภอเวียงแหงวัดกองลม วัดเปียงหลวง(10) อำเภอไชยปราการวัดต้นโชค(11) อำเภอฝางวัดจองแป้น (จองออก) วัดโพธิ์ทอง (บ้านลาน) วัดจองต้นสุง (จองตก) วัดหัวฝาย วัดมหาโพธิ์ศิริชุม

เมือง (12) อำเภอแม่อายวัดเด่นชัย วัดหาดชมพู วัดแม่สาวหมอกเปาวัดหนองบัวงามวัดป่าตึง วัดแม่อายหลวง วัดแม่สาเมืองหนอง

ในปี พ.ศ. 2556 การสำรวจข้อมูลการจัดปอยส่างลอง (อานไตย คานไข่ฟ้า, 2556 : 21) พบว่ามีการจัดปอยส่างลองในอำเภอต่างๆของเชียงใหม่ 9 อำเภอ รวม 23วัด ดังนี้ (1) อำเภอเมืองวัดกู่เต้า วัดป่าเป้า (2)อำเภอแม่ริมวัดบุปผาราม วัดวิจิตรวารี (ครั้งที่ 2) วัดพระนอน (ครั้งที่ 1) (3) อำเภอสารภีวัดสุพรรณ (ครั้งที่ 1)วัดเวฬุวัน (ครั้งที่ 2)(4) อำเภอหางดงวัดบ้านเดื่อ (5) อำเภอแม่แตงวัดติยะสถานไทใหญ่ (6) อำเภอเชียงดาววัดนันติยาราม (7) อำเภอเวียงแหงวัดกองลม วัดเปียงหลวง (8) อำเภอฝางวัดบ้านเด่น วัดจองแป้น (จองออก) วัดเวียงหวาย วัดต้นรุง (จองตก)วัดมหาโพธิสิริชุ่มเมือง (9) อำเภอแม่อายวัดเมืองหนอง (แม่สาว)วัดใหม่จัดสรรวัดหาดชมพูวัดธรรมเจริญ (ป่าตึง)วัดเด่นชัยวัดดอยธาตุ

จากข้อมูลปอยส่างลอง 2 ปี ที่ยกมานั้น จะเห็นว่าในปีที่ 2 นั้น แม้วัดจะไม่เพิ่มจำนวนขึ้น แต่มีวัดที่จัดปอยส่างลองเป็นครั้งแรกเพิ่มจากปี 2555 และหลายวัดจัดเป็นปี 2 ปรากฏการณ์ทางสังคมดังกล่าว เป็นปรากฏการณ์ที่น่าสนใจในการวิเคราะห์อย่างลุ่มลึกต่อไปเพื่อให้เห็นถึงเหตุแห่งพลวัต กระบวนการพลวัต และผลของการพลวัต ที่อาจเกี่ยวโยงถึงการขยายพื้นที่ อันเป็นการขยายเครือข่ายชาติพันธุ์ไทใหญ่ในเชียงใหม่ และในประเทศไทย

ปัจจัยการขยายพื้นที่ของงานปอยส่างลองในจังหวัดเชียงใหม่

จากศึกษาเอกสารและการลงพื้นที่เพื่อสังเกตและสัมภาษณ์เชิงลึก พบว่าการขยายพื้นที่ปอยส่างลองจากจุดศูนย์กลางออกไปยังพื้นที่ต่างๆที่มีชาวไทใหญ่อาศัยอยู่นั้น เกิดจากปัจจัยดังต่อไปนี้

1. ความต้องการสืบสานวัฒนธรรมพุทธศาสนาของชาวไทใหญ่

จากการให้คุณค่าและความหมายของปอยส่างลองของไทใหญ่ในรัฐฉานสืบเนื่องกันมาแต่สังคมบรรพกาล แม้ต่อมาจะอยู่ในสังคมปิด ใต้การปกครองของผู้อื่น และภาวะเศรษฐกิจฝืดเคืองแร้นแค้นแต่ชาวไทใหญ่ในรัฐฉานก็ยังพยายามที่จะสืบสานวัฒนธรรมพุทธศาสนาของตนไว้อย่างแน่นเหนียว ครั้นเมื่อมีโอกาสเข้ามาอยู่ในเมืองไทย และโดยเฉพาะอย่างยิ่งในจังหวัดเชียงใหม่ที่มีพี่น้องญาติมิตรของตนอพยพมาอยู่ก่อนล่วงหน้า และดำเนินกิจกรรมทางวัฒนธรรมในรอบปีอย่างเป็นอิสระ ชาวไทใหญ่ก็ปฏิบัติกิจกรรมตามทางที่ปูไว้ล่วงหน้า และเมื่อตนกับครอบครัวมีความพร้อมที่จะจัดปอยส่างลองเพื่อสืบสานวัฒนธรรม และเป็นการประกาศโดยนัยยะว่าครอบครัวของตนมีความพร้อมด้านเศรษฐกิจแล้ว ชาวไทใหญ่จึงร่วมเป็นส่วนหนึ่งของปอยส่างลอง



ภาพประกอบที่ 5 ขบวนแห่เครื่องปัจจัยไทยทานในปอยส่างลองวัดเกาะกลาง อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่

นอกเหนือจากการบันทึกภาพ การถ่ายวิดีทัศน์เพื่อเก็บความภาคภูมิใจไว้แล้ว เจ้าภาพร่วมและผู้ร่วมงานจะเป็นผู้บันทึกเหตุการณ์และประกาศต่อๆกันไปว่า ครอบครัวของไทใหญ่ผู้นั้นได้จัดปอยส่างลองร่วมกับตน และข่าวการบวชส่างลองพร้อมสื่อที่บันทึกไว้ก็จะแพร่ไปถึงหมู่บ้านที่เจ้าภาพปอยส่างลองเคยอาศัยอยู่ สร้างความภาคภูมิใจ ความปีติให้แก่ญาติผู้ใหญ่และญาติพี่น้องที่ยังคงอยู่ในรัฐฉานแม้ว่าส่างอ่อนจำนวนหนึ่งจะลาสิกขาหลังจากเสร็จพิธีการ เพราะความไม่พร้อมของวุฒิภาวะทางอารมณ์ สามวันหรือเจ็ดวันเพราะต้องเรียนหนังสือในโรงเรียนไทย ทั้งที่ครอบครัวใช้จ่ายเงินไม่ต่ำกว่า 50,000 บาท เพื่อการนี้ก็ตาม

2. ความเข้มแข็งของเครือข่ายชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่

ในจังหวัดเชียงใหม่นั้น เครือข่ายชาวไทใหญ่ที่ทำหน้าที่เป็นผู้ประสานงาน เชื่อมโยงชาวไทใหญ่ในพื้นที่ต่างๆ ของเชียงใหม่ และนอกจังหวัดเชียงใหม่เข้าด้วยกัน ได้แก่ ชมรมการศึกษาและศิลปวัฒนธรรมไทใหญ่จังหวัดเชียงใหม่ตั้งขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2540ที่ทำการชมรมตั้งอยู่ ณ วัดกู่เต้า อำเภอเมืองจังหวัดเชียงใหม่ โดยนายแสงเมือง มังกร เป็นประธานชมรมต่อมาเมื่อวันที่ 30มีนาคม 2555ได้รับการอนุมัติให้ขึ้นทะเบียนเป็นสมาคมการศึกษาและศิลปวัฒนธรรมไทใหญ่ (Taiyai Education and Culture Association) มีวัตถุประสงค์หลักคือส่งเสริมการศึกษาและอนุรักษ์วัฒนธรรม ฟื้นฟูและเผยแพร่วัฒนธรรมไทใหญ่ อันเป็นหนึ่งในเอกลักษณ์แห่งความหลากหลายทางวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย รวมทั้งสนับสนุนให้

สมาชิกตระหนักและมีส่วนร่วมในการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม(สัมภาษณ์ แสงเมือง มังกร, 25 สิงหาคม2555)

ความเข้มแข็งของชมรมที่เติบโตมาจนได้รับการรับรองให้เป็นสมาคมดำเนินไปพร้อมๆกับความเข้มแข็งของชาวไทใหญ่ในประเทศไทย โดยนับตั้งแต่ ปีพ.ศ. 2540 เป็นต้นมา ชาวไทใหญ่ซึ่งได้รับโอกาสให้มีสิทธิการเป็นชาวไทใหญ่ในประเทศไทย และได้รับการส่งเสริมในด้านการศึกษาจนประสบความสำเร็จได้เข้ามาทำงานร่วมกับสมาคม เช่น นางแสงระวี (นามสมมติ) ทำหน้าที่เลขานุการสมาคม นายบุญทา (นามสมมติ) ทำหน้าที่ผู้ประสานงานไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่ นางน้อง (นามสมมติ)ทำหน้าที่ครูสอนศิลปะการแสดงไทใหญ่ให้แก่บุตรหลานชาวไทใหญ่ ในโรงเรียนวัดป่าเป้า ซึ่งสร้างขึ้นเพื่อส่งเสริมการเรียนรู้ภาษาและวัฒนธรรมไทใหญ่



ภาพประกอบที่ 6 นายแสงเมือง มังกร ประธานสมาคมการศึกษาและวัฒนธรรมไทใหญ่ จังหวัดเชียงใหม่ กล่าวรายงานและวัตถุประสงค์ของสมาคม ในวันเปิดป้ายที่ทำการสมาคม ณ วัดกู่เต้า จังหวัดเชียงใหม่

นอกจากนั้น ชาวไทใหญ่ที่เป็นลูกหลานของชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่รุ่นแรกๆ อีกจำนวนมากก็สามารถทำงานร่วมกับคนในพื้นที่และชาวต่างชาติได้อย่างเป็นทางการ เช่น นายแสงไตย (นามสมมติ) นางหลาวหลาว (นามสมมติ) ทำหน้าที่ผู้สื่อข่าวสำนักข่าวฉาน (S.H.A.N.)นางเชอรี่ทำหน้าที่ผู้จัดรายการสถานีวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย ภาคภาษาไทใหญ่ และนายแสงคะ (นามสมมติ) ทำหน้าที่กองบรรณาธิการหนังสือสาละวินโพสต์ ที่นอกจากจะสร้างความเชื่อมั่นในศักยภาพ ความรู้ความสามารถของ

ชาวไทใหญ่ในประเทศไทยแล้ว ยังทำให้ข่าวศิลปวัฒนธรรมของชาวไทใหญ่ในพื้นที่ต่างๆทั่วไทยและทั่วโลกได้รับการขยายเชื่อมโยงกันออกไป

ในแง่การเมืองการปกครองตามโครงสร้างของกระทรวงมหาดไทย ชาวไทใหญ่ในตำบลต่างๆ เช่น ตำบลเปียงหลวง มีสิทธิ์เลือกตั้งผู้นำระดับท้องถิ่น ก็ได้ใช้สิทธิ์เลือกชาวไทใหญ่ในพื้นที่ทำหน้าที่ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน นายกองค์การบริหารส่วนตำบล สมาชิกองค์การบริหารส่วนจังหวัด และอื่นๆ ที่ทำให้ชาวไทใหญ่ในพื้นที่ได้รับการบริการสิทธิต่างๆ จากรัฐบาลอย่างเต็มที่

นอกจากนั้น ยังมีพระสงฆ์ชาวไทใหญ่จำนวนหนึ่งที่เข้ามาจำพรรษาในเชียงใหม่เป็นเวลานาน จนมีวัยวุฒิ คุณวุฒิ และได้รับฉันทานุมัติจากคณะสงฆ์ คณะศรัทธาในชุมชนนั้นๆ ให้ดำรงตำแหน่งเจ้าอาวาส รองเจ้าอาวาส รองเจ้าคณะตำบล เจ้าคณะตำบล ไปจนถึงเจ้าคณะอำเภอ และอาจได้รับสมณศักดิ์ตามธรรมเนียมของคณะสงฆ์ไทย ดังนั้น นอกจากเจ้าอาวาสหรือเจ้าส่าจะเป็นที่พึ่งทางใจของชาวไทใหญ่แล้ว ชาวไทใหญ่ยังรู้สึกภาคภูมิใจที่พระสงฆ์ชาวไทใหญ่ได้รับการยอมรับจากคณะสงฆ์และชาวไทยวนที่เป็นเจ้าถิ่นเป็นอย่างดี

ปัจจุบัน มีภิกษุสามเณรไทใหญ่จำนวนมากอยู่ในระบบการศึกษาของไทยทั้งการศึกษาด้านปริยัติธรรมและอุดมศึกษาซึ่งรัฐจัดสำหรับสำหรับสงฆ์ แต่ภิกษุชาวต่างชาติสามารถใช้เอกสารใบสุทธิพระสงฆ์หนังสือรับรองจากเจ้าอาวาส หรือพาสปอร์ต ในการสมัครเข้าเรียนในระดับมัธยมหรือปริยัติธรรมเบื้องต้น เช่น โรงเรียนเชตุพนศึกษา (ในพระสังฆราชูปถัมภ์) โรงเรียนสามัคคีวิทยาทาน และสามารถสอบเข้าเรียนต่อในระดับอุดมศึกษา เช่น มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ พะเยา แพร่ และอื่นๆ มหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตล้านนา วิทยาเขตวังน้อย และอื่นๆ หรือบางครั้งอาจได้รับทุนการศึกษาไปศึกษาในต่างประเทศ จนประสบความสำเร็จและกลับมารับใช้ชุมชนไทใหญ่ในแหล่งต่างๆ ด้วยเงื่อนไขการรับทุนการศึกษาที่ต้องปฏิบัติงานพัฒนาคุณภาพชีวิตในแก่ชุมชนไทใหญ่ที่เจ้าของทุนระบุหรือตามแต่สำนึกแห่งความรักในกลุ่มชาติพันธุ์

เมื่อศูนย์กลางของชาวไทใหญ่เข้มแข็งขึ้น ชาวไทใหญ่กลุ่มต่างๆที่ได้กล่าวมาได้รับการพัฒนาจนมีศักยภาพและเข้าไปทำงานในท้องถิ่นในฐานะเครือข่ายผู้นำการพัฒนาด้านการศึกษาและศิลปวัฒนธรรม รวมถึงด้านที่ชาวไทใหญ่ผู้นั้นมีความชำนาญท้องถิ่นก็ได้รับการขับเคลื่อนนำไปสู่การพัฒนาตามลำดับ เครือข่ายชาวไทใหญ่ในเชียงใหม่จึงเข้มแข็งขึ้นทุกขณะ



ภาพประกอบที่ 7 บรรยากาศการแห่ขบวนปอยส่างลอง ปี พ.ศ. 2554 ณ วัดกู่เต้า

เมื่อถึงวาระงานปอยไทใหญ่ที่แต่เดิมสมาคมการศึกษาและวัฒนธรรมไทใหญ่เคยจัดที่ศูนย์กลางไม่กี่แห่ง ก็ได้รับการผลักดัน โยงใย จากผู้นำเครือข่ายในแหล่งต่างๆให้ขยายพื้นที่การจัดออกไป และเครือข่ายเหล่านั้นก็มีบทบาทเป็นคณะกรรมการผู้ดำเนินงาน จนทำให้งานประเพณีแต่ละงานมีขนาดใหญ่ขึ้น และโดยเฉพาะอย่างยิ่งปอยส่างลองที่ชาวไทใหญ่ให้ความสำคัญในลำดับต้นๆ จึงมีความเข้มข้นของการจัดงาน การร่วมงานของชาวไทใหญ่เป็นอย่างยิ่งจนบางครั้งวัดที่เป็นสัญลักษณ์ของเชียงใหม่ เช่นวัดสวนดอก อำเภอเมืองเชียงใหม่ ซึ่งใช้วัฒนธรรมไทยวนเป็นหลักในการดำเนินกิจกรรมของวัดมาโดยตลอดก็ปรากฏว่าในเดือนเมษายน พ.ศ. 2555ทางวัดได้อนุญาตให้ชาวไทใหญ่ใช้วัดสวนดอกเป็นสถานที่จัดงานปอยส่างลองที่มีจำนวนส่างลองบุตรหลานของแรงงานชาวไทใหญ่ร่วมในพิธีครั้งนั้นถึง 60 คน (สัมภาษณ์ธุยี่, 22 กันยายน 2555)

3. การได้รับประโยชน์ด้านการศึกษาภิกษุสามเณรไทใหญ่ในไทย

กรมการปกครองได้แยกประเภทชนเผ่าและชาติพันธุ์ที่อยู่ในประเทศไทยออกเป็น 3กลุ่มคือ (1) กลุ่มที่คาดว่าเป็นชนเผ่าและชาติพันธุ์ดั้งเดิม มีสิทธิขอลงรายการสัญชาติไทย (2) กลุ่มที่คาดว่าเป็นชนเผ่าและชาติพันธุ์อพยพ มีสิทธิขอสถานะต่างด้าว บุตรของชนเผ่าและชาติพันธุ์กลุ่มที่ 2 นี้ มีสิทธิจะขอลง

สัญชาติโดยคำสั่งของรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย (3) กลุ่มที่ตกอยู่ในสถานะหลบหนีเข้าเมืองผิดกฎหมายและไม่มีสิทธิขอสถานะใด ๆ

ทั้งนี้เพื่อง่ายต่อการควบคุมชนเผ่าและชาติพันธุ์ที่หลั่งไหลเข้ามาในประเทศไทยอย่างต่อเนื่อง กรมการปกครอง ได้ดำเนินการออกบัตรให้ 3ประเภท คือ (1) บัตรประจำตัวประชาชน เป็นบัตรประจำตัวประชาชนสำหรับชนเผ่าและชาติพันธุ์ที่ได้รับสัญชาติไทยแล้ว มีสถานะและสิทธิเท่าเทียมกับคนไทยพื้นราบทั่วไป (2) บัตรสีฟ้า เป็นบัตรสำรวจที่เกิดจากการจัดทำทะเบียนประวัติและบัตรประจำตัวบุคคลบนพื้นที่สูง ถือว่าเป็นเพียงบัตรสำรวจประจำตัวสำหรับคนไร้สัญชาติ ที่รอการพิสูจน์สถานะบุคคลว่าจะมีโอกาสได้รับสัญชาติไทย หรือต่างด้าว หรือไม่ได้รับสถานะใด ๆ กลุ่มนี้ไม่สามารถเรียกร้องสิทธิใด ๆ จากรัฐบาลไทย (3) บัตรสีเขียวขอบแดง เป็นกลุ่มที่ได้รับการสำรวจและเป็นคนต่างด้าวหนีเข้าเมือง จะถูกจำกัดสิทธิทุกด้าน หรืออาจมีบ้างคือเป็นกลุ่มคนที่ได้รับการสำรวจหรือลงทะเบียนไว้เพื่อรอรับโอกาสให้ถือบัตรสีฟ้า(กระทรวงมหาดไทย, กรมการปกครอง, 2544 :98-100)ปัญหาที่เกิดกับเด็กซึ่งเกิดจากพ่อแม่ในประเภทที่ 2 และ 3 คือโอกาสทางการศึกษา ที่แม้เรียนไปจนจบหลักสูตรก็ไม่สามารถรับใบประกาศนียบัตรที่จะนำไปประกอบการสมัครเข้าทำงานได้



ภาพประกอบที่ 8 มารดาผู้ชื่นชมบุตรว่าคือ "พระโพธิสัตว์" กำลังให้ส่างลองขี่คอ ในปอยส่างลอง วัดเปียงหลวง ปี พ.ศ. 2556

การนำบุตรหลานชาวไทใหญ่ที่ไม่มีสิทธิ์เข้าศึกษาในระบบการศึกษาขั้นพื้นฐาน ผ่านประเพณีส่างลองเพื่อเป็นสามเณรไทใหญ่แล้วเรียนหลักสูตรปริยัติธรรมไปตามลำดับ ที่สามารถนำใบประกาศเปรียญธรรม3 ประโยค ไปเทียบกับใบประกาศนียบัตรของผู้จบการศึกษาชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 3 และเปรียญธรรม 6 ประโยคไปเทียบกับใบประกาศนียบัตรของผู้จบการศึกษาชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 6 โดยไม่ต้องมีการสอบ แล้วนำใบประกาศนียบัตรชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 6 สมัครเข้าเรียนต่อในระดับสูงขึ้น ช่องทางนี้ทำให้เด็กชายชาวไทใหญ่ที่เป็นส่างลองมีโอกาสทางการศึกษาและมีอนาคตที่ดีในประเทศไทย

4. ชาวไทยวนยอมรับและชื่นชมความเข้มแข็ง ความศรัทธาในการรักษาวัฒนธรรมของชาวไทใหญ่

ปัจจุบันในวัดของชาวไทยวนมีภิกษุและสามเณรชาวไทยวนจำนวนน้อยกว่าภิกษุสามเณรจากรัฐฉาน การฉันและการจำพรรษาของภิกษุสามเณรจากรัฐฉานเป็นไปอย่างเรียบง่าย แต่การท่องบทสวดมนต์การเรียนธรรมของภิกษุสามเณรเหล่านั้นเป็นไปอย่างขยันขันแข็ง ในโรงเรียนสังกัดเขตพื้นที่การศึกษาของเชียงใหม่ทั้งระดับประถมและมัธยมศึกษานั้น นักเรียนชาวไทใหญ่ที่ใช้สิทธิ์ผู้มีสัญชาติไทยเข้ามาเรียนด้วยความมุ่งมั่น และอยู่ในกลุ่มของนักเรียนผู้มีผลสัมฤทธิ์ทางการเรียนสูงของแต่ละระดับชั้น

ในขณะที่ สถานประกอบการในท้องถิ่น ชาวไทใหญ่เป็นแรงงานถึงหนึ่งในสาม และมีความขยันขันแข็ง กินง่ายอยู่ง่าย ได้ไหว้พระสวดมนต์ ทำพิธีกั่นตอ (ขอขมา) ญาติผู้ใหญ่ในทุกวันสำคัญ มีวันลาวันขาดงานน้อย เพราะรายได้ทุกบาททุกสตางค์คือความอยู่รอดของครอบครัว ฉะนั้นเจ้าของสถานประกอบการจึงมีแนวโน้มที่จะพึงพอใจลูกจ้างชาวไทใหญ่ที่มีความขยันขันแข็งมากกว่าลูกจ้างชาวไทยวน

เมื่อถึงวันพระ หรือประเพณีต่างๆ ของชาวไทยวน ชาวไทใหญ่ที่อยู่ในชุมชนนั้นๆ จะมาร่วมงานด้วยความเต็มใจ พอถึงงานประเพณีที่เป็นของชาวไทใหญ่ ชาวไทใหญ่ในชุมชนและนอกชุมชนที่ได้รับการบอกกล่าวด้วยวาจาจากญาติหรือเพื่อน หรือจากสื่อวิทยุชุมชนภาคภาษาไทใหญ่ ก็จะมาร่วมงานกันอย่างพร้อมเพรียง เป็นภาพที่ชาวไทยวนที่อยู่ในฐานะนายจ้าง เพื่อนร่วมงาน เพื่อนร่วมชุมชน รับรู้เสมอมา ฉะนั้น เมื่อชาวไทใหญ่จัดปอยส่างลองที่ยิ่งใหญ่ขึ้นมา ชาวไทยวนจึงเข้าร่วมงานเพื่อร่วมทำบุญ เรียนรู้และชื่นชมชาวไทใหญ่

ผลที่เกิดขึ้นกับชาวไทใหญ่ในเชียงใหม่

ปอยส่างลองที่ขยายพื้นที่ออกไปโดยการนำของผู้นำชาวไทใหญ่ และได้รับการขานรับจากจากชาวไทใหญ่ทุกพื้นที่ รวมทั้งได้รับการยอมรับจากชาวไทยวน มีผลต่อกลุ่มชาวไทใหญ่ดังนี้

1. **พื้นที่ของชาวไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่กว้างและมั่นคงขึ้น** เนื่องจากองค์ประกอบต่างๆ ของกลุ่มชาวไทใหญ่ ได้แก่ ผู้คน สังคมวัฒนธรรม เศรษฐกิจของชาวไทใหญ่เป็นไปด้วยดี และตัวแทนชาวไทใหญ่ได้เป็นส่วนหนึ่งของการเมืองการปกครองส่วนท้องถิ่นที่สามารถใช้สิทธิ์ใช้เสียงเพื่อนำความเจริญด้านสาธารณูปโภค สาธารณูปการมาสู่ชุมชน โดยเฉพาะการที่สมาคมการศึกษาและวัฒนธรรมไทใหญ่ จังหวัดเชียงใหม่ เป็นส่วนหนึ่งของมูลนิธิเพื่อสุขภาพและการเรียนรู้ของแรงงานกลุ่มชาติพันธุ์ (MAP Foundation) ซึ่งได้รับทุนสนับสนุนจากองค์การสหประชาชาติและองค์กรอิสระที่มีคณะทำงานซึ่งมาจากชาวไทใหญ่กลุ่มต่างๆ ร่วมดำเนินกิจกรรมตามโครงการ4 โครงการเพื่อกลุ่มชน ได้แก่ (1)โครงการสุขภาพและการสร้างเสริมศักยภาพชุมชน (2)โครงการส่งเสริมการเข้าถึงสิทธิอย่างทั่วถึง (3)โครงการสิทธิแรงงาน และ (4)โครงการสื่อสารเพื่อกลุ่มชาติพันธุ์ เมื่อมีการขยายพื้นที่การจัดปอยส่างลองที่สะท้อนให้เห็นการเปิดพื้นที่และตัวตนของชาวไทใหญ่ให้กว้าง และ MAP Foundation ได้ลงไปดูแลชาวไทใหญ่ทุกเพศทุกวัยให้มีคุณภาพชีวิต ได้รับการคุ้มครองสิทธิอันพึงมี และร่วมสืบสานวัฒนธรรมไทใหญ่ พื้นที่ที่ขยายออกไปจึงเป็นพื้นที่และผู้คนที่สมบูรณ์ที่สุดตามเจตนารมณ์ของมูลนิธิเพื่อสุขภาพและการเรียนรู้ของแรงงานกลุ่มชาติพันธุ์ไทใหญ่นอกรัฐฉาน(MAP Foundation, 2006 : 2)



ภาพประกอบที่ 9 บรรยากาศการทำบุญปอยส่างลองปี พ.ศ. 2555 ณ วัดกู่เต้า อำเภอเมืองจังหวัดเชียงใหม่

2. วัฒนธรรมของชาวไทใหญ่ซึ่งเข้มแข็งด้วยความศรัทธาและการปฏิบัติได้รับการยอมรับจากชาวไทยวน จนหยั่งรากและเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมในท้องถิ่นไทยวน

ปัจจัยที่มีสัมพันธภาพกับพัฒนาการด้านการศึกษาสังคมวัฒนธรรมความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นและการเชื่อมโยงเครือข่ายของชาวไทใหญ่ได้ทำให้ปอยส่างลองขยายออกจากศูนย์กลางไปสู่พื้นที่ต่างๆ ในจังหวัดเชียงใหม่ที่มีชาวไทใหญ่อาศัยอยู่ แสดงให้เห็นการขยายพื้นที่ที่กว้างขึ้นและหยั่งลึกลงด้วยวัฒนธรรมที่ได้รับการรองรับจากเจ้าของพื้นที่ของชาวไทใหญ่ ที่เป็นพลวัตการขยายพื้นที่และตัวตนด้วยความเข้มแข็งทางวัฒนธรรมของชาวไทใหญ่ในเชิงระบบนำไปสู่การเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมท้องถิ่นของชาวไทยวนในเชียงใหม่

ความส่งท้าย

ในปี ค.ศ. 2015 ประเทศไทยจะเป็นหนึ่งในประเทศเขตการค้าเสรีประชาคมอาเซียนที่มีวัตถุประสงค์ด้านการเชื่อมโยงอัตลักษณ์ของแต่ละประเทศเพื่อสร้างอัตลักษณ์ร่วมทางวัฒนธรรมของอาเซียน (ASEAN Socio-Cultural Community) แต่ผลการวิจัยของโครงการ Flagship (จิระพงศ์ ไชยชาววงศ์, 2555 : 4) พบว่าเยาวชนไทยที่หมายรวมถึงเยาวชนชาวไทยวนมีความรู้เรื่องประชาคมอาเซียนเป็นลำดับสุดท้าย ทั้งยังมีความไม่เข้มแข็งในวัฒนธรรมของตนเป็นฐาน

อนึ่ง ข้อค้นพบจากงานวิจัยนี้ที่ว่า ชาวไทใหญ่ได้ขยายพื้นที่หยั่งรากลงไปในวัฒนธรรมไทยวนในปัจจุบันนี้ อาจทำให้ชาวไทยวนในจังหวัดเชียงใหม่ถือว่าวัฒนธรรมไทใหญ่ซึ่งเข้มแข็งเป็นลำดับแรกในสังคมไทยวนเป็นวัฒนธรรมไทยวนด้วย ดังนั้นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวไทยวนที่นำเสนอในบริบทของสังคมยุคประชาคมอาเซียนอาจเป็นวัฒนธรรมที่มีวัฒนธรรมไทใหญ่ผสมผสานอยู่ด้วยซึ่งเป็นมิติที่จะต้องติดตามดูต่อไป

บรรณานุกรม

กระทรวงมหาดไทย, กรมการปกครอง. (2544). **คู่มือการกำหนดสถานะของบุคคลบนพื้นที่สูงเล่ม1.** กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์ส่วนท้องถิ่น

จิระพงศ์ ไชยซาววงศ์. *(2555). "การศึกษากับประชาคมเศรษฐกิจอาเซียน"* . เอกสารประกอบการฝึกอบรมเชิงปฏิบัติการเรื่อง**บูรณาการบทบาทของภาคการศึกษาเพื่อพัฒนาองค์ความรู้และศักยภาพของเศรษฐกิจชุมชน**. 27-30 กันยายน 2555.เชียงราย : โครงการ Flagship

นงนุช จันทราภัย. (2541). *"ปอยส่างลอง"***ไทTAI**. เชียงใหม่ : ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

เรณู อรรฐาเมศร์. (2541). *"ประเพณีพิธีกรรมชาวไทใหญ่บ้านใหม่หมอกจ๋าม"***ไทTAI**. เชียงใหม่ : ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์. (2544). **ประวัติศาสตร์ไทใหญ่.** กรุงเทพฯ : โครงการประวัติศาสตร์และสังคมวัฒนธรรมชนชาติไท สำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย .

สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดแม่ฮ่องสอน. (2549).**ประเพณี 12 เดือน.** แม่ฮ่องสอน : สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดแม่ฮ่องสอน.

วันดี สันติวุฒิเมธี. (2545). **กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวไทใหญ่ ชายแดนไทย –พม่า กรณีศึกษา หมู่บ้านเปียงหลวง อำเภอเวียงแหง จังหวัดเชียงใหม่.**วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

อานไตย คานไข่ฟ้า, (2553)."*แสงประทีปน้อยๆ บนดอยไตแลง*". **สาละวินโพสต์** ฉบับที่ 57 (ม.ค.-ก.พ. 53).

อานไตย คานไข่ฟ้า. (2555). *"ปอยส่างลอง"* **สมาคมการศึกษาและวัฒนธรรมไทใหญ่.**เชียงใหม่ : Nuntapun Printing.

MAP Foundation. (2006). **MAP Foundation** .Chiangmai :Nuntapun Printing.

สัมภาษณ์

นางเหมยฟอง, 16 กันยายน 2555

ประธานชมรมผู้ใช้แรงงานไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่, 8 กรกฎาคม 2555

ธุยี่. พระภิกษุชาวไทใหญ่, 22 กันยายน 2555

แสงเมือง มังกร. ประธานสมาคมการศึกษาและวัฒนธรรมไทใหญ่ จังหวัดเชียงใหม่, 22 สิงหาคม 2555.

"บักหำแมน" แฟน "อีหล่าเกิร์ล"[๑] : ผลิตภัณฑ์การ์ตูนกับคติชนอีสานและความทันสมัยในมิติเศรษฐกิจสร้างสรรค์[๒]

อภิลักษณ์ เกษมผลกูล[๓]

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์สำคัญเพื่อศึกษาผลิตภัณฑ์เกี่ยวกับการ์ตูนที่พบในสังคมอีสานที่ประยุกต์คติชนอีสานให้เข้ากับความทันสมัย และมุ่งวิเคราะห์บทบาทของการนำเสนอ "คติชนอีสาน" ที่เป็นการ์ตูนในรูปแบบผลิตภัณฑ์ต่างๆ โดยใช้ระเบียบวิธีทางคติชนวิทยา ผนวกกับแนวคิดเรื่องเศรษฐกิจสร้างสรรค์ จากการศึกษาพบว่า ผลิตภัณฑ์การ์ตูนที่ถ่ายทอด "ความเป็นอีสาน" มีการนำนิทานและตำนานพื้นบ้าน ประเพณี วิถีชีวิต ผนวกกับภาษาถิ่นอีสานผ่านรูปแบบสินค้าที่ระลึกต่างๆ ที่ทันสมัย อาทิ หนังสือ บัตรอวยพร เสื้อ ตุ๊กตา พวงกุญแจ ฯลฯ การ์ตูนที่เกิดขึ้นจากทุนวัฒนธรรมอีสานเหล่านี้ไม่เพียงมีบทบาทในฐานะที่ระลึกแห่งความทรงจำบนแผ่นดินอีสานเท่านั้น หากแต่ยังมีบทบาทสำคัญในการเป็นทูตวัฒนธรรมอีสานและและช่วยขยายพรมแดนทางวัฒนธรรมอีกด้วย ตลอดจนยังมีบทบาทในการเป็นสัญลักษณ์แห่งความภาคภูมิในในประวัติความเป็นมาของชาวอีสานและประกาศความเป็น "อีสาน" บทบาทเหล่านี้ไม่เพียงสร้างความรู้ความเข้าใจในวัฒนธรรมอีสานให้แก่ "คนนอก" เท่านั้น หากแต่ยังช่วยสร้างความภาคภูมิใจให้แก่ "คนใน" ผู้เป็นเจ้าของวัฒนธรรมได้มากขึ้นอีกด้วย ซึ่งสิ่งนี้เองที่เป็นกลไกสำคัญในการนำพาให้วัฒนธรรมอีสานดำรงอยู่ในกระแสเศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้อย่างยั่งยืน

คำสำคัญ: คติชนอีสาน, บทบาทของคติชน, ทุนทางวัฒนธรรม, เศรษฐกิจสร้างสรรค์, การ์ตูน

"*Bak Ham* Man" and "*E La* Girl"[๔] :

---

[๑] ชื่อ "บักหำแมน" และ "อีหล่าเกิร์ล" นี้ ผู้วิจัยนำมาจากชื่อสินค้าที่ระลึกของ "ร้านระหว่างทาง" จังหวัดอุบลราชธานี ที่ได้ใช้ความคิดสร้างสรรค์ในการนำชื่อแบบอีสาน (บักหำ, อีหล่า) มาผสมผสานกับชื่อซุปเปอร์ฮีโร่ที่ทันสมัย (ซุปเปอร์แมน, ซุปเปอร์เกิร์ล) ซึ่งสื่อได้ตรงกับเจตนารมณ์ของบทความนี้ได้เป็นอย่างดี

[๒] บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง **"การประยุกต์ใช้เรื่องเล่าพื้นบ้านเพื่อสร้างรายได้แก่ผลิตภัณฑ์และการท่องเที่ยวท้องถิ่นในภาคกลางของไทย"** ในโครงการวิจัยชุด **"คติชนสร้างสรรค์: พลวัตและการนำคติชนไปใช้ในสังคมไทยร่วมสมัย"** ซึ่งมี ศาสตราจารย์ ดร.ศิราพร ณ ถลาง เมธีวิจัยอาวุโสเป็นหัวหน้าชุดโครงการ โดยได้รับการสนับสนุนการวิจัยจากทุนส่งเสริมกลุ่มวิจัย (เมธีวิจัยอาวุโส สกว.) และ ทุนอุดหนุนการวิจัยประจำปีงบประมาณ ๒๕๕๔ ของ กรมส่งเสริมวัฒนธรรม กระทรวงวัฒนธรรม อนึ่ง ผู้เขียนขอกราบขอบพระคุณรองศาสตราจารย์สุกัญญา สุจฉายา ผู้อำนวยการศูนย์คติชนวิทยา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ครูผู้เป็นแรงบันดาลใจให้เขียนบทความนี้และยังกรุณาให้คำแนะนำแก่ผู้เขียนในเรื่องเศรษฐกิจเชิงสร้างสรรค์อีกด้วย

[๓] ประธานกรรมการบริหารศูนย์สยามทรรศน์ศึกษา (Centre of Thai Studies) และอาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

[๔] The name **"*Bak Ham* Man"** and **"*E La* Girl"** comes from a set of souvenirs from ***Ra wang Thang*** (On the way) **Souvenir Shop**, *Ubon Ratchathani* province, where northeastern-stlyed names (*bak Ham and E la*) are compounded togather with western heroic names like "Super Man or Super Girl" that is directly correlated with the author's purpose.

Cartoon Souvenirs in Northeastern Folklore and Modernity in Creative Economy[๕]

Aphilak Kasempholkoon[๖]

Abstract

This paper aims at studiyng cartoon souvenirs in northeastern Thai society that apply northeastern folklore with modernity and analyse cartoon souvenirs as a northeastern folk document from folkloric methods and creative economy concept. The study reveals that northeastern narratives, traditions, way of lives and languages are used in modern commodity production in cartoonic forms: books, greeting cards, clothes, dolls or key suspenders, etc. These stuffs from northeastern cultural capital not only functions as memorial souvenirs but also as "cultural promoters" and "cultural expanders". The cartoon souvenirs both acknowledges the outsiders about northeastern culture and estabilshes the pride of "being northeasterner" for the insiders, the culture onwers. All make northeastern culture stably stands in creative economy current.

Keywords: northeastern folklore, functions of folklore, cultural capital, creative economy, cartoons

บทนำ

ในอดีตการแข่งขันในโลกธุรกิจมักให้ความสำคัญต่อการพัฒนาผลิตภัณฑ์ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเป็นอย่างมาก มีการวิจัยและพัฒนารูปแบบสินค้าออกมาจำหน่ายในตลาดอย่างต่อเนื่อง อย่างไรก็ตามเมื่อทรัพยากรที่ใช้เป็นวัตถุดิบในการผลิตดังกล่าวเริ่มมีปริมาณจำกัด ในขณะที่การแข่งขันทางธุรกิจและความต้องการของตลาดยังมีอย่างต่อเนื่อง[๗] ประกอบกับเกิดกระแส "green world" ขึ้นทั่วโลก จึงทำให้โลกธุรกิจเริ่มหันมาให้ความสำคัญกับการแข่งขันการใช้ "ความคิดสร้างสรรค์" กับผลิตภัณฑ์ทางวัฒนธรรมมากขึ้น เพื่อสร้างทางเลือกเพิ่มให้แก่ตลาดคนรุ่นใหม่ที่มี

---

[๕] This article is a part of the author's research entitled **"The Application of Folk Narratives in the Value Adding for Products and Tourism in Central Thailand"** in **"Creative Folklore: Dynamism and the Use of Folklore in Contemporary Thai Society"** serial research, which is funded by **Grouping Research Grant (Thailand Research Fund Senior Research Scholar)** and Research Supported Grant in fiscal year 2011 from Department of Cultural Promotion, Ministry of Culture, Thailand.

[๖] Chair of Centre of Thai Studies and Lecturer of Program in Thai, Faculty of Liberal Arts, Mahidol University, Thailand.

[๗] ณรงค์ชัย อัครเศรณี. "คำนิยม" ใน จอห์น ฮาวกินส์ . **เศรษฐกิจสร้างสรรค์ เขามั่งคั่งจากความคิดกันอย่างไร**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ: ศูนย์สร้างสรรค์งานออกแบบ (TCDC), ๒๕๕๓.

ภาพลักษณ์ “อนุรักษ์วัฒนธรรม” และ “รักษ์สิ่งแวดล้อม” ในขณะเดียวกันภาพลักษณ์ของ “ความทันสมัย” และ “ความเป็นผู้มีรสนิยม” ก็ยังคงดำรงอยู่พร้อมๆ กันไปด้วย สิ่งนี้เองที่กลายเป็นสาเหตุให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “เศรษฐกิจสร้างสรรค์” ขึ้น

อย่างไรก็ตามการแข่งขันด้วยความคิดสร้างสรรค์ในโลกของเศรษฐกิจสร้างสรรค์นั้นมีสิ่งหนึ่งที่มีความสำคัญมากนั่นคือ “ทุนทางวัฒนธรรม” ด้วยเพราะการบริโภคสินค้าหรือผลิตภัณฑ์ในโลกของเศรษฐกิจสร้างสรรค์มิได้บริโภคเพียงประโยชน์ใช้สอยทั่วไปเท่านั้น หากแต่ยังบริโภคประวัติความเป็นมาและความรุ่งเรืองทางวัฒนธรรมของท้องถิ่นนั้นๆ ผ่านสินค้าหรือผลิตภัณฑ์ดังกล่าวด้วย

ในสังคมและวัฒนธรรมอีสานนับเป็นท้องถิ่นหนึ่งที่นับได้ว่ามี “ทุนทางวัฒนธรรม” อยู่ไม่น้อย จึงส่งผลให้ในปัจจุบันมีผู้ประกอบการนำทุนวัฒนธรรมที่เป็นคติชนอีสาน อาทิ นิทาน ตำนาน ความเชื่อ ประเพณี พิธีกรรม ภาษาถิ่น ฯลฯ มาผนวกกับความคิดสร้างสรรค์และออกแบบเป็นการ์ตูน เพื่อนำไปใช้เป็นสินค้าและผลิตภัณฑ์เพื่อจำหน่ายแก่นักท่องเที่ยวเป็นจำนวนมาก ด้วยเหตุนี้เองจึงน่าสนใจมากว่าผลิตภัณฑ์ที่ออกแบบและสร้างสรรค์ขึ้นโดยอาศัยคติชนอีสานเป็น “ทุนทางวัฒนธรรม” นั้นส่งผลอย่างไรต่อสังคมอีสานบ้าง และพลวัตของความเป็น “อีสาน” จะดำเนินต่อไปในทิศทางใด บทความนี้ผู้วิจัยจึงมีวัตถุประสงค์สำคัญเพื่อศึกษาผลิตภัณฑ์เกี่ยวกับการ์ตูนที่พบในสังคมอีสานที่ประยุกต์คติชนอีสานให้เข้ากับความทันสมัย และมุ่งวิเคราะห์บทบาทของการนำเสนอ “คติชนอีสาน” ที่เป็นการ์ตูนในรูปแบบผลิตภัณฑ์ต่างๆ โดยใช้ระเบียบวิธีทางคติชนวิทยา ผนวกกับแนวคิดเรื่องเศรษฐกิจสร้างสรรค์ โดยในบทความนี้จะได้แบ่งประเด็นนำเสนอเป็น ๓ ประเด็นดังนี้

๑. “ฮูปแต้ม” กับ “หนังประโมทัย”: ต้นทุนการ์ตูนในสังคมอีสาน
๒. “ฮัก (hug) นะเด็กโง่”: การบรรจบกันระหว่าง “ความเป็นอีสาน” กับ “ความทันสมัย”
๓. ผลิตภัณฑ์การ์ตูนอีสานกับบทบาทในเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์

๑.“ฮูปแต้ม” กับ “หนังประโมทัย”: ต้นทุนการ์ตูนในสังคมอีสาน

การ์ตูนเป็นรูปแบบหนึ่งของคติชนที่นำเรื่องเล่า (narratives) มาถ่ายทอดและตีความให้เป็นรูปธรรมอย่างมีศิลปะเพื่อใช้สื่อสารหรือบอกเล่าผ่านมุมมองของนักวาดการ์ตูนที่มีสถานะเป็นผู้เล่าเรื่องด้วย ซึ่งการ์ตูนส่วนใหญ่มักเป็นภาพที่นักวาดมักวาดให้เหนือจริง หรือกึ่งจริง เพื่อถ่ายทอดความรู้สึกนึกคิดของคนในสังคมหรือวิพากษ์วิจารณ์สังคม การเมือง ศาสนา ฯลฯ อย่างแยบคาย

หากจะกล่าวถึงการ์ตูน กับสังคมอีสาน อาจดูห่างไกลเกินกว่าจะมีความเกี่ยวข้องกันได้ แต่หากพิจารณาบริบททางวัฒนธรรมอีสานในแง่ของสิ่งที่เป็นรูปธรรมทางศิลปะที่ใช้ถ่ายทอดเรื่องราวหรือเรื่องเล่าในสังคมอีสานก็จะพบว่ามีมามากกว่าพันปีล่วงมา ดังจะเห็นได้จากภาพเขียนสีที่อุทยานแห่งชาติผาแต้ม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี ปรากฏภาพเขียนสีอายุเก่าแก่กว่า ๒,๐๐๐ ปี มากถึง ๓๐๐ ภาพ มีทั้งภาพสัตว์ สัญลักษณ์ ข้าวของเครื่องใช้ ของมนุษย์ หรือสิ่งที่มีอายุลดลงมาเหลือเพียงอายุกว่า ๑๐๐ ปี ก็จะพิจารณาได้จากจิตรกรรมฝาผนังอีสาน หรือที่เรียกว่า “ฮูปแต้ม” ปรากฏให้เห็นอยู่ทั่วไปในพระอุโบสถ หรือ สิม ของวัดเก่าแก่หลายวัดในพื้นที่อีสาน



ฮูปแต้ม วัดยางทวงวราราม (วัดบ้านยาง) จังหวัดมหาสารคาม (ซ้าย)
และฮูปแต้มผนังสิมของวัดศรีมหาโพธิ์ อำเภอหว้านใหญ่ จังหวัดมุกดาหาร

ฮูปแต้ม เป็นคำภาษาถิ่นอีสานที่เรียกจิตรกรรมทั่วไป รวมทั้งจิตรกรรมฝาผนังตามโบสถ์วิหาร ซึ่งส่วนใหญ่เป็นฝีมือของช่างเขียนภาพท้องถิ่น การใช้สี การจัดภาพ รวมทั้งลีลาของลายเส้นไม่ได้รับอิทธิลจากสกุลช่างภาคกลาง แต่ก็มีภาพจิตรกรรมบางวัดโดยเฉพาะวัดสำคัญในเมืองใหญ่ๆ พบว่าภาพจิตรกรรมได้รับอิทธิพลของสกุลช่างภาคกลางอยู่ด้วย เช่นจิตรกรรมฝาผนังวัดทุ่งศรีเมือง อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ทั้งนี้จากการสำรวจภาพจิตรกรรมอีสานที่ผ่านมาพบว่าเรื่องเล่าที่นำมาถ่ายทอดในจิตรกรรมแบ่งเป็น ภาพพุทธประวัติ ภาพพระเวสสันดรชาดก ภาพทศชาติหรือพระเจ้าสิบชาติ ภาพไตรภูมิ ภาพพระมาลัย ภาพนิทานพื้นบ้านที่ชาวอีสานเชื่อว่าเป็นชาดก (ชาดกพื้นบ้าน) อาทิ พระลักพระลาม (วัดสระบัว อำเภอหนองสองห้อง และวัดหัวเวียง อำเภอธาตุพนม) สินไซ (วัดพุทธสีมาราม บ้านฝั่งแดง และวัดโพธิ์ชัยนาพึง จังหวัดเลย) ท้าวสีทน (วัดพุทธสีมาราม บ้านฝั่งแดง) กาละเกด (วัดโพธิ์ชัยนาพึง จังหวัดเลย) สังข์ทอง (วัดประตูชัย อำเภอธวัชบุรี จังหวัดร้อยเอ็ด) ฯลฯ[๘]

นอกจากนี้ในอีสานยังมี “การ์ตูนเคลื่อนไหว” (animation) ซึ่งพบได้ใน หนังตะลุงของอีสาน หรือที่เรียกกันว่า “หนังประโมทัย” หรือ “หนังบักตื้อ” มีลักษณะโดยรวมคล้ายหนังตะลุงของภาคใต้ แต่ธรรมเนียมการแสดงแตกต่างไปมาก ทั้งเครื่องดนตรี ทำนองเพลง ทรวดทรงตัวหนัง การพากย์ด้วยภาษาถิ่นอีสาน และใช้เพลงทำนองลำของภาคอีสาน ทั้งนี้หนังประโมทัย นับเป็นศิลปะการแสดงอย่างหนึ่งที่ปรากฏมีอยู่ในภาคอีสานมาไม่ต่ำว่า ๘๐ ปี และเป็นที่รู้จักกันมามากพอสมควร[๙]

การเล่นหนังประโมทัยไม่เพียงถ่ายทอดเรื่องราวต่างๆ ผ่านตัวหนังที่แกะเป็นภาพตัวละครต่างๆ เท่านั้น หากแต่ยังนำตัวหนังมาเชิดให้เคลื่อนไหว และพากย์เสียงให้แก่ตัวหนังเหล่านั้นจนทำให้การเล่าเรื่องมีชีวิตชีวาและสนุกสนานน่าติดตาม สิ่งเหล่านี้จึงอาจนับได้ว่าเป็น “การ์ตูน” ที่ชาวอีสานคุ้นเคย

---

[๘] ไพโรจน์ สโมสร. “ฮูปแต้ม (จิตรกรรม)”. **สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคอีสาน เล่ม ๑๕**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, ๒๕๔๒. หน้า ๕๓๘๙-๕๓๙๐.

[๙] วีระศักดิ์ บุญหลง. “หนังประโมทัย: การแสดง”. **สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคอีสาน เล่ม ๑๔**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, ๒๕๔๒. หน้า ๔๙๗๐.



หนังประโมทัย หรือ หนังบักตื้อ: หนังตะลุงของชาวอีสาน

(ภาพจากโปสเตอร์ประชาสัมพันธ์นิทรรศการ "หนังประโมทัย: ศิลปะการแสดงอีสานที่กำลังจะเลือนหาย" ของสำนักวิทยบริการ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี เมื่อ พ.ศ. ๒๕๕๔)

งานศิลปะเหล่านี้ทำหน้าที่ไม่แตกต่างจากการ์ตูน และปัจจุบันยังเป็นแรงบันดาลใจและเป็นต้นแบบให้คนในยุคใหม่ได้สร้างสรรค์ หรือ จำลองแบบ มาใช้ประโยชน์อย่างหลากหลาย นับเป็น "ต้นทุนทางปัญญา" ที่สำคัญในการสร้างสรรค์การ์ตูนในสังคมอีสาน เพราะภาพจากฮูปแต้มและตัวหนังประโมทัย ก็เป็นสิ่งที่ศิลปินอีสานในยุคนั้นได้ถ่ายทอดมาจากรูปลักษณ์ของชาวอีสาน และฉากที่เป็นท้องถิ่นอีสาน ผสมผสานความจริง จินตนาการ และอารมณ์ขันเข้าไว้ด้วยกันอย่างประณีตและมีศิลปะ ด้วยเหตุนี้เองภายหลังเมื่อมีกระแสเศรษฐกิจสร้างสรรค์แพร่เข้ามาในสังคมอีสาน "การ์ตูนอีสาน" แบบดั้งเดิมเหล่านี้ จึงมักเป็นอันดับต้นๆ ที่นักออกแบบสร้างสรรค์มักจะนึกถึงและนำมาใช้เป็นส่วนหนึ่งของการออกแบบสินค้าและผลิตภัณฑ์ต่างๆ ไม่เพียงเพราะ "การ์ตูนดั้งเดิม"[๑๐] เหล่านี้เป็นคติชนอีสานที่ถือเป็น "ต้นทุนทางวัฒนธรรม" เท่านั้น หากแต่ในบริบทของสังคมวัฒนธรรมอีสานยังคงคุ้นเคยและผูกพันกับ "การ์ตูนดั้งเดิม" เหล่านี้ อันจะช่วยให้การสื่อสารเข้าถึงและบรรลุประโยชน์ได้ง่ายขึ้น ซึ่งต่อมา "การ์ตูนดั้งเดิม" นี้ได้กลายเป็นอัตลักษณ์ของการแสดงความเป็น "อีสาน" อีกด้วย

๒. "ฮัก (hug) นะเด็กโง่": การเดินทางมาพบกันระหว่าง "ความเป็นอีสาน" กับ "ความทันสมัย"

---

[๑๐] "การ์ตูนดั้งเดิม" นี้ แม้ว่าจะเป็นภาพล้อเลียนกึ่งจริง ที่วาดผสมผสานจากจินตนาการกับภาพชีวิตจริง แต่ผู้วิจัยเข้าใจว่าศิลปินในอดีตไม่ได้สร้างสรรค์ขึ้นสำหรับเด็ก หากแต่เป็น "ของเล่น" หรือ "อาหารตา" หรือ "เวทีทางปัญญา"ของผู้ใหญ่ที่ผ่านประสบการณ์มามากพอที่จะเข้าใจหรือตีความภาพที่ศิลปินต้องการสื่อมากกว่าที่จะเป็นเด็กที่ยังมีประสบการณ์ชีวิตน้อย

ปัจจุบัน แนวคิดเรื่อง "เศรษฐกิจสร้างสรรค์" (Creative Economy) ซึ่งเป็นแนวคิดเกี่ยวกับการขับเคลื่อนเศรษฐกิจโดยผสานความคิดสร้างสรรค์ของคน วิถีชีวิต วัฒนธรรม และเทคโนโลยี เพื่อสร้างมูลค่าเพิ่มให้กับสินค้าและบริการกำลังเข้ามามีบทบาทอย่างยิ่งในสังคมไทย และในการนี้เรื่องเล่าพื้นบ้านได้มีการนำมาใช้ประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์ด้วย เนื่องจากในช่วงหลายปีที่ผ่านมาแนวคิดดังกล่าวนี้ได้รับการยอมรับจากหลายประเทศทั่วโลก เห็นได้จากในปี ค.ศ. ๒๐๐๕ อุตสาหกรรมสร้างสรรค์ทั่วโลกมีมูลค่าการส่งออกถึงกว่า ๔ แสนล้านเหรียญสหรัฐหรือคิดเป็น ๓.๔ % ของมูลค่าการค้ารวมของโลก หลายประเทศนำวัฒนธรรมที่แตกต่างและเป็นเอกลักษณ์มาเป็นจุดขาย เช่น ประเทศอังกฤษ สหรัฐอเมริกา เยอรมัน ญี่ปุ่น จีน และเกาหลีใต้เป็นต้น ซึ่งมีการสร้างมูลค่าจากพื้นฐานความรู้และวัฒนธรรมดั้งเดิมของประเทศ มาพัฒนาเป็นสินค้าและบริการ จึงสามารถสร้างรายได้ให้กับประเทศไม่น้อยไปกว่าภาคอุตสาหกรรมหนักหรือภาคธุรกิจการเงินเช่น อุตสาหกรรมสร้างสรรค์ของอังกฤษมีมูลค่าถึง ๗.๓ % ของ GDP ซึ่งเป็น ๒ เท่าของอุตสาหกรรมอื่น ๆ

ด้วยเหตุนี้ ในฐานะที่ประเทศไทยเป็นส่วนหนึ่งของสังคมโลก จึงมีความจำเป็นต้องปรับตัวและรูปแบบการดำเนินธุรกิจให้สามารถแข่งขันได้มากกว่าที่เป็นเป็นอยู่ในปัจจุบัน ในส่วนของรัฐบาลเองก็ได้เล็งเห็นความสำคัญของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ จนกระทั่งได้มีการตั้งกรรมการขับเคลื่อนนโยบายเศรษฐกิจสร้างสรรค์แห่งชาติ และผลักดันเรื่องดังกล่าวเป็น**ร่างยุทธศาสตร์ของแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ ๑๑** (พ.ศ.๒๕๕๕-๒๕๕๙) ซึ่งให้ความสำคัญกับ **การสร้างความเข้มแข็งและการพัฒนาความสามารถในการปรับตัวของผู้ประกอบการไทย** ให้ทันกับสถานการณ์การเชื่อมโยงระหว่างภูมิภาคที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็ว เพื่อเสริมสร้างโอกาสทางเศรษฐกิจและเพิ่มระดับความสามารถในการแข่งขันของประเทศไทยในเวทีระหว่างประเทศ โดยเฉพาะในกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่มีแนวโน้มจะมีบทบาทสูงในอนาคต ซึ่งจากความตื่นตัวของภาครัฐนี้เอง ทำให้นโยบายเศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้แพร่กระจายไปสู่องค์กรทั้งภาครัฐและภาคธุรกิจ รวมถึงชาวบ้านในท้องถิ่นอย่างรวดเร็ว และเป็นผลให้เริ่มมีการนำคติชนมาใช้ประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์เพิ่มขึ้น ซึ่งการนำคติชนมาสร้างรายได้เหล่านี้นับเป็นการนำ "คุณค่า" มาแปรเป็น "มูลค่า" ให้เกิดขึ้นแก่ผลิตภัณฑ์และการท่องเที่ยวในท้องถิ่นอันเป็นแนวทางหนึ่งของแนวคิดเรื่องเศรษฐกิจสร้างสรรค์[๑๑]

อย่างไรก็ตาม ในการนำคติชนท้องถิ่นมาสร้างสรรค์ให้เป็นผลิตภัณฑ์นั้น โดยส่วนใหญ่มักมีกลุ่มเป้าหมายผู้ซื้อเป็นคนต่างถิ่น โดยเฉพาะนักท่องเที่ยวที่เป็น "คนในเมือง" กลุ่มชนชั้นกลาง คือกลุ่มคนหนุ่มสาวที่ได้รับการศึกษาและเคยพบเห็นสิ่งประดิษฐ์ที่ผลิตภัณฑ์ที่สร้างสรรค์ในรูปแบบอื่นเป็นต้นทุนมาก่อน คนกลุ่มนี้มักต้องการผลิตภัณฑ์ที่เป็น**งานศิลปะที่มีรสนิยม ใช้ประโยชน์ได้จริงและแฝงไปด้วยคุณค่าทางประวัติศาสตร์หรือวัฒนธรรม** สิ่งนี้กลายเป็นโจทย์สำคัญของนักออกแบบผลิตภัณฑ์ที่นำมาใช้แข่งขันกันในเชิงการออกแบบ

จอห์น ฮาวกินส์ นักวิชาการผู้เขียนเรื่อง "**เศรษฐกิจสร้างสรรค์ : เขามั่งคั่งจากความคิดกันอย่างไร**" (The Creative Economy: How people make money from ideas) กล่าวถึงเรื่องนี้ในมุมมองของนักเศรษฐกิจสร้างสรรค์ไว้อย่างน่าสนใจดังนี้

---

[๑๑] สุกัญญา สุจฉายา. "*เศรษฐกิจสร้างสรรค์กับการจัดการทางวัฒนธรรม*" เอกสารประกอบการบรรยายพิเศษในการประชุมเชิงวิชาการอุบลวัฒนธรรมครั้งที่ ๑ "**ศน ค้า ข้าว ในลุ่มน้ำโขง**" ณ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี วันที่ ๒๓ – ๒๕ ธันวาคม ๒๕๕๓

ธรรมชาติของความคิดเปลี่ยนแปลงธรรมชาติของการแข่งขัน ขณะที่สินค้าทั่วไปที่มีรูปแบบใกล้เคียงกันจะแข่งขันกันที่ต้นทุนหรือราคาขาย แต่สภาพเช่นนั้นกลับไม่ค่อยปรากฏในผลิตภัณฑ์สร้างสรรค์[๑๒]

...งานหัตถกรรมต้องสามารถนำไปใช้งานได้จริง และงานแต่ละชิ้นอาจทำขึ้นมาอย่างดีและงดงามจนมีคุณสมบัติเป็นงานศิลปะ[๑๓]

การออกแบบผลิตภัณฑ์ท้องถิ่น จึงต้องหาความพอดี หรือจุดร่วมระหว่าง "ความเป็นท้องถิ่น" (คติชน) และ "ความทันสมัย" (ความเป็นสากล) แล้วผสมผสานกันให้ได้อย่างเหมาะสม เพื่อตอบสนองความต้องการของกลุ่มปัญญาชนคนชั้นกลาง ที่เป็นกลุ่มเป้าหมายหลักของการจำหน่ายผลิตภัณฑ์ที่ต้องการเสพทั้งศิลปะ (ท้องถิ่นที่ทันสมัย) และความรู้ รวมถึงประโยชน์ใช้สอย

กระนั้นก็ดี ในการนำวัฒนธรรมมาเป็นสินค้านั้น สุกัญญา สุจฉายา ได้ให้ทัศนคติที่น่าสนใจว่าควรต้องคำนึงถึงประเด็นเหล่านี้ ได้แก่ **ขายอะไร อะไรควร/ไม่ควรขาย ขายอย่างไร ใครเป็นเจ้าของสิ่งที่จะขาย** และ **ควรแบ่งปันผลประโยชน์ในการขายอย่างไร** โดยนำเสนอว่า "วัฒนธรรมที่เป็นสินค้า" ควรต้องเป็นวัฒนธรรมที่ดำรงไว้ซึ่งจิตวิญญาณดั้งเดิมของท้องถิ่น ในทางตรงกันข้าม การทำลายวัฒนธรรมที่ไม่สามารถสร้างสรรค์ขึ้นมาใหม่ได้ ถือว่าเป็นการทำลายทรัพยากรทางเศรษฐกิจโดยเฉพาะในแง่มุมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม นอกจากนี้การนำวัฒนธรรมมาเป็นสินค้าพึงคำนึงถึงความเหมาะสม และขนบประเพณีดั้งเดิมที่คนในท้องถิ่นมีต่อวัฒนธรรมแต่ละประเภท นอกจากนี้คนในท้องถิ่นก็ควรตระหนักว่า ตนเองเป็นเจ้าของวัฒนธรรม และพึงมีส่วนร่วมในกระบวนการนำวัฒนธรรมมาเป็นสินค้า ตลอดจนควรได้รับประโยชน์จากกระบวนการที่ว่านี้อย่างเหมาะสมและยั่งยืนด้วยเช่นกัน ยิ่งไปกว่านั้น การวิจัยและพัฒนาองค์ความรู้ในด้านการนำวัฒนธรรมมาเป็นสินค้าที่ได้กล่าวมาแล้วนี้ก็ยังเป็นสิ่งที่ควรได้รับการศึกษาเพิ่มเติมในสังคมไทย[๑๔]

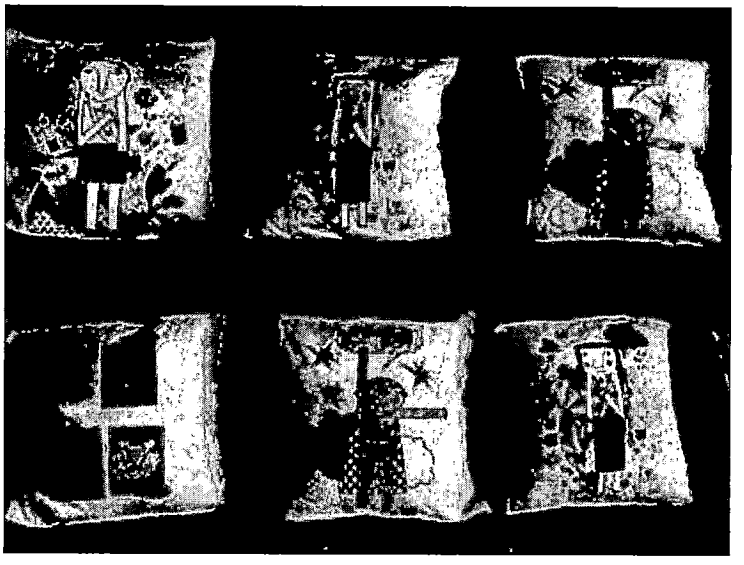
ในสังคมอีสานปัจจุบัน ผู้วิจัยพบว่างานพัฒนารูปแบบผลิตภัณฑ์ในเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้พัฒนาไปมาก มีการออกแบบผลิตภัณฑ์โดยใช้การ์ตูนที่แสดงอัตลักษณ์ของ "ความเป็นอีสาน" และดูทันสมัยได้อย่างน่าสนใจ เพื่อถ่ายทอดเรื่องเล่าที่เป็นคติชนอีสาน ด้วยภาษาถิ่นอีสานอย่างเหมาะสม ตัวอย่างเช่น การออกแบบผลิตภัณฑ์การ์ตูน colletion บักหำแมน – อีหล่าเกิร์ล ของ "ร้านระหว่างทาง" จังหวัดอุบลราชธานี ที่มีทั้งรูปแบบตุ๊กตา บัตรอวยพร เข็มกลัด ฯลฯ

---

[๑๒] จอห์น ฮาวกินส์ ; คุณากร วานิชย์วิรุฬห์, แปล. **เศรษฐกิจสร้างสรรค์ : เขามั่งคั่งจากความคิดกันอย่างไร . (The Creative Economy: How people make money from ideas)** กรุงเทพฯ : ศูนย์สร้างสรรค์งานออกแบบ, ๒๕๕๒. หน้า ๑๖๓.

[๑๓] **เรื่องเดิม**. หน้า ๑๒๑.

[๑๔] สุกัญญา สุจฉายา, "เศรษฐกิจสร้างสรรค์กับการจัดการวัฒนธรรม," เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติทางวัฒนธรรม อุบลวัฒนธรรม ครั้งที่ ๑ **"ตน ค้า ข้าว ในลุ่มน้ำโขง"** วันที่ ๒๓-๒๕ ธันวาคม ๒๕๕๓ ณ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี .



ลายการ์ตูน colletion บักหำแมน – อีหล่าเกิร์ล
ของร้านระหว่างทาง จังหวัดอุบลราชธานี

การออกแบบนี้แสดงให้เห็นถึงการผสมผสานระหว่างความเป็นอีสานและความทันสมัยได้อย่างชัดเจน นับตั้งแต่ชื่อ “บักหำแมน” และ “อีหล่าเกิร์ล” นี้ ที่ได้ใช้ความคิดสร้างสรรค์ในการนำชื่อแบบอีสาน (บักหำ, อีหล่า) มาผสมผสานกับชื่อซุปเปอร์ ฮีโร่ที่ทันสมัย (ซุปเปอร์แมน, ซุปเปอร์เกิร์ล) นอกจากนี้รูปลักษณ์ของการ์ตูนยังเป็นการนำรูปลักษณ์ของชาวอีสานที่น่าจะได้รับอิทธิพลมาจากฮูปแต้มหรือจิตรกรรมอีสานมาวาดเป็นการ์ตูน “บักหำแมน” และ “อีหล่าเกิร์ล” ได้อย่างมีเอกลักษณ์ นอกจากนี้ยังได้นำการ์ตูน “บักหำแมน” และ “อีหล่าเกิร์ล” ใส่ผ้าคลุมสำหรับเหาะ ซึ่งเป็นของวิเศษของวีรบุรุษ (Hero) แบบตะวันตกมาใช้ ซึ่งช่วยสร้างอารมณ์ขันอันเกิดจากความไม่เข้ากัน (incongruity) และความทันสมัยได้เป็นอย่างดี เป็นสื่อแสดงให้เห็นถึงความเป็นอีสานและความทันสมัย (Modernization/Westernization) ได้อย่างชัดเจนด้วย

นอกจากนี้ผู้วิจัยยังพบว่าในพื้นที่อีสานยังมีการออกแบบในลักษณะนี้อีกจำนวนหนึ่ง ตัวอย่างเช่นที่ร้านกรีนธัม (Green Thumb) จังหวัดขอนแก่นที่มีการออกแบบโปสเตอร์ประชาสัมพันธ์คอนเสิร์ตที่จังหวัดขอนแก่น ผู้ออกแบบได้นำเอกลักษณ์ของความเป็นอีสานมาถ่ายทอดในรูปแบบของการ์ตูนกราฟฟิก “กระติ๊บข้าวเหนียว” และ “ไดโนเสาร์” มีภาพของชาวต่างชาติอยู่ในกระติ๊บ ซึ่งวางอยู่ใกล้กับเท้าของไดโนเสาร์ขนาดใหญ่กลางทุ่งหญ้า



การออกแบบโปสเตอร์ประชาสัมพันธ์งาน "มินิแฟต มันถึงแก่น"
ของร้าน Green Thumb จังหวัดขอนแก่น

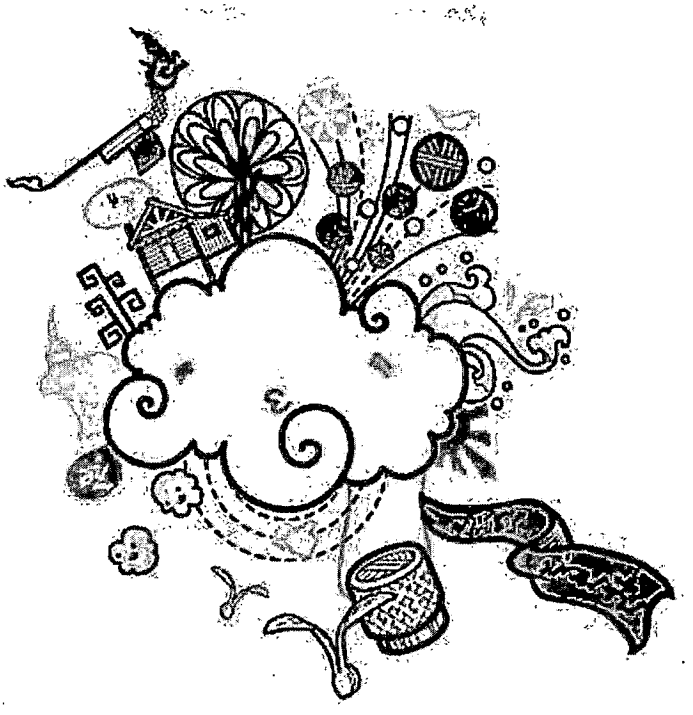
ความน่าสนใจของการออกแบบนี้คือการนำวัฒนธรรมดนตรีตะวันตกมาแทนด้วยภาพของชาวต่างชาติที่อยู่ใน กระติ๊บซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของ "ความเป็นอีสาน" รวมทั้งการนำ "ไดโนเสาร์" ซึ่งถือเป็นความสากลที่มีร่วมกันทั้งในวัฒนธรรมอีสานกับวัฒนธรรมตะวันตก มาใช้เป็นสื่อกลางความสัมพันธ์ นอกจากนี้ยังมีการ "เล่น" กับภาษา คือเล่นคำพ้องเสียง ในคำว่า "มันถึงแก่น" ที่ความหมายหนึ่งหมายความว่า *สนุกจนสุดชั้ว* กับอีกความหมายหนึ่งที่อาจหมายความว่า *มาถึงจังหวัดขอนแก่น* หรือ *สนุกกันที่จังหวัดขอนแก่น* ก็ได้

อีกตัวอย่างหนึ่งซึ่งเป็นผลิตภัณฑ์จากแหล่งที่มาเดียวกัน คือ ลายเสื้อ collection "ยโสธรม่วนซื่น" ที่มีการนำคติชนประเภทต่างๆ ของอีสานมาถ่ายทอดในรูปแบบของลายเส้นการ์ตูนแล้วจัดวางรวมกันอย่างสร้างสรรค์และทันสมัย ซึ่งผู้ออกแบบได้กล่าวถึงที่มาและแรงบันดาลใจในการออกแบบผลิตภัณฑ์การ์ตูนไว้ดังนี้

> *...ก็คือเรื่องราวเกี่ยวกับภาคอีสานโดยส่วนใหญ่ ทั้งอุปกรณ์เครื่องใช้ต่างๆ สัญลักษณ์ นิทานตามตำนานนำมาผนวกกันไว้ในภาพประกอบ โดยสื่อผ่านทางเมฆ ซึ่งตามตำนานของชาวอีสานก็เชื่อในเรื่องของเทวดา เช่นพญาคันคาก และยังใส่เรื่องราวของจังหวัดยโสธรเพิ่มเข้าไปคือบุญบั้งไฟ ก็เกี่ยวข้องกับการขอฝน จุดบั้งไฟขึ้นฟ้า และก็ใส่สีหน้าของก้อนเมฆให้ดูมีชีวิตชีวา เพราะชาวอีสานนั้นชอบอะไรที่สนุกสนาน ม่วนซื่น โฮแซว !*[๑๕]

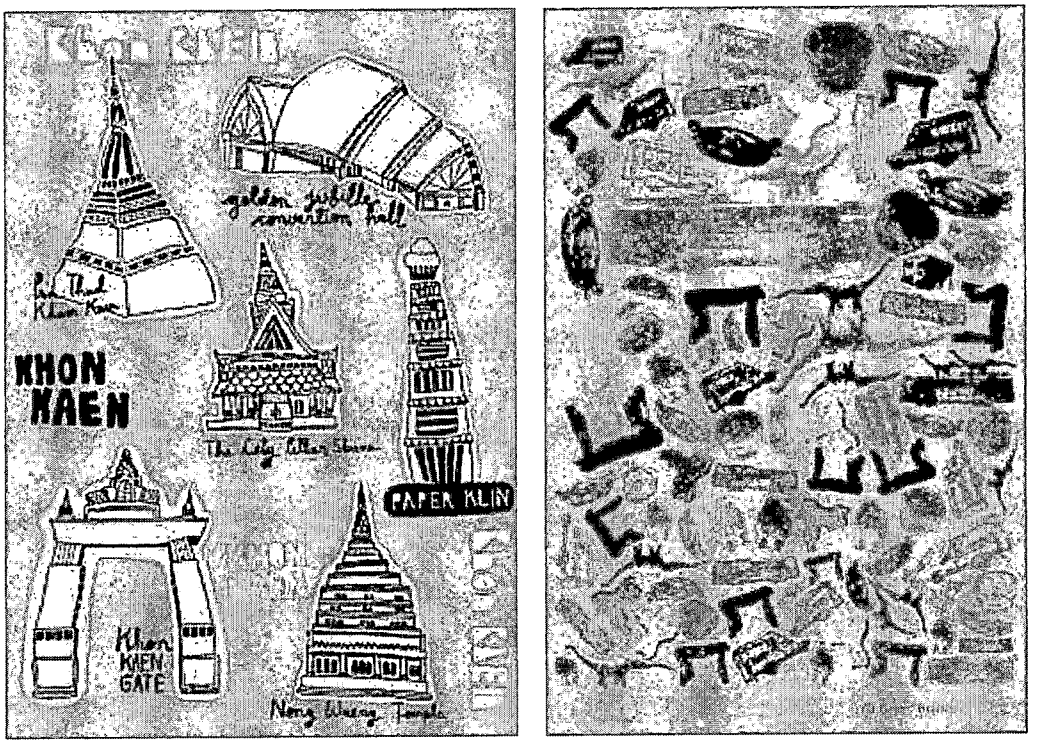
---

[๑๕] กรีนธัม. **"ยโสธร ม่วนซื่น"** เข้าถึงจาก http://greenthumbshop.blogspot.com สืบค้นเมื่อ ๒๕ พฤศจิกายน ๒๕๕๔.



การออกแบบลายเสื้อ collection “ยโสธรม่วนซื่น”
ของร้าน Green Thumb จังหวัดขอนแก่น

นอกจากนี้ยังมีการออกแบบโปสการ์ดต่างๆ อีกที่น่าสนใจโดยการนำคติชนอีสานมาวาดเป็นการ์ตูนให้กึ่งจริง และเหนือจริง และจัดวางให้มีรูปแบบทันสมัย ใช้ภาษาอังกฤษในการถ่ายทอด และเลือกภาพให้ใกล้เคียงกับสิ่งที่พ้องกับตะวันตกก็จะช่วยสร้างอารมณ์ขันและความทันสมัย อันจะเป็นการโน้มน้าวใจให้ผู้ซื้อได้ซื้อผลิตภัณฑ์ด้วย



การออกแบบโปสการ์ดของร้าน Good-Green-Apple Studio จังหวัดขอนแก่น (ซ้าย) และโปสการ์ดของร้าน Green Thumb จังหวัดขอนแก่น (ขวา)

การสร้างสรรค์การ์ตูนอีสานนั้น สิ่งหนึ่งที่มีความสำคัญและมักพบควบคู่กันเสมอคือการใช้ภาษาถิ่นอีสานเพื่อเน้นย้ำความเป็นอีสานให้ชัดเจนขึ้น ตัวอย่างการใช้ภาษาถิ่นอีสานที่น่าสนใจ ที่ผสานความเป็นอีสานกับความทันสมัยคือการสรรคำที่มีคำพ้องเสียงกับภาษาอังกฤษ ดังเช่นใน collection เสื้อของ ร้าน Green Thumb จังหวัดขอนแก่นที่จำหน่ายในเทศกาลวาเลนไทน์ เลือกใช้ว่า **เสื้อ "ฮัก" กันไว้เถิด** ซึ่งผู้ออกแบบได้ใช้คำว่า “ฮัก” ในภาษาถิ่นอีสาน ซึ่งมีความหมายว่า รัก และพ้องเสียงกับคำว่า “hug” ซึ่งแปลว่า กอด ในภาษาอังกฤษ นับว่าเป็นความบังเอิญที่ลงตัวและนักออกแบบสรรคำมาใช้ได้อย่างสร้างสรรค์ ซึ่งผู้ออกแบบเองได้แสดงความเห็นไว้ว่า

เนื่องในโอกาสตามกระแสวาเลนไทน์ วันแห่งความรัก ซึ่งมีทุกปี และปีนี้เป็นปีแรกที่ร้านกรีนธัมได้มีโอกาสทำสิ่งแทนความรักนี้ขึ้นมา เพราะอายุของเราก็เพิ่งจะย่างขวบปีเดียว ไทป์เฟซชุด ฮักกันไว้เถิด แปลงจาก รักกันไว้เถิด ซึ่งน่าจะคุ้นหูกันทุกๆ คนที่เป็นคนไทย คือชื่อเพลงปลุกใจนั่นเอง แปลงให้เป็นคำว่า "ฮัก" ที่หมายถึงรัก ในภาษาอีสาน ถ้าอยากจะเล่นคำอีก ก็แทนคำว่า hug ในภาษาอังกฤษ ซึ่งความหมายก็ใกล้เคียงกันสื่อถึงความรักด้วยกันก็พอจะไปได้ ที่แปลว่า กอด ที่แรกไม่ได้อยากจะใส่แผนที่เข้าไป ด้วยความหมายก็น่าจะพอสื่อได้อยู่แล้วว่าคือการรักกันของคนในสังคม ไม่ใช่สำหรับคู่รักเท่านั้น เพราะมันคือท่อนหนึ่งของเพลงที่คุ้น

หูคนทั้งประเทศอยู่แล้ว แต่พอลองเอาแผนที่เข้ามาวางไว้ตรงกลาง ให้ทับซ้อนกัน ระหว่างตัวมันและตัวไทป์เฟซที่ว่า มันก็ดูมีลูกเล่นดี[๑๖]

ผลิตภัณฑ์การ์ตูนอีสานดังนำเสนอมาข้างต้น จะเห็นได้ว่ามีการพัฒนาอย่างมากและตอบสนองความต้องการของชนชั้นกลางและปัญญาชนได้อย่างเหมาะสม ตอบโจทย์ของการเป็น **งานศิลปะที่มีรสนิยม ใช้ประโยชน์ได้จริงและแฝงไปด้วยคุณค่าทางประวัติศาสตร์หรือวัฒนธรรม** ได้อย่างลงตัว อย่างไรก็ตามผลิตภัณฑ์การ์ตูนดังกล่าวไม่เพียงมีประโยชน์ในแง่ของสุนทรียศิลป์และประโยชน์ใช้สอยเท่านั้น หากแต่ในแง่ของบทบาทต่อสังคมอีสานแล้ว ผลิตภัณฑ์การ์ตูนข้างต้นมีบทบาทต่อสังคมอีสานและนักท่องเที่ยวไม่น้อย ซึ่งผู้วิจัยจะได้นำเสนอในหัวข้อต่อไป

๓. ผลิตภัณฑ์การ์ตูนอีสานกับบทบาทในเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์

เรื่องเล่าพื้นบ้าน เป็นเรื่องราวที่สร้างสรรค์และถ่ายทอดในกลุ่มชน ผ่านการกลั่นกรองจากความคิด ความรู้สึก ประสบการณ์และจินตนาการของชาวบ้าน จนสร้างสรรค์ออกมาในรูปแบบต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งนิทานพื้นบ้าน ตำนานพื้นบ้าน และประวัติศาสตร์ท้องถิ่น รวมถึงผลิตภัณฑ์การ์ตูน อย่างไรก็ตาม ที่ผ่านมาในสังคมและวัฒนธรรมไทยมีการนำมาเรื่องเล่าเหล่านี้มาใช้ประโยชน์ในแง่มุมต่างๆ อย่างหลายหลาย อาทิ บทบาทในการอธิบายที่มาและเหตุผลในการทำพิธีกรรม บทบาทในการให้การศึกษาในสังคมที่ใช้ประเพณีบอกเล่า บทบาทในการรักษามาตรฐานทางพฤติกรรมที่เป็นแบบแผนของสังคม บทบาทในการให้ความเพลิดเพลินและเป็นทางออกให้แก่ความคับข้องใจของบุคคล ซึ่งสอดคล้องกับที่ วิลเลียม บาสคอม ได้เคยกล่าวไว้ในบทความเรื่อง **"บทบาทหน้าที่ ๔ ประการของคติชน" (*Four Functions of Folklore*)**[๑๗]

ต่อมาเมื่อแนวคิดเรื่องเศรษฐกิจสร้างสรรค์เข้ามาแพร่หลายมากขึ้น ข้อมูลคติชนโดยเฉพาะเรื่องเล่าพื้นบ้านจึงเป็น "คลัง" และ "ต้นทุน" สำคัญในการสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์ต่างๆ เมื่อแปร "คุณค่า" ให้เป็น "มูลค่า" ด้วย ส่งผลให้ข้อมูลคติชนมีบทบาทอย่างสำคัญในมิติเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ซึ่งเป็นบทบาทที่มีต่อสังคมอีสานและบทบาทที่มีต่อนักท่องเที่ยว หรือ "อาคันตุกะผู้มาเยือน"

---

[๑๖] กรีนธัม. **"ฮักกันไว้เถิด"** เข้าถึงจาก http://greenthumbshop.blogspot.com สืบค้นเมื่อ ๒๕ พฤศจิกายน ๒๕๕๔.

[๑๗] วิลเลียม บาสคอม นักคติชนวิทยาได้เสนอแนวคิดเกี่ยวกับบทบาทหน้าที่ของคติชนไว้ในบทความของเขาที่ชื่อว่า " *Four Functions of Folklore*" เขาได้จำแนกบทบาทหน้าที่ของคติชนในภาพรวมไว้ ๔ ประการ[๑๗] คือ ประการแรก ใช้อธิบายที่มาและเหตุผลในการทำพิธีกรรม (justifying rituals and institution), ประการที่ ๒ ทำหน้าที่ให้การศึกษาในสังคมที่ใช้ประเพณีบอกเล่า (plays in education), ประการที่ ๓ รักษามาตรฐานทางพฤติกรรมที่เป็นแบบแผนของสังคม (maintaining conformity) และประการที่ ๔ ให้ความเพลิดเพลินและเป็นทางออกให้แก่ความคับข้องใจของบุคคล (form of amusement and to escape in fantasy from repressions imposed up on him by society) อย่างไรก็ตาม จากบทบาททั้ง ๔ ประการนี้ บาสคอมสรุปไว้ในตอนท้ายว่า เราสามารถแยกบทบาทย่อยลงได้อีก หรือรวมเป็นเพียงบทบาทเดียว คือ บทบาทในการรักษาเสถียรภาพของวัฒนธรรม (maintain the stabiliity of culture) อ้างในใน สุกัญญา สุจฉายา, **พิธีกรรม ตำนาน นิทาน เพลง.** กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๘. หน้า ๔.

จากการสำรวจผู้วิจัยพบว่า ผลิตภัณฑ์การ์ตูนที่ถ่ายทอด “ความเป็นอีสาน” มีการนำนิทานและตำนานพื้นบ้าน ประเพณี วิถีชีวิต ผนวกกับภาษาถิ่นอีสานผ่านรูปแบบสินค้าที่ระลึกต่างๆ ที่ทันสมัย อาทิ หนังสือ บัตรอวยพร เสื้อ ตุ๊กตา พวงกุญแจ ฯลฯ จำนวนมากผลิตภัณฑ์การ์ตูนเหล่านี้ได้ก่อให้เกิดความหมายและหน้าที่ต่อสังคมอีสานอย่างน่าสนใจดังนี้

๓.๑ ผลิตภัณฑ์การ์ตูนในฐานะที่ระลึกแห่งความทรงจำบนแผ่นดินอีสาน

ผลิตภัณฑ์การ์ตูนส่วนใหญ่ที่พบมักเป็นผลิตภัณฑ์ที่สร้างสรรค์ขึ้นเพื่อจำหน่ายแก่นักท่องเที่ยวที่มาเยือนอีสาน ด้วยเหตุดังนี้นักออกแบบจึงมักเลือกคติชนที่ถ่ายทอดเรื่องราวที่เป็นเอกลักษณ์ของท้องถิ่นได้ ทั้งนี้เพราะผู้บริโภคส่วนใหญ่มักซื้อเพื่อเป็นของฝากตามธรรมเนียมและเป็นของที่ระลึกว่าครั้งหนึ่งได้เคยมาเยือนแผ่นดินอีสาน ข้อนี้นับว่าเป็นหน้าที่หลักที่คนส่วนใหญ่ต้องการ อย่างไรก็ตามการเลือกซื้อของฝากมักคำนึงถึงความเหมาะสมของผลิตภัณฑ์ด้วย เพราะสินค้าที่ซื้อมักจะแสดงถึงคุณลักษณะของผู้ซื้อตามไปด้วย ทำให้ปัจจุบันการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ของฝากจึงมักซื้อของที่แสดงเอกลักษณ์ของท้องถิ่นนั้นๆ มีคุณค่าในเชิงสุนทรียะด้วย และมีเรื่องเล่าที่แสดงถึงความเก่าแก่หรือรากเหง้าทางวัฒนธรรมของท้องถิ่น ซึ่งสิ่งนี้นับได้ว่าการเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างรูปธรรมของการแสดงความเป็น “ปัญญาชน” ในสังคมสมัยใหม่อีกด้วย

๓.๒ ผลิตภัณฑ์การ์ตูนในฐานะทูตวัฒนธรรมอีสานและช่วยขยายพรมแดนทางวัฒนธรรม

การที่ผลิตภัณฑ์การ์ตูนมีสถานภาพเป็นของที่ระลึกของการมาเยือนอีสานนั้น ทำให้ผลิตภัณฑ์การ์ตูนเป็นสื่อกลางในการเชื่อมสัมพันธ์ระหว่าง “ชาวอีสาน” กับ “ชาวอื่น” หรือคนที่ไม่ใช่ชาวอีสานรวมถึงชาวต่างประเทศด้วย ด้วยเห็นนี้ผลิตภัณฑ์การ์ตูนจึงนับได้ว่าทำหน้าที่ไม่ต่างจากทูตวัฒนธรรม ที่ทำหน้าที่ประชาสัมพันธ์เอกลักษณ์ของความเป็นอีสาน และการเป็นทูตวัฒนธรรมอีสานนี้เอง ทำให้เมื่อผู้ซื้อได้นำผลิตภัณฑ์การ์ตูนอีสานมอบให้แก่คนในท้องถิ่นใด วัฒนธรรมใด คนในท้องถิ่นนั้นก็จะได้เรียนรู้วัฒนธรรมอีสานผ่านผลินภัณฑ์การ์ตูนที่เป็นสินค้าที่ระลึกนั้นด้วย ซึ่งนับได้ว่าเป็นการช่วยขยายพรมแดนทางวัฒนธรรมได้อย่างหนึ่ง

ตัวอย่างที่น่าสนใจของผลิตภัณฑ์การ์ตูนในฐานะทูตวัฒนธรรมอีสานคือ การ์ตูนเรื่อง **หนูหิ่นอินโนนหินแห่** (ภาคก่อนเข้ากรุงเทพฯ) และเรื่อง **หนูหิ่นอินเตอร์** (ภาคเข้ามากรุงเทพฯ)





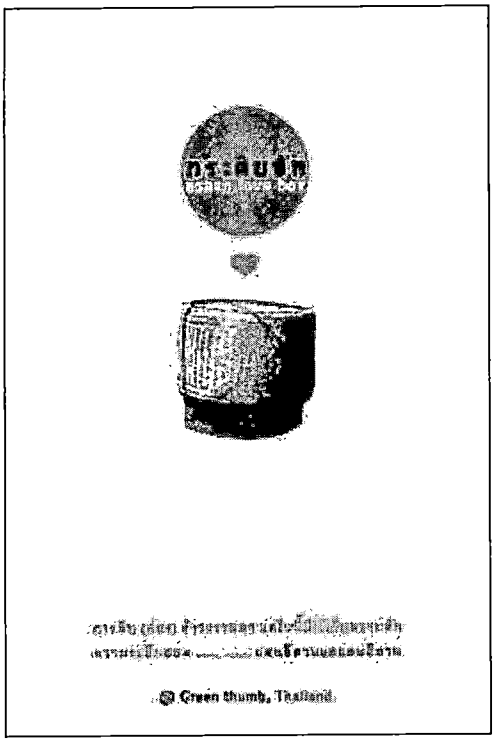
“หนูหิ่นอินโนนหินแห่” และ “หนูหิ่นอินเตอร์” โดย เอ๊าะ (นามแฝง)
จัดพิมพ์โดยสำนักพิมพ์บันลือสาส์น

หนูหิ่นอินโนนหินแห่ เป็นเรื่องราวชีวิตในวัยเยาว์ของหนูหิ่นที่บ้านเกิดคือโนนหินแห่ เมื่อครั้งที่การ์ตูนชุดนี้เริ่มตีพิมพ์ในหนังสือหนูหิ่น...อินเตอร์ ภายใต้ชื่อหนูหิ่นวาไรตี้นั้น ปรากฏว่าได้รับการตอบรับจากแฟนการ์ตูนเป็นอย่างดี มีคำชื่นชมมากมายให้กับการ์ตูนชุดนี้ “เอ๊าะ” ผู้เขียน ได้เล่าถึงชีวิตของเด็กอีสานผ่านตัวหนูหิ่นและผองเพื่อนได้อย่างสนุกชวนอ่าน ทำให้คนภาคเดียวกับหนูหิ่นอ่านแล้วคิดถึงการใช้ชีวิตเมื่อครั้งเยาว์วัย คนภาคอื่นอ่านแล้วก็ได้รับรู้ถึงวัฒนธรรม รูปแบบการใช้ชีวิต การละเล่น ความเชื่อ และเรื่องราวต่างๆ ที่มีทั้งเหมือนและแตกต่างกันออกไป และไม่ว่าจะอยู่ภาคไหนจังหวัดใด ก็คงได้รับความสนุกเพลิดเพลินจากการอ่าน รวมถึงสาระความรู้ภูมิปัญญาชาวบ้านที่แทรกอยู่ในแต่ละตอนอีกมาก

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่าผลิตภัณฑ์การ์ตูนที่ได้รับอิทธิพลหรือมีต้นทุนมาจากคติชนอีสานได้ทำหน้าที่ทูตวัฒนธรรมอย่างเข้มแข็ง และเป็นเครื่องมือสำคัญในการเป็นสื่อกลางเชื่อมร้อยคนต่างถิ่นกับชาวอีสานเข้าไว้ด้วยกัน และเปิดโอกาสให้ “คนนอก” ได้เรียนรู้วิถีชีวิต “คนใน” ในขณะเดียวกันก็เปิดโอกาสให้ “คนใน” ได้ต้อนรับและทำความรู้จักกับ “คนนอก” เช่นกัน

๓.๓ ผลิตภัณฑ์การ์ตูนในฐานะสัญลักษณ์แห่งความภาคภูมิใจในประวัติความเป็นมาของชาวอีสานและประกาศความเป็น “อีสาน” ต่อสาธารณะ

ผลิตภัณฑ์การ์ตูนอีสานไม่เพียงมีบทบาทและความสำคัญต่อนักท่องเที่ยวที่เป็นคนนอกเท่านั้น หากแต่กับคนในเองผลิตภัณฑ์การ์ตูนอีสานก็มีบทบาทไม่น้อยเช่นกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งบทบาทในฐานะการเป็นสัญลักษณ์แห่งความภาคภูมิใจในประวัติความเป็นมาของตน ยอมรับความเป็นท้องถิ่น และกล้าประกาศความเป็น “อีสาน” อย่างภาคภูมิ ด้วยเพราะเป็นถิ่นกำเนิดที่อุดมไปด้วยศิลปวัฒนธรรมเก่าแก่ และภูมิปัญญาต่างๆ มากมาย ความแพร่หลายและความนิยมผลิตภัณฑ์การ์ตูนอีสานที่คนนอกยอมรับ ย่อมทำให้ชาวอีสานที่ “ปฏิเสธ” ความเป็นอีสานได้หันกลับมาภาคภูมิใจในถิ่นกำเนิดของตนอีกครั้ง





ผลิตภัณฑ์การ์ตูนคติชนอีสานบนโปสการ์ด
ของร้าน Green thumb จังหวัดขอนแก่น

ผลิตภัณฑ์การ์ตูนคติชนอีสานชุด ฮีต ๑๒ ในนิทรรศการงานบุญทุนทางวัฒนธรรม
ของร้าน Green thumb จังหวัดขอนแก่น



ลายเส้นตัวละครในนิทานอีสาน สินไซ สังข์ทอง และสีโห
ของร้าน Green thumb จังหวัดขอนแก่น

ความส่งท้าย

ปัจจุบันมีการนำคติชนตลอดจนวัฒนธรรมท้องถิ่นของแต่ละชุมชนมาต่อยอดวงจรเศรษฐกิจสร้างสรรค์อย่างแพร่หลาย เนื่องจากอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทยซึ่งมีความรุ่มรวย ละเมียดละไม และมีความเฉพาะตัว (authenticity) มีศักยภาพยิ่งในการจะนำมาพลิกแพลงเพื่อเพิ่มมูลค่าสร้างสรรค์ให้กับสินค้าและบริการ อาทิ การใส่ความหมายทางวัฒนธรรมให้แก่สินค้าที่ผลิตขึ้นในท้องถิ่น ในฐานะที่เป็นทั้งภูมิปัญญาและเอกลักษณ์เฉพาะถิ่นที่มีความเป็นมาและการสั่งสมผ่านระยะเวลายาวนาน โดยการสร้างสรรค์สินค้าและบริการควบคู่ไปกับความหมายทางวัฒนธรรมน่าจะเป็นจุดแข็งของการพัฒนาเศรษฐกิจของไทย ซึ่งมีพื้นฐานขึ้นอยู่กับเศรษฐกิจการท่องเที่ยว และมีชื่อเสียงในทางวัฒนธรรมเป็นทุนเดิม

ยิ่งไปกว่านั้น ผู้วิจัยยังพบความเป็นเป็นได้ของการพัฒนาคติชนในวิถีเศรษฐกิจสร้างสรรค์ อันได้แก่ คติชนกับการสร้างคุณค่าและความหมาย โดยปกติแล้วผู้บริโภคสินค้ามักได้รับคุณค่าเฉพาะในด้านประโยชน์ใช้สอยกับความสวยงาม แต่คติชนจะช่วยสร้างคุณค่า และความหมาย รวมถึงร่วมแบ่งปันความภาคภูมิใจของคนในท้องถิ่นกลับไปด้วย กระนั้นผู้วิจัยเห็นว่า ข้อควรคำนึงในการเลือกใช้ข้อมูลคติชนในการพัฒนาไปสู่แนวทางเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ขึ้นอยู่กับการเลือกใช้คติชนอย่างชาญฉลาด สอดคล้องกับความต้องการของคนในท้องถิ่น อาทิ การสร้างสรรค์ประเพณี พิธีกรรม และการผูกเรื่องภูมินามใหม่ในท้องถิ่นเพื่อหวังผลในเชิงการท่องเที่ยว จากเค้าความคิดทางวัฒนธรรมที่มีอยู่เดิมในสังคม รวมถึงไม่เป็นการทำลายคุณค่าของวัฒนธรรมและภูมิปัญญาที่มีอยู่ในสังคมเดิม และที่สำคัญยิ่ง คือ ไม่ให้คุณค่ากับรายได้ทางเศรษฐกิจมากเกินไปกว่าความสมดุลระหว่างรายได้และการรักษาวัฒนธรรม สอดคล้องกับความคิดของศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.ฉัตรทิพย์ นาถสุภา นักวิชาการคนสำคัญของไทยได้กล่าวถึงหัวใจของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ไว้อย่างน่าสนใจว่า

> *สำคัญที่สุดคือคุณค่าแท้จริงของวัฒนธรรมนั้น ไม่ใช่เพียงเพื่อการขายเป็นสินค้าในตลาดระบบทุนนิยม แต่คือจิตวิญญาณของประเทศชาติ เป็นระบบความหมายและคุณค่าเป็นหลัก นามธรรมที่สะสมมาจากประสบการณ์ประวัติศาสตร์ชีวิตของสังคมของชนชาติหนึ่งๆ ปรากฏเป็น เช่น ภาษา ความเชื่อ สถาบันสังคม และวิถีชีวิตอื่นๆ มีมิติด้านอุดมการณ์ การคาดหวังหรือความปรารถนาถึงสภาพอุดมคติ เป็นฐานรากที่ค้ำจุนสังคมและเป็นตัวจักรที่นำไปสู่ความเชื่อมั่น มั่นใจในตัวเอง พึ่งตัวเอง และสามารถเลือกสรรสิ่งที่ดีจาก*

ภายนอกมาร่วมประกอบ คือทำให้เห็นและเข้าใจจุดตั้งของสังคมของเรา และเส้นทางของสังคมของเราในสังคมโลก

บทบาทของวัฒนธรรมในเศรษฐกิจสร้างสรรค์ แม้จะสำคัญเพียงใด เราก็จะต้องเข้าใจด้วยว่า นั่นเป็นเพียงส่วนหนึ่ง ของบทบาทและความสำคัญของวัฒนธรรมในเส้นทางพัฒนาการของสังคมทั้งระบบ[๑๘]

บรรณานุกรม

กรีนธัม. **"ยโสธร ม่วนซื่น"** เข้าถึงจาก http://greenthumbshop.blogspot.com สืบค้นเมื่อ ๒๕ พฤศจิกายน ๒๕๕๔.

กรีนธัม. **"ฮักกันไว้เถิด"** เข้าถึงจาก http://greenthumbshop.blogspot.com สืบค้นเมื่อ ๒๕ พฤศจิกายน ๒๕๕๔.

จอห์น ฮาวกินส์ ; คุณากร วานิชย์วิรุฬห์, แปล. **เศรษฐกิจสร้างสรรค์ : เขามั่งคั่งจากความคิดกันอย่างไร . (The Creative Economy: How people make money from ideas)** กรุงเทพฯ : ศูนย์สร้างสรรค์งานออกแบบ, ๒๕๕๒. หน้า ๑๖๓.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. *"เศรษฐกิจหัตถกร"* ใน **ทุนความคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์**. กรุงเทพฯ: ไว้ลาย, ๒๕๕๓.

ณรงค์ชัย อัครเศรณี. "คำนิยม" ใน จอห์น ฮาวกินส์ . **เศรษฐกิจสร้างสรรค์ เขามั่งคั่งจากความคิดกันอย่างไร**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ: ศูนย์สร้างสรรค์งานออกแบบ (TCDC), ๒๕๕๓.

ไพโรจน์ สโมสร. "ฮูปแต้ม (จิตรกรรม)". **สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคอีสาน เล่ม ๑๕**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, ๒๕๔๒. หน้า ๕๓๘๙-๕๓๙๐.

วีระศักดิ์ บุญหลง. "หนังประโมทัย: การแสดง". **สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคอีสาน เล่ม ๑๔**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, ๒๕๔๒. หน้า ๔๙๗๐.

สุกัญญา สุจฉายา, "เศรษฐกิจสร้างสรรค์กับการจัดการวัฒนธรรม," เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติทางวัฒนธรรม อุบลวัฒนธรรม ครั้งที่ ๑ **"ฅน ค้า ข้าว ในลุ่มน้ำโขง"** วันที่ ๒๓-๒๕ ธันวาคม ๒๕๕๓ ณ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี .

สุกัญญา สุจฉายา, **พิธีกรรม ตำนาน นิทาน เพลง.** กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๘. หน้า ๔.

---

[๑๘] ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. *"เศรษฐกิจหัตถกร"* ใน **ทุนความคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์**. กรุงเทพฯ: ไว้ลาย, ๒๕๕๓.

Folklore Foundation, **Lokaratna ,Volume IV 2011**

'Creative Ramayana' for the Value Adding of Thai Products and Tourism:

A Study of 'Creative Folklore'[1]

Aphilak Kasempholkoon

Abstract

"Creative economy" has played a significant role in globalized Thailand since the past decade. In the commercial world, many narratives are used extensively to add value to products, including the tale of *Ramayana*, which is a very prominent story in Thai society. The story was transformed into many local tales and legends. This article is an attempt to consider the tale of *Ramayana* as 'creative folklore', to examine how the tale of *Ramayana* persists and is reproduced in the creative economy to add value to local products and to promote Thai tourism by using folkloric methods in combination with the concept of creative economy.

The study reveals that the tale of *Ramayana* is a very important "cultural capital" and is "reproduced" to add value to products and cultural tourist activities, especially in the places where the tale of *Ramayana* is told as a local legend. The reproduction of *Ramayana* not only reflects the dynamism of the tale in Thai society but also becomes an eminent example for the creative use of narrative or folklore in the value adding of products and services in other cases.

Keywords: Thai folklore, folktales, Ramayana, creative economy, cultural reproduction

Introduction

In the past decades, folklore data were widely collected for the sake of study. Most of them were at risk to dissolve and their cultural valued were examined delicately. However, since the era of capitalism, these

---

1 This article is a part of the author's research entitled **"The Application of Folk Narratives in the Value Adding for Products and Tourism in Central Thailand"** in **"Creative Folklore: Dynamism and the Use of Folklore in Contemporary Thai Society"** serial research, which is funded by **Grouping Research Grant (Thailand Research Fund Senior Research Scholar)** and Research Supported Grant in fiscal year 2011 from Department of Cultural Promotion, Ministry of Culture, Thailand.

The term "creative folklore" is invented by Professor Dr. Siraporn Nathalang, a famous Thai folklorist and the head of the serial research mentioned above, from the term "creative economy" to explain the use of folklore in creative economy.

folklore data, which used to be 'cultural data', have been commercially valued as 'cultural capitals' in the process of transforming 'culture' into 'product'. This is also the result of the decline of the previous development strategy which has science and technology as its main instrument. Due to the decay of natural resource and the equality of manufacturing technologies, prosperity therefore belongs to those who own the 'creative ideas' to invent new distinctive products and services which have capability to satisfy the need of people.[2]

The process of transforming culture into commercial product becomes known as "creative economy" or "creative industries". The terms were first governmentally accepted in United Kingdom when the Department of Culture, Media and Sport, in 2001, defined that creative industries are *"Those industries which have their origin in individual creativity, skill and talent and have a potential for wealth and job creation through the generation and exploitation of intellectual property."* [3]

In 2003, **World Intellectual Property Organization** (WIPO) marked out on creative economy as *"industries that include the cultural industries plus all cultural or artistic production, whether live or produced as an individual unit. The creative industries are those in which the product or service contains a substantial element of artistic or creative endeavor."*

Afterwards, **United Nations Educational Scientific and Cultural Organization** (UNESCO) described on **United Nations Conference on Trade and Development** (UNCTAD) that *"industries originated from creativity, comprehension and potential ability in afford making from the making and the usage of intangible intellectual properties"* are creative economy. (*Akhom Teomphitthayaphaisit*, 2010)

Anyway, creative economy was redefined in details in **Creative Economy Report** 2008 by **United Nations Conference on Trade and Development:**

> *"The creative economy is an evolving concept based on creative assets potentially generating economic growth and development. It can foster income generation, job creation and export earnings while promoting social inclusion, cultural diversity and human development. It embraces economic, cultural and social aspects interacting with technology, intellectual property and tourism objectives. It is a set of knowledge-based economic activities with a development dimension and cross-cutting linkages at macro and micro levels to the overall economy. It is a feasible development option calling for innovative multidisciplinary policy responses and interministerial action. At the heart of the creative economy are the creative industries."* [4]

---

2 ณรงค์ชัย อัครเศรณี. "คำนิยม" ใน John Howkins (เขียน) คุณากร วาณิชย์วิรุฬห์ (แปล). **The Creative Economy: How people make money from ideas.** Bangkok: TCDC, 2007. (in Thai)

3 Department of Culture, Media and Sport, 2001 , p. 04

4 United Nations Conference on Trade and Development. "Creative Economy Report 2008" sited in Sukanya Sutchaya. **"Creative Economy and Cultural management".** Document in *Ubon Wattanatham* National Academic Conference on Culture: Man, *Trade and Rice in Maekhong Region* (23rd-25th December 2010) (in Thai)

In all the above definitions, both national and international organizations mentioned that creative development of cultural resources going along with technological ways of lives brings to commercial profits for services and products. At present, 'creative economy' plays significant roles in Thai society, and many local narratives are widely used in creative commerce.

In the case of *Ramayana*, one of the important Thai literatures adopted from Indian great epic, it is interesting how this *"Thainized"* story persists and is reproduced. Therefore, examination of creative *Ramayana* usage through folkloric eyes is mainly concerned in the three points below.

1. Popularity of the tale of *Ramayana* in Thai Society

2. From *Ayodhaya* to the World of Free Trade: Thai Tale of *Ramayana* for the Value Adding of Local Products

3. Creation for Recreation: the Tale of *Ramayana* and the promotion of Thai Cultural Tourism

1. Popularity of the tale of *Ramayana* in Thai Society

Ramayana or the tale of King *Rama* (an incarnation of *Vishnu*) is venerated as a great epic of India which are known all around the world together with *Mahabharata*, so the large amount of different versions have been composed for a very long time and then spread out with the ascendency of Indian civilization into Southeast Asia. The adoption and transmission of *Ramayana* in Southeast Asian countries depend on the original sources and the way the tale was carried out to surrounding regions.[5] The first inscription of *Sukhothai* period (12th Centuries C.E.) mentioned a cave called "*Rama* cave", this is evidence demonstrating that Thai have been familiar with the tale of King *Rama* since then.

Ramayana in Thailand is called "*Ramakian*", which means "the honor of King *Rama*". *Sathian Koset*, an important Thai scholar, argued that Thai *Ramakian* was the integration of *Valmiki*'s *Ramayana* and other *Rama* tales from several sources.[6] Some thoughts and details in all versions are adjusted by "Thainized" methods and are adjusted to suit Thai culture. The story of *Ramayana* was then presented in various literary forms. The most popular version is ***King Rama I's Ramakian* Verse Play** in *Rattanakosin* period. Such popularity caused the reproduction of *Ramayana* texts, as well as other artistic branches: performance, musical art and fine art.

Since the ancient Thai believed that some episodes of Thai *Ramayana* (*Ramakian*) once occurred in their locality, each of them has been brought about oral historical accounts. In *Lopburi* Province of the central part of Thailand known as "the city of *Hanuman*", there are many places in which the names are connected to

---

5 Siraporn Thithathan. **In Localities Exist Tales and Toys** (Bangkok: Office of National Culture, 1991), page 132. (in Thai)

6 *Sathian Koset.* **Ramakian Guidebook**. (Bangkok: Silpa Bannakan, 1972), pp 233-234. (in Thai)

the story of Ramayana, such as King *Rama cave*, Queen *Sita cave*, *Phali* cave, King *Rama* road, Prince *Lakshaman* road[7]. Here are some interesting examples:

1) **The legend of *Lopburi* Province**: After conquered *Thossakan* (*Ravana* in Thai version), king *Rama* built a city for H*anuman* by an arrow-shot cast. The name "the land of *Phrommat*" was given to the place that his arrow named *Phrommat* fell into. A lake nearby was called "Arrow dipping Lake". *Hanuman* built a city wall which has become "three-peaked mountain". The heat of the arrow created white chalk soil. *Phrommat* arrow was too hot to keep away from water and can cause some cases of fire, as well. So the shrine with water bowl was built to keep such arrow.[8]

2) **The legend of *Thap Kwai* Mountain**: The monkey king *Phali*, *Hanuman*'s uncle, killed *Thoraphi* the Buffalo in a cave of a mountain. Its head was thrown away to a lake called "Buffalo's head lake". While *Thoraphi*'s head was throwing, it hit a part of the cave to crack into a rock that fled to "Headrock Village". The monkey king also destroyed the cave entrance to avoid other rascal buffalos, so the mountain was named *Thap Kwai* (hidden from buffalo) Mountain. The near place that flooded with *Thoraphi*'s blood found red metallic ore from its blood color[9]

3) **The legend of *Samo Khon* Mountain**: Prince *Lakshaman* (king *Rama*'s Brother) was pricked by *Mokkhsak* spear, so *Hanuman* fled to take the divine medicine plant on "the mountain of drugs" or *Sapphaya* Mountain which is believed that situated in *Chainat* Province today. Reached at the mountain of drugs, *Hanuman* pulled up the whole mountain and then carried it in hurry. While he was flying over *Lopburi* province, he saw the divine medicine plant from the light of the big fire. (Hanuman made that fire himself since the city had just built). So he took only the medicine plant and dropped the mountain in flame. The burned mountain became *Samo Khon* Mountain.

Apart from *Lopburi*, in *Nakhon Pathom* province, the story of *Phali* and *Thoraphi* fighting also existed and became a place name legend of "Buffalo Horns village" or *Thambon Khao Kwai* in Thai. In *Udon Thani* province in the northeastern part, an ancient site called "*Rama* and *Lakshaman* town".

In the divine absolute monarchy in the past, Thai kings were regarded as 'the incarnation of Vishnu", so their names were entitled with the word "*Rama*", the name of Rama's city "Ayodhaya" became the name of the former capital city, and the name of an ancient pond in Ayutthaya city "*Nong Sano*" was changed to "the lake of *Rama*".

The popularity and veneration of Ramayana in Thai society also spread out to all parts and classes, some localities accepted and adapted this popular narrative to be their own sacred *jatakas* (the previous lives of Buddha stories) or place name legends.

---

7 Siraporn Thithathan. **In Localities Exist Tales and Toys** (Bangkok: Office of National Culture, 1991). (in Thai)

8 Siraporn Thithathan. **In Localities Exist Tales and Toys** (Bangkok: Office of National Culture, 1991). (in Thai)

9 Phasuk Intarawut. **"Lopburi Legends"** through http://www.vichakarn.com on 12th November 2011. (in Thai)

2. From *Ayodhaya* to the World of Free Trade: Thai Tale of *Ramayana* for the Value Adding of Local Products

For decades, with several ways to reproduce *Ramayana* tale, especially by localizing and linking them with localities, this famous story has been used along with creative economy ideas to create many fascinating new products and to add more commercial value to the old-made ones.

2.1 Traditional Thai *Ramakian* and the making of Commercial Profits

This method is the creation of both conventional-formed and trendy products from traditional versions of Thai *Ramayana*.

2.1.1 Traditional Versions and the making of Traditional Products

For a very long time, the Thai have creatively taken some prominent motifs[10] from the *Ramakian*, up to their needs or appropriation, to name many things in cultural lives. It is noticed that *Hanuman* and *Hanuman in his star-spring yawn*[11] motifs are always selected to make sacred religious objects such as *Hanuman* sacred tattoo or sacred objects in *"Hanuman-like"* shape. Other interest examples are:

Thai boxing gestures: *Hanuman* presenting the ring (punching by both hands together), Cutting *Thossakan*'s head (neck kicking), *Montho*, (*Thossakan*'s queen), sitting on the throne (jumping then putting the elbow on the opponent's head), *Hiranya*[12] rolling the earth (striking back by the elbow), King *Rama* wandering in the forest (punching and kicking at the same side of the opponent's body), Throwing the *Mokkhasak* spear (putting the elbow over the head then hitting on the opponent's face), etc.

Thai dancing gestures: *Hanuman* courting Lady *Suphanna Matcha*[13], Hanuman courting Lady *Benyakai*[14], King rama following the golden deer.

Thai plants: *Phiphek*'s fruit (beleric myrobalan), *Hanuman* sitting on a throne (jatropha), *Sita*'s robe (staghorn fern)

---

10 In folklore, the term "motifs" means smallest distinctive elements in each narratives which can be divided into 1) characters 2) objects 3) behaviors or incidents.

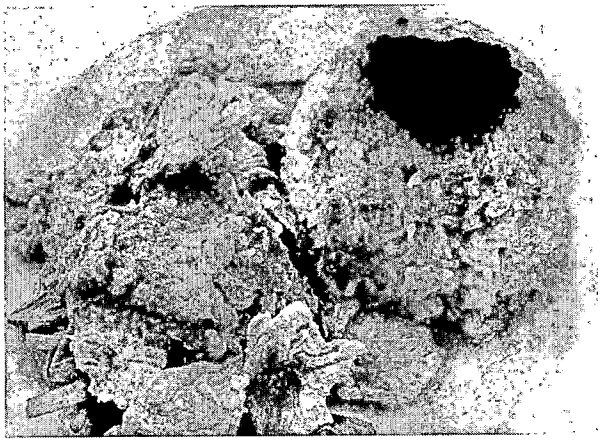
11 In Thai *Ramayana* tales, the star-spring yawn was the most distinctive character of Hanuman. He often used this manner to prove who he was.

12 A fierce org mentioned in an early episode of Thai *Ramakian*

13 A mermaid, *Thossakan*'s daughter

14 A daughter of *Phiphek*, *Thossakan*'s youngest brother

Moreover, for decades, characters' names are picked out for some dishes to call for attention. An outstanding case mentioned here is *"Rama taking a bath"*, a new-invented recipe made from rice with cooked pork and Thai morning glory in gravy. Green color of Thai morning glory is correlated with King *Rama*'s green skin acknowledged in Thai *Ramakian*, and the gravy is compared to the bathing water. This dish is so favorite that two alike menus have been invented, which are *"Lakshaman taking a bath"* (noodle) and *"Sita taking a bath"* (pure vegetable and gravy).



Picture 1: *"Rama taking a bath"*, a Recipe from King *Rama*'s Characteristic

As for Hanuman, this significant character is used as commercial brands such as "*Hanuman battery*" (*Hanuman* in his star-spring yawn character), "*Hanuman match*" (flying *Hanuman*) or "*Hanuman rice pack*" that can be seen in the picture below.



Picture 2: The Uses of Hanuman Character as Commercial Brands

2.1.2 The Traditional Versions and New-Invented Products

Sometime traditional *Ramayana* tales are reproduced as brand new stuffs that are suitable for technological development and modern world preference like *Ramayana* comics, online games, card games or animations. All bring to related stuffs: color books, models, etc. Hanuman, again, is emphasized and concerned as an animal character to catch children's attention.



Picture 3: Popular Ramayana Comics for Thai Kids

2.2 Local *Ramayana* Tale and the Commercial Value Adding

In some places where the tale of *Ramayana* is localized as legends or oral histories, the value adding of local outputs come from local Ramayana elements. For example, *Tha Hin* village in *Lopburi* province stands from times to times the famous homemade chalk soil industry that has included in *"One Tambon One Product"* project (OTOP)[15]. People there promote their chalk soil industry by the "belonging" *Ramayana* tales: King *Rama*'s arrow fell in Lopburi land then the soil there became white chalk soil. The aforesaid can be calculated as creative ways to turn cultural capital to commercial profits.

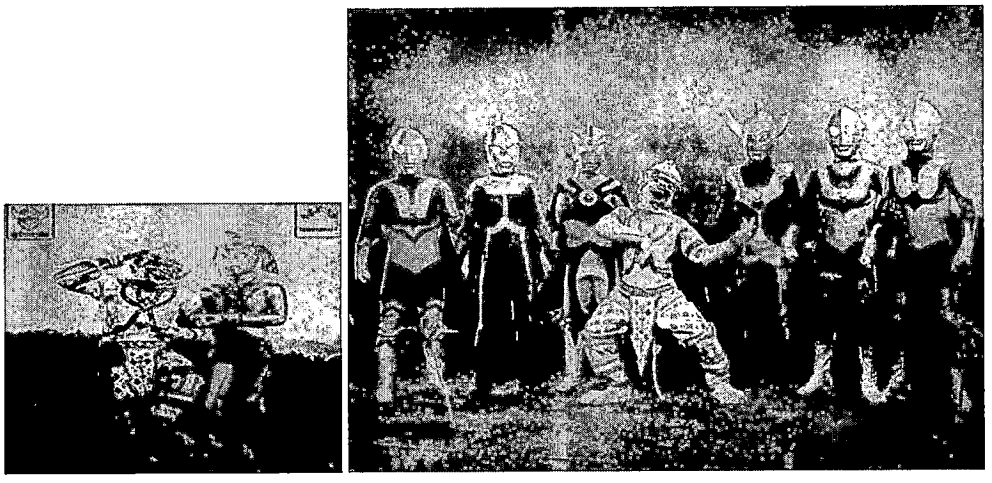
2.3 New-Invented *Ramayana* Tales and Cotemporary Commerce

From original Thai *Ramayana* some "extra stories" can be invented. A distinctive example is the movie **"*Hanuman* Meets Seven Heroes"** by *Chaiyo Film* (Thailand) and *Tsuburaya Production* (Japan) in 1974, which created by mixing both *Hanuman* character as King *Rama*'s great soldier with Japanese hero character.

---

15 Thai governmental commercial project that a village has to have at least one product for sale started in 2002.

This movie told about *"Kho"*, a boy who was shot to dead by an antique smuggler gang. Lady Ultra, female head of Ultra Men, summoned his soul into Hanuman Body. Disguised as Hanuman, *Kho* protected good persons and distinguished the bad ones. One day five monsters from a scientific error were rampaging and destroying Thailand. Hanuman had lost in his sole combat, so He Ultra Brothers fought together then overcame. Main characters were: *Hanuman, Ultra Man, Lady Ultra, Ultra Seven Ultra Man Sophie, Ultra Man Jack, Ultra Man H* and *Ultra Man Taro*. [16]This *Hanumanic*-super heroic film was very popular in this period. So two years later, the movie ""***Hanuman*** **Meets Eleven Heroes"** modified from the former version with four new characters (*Lord Ultra, Ultra Man Leo, Ultra Man Astra* and *Ultra Man King*) and **"*Hanuman* Meets Five Mask Riders"** were produced.



Picture 4: The Movie "*Hanuman* Meets Seven Heroes" (1974)

Both *Hanuman* and *Ultra Men* were regarded as hero characters, so the cross-cultural and cross-periodic meeting of the two heroes was possible in imaginative boundary. Such creative idea and presentation beyond traditional frame make this movie highly interesting. The identity of *Hanuman*, however, was conventionally kept in traditional costume, flirtatious deeds (with Lady Ultra) and dramatic Thai monkey-like manners while *Ultra Men* were manifested as popular Japanese heroes. This incongruity turned to uniqueness and brought about money.

From the aforesaid, Thai *Ramayana* tales effectively work in contemporary markets from the stuffs made or marked by the original-versioned tales and the imaginative-invented ones. Localities with *Ramayana* legends commercially apply these "cultural capitals" to establish oldness and incredibility for their goods.

---

16 Wikipedia. **"*Hanuman* Meets Seven Heroes"** through http://www.wikipedia.com on 11th November 2011. (in Thai)

Nevertheless, it is notable that *Hanuman* in creative economical application is seen more often than other characters, even King *Rama* or Prince *Lakshamana*. King *Rama* character is mentioned in royal activities since he represents Thai kingship in absolutely high status. *Hanuman*, on the contrary, exists with excellent fighting ability as King *Rama*'s great soldier and recognized as an animal character which Thai children usually love.

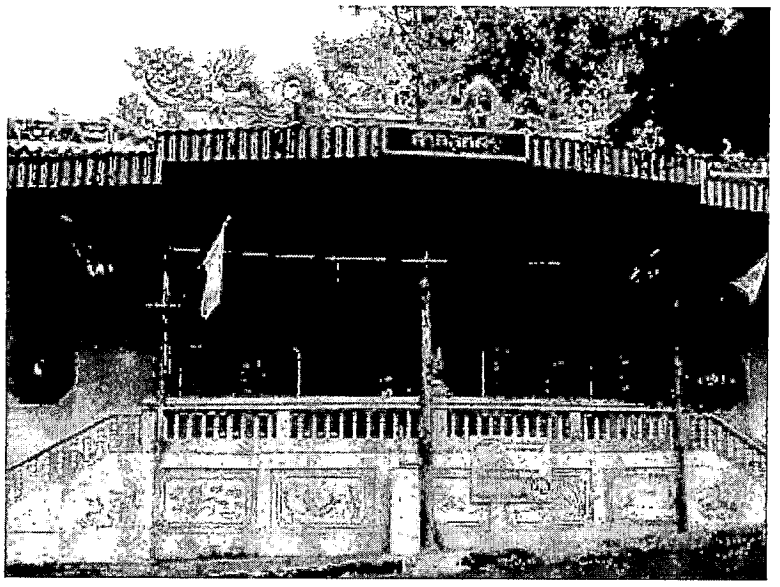
3. Creation for Recreation: the Tale of *Ramayana* and the promotion of Thai Cultural Tourism

According to the familiarity with *Ramakian* that has been repeatedly localized, the relationship between the tale of *Ramayana* and localities is recounted for creative cultural tourism. An attractive traditional Thai performance about *Ramakian* may be likewise regarded as a part of a tourist program.

3.1 Visiting the Places believed to be from *Ramayana*

Since *Ramakian* is localized and well-known among the Thai, not only exotic natural sceneries but also "*Ramayana* battle scenes" make tourists impressed. Today visiting the sites related to *Ramayana* is promoted, especially in *Lopburi* province where **Tourism Thailand Organization** (TTO) set traveling programs to see the places mentioned in local *Ramakian* (for examples: *Samo Khon* Mountain, The *Rama*'s Arrow Shrine, *Sappaya* Mountain).

The promotion of cultural tourism by using the tale of *Ramayana* indicates dynamism of modern world tourism. Different from traveling just for entertainment in the past, enjoyable and knowledgeable tours attract contemporary Thai middle class.



Picture 5: The *Rama*'s Arrow Shrine, Lopburi Province.

3.2 Establishing Enduring Objects from *Ramayana* Stories in Related Sites

A concrete way to emphasize the *Ramayana* tales belonging to local places is to build up statues of some attractive characters like *Hanuman* statues on "*Hanuman Peak*" of *Samo Khon* Mountain and in front of a hotel in *Lopburi* province. Also, in some sites, information boards about a *Ramayana* event that "once occurred" there are usually situated for tourists.

3.3 Playing Traditional Thai *Ramayana* Performance for Tour Promotion

To promote cultural tourism in Thailand by setting a traditional performance programs becomes very popular among the Thai and foreigners. Conventional *Ramayana* Performances: *khon*, shadow play, puppet, which used to be performed only in the royal court in the past, play a significant role today in appropriate occasions.

It is sighted that *Ramayana* tales are widely and variously applied for cultural tourism. One of the most interesting points is to travel "follow King *Rama*'s paths" in meaningful sites related with local *Ramakian* where are believed once the real scene of the great. Besides, traditional *Ramayana* performances not only publicize Thai culture but also support and make affords for local artists, who are encouraged to preserve all these artistic branches.

Concluding Remarks

The study of Thai *Ramayana* tales from creative folklore aspect is an example to show how local narratives are used as cultural capitals, especially among people in the central part of Thailand who take their own inherited and new-invented tales, myths, legends or even oral histories. The local tale of *Ramayana* is colored, then transformed into several products, souvenirs, new entertainment (like movies, comics or animations) and cultural tour programs to support modern market and recreation. These outstanding phenomena bring about academic interests in backgrounds, concepts, methods to create services and products from local accounts, and commercial functions of folklore in contemporary world.

To transfigure local sources for commercial profits, however, needs careful consideration in various aspects for appropriation and highest benefits. *Sukanya Sujachaya*, Thai famous folklorist and one of the scholars who has initiated creative folklore study in Thailand, gave an important point of view that **what** and **how** to apply cultural heritage in free trade society, to **whom** "benefit" and "profit" belong, ***must*** be considerably concerned.[17]

---

17 Sukanya Sutchaya. **"Creative Economy and Cultural management".** Document in *Ubon Wattanatham* National Academic Conference on Culture: Man, *Trade and Rice in Maekhong Region* (23rd-25th December 2010) (in Thai)

Bibliographies

In Thai

Creative Economy and Cultural Products: Northern Part. Bangkok: The War Veterans Organization Printing and Publishing, 2009.

Encyclopedia on Thai Culture: Central Part. Bangkok: Encyclopedia on Thai Culture Fund, 1999

Kanchana Kaewthep. **Media Sciences and Cultural Study**. Bangkok: Edisons Printing, 1997.

Monthiran Thadaumnuoichai. **Creative Economy Situation and Film Industrial Ability for Creative Economy Development**. A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment for the Degree of Doctor of Philosophy Programmed in Mass Communication and Information, Chulalongkorn University, 2009.

Pattharaphong Intharakamneot and others. **Research Report on Individual Branch Inventing System for basic knowledge and Creative Economy: A Case Study from Creative Tour Industry**. Bangkok: Department of Macro-Education Policy, Office of the Educational Council, 2553.

Prakhong Nimmanhemintra. **The Study of Folktales**. Bangkok: Textbook Project, Facuty of Arts, Chulalongkorn University, 1999.

Sakchai Kiatnakin. **Idea Capital and Creative Economy**. Bangkok: Wailai, 2010.

Seminar Report on Cultural Capital and Intangible Knowledge in Value and Price Creation for Economical and Social National Commerce. Bangkok: Department of Social and Quality of Life Development, Office of the National Economic and Social Development Board, 2006.

Siraporn Nathalang. **Folklore Theories: Methodology in Myth, Legend and Tale Study**. Bangkok: Academic Works Publishing Centre, 2009.

Siraporn ThiThathan. Ramakian: **A Study on Tale Transmission**. A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment for the Master Degree Programmed in Thai, Chulalongkorn University,1979.

Siraporn ThiThathan. **Tale Transmission Theory**. Bangkok : Office of National Culture, 1980.

Sukanya Sutchaya. **"Creative Economy and Cultural management".** Document in *Ubon Wattanatham* National Academic Conference on Culture: Man, *Trade and Rice in Maekhong Region* (23rd-25th December 2010)

Sukanya Sutchaya (editor). **Rituals, Myths, Tales and Songs**. Bangkok: Academic Works Publishing Centre, 2005.

Sumali Santiphonlawut and Chirasak Phongphitsanupichit. **Research Report on Thai Creative Economy Situation and Development: A Case Study from Creative Working Groups**. Department of Economics, Faculty of Economics, Kasetsart University, 2010.

Suni Liaophenwong. "Folklore: Tour Valuation of *Khok Muang* Village." **Humaities and Social Sciences** Volume 23, 1 (October-December 2005. 111-126.

Why "Creative Economy"?. Bangkok: Thailand Creative and Design Centre, 2008.

Yot Santhasombat. **Man and Culture**. Bangkok: Thammasat University, 1994.

In English

Bascom, William. The Form of Folklore: Prose Narratives. in Dundes, Alan (editor) **Sacred Narrative Reading in the Theory of Myth**. Berkeley: University of California Press, 1980.

Creative economy report 2008 . Geneva : UNCTAD, 2008.

Dègh, Linda. Folk Narrative. in **Folklore and Folklife an introduction**. London: University of Chicago Press, 1972.

Dundes, Alan. **Interpreting Folklore**. Indiana: Indiana University Press, 1980.

Dundes, Alan. **The Study of Folklore**. New York: Englewood Cliffs, N.T.; Prentice-Inc., 1965.

Hamilton, Edith. **Mythology Timeless Tales of Gods and Heroes**. New York: Warner Book, 1999.

Helmut Anheier and Yudhishthir Rajisar (editors). **The cultural economy**. London: SAGE, 2008

Howkins, John. **The creative economy: how people make money from ideas**. London : Penguin, 2002

Leach, Maria, ed. **Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend**. Funk & Wagnalls, 1972.

Ooi, Can Seng. **Bounded creativity and the push for the creative economy in Singapore**. Canberra : Asian Studies Association of Australia (ASAA) Inc, 2006

Dāna Dhamma Tradition of the Tai Diaspora in Thailand: The Selection of the Donated Scriptures and the Role of the Tradition[1]

Chatuporn Petchaboon[2]

Abstract

Because of war and impoverishment, Tai ethnic groups emigrated from many towns of Xishuangbanna in China and from Burma to live at Ban Pha Taek, Tambon Wiang Phang Kham, Amphoe Mae Sai, Changwat Chiang Rai, 50 years ago. These peoples have preserved many of their traditions since then, including the *Dāna Dhamma* tradition. During fieldwork conducted in 2013-2014 at Wat Pha Taek, the main temple of the Tai ethnic groups in Mae Sai district, a number of Buddhist scriptures were found. One of the collections found in quantity was scriptures donated on the occasion of the donor's or the donor's relative's serious illness and for transferring merit to the deceased.

This article aims at examining and analyzing the significance of the 13 most frequently donated scriptures in terms of their content, context, and role for the donors, the Tai diaspora at Ban Pha Taek, Tambon Wiang Phang Kham, Amphoe Mae Sai, Changwat Chiang Rai, Thailand.

---

[1] The article is based on the author's PhD dissertation entitled "Belief and Role of *Tan Tham* Tradition of the Tai Peoples at Tambon Wiang Phang Kham, Amphoe Mae Sai, Changwat Chiang Rai". The research for this article was partially funded by the Empowering Network for International Thai and Southeast Asian Studies (ENITAS), Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University and with the support from the Senior Scholar Research Project of Thailand Research Fund (TRF), entitled, "Creative Folklore": Dynamism and Application of Folklore in Contemporary Thailand.

[2] PhD candidate, Department of Thai, Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand.

Introduction

The *Dāna Dhamma* tradition or the donation of scriptures to Buddhist temples is one of the essential traditions which has been preserved and transmitted among several Buddhist Tai groups, including Tai ethnic groups in China, India, and mainland Southeast Asia such as *Tai Lue* [ไทลื้อ] in Xishuangbanna, China, *Tai Khamti* [ไทคำตี่] in Arunachal Pradesh, India, *Tai Yai* [ไทใหญ่] and *Tai Khuen* [ไทเขิน] in Myanmar, *Tai Lao* [ไทลาว] and *Tai Lue* in Laos, and *Tai Yuan* [ไทยวน] in the Northern region of Thailand.

A few scholars have conducted research on the *Dāna Dhamma* tradition of Tai ethnic groups. For example, Siraporn Nathalang studied the *Dāna Dhamma* tradition of Tai Khamti in Arunachal Pradesh, India, and found that each scripture had a different purpose of donation.[3] Saikham Pradichit studied the same tradition of Tai Lue in Luang Namtha province, Laos, and found that this ethnic group dedicated scriptures, miniature castles, and objects to the dead before listening to Vessantara chanting.[4] Weerayut Nakcharoen studied the roles of literature used in Lanna funerals in Thailand and found that the roles were to increasingly sacralize the funerals, to make the living believe that their deceased relatives would rest in peace and to control people's behavior.[5]

The concepts of both donation and the merit begotten by giving dharma as donation are directly involved the *Dāna Dhamma* tradition. According to the dissertation entitled *Dana and Danaparami: significance in the creation of Thai Buddhist literature* by Arthid Sheravanichkul, giving dharma begets an immense heap of merit. This practice is one way of the transmission of Buddhism. This also allows Buddhists to be reborn in Lord Maitreya's era and is a factor that leads Buddhists on the spiritual path to achieve nirvāna. Because of these significances, the concepts of both the donation and gaining merit are

---

[3] Siraporn, "*Khamti Shan Buddhism and Culture in Arunachal Pradesh, India*", 114-116.

[4] Saikham, *A Study of Process of and Change in the Dāna Dhamma Tradition of Lue Tribe*, 107-110.

[5] Weerayut, *An Analytical Study of Literature Used for Sermons at Lanna Funerals.*

found in some traditions, such as the *Dāna Dhamma* and the *Thet Mahachat*. Moreover, Buddhist literature has been composed, inscribed, duplicated, and recited in these traditions.[6]

Phra Maha Singkham Rakpa studied Lanna *Anisamsa* scriptures. He found that the Lanna *Anisamsa* scriptures have been influenced by the elucidation of merit found in the *Apadāna*, *Vimānavatthu*, and *Jātaka* scriptures. These scriptures have later had influence on the Lanna people's thoughts, values, and worldviews. Their faith in these scriptures has led to the invention of religious architecture and artefacts, such as Buddha image halls, Buddhist chapels, pulpits, dharma chests and Buddhist scriptures. Furthermore, these scriptures also influence the preservation of Lanna local culture and also support Lanna Buddhist traditions.[7]

Phra Maha Suthit Aphakaro studied *Anisamsa* scriptures and other scriptures used for recitation in various Lanna festivals. He found that the *Anisamsa* scriptures influenced Lanna society in both linguistic and literary aspects, strengthen morality, virtues and the concept of living a Buddhist life, and supported the culture and traditions of Lanna communities. These scriptures are the intellectually strategic device of the learned men who desire to express the benefit of good deeds and the transmission of Lanna culture and traditions.[8]

However, after reviewing the literature, there has been no research that has studied the scriptures of Tai ethnic groups concerning illness and death. This is despite the fact that these scriptures are used in related and continuous rituals and most of the scriptures devoted to the deceased can be readily found at Wat Pha Taek. It has been found that the Tai diaspora who migrated from Xishuangbanna, China, and Shan State, Myanmar, to settle at Ban Pha Taek in Mae Sai District, a border town between Myanmar and Thailand, still perform the *Dāna Dhamma* tradition donating scriptures to Buddhist temples as they used to in their homeland.

---

[6] Arthid, *Dana and Danaparami*.

[7] Singkham Rakpa, *An Analytical Study of the Lanna Anisong Scriptures*.

[8] Suthit Aphakaro, *A Study of the Body of Knowledge and the Local Wisdom Appearing in Lan-Na Buddhist Literature*.

This article aims to study the *Dāna Dhamma* tradition of the Tai diaspora at Ban Pha Taek by focusing on the 13 most donated scriptures that concern serious illness and merit dedication to the dead, in terms of their content, context, and, especially, the role for the donors. The 13 scriptures comprise: (1) *Sattabojjhanghā* [สัตตโพชฌังคา], (2) *Mahāvipāka* [มหาวิบาก], (3) *Mahāvipākaluang* [มหาวิบากหลวง], (4) *Vipākaromcita* [วิบากรอมจิต], (5) *Malaiprot* [มาลัยโปรด], (6) *Honthang Nipphan* [หนทางนิพพาน], (7) *Visuddhiyā* [วิสุทธิญา], (8) *Phap Kammatthāna* [พับกัมมัฏฐาน], (9) *Thamma Yeluang* [ธัมม์เยหลวง], (10) *Petaphali* [เปตพลี], (11) *Nibbāna Sutra* [นิพพานสูตร], (12) *Anisong Song Khao* [อานิสงส์ส่งข้าว] and (13) *Devaduta Thang Ha* [เทวทูตทั้ง 5].

Background of Tai Diaspora at Ban Pha Taek, Tambon Wiang Phang Kham, Mae Sai District, Chiang Rai Province

Because of war and poverty, three Tai diasporic groups – Tai Yai (Shan), Tai Khuen and Tai Lue[9] – emigrated from many towns of Xishuangbanna, China, and Shan state, Burma, to settle at Ban Pha Taek, one kilometer from the Thailand-Myanmar border, 50 years ago. These peoples have lived there with Tai Yuan, the first settlers at the village, with growing unease.

Ban Pha Taek is a large village, with a population of 6,296.[10] Even though the three diasporic groups have lived there for decades, they have not yet become permanent residents of Thailand. Most are without house registration documents and are illegal immigrants. No matter their statuses, they are all devout Buddhists. Although all Tai ethnic groups share the same religious identity as Buddhists, they practice different from one another in some aspects. Instead of sharing the local temple with the Tai Yuan, the three Tai diaspora, who have

[9] These peoples have different homelands. The *Tai Yai* live in many countries such as in Yunnan province of China, Shan state of Myanmar, Assam state of India, and the northern region of Laos and Thailand. Social Research Institute, *Tai Yai*, 1-4. The *Tai Khuen* live in Kengtung, Shan state, Myanmar. Arunrat, *The Story of Kengtung*, 3. The *Tai Lue* had emigrated, because of war, from Xishuangbanna, Yunnan province, China to settle in many countries such as Myanmar, Vietnam, Laos, and Thailand. Social Research Institute, *Tai Lue*, 39.

[10] Charun Khaisuwan, interview, 20 November 2013.

rigorously preserved their own traditions, had worked together to build their own temple, called Wat Pha Taek, as the spiritual center for performing their traditions.

One of the significant traditions of the Tai diaspora is the *Dāna Dhamma*. These people have preserved the tradition because they believe in accumulating merit for their subsequent rebirth and in transferring merit to the dead. The tradition is performed in several periods of life. One of the most significant periods is the passage from this world to the otherworld. This includes the donation and the dedication of scriptures during periods of (1) serious illness, (2) funeral ceremonies, (3) cremation rites and (4) after the cremation rites.

The Donation and Recitation of the Scriptures during the Period of Severe Illness

According to Buddhism, Buddhists believe in the cycle of rebirth and the last *cita* [จิต], or the last mind before death, that leads the deceased to be reborn in a state of deprivation or a better place. When a relative has a serious illness, the Tai diaspora select one among four scriptures to donate to monks and invite them to chant the scripture for the patient.[11] These scriptures are *Sattabojjhanghā*, *Mahāvipāka*, *Mahāvipākaluang* and *Vipākaromcita*.

Sattabojjhanghā narrates that when the Lord Buddha was sick, he asked Phra Cunda Thera to deliver the *Bojjhongha* to him three times and he recovered.[12] The Tai diaspora, thus, believe in this

[11] The ritual of donating the scripture during this period comprises the following sequence of activities. After the monks are invited and approach the house of the patient: (1) an official recites a prayer to the Triple Gems; (2) he and other participants perform the process of requesting and receiving the precepts; (3) he requests the dharma and the monks give a dharma; (4) later, the patient donates the scriptures to the monks and then the ritual finished by pouring ceremonial water.

[12] *Bojjhongha* [โพชฌงค์] is a dharmic principle considered a Buddha's incantation that is recited as protection against illness. According to the Tipitaka, when Phra Mahā Kassapa and Phra Mogghallana were sick, the Lord Buddha visited and delivered to them the *Bojjhongha* and the two monks got well. Later, when the Lord Buddha got sick, he asked Phra Mahā Cunda to deliver the *Bojjhongha* to him and then he recovered. Phra Phrom Khunaporn, *Bhojjhangha*, 1-2.

mantra's power. They also believe in the result of merit-making, that by donating this scripture the donation may cause the patients with severe condition to recover or to pass away naturally and consciously and they will then be sent to heaven.

Mahāvipāka tells the story that a Brahman asked the Lord Buddha why human beings were born to be different in appearance, class, etc. Because each being had different retribution of deeds, the Lord Buddha answered. This scripture helps explicate that one's actions in their past lives leads to present consequences. The Tai diaspora believe that when the patients donate this scripture, they will meet one of two positive consequences: to recover from the serious illness or to peacefully pass away within 3-7 days without suffering.

Mahāvipākaluang tells about the eight major hells and their smaller hells. In details, the scripture explains that hells are realms for punishing beings who, in their past lives, had committed *Anantariya Karma* [อนันตริยกรรม] or five forms of the worst karma,[13] committed *Guru Karma* [คุรุกรรม] or bad karma,[14] or violated the five precepts.[15] At the end of the scripture, the patients with severe condition, and ones with serious retribution, are guided to dedicate this scripture, together with four trays of food and four collections of monk's clothing (robe, sarong and extra robe) and the living are also guided to do so in order to transfer merit to the dead. The Tai diaspora believe that after the scripture donation, the patient with chronic disease would not suffer for a long period.

Vipākaromcita narrates the Lord Buddha's delivering of a sermon on the subject of last *cita* (mind) before death.[16] He taught that if one is worried about anything before their last breathing, they would

---

[13] These forms are to kill one's father, one's mother, and an Arahant; to injure the Lord Buddha; and to break the order of Sangha. They destroy ones' opportunity to go to heaven and attain nirvāna. P.A. Payutto, *Dictionary of Buddhism*, 310.

[14] They are forms of bad karma which bring immediate results such as to hurt one's parents, adults, or precept observer; to cause quarrel among monks; to blame the Lord Buddha. P.A. Payutto, *Dictionary of Buddhism*, 249.

[15] They comprise (1) killing a human or animal, (2) taking what is not given, (3) sexual misconduct, (4) lying, and (5) drinking liquor. P.A. Payutto, *Dictionary of Buddhism*, 175.

[16] "Romcita" means to gather minds.

be reincarnated in *peta* [เปรต] form to guard those things they had been previously worried about. For instance, a monk who thought of clothing before death would be reincarnated as a flea to live on the clothing. This scripture also teaches the patients with severe illness to remain neutral. In other words, it teaches them that neither beloved ones nor objects should be worried about. Otherwise, they would be born in *Apaya-bhumi* [อบายภูมิ] or a state of deprivation.[17] Consequently, the scripture claims at its last part that the Lord Buddha warned Buddhists to induce their relatives with severe illness to think of the Triple Gems (the Buddha, dharma and sangha), before passing away, by chanting "*Phuttho menatho, Thammo menatho, Sangkho menatho.*"

Some Tai diaspora interviewees explained that a small number of patients have recovered after performing the ritual of scripture dedication, although most pass away during the performance. Some pass away before the monks gave a sermon or while they were doing so, and some passed after pouring ceremonial water.[18]

The period of severe illness is a life crisis being between life and death. The relatives will gather around the patients and help set the serene atmosphere for them by inviting monks to pray and receive offerings. The monks will select proper scriptures to recite, especially *Vipākaromcita.* This reflects that they give importance to supporting and moving the patient's last minds to a better world. The ritual of scripture donation helps confirm that patients will be able to pass this situation positively or peacefully.

The Donation and Recitation of the Scriptures during Funeral Ceremonies

The Tai diaspora hold funeral ceremonies for three days and monks are invited to recite the scriptures each night. *Malaiprot* is recited on the first night, *Mahāvipāka* on the second night and the

[17] It consists of four levels of existence: rebirth in hell, as a hungry ghost, as an angry demon, or as an animal. P.A. Payutto, *Dictionary of Buddhism:* 319.

[18] Phra Sitthichai Thitasophano, interview, 10 January 2015; Inkaeo Duangdi, interview, 25 March 2014.

Nibbāna Sutra on the third night. Apart from *Mahāvipāka* previously described, the other two scriptures will be explained here.

Malaiprot tells the story of Phra Malai, the Buddhist saint who attained supernatural power.[19] He visited hell and helped a great number of long-suffering beings by extinguishing the hell fire. Later, while he was asking for alms in Jambu-Dvipa, he told about messages to their relatives that the beings asked them for merit transfer. Furthermore, he spread the words of Yama, the Lord of Hell, who wanted human beings to donate, to observe the precepts, to cultivate spirituality, to give alms regularly and transfer merit to the dead, to recite the prayer of "*Devaduta Thang Ha* [เทวทูตทั้งห้า], or the five divine messengers,"[20] and not to commit *Anantariya Karma.*

The *Nibbāna Sutra* explains that performing *dāna* [ทาน] or donation, *sīla* [ศีล] or observing the precepts, and *bhāvanā* [ภาวนา] or mental development, gains the following results. The result of performing *dāna* is to guard against starvation. The result of observing *sīla* is to have power. The result of growing *bhāvanā* is to have wisdom. If one has perfectly performed *dāna*, *sīla*, and *bhāvanā*, one will lead oneself to the ultimate truth, nirvāna. The Lord Buddha thus guided all Buddhists to donate this scripture.

On the 4th day before the coffin is carried to the cremation site, the scriptures mentioned above and other scriptures, such as *Visuddhiyā*, will be donated and recited in the morning. *Visuddhiyā*, which means purity, relates that a wealthy man usually donated things, but did not observe the precepts. Consequently, he was reincarnated and suffered in hell. The Lord Buddha suggested to his son to donate the *Visuddhiyā* in order to free himself from hell.

All the scriptures mentioned above are relevant. The donation and recitation of all the scriptures disclose the idea of the Tai diaspora that they would like Phra Malai to help their relatives who may have

[19] *Malai* means the Buddhist saint named "Malai" and *prot* means to help.

[20] Five divine messengers comprise (1) a new-born baby, (2) an aged person, (3) a patient, (4) a dead person, and (5) a priest. These messengers remind Buddhists to notice the change in each period of life and the impermanence of life and urge them to give up bad deeds, to donate, to observe the precepts, to cultivate spirituality, and to transfer merit to the deceased.

been reincarnated in hell (*Malaiprot*) to be free from their retribution (*Mahāvipāka*). Then, their relatives will be purified (*Visuddhiyā*) and be able to attain nirvāna (the *Nibbāna Sutra*).

Giving alms (*dāna*), observing precepts (*sīla*), and developing concentration (*bhāvanā*) are on the spiritual paths to end suffering entirely and completely attain nirvāna. These three acts are in the way of life of the Tai ethnic groups. They give alms in many ways, such as dedicating the offering and donating the dharma scriptures to the monks. When they enter middle age, around 45 years old and upwards, and do not have any burden on their shoulders, they customarily go to the temples in order to observe the precepts and practice the dharma. They practice the dharma intensely on the Buddhist holy days during the Buddhist Lent. That is, they will leave their homes and spend the night at the temples in order to observe the eight precepts which are more rigorous strategies in controlling themselves. Moreover, they pray, count sacred beads, meditate and listen to the dharma so as to lead their minds to reach peaceful stages. Later, when they enter old age, they are thus able to complete those three acts and be on the path to achieve nirvāna, the absolute goal of Buddhism.

The dedication and recitation of the scriptures in funerals reflects the thought of the Tai ethnic groups who wish their deceased relatives rebirth in a better world and the attainment of nirvāna. The donation and recitation of the scriptures helps soothe the relatives of the deceased because of the ritual guarantees that the deceased will be reincarnated in a better place and attain the ultimate goal of Buddhism, nirvāna.

Scriptures to Be Burnt with the Deceased

In Ban Pha Taek, if adults aged 45 and older carry less burden in their families, they will go to Wat Pha Taek for dharma practice during Buddhist Lent. These people always carry with them two scriptures called *Phap Kammatthāna* and *Thamma Yeluang*. Traditionally, if they pass away, the two scriptures will be burnt together with their bodies and accompany them to the underworld.

Phap Kammatthāna is a collection of Pali prayers, wish-making before growing *Kammatthāna* [กัมมัฏฐาน] or mindful contemplation, and the prayer of five divine messengers.[21] *Thamma Yeluang* narrates the Lord Buddha's prophesy.[22] He foretold that when he relinquished his life, a monk in Lanka would take a journey to gather dharma from Pha Tang Pha To city [ผาตั้งผาต่อ] and store them in *Thamma Yeluang*. Anyone who built their own *Thamma Yeluang* would not be reincarnated in the state of deprivation. When ones passed away, this scripture had to be tied with their bodies to accompany them to the underworld. At the hall of the God of Hell, Yama would ask them about merit-making in their past lives. If they could prove to have been true in merit-making and mindful contemplation and could recite the prayer of five divine messengers, Yama would send them to heaven. If any beings had not performed merit-making in their past lives, they would be punished in hell. Consequently, the Lord Buddha gave the prayer of five divine messengers to Buddhists so they could be learnt by heart and would help prevent their reincarnation into a state of deprivation.

Moreover, the scripture clearly mentions that when one passes away, the scripture must be put into a rice bag and brought to the cemetery. The Tai diaspora follow this guidance. Their descendants put rice, food, and *Thamma Yeluang* into a white cloth bag and carry it in front of the funeral procession to the cemetery. According to Buddhism, life has two aspects: body and mind. Rice is food for the physical body and dharma is for the mind. Putting food and the scripture into the bag and carry it to the cemetery is symbolic behavior signifying that the journey to the otherworld needs provisions, both edible and merit, accumulated in one's whole life.

The Tai ethnic group has a larger number of scriptures with more than 100 titles. The selection of only two titles, *Phap Kammatthāna*

---

[21] Most of the adults at Ban Pha Taek can remember by heart the prayer of five divine messengers because they believe that if they could recite it in front of Yama, they would not be punished in hell. Tham Namkaeo, interview, 25 March 2014.

[22] *Thamma Yeluang* means a large barn for storing dharma. The Tai diaspora believe it is the origin of all dharma. All dharma are from this dharma origin. Tham Namkaeo, interview, 25 March 2014.

and *Thamma Yeluang*, to be burnt with the deceased identifies that these scriptures are essential for the deceased's journey to the other world. This also identifies that the Tai ethnic groups give importance to the accumulation of merit through giving alms, observing the precepts, and especially developing concentration. The burning of *Phap Kammatthāna* and *Thamma Yeluang* with the deceased's body guarantees the Tai diaspora that their deceased relatives who had performed good deeds and observed the precepts would be sent to heaven after Yama's judgment.

Donation of Scriptures and Merit Transfer to the Deceased after Cremation

After cremation, the Tai diaspora still transfer merit to their deceased relatives on many occasions. Not only are items and food donated, but also scriptures.[23]

After the cremation rites are finished, relatives will offer *Huen Tan* [เฮินตาน] or a miniature house to the monks in order to transfer merit to the deceased. The house contains all necessary things for contemporary life. For example, clothes, bed, kitchen equipment and toilet articles, such as toothbrush, toothpaste, and soap. The Tai diaspora believe that the donation guarantees a comfortable living by their deceased relatives.

During Buddhist Lent, the Tai diaspora transfer merit to the dead because they believe that Yama temporarily frees the beings in hell to gain merit in the world. Thus, their descendants are obliged to offer food to monks and transfer merit to the hell beings. If their relatives died naturally, the Tai diaspora offer food inside the temple. If they died unnaturally, such as dying of an accident, drowning, or lightning strike, they will make the offering outside the temple because the dead are believed to have severe retribution and can not enter the temple.

[23] The donation of scriptures has been very popular among the Tai diaspora. According to the fieldwork at Wat Pha Taek, Wiang Phang Kham Sub-district, Mae Sai District, Chiang Rai province, I surveyed and listed all scriptures at this temple on 20 May 2014 and found that a great number of each title were found. For instance, there are 469 copies of *Mahāvipāka*, 329 copies of *Vipākaromcita*, and 184 copies of the *Nibbāna Sutra*.

However, not only is food donated to the dead, but also scriptures during Buddhist Lent. If their deceased relatives have harsh retribution, the Tai diaspora will make annually offerings of *Mahāvipāka* and *Mahāvipākaluang* for three years in order to use up the retribution of the dead. If the Tai diaspora consider that their deceased relatives had worried about something before death, they will donate *Vipākaromcita.*

Apart from the scriptures previously described, other scriptures are also donated for different purposes:

Malaiprot, previously described, *Petaphali* and *Honthang Nipphan* will be donated, if the Tai diaspora would like to dedicate merit to their general relatives. *Petaphali* tells the story of King Bimbisara asking the Lord Buddha how he could transfer merit to his deceased relatives. The Lord Buddha answered that he could do it on the full-moon day of 12th lunar month because Yama would annually allow the beings whose retribution had been nearly used up to gain merit in the world. The king followed the Lord Buddha's instruction. He and his servants carried food, robes, sarongs, etc. to offer to the Lord Buddha and the monks, and then dedicated merit to the deceased. Moreover, the scripture states that the beings, whose descendants transferred merit to them, would be sent to be reincarnated in deva form. Then, they would bless their descendants. Whereas, those, who did not gain merit and had to return to live their suffering lives in hell, would scold and curse their descendants. *Honthang Nipphan*[24] tells about the performance of good deeds contributing to one's growth towards spiritual liberation. Those acts are such as worshipping the Triple Gems, donating Kathin robes or Salakkaphat, etc.[25]

Visuddhiyā and *Nibbāna Sutra*, previously described, are dedicated to deceased parents and grandparents. *Anisong Song Khao*

[24] *Honthang Nipphan* means the path to nirvāna or spiritual liberation.

[25] *Kathin robes* are new robes offered to monks from the 1st day of the waning moon period of 11th lunar month to the last day of the waxing moon period of 12th lunar month. *Salakkaphat* is the donation of food or anything to monks by drawing lots. This tradition is annually held during 6th -8th lunar month.

would be dedicated by parents to their deceased children.[26] *Anisong Song Khao* narrates that when a Brahmin's son passed away, the Brahmin ordered his servant to offer food to his son at his grave. One day, his servant could not complete the obligation because of rain. He made a decision to offer food to a monk instead. His son appeared in his dream and told his father that he had just received an offering. Then, the Brahmin went to discuss his dream with a monk and knew that if he would like to dedicate merit to his deceased son, he had to donate four requisites [ปัจจัยสี่] to monks.[27]

The scriptures that are donated to the temples in order to dedicate merit to the deceased are usually inscribed with the wish "liberating from suffering and reaching happiness." This message emphasizes the objectives of donating the scriptures, which are to dedicate merit to the deceased, to free them from suffering, and to support them with merit so they can be happy in the next world.

The Tai ethnic groups annually donate scriptures to the temples in order to dedicate merit to the deceased, no matter how long they have passed away. The ritual of donating the scriptures helps relieve the relatives because it guarantees that they can fulfill their duties as descendants. This signifies their gratefulness towards ancestors, the love and care among family members, and the wish for the deceased to be free from suffering. Moreover, it is a good opportunity for relatives to be able to come together annually after separating to work or study in different places. Moreover, the donation and recitation of scriptures is performed on the 1st day of *Dāna Mahāpang* [ทานมหาปาง] or *Thet Mahāchāt* [เทศน์มหาชาติ] festival.[28] The scripture donation is

---

[26] This scripture, which is found at Wat Pha Taek, has various titles such as *Setthi Song Khao* [เศรษฐีส่งข้าว] or *A Wealthy Man Offers Rice*, *Anisong Nam Nong* [อานิสงส์น้ำนอง] or *the Result of Overflow*, *Anisong Than Chom Khon Sia* [อานิสงส์ทานชอมคนเสีย] or *the Result of Dedicating to the Deceased.* Sometimes, this scripture was dedicated to parents. An interviewee said that after having dedicated *Mahāvipāka* for three years in order to free her deceased father from his retribution, she will have to dedicate *Anisong Song Khao* for another three years. Therefore, her father could have rice to eat. Tip Tamung, interview, 17 September 2013.

[27] Four requisites comprise of food, clothes, shelter, and medicine.

[28] *Thet Mahāchāt* is the recitation of all chapters of *Vessantara Jataka* which tells the story of one of the Lord Buddha's past lives.

always performed, no matter how long their relatives have passed away. The donation of scriptures in order to transfer merit to the dead can be performed on several occasions and reflects the living's care for the deceased and their gratitude to parents and ancestors.

Conclusion

The Tai diaspora at Ban Pha Taek, Chiang Rai province, perform the *Dāna Dhamma* tradition in several periods of their lives. This includes the long period of transition from this world to the otherworld which comprises of four periods: serious illness, funeral ceremonies, cremation rites and after the cremation rites.

During the period of serious illness, the Tai diaspora will donate one of four scriptures: *Sattabojjhanghā*, *Mahāvipāka*, *Mahāvipākaluang* and *Vipākaromcita*. The donation helps confirm that severely ill patients will be able to pass this crisis positively or peacefully.

During funeral ceremonies, the Tai diaspora donate *Malaiprot*, *Mahāvipāka*, *Visuddhiyā* and the *Nibbāna Sutra*. The scripture donation helps soothe the deceased's relatives and helps guarantee that the deceased will be reincarnated in a better place and attain nirvāna.

During cremation rite, *Phap Kammatthāna* and *Thamma Yeluang* will be burnt together with the body of the dead person. This performance guarantees that the deceased, who had performed good deeds and observed the precepts in their lives, would be sent to heaven after Yama's judgment in hell.

After the cremation rites, scriptures are donated on many occasions, such as Buddhist Lent and the Mahachat festival. During Buddhist Lent, three scriptures are donated: *Mahāvipāka* and *Mahāvipākaluang* will be donated for three years in order to use up the retribution of the dead if the Tai diaspora consider that their deceased relatives have harsh retribution; and *Vipākaromcita* will be donated if the Tai diaspora consider that their deceased relatives had worried about something before death. Apart from the three scriptures previously mentioned, other scriptures are also donated for different purposes. *Visuddhiyā* and the *Nibbāna Sutra* are dedicated to parents and grandparents; *Anisong Song Khao* is dedicated by parents to their

deceased children; *Malaiprot, Petaphali* and *Honthang Nipphan* are donated in order to dedicate merit to general relatives. Such scripture donation reflects the care of the Tai diaspora for their deceased relatives and also expresses their gratitude to parents and ancestors.

Finally, the donation of the scriptures identifies the Tai diaspora as devout Buddhists who have repeatedly donated scriptures in order to dedicate merit to their deceased relatives to free them from retribution, sending them to better places such as heaven, and wishing them attainment of Buddhism's ultimate goal, nirvāna. Not only is this tradition performed for the benefit of the dead, but also for the living since the descendants of the Tai diaspora can learn how to preserve their tradition, even though they have been far from their motherlands.

The Tai ethnic group at Ban Pha Taek have continuously preserved the *Dāna Dhamma* tradition, even though they had moved to settle in Thailand. Not only this tradition, but they have also preserved other traditions such as the *Dāna Mahāpāng* tradition. This reflects the roles and relation between Buddhism and diasporic Tai ethnic group. Furthermore, this tradition is essential for these peoples as helps guarantee their spiritual achievement as Buddhists, even though they have not formally become permanent residents even after decades of settlement in Thailand.

References

Primary Sources (in Dharma script)

Anisong Nam Nong [อานิสงส์น้ำนอง]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) MS.

Anisong Song Khao [อานิสงส์ส่งข้าว]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) MS.

Anisong Than Chom Khon Sia [อานิสงส์ทานชอมคนเสีย]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) MS.

Devaduta Thang Ha [เทวทูตทั้ง 5]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) MS.

Honthang Nipphan [หนทางนิพพาน]. Mulberry paper [พับสา]. วัดพระธาตุสายเมือง ท่าขี้เหล็ก สหภาพเมียนมาร์, (N.d.) TS.

Mahāvipāka [มหาวิบาก]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) MS.

Mahāvipāka [มหาวิบาก]. Artificial palm leaves [ลานเทียม]. เชียงใหม่: ธาราทองการพิมพ์, (N.d.) TS.

Mahāvipākaluang [มหาวิบากหลวง]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) MS.

Malaiprot [มาลัยโปรด]. Mulberry paper [พับสา]. วัดพระธาตุสายเมือง ท่าขี้เหล็ก สหภาพเมียนมาร์, (N.d.) TS.

Nibbāna Sutra [นิพพานสูตร]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) MS.

Petaphali [เปตพลี]. Mulberry paper [พับสา]. วัดพระธาตุสายเมือง ท่าขี้เหล็ก สหภาพเมียนมาร์, (N.d.) TS.

Phap Kammatthāna [พับกัมมัฏฐาน]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) TS.

Sattabojjhanghā [สัตตโพชฌังคา]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) TS.

Setthi Song Khao [เศรษฐีส่งข้าว]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) TS.

Vipākaromcita [วิบากรอมจิต]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) TS.

Visuddhiyā [วิสุทธิญา]. Mulberry paper [พับสา]. วัดพระธาตุสายเมือง ท่าขี้เหล็ก สหภาพเมียนมาร์, (N.d.) TS.

Yeluang [เยหลวง]. Mulberry paper [พับสา]. วัดผาแตก อำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย, (N.d.) TS.

Secondary sources

Arthid Sheravanichkul [อาทิตย์ ชีรวณิชย์กุล]. ทานและทานบารมี: ความสำคัญที่มีต่อการรังสรรค์วรรณคดีไทยพุทธศาสนา (*Dana and Danaparami: significance in the creation of Thai Buddhist literature*). วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2552 [2009]. [In Thai].

Arunrat Wichiankhieo and Narumol Ruengrangsri [อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และนฤมล เรืองรังษี]. เรื่องเมืองเชียงตุง (*The Story of Kengtung*). เชียงใหม่: สุริวงศ์บุ๊คเซ็นเตอร์, 2537 [1994]. [In Thai].

Phra Phrom Khunaporn (P.A. Payutto) [พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต)]. พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลศัพท์ (*Dictionary of Buddhism*), พิมพ์ครั้งที่ 11. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2546 [2003]. [In Thai].

Phra Phrom Khunaporn (P.A. Payutto) [พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต)]. โพชฌงค์ พุทธวิธีเสริมสุขภาพ (*Bojjhongha: Buddhism Method for Health Promotion*). กรุงเทพฯ: อักษรสัมพันธ์, 2548 [2005]. [In Thai].

Phra Phrom Khunaporn (P.A. Payutto) [พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต)]. พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลธรรม (*Dictionary of Buddhism*). พิมพ์ครั้งที่ 17. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2551 [2008]. [In Thai].

Saikham Pradichit. *A Study of Process of and Change in the Dāna Dhamma Tradition of Lue Tribe in Luang Namtha, Lao People's Democratic Republic*. The 2nd International Conference on Dai-Tai Culture in Mekong Region Collaborative Conference, 2011.

Singkham Rakpa, Phra Maha [พระมหาสิงห์คำ รักป่า]. การวิเคราะห์คัมภีร์อานิสงส์ล้านนา (*An Analytical Study of the Lanna Anisong Scriptures*). วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาภาษาและวรรณกรรมล้านนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2543 [2000]. [In Thai].

Siraporn Nathalang. "Khamti Shan Buddhism and Culture in Arunachal Pradesh, India." *Contemporary Buddhism*, 10 (May 2009): 111-124.

Social Research Institute [สถาบันวิจัยสังคม]. ไทใหญ่: ความเป็นใหญ่ในชาติพันธุ์ (*Tai Yai (The Shan): The Greatest in their Ethnicity*). เชียงใหม่: โครงการพิพิธภัณฑ์วัฒนธรรมและชาติพันธุ์ล้านนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2551 [2008]. [In Thai].

Social Research Institute [สถาบันวิจัยสังคม]. ไทลื้อ อัตลักษณ์แห่งชาติพันธุ์ไท (*Tai Lue: Ethnic Identity*). เชียงใหม่: โครงการพิพิธภัณฑ์วัฒนธรรมและชาติพันธุ์ล้านนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2551 [2008]. [In Thai].

Suthit Aphakaro (Oboun), Phra Maha [พระมหาสุทิตย์ อาภากโร (อบอุ่น)]. การศึกษาองค์ความรู้และภูมิปัญญาท้องถิ่นที่ปรากฏในวรรณกรรมพระพุทธศาสนาเรื่องอานิสงส์และคัมภีร์ที่ใช้เทศน์ในเทศกาลต่างๆ ของล้านนา (*A Study of the Body of Knowledge and the Local Wisdom Appearing in Lan-Na Buddhist Literature: A Case Study of Anisamsa and Scriptures Preached on Various Occasions in Lan-Na*). ปริญญานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2548 [2009]. [In Thai].

Weerayut Nakcharoen [วีรยุทธ นาคเจริญ]. การศึกษาวิเคราะห์วรรณกรรมที่ใช้เทศน์ในพิธีศพแบบล้านนา (*An Analytical Study of Literature Used for Sermons at Lanna Funerals*). วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาภาษาและวรรณกรรมล้านนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2545 [2002]. [In Thai].

Interviews

Charun Khaisuwan [จรูญ ข่ายสุวรรณ]. Tai Yuan, the Village Headman of Ban Pha Taek, personal interview. 20 Nov. 2013.

Inkaeo Duangdi [อิ่นแก้ว ดวงดี]. Tai Lue, an officiant of Wat Piyaporn, personal interview. 25 March 2014.

Phra Sitthichai Thitasophano [พระสิทธิชัย ฐิตโสภโณ]. Tai Khuen, the abbot of Wat Pha Taek, personal interview. 10 Jan. 2015.

Tham Namkaeo [ธำ นามแก้ว]. Tai Lue, personal interview. 25 March 2014.

Tip Tamung [ทิพ ตามุ้ง]. Tai Yai, personal interview. 17 Sep. 2013.

Prolongation Ritual: Rite of Passage in Lanna Society[1]

Cherdchart Hirunro[2]

Abstract

This article aims to study the prolongation rituals or *Seub-chata* [สืบชาตา] in Lanna culture and analyze the traditional Lanna rites of the human life prolongation ritual, the village prolongation ritual, the city prolongation ritual and the modern, river prolongation rites of the Salween River, Mae Hong Son Province and the Chan River, Chiangrai Province. These rites were analyzed using the concepts of "Rite of Passage" by Arnold van Gennep and Victor Turner. The research found that the numerous prolongation rituals in Lanna society clearly depict all aspects of the rite of passage as follows: 1) the prolongation rituals carry both actions and reactions to a person's and community's change; 2) the prolongation rituals are between religious and non-religious issues; 3) the prolongation rituals are a tradition that enables a person to undergo changes; 4) the prolongation rituals are performed when there is a change from current status to another; and 5) the prolongation rituals are regulated and organized by rules, traditions and norms in the society. Furthermore, the prolongation ritual is very meaningful and profoundly significant to Lanna society, especially during and after a critical period, by allow the community to escape from chaotic and insecure conditions, and return to normality.

[1] The research for this article was partially funded by the Empowering Network for International Thai Studies (ENITS), Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University. The research and also the author's PhD dissertation entitled "Lanna Wisdom in the Adaptation of Scriptures and *"SEUB SONG THON"* Rituals Concerning Disaster in Present Day Society" is under the TRF Senior Researcher Program, "Creative Folklore: Dynamism and Application of Folklore in Contemporary Thai Society."

[2] PhD Candidate, Department of Thai (Folklore), Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand. Lecturer, School of Liberal Arts, Mae Fah Luang University, Chiangrai, Thailand.

Introduction

In Lanna culture, there are several rituals related to life, from birth until death. Among these rituals, interesting and big ceremonies, and quite important to the Lanna people's lifestyle, are the rituals associated with the *Seub-chata* [สืบชาตา] or "prolongation ritual". These rituals continue to play important roles and exist in modern society, such as the city prolongation ritual, which is still being held.

In religious and cultural ritual systems of human beings, there are four rites: 1) fertility rites, 2) healing rites, 3) calendrical rites, and 4) rites of passage. Among these four rites, the rites of passage are the most important and can be found in all types of cultures, since such rites relate to life, from birth until death, including after life management of a person.

The numerous prolongation rituals in Lanna culture reflect the importance of prolongation, which is implicitly important to the life, mind, and spirituality of the Lanna people. As for the objectives of this study, the researcher was interested in analyzing whether different prolongation rituals in Lanna society characterize the rites of passage and how; and why these rituals have been transferred and exist under the changes of modern society. The study framework was based on the concept of rites of passage by Arnold van Gennep, as well as the concept of rites of passage by Victor Turner, which was influenced by van Gennep.

The Prolongation Rituals in Lanna Culture

Seub [สืบ], as defined in the Northern Thai Culture Glossary, means "moving out, extending, continually".[3] A prolongation ritual or *Seub-chata* [สืบชาตา] means a "rite performance to continue one's life or even to prolong one's age and the prolonged age is

[3] Bubpa, *Glossaries of Northern Thai Culture*, 6944 (in Thai).

auspicious and prosperous."[4] In Lanna society, there are four types of prolongation rituals: a human life prolongation ritual, a village prolongation ritual, a city prolongation ritual and a rice prolongation ritual.

Sa-nguan Chotisukrat explained the prolongation rites in Lanna Culture that:

> "a prolongation ritual is a local tradition of Tai Yaun (local) Northern people. This ritual includes a city prolongation ritual, a village prolongation ritual, and a human life prolongation ritual. The reasons for performing these rituals are for auspiciousness, prosperity, and the long lasting of the city or person and this is another auspicious ceremony."[5]

Types of Prolongation Ritual in Lanna Culture

Human Life Prolongation

Srilao Ketprom explained regarding a person's prolongation that "any person who had committed any wrongdoings, whether physical or spiritual, which caused illness or loss of property, dispute, sorrow, worry, unhappiness, depression. Anyone who experiences one of these circumstances, this is called wicked fortune or broken fortune."[6] In addition, the human life prolongation rite will be perform for anyone who gets a promotion, retires and also on the occasion of a birthday anniversary for an elderly person more than 60 years old.

---

[4] Srilao, *Glossaries of Northern Thai Culture*, 6945 (in Thai).
[5] Sa-ngaun, *Northern Thai Traditions*, 53 (in Thai).
[6] Srilao, *Glossaries of Northern Thai Culture*, 6947-6950 (in Thai).

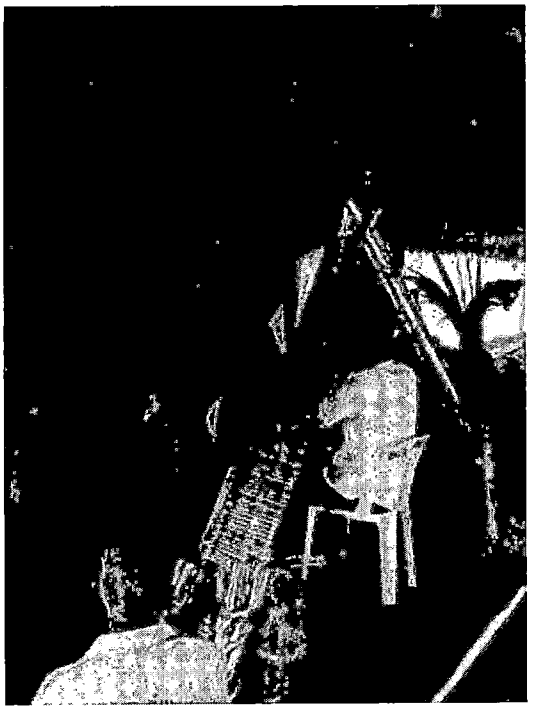


Figure 1: Human Life Prolongation Ritual

The Village Prolongation

In many Northern Thai villages located in the rural areas or suburbs, a spiritual house or small wooden house can be found at any junction on the borders of the village. This spiritual house is called *Ho Sua Ban* [หอเสื้อบ้าน] in Lanna. It is a house for the sacred spirits who protect the village and community members with happiness, create fertility and protect from evils or inauspicious things, dangers that might occur to the community. A village prolongation ritual is performed annually before the Buddhist lent period and after the Songkran festival. The Tai people in Lanna (Tai Yuan, Tai Lue, Tai Yai, Tai Khun) have to perform this village prolongation ritual before the cultivation season. This is regarded as a big ceremony of the community where all the people participate and help in this ritual and apply their faith, strength, funds, food preparing, seasoning, and alms offerings which is called *Hom Krua* [ฮอมครัว] This is an activity in making merits through offerings and money. Moreover, the village prolongation ritual has been performed in case of abnormal happenings in the

community; for example, when more than three people died in quick succession, it is believed to be because of some wickedness. The villagers will help perform a ritual to expel the wickedness through the village prolongation ritual.[7]

The City Prolongation Ritual

The city prolongation ritual in Lanna has been performed for decades. It is believed that the city had its own fortune, and sometimes the city's fortune is overlapped by many orbiting planets that can cause misfortune. The people living in that city might be suffering from illnesses, bad karma, or accidents. Therefore, the governor or a high ranked person should help performing this city prolongation ritual in order to extend its existence.[8]

The Rice Prolongation Ritual

The rice prolongation ritual is to welcome the *kwan* [ขวัญ] (an invisible spirit) of the rice. If any families cannot harvest rice sufficiently within a period of one year, it is an unusual circumstance. It is believed that the rice fortune is terrible and short-lived. If the rice prolongation ritual is performed, the paddies will be sufficient to produce.[9] This type of prolongation rituals is rarely performed in present day Lanna society.

[7] Manee, *Glossaries of Northern Thai Culture*, 6950-6951 (in Thai).
[8] Manee, *Glossaries of Northern Thai Culture*, 6951 (in Thai).
[9] Srilao, *Glossaries of Northern Thai Culture*, 6958 (in Thai).



Figure 2: The City Prolongation Ritual at Hua Lin Fort, Chiangmai City

The Concept of the Rites of Passage

Arnold van Gennep wrote in his article "The Rites of Passage":

"In such societies every change in a person's life involves actions and reaction between sacred and profane – actions and reactions between regulated and guarded so that societies as a whole will suffer no discomfort or injury"[10]

The above statement clearly shows his ideas about the rites of passage that they are about actions and reactions of change in a person's life between sacred and irreligion. In addition, he added: "For every one of these events there are ceremonies whose essential purpose is to enable the individual to pass from one defined"[11] This can be interpreted that for everyone, the rites of passage are necessary traditions to enable a person to overcome any chances from one condition to another.

Siraporn Thitathan explained the notion of the rite of passage:

[10] van Gennep, The Rite of Passage, 3.
[11] van Gennep, The Rite of Passage, 3.

The rite of passage is found in all societies such as ones related to birth, adulthood, marriage, or death. Arnold van Gennep, a German anthropologist, viewed the rite of passage as the social mechanic informing the changes of social status of people in the community. At the ceremony, all relatives, neighborhoods are involved as they are equivalent to the witnesses to the ceremony who acknowledge the changes of social status.[12]

Suriya Rattanakul defined the rite of passage:

Rite of passage is a kind of ceremony which is officially performed by the society and it can be found in any society. Traditionally, this includes both religious and non-religious ceremonies. Non-religious ceremonies include graduation ceremonies, welcoming club members ceremonies, retirement ceremonies, and etc. However, the core of these ceremonies can include religious rites.[13]

Moreover, Suriya indicated that this rite of passage is interesting in that there are a number of rites of passage relating to religions in all parts of the world. It is quite interesting because the religious ceremonies can cope with the person's life in several periods."[14]

The term "rite of passage" was defined by van Gennep as a ceremony in which changes have happened to that person, who moved from one world (it might refer to the real world or the society) to another. He mentioned that the rite of passage is comprised of three stages: the first stage is separation, the second stage is boundary, and the third one is reaggregation. Overall, these three stages are called pre-liminal, luminal and post-liminal. A person (only one or more) who is undergoing the rite of passage should be disconnected from the former status, then make a self-adjustment during the passage, and finally reaggregrate

[12] Siraporn, "Beliefs and Religions in Thai Societies", 30 (in Thai).
[13] Suriya, Religious Rituals, 216 (in Thai).
[14] Suriya, Religious Rituals, 216-217 (in Thai).

into the new social status. Suriya also explain that "the term "luminal" is derived from Latin which means the doorsill, so it means the status between the two branches".[15]

The characteristics of the rite of passage between the two branches was explained by van Gennep:

> The rite of passing between the part of an object that has been halves, or between two branches, or under something, is one of which must, in a certain number of cases, be interpreted as a direct rite of passage by means of which a person leaves one world behind him and enters a new one.[16]

Victor Turner described this condition as: "Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial." [17]

In conclusion, the betwixt and between positions are neither this nor that, nor pre or post conditions, but they are organized by norms, conventions, or social and traditional commitments.

The Prolongation Ritual as a Rite of Passage

Considering the notion of Arnold van Gennep, the prolongation ritual in Lanna culture characterized a rite of passing stages of life, such as birth, ordination, marriage, or death. The prolongation ritual depicts all aspects of the rite of passage as the followings:

1) The rite of passage carries both actions and reactions to a person's change. With respect to the life prolongation ritual, the village prolongation ritual, the city prolongation, and the rice prolongation ritual, these ceremonies represent religious ceremonies that reflect changes in a person's life, both individually and holistically. A prolongation ritual is a

---

[15] Suriya, Religious Rituals, 219 (in Thai).
[16] van Gennep, The Rite of Passage, 19.
[17] Turner, *The Ritual Process*, 95.

ceremony taking place when there are significant changes or a crisis in life, community or the society, or any happenings which cause changes in the lives of the people and the society. The changes include happiness, fertility or difficulties, when there is a critical situation in the society, or disasters threaten lives and properties. Clearly, the prolongation ritual is a ceremony related to actions and reactions to a person's changes.

2) The rite of passage is betwixt religious and non-religious issues. Concerning the explanation of the prolongation ritual in Lanna culture, this is about the unexpected in life, instability in living, uncertainty in a new condition to overcome, worries about obstacles in life, or any losses. These are conditions that motivate a person to perform a ceremony. Sometimes, the ceremony is magically performed, but in detail, religion and sacredness are involved in the ceremony to expel badness or wickedness which shows the betwixt of religious and non-religious conditions.

3) The rite of passage is a tradition that enables a person to undergo changes. From the perspective of the rite, the prolongation ritual is a solution for humans. It is for relieving frustration, stress, worries from disasters that took place. It is also for alleviating levels of anxieties when people are experiencing misfortune or critical situations, as well as to provide less worry about illness and death, including building confidence in living when there is an accident. If the prolongation ritual is performed, wickedness will not occur again until the fortune turns upside down in the future. These aspects reflect the necessity of the prolongation ritual which relies on the faith in magic and Buddhism's power in building confidence in living.

4) A rite takes place when there is a change in a person's life and they move from one world to another. The ceremony is performed when there is a change from current status to another. It can be said that the prolongation ritual takes place when a person has changed

their own condition, and changes from one world to another, including changes in the people's life in the society, changes of community and the city as a whole.

5) The rite of passage is regulated and organized by rules, traditions and norms in the society. It is obvious that this ritual is set up by the society. It is the belief of the Lanna people and their conventions in the society and community. For example, the village prolongation ritual and the city prolongation ritual are important and unavoidable ceremonies.

According to van Gennep and Turner, the rite of passage should possess three stages:

1) Separation or Pre-liminal stage.

2) Boundary or Margin or Luminal stage.

3) Reaggregation or Post-liminal stage.

Another important characteristic of the rite of passage as Turner mentioned is "Betwixt and Between". As a case study, "the river prolongation ritual" will be discussed. In this case, the villagers applied the ritual for solutions to a life crisis in their personal life and of the community as discussed below.

The Salween River Prolongation Ritual

The Salween River Prolongation Ritual was held by the Salween Restoration and Development Association and other communities nearby the Salween River in Mae Sa Riang district and Sob Moey district, in Mae Hong Son Province. The ceremony has rotated between Tha Ta Fang village, Mae Sa Riang district and Sob Moey village, Sob Moey district as a consequence of the Hutgye dam construction project in Karen state, Myanmar. This ceremony is significant because the prolongation ritual was chosen to be performed as a part of protesting against the dam on the Salween River, as well as the conservation of the Salween River. The 14th of March each year is observed as "World Day of Action Against Dam", and the river prolongation ritual is performed on this day.



Figure 3: The Salween River Prolongation Ritual at Sob Moey Village, Mae Hong son Province

The Chan River Prolongation Ritual

The Chan River Prolongation Ritual is organized by Pa Tueng Sub-district Administration Office, Mae Chan District Office, Mae Chan Cultural Council, and Pa Tueng Elderly Club. The ceremony takes place around Mae Chan water sources, A-lu village, in Pa Tueng sub-district. The ritual is to make an apology to the river and the forest for any misconduct – deforestation, sewage or chemicals release into the river which may cause disasters, including floods and drought, or even the deteriorated cultivation. This prolongation ritual is a mixture between Tai Yuan and other tribes living in Mae Salong mountain, and Mae Chan river source such as Akha, Mien, La-hu, Lisu and Lua. In addition, in 2012, the forest ordination ceremony was included in this rite.

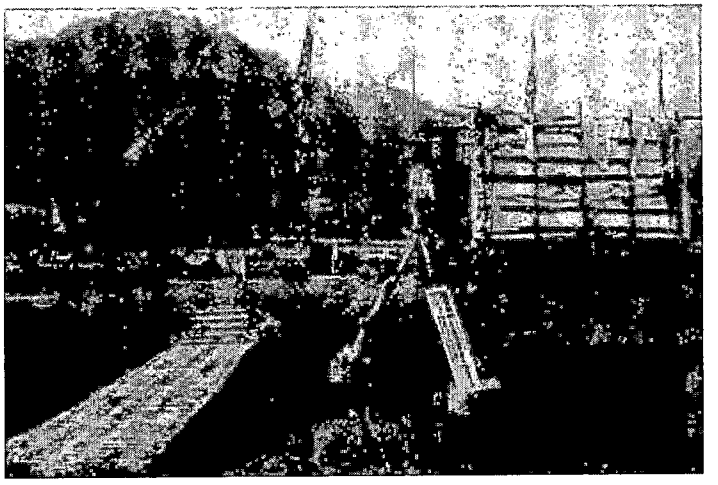


Figure 4: The Chan River Prolongation Ritual at Pa Tueng District, Chiangrai Province

From observation of these two events, both the Salween River prolongation ritual and Mae Chan River prolongation ritual, of the Mae Chan people, there are three stages in the ceremony according to Turner as follows:

Separation or Pre-liminal Stage: in the case of the Salween River prolongation ritual, the Salween Dam Construction Project proposed by the Myanmar government would affect the way of life among the villages in terms of relocation, and the loss of cultivation territory that is fertile. If they are relocated to other unsecure land, it will be a life crisis and a community crisis for all people living near the Salween River. It is a risk that could lead to insecurity, so the villagers need to perform a ceremony to separate from the previous condition.

The Mae Chan River Prolongation Ritual has been carried out after a disaster, either flooding in the falling season and drought in the summer. The villagers believed that such disasters are caused by actions which obstruct the Mae Chan River. These actions are deforestation of the river sources, sewage and agricultural chemicals released into the river, and the drainage system. These conditions are critical to the villagers; therefore, such a ceremony needs to be performed to separate from the previous circumstance.

The second stage is the Boundary or Margin or Liminal stage. Ceremonies related to magic and Buddhist ceremony are elements in this rite, such as chanting an incantation, reading prescription by the head of the ceremony, Buddhist incantations, and Buddhist sermons by monks. Van Gennep described this condition as "the rite of consecration", which is a rite to respect and originate sacredness upon something and is a part of a new passage as the "territorial passage" or "crossing frontier of divinities".

The third stage is the Reaggregation or Post-liminal stage. This stage is comparable to rebirth of life and community, including normality restoration. If a person has already undergone this rite, he is reborn or has a new life. In the case of the river prolongation ritual, the river is reborn or revived and is able to give fertility to the community again and nobody can harm the river until bad luck returns

With respect to the "betwixt and between" status as explained by Turner, the river prolongation ritual is an imitation of a person's prolongation ritual. This abides with nature and the human body; likewise, nature possesses its own fortunes. A crisis arises in the community, and the forest and the river is similar to failing fortune. This could also refer to the betwixt and between two conditions: misfortune and good fortune. We can say that in people's views, these situations mean betwixt and between auspicious and inauspicious conditions. This condition clearly matches the condition of "Betwixt and Between".

The prolongation ritual at the community level will be performed at a critical period, of chaos, disorder, insecurity or an imbalance in nature. As van Gennep and Turner explained, these conditions are the margin or marginal in which the prolongation ritual can allow the community and nature to escape from this margin, and return to normality.

Summary

The prolongation ritual in Lanna culture is very meaningful and profoundly signified and is not only a magic ceremony with supernatural power as generally perceived. This ritual is very important to the way of life of the Lanna people as it is a rite of passage and an important ceremony to their lives.

The prolongation ritual represents another aspect of Lanna culture which takes supernatural power into account and integrates beliefs and magical ceremonies, and beliefs and Buddhist ceremonies in religious syncretism. It is an integration of beliefs and several ceremonies into the same religious system. It is a form of religious mechanics to control the society and social organizations that enforce the collaboration of people in the society for the sake of its security and fertility.

The prolongation ritual in Lanna culture also reflects the characteristics of its culture emphasizing the insecurities in life, community and nature. Living in dangerous circumstances, especially natural disasters or social changes, it is necessary to build a system to solve this insecure condition. Therefore, the prolongation ritual as a rite of passage has been carried on to the present despite advanced technologies.

References

Bubpa Khunyosying [บุปผา คุณยศยิ่ง]. สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ (*Glossaries of Northern Thai Culture*). กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542 [1999]. (In Thai).

Manee Payomyong [มณี พยอมยงค์]. สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ (*Glossaries of Northern Thai Culture*). กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542 [1999]. (In Thai).

Sa-nguan Chotisukrat. [สงวน โชติสุขรัตน์]. ประเพณีไทยภาคเหนือ (*Northern Thai Traditions*). เชียงใหม่: สงวนการพิมพ์, 2511 [1968]. (In Thai).

Siraporn Thitathan [ศิราพร ฐิตะฐาน]. แนวคิดเกี่ยวกับความเชื่อและศาสนาในสังคม ใน ความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย (*"Beliefs and Religions in the Society"* in *Beliefs and Religions in Thai Societies*). นนทบุรี: มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, 2533 [1990]. (In Thai).

Srilao Kesprom [ศรีเลา เกษพรหม]. สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ (*Glossaries of Northern Thai Culture*). กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542 [1999]. (In Thai).

Suriya Rattanakul [สุริยา รัตนกุล]. พิธีกรรมในศาสนา (*Religious Rituals*). กรุงเทพฯ: วิทยาลัยศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล, 2547 [2004]. (In Thai).

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York: Cornell University Press, 1977.

Van Gennep, Arnold. *The Rite of Passage*. London: Routledge and Kegan, 1960.

A comparative study between Japanese and Thai rocket festivals: Yoshida *Ryusei* festival and Ban Pa-Aw *Bang-fai* rocket festival[1]

Chomnard Setisarn

Abstract

Rocket festivals are found in many countries in Asia, including Thailand and Japan. This study examines the similarities and differences between the Yoshida Ryusei festival in Japan and Pa-Aw Bang-fai rocket festival in Thailand. The theoretical framework of this study is drawn from Tsuneo Sogawa's "Culture Complex of Sport" which focuses on three aspects, namely socio-cultural, technological-cultural and spiritual-cultural. Rocket festivals from the two countries are similar in terms of the socio-cultural element because the two festivals are related to folk beliefs and have religious sites as their centers. However, the Japanese festival focuses on safety whilst the Thai festival emphasizes fun and gambling. The precise differences between the two festivals are related to the technological-cultural and spiritual-cultural elements. The difference in technological-cultural element lies in the use of materials. Japanese rockets are made from natural materials whilst Thai rockets use synthetic materials such as PVC. As for the spiritual-cultural difference, the Japanese festival allows farmers to show their gratitude to the gods for fertility whilst the Thai festival aims to invoke rain.

Introduction

The rocket or *bun bang-fai* festival is widespread among provinces in the northeastern part of Thailand. This custom is also found in other countries in Asia such as Yunnan District in China, Laos, and Japan. Rockets found in these countries share some attributes in common. The bodies that contain the gunpowder are made of bamboo, wood,

Asian Review 27, 2014, pp. ??–??.

ChomnardRocket.indd 3 16-Aug-14 11:04:20 AM

or metals. The tails are made of bamboo poles, the lengths of which are appropriate to the bodies. All the countries that have rocket festivals are agricultural countries that grow rice.

According to the "East Asian evergreen forest culture" theory,2 Yunnan shares several cultural aspects with Japan, hence there is the tendency for rocket ceremonies held in these areas to share some attributes in common. The countries in the Mekong River Basin, such as Thailand and Laos, are linked by geography and ethnicity. There are cultural transmissions among these countries. The interesting question is why Japan and the Mekong River Basin countries, which are more than 4,500 kilometers apart, separated by an ocean, should have similar rocket festivals. Unfortunately, there is not sufficient information for a diachronic study identifying the origin, spread, and evolution of rockets in Asia. This study compares the present-day similarities and differences between rocket festivals in Thailand and Japan to understand the meaning behind the festival.

Concepts and theories

In Thailand, there have been several studies on rocket festivals. Suriya Samutkupt and Patthana Kitiasa (1990) concluded that there are three ways to study the rocket festivals of northeastern Thailand in the past as follows: first, as a fertility festival, emphasizing the main major objective of rain-making; second, as a social mechanism, leading to harmony in the society, and as a community leisure activity before the rice cultivation season begins; and third, as folklore, focusing on the legends, stories, and tales that provide the socio-cultural background.

In addition, Suriya and Patthana (1990) analyzed the important symbols in rocket festivals within Victor Turner's framework in order to understand northeastern Thailand's society and culture through this festival. They discovered that, in the sensory pole, the rocket festival is a fertility rite that "licenses" the members of the community to be relieved from rigid social rules and norms; while in the ideological pole, the festival reflects social norms under which males adopt leadership roles while females play back-up roles as the owners of land and heritage.

Sukanya Pattrachai (1996) agreed that the objective of the festival

ChomnardRocket.indd 4 16-Aug-14 11:04:58 AM

is rainmaking or fertility, but added a gender element. In most rocket ceremonies, males take the dominant roles as participants and audience. However, there are special rocket festivals involving portents where a female takes the leading role. For example, a female shaman is a medium possessed by spirits who tell those present why the seasonal rain is absent. A female shaman may also be the leader of a ritual to ask the goodness of the earth to reduce the rain when there is too much. Sukanya Pattrachai's analysis clarifies why males dominate the rocket festival as ritual leaders and attendants, while females are prohibited from attending the festival.

In Japan, there have been fewer studies on rocket festivals. Shigeaki Suzuki (2009) concluded that the rockets found at festivals in various cities in Japan had each been invented and developed separately, and each had its own form and purpose. However, all are somehow related to the military use of rockets for communication and battle. Rockets also have cultural significance as an element of the fire festival, based on the legend of Prince Yamatotakeru who threw a stick of lit firewood up to the sky to tell his fortune, and on the fire worship festival held by *shugendo* shamans (also called *yamabushi*).

Masaharu Iijima and Yumi Yamada (2008) classified Japanese rockets into three types, namely, vertical, horizontal and twirling. The purposes of rocket festivals vary by season. A rocket festival held in the summer aims to chase away pests, heat, and plagues. One held in the autumn aims to show gratitude to the gods for fertility and increasing crops. One held at the period between the summer and the autumn aims to pray for fertility.

To date there has been no cross-cultural comparison between Thai and Japanese rocket festivals. This study compares the Yoshida Ryusei festival of Yoshida city, Saitama prefecture, Japan with the Bang-fai rocket festival of Pa-Aw village, Pa-Aw district, Ubon Ratchathani province. The analysis uses the "Culture Complex of Sport" approach by Tsuneo Sogawa (1985, 1991). Sogawa proposed that sports or competitions are shaped by three aspects of a culture, namely a socio-cultural element, technological-cultural element, and spiritual-cultural element.

The socio-cultural element includes the regulations, rules, manners, and managerial systems that control the relationships among people involved in sports or recreations. The technological-cultural

ChomnardRocket.indd 5 16-Aug-14 11:04:58 AM

element refers to the man-made, artificial equipment used in a sport such as footballs, rackets, ski boards, swimming outfits, sports fields and stadiums, as well as instruments or appliances not originally made for sports but adapted as sports appliances such as bows, lances and canoes. The spiritual-cultural element refers to the values and beliefs underlying the sport.

The "Culture Complex of Sport" approach is used here to set the rocket festival within a cultural frame, to draw out the differences between festivals in different societies, and to compare the festivals as forms of recreation and competition in the present day.

Yoshida Ryusei festival

The rocket from Yoshida city is called *ryusei* because the long-tailed rocket flying upwards and causing the loud noise of explosion looks like a dragon (*ryu*) flying up to heaven. Among all the rocket festivals in Japan, that of Yoshida is the grandest and most famous. Yoshida city, which lies in a valley in the west of Saitama prefecture, has 1,907 households and 5,309 populations (as of 1 October 2012). In the past, most inhabitants worked in agriculture such as rice cultivation, wheat cultivation, vegetable cultivation, silkworm farming, cattle ranching, and forestry.

The festival today

Currently, the annual Yoshida Ryusei festival is held on the second Sunday of October as part of the autumn ceremony of Muku shrine. The information presented here is derived from participatory observation at the ceremony from 11 to 15 October 2013, from interviews with some people involved, and from information provided by the Ryusei museum (*Ryusei Kaikan*) in Yoshida city.

The production of a rocket begins in the middle of August and takes around one month. Due to rigid restrictions on the use of gunpowder, all the production teams must make their rocket in one designated area. The teams gather there each day. The finished gunpowder-packed rocket bodies have to be kept in this building. The rocket will be assembled one day before the day of the festival. The craftsmen attach a green bamboo tail and other accessories to the gunpowder tube. The rockets that pass a security check are then placed

ChomnardRocket.indd 6 16-Aug-14 11:04:58 AM

on the launching pad and covered with a sheet, waiting to be lit on the following day.

The festival is held in a space at the front of the Muku shrine near the city bypass. The launching pad is located on Ashida hill (*Ashi-dayama*) opposite the shrine. The 20 meter-tall pad is constructed during the preparation of the festival. On the festival day, people other than those involved in launching the rockets are not allowed in the area around the pad, from the road to the hill, because of the dangers from gunpowder and falling rockets.

The festival begins early in the morning of the second Sunday of October. The representatives of the rocket makers pay homage to the Muku shrine, pleading that their rockets will be successfully fired, able to fly high, and beautifully launch all the accessories as planned. Afterwards, the Shinto priest at the shrine initiates a fire lighting festival (*hiuchi* rite) to provide the sacred fire which will be used for lighting the rockets. This fire is transferred from the shrine to the firing pad. Before each rocket is fired, a *kojo* (prelude) is pronounced from the stage behind the audience stadium. This *kojo* starts with "*tozai tozai*" (a phrase to attract the audience's attention), followed by the name of the rocket, the names of sponsors, the name of the production team, the devices used, the team's prayer for the fertility of crops, which is the main purpose of the festival, and the specific wishes of each team such as wishes for world peace, the recovery of tsunami victims, the prosperity of businesses, and a peaceful destination for the souls of parents who have passed away.

At noon, the autumn Shinto ceremony of the Muku shrine is held. An altar is set up for placing offerings of liquor, water, *mochi* (ground steam-boiled sticky rice, shaped into round balls), fish, vegetables, fruits, red rice, and other products that symbolize the fertility of the crops harvested in that year, which is the main significance of the autumn ceremony.

At the Yoshida Ryusei festival there is no competition over how high the rockets fly. Rather, the emphasis is on entertainment. The unique attribute of the Yoshida Ryusei is the release of *shoi-mono* or *showase-mono* (accessories) or devices such as paper parasols, fireworks, parachutes (which slow down the descent of the rocket for the sake of beauty), colored smoke, and advertising banners (Figure 1).

Another unique attribute of the Yoshida Ryusei festival is competi-

ChomnardRocket.indd 7 16-Aug-14 11:04:58 AM

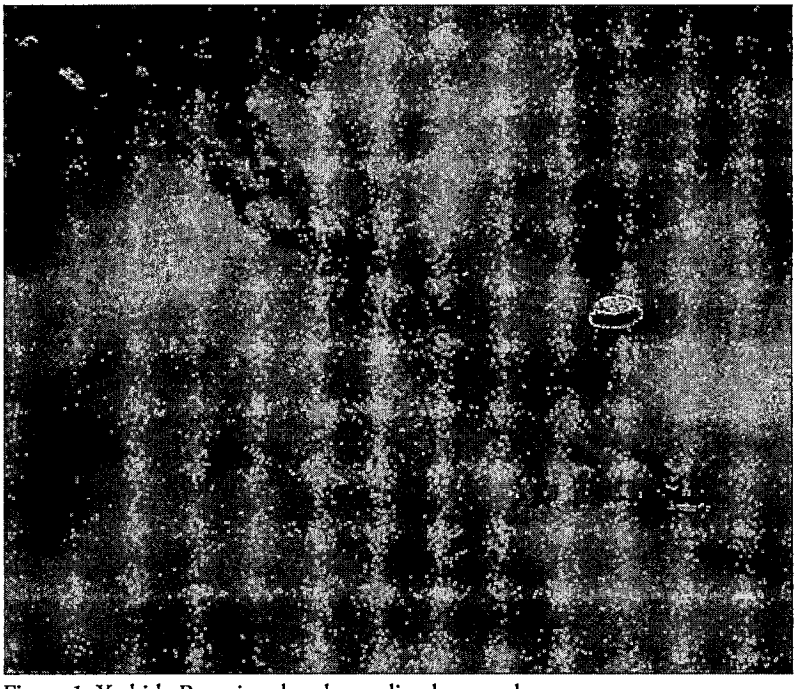


Figure 1. Yoshida Ryusei rocket descending by parachute

tion among the *kochi* (villages) in Yoshida city and neighboring areas. Most of the rocket production teams or *ryuha* are based on a village, only a few come from other organizations, companies, shops, or private groups. Since the number of rockets is limited to thirty, the number of teams is limited as well. There are 27 teams that are officially recognized. Most of these groups were established after World War II.

Yoshida Ryusei Preservation Society

Yoshida Ryusei Hozonkai was established in 1995, with the objectives of holding the annual Yoshida Ryusei festival, preventing all accidents that might be caused from rockets, improving the levels of safety and efficiency of rockets, preparing the areas in which the festival is held, and taking responsibility for promoting and developing tourism related to the festival. Nowadays, *Yoshida Ryusei Hozonkai* has 32 permanent committees and around 700 members, who live in and outside Yoshida city. The chairman of the society has four assistants,

ChomnardRocket.indd 8 16-Aug-14 11:04:59 AM

namely, two vice chairpersons, one representative of Muku shrine and one auditor. One of the two vice chairpersons is responsible for the administration of the association, and the other for technical matters, management of the festival, training for rocket production groups, and providing equipment and places to produce rockets. This latter vice chair person also has the responsibility for determining whether rockets meet the safety standard (*Yoshida Ryusei Hozonkai*: http://www.ryusei.biz).

Safety measures

At Japanese rocket festivals, there is great awareness of the importance of safety for the audience and environment. The *Yoshida Ryusei Hozonkai* has set detailed safety regulations including fourteen rules on safety in production, four rules on rocket storage, transfer and assembly, eight rules on rocket and firework firing, and eleven rules on safety in rocket and firework firing (*Yoshidacho Ryusei Hozonkai*, 1993: 70-72)

Links to Thailand

Yoshida city and Yasothon province, the major site of the Thai *bang-fai* rocket festival, made an agreement on 8 May 1993 for cultural exchange as twin cities. Each year, a rocket from Yoshida is sent to join the *bang-fai* in Yasothon province, and a representative from Yasothon visits Yoshida during the Yoshida Ryusei.

According to the chairman of *Yoshida Ryusei Hozonkai*, in 2010 a rocket team from Thailand asked the *Yoshida Ryusei Hozonkai* to teach teams in Yasothon how to produce the traditional Japanese rocket. The society sent the head of the *Aika Unryu* team to Thailand in response to this request. The team provided training on safety, especially methods to attach parachutes to the rockets so they make a slow and smooth landing. However, Thai rocket producers did not adopt these techniques. The Japanese teams did not adopt the techniques used by Thai producers due to the significant differences in production techniques and concepts. Thai rockets are made to compete on the height they attain, so a great amount of gunpowder is used, which Japanese producers deem to be dangerous, and against the safety regulations.

ChomnardRocket.indd 9 16-Aug-14 11:05:00 AM

Pa-Aw Bang-fai rocket festival

Pa-Aw village in Pa-Aw sub-district, Mueang district, Ubon Ratchathani province, has 1,355 households and 5,268 population (as of 2009). It lies on a plateau with plentiful rainfall. The inhabitants work on rice cultivation, fruit orchards, rubber plantation, and there are groups engaged in brass working, silk weaving, preparing flowers for offerings, jasmine rice production, and food processing.

The villagers believe that an ancestor, Thao Saen Nam (Lord Saen Nam), established their community. They have built a Chao Puu (guardian and owner) shrine at the entrance of their village and hold the annual rocket festival to worship Chao Puu and call for rain.

Bang-fai rocket festival today

The festival is held over two days on the first weekend of June, organized by the Pa-Aw Sub-district Local Administrative Organization, the village committee, and Burapha Pa-Aw Nue temple. Fieldwork took place on 9-10 June 2012. On the first day, the rockets are carried in procession to the Chao Puu shrine in the morning, and in the afternoon, there is a procession with *serng* dances of the northeastern region. Watchers cheerfully join in the dancing, drink spirits until they get drunk, and play with *bug-ban*, a roughly carved wooden puppet depicting sexual intercourse. At night, there is entertainment including mor-*lum*, a northeastern musical style.

The rockets, numbering around 30 to 35, are fired on the second day. The size of a rocket depends on the diameter of the PVC pipe used for the body, usually 5 or 6 inches, but a few larger rockets are 8 inches. Rockets are entered into the competition by individuals, organizations, villages, or rocket production teams, each paying a 500 baht entry fee. There are two permanent firing pads, located at the center of a rice field, each used for every other rocket throughout the festival.

The village has to contact the local airport to inform them of the schedule of the firing. The sub-district head engages an outsider to act as both MC and as judge, recording the time each rocket is in flight, using binoculars. The fee of the judge is around 3,500 – 7,000 baht a day. As the competition hinges on the time in flight, an outsider is employed to avoid accusations of bias. Flight times range from 100 seconds for an average rocket, to over 300 seconds.

ChomnardRocket.indd 10 16-Aug-14 11:05:00 AM

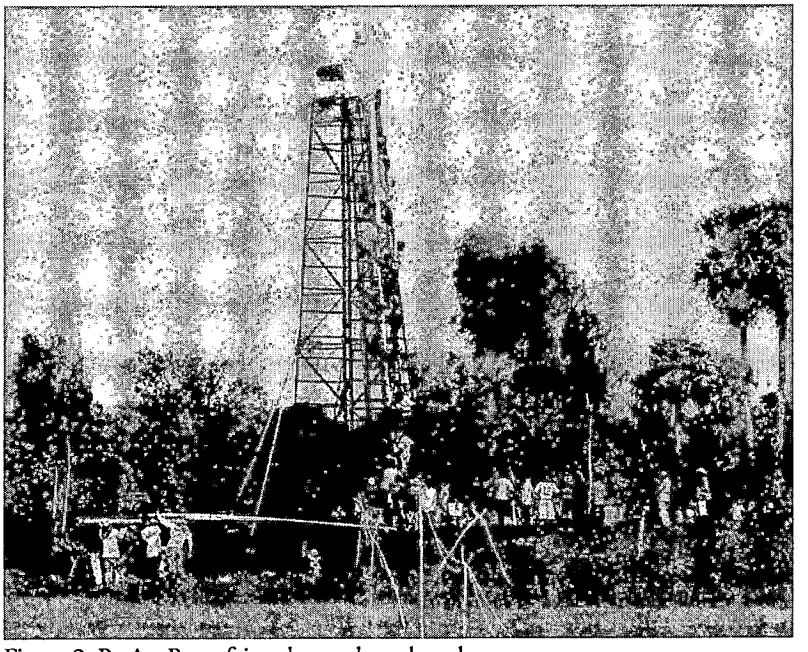


Figure 2. Pa-Aw Bang-fai rocket on launch pad

The abbot of Burapha Pa-Aw Nue temple reported that the villagers believe the festival must be held every year since, without it, they will not be able to live peacefully due to drought and discontent. In addition, people in other communities observe whether Pa-Aw villagers hold the festival, and delay the start of their rice cultivation accordingly. Besides the rocket festival, the village also has another rainmaking rite, performed slightly earlier. In this mortar-pulling festival, a rope is wrapped around a large mortar, and a male team and a female team take hold of each end of the rope and each tries to drag the mortar. If the female team wins, rain is predicted. At the Burapha Pa-Aw Nue temple, there are other rainmaking festivals including "cloud prayers" (สวดคาถาเมฆ), "snake head fish prayers" (สวดคาถาปลาชอน), "toad prayers" (เทศน์พญาคันคาก), and a seven-pay-seven-night praying around a pool.

The rockets are presented to Chao Puu to induce rains. The teams pray to Chao Puu that their rockets will fly in the right direction without causing any accident or falling on anyone's house. People also pray to Chao Puu for personal wishes, such as a state official hoping

ChomnardRocket.indd 11 16-Aug-14 11:05:00 AM

for promotion, and promise something in return, usually a rocket. Thus many rockets are fired as offerings to Chao Puu in gratitude.

Bang-fai rocket production and beliefs

Phrakhru Thammasunthonwinit (also known as Luang Phor Yarm or Luang Puu Yarm), the former abbot of Burapha Pa-Aw Nue temple (1951-1999), was known for his expertise in rocket production. He strictly followed methods he had learnt from masters in Udon Thani and Nong Bua Lamphu provinces.

More than half of the rockets are made by thirteen rocket production teams. Several of the craftsmen are disciples of Luang Puu Yarm. They make rockets not only for their local competition but also for other villages, including some in Yasothon province. Production techniques have changed over time. The *lao* or body was earlier made from bamboo, but later changed to metal pipe, and then to PVC pipe around ten years ago. In the past, gunpowder was pressed into the body by human force but now equipment such as jacks and compressors are used, reducing the time required from one month to two to three days. One craftsman stated in interview that he built his own hydraulic compressor. Bamboo bodies have perhaps fallen out of use because they might break using these new techniques.

Analysis through the "Culture Complex of Sport" perspective

Under the socio-cultural element in Tsuneo Sogawa's "Culture Complex of Sport" approach, the key similarity between these two cases is that the organizers are modern organizations. The Yoshida Ryusei festival is staged by the Yoshida Ryusei Preservation Society, whilst Pa-Aw Bang-fai rocket festival is staged by the sub-district, village, and temple organizations. However, these modern organizations are successors to more traditional forms which still have a role. The Yoshida Ryusei was once organized by adherents of the Muku shrine, and today the chairman of the Yoshida Ryusei Preservation Society must coordinate with the adherents of the shrine. The festival is held as a part of the shrine's autumn ceremony, and the program includes worship at the shrine and the transfer of sacred fire from the shrine to the launching pad. While the festival is being held, the shrine holds a Shinto ceremony. Similarly, the Pa-Aw rocket festival remains

ChomnardRocket.indd 12 16-Aug-14 11:05:01 AM

closely linked to Burapha Pa-Aw Nue temple as the procession and entertainments are held in the temple compound.

The rocket makers of Yoshida Ryusei are people living in Yoshida city or the communities around Muku shrine. This festival brings people in the society together with the shrine as a focus. Likewise, many rocket producers of Pa-Aw village are disciples of Luang Puu Yarm, the former abbot of the temple which is the spiritual focus of the community. In addition, it is believed that the village founder resides in the Chao Puu shrine.

The two cases differ in the aspect of competition. In the past, there was a height competition among rockets at the Yoshida Ryusei but this was discontinued on grounds of safety, and the focus is now on the entertainment value of the rockets with no obvious sense of competition. In contrast, the Ban Pa-Aw Bang-fai festival is a competition over height and length of time in flight. Possibly this competition originated because the higher and longer a rocket flies, the better chance it has of attracting the attention of Phaya Thaen in the high heaven and thus resulting in good rains. But any such belief has been forgotten, and the competition exists purely for competition, entertainment, and gambling.

With respect to the technological-cultural element, a rocket is the product of local wisdom passed on from generation to generation through craftsmen and teams. Yoshida Ryusei production teams have secret formulas for the amount and composition of gunpowder. Although safety regulations have required some modifications, the production still uses traditional materials, such as pine and bamboo for the rocket bodies, and traditional methods, such as human labor to compress the gunpowder. By contrast, production of Ban Pa-Aw rockets has replaced traditional natural materials such as bamboo with synthetic ones such as metal and PVC, and replaced human labor with compression devices, though other aspects remain traditional knowledge passed on from generation to generation. The difference in the technological cultural element between Japanese and Thai rockets might be related to the socio-cultural element. At the Thai festival, competition is such a dominant element that an independent judge is now hired to adjudicate, whereas at the Japanese event the focus is now on the beauty of the rockets and the entertainment provided by devices to release colored smoke and other tricks. It seems that the

ChomnardRocket.indd 13 16-Aug-14 11:05:01 AM

socio-cultural element has influenced the conservation or adaptation of the technological-cultural element.

The spiritual-cultural element concerns social norms or values. The Yoshida Ryusei festival is held in autumn to express gratitude to the gods for fertility after the rice harvest is complete. The Pa-Aw rocket festival is held prior to the start of the cultivations season, and its main purpose is to call for rain. It is held alongside other rain-making rites including cloud prayers, snakehead fish prayers, and toad prayers, which are chanting events by Buddhist monks. This festival revolves around traditional beliefs about ghosts, spirits, sex, and fertility. Villagers do not venerate Phaya Thaen as much as Chao Puu, the ancestor of their village. The rockets are fired as offerings to Chao Puu to bring good rains, ensuring the community will be peaceful.

At the community level, the Japanese and the Thai festival are similar in that they are bound up with fertility in rice culture. At the individual level, however, they are different. At the Yoshida Ruysei, owners of the rockets add their personal wishes into their preambles pronounced prior to the launch; if their rockets fly high and the planned devices work, the gods will hear their wishes and fulfill them. However at Pa-Aw village, the rockets are presents to Chao Puu in order to express gratitude to him for delivering what the villagers wished for. Therefore, in the construction of the spiritual-cultural element, the "personal" festival should be clearly distinguished from the one celebrated by the community.

Conclusion

This article employs Tsuneo Sogawa's "Culture Complex of Sport" to compare rocket festivals in Japan and Thailand. Though the Yoshida Ryusei and Pa-Aw Bang-fai rocket festivals have been adapted to modern society with innovations in organization, judging, and safety regulation, both remain at base traditional fertility festivals of a rice culture society. They share many similarities as a result of this common background, but also show differences stemming from the different values of the respective countries. The recent development of the Japanese festival reflects concerns over safety and security in lives and assets, and the conservation of the environment, while the Thai festival emphasizes fun, serious competition, and gambling. As

ChomnardRocket.indd 14 16-Aug-14 11:05:02 AM

a result, the attempt to exchange rocket techniques between the two countries has not come to anything, and will not lead to any cultural merger or the establishment of a new style of rocket festival.

Notes

1 This paper is a part of the research project, "A Comparative Study of Competitive Traditions as Augury in Thai and Japanese Societies" under the Thailand Research Fund Senior Research Scholar Program Series entitled, "Creative Folklore": Dynamics and Application of Folklore in Contemporary Thai Society.

2 The alternative title of this theory is "Lucidophyllus forest culture" or "Shoyojurin forest" theory in Japanese (Shoyojurin means Lucidophyllus). This theory explaining Japanese agricultural culture was first proposed by a botanist Sasuke Nakao in 1966. Later scholars such as Komei Sasaki and Jumpei Kamiyama modified this theory until it became widely recognized as explaining the fundamental culture before rice cultivation was introduced in Japan. This culture covered the middle zone of the Himalayas, the northern mountains in Southeast Asia, the highlands in Yunnan and Guichow, the mountains in the southern part of the Yang Xi River basin, and the western area of Japan. These areas share some aspects in common, including geography conducive to evergreen forests and some cultural aspects.

Bibliography

Japanese

飯島正治監修・山田由美編集(2008)『日本の龍勢&バンブーロケット』野外調査研究所・吉田龍勢保存会 (Masaharu Iijima, Yumi Yamada, eds.. 2008. *Japanese Traditional Rockets Ryusei and Bamboo-Rockets in the World.* Japan: The Field Institute, Japan and Yoshida Ryusei Preservation Society.)

鈴木重昭(2009)「龍勢（流星）：日本古来のロケット—秩父型吉田龍勢を中心に—」鈴木玲子・鈴木忠信編集『ミルク・ロード　東西技術の接点』: 233-248野外調査研究所 (Shigeaki Suzuki. 2009. "*Ryusei*, Japanese Traditional Rockets before Rocket Science: Yoshida Ryusei and Other Ryusei Objects." In Reiko Suzuki, Tadanobu Suzuki, eds., *Milk Road: Crossroad of East and West Collected Papers of Shigeaki Suzuki.* Japan: The Field Work Institute Japan, pp. 233-248.)

寒川恒夫(1985)「スポーツ文化複合—不変と変化の位相」『体育科教育』33(7) : 47大修館 (Tsuneo Sogawa. 1985. "Culture Complex

ChomnardRocket.indd 15 16-Aug-14 11:05:02 AM

of Sport: The Changed and the Unchanged." *Aspects The Pedagogy of Physical Education,* 33, 7, p.47.)

寒川恒夫(1991)「スポーツ文化複合」『体育の科学』41(2): 139-145杏林書院 (Tsuneo Sogawa. 1991. 'Culture Complex of Sport.' *Journal of Health, Physical Education and Recreation*, 41, 2, pp.139-145.)

吉田町龍勢保存会(1993)『吉田龍勢誌』吉田町龍勢保存会・埼玉県秩父郡吉田町 (Yoshidacho Ryusei Hozonkai (Yoshida Ryusei Preservation Society). 1993. A Chronicle of *Yoshida Ryusei*, Japan: Yoshida Ryusei Preservation Society, Yochida City.)

Thai

สุกัญญา ภัทราชัย. (2539). "พิธีกรรมขอฝนของชนชาติไท" เอกสารประกอบการประชุมเชิงวิชาการเรื่อง "ชนชาติไทกับวัฒนธรรมขาว" จัดโดย สถาบันไทยศึกษา ฝ่ายวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ร่วมกับ สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ วันที่ 1-2 สิงหาคม 2539. (Sukanya Pattrachai. 1996. "The Rainmaking Ritual of the Thai." Materials for the academic conference, "Tai Speaking Peoples and Rice Culture," co-organized by the Institute of Thai Studies Chulalongkorn University's Research Department and Department of Cultural Promotion.)

สุริยา สมุทคุปต์ และพัฒนา กิติอาษา. (2533). "สัญลักษณ์สำคัญ (Dominant Symbols) ในบุญบั้งไฟอีสาน : การวิเคราะห์และตีความหมายทางมานุษยวิทยา" เอกสารประกอบนิทรรศการ ห้องปฏิบัติการทางมานุษยวิทยาของอีสาน ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยขอนแก่น 2533. (Suriya Samutkupt, Patthana Kitiasa. 1990. "Dominant Symbols in The Isan *Bang-Fai* Festival: An Anthropological Analysis and Interpretation." Materials for the Exhibition, Isan Anthropological Collection Department of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University.)

Website

吉田龍勢保存会「保存会組織」、from http://www.ryusei.biz/.2013年9月15日アクセス。(Yoshida Ryusei Hozonkai (Yoshida Ryusei Preservation Society). An Organization of the Society. Retrieved September 15, 2013, from http://www.ryusei.biz/.)

ChomnardRocket.indd 16 16-Aug-14 11:05:03 AM

The Chinese Vegetarian Festival in Bangkok's Chinatown: A Space for Presenting Cultural Identity of Chineseness in Contemporary Thai Society[1]

Narut Kupthanaroj[2]

Abstract

In the present day context of Bangkok's Chinatown, the Chinese vegetarian festival is a space where Chinese cultural identities are constructed and presented by several parties. This article aims to identify who are the festivals organizers and also to identify the diversity of Chinese cultural identities presented in this festival.

Primary field data reveals that there are two main parties involved in organizing the festivals: first, government organizations and second, the people from the Chinatown communities. The festivals held by the government organizations, arranged by the Samphanthawong district office, the Samphanthawong district cultural council and a private organizer, take place around Chinatown Gate. The identities of Chinatown in the Chinese Vegetarian Festival are presented as the place of numerous sacred religious places: the legacy of faith for the vegetarian festival, the place for Chinese Thai people who have been living under royal benevolence, and the resource for the great taste of food. The objectives of the event are to promote tourism, to conserve Chinese culture, to build up reputation for local politicians and local businessman, and to increase the profit and market share for the sponsor's products.

On the other hand, the festival held by the Chinatown communities, which significantly present Chinese Thai's identities, is the vegetarian festival at Chow Sue Kong Shrine, Talad Noi area. What makes this event different from the others is that they have an outside organization, Arsomsilpa Institute, to help arranged the event. The important identities presented in this festival are local history, Chinese Thai and Yaowarat lifestyle, and the delight of Chinese vegetarian festival in the Talad Noi area. The festival's purposes are to form and present Talad Noi's identities to the public, to save the site from overdevelopment, and to encourage the local people to value their community.

Introduction

> "Space" in terms of action does not only mean a physical element or background, but it means a specific situation which can influence one's mind and make one define, as well as position oneself in this space. How one refers to one's own experience, mix it up, and interpret it depends largely on a particular situation.

[1] This article is a part of the author's PhD dissertation entitled, "Bangkok's Chinatown: A Space for Presenting Multiple Identities of Chineseness in Contemporary Thai Society". The PhD research is under the umbrella of the TRF Senior Scholar Research Program, "Creative Folklore": Dynamism and Application of Folklore in Contemporary Thai Society" funded by Thailand Research Fund. This article was also partially funded by the Empowering Network for International Thai Studies (ENITS), Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University.

[2] PhD candidate Department of Thai, Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

> On the other hand, how one chooses to act affects the making or the atmosphere of the situation. After what is done, the situation can remain in one's memory. Therefore, space makes one alive and vice versa. It is an essential element of world perception and selection.[3]

The researcher started this article with the meaning of "space" in a sociological aspect to indicate that the cultural activities in Yaowarat (Bangkok's Chinatown) are held not only because of traditional or recreational reasons, but also for "specific situations." The importance of these activities is the forming of meanings – one of them is cultural identity – for attendees to perceive and interpret. One of the cultural activities in Yaowarat is the Chinese Vegetarian Festival which is a particular event that reflects how important the area is because every organization involved uses this festival to show many aspects of Chinese cultural identities of cultural practice for their specific purposes.

The History of Bangkok's Chinatown

Chinese people emigrated from China to Siam since the Ayudhya era. In the Thonburi Period, the Chinese migrated following King Taksin to their new settlement in an area called Kudijeen in Thonburi (now in the area of Wat Kalayanamitr). Some settled along the Chaopraya River between Wat Photaram (Wat Phra Chetuphon Wimonmangkhararam or Wat Pho) and Wat Salak (Wat Mahathat). In 1782, King Rama I founded Bangkok and planned to build the Grand Palace in the area between Wat Photaram and Wat Salak where Phraya Rajasetthi and the migrated Chinese were living. He then gave the Chinese the land on the lower part of the Chaophraya River area from Wat Sam Pleum (Wat Chakrawadirajawase) to Wat Sam Pheng (Wat Pathumkongka) instead.

Sam Pheng Community is an old Chinese community that has its history written along with the history of Rattanakosin Period. Some of the Chinese people who immigrated to Thailand became the labors who built the new capital's infrastructure, while some underpinned the economy by sea trading, agriculture, and building relationships between Thai and Chinese people.

The constant immigration of Chinese people to Thailand increased the population of the Sam Pheng community. As a result, the community expanded and turned into business areas, such as Talad Noi, Talad Wat Koh, Talad Sam Pheng, Talad Kao, and Talad Saphan

---

[3] Apinya, " 'Space' in Social Science Theory", 83.

Han.[4] The construction of Charoen Krung Road, before Yaowarat Road was build, was one of the reasons that the community enlarged.

King Rama V was concerned about problems of the drastically increasing population in the Chinese community which led to congested shops, conflagration, and health issues. Therefore, he ordered the construction of four roads: Song Wad Road, Song Sawat Road, Anuwong Road, and Pad Sai Road, along with shop houses for the Chinese people to live in. Consequently, Sam Pheng became an important trading area in Bangkok. Later, these four roads also became congested and the problems persisted. King Rama V decided to expand the area again and construct a new road to run between Charoen Krung Road and Sam Pheng Road (now Vanich 1 Road). The new road took eight years to finish because of a dispute between the Ministry of Public Works and the Ministry of Metropolis over transfer of land ownership,[5] and caused the new road to be winding. Once the construction was completed, King Rama V named this road "Yaowarat."

The evolution of the roads in Chinatown made this community a refugee camp and the center for Chinese people in Thailand. When the family got bigger, they would move to a new road. Because of the ethnic assimilation policy, Chinese offspring born in Thailand could obtain Thai citizenship, have rights and benefits like Thai citizens, and become Thais of Chinese descent. Consequently, the Chinese community expanded and spread over Bangkok and other parts of the country.

The aforementioned Yaowarat's history is the evolution of the importance of the area to Thai society. Attention is paid to what change may come to this area as it contains the history of both the main stream and part of the overseas Chinese in Thailand, along with stories of local people. Yaowarat also has Chinese cultural resources which live to this day. These history and cultural resources are what the people in the community and outsiders now use as the source of arranging cultural activities.

Then and Now: the Memorable History of Yaowarat

In addition to the abovementioned historical evolution, the researcher would like to focus on the important events that awakened the people living in the community to adapt to survive in this changing world.

---

[4] Theraphan, *Vocabularies of Hawking Food at Yaowarat Area*, 125-143.
[5] Suthibhan, *Miscellany of Thai History*, 372.

From Thailand's Trading Area to a World Tourist Spot

The foundation and expansion of Yaowarat were the outcome of past trading that resulted in the area becoming a current important trading market in Thailand. Also, Yaowarat is a cultural tourist spot which exhibits live Chinese culture, including religious historical places, shops, museums, and world famous foods.

Yaowarat has been a popular tourist spot for a long time, even before tourism bloomed. That is because there are numerous entertainment venues there, such as movie theaters, Chinese opera houses, and famous restaurants. However, this area was not well-known as a food street until the Samphanthawong District Office hosted an event called *"Amazing Chinatown Yaowaraj"* to welcome tourists under the TAT's Amazing Thailand project in 1998-1999. The first Walking Street project, according to Bangkok Metropolitan Administration, called *"Hong Kong in Thailand"* was held in October, 1997 to present the greatness of Thailand's Chinatown. The second project, *"the World's Longest Food Street"*, included over 100 restaurants took place at nighttime in November, 1997. The third project was held in December, 1997 as a year-end project called "*Yaowarat Gold and Gifts Expo*".[6] Since then, Yaowarat has gained a reputation for being the street of foods and has held food festivals many times a year.

Apart from being a food street, Yaowarat plays a role as a cultural stage where Chinese lifestyle is presented in Chinese cultural festivals, such as the Chinese New Year, Chinese's Spirit Offering Ceremony, the Moon Festival, and the Chinese Vegetarian Festival. After gaining more popularity, Samphanthawong District Office and Samphanthawong District Cultural Council, in cooperation with public and private organizations, decided to feature these festivals in the TAT's tourism calendar every year. Not only are these festivals held throughout the year making Yaowarat increasingly popular among tourists, but the visits by the Thai royal family to Bangkok's Chinatown also has help make this an outstanding cultural tourist destination.

Another notable event in the history of Yaowarat is the King's Birthday Celebration Arch (Chinatown Gate) built in 1998-1999 by the Bangkok Metropolitan Administration and the Chinese Thai Association to celebrate King Bhumibol's 60th birthday on December 5, 1999. Chinatown Gate is a symbol of loyalty and gratitude of the Chinese Thai who have lived under royal benevolence. Also, this gate has become another Bangkok landmark near Wat Trimitr Widhayaram where the world's largest gold Buddha image is enshrined.

---

[6] Theraphan, *Vocabularies of Hawking Food at Yaowarat Area*, 125-143.

Chinatown Gate has been a tourist spot for visitors to come to take photos. Some come for the belief that they can obtain holy power at the gate – a myth spilled out from guide books and some promotional leaflets. More importantly, Chinatown Gate is the place where cultural activities in Yaowarat are held to present Chinese identity. Thus, Chinatown Gate is one of the important attractions which show how Chinese identity has been reproduced and represented. In addition, Wat Trimitr Museum and Yaowarat Historical Center also show that Yaowarat or Bangkok's Chinatown is ready to be a cultural tourist place filled with Chinese identity.

Yaowarat and the Construction of MRT

The construction of the MRT Blue Line from Hua Lampong to Bang Khae, which is 14 kilometers long, has changed the area on and around Rattanakosin Island in both positive and negative ways. The construction has a considerable effect on the city, particularly at the sites of the Wang Burapha, Sanam Chai, and Wat Manggon Kamalawas stations.[7] Wat Manggon Kamalawas Station, which occupies part of Charoen Krung Road, has had a direct effect on the community. As for development, the improvement of the city's transportation system will lessen the traffic and reduce the commute time, as well as enhance the fast-growing businesses and tourism in Bangkok's Chinatown. In contrast, constructing MRT has required tearing down a number of buildings, some of which are full of memories of Bangkok and Thai-Chinese history. Not only has the MRT construction resulted in the demolition of historic buildings, but landowners in many communities in the areas, such as Charoenchai and Verng Nakornkasem, want to retake control of their property to sell them to real estate developers who will build high-rise buildings on those pieces of land along the MRT line according to city planning. Consequently, the people in these communities are at risk of eviction. Even some communities that are not directly affected, but are near MRT stations, have become aware of what might happen to them in terms of transportation and environment when the developers take over the land. On the contrary, the communities foresee that they can benefit from this development with trading and tourism. Therefore, some organizations are for, while some are against, MRT construction depending on the pros and cons.

In addition to the construction of the MRT Blue Line, there are plans to build two bridges over the Chaophraya River in Yaowarat. Although the plans are tentative, the surrounding communities are concerned that their property might be expropriated, so they

[7] Aphantri, *The impact of the construction of the Blue Line Underground Train Railway Project*, 113-114.

have started protesting and preparing for the change in accordance with their rights and the law.

With those significant events happening during the period of boosting the economy with tourism, there have been developments in transportation and construction of skyscrapers to support the growing economy. This makes Yaowarat a place to show various Chinese cultures based on individuals' aspect to prepare and adapt to current situations as shown in annual cultural activities.

The Chinese Vegetarian Festival in Bangkok's Chinatown: A Space for Presenting Cultural Identities of Chineseness

The Chinese Vegetarian Festival is an important festival to many communities and is a representation of Chineseness. The organizers choose to represent Yaowarat's identity in different ways to fulfill various cultural purposes.

In this article, "Chinese cultural identity" is used to refer to the identity reflected in "space", which includes diversity, fluidity, and complexity. This identity may seem implausible from the outside looking in, but it is the core of Chineseness in Yaowarat that has crystallized through the long history, tradition, and lifestyle of the Chinese. Even though Yaowarat may have changed, its Chinese identity remains its trademark to this day.

The History of the Chinese Vegetarian Festival in Bangkok's Chinatown

Although the Chinese Vegetarian Festival is not one of the eight major festivals on the Chinese lunar calendar, it has always been practiced by certain groups of people. However, not until the festival was promoted in major cities such as Phuket, Trang, and Bangkok with the help of the media, did it become widely popular. This can be seen in economic data showing that consumer expenditures during the Chinese Vegetarian Festival rise every year. The public sector also takes part in promoting the festival, which has been put on the tourism calendar along with the Chinese Vegetarian Festival in Samut Sakorn, Nakorn Sawan, Chumporn, and Pattaya. Furthermore, many shopping centers sell vegetarian food and have special activities especially for this festival.

Although there is no conclusion about the origin of the Chinese Vegetarian Festival in Thailand, every year there are more and more activities in many parts of the country. Yaowarat is still the most important spot for tourists and pilgrims alike. Whether it is because of the numerous religious places, the famous Chinese food, or the festivals supported by

tourism organizations, the Chinese Vegetarian Festival is one of the four biggest Chinese festivals held in Yaowarat, second to Chinese New Year.

The Chinese Vegetarian Festival in Yaowarat has a marketing campaign to attract tourists that officially started in 2003 under the name "The Chinese Vegetarian Festival: Clean Food and Good Mind." The main sponsors are the Samphanthawong District Office, the Samphanthawong District Cultural Council, and the Samphanthawong Community, together with the Department of Health; the Ministry of Public Health, Bangkok Metropolitan Administration, and the Tourism Authority of Thailand. The main event is held at Chinatown Gate.[8] Vegetarian houses (โรงเจ) in Yaowarat also get promoted in this event.

The details of the festival vary depending on the belief in a given place, but the principles do not. That is, the duration of the festival is nine days starting from the first to the ninth days of the ninth month according to the lunar calendar, which is either in September or October. On the first day, people spiritually ask a god, or place a Buddha image, to preside over the ceremony and then send them back on the last day. The third, sixth, and ninth days of the festival are considered the great holy days on which a lot of believers attend. At the same time, there are special rituals, such as chanting to worship Buddha and Bodhisattva, as well as floating lanterns to invite ghosts or spirits to receive the merit and offerings. Many of the vegetarian houses arrange a dragon parade and a lion dance. At the ceremony venue, only attendees dressed in white will be allowed to go in and pay respect to the Buddha or the Nine Emperor Gods.[9]

This article will not give much detail about the symbols or the practices in the ceremony, but will focus on how Chinese cultural identities are presented through cultural activities that are open to the public.

The main characteristics of the ceremony, obtained by data collected in Yaowarat's Chinese Vegetarian Festival between 2012 and 2013 and based on the organizers, can be classified into three groups:

1. The ceremony traditionally held at religious places with possibly slight alterations;
2. The ceremony traditionally held at religious places in cooperation with other organizations implementing significant changes; and

---

[8] http://travel.sanook.com/533711/เทศกาลเจ-อาหารปลอดภัย-ใจสะอาด-กับ-แนวคิด-9-วันศักดิ์สิทธิ์.

[9] The Nine Emperors are generally thought to be the nine stars around the Big Dipper and sons of a female deity known as Dou Mu.

3. The ceremony held by the government sector – mainly Samphanthawong District Office

The main focus of this article is on the second group which is the Chinese Vegetarian Festival at Chow Sue Kong Shrine (ศาลเจ้าโจวซือกง), Talad Noi organized by the local community together with Arsomsilpa Institute (สถาบันอาศรมศิลป์) and the third group organized by Samphanthawong District Office, together with other organizations. These two groups have significant ways of organizing the festival rather than just the traditional ways.

The Cultural Identities Presented in the Chinese Vegetarian Festival Held by the Government Sector

> ...the Chinese Thai in Yaowarat and Samphanthawong District have practiced traditional Chinese vegetarianism in the Chinese Vegetarian Festival which has become an outstanding identity of the community.... (Yaowarat Chinese Vegetarian Festival leaflet, 2013)

The statement above was part of the leaflet from Yaowarat Chinese Vegetarian Festival in 2013 and reveals the organizers' idea of how they viewed this tradition as an outstanding and unique identity of Yaowarat. This uniqueness was interpreted and reproduced to present in the special event for nine days. It may be true that a group of people, who claim to be Yaowarat community's representatives, have taken the meaning of Chinese cultural identity in Yaowarat and have used it in today's vegetarian festival.

The 2013 Chinese vegetarian festival, which was organized by Samphanthawong District, was called "*Yaowarat's Vegetarian Festival 2013: the Merit Blessing in Reverence for the Majesties* (เทศกาลงานเจเยาวราช ประจำปี 2556 อิ่มบุญ รวมดวงใจ ถวายองค์ราชัน องค์ราชินี)". The main event arranged by the Samphanthawong District Office and the Samphanthawong District Cultural Council took place around Chinatown Gate. The objective of the festival was to promote the harmony and cooperation of all parties.[10] The event has been led by Mr. Theeradej Sinthopruengchai, who is on the Samphanthawong District Cultural Council committee, and the owner of Thong Bai Yaowarat Gold Shop, for two years. The main event was divided into two parts –entertainment and ritual. The entertainment part was primarily marketing and promotional activities. The ritual part was arranged at Chinatown Gate where

[10] Yaowarat Chinese Vegetarian Festival leaflet, 2013.

the caretaker, Wat Lokanukroh (วัดโลกานุเคราะห์) (also known as the Annamese Mahayana temple (วัดในสังกัดอนัมนิกาย) located on Rajawong Road), set up the site of rite, a Buddha image, and nine lanterns. The cultural council and the Samphanthawong District Office provided provisions and facilities, while the businesses in Yaowarat provided free vegetarian food throughout the festival.

Opposite Thein Fah Hospital were stages, and on both sides of the road up to Chalerm Buri Junction were food stalls and shops run by the sponsors and organized by Ka Mon Ka Ban Company. The Developing and Social Welfare personnel of the Samphanthawong District Office, who are the coordinating and budgeting team, indicated that the Development and Community Welfare Division cooperates with the cultural council in sketching out the project and putting it up for auction. Then, organizers come in to propose their organizing plans, and one chosen organizer would be in charge of organizing the event.[11]

We can see that the festival held by local government sector, which usually claims they are part of the Samphanthawong community, is held with the cooperation between the insiders and outsiders. The insiders are the Cultural Council, the Bangkok Metropolitan Council, the Samphanthawong District Office, and local businessmen. These parties bring out the identity of the community to the outsider (the organizer) who, in cooperation with the government sector, selects, glamorizes, and publicizes it. The presented identity has been modified based on their marketing ideas in order for visitors to enjoy this cultural identity and for the organizing parties to reap benefits from the event. The key to organizing the event is to attract as many people as possible, as well as to succeed in PR and marketing for the sponsors.

We can conclude that the identity these people choose to reproduce and present in the festival is something that can be sold, as well as something exciting, fascinating, and Chinese in any form or style. The only condition is that it has to be easy for visitors to perceive and understand with no deep interpretation required.

Chinese cultural identity in the Yaowarat Chinese Vegetarian Festival held by government sector and an organizer include the following.

The Identity of Sacred Religious Places: the Legacy of Faith in the Chinese Vegetarian Festival

[11] Interview, the staff of The Developing and Social Welfare personnel of Samphanthawong District Office, 29 November 2013.

Yaowarat is renowned as a cultural area which is home to many sacred places, especially Chinese Mahayana temples, Annamese Mahayana temples and shrines which are a combination of Taoism, Buddhism, and folk beliefs. When it is time for the Chinese Vegetarian Festival, these religious places will organize a ceremony or provide free vegetarian food for attendees. In 2013, the Samphanthawong District Office and the agencies involved in arranging the Chinese vegetarian festival regarded Chinatown Gate as a sacred place and named it "Yaowarat Chinese Vegetarian Festival Site of Rite." Moreover, every year an image of the Lord who presides over the ceremony, censers, and nine lanterns are placed, and the sacred ritual is performed by Annamese monks from Wat Lokanukroh.

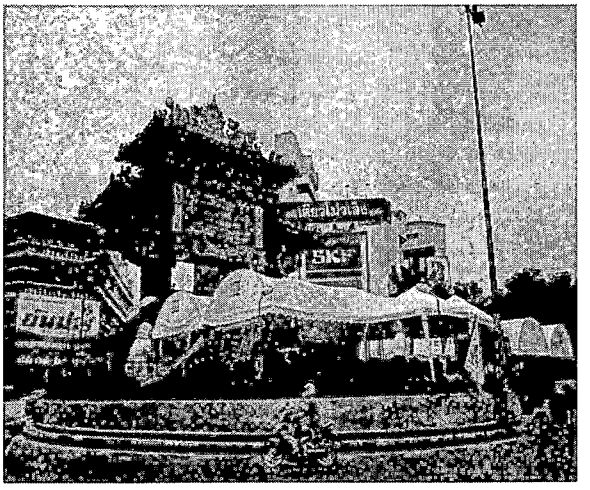


Figure 1: Chinatown Gate as a sacred place named "Yaowarat Chinese Vegetarian Festival Site of Rite."

The organizers bring the proper and sacred practice from Wat Lokanukroh to Chinatown Gate. In addition, there are other rites similar to the traditional vegetarian houses such as erecting a pole for inviting spirits to come and obtain merits and a pole for worshiping the gods of land and sky. Also, there are daily chanting performed by the clergy, distributing free vegetarian food, floating lanterns, dragon parades, and all. However, there are certain prohibitions in the ceremony. For example, those who did not complete the 10-day vegetarian period of that year, those who are not dressed in white, and women who are menstruating or have delivered a child less than four months prior to the ceremony are not allowed to enter the venue. Also, women are neither allowed to place incense themselves, nor allowed to be near the Buddha image. A pot filled with holy water is placed with pomegranate leaves for sprinkling the water to purify attendees' souls. All the rituals and symbols are practiced according to tradition. Exhibition signage giving information about the Chinese Vegetarian Festival is placed around the venue to emphasize the identity of Yaowarat as the preserving place for history and root of Chinese sacred ritual in Thai society.

In addition to the pattern of organization of the Chinese Vegetarian Festival at Chinatown Gate, which has to correspond to the traditional rituals, images of gods and incense powder from 22 religious places in Yaowarat are placed in the venue for people to worship. Such activity emphasizes the identity of Yaowarat as a hub of Thai-Chinese sacred religious places. This identity, which can be clearly observed, especially on Chinese New Year, is familiar to many people when they come to Yaowarat to make merit to the gods in order to turn their bad fortune around. This characteristic of Yaowarat is highlighted in both travel books and Yaowarat Chinatown Heritage in Wat Trimitwitthayaram.



Figure 2: Images of Gods and incense powder from 22 religious places in Yaowarat placed in the venue for people to worship.

Another activity that reflects the identity of Yaowarat as a hub of sacred places and a path of faith for pilgrims is tram riding on the route of merit. There are two tram routes running through the Annamese Mahayana temples, Chinese Mahayana temples and shrines that hold the vegetarian festival. Trams used to run through Yaowarat in the past, and the old tracks and tram stops can still be seen today. The current tram is a way of bringing back the memory of the local people and using it to emphasize Yaowarat as a sacred place. Symbolizing the Chinatown Gate as the center of the vegetarian festival in Yaowarat makes the area look like a theme park full of sacred historic places that tell the history of the Chinese Thai to those who want firsthand experience.

Moreover, in the past years of the event, new rites were created to emphasize a certain identity, such as giving out cabalistic writings from temples in Yaowarat, distributing holy rice, writing names on lotus leaves and patching them on lanterns (floating the lanterns away

in the river was originally for inviting spirits to come receive merit), and chanting Chinese verses 999 times in 99 minutes. In addition, Nam Yao Mah Zhou Gyung Thailand (ศาลเจ้าหนันเหยามาโจ้วเก็ง), a gathering place for the Taiwanese in Thailand, marches Mah Zhou Goddess along Yaowarat Road for people to worship. The parade will stop at major religious places, such as Wat Manggon Kamalawas, the Guanyin Shrine at Tian Fah Foundation, the Chow Sue Kong Shrine, and Chinatown Gate. This emphasizes that both Thais and foreigners recognize Yaowarat as a place where Chinese Thai cultural identity is preserved.

The Identity of Being Chinese Thai under Royal Benevolence

This identity is a collective identity that is formed by the collective memory, in whole or in part, of Yaowarat residents and the Chinese Thai who have a chance to show their loyalty to the Thai royal family and is occasionally presented in activities or the media. The identity presented in the Chinese Vegetarian Festival arranged by the government sector is clearly highlighted. For instance, the title of the festival each year represents loyalty and gratitude for His Majesty the King: "*Yaowarat's Vegetarian Festival 2013: the Merit Blessing in Reverence for the Majesties*," "*Yaowarat's Vegetarian Festival 2012: the Glory of Our Great King and Queen, Delighting in Nutriment and Merit*," and "*Yaowarat's Vegetarian Festival 2011: the Celebration of the King's 84th Birthday*." In addition, the activities in the festival also present the identity of the loyal Chinese Thai, such as signing the declaration to be a vegetarian for 10 days, signing a salute book, chanting Chinese verses dedicated to the King and Queen, decorating an altar with the King and Queen's images, and parading the Majesties' images in a dragon parade.

The Identity of the Resource for Great Taste of Food

Another key identity of Yaowarat or Bangkok's Chinatown is being a resource for great tasting food and high-quality ingredients. Although the old businesses are now gone or have been taken over by new ventures, the identity has crystallized and is presented repeatedly through various types of media, such as television shows, Thai and international tour programs, guidebooks, and food advertising campaigns branded "Yaowarat", such as Yaowarat meatballs or Yaowarat chestnuts.

Yaowarat's Chinese Vegetarian Festival also represents this identity as a resource of great food by generating publicity with clean, low-priced restaurants, cooking contests, and vegetarian food cooking demonstration such as golden noodles and the world's longest spring

roll. It is obvious that the main purpose of this festival, as well as other festivals in Yaowarat, is to promote the food. This suggests that the identity of great food in Yaowarat is recognized by the public and is attractive to tourists.

Although the festival is to promote great food in Yaowarat, most food stalls are run by outsiders, with only a few run by locals. The question then arises as to how much locals can benefit from the publicity; although, this can be regarded as a gateway or a host that welcomes visitors to local stores.

The Chinese cultural identity presented here are the identity of Chinese Thai people such as lifestyle or traditional Chinese rituals which have traditionally been practiced from the past to the present. Some of this identity can be seen only in Chinatown, such as the site of several Chinese religious monuments and good food. Yaowarat is a place where collective identity is presented according to the historical background, such as being Chinese Thai under royal benevolence.

The government sector's aim of presenting Chinese identity in the Chinese Vegetarian Festival is to boost tourism as can be seen in the welcoming statement of the organizing committee and the opening speech of the Bangkok governor, all of which reiterate the importance of Yaowarat as a national and international tourist destination. Chinese identity and promotional activities are the selling point of Yaowarat. Sweepstakes, shows, games, and tram rides reflect the organizer's vision for the growth of cultural tourism as an important mechanism in maintaining the cultural traditions in Yaowarat.

Not only is the festival arranged for tourism purposes and traditional ritual conservation, but is also for local politicians and business owners to publicize and market themselves. Activities held by event organizers clearly show their marketing purposes. For example, they have local politicians, government officials, business owners, and sponsors line up on stage to cook and taste vegetarian food with the governor. Moreover, the names of the sponsors are paraded in the dragon parade and their product samples are distributed by presenters along the parade route, be it walking side by side the Guanyin impersonator and the dragon or trailing the incense walkers. This may be seen as breaking the boundaries between the sacred and the profane worlds in order to combine business benefits with the traditional festival. This also makes the Guanyin impersonator, the dragon, and the monks part of the marketing and allows for the visitors to absorb the traditional parade and the advertising at the same time.



Figure 3: The sponsors' names paraded side by side the Guanyin impersonator.

Kaewta Chandranusorn, looking at the aspect of establishing symbolic capital, studied the Khon Kaen City Pillar Shrine Festival hosted by the descendants of overseas Chinese businessmen and said that it was to build a network of overseas Chinese descendants in Khon Kaen and empower the symbolic capital of local politicians and businessmen.[12] Similarly, Chinatown's Vegetarian Festival has become a platform for showing the image of a group of patrons and well-known families in Yaowarat. The festival is also an expansion of economic capital to social capital. In other words, it is a political game that impacts socio-culture and moves toward symbolic capital which is the ultimate power to be recognized by the society. With the help of the event organizer, businessmen and local politicians – often former businessmen – take advantage of the vegetarian festival in Yaowarat to expand their businesses. For instance, the MC has to repeatedly mention the names of the politicians and the business owners. Additionally, they will present gifts or march in the dragon parade with the Bangkok governor. Also, shop owners will set a welcoming altar to pay respect to the dragon parade and put up the logos of the sponsors along Yaowarat Road. Thus, it would seem that the product of the event is neither the cultural resource nor the good food, but is the names of these individuals that the organizer tries very hard to promote. These activities are repeatedly undertaken in the cultural events in Yaowarat throughout the year.

The Cultural Identity Presented in the Chinese Vegetarian Festival Held by the Community

[12] Kaewta, "Khon Kaen Pillar: The Constructions and Contested Meaning in Power Space", 1-23.

Yaowarat's Chinese Vegetarian Festival has practiced at the community level or in religious places follow traditional ritual generation after generation at places such as Bun Samakhom Vegetarian House (โรงเจบุญสมาคม) and Wat Lokanukroh on Rajawong Road and Wat Manggorn Kamalawas on Charoen Krung Road. Some of these places have started promoting the event and adapted some activities to attract more tourists.

Chow Sue Kong Shrine is one of the famous religious places in Yaowarat. During the vegetarian festival, Talad Noi changes from an auto parts trading area to a vegetarian food street. Even though this shrine maintains the traditional ritual similar to other religious places, the shrine has adapted to this modern world by involving outsiders. This indicates that the dynamic of culture is used as a tool to protect the community from overdevelopment that may change people's lifestyle.

As mentioned earlier, Talad Noi is a historic sub area in Yaowarat from which it cannot be separated. The history shows that Talad Noi has been an important place since the early Rattanakosin Period. At that time, the area was home to immigrated Vietnamese and the Catholic and later became a residential area for rich and Chinese nobles. The extension of the Chinese community in Sam Pheng made it a large Chinese Thai community with a unique lifestyle, local history, and memories, such as being the oldest Xiang Kong (เซียงกง) (selling auto parts) in the country, having magnificent architecture, being a port of seafood and fruit trading, and having the Chow Sue Kong Shrine – a Hokkien Chinese shrine that is famous for its vegetarian festival. This is the Talad Noi's identity an outside organization has chosen to present and use as a weapon to protect the community from future changes.

The outside organization, Arsomsilpa Institute, an architecture institute, under a project called "Bangkok Chinatown World Heritage", brought their knowledge of architecture to the community by sending students to study the community's environment in all aspects: cultural, environmental, and architectural. The Bangkok Chinatown World Heritage project started with the appreciation for cultural resources in the community – the history, architecture, rituals, and way of life that were gradually dying. Another objective of this project was to prevent developers from taking possession of the land along the Chaophraya River. Additionally, the project saw the potential to develop the community to be a tour route for bicycles, boats, and along the planned subway.[13]

[13] Interview, Sarinporn Poommanee, Chief of Bangkok Chinatown World Heritage Project, 28 March 2013.

The key principle of the project is to strengthen the community by involving community people as much as possible. Thus, all procedures are approved and driven by the community. The project team is a mentor, coordinator, and public relations professional. Some of their cultural activities have already been launched and some are in the process, such as excursions in Talad Noi, mapping the community for ecotourism, displaying shop signage, restoring Horn Wong Kung Shrine (ศาลเจ้าฮ้อนหว่องกุง) (an ancient Hakka Chinese shrine), running workshops for students from local schools, and taking community people to see how to manage cultural heritage in Songkhla Province and Penang, Malaysia. These activities and the environmental management are conducted concurrently. In 2013, the Chinese Vegetarian Festival at Chow Sue Kong Shrine is advertised as one of the interesting cultural resources in the community this year. Therefore, there are activities that support Chow Sue Kong Shrine and the Chinese Vegetarian Festival to be recognized as the community's remarkable cultural identity in order to present Chinese cultural identity to the public and, most importantly, to create the community's sense of place.

While the vegetarian festival at Chow Sue Kong Shrine in Talad Noi is traditionally arranged as it has been for hundreds of years, the Bangkok Chinatown World Heritage Project team occasionally helps mentor and have the people in the community – "Talad Noi Lovers (ชมรมคนรักตลาดน้อย ตะลัดเกียะ)" – lead some activities. This is supported by and arranged at the Chow Sue Kong Shrine Foundation. As a result, the identity of the community is presented to the public with an exhibition at the shrine. This is a strategy of using the reputation of the festival as a platform to launch community projects. The project team also uses social media, such as Facebook, which has an academic network of ancient-community enthusiasts to spread out the community's identity widely. The cultural identity of Talad Noi presented in Bangkok Chinatown World Heritage Project is as follows:

Local History: Lifestyle Related to the History of the Overseas Chinese in Thailand and Yaowarat

This project took place at the Eng Hock Tong house or Tantivejakuls' former residence (บ้านเอ็งฮอกต๋อง หรือบ้านต้นตระกูลตันติเวชกุล). This house is of significance for conveying a specific identity of the community. Dr. Sumate Tantivejakul, Secretary-general of Chai Pattana Foundation and one of Thailand's personages, is descended from a Hokkien family in Talad Noi. Located at the entrance to the shrine, the building is a 100-year-old house with old Chinese architecture. Its previous owner sold it to the foundation, which then entrusted the

project team to take care of the property. Maintenance began with renovating the place to be an exhibition area. There are plans to restore the whole building to be the Chow Sue Kong Shrine Foundation's office in the future.

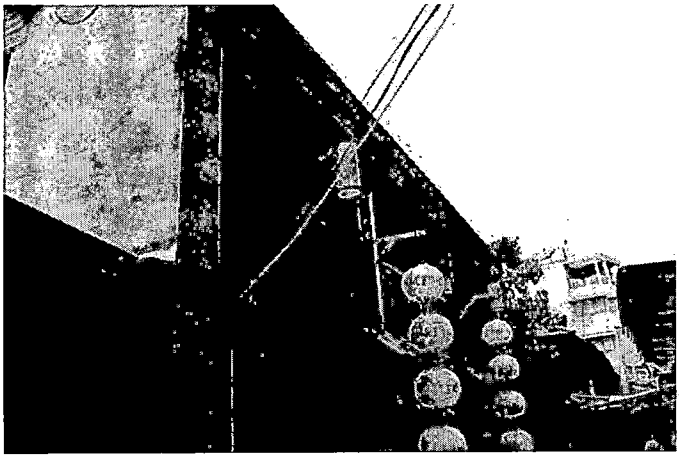


Figure 4: The Eng Hock Tong house or Tantivejakuls' former residence.

Using the Tantivejakuls' house as an exhibition area is significant for communicating with the public that this community is an old community in which Chinese Thai nobles have lived since the early Rattanakosin Period. This shows the importance of the community that is related to history and important people of Thailand. Bangkok Chinatown World Heritage Project has launched similar projects for several Chinese residences that have architectural value, such as Sow Heng Tai Residence (บ้านโซวเฮงไถ่) and its satellite houses, Horn Wong Kung Shrine, and Dr. Puay Ungpakorn's former house. This project is to make people see the value of hidden heritage in their small community and to achieve a sense of protecting and maintaining their own community.

In addition, the community's history and way of life are shown in Chinese utensil showcases, a documentary on the community, and using the name "Ta Lak Kia [ตะลักเกียะ]" or "Talad Noi" in Chaozhou dialect (Teochew dialect), which is a common name of the community in the past as branding and PR marketing for Talad Noi Lovers.

The Charm of Talad Noi's Chinese Vegetarian Festival

Cultural identity presented in the Chinese Vegetarian Festival is tradition inherited. Some traditions are similar to Chinese Thai practices in other parts of Thailand, but some are unique to Talad Noi. For example, the inviting spirits ceremony at Chow Sue Kong Shrine has a boat parade along the Chaophraya River from Krung Thep Bridge to Phra Phuttha

Yodfa Bridge. There are dragon dances, lion dances, and floating lanterns in front of Kieng Un Keng Shrine, Kudi Chin community (ศาลเจ้าเกียงอันเกง ชุมชนกุฎีจีน) to show that the two communities were related in the past. According to an old Chinese treatise, the dragon parade and incense circumambulation at nighttime are considered to be an act of worshipping the Lord and a trip to heaven and back. Some vegetarian dishes originated or can only be found in Talad Noi. These specialties are presented in the exhibition, along with the history of the vegetarian festival in Talad Noi, facts about vegetarianism, important rituals, and photos of foods. This information is also posted on the Facebook page of the Chinatown World Heritage project. There are also picture postcards of important landmarks and the community way of life for sale as an attempt to make people remember and recognize the importance of the community.

The presentation of Chinese cultural identity by the Bangkok Chinatown World Heritage project and Talad Noi committee is the use of "knowledge space" to present the community's identity. However, the presented identity might be reproduced and not necessarily original. For instance, the restaurants may not belong to local people and some rituals have been adapted. Also, the atmosphere of the festival may not be like it used to be in the past. It is true that this identity is a quality that has been formed to define Talad Noi and show how important and relevant Talad Noi is to Yaowarat. Having a clear identity can be a shield against ill-planned development that might have a negative effect on the community in the future.



Figure 5: Facebook page "Bangkok Chinatown World Heritage" as "knowledge space" to present the community's identity.

Conclusion

With the help of a group of outsiders, organization of the Chinese Vegetarian Festival can manage, advertise, and present Yaowarat's identity and make it attractive to the public. It seems that tourism continues to be the key of the event. There is hoped that tourism will be the key to boost the economy, preserve culture, or protect the community. However, there are some differences between the two groups of organizers. The government sector uses professional organizers to arrange the festival, manage details, bring out community identity and dress it up to attract as many tourists as possible. Consequently, some of their presentations use more a reconstructed cultural identity, which can be artificial such that one cannot see the roots, holiness, or the real content. On the other hand, the Talad Noi Community, in cooperation with Arsomsilpa Institute, whose focus is on architectural studies, focuses on community accessibility and development by involving the community in management and withdrawing themselves to be a mentor. Thus, the presented identity involving local history and lifestyle has been told by people in the community. This identity, including traditions and rituals originally practiced in the community, is presented through different types of media.

Another issue is that the content of the festival organized by the government sector and the organizers may distort the real traditions and rituals of Yaowarat. However, this study suggests that the festival has had no impact on common lifestyles or traditions of the people in the area. Event organizers only use the place to represent Chinese culture. What remains of the event may only be that this area has a Chinese identity which will continually be reproduced no matter how lifestyles changes.

Considering the presentation of the identity of the two groups, we can see that nowadays people are worried about capitalism and globalization that might destroy local identity. On the contrary, these concerns stimulate the community to fight and adapt to the changes. Apinya Feungfusakul said: "The more globalization engulfs the world, the more localization appears. The focus on localism can be to lure or drive away capitalism...The logic of capitalism dissolves difference of space and, at the same time, emphasizes area's characteristics."[14] The cultural identity presentation in the Chinese Vegetarian Festival arranged by the government sector and by the local community is a case study of the strategies used by both groups. This reflects cultural dynamic of Chinese cultural identity in Thai society which is adaptable to the changing society.

---

[14] Apinya, " 'Space in Social Sciences Theory", 65-101.

References

Anan Ganjanapan [อานันท์ กาญจนพันธ์]. จินตนาการทางมานุษยวิทยาแล้วย้อนมองสังคมไทย (*The Anthropological Imagination and Reconsideration Thai Society*). เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2555 [2012]. [In Thai]

Anan Ganjanapan [อานันท์ กาญจนพันธ์]. ชนบทกับเมืองสู่ความอยู่ดีมีสุข (*Rural Areas and City: Towards Well-Being*). กรุงเทพฯ : สวนเงินมีมา, 2554 [2011]. [In Thai].

Aphantri Seetheetham. "The impact of the construction of the Blue Line Underground Train Railway Project on the intangible cultural heritage resources of Chinatown, Bangkok" *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the Asia-Pacific*. Eds. Alexandra Denes and Peter Davis. Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Center, 2013. 113-124.

Apinya Feungfusakul [อภิญญา เฟื่องฟูสกุล]. " 'พื้นที่' ในทฤษฎีสังคมศาสตร์ ('Space' in Social Sciences' Theory)." สังคมศาสตร์ (*Social Sciences*) 12 (2000): 65-101. [In Thai].

Apinya Feungfusakul [อภิญญา เฟื่องฟูสกุล]. อัตลักษณ์ (*Identity*). กรุงเทพฯ: คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ, 2546 [2003]. [In Thai].

Kaewta Janthranusorn [แก้วตา จันทรานุสรณ์]. "หลักเมืองขอนแก่น: การสร้างและช่วงชิงความหมายในพื้นที่อำนาจ (Khon Kaen Pillar: The Constructions and Contested Meaning in Power Space)." วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง (*Journal of Mekong Societies*) 4. (Sept-Dec, 2010): 1-23.

Nengnoi Suksri, M. R., et al. [แน่งน้อย ศักดิ์ศรี, หม่อมราชวงศ์, และคณะ]. การวิเคราะห์องค์ประกอบเมืองด้านกายภาพในเขตกรุงรัตนโกสินทร์ ตำแหน่งที่ตั้ง และความสัมพันธ์ต่อเนื่องของ วัง วัด สถาบันราชการ บ้าน ตลาด คลอง สะพาน ถนน (*The Analysis of Urban Physical Components in Rattanakosin Area: Location and Pertinent Relations of Palaces, Temples, Government Agencies, Houses, Markets, Canals, Bridges and Roads*). กรุงเทพฯ: ฝ่ายวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2532 [1989]. [In Thai].

Prapassorn Sevikul [ประภัสสร เสวิกุล]. จากฮวงโหสู่เจ้าพระยา (*From the Yellow River to the Chao Phraya River*). กรุงเทพฯ: ธนาคารกสิกรไทย, 2548 [2005]. [In Thai].

Sarinporn Poommanee [ศรินพร พุ่มมณี]. Chief of Bangkok Chinatown World Heritage Project. Interviewed, 28 March 2013.

Supang Chantavanich, et al. [สุภางค์ จันทวาณิช และคณะ]. สำเพ็ง: ประวัติศาสตร์ชุมชนชาวจีนในกรุงเทพฯ (*Sampheng: History of Chinese Community in Bangkok*). กรุงเทพฯ: ศูนย์จีนศึกษา สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2549 [2006]. [In Thai].

Suthibhan Kutranon [สุทธิพันธ์ ขุทรานนท์]. ปกิณกคดีประวัติศาสตร์ไทย เล่ม ๓ (*Miscellany of Thai History*). กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2555 [2012]. [In Thai].

The Officer of The Developing and Social Welfare Personnel of Samphanthawong District Office [เจ้าหน้าที่ฝ่ายพัฒนาและสวัสดิการชุมชน เขตสัมพันธวงศ์]. Interviewed, 29 Nov 2013.

Theraphan L. Thongkum, et al. [ธีระพันธ์ ล. ทองคำ, และคณะ]. ศัพทานุกรมอาหารริมทางย่านเยาวราช (*Vocabularies of Hawking Food at Yaowarat Area*). กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547 [2004]. [In Thai].

Yos Santasombat [ยศ สันตสมบัติ]. อำนาจ พื้นที่และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์: การเมืองวัฒนธรรมของรัฐชาติในสังคมไทย (*Power, Space and Ethnic Identities: Political Culture of Nation State in the Thai Society*). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2551 [2008]. [In Thai].

New Year "Countdown" Chanting Ceremony in Contemporary Thai Society: An Analysis of an Invented Tradition[1]

Prasirt Runra[2]

Abstract

This study investigates the New Year countdown chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon Wimon Mangkhlaram. Findings show that the ceremony reflects an invented tradition of reproduction of a ceremony in Thai society. That is, the traditional chanting in the auspicious occasion of the new year has been transformed to the Nopphakhro chanting – chanting for prosperity and longevity in life. This Nopphakhro chanting ceremony has not been conducted according to the tradition. In the past, this chanting ceremony was held on the special occasion for an individual person. However, this reinvented Nopphakhro chanting is now open to the general public. This reinvented New Year chanting ceremony also uses symbolic objects to represent the Nopphakhro, symbolic actions to represent reverence of the people for the Nopphakhro deities, and symbolic space to represent the universe, which is a hypothetical habitat of the Nopphakhro deities. In addition, the New Year chanting ceremony that integrates the Nopphakhro chanting plays a role in boosting the morale of Thais in the context of capitalism and materialism in modern Thai society.

Introduction

Since the transition to the 20th century, Thais started to celebrate New Year's with a countdown celebration, especially at the square in front of Central World Shopping Center. Interestingly, the Buddhist world in Thailand also started to hold a New Year countdown chanting ceremony (พิธีสวดมนต์ข้ามปี) for prosperity in life during the countdown period on New Year's Eve. At first, this ceremony was not popular, usually held at a few royal temples in Bangkok. Since 2011, the Sangha Supreme Council of Thailand and the Department of Religious Affairs have had a campaign for the New Year chanting ceremony to attract Buddhists nationwide. Thus, today temples in Thailand in almost every region hold the New Year chanting ceremony.

---

[1] The paper is part of the author's PhD dissertation entitled "*Suat Nopphakhro Ritual: Dynamism of an Invented Tradition in Contemporary Thai Society*". The PhD research was conducted under the TRF Senior Research Scholar project series "Creative Folklore": Dynamics and Application of Folklore in Contemporary Thai Society. The research for this article was partially funded by the Empowering Network for International Thai Studies (ENITS), Institute of Thai Studies, with support from the 90th Anniversary of Chulalongkorn University Fund (Ratchadaphiseksomphot Endowment Fund).

[2] PhD candidate, Department of Thai, Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

At Wat Phra Chetuphon Wimon Mangkhlaram (henceforth Wat Phra Chetuphon), the New Year chanting ceremony was firstly organized by Phra Dhammarajanuwat (กมล โกวิโท, หลวงเตี่ย), former abbot of Wat Thai Temple in North Hollywood, California. He started to introduce chanting of the Dhammacakkappavattana Sutta (ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร) on New Year's Eve in Thailand to replace New Year celebrations as an activity to reunite Buddhists who used to live in the United States. This New Year's Eve practice was performed at Wat Thai Temple before. The ceremony was held at Monk's Residence North Group No. 16 (คณะ น.16) of Wat Phra Chetuphon. Around 2002, the monks of Wat Phra Chetuphon combined the Nopphakhro chanting (พิธีสวดนพเคราะห์), which has long been conducted at the temple, with the New Year chanting ceremony. This activity has now become an annual ceremony of the temple. The traditional Nopphakhro chanting ceremony was held privately for a birthday anniversary. The ceremony includes a worship of nine deities that are made up of seven deities associated with birth dates, Rahu (พระราหู) – the deity that brings inauspiciousness to life – and Ketu (พระเกตุ) – the deity that brings good luck. Thus, from that year onward, Wat Phra Chetuphon's New Year chanting ceremony has changed from the chanting of Dhammacakkappavattana Sutta to the Nopphakhro chanting to worship the nine deities.

In this study, the researcher conducted a case study of the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon as an invented tradition. The researcher analyzed the ritual symbols, including the symbolic objects, the symbolic actions and the symbolic space. In addition, the researcher studied the context of the ritual and the function of the New Year chanting ceremony that combines the Nopphakhro chanting at the present.

Background

Thais in the past called the New Year's Eve "Wan Trut (วันตรุษ)," which is the last day of the lunar calendar, in the second fortnight of April. "Trut" means cut or off. In this case it means the end of the year. On that day, a ceremony is held called "Sampatcharachind (สัมพัจฉรฉินท์)," a festive ceremony for the prosperity of the passing year and for preparing to do good deeds in order to experience good things in the coming year.[3] Ceremonies during New Year's Eve, therefore, are aimed at casting off inauspiciousness,[4] or bad luck that happened in the past year, and at creating auspiciousness in the coming year. The Sampatcharachind ceremony was more of a religious ritual. That is to say, in the ceremony, while monks were chanting the Atanatiya Sutta to cast off the power of evil spirits and obstacles, the audience would hold a holy yarn. Holding the holy yarn symbolized taking auspiciousness into their life; there was also gunfire to cast off the evil spirits and inauspiciousness.[5]

On December 24, 1940, the government of Field Marshal Plaek Phibunsongkhram announced January 1 would be the New Year day.[6] Thus, the night of December 31 became more important for Thais as it marks New Year's Eve. Thais not only started to accept the internationally accepted New Year, but also to celebrate similar to other countries, such as throwing a party with relatives and friends and gathering before the midnight of New Year's Eve for countdown which is held in many places.

Since 2011, in addition to all types of celebrations held on the night of December 31, the New Year chanting has become popular. Many temples have held the Nopphakhro chanting on the night of December 31 continuing to the first day of the new year. Another

---

[3] Suphapan, *Customs and Traditions from the Sukhothai Period to the Middle Ayutthaya Period*, 285.
[4] Phaddhakorn, *The Auspicious Ceremonies of 12 Months*, 186.
[5] Suphapan, *Customs and Traditions from the Sukhothai Period to the Middle Ayutthaya Period*, 286-287.
[6] Thanakit, *The Important Days of Thailand*, 17.

interesting point is that the Thai Health Promotion Foundation (THPF) has organized the New Year chanting activity under the name "New Year Chanting: A Good Start, a Good Life." THPF publicizes the activity through different media, such as television, radio, and newspapers, and social networking sites, such as Facebook. This has attracted more people to chant during on New Year Eve's night.

In addition to the interesting form of the activity and good publicity from different media, the number of venues that hold the ceremony has increased as well. In 2012, THPF reported that the New Year chanting ceremony was held at 208 places in 61 provinces. The province that the ceremony was held the most was Bangkok, with 56 places holding the ceremony in 2011.

Owing to the publicity from different parties and the interest of almost every province in holding the New Year chanting ceremony, the number of people who participated in this chanting ceremony on the night of December 31, 2012 continuing to January 1, 2013 was higher than in previous years. The increase was noticeable, particularly at provincial temples that were the center of the ceremony in each province. Each provincial temple had 3,000-5,000 attendees on average. For the temples of 878 districts, each temple had 2,000-3,000 attendees on average. Each sub-district temple had 1,000-2,000 and a village temple had 1,000-1,500 attendees on average. On the night of December 31, 2012, the total number of people who attended the New Year chanting ceremony nationwide was reported to be approximately 30 million. This number is almost half of the total population of Thailand, noted Nopparat Benjawatananun- Director of the National Office of Buddhism.[7]

For the New Year chanting ceremony at major temples, such as Wat Phra Chetuphon and Wat Saket, the Nopphakhro chanting is combined so that the attendees are more attracted

[7] Krungthep Thurakit, 2013.

to it. Since the mantras explain the merit that the chanters will receive, the New Year chanting has gained high popularity.

Wat Phra Chetuphon has organized the New Year chanting for over ten years, and after 2002, the Nopphakhro chanting has been included. This makes the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon unique and considered the pioneer in transforming the individual ritual of the Nopphakhro chanting to a ritual open to the public.

Due to its significant popularity, this research explored the change in the form of the ceremony of the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon, to discover why today there is an extremely high number of attendees. In addition, the symbolization process that includes symbolic objects, symbolic actions and symbolic space was investigated, along with; the context and function of the New Year chanting ceremony that combines the Nopphakhro chanting in the modern Thai society was studied. The data was collected on the night of December 31, 2011 to January 1, 2012 and the night of December 31, 2012 to January 1, 2013.

Symbols in the New Year Chanting Ceremony

The New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon is an invented tradition that was recently started according to Phra Maha Udom Uttamo, Secretary of the Study Tour Division of Wat Phra Chetuphon:

> The initial New Year chanting ceremony was just an ordinary chanting regularly conducted on an auspicious occasion. It was held at the North Residence No. 16. The person who initiated this was Phra Dhammarajanuwat, former Abbot of Wat Thai Temple in North Hollywood and former Assistant Abbot of Wat Phra Chetuphon. At that time it was only general mantra chanting and Dhammacakkappavattana Sutta chanting for Thais who used to

live in the United States to do activities together at the night of New Year's Eve. After Phra Dhammarajanuwat passed away, the current Abbot, Phra Dhammapanyabodi, saw its importance. Thus, he started to make it a regular temple's activity from 2002 onwards. The activity also combined the Nopphakhro chanting, a merit-making activity for longevity of the monks at the temple, which has been done since the term of Phra Dhammasenanee who passed it on to Phra Dhammapanyabodi, the current Abbot.[8]

Thus, the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon is a combination of two ceremonies: the New Year chanting ceremony following Phra Dhammarajanuwat and the Nopphakhro chanting ceremony, which has been performed since the time of Phra Dhammasenanee (ฟุ้ง ปุณฺณโก) passing it on to Phra Dhammapanyabodi (ถาวร ติสฺสานุกโร), the current Abbot. The Nopphakhro chanting was added later in order to attract people to go to the temple and to provide an alternative for the New Year celebration, creating merit for and boosting the morale of the attendees.

Symbols in the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon include symbolic objects, symbolic actions and symbolic space, all reflecting a belief in supernatural powers. This belief can be observed from the fact that all attendees have to sit under a holy yarn net connected from the altar of the Nopphakhro and from the Buddha image in the Phra Ubosot. They also need to tie the holy yarn to their head as they believe that the holy yarn will be the medium in bringing the holy power to their body.

The Nopphakhro chanting included in the ceremony creates participation and a holy atmosphere. The role of the Nopphakhro chanting has evolved from the original purpose of warding off inauspiciousness and creating auspiciousness for one particular person, to a new purpose of creating happiness and auspiciousness to all the attendees during the transition to

[8] Interview, Phra Maha Udom Panyabho, personal communication, 26 March 2013.

the new year. This has made the ceremony very popular today because the ceremony creates mental assurance for the attendees that they will experience good things in the coming year and leave all inauspiciousness behind with the passing year.

Symbolic Objects

Symbolic objects found at the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon include symbols representing deities and offerings for the deities.

Symbols Representing Deities

Symbols representing deities found at the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon are Buddha images that represent the seven days of the week, Nopphakhro statues, and colors of Butpalee for the Nopphakhro.[9]

Buddha Images Representing Nopphakhro

Using a Buddha image that represents the day of the week on which a worshipper was born to represent a deity of the Nopphakhro is according to astrological beliefs. The characteristics of the planets representing the nine deities of Nopphakhro – are explained by Buddha images in different postures and by personalities of people who were born on the corresponding days. Phraseelajarnphiphathana (แจ่ม ธุวโก) cited an explanation of Somdej Phraphutkosajarn (อยู่ ญาโณทโย):

> As for the designation of Buddha images in different postures to correspond to the deities of the seven days of the week, Somdej Phraphutkosajarn (Yu U-Tayo) from Wat Saket explained that it is based on the basic characteristics of those planets.[10]
>
> The Sun (Sunday) represents fire or heat that everybody needs. The people born on this day worship the Buddha image in Pang Thawai Net (seven

[9] Butpalee [บัตรพลี] is a container made of a banana trunk that contains offerings.

[10] In Thai, the names of seven planets in the solar system are used to call the seven days of the week.

days gazing) posture. This image has open eyes, representing no blinking for seven days. Eyes are believed to have the fire element. When that person worships fire, he will realize that fire has both benefit and harm. The user needs to realize the value of fire, using it with wisdom.

The Moon (Monday) represents happiness. The people born on this day worship the Buddha image in Pang Ham Yati (pacifying the relatives) posture. The image represents the scene in which the Lord Buddha pacified the Koliya and Sakaya families who were fighting over water for agriculture so severely that a war almost occurred.

Mars (Tuesday) represents anger. The people born on this day worship the Buddha image in Pang Sai Yat posture, which is a reclining Buddha. Those who are angry can suppress their anger by sleeping.

Mercury (Wednesday) represents knowledge or wisdom that indicates confidence. The people born on this day worship the Buddha image in Pang Umbat (holding an alms bowl) posture. The Lord Buddha always contemplated advantages and disadvantages of places to go on an alms round.

Jupiter (Thursday) represents a stable mind, considered to be teachers or seniors. The people born on this day worship the Buddha image in Pang Samadhi (the meditating Buddha) posture that shows a stable mind and mindfulness in every moment.

Venus (Friday) represents love and sweetness, considered a passionate mind. The people born on this day worship the Buddha image in Pang Ram Pueng (contemplating Buddha) posture. This means mercy for animals; the Lord Buddha was passionate for teaching them.

Saturn (Saturday) represents distress or a sad mind. The people born on this day worship the Buddha image in Pang Nak Prok (protected by the Naga king) posture. The image represents the scene in which the Lord Buddha was in a blissful state of mind after reaching nirvana near Mujalin trees. There was a heavy rain, and a naga protected him from the rain. This action represents help to release distress or to overcome obstacles. Also, the word Saturn in Thai is the name of the naga which matches the image with a naga.

Rahu is inauspiciousness that represents incongruity, not fitting in. Those who live during Rahu time – night of Wednesday – must be watchful of their actions, words and mind. They should not get into a fight. They should learn from the Lord Buddha that even though he could do anything, he still tried to avoid inauspicious events, letting the inauspicious events pass by and the situation will turn good eventually.

Ketu represents the best. People worship the Buddha image in Pang *maravichai* (victory over evil) posture. This means absolute conquest; no one can be compared.[11]

[11] Phra Seelajarnphiphathana-Jam Thuwapho, *A brief history of Wat Phra Chettuphon*, 67-69.

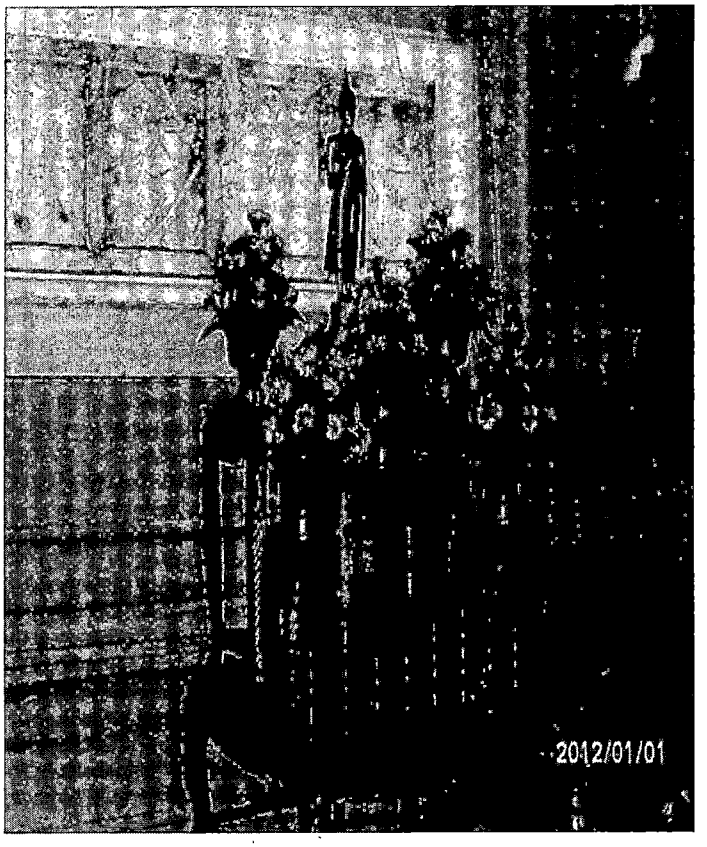


Figure 1: Buddha image in Pang Ram Pueng posture representing Venus (Friday).

From the quote above, it can be concluded that using Buddha images that represent the days of birth in the New Year chanting ceremony shows the application of astrological beliefs to Buddhism. Buddha images in different postures that represent the days of the week are employed to represent the Nopphakhro.

Colors of the Nopphakhro

In the New Year chanting ceremony, offerings in nine colors are prepared to symbolize the nine deities of the Nopphakhro. Candles and flowers of Butpalee in different colors are used. The order of chanting is as follows:

Surya (Sun)	Red candles and flowers
Chandra (Moon)	Yellow or white candles and flowers
Mangala (Mars)	Pink candles and flowers
Budha (Mercury)	Green candles and flowers

Shani (Saturn)	Purple candles and flowers
Guru (Jupiter)	Orange candles and flowers
Rahu	Black candles and flowers
Shukra (Venus)	Blue candles and flowers
Ketu	Golden candles and flowers

The use of different colors to represent the nine deities shows that colors influence the body and mind of human beings. The response of human beings to colors is based on instincts, acquired knowledge and experience. When seeing colors, the brain processes the input and expresses reactions through the mind and emotion. Thus, colors are believed to have an impact on the body and mind.[12]



Figure 2: Picture of Nopphakhro deities

[12] Mizuo, *Colors and Color Perspective*, 15.

From a psychological perspective, the concentration of light and colors can stimulate feelings and emotions. When seeing colors, the eyes will send signals to the brain that creates different feelings according to the influence of the colors, such as cheerfulness, anxiety, calmness, or excitement. Human beings are always involved with colors because everything around us has color. Piyakamolnirun explains the importance of colors for humans: "Colors are crucial for our ways of life from the ancient period up until now. We use colors symbolically to represent certain things."[13]

Considering the use of the colors symbolically to represent the nine deities of the Nopphakhro in the New Year chanting ceremony, we can see that colors are connected to the basic feelings and emotions of human beings. The nine colors represent feelings in different situations at a certain periods of time. Thus, symbolically using the nine colors that represent human feelings in the New Year chanting ceremony makes the Nopphakhro chanters feel good because they have released their imbalanced thoughts and feelings through the use of nine colors in the ceremony.

Offerings for the Nopphakhro

Offerings in the New Year chanting ceremony for the Nopphakhro can be divided into two types: savory foods, such as common snakehead fish with dressing, a boiled pig's head, poached chicken, boiled shrimp; and sweet foods and fruit, such as boiled taro, yams in coconut milk, Thong Yip, Thong Yod, Foy Thong, jackfruit, and pomelo. In general, these foods are used as offerings for the house spirits and holy spirits in auspicious ceremonies.

Interestingly, the offerings for the Nopphakhro are prepared according to the personalities and characteristics of the Nopphakhro deities. These deities can be divided into

[13] Natthatida, *Influence of Colors*, 5.

two groups: the deities that bring auspiciousness and the deities that bring inauspiciousness. The deities in the former group are merciful and gentle – Chandra, Budha, Guru, and Shukra. These deities are called "Subahakhro [ศุภเคราะห์]". Thus, their offerings are sweet foods. There is no killing of living beings to prepare the foods that goes with the personalities of these auspicious gods. The deities in the latter group are merciless and aggressive – Surya, Mangala, Rahu, and Shani. These deities are called "Papakhro [ปาปเคราะห์]". Thus, their offerings are savory foods. Boonlert Shangsiri, an astrologer who organizes the regular ceremony of Pak Nam Shrine in Samut Prakarn, explained the preparation of the offerings for the Nopphakhro deities:

> Deities of the two groups have different personalities. Chandra, Budha, Guru, and Shukra are good deities who have beautiful appearance or who are priests. They are merciful and do not want to destroy lives, so they eat only sweet foods. However, Surya, Mangala, Rahu, and Shani have a big strong body with intimidating power. They are warriors who are merciless. They are satisfied with the metallic smell of blood. Thus, their offerings must be savory foods made of meat such as poached chicken, a boiled pig's head, snakehead fish.[14]

[14] Interview, Boonlert Shangsiri, personal communication, 17 March 2013.

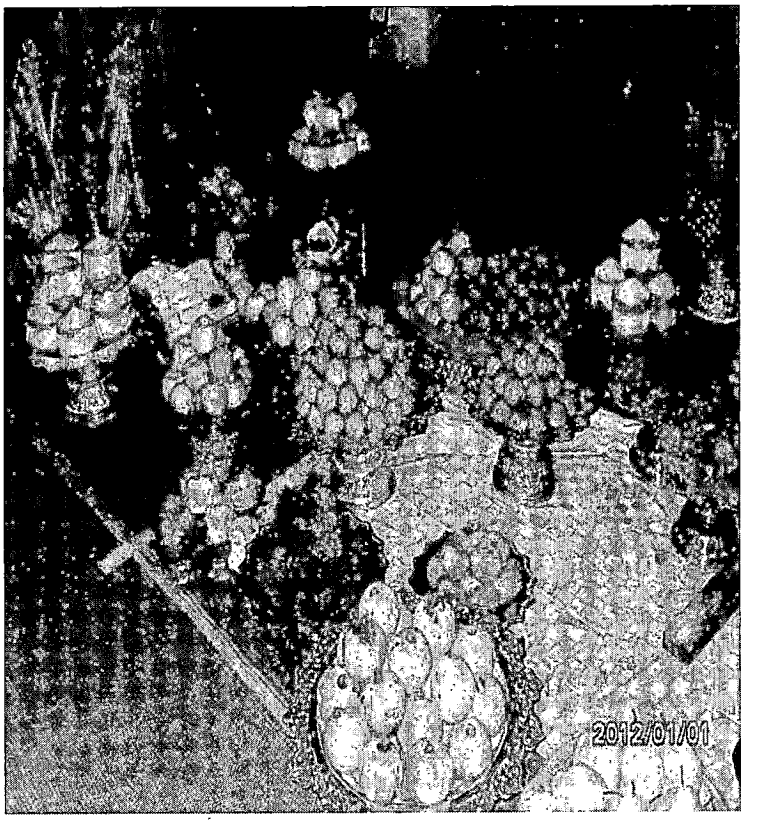


Figure 3: Savory foods, sweet foods and fruits

It can be concluded that the offerings in the New Year chanting ceremony reflect the needs of human beings. They offer foods to the merciful gods who will bring auspiciousness and good luck and to the merciless gods who will stop bad luck. This all will lead to a happy life in the coming year.

Symbolic Behavior

The following behavior of the organizers and attendees of the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon were observed:

The Host: The Nopphakhro Deities Communicators

The host is the one who leads the chanting ceremony. Sometimes the host calls himself an astrologer (โหร). This person can be a monk, a Brahmin, or an educated person who knows how to lead the Nopphakhro chanting ceremony.

The New Year chanting ceremony requires the worship of gods according to the practice in Hinduism. The astrologer is the one who chants to beckon the Nopphakhro deities. He sequences the steps of the ceremony and decides the times when to beckon the deities and when to send them back. The duty of the astrologer reflects his role as a communicator between the ceremony attendees and the Nopphakhro deities. He is the one who leads the attendees in chanting the Three Jewels and the Five Precepts, beckons the deities and blessing the attendees at the end of the ceremony.

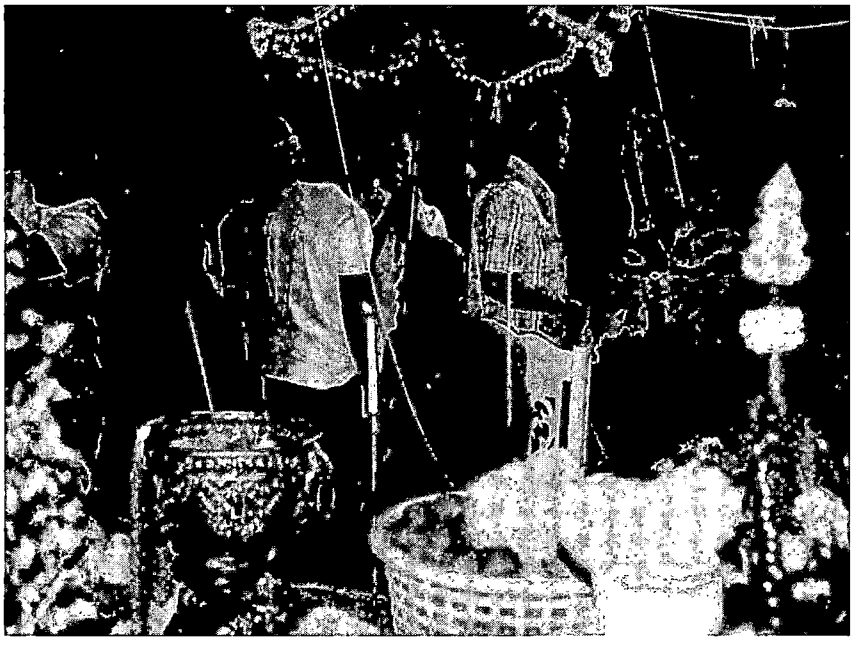


Figure 4: The host

The fact that the host or the astrologer communicates between the deities by beckoning them to accept the offerings and the attendees by blessing them shows that he is accepted as a special person above other human beings. He can communicate with gods. In addition, the host has a role of supervising all the steps in the ceremony and has power in controlling the behavior of the attendees in the ceremony.

Monks: The Symbols of the Nopphakhro Deities

In the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon, nine monks sit in the middle of the Ubosot chanting, while other monks sit at different positions around the Ubosot according to the positions of the eight deities. The host monks sit in the center and the monks who chant for the nine Nopphakhro deities sit according to the eight positions facing the Ubosot where all the attendees are inside. The arrangement of the seating positions represents symbolic actions that have different dimensions. That is, the monks in the center represent Ketu and his disciples. The monks sitting in the eight positions represent the eight deities and their disciples. In addition, the arrangement of the seating of the monks reflects the belief in the eight Arahants in Buddhism. The monks who sit at the eight positions represent the Etathakkha (master) disciples at the eight positions during the Lord Buddha's time:

Kaundinya	At the east
Mahakassapa	At the southeast
Sariputta	At the south
Upali	At the southwest
Ananda	At the west
Kwampati	At the northwest
Maudgalyayana	At the north
Rahula	At the northeast

Thus, the seating arrangement of monks in the New Year chanting ceremony reflects the beliefs in the Nopphakhro deities in the universe. The monks sitting around the Phra Ubosot are compared with the Nopphakhro deities around the universe. Sometimes the positions of these deities are replaced by the Etathakkha disciples.



Figure 5: The monks representing the Nopphakhro deities and the Etathakkha disciples.

Behaviors of the Ceremony Attendees

The behavior of the ceremony attendees are both related to the requirements of the ceremony and from their own voluntary mind:

Tying the holy yarn to the head: A symbol of connecting the power of the Nopphakhro deities to the attendees

In the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon, a holy yarn comes from a Buddha image, passing the chanting monks, and another yarn comes from the altar of the Nopphakhro deities. Both yarns, then, are combined in one, and a net above the attendees is made of that yarn covering the whole ceremony area. There are also loose holy yarns hanging down from the net that the attendees use to tie to their head or hold while chanting.



Figure 6: Tying the holy yarn to the head.

It can be said that the holy yarn that connects the altar of the Nopphakhro deities is a medium that passes on the holiness to the attendees. It is believed that the attendees receive special power from the ceremony because the monks and the altar of the Nopphakhro deities represent the holiness harmony of Buddhism mantras and celestial mantras. This action between the attendees and the symbols in the Nopphakhro chanting ceremony is a simple message that the ceremony organizers send to the attendees. The holy yarn is a symbol of the medium that connects the attendees to the universe, and the yarn is used to map the border of the universe. The holy yarn also creates purity by warding off bad luck and starting a new universe or new life with auspiciousness.

White attire: A symbol of transition and purity

The researcher noticed that the attendees of the New Year chanting ceremony usually wear white. This can be analyzed that white is a color of purity and a transition to a new beginning. Especially in Thai society, wearing white represents auspiciousness and purity.

The color of the attire is involved in almost every ceremony concerning transitions and auspiciousness, such as the white attire of the novice (a person who is about to become a monk), white attire when observing the Eight Precepts and white attire on Buddhist holidays.

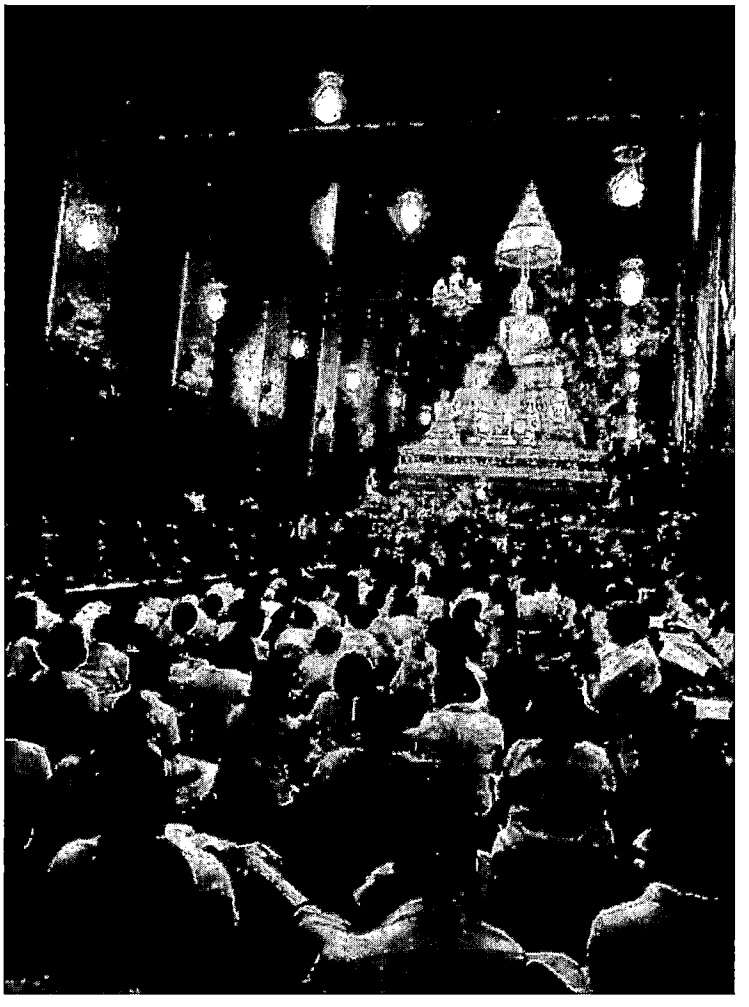


Figure 7: White attire of the attendees.

All the attendees of the New Year chanting ceremony have the same purpose – to ward off bad luck and inauspiciousness and bring in auspiciousness to their life. Thus, white attire is a symbol of transition from bad to good luck in life. The white attire also implies that the wearers are purer than others and ready to receive blessings from the Nopphakhro deities.

Sticking joss sticks into offerings: A symbol of sending the offerings to the gods

In the New Year chanting ceremony, offerings are prepared. A representative attendee will stick joss sticks into all the offerings. If it is hard to stick them, the joss sticks need to be placed on the offerings. Sticking joss sticks is an important step of the ceremony. If joss sticks are not stuck into the offerings, the monks cannot beckon the Nopphakhro to the ceremony. An elaboration on this is from an interview with Phrakru Arkomsoonthorn: "To perform the ceremony, all the offerings need to have joss sticks on them. You need to stick joss stick into any food you want the gods to accept. No matter if the offerings are many or not, they need to have joss stick so that the gods can eat them and then they can be beckoned to the ceremony."[15]



Figure 8: Sticking joss sticks into offerings.

The action is paying tribute to the gods. Joss sticks are the symbol of communication because the smoke from the joss sticks goes up in the air. Sathiankoset explains: "Burning

[15] Interview, Phrakru-Arkomsoonthorn, personal communication, 16 December 2013.

incense for fragrant smoke means sending signals to gods in heaven because the smoke goes up and tapers off in the sky which is the residence of gods."[16]

Symbolic Space

The ceremonial area of the New Year chanting at Wat Phra Chetuphon represents the universe. First, the ceremony is performed in the Ubosot, which is symbolized as the center of the universe according to the religious belief of the Tribhumi (hell, earth and heaven). Next, the Butpalee positioning of the Nopphakhro deities models the universe according to the positions of the planets in the solar system of Hinduism. Finally, the Butpalee of Chao Krung Palee, in a square shape, and the Butpalee of the guardian spirit, in triangle shape, are symbols of the universe according to traditional Thai belief. Adrian Snodgrass explains the interpretation of the layout of the universe from square and triangle shapes as follows: "If two triangles are put side to side to make a square, the fourth angle will be right across from the first one. This shows that human beings that have absolute singularity are a reflection of the universe."[17]

[16] Sathiankoset, *Traditions About Life*, 33-34.
[17] Snodgrass, *The Symbolism of the Stupa*, 258.



Figure 9: Phra Ubosot is symbolized as the center of the universe.



Figure 10: The Butpalee positioning of the Nopphakhro deities



Figure 11: The Butpalee of Chao Krung Palee and the Butpalee of the guardian spirit.

From what has been presented in this section, it can be concluded that symbolization in the New Year chanting ceremony is a reflection of the universe. The symbolization includes beliefs about the universe in the Buddhism society as the universe according to the religious belief of the Three Worlds (hell, earth and heaven), beliefs about the universe influenced by Hinduism as the positions of Butpalee for the Nopphakhro deities according to the positions of the planets, and the traditional beliefs in Thai society about life and ancestors as the Butpalee of Chao Krung Palee in a square shape, and the Butpalee of the guardian spirit in a triangle shape. All the three beliefs of the universe are tied as one with a holy yarn.

The Role of the New Year Chanting Ceremony

The New Year chanting ceremony has two roles: to increase psychological security and as a reflection of the dynamics of an invented tradition. Both of these roles illustrate the needs of Thais nowadays in the capitalist society in which people are not economically stable, so they are also less mentally secure. The New Year chanting ceremony, thus, is an invented tradition used to increase the psychological security of Thais in the modern society.

The New Year chanting ceremony serves psychological needs. This role is present at both the individual and societal level. In Thai modern society, there have been many crises that are beyond the control of human beings, such as natural disasters or instability of economy and society. This makes modern life have more risks.

The New Year chanting ceremony reflects the dynamics of an invented tradition and is held for auspiciousness, as can be seen from the title of the activity held by THPF: "New Year Chanting: A Good Start, a Good Life." The ceremony also has chanting by the monks and the attendees. The ceremony and all the behavior make this a ceremony that can build psychological security for the attendees. The attendees feel the holiness and are fulfilled with auspiciousness that they believe they will receive. Also, while attending the ceremony, they can make wishes, even though it is not certain if what they wish for will come true or not. The New Year chanting ceremony is a starting point of hope for auspiciousness.

Concluding Remarks

It can be concluded from this study that the New Year chanting ceremony at Wat Phra Chetuphon is a model for the New Year chanting ceremony in modern Thai society. Wat Phra Chetuphon decided to integrate the Nopphakhro chanting ceremony into the activities in order to attract more people. The attendees expect to experience happiness, auspiciousness

and wealth. Symbols of the Nopphakhro chanting found in the New Year chanting ceremony can serve the psychological needs of the attendees. In addition, when Wat Phra Chetuphon's New Year chanting ceremony, integrated with the Nopphakhro chanting, became popular, the New Year chanting ceremony, in general, also gained popularity such that government organizations started to provide support. Also, the Nopphakhro chanting, which is part of the New Year chanting ceremony, started to be held more as a stand alone chanting ceremony on many other occasions.

It can be perceived that the New Year chanting ceremony is an invented tradition which corresponds to the dynamics of a modern capitalist society. The role of the ceremony can be seen from the fact that the attendees want not only auspiciousness and psychological security, but many of them also want to have a wealthier life. Thus, the organizers of the New Year chanting ceremony hold the ceremony to serve the market's demand, which is the attendees.

If one considers the components of the New Year chanting ceremony, we find that this is newly invented according to the New Year celebration in the Western countries. When the ceremony gained more popularity, the government started to support the ceremony to be performed nationwide. The government has made this ceremony a project with a supporting budget and publicity through different media to reach people at a larger scale. Wat Phra Chetuphon decided to integrate the Nopphakhro chanting ceremony into the New Year chanting ceremony to attract more people. It is observed that the majority of the Nopphakhro mantras are about blessing the attendees with wealth and auspiciousness.

Therefore, it can be said that the New Year chanting ceremony is an invented tradition that incorporates capitalist ideas of the modern society. That is, if the New Year chanting ceremony supported by the government gains popularity, in the following year the ceremony will also be financially supported. However, if the ceremony turned out not to attract people,

the organizer would need to change the format to make it more popular, which might not be New Year chanting, but could be other activities that might attract people. This needs to be observed further in the future.

References

Akin Raphiphat [อคิน รพีพัฒน์]. วัฒนธรรมคือความหมาย (*The Interpretation of Cultures*). กรุงเทพฯ: โอ. เอส ปริ๊นติ้ง เฮาส์, 2550 [2007]. [In Thai].

Chulalongkorn, King [จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จ]. พระราชพิธีสิบสองเดือน (*Royal Ceremonies of the 12 Months).* กรุงเทพฯ: ศิลปบรรณาคาร, 2516 [1973]. [In Thai].

Clifford, Geertz. *The Theatre State in Nineteenth Century Bali.* New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Fine Arts Department [หอสมุดแห่งชาติ]. พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยา ฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒ (*The Royal Chronicles of Ayudhya, Vol 2*). กรุงเทพฯ: 2516 [1973]. [In Thai].

Gennep, Van Arnold. *The Rites of Passage.* London: Routled and Kepan Paul, 1960.

Hobsbawn, Eric and Terence Ranger. *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press, 1984.

Hong Hone Srimahaphodhi [ห้องโหรศรีมหาโพธิ]. ตำราพรหมชาติ ฉบับสมบูรณ์ (*Brahma Chat Complete Version,* 10th ed). กรุงเทพฯ: อำนวยสาร 2546 [1999]. [In Thai].

Jarern Tunmahapran. ๓๐ พิธีกรรมพิสดาร เล่ม ๑ (*30 Unique Rituals*, Vol 1). กรุงเทพฯ: สันทัด, 2536 [1993]. [In Thai].

Mizuo Ikeda and Porntavee Phuengrasamee [มิซูโอะ อิเคดะ และ พรทวี พึ่งรัสมี]. สีและการเห็นสี (*Colors and Color Perspective*).กรุงเทพฯ: Chulalongkorn University, 2551 [2008]. [In Thai].

Narisaranuvadtivongs, Prince and HRH Prince Ditsawarakuman [นริศรานุวัดติวงศ์, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้า,กรมพระยา และ ดำรงราชานุภาพ,สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ,กรมพระยา]. พิธีต่างๆ ในสาส์นสมเด็จ (*Ceremonies in the letters from HRH, printed for Suda Thanaruk's funeral*). กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2550 [2007]. [In Thai].

National Library of Thailand [หอสมุดแห่งชาติ]. ไตรภูมิ เอกสารจากหอสมุดแห่งชาติกรุงปารีส (*Triphum, from the National Library of Paris*). กรุงเทพฯ: เอดิสัน, 2554 [2011]. [In Thai].

Natthatida Piyakamolnirun [ณัฐธิดา ปิยะกมลนิรันดร์]. อิทธิพลของสี (*Influence of Colors*). กรุงเทพฯ: Chulalongkorn University, 2551 [2008]. [In Thai].

Pa-Yak (alias) (พยัค (นามแฝง)). ประเพณีประจำเดือน (*Monthly Traditions*). กรุงเทพฯ: อำนวยสาน์ส, 2535 [1982]. [In Thai].

Phaddhakorn (alias) [พัทธกร]. มงคลพิธี 12 เดือน (*The Auspicious Ceremonies of 12 Months*). Bangkok: Kasembarnnakij, 1984. [In Thai].

Phra Chetupon Vimolmangklararm [วิหารพระนอนวัดโพธิ์] (*Temple of the Reclining Buddha*). กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2548 [2005]. [In Thai].

Phra Chetupon Vimolmangklararm. จดหมายเหตุวัดพระเชตุพนสมัยรัชกาลที่ ๑-๔ (*Records of Wat Phra Chetuphon during the Reign of King Rama I- King Rama IV*). กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2552 [2009]. [In Thai].

Prajak Praphapittayakorn [ประจักษ์ ประภาพิทยกร]. เทวดานุกรม (*Angel Encyclopedia*). กรุงเทพฯ: สยาม, 2552 [2009]. [In Thai].

Royal Institute [ราชบัณฑิตยสถาน]. พจนานุกรรมศัพท์วรรณคดีไทย สมัยสุโขทัย ไตรภูมิกถา ฉบับราชบัณฑิต (*Glossary of Literary Thailand in Sukhothai Period*). กรุงเทพฯ: อรุณ, 2544 [2001]. [In Thai].

Sathiankoset [เสถียรโกเศศ]. ประเพณีเกี่ยวกับชีวิต (*Traditions About Life*, 4th ed.). กรุงเทพฯ: เรือนแก้ว, 2551 [2008]. [In Thai].

Seelajarnphiphat (Jam Thuwapho), Phra (พระศีลาญาณพิพัฒน์ (แจ่ม ธุวโธ)). ย่อประวัติวัดพระเชตุพนพระพุทธรูปสำคัญ (*A brief history of Wat Phra Chetuphon*). กรุงเทพฯ: สหธรรมิก, 2546 [2003]. [In Thai].

Siraporn Thitatan [ศิราพร ฐิตะฐาน]. ความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย (*Faith and Religion in Thailand*). กรุงเทพฯ:สุโขทัยธรรมาธิราช, 2543 [1990]. [In Thai].

Snodgrass, Adrian. สัญลักษณ์แห่งพระสถูป (*The Symbolism of the Stupa*). กรุงเทพฯ: อมรินทร์ริ้นติงแอ้ดพับลิ้มชิ่ง, 2550 [2007]. [In Thai].

Suphapan Na Bangchang [สุภาพัน ณ บ้างช้าง]. ขนบธรรมเนียมประเพณี: ความเชื่อและแนวการปฏิบัติในสมัยสุโขทัยถึงสมัยอยุธยาตอนกลาง (*Customs and Tranditions from the Sukhothai Period to the Middle Ayutthaya Period*). กรุงเทพฯ: วิทยานิพนธ์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545 [1992]. [In Thai].

Thanakit (alias) (ธนกิจ (นามแฝง)). วันสำคัญของไทย (*The Important Days of Thailand*). กรุงเทพฯ: ชมรมเด็ก, 2541 [1998]. [In Thai].

Turner, Victor W. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967.

Turner, Victor W. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.

Watcharee Watcharasin [วัชรี วัชรสิน]. วัดพระเชตุพน มัชฌิมประเทศวิเศษในชมพูทวีป (*Wat Phra Chetuphon, Central Indian in India*). กรุงเทพ ฯ: มติชน, 2548 [2005]. [In Thai].

Wisarn Darunkorn, Luang (หลวงวิศาลดณุนกร). ตำราโหราศาสตร์ ฉบับสมบูรณ์ (*Standard Thai Astrology Bible*). กรุงเทพฯ: อินเตอร์พริ๊นต์, 2540 [1997]. [In Thai].

Websites

Krungthep Thurakit [กรุงเทพธุรกิจ]. "วัยรุ่นยุคใหม่หันหน้าเข้าวัดสวดมนต์ข้ามปี", 2013. 5 April 2016 <http://www.bangkokbiznews.com/ mobile/view/news/484075>.

http://www.thaihealth.or.th

Personal Communications

Boonlert Shangsiri, 17 March 2013.

Phra Maha Udom Panyabho, 26 March 2013.

Phrakru-Arkomsoonthorn, 16 December 2013.

Ethnic Identity and Buddhist Tradition: An Analysis on Ethnic Shan Festivals in Thailand[1]

Siraporn Nathalang[2]

Abstract

The concept of "Buddhism Without Borders" in this paper will be interpreted as when Buddhist people from one country migrated to another Buddhist country and still carry on their Buddhist tradition. Interestingly, the time and the place in carrying on the Buddhist tradition is also used as the time and place to express the ethnic identity in the context of the country they migrated into.

Nowadays, there have been so many migrant laborers from the neighboring countries, particularly from Myanmar, coming to work in Thailand. Shan people from Shan State, Myanmar, is one of the ethnic groups from Myanmar who cross border in the north of Thailand to work in Chiangmai province. Interestingly, the Shan people use certain Buddhist temples in Chiangmai to carry on their Buddhist Shan festivals in the same tradition as they do in Shan State, Myanmar. Buddhist Thai temples in Chiangmai thus have become the venue in transmitting Buddhist Shan tradition as well as the "cultural contact zone" for social gathering and expressing Shan ethnic identity in the context of Thailand.

This paper illustrates how Shan Buddhist festivals have been "transplanted" to be performed in Thailand. The Shan festivals of *poy awk-waa* (welcoming the Buddha descending from heaven to earth) is selected as a case study to portray how Buddhist Shan festivals have become re-territorialized and how Shan ethnic identity is expressed through various means, e.g., costumes, food, performances, etc. in these festivals in the context of Thailand .

Introduction

Thailand and Myanmar are neighboring countries. When there are political problems, people then cross the border migrating to live in the other side of the border. Due to the conflict between the government and the ethnic groups in Myanmar, peoples of various ethnic groups from Myanmar have been migrating to live in Thailand, particularly in the provinces in western and northern Thailand. Recently, there have been so many migrant laborers from Myanmar coming to work in Thailand. Shan people from Shan State, Myanmar, is one of the ethnic groups who cross border in the north of Thailand to work in Chiangmai province.

---

[1] Paper presented in The International Conference on Globalized Buddhism, "Buddhism Without Borders" organized by Center for Bhutan Studies, at Kurjey, Bhutan, 21-23 May 2012.

This paper is a part of the research entitled *"Shan Festivals: An Analysis of Shan Ethnic Identity in the context of Chiangmai, Thailand"* under the Research Project, "Creative Folklore": Dynamics and Application of Folklore in Contemporary Thai Society" granted by Thailand Research Fund (TRF), 2011-2014.

[2] Professor, Department of Thai and Director, Thai Studies Center, Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand. Email: siraporn.n@chula.ac.th

But since both Thailand and Myanmar are predominantly Theravada Buddhist countries, the Shans as well as the Thais are Theravada Buddhists, they then share certain common religious traditions. Interestingly, the Shan people use certain Buddhist temples in Chiangmai to carry on their Buddhist Shan festivals in the same tradition as they do in Shan State, Myanmar. Buddhist Thai temples in Chiangmai thus have become the venue in transmitting Buddhist Shan tradition as well as the "cultural contact zone" for social gathering and expressing Shan ethnic identity in the context of Thailand.

The phenomenon of "Buddhism Without Borders" in this paper will then be presented as when people from one Theravada Buddhist a country migrate to another Theravada Buddhist country and still carry on their Buddhist traditions.

This paper will illustrate how Shan Buddhist festivals are performed in Thailand. Shan festivals of *poy awk waa* (*poy* meaning festival, *awk* meaning leaving, *waa* shortening from the Pali word, *wassa*, meaning rain or rainy season; it is a festival to welcome the Buddha back from his visit to preach his mother in *tavatimsa* heaven during the rains retreat) is selected as a case study to portray how a Buddhist Shan festival has become re-territorialized and how Shan ethnic identity is expressed through various means, e.g., costumes, food, performances, etc. in the Buddhist festival in the context of Thailand .

From Shan State to Thailand

Shan peoples speak Tai language, the same language family spoken by Thai people in Thailand. Today, majorities of Shan peoples live predominantly in Shan State, Myanmar. There are also other ethnic Shan people living in Assam, Arunachal Pradesh, India; Dehong Prefecture, Yunnan, China; Mae Hong Son, Chiangrai and Chiangmai provinces, Thailand.

Historically, since the sixth century, Mawk Khao Mao Luang Kingdom, an ancient Shan kingdom, was founded in the Salaween riverine area where today is the area between Dehong Prefecture, Western China and Shan State, Eastern Myanmar. The kingdom expanded its political power for centuries. Until the thirteenth century, the kingdom was invaded by China. The Shan king at that time immigrated his Shan people crossing the mountains to found a new kingdom where it is in Assam, India today. During the time, the new rising center of Shan kingdom, Saenwi Kingdom, was founded in the area where it is in present day Shan State, Myanmar. In the past, Shan kingdoms always had socio-political relations, e.g., trade, marriages, wars, etc. with the Burmese, Chinese and Lanna Thai kingdoms (See more detail in Sompong Wittayasakphan, 2001).

Under the British rule over Burma during the colonized period, the British established the Federated of Shan States uniting all the cities of the Shan peoples to counter balance with the Burmese power. In the year 1947, Shan State, Kachin State, Karen State and Chin State signed a Panglong Agreement to be together under the Union of Burma for 10 years with the agreement that after 10 years they would have autonomous ruling right. However, in 1957, Burma broke the promise and did not allow all these states to be autonomous. This resulted in long lasting wars between the Burmese government and these ethnic minorities until today (See more detail in Pornpimol Trichot, 2000: 59-62).

Since all along, the Burmese government has treated the other ethnic minorities in their country not nicely, this resulted in the Shan, the Karen, the Mon, etc. migrating to live and work in Thailand. As a consequence, many Shan soldiers and people migrated into western and northern Thailand. The Shan army which was previously situated in the Shan State near the border of Thailand, in 1958, moved to set their headquarters in Chiangmai, later on setting another headquarter in Chiangrai and Mae Hong Son, Thailand In 1969, Shan United Revolution Army (SURA) was established at Piang Luang Village, Wiang Haeng District, Chiangmai (Wandi Santiwutmethi, 2008: 25-26).

During the past several decades, there were series of Shan migrations from Shan State to Thailand. Thus, there were Shan settlements in Mae Hongson in northwestern Thailand, in Chiangrai and Chiangmai in northern Thailand. Shan people who came long time ago have been, to a certain extent, assimilated with northwestern and northern Thai people. In the late 1990's, the on-going wars between Burmese army and Shan army resulted in a new series of Shan migration to Thailand.

Today, there must be over one million migrant laborers (registered and non-registered) from Myanmar working in Thailand (Huguet et al, 2011: 12). In Chiangmai, a large number of Shan migrants live in Wiang Haeng District in the border area but recently many of them fluctuated down to work in the city of Chiangmai since there are more job opportunities. Today there must be over 50,000 ethnic Shan people working as foreign wage labors in Chiangmai province.

Shan Buddhist Tradition: the case of the 12 month rituals

It is remarked by Buddhist scholars that in every Theravada Buddhist country, whether it is Sri Lanka, Myanmar, Thailand, Laos, or Cambodia, there tends to be local interpretation of Buddhism such that it creates some kind of folk Buddhism in each Theravada Buddhist country.

An example of folk interpretation of Buddhism is illustrated in Shan 12 month rituals in Shan folk life; the details are as follows (Chaichuen Khamdaengyodtai, 2011):

Month 1: *Poy pee mai*, celebrating Shan traditional new year, and the offering newly harvested rice to the monks
Month 2: Monks' intensive meditation in the temples
Month 3: Lighting the fire to worship the Buddha and warm the Buddha images
Month 4: Pilgriming to pay worship to the Buddha's Relics
Month 5: *Poy Sang Long*, ritual of novice ordination, and *Poy Sang Khan*, celebrating new year
Month 6: Watering the Bodhi tree
Month 7: Merit-making and worshiping the city guardian spirits/ Rain-making ceremony
Month 8: Offering flowers and *poy khaw waa*, entering the rains retreat
Month 9: Donating food and things to the temples
Month 10: Offering food to the Buddha/worshiping Upakutta

Month 11: *Poy awk waa*, leaving the rains retreat, making *jong para* to welcome the Buddha back from heaven to earth
Month 12: Offering new robe to monks

The activities in the 12 month rituals illustrate Shan way of life that is interwoven with Buddhist tradition. Among the 12 month rituals, I would say that in Thailand *poy sang long* and *poy awk waa* are the most popular Shan rituals and can also be perceived by other ethnic groups as Shan cultural identity.

Poy sang long is a Shan tradition to ordain a young boy to be a Buddhist novice. What is interesting is the Shan's unique interpretation and performance of this tradition. Shan people interpret this tradition that a young boy who is becoming a novice is like when Prince Sidharata was leaving his laymanhood to enter the monkhood. Thus, in the ritual, the boy would dress up colorfully and beautifully like a prince. Such creative interpretation enhances *poy sang long* to be popularly known as a Shan Buddhist tradition, particularly in Shan State and in western and northern Thailand due to the colorful and the vivid parade of the young novice riding on the horseback surrounded by his relatives and people from his village.

Poy awk waa is another tradition that can also be perceived as another Shan unique interpretation and the ritualization of the Buddha's life history. When approaching the month of *poy awk waa*, every Shan household would build a *jong para* (*jong* meaning palace or temple, *para* meaning the Buddha), which is supposed to be a symbol of a palace or a pavilion to receive the Buddha back from heaven to earth by placing this *jong para* in front of each house. This tradition can also be perceived as a marker of Shan identity of Buddhist tradition.

Awk Waa Festival: The narrative behind and the ritual performed

In the rainy season in Theravada Buddhist countries, there is a tradition of monks residing in the temples without spending overnight elsewhere for three months. The starting month of the rains retreat is called *khaw waa*, meaning entering the rains retreat and the ending month is called *awk waa* meaning leaving the rains retreat.

Let me now cite the Shan's belief which is based on a story back to the Buddha's time since this following story is used to explain the origin of Shan *awk waa* ritual and performance:

> "After the Buddha was enlightened, he went up to heaven to preach his mother for three months. The Buddha told Mokkhalana monk that he would return to earth on the full moon day of the eleventh month. Mokkhalana then told all human beings and animals to prepare to receive the Buddha. Knowing this news, all human beings and animals were overjoyed and prepared to receive him.
>
> When that day came, *Indra* God magically built the golden and silver stairs from *tavatimsa* heaven to the earth. Human beings offered food and desserts to the Buddha. Mythical animals from *Himawan* forest, for example, *kinnaree*, a mythical half man-half bird, welcomed him by dancing gracefully as a gesture of paying respect to the Buddha. *Toh*, a mythical lion with beautiful long hair resembling Yak or Jammaree, also went to welcome the Buddha. People who could not go to receive the Buddha would make a small *jongpara*, a palace-like, in front of their house as a sign to welcome him.

> Upon descending to earth, the Buddha surrounded by the six colored radiance creates bright light from heaven to earth and down through hell. This made all creatures could see the Buddha and were thus overwhelmed by his *parami* (religious charisma).The six colored radiance also shined on every beings and on the *jongpara* that every house prepared to welcome him." (Chaichuen Khamdaengyodtai, 2011 and Social Research Institute, Chiangmai, 2008)

Referred to this narrative, the Shan then followed the tradition performed at the Buddha's time. The tradition of making *jongpara* at the temples and people's houses at the time of *awk waa* on the full moon day of the eleventh month has then become one of the identities of Shan tradition. Tannenbaum (2009: 181) described the appearance of *jongpara* in Mae Hong Son province in Thailand that "It is usually made out of bamboo and displayed attached to a house or a temple; minimally it is platform with a roof, although they can be more elaborate. Inside the platform, people place food and rice and other cooked offerings. Fruit and large vegetables are suspended underneath the platform."

Based on the above narrative, it is also a Shan tradition to perform *kinnaree* (*ging gala* or *nang nok* in Shan language) dances and *toh* dances in *awk waa* festival as the gestures of welcoming the Buddha descending from heaven to earth. *Ging gala* and *toh* have then been used as markers of ethnic Shan dances to be performed in various Shan festivals not only in *awk waa* festival but also in other festivals as well to express Shan cultural identity.

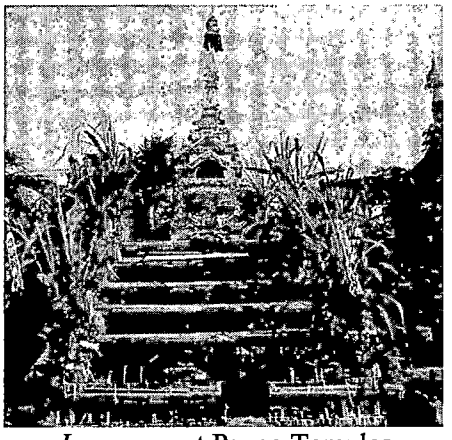
Expressing Shan Identity in *Awk Waa* Festival in the Buddhist Temples in Thailand

Today, in the city of Chiangmai, at the time of the Buddhist festivals, one would find a recent phenomenon of Shan migrant workers organizing Shan festivals and gathering at certain Buddhist temples in Chiangmai, particularly at Papao Temple and Kutao Temple. So, whenever there are Shan Buddhist festivals, e.g., *poy awk waa*, *poy sang long* (novice ordination), or *poy pee mai* (Shan new year), these Shan migrant workers use these two temples as the venue to conduct Shan ritual and performance and as their "cultural contact zone" for their social gathering.

Historically, Kutao Temple is an old Buddhist temple dated back to the 14th century. The pagoda in this temple is believed to house the relics of a brother of the King of Burma who died during the war between Ayuddhaya and Burma in the 16th century. The temple architecture is the combination between northern Thai and Shan style. Today, Kutao Temple is the place where Shan Language and Culture Association is situated.

As for Papao Temple, it is also an old temple, dated back in the 14th century. In the beginning, the place used to be an old palace of a king of Lanna, later on after the king died, a temple was built on this land. In 1891, a Shan lady who married the ruler of Chiangmai at that time repaired the temple and built a pagoda with Shan style architecture and later on she had a *vihara* built in order to enshrine a Shan style Buddha image. Since then Papao Temple has been under the care of Shan people in Chiangmai.

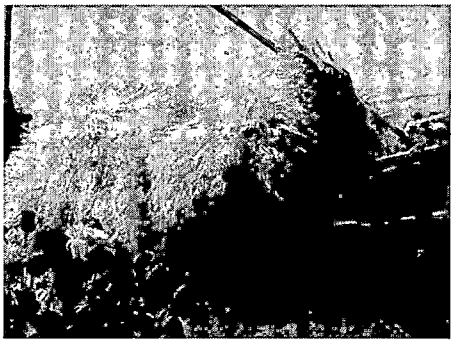
On October 23rd 2010, I had a chance to collect field data regarding Shan festival of *poy awk waa* at Papao Temple and Kutao Temple. I was impressed by the crowd of Shan people in the temples. Both temples were filled with so many young Shan workers. Shan's *jong para* were constructed and placed in the center of both the temples. Male and female Shan workers came to participate in the festival, placing the offering food and fruits at *jong para* as a means to pay respect to the Buddha. Shan's religious activities also include the listening to the sermons of the Shan monks and donating money to the temple due to the Buddhist belief and tradition.



Jong para at Papao Temples

During *awk waa* festival, Shan Buddhist belief was transmitted; *ging gala* and *toh* dances were performed to concretize the Buddhist narrative that these mythical animals came from the forest to welcome the Buddha descending from heaven.





Ging gala dance *toh* dance

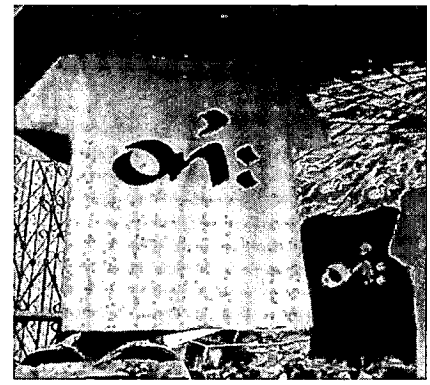
Identity of Shan performance based on Shan's Buddhist narrative

Interestingly, the two Buddhist temples are not just the venue to host the Shan Buddhist festivals, they have temporarily become *an imagined Shan land* where one can buy Shan ethnic costumes and textiles, Shan food and merchandises, e.g., cosmetics, face powder, lipsticks,

shoes, cds and dvds, books of Shan literatures, etc. Accordingly, the Buddhist temples in the city of Chiangmai have become the space to express Shan ethnic identity.



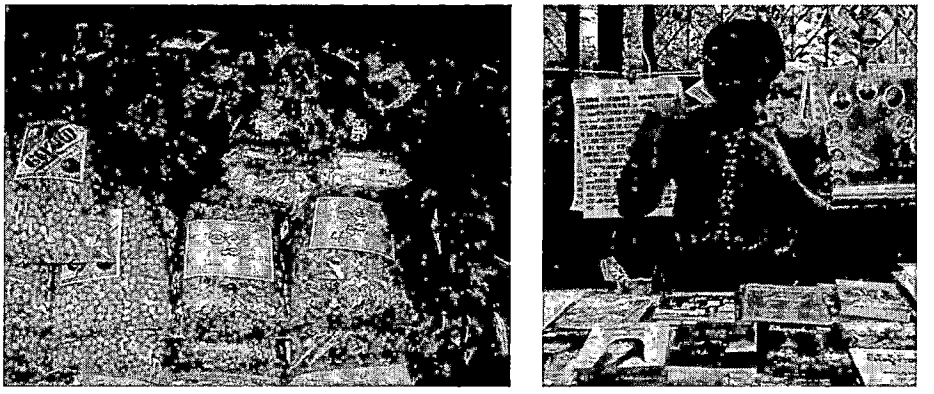

A crowd of Shan migrants workers participating in *poy awk waa* at Papao Temple.
Hanging fruits at *jongpara* offering to the Buddha

Shan ethnic costumes and T-shirts sold in the temple




Shan food sold in the temple



All kinds of merchandises: dry food, books, cds, dvds from Shan State, Myanmar

Being far away from their Shan State, Myanmar, there occurs the phenomenon of what social scientists call "re-territorialization" meaning the creation of a new community in the new space, in this case, in the Buddhist temples in the city of Chiangmai. Festival time is then the good time and good chance to express their Shan ethnic identity.

Compared to other ethnic migrant workers from Myanmar, e.g., Mon, Karen, Kachin, Akha, the Shan people better assimilate with the Thai considering their language, historical and cultural proximity. Assuming the cultural proximity between the Shan and the northern Thai people who speak the same language family, Shan migrant workers declare their existence and cultural identity to the northern Thai and Thai people in the Buddhist ritual time and venue. Their intention to integrate with the Thai people can be seen in other activities such as their "place-making" in Thai television news, their invitation of Thai government officials to precide over their various festivals.

Not only in *poy awk waa* but also in other festivals that we can now see young Shan migrant workers gathering in Buddhist temples in Chiangmai. Announcements, e.g., posters, banners, news on television, websites, etc. concerning time and venue for *poy sang long, poy pee mai*, etc., have been publicly made in Chiangmai. Their attempts to be integrated with Thai people have been continuously remarked. Being Theravada Buddhists the same as Thai people make things easier for the Shan people to participate and assimilate in many other religious and social activities in Thai society.

Concluding Remarks

Buddhist tradition is a vital part of Buddhist people anywhere. Since "Buddhism has no borders", in this paper, I have illustrated how Shan people from Myanmar have used Buddhist temples in Chiangmai, Thailand through the cultural event of Buddhist festivals to transmit their Shan Buddhist tradition as well as to express their Shan identity in the context of Thailand, another Theravada Buddhist country.

References

Chaichuen Khamdaengyodtai. *The Shan 12 month Rituals*. Unpublished Document, 2011. (In Thai)

Chaingmai Social Research Institute. *Shan: The Great Ethnicity*. Chiangmai: Chaingmai Social Research Institute 2008. (In Thai)

Huguet, J. Aphichat Chamratrithirong and Kerry Richter. "Thailand Migration Profile" In *Thailand Migration Report 2011*. Bangkok: International organization for Migration (IOM), 2011.

Pornpimol Trichot. *Ethnic Minorities and the Burmese Government*. Bangkok: Thailand Research Fund, 2000. (In Thai)

Sompong Wittayasakphan. *Shan History*. Bangkok: Sangsan Press, 2001. (In Thai)

Tannenbaum, Nicola. *Who Can Compete Against the World: Power-Protection and Buddhism in Shan Worldview*. Ann Arbor: Association for Asian Studies, 1995.

Wandi Santiwutmethi. *Tai-Yai Identity at Thai-Burma Border: Case Study of Piang Luang Village, Amphoe Viang Haeng, Chiangmai*. MA thesis, Faculty of Sociology and Anthropology, Thammasat University, 2002. (In Thai)

The Role of Buddhist Temples in Thailand in Transmitting Shan Language and Culture[1]

Supin Ritpen[2]

Abstract

In Shan State, Myanmar, Buddhist temples serve as the center for passing on the Dharma teaching as well as transmitting Shan customs and traditions along with informally teaching Shan texts to Buddhist monks and Shan people. After the Shan people had to migrate from the Shan State into Thailand, Chiangmai Province in particular, due to the political problems, the Shan people continue using Buddhist temples as their meeting places, both the new temples they built in Chiangmai and the existing local ones in Chiangmai. Thus, Buddhist temples have become the central meeting places of the Shan immigrants.

The objective of this paper is to study the roles of Buddhist temples on the Shan immigrants in five areas in Chiangmai where the Shan immigrants have settled down. The paper explores the roles of the temples through the activities of the Shan people held in the temples.

The study shows that the Buddhist temples in Chiangmai play significant role among the Shan migrants. e. g, serving as the center for their gathering to learn, share, pass on and promote their art and culture as well as being the center for Shan language teaching enhancing Thailand born Shan children of the Shan migrants to be able to learn Shan language and culture. The temples also provide all sorts of assistance to the Shan people and serve as an important social network that unite the Shan immigrants. This creates a core conscience of Shan identity in conserving the language as

---

[1] This paper is a part of the research entitled, *"Shan Festivals: An Analysis of Shan Ethnic Identity in the context of Chiangmai, Thailand"* under the Research Project, "Creative Folklore": Dynamics and Application of Folklore in Contemporary Thai Society" granted by Thailand Research Fund (TRF)

[2] Lecturer, Sarapheepitayakhom School, Chiangmai, Thailand

well as art and culture resulting the younger generation to be proud of their history and ethnicity in the social context outside their homeland, the Shan State.\serve as an important social network that unite the Shan immigrants. This creates a core conscience of Shan identity in conserving the language as well as art and culture resulting the younger generation to be proud of their history and ethnicity in the social context outside their homeland, the Shan State.

Introduction

The Shan people have a history, language and culture as well as art of their own that has been handed down since the 7th Century as recorded in their history. Their origin was founded in the area known as Mawkkhao Maoluang in the north of Myanmar and in the northwest of Yunnan Province, China. Their kingdom was prosperous in the time of the ruler named Chao Sueakhanfa before it began to decline and fall apart around AD 1560.

At present, Shan people have their settlement in five areas: Shan State in Myanmar, northwest of Yunnan, Assam, India, northern region of Laos and northwestern and northern Thailand. [3]

The Shan State and Myanmar were under British rule during the Anglo-Burmese War. After the British pulled out from Myanmar in accordance with the Atlantic Charter, the Shan State and other ethnic minorities arranged to sign the Pangluang Treaty with Myanmar. The essence of the treaty was that all groups would be together for 10 years (1947-1957) and after that, they could exist independently. [4] But after the ten years ended, Myanmar refused to abide by the treaty and forced the Shan and other ethnic minority groups to remain under their rule and ignored their freedom, education, language as well as the expression of their arts and culture or traditions.

These political conflicts between Shan State and Myanmar affected the security and posed a threat to their lives and possessions, including their mental state and ethnicity. Especially in 1996-1997, when the army of Myanmar constantly pursued the Shan State Army and civilians and forbade the people to assist the Shan soldiers in terms of food, information and shelter. The suppression was so severe that as many as 1,400 villages were wiped out and disappeared from the Shan State Map. More than 300,000 Shan people became homeless and had to flee across the Thai – Myanmar borders to seek refuge in some temporary shelters and villages where there were some Shan migrants living such as Mae Hong Son, Chiangrai and Chiangmai. [5]

Chiangmai became one of the provinces where a large number of Shan immigrants came to take up residence. In the earlier period the main purpose for their coming was for commercial benefits. These migrants would live in the city areas while those engaged in the

---

[3] Somphong Wittayasakphan [*สมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์*]. *Prawattisarthtaiyai* [*ประวัติศาสตร์ไทใหญ่*]. (Bangkok : Project of History and Tai Social cultural in TRF), 2010) 77-79. (in Thai).

[4] Pornphimon Trichot *[พรพิมล ตรีโชติ]*. *Chonklumnoy lae Ratabanphama* (*Ethnic Minority and the Burmese Government*) [*ชนกลุ่มน้อยกับรัฐบาลพม่า*]. (Bangkok : Research Fund Office, 1999) 60. (in Thai).

[5] Yuphin Khemmuk [*ยุพิน เข็มมุกด์*]. *phiteekham sayyainaiwitheelanna* [*พิธีกรรม สายใยในวิถีล้านนา*]. (Chiangmai : Sangsilp Printing Ltd., 2011) 33. (in Thai).

agricultural occupation spread around to mix with other groups or cultures where they were the majority of the residents or they often mingled with other groups.

The Shan immigrants who formed a specific group or majority population of the community or village would have a temple as the center for their cultural expression and performances. However, those that lived with other groups would find ways to affirm their identity and often participated with the other two groups in conducting their cultural activities.

This paper aims to study the role of the temples in transmitting the language and culture of the Shan immigrants in Thailand through relevant documents, field research and in depth interviews with the Shan people in their annual festivals.

1. **Shan Temples in Chiangmai Province**

The Shan immigrants studied in this paper live in Mueang, Maetaeng and Wianghaeng Districts. They joined in Shan religious and cultural activities in the selected 5 temples. The context and relationship between each temple and the people are as follows:

1.1 **Wat Papao** (Papao Temple)

Wat Papao is in the area of Mueang District, Chiangmai Province. It used to be the old dwelling of Phra Chao Kue Na, one of the Buddhist kings who reigned over Chiangmai. It was later abandoned until the Shan immigrants who lived in Chiangmai asked for permission from the ruler of Chiangmai to build a temple in this precinct as a center for performing religious activities.

In B.E. 2432 (AD 1889), Mom Bualai, the consort of Phrachao Inthawichayanonda, the ruler of Chiangmai sponsored the renovation of the lodging inside the temple along with the construction of a chedi preserving the Shan style. She also continually supported the religious activities at Wat Papao. [6]

The abbots of the temple were usually of Shan ethnicity who served to communicate and act as the religious leaders of their temple. Phrakhru Amonwirakhun, a Shanni from Mueangsat of Shan State is the present abbot. He has showed mercy toward the Shan people in Chiangmai Province by opening the temple for culture and traditional activities.

Wat Papao school, in the temple area, gained support from the Quality Learning Foundation (QLF) to provide basic education to children of Shan laborers during weekends. The school has Shan teachers who teach in the Shan language on subjects concerning culture along with providing clothes and lunch for all of their students.

---

[6] Encyclopedia of Culture Foundation, Vol.7 ,Thai Commercial Banks. *Encyclopedia of northern Thai culture* . (Bangkok : Siam Express Management. Co., Ltd.1999) 3771. (in Thai).



Figure 1: Shan's volunteer teacher transmitting Shan language and culture to Shan children.
Source: The researcher

1.2 **Wat Kutao**

Wat Kutao in Mueang District, Chiangmai Province was built by the Yuan but the date of its construction was not known. An inscription has it that it used to hold the relics of Mangnorathacho,a Burmese warrior who led his army to battle with Ayutthaya around B.E. 2122 – 2156. Most of the abbots of this temple were Yuan ethnics. The present abbot (Khruba Chanta) is also a Yuan monk from Sankamphaeng District, Chiangmai Province7 of this temple were Yuan ethnics. The present abbot (Khruba Chanta) is also a Yuan monk from Sankamphaeng District, Chiangmai Province[8]

The Buddhist art of the temple is a mixture between Lanna and Shan styles with a large pavilion for multiple functions such as a community hall or exhibition hall. Although the temple was originally a Yuan temple, the abbot has shown mercy to the Shan by allowing The Shan Education and Culture Club of Chiangmai to place an office in the precinct as well as allowing the club to hold meetings of Shan people in Thailand along with other traditional events since 2004. A large number of Shan immigrants in Chiangmai would gather at the cultural events held at the temple.

---

[7] Encyclopedia of Culture Foundation, Vol.7 ,Thai Commercial Banks. *Encyclopedia of northern Thai culture* . (Bangkok : Siam Express Management.Co., Ltd., 1999) 3771. (in Thai).

[8] Encyclopedia of Culture Foundation, Vol. 1,Thai Commercial Banks. *Encyclopedia of northern Thai culture* . (Bangkok : Siam Express Management.Co., Ltd., 1999) 409. (in Thai).

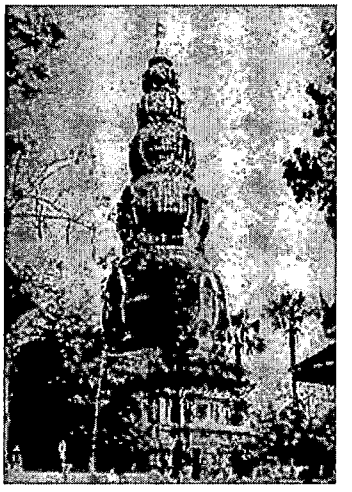


Figure 2: Pagoda (Ku) with watermelon shaped (Ba Tao – watermelon in Northern Tai language), that is the origin of the name "Wat Kutao"
Source: Encyclopedia of northern Thai culture, Vol. 1, 1999 : 409

1.3 Wat Koklang

Wat Koklang is in Mueang District, Chiangmai Province. It was built in B.E. 2410 (AD 1867) in the Yuan community. Though its religious activities are held according to the Lanna ceremonial calendar of the twelve months, it serves as the center of the Shan immigrants from Shan State who work in different areas as well as the Shan people who live in Chiangmai, Chiangrai and Maekongson and Lampang to perform their rituals.

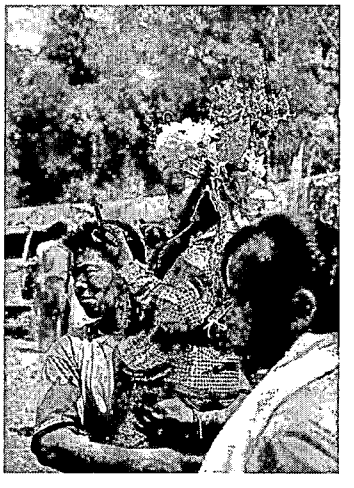


Figure 3: Shan in Poy Sang Long at Wat Koklang, Chiangmai province (2011)

Source: The researcher

The main reason for Wat Koklang to become the center of Shan rituals can be traced back to the time when Phraathikan Wirat Kittisophano, the abbot, was loyal to and respected Somdetachayatham the ruler of Kengtung in Shan State of Myanmar. He followed the arch monk to bless and preach to the Shan people in many provinces in Shan State and became famous and respected by the people there.

Public facilities and utilities were facilitated from Thailand to Shan State through the abbot's connection resulting in increasing respect and loyalty as word spread among the Shan who lived in Thailand. Therefore, on special traditional occasions, such as the Shan New Year, Poi Awk Waa and Poi Sang Long festivals, the Shan people in Chiangmai would ask for permission to hold their celebrations at Wat Koklang since 1997.

The religious art of the temple is a mixture of Yuan, Shan and Tai Khoen traditions where the principle Buddha image is in the Chiangsaen style (Tai Yuan), while Phra Uppakhut is in a mixed style (Tai Khoen and Shan) and the chedi (pagoda) being a mixture of Shan and Mon art. During the painting of the murals, the artist added current events to the art work such as the portraits of "Chuangchuang and Linhui," the two pandas that are now serving as Thai – Chinese ambassadors, that are now in Chiangmai Zoo, along with the history of the construction of the temple and certain folk tales.

1.4 Wat Tiyasathan Taiyai

Wat Tiyasathan Taiyai in Maetaeng District, Chiangmai was built in B.E. 2452 when Nantiya and Saengmam, a Shan couple who were in the first generation of exiles from Shan State, Myanmar donated their land for the temple to be used as the spiritual and cultural center for the Shan immigrants. Wat Tiya Sathan Taiyai has always had Shan monks oversee the temple. The current abbot is Luangpho Siwan Warintha from Pangluang, Shan State, Myanmar.



Figure 4: Nantiya and Saengmam, a Shan couple who donated their land for the temple to be used as the spiritual and cultural center for the Shan immigrants.
Source: The researcher.

The Buddhist art of Wat Tiyasathant Taiyai is in the Shan style. Even though most of the first generation Shan immigrants have passed away and their descendants have adopted the Yuan culture who are the major population of Maetaeng District into their lifestyle. The abbot and monks of Wat Tiyasathan Taiyai, who were mainly from Shan State have put an effort into maintaining and promoting Shan culture for the younger generation population of Tiyasathan Taiyai Villlage.

The temple has a large document room that stores ancient Shan scriptures written in Shan characters which was donated by the Shan people and monks under the scripture

preservation project. The monks and scholars of the Shan people here have also initiated a Shan Culture promotion project of Shan reading and writing, crafts and housekeeping for the Shan children on weekends. [9]

Annually, Wat Tiyasathan Taiyai would hold festivals according to the Shan traditions. However, becoming one of the villages under the Sub-District Administrative Organization, Ministry of the Interior and having to follow the policies given by the government together with being surrounded by Taiyuan, the abbot of the temple had to hold other festivals of the Yuan and the government as well. For example, in 2011 the festivals of Poi Ok Wat (Shan) and Kuai Salak (Yuan) were held in October, the Shan New Year and Yi Peng Festival (Yuan) were held in November and Father's Day and Poi Sang Long festival were held together in December as homage to His Majesty the King.

1.5 Wat Fawiangindra

Wat Fawiangindra is situated in Piangluang Sub-District, Wianghaeng District, Chiangmai Province. It is believed to have been founded by King Naresuan the Great when he led his Thai troops through Wianghaeng. Later the temple was left deserted until B.E. 2512 when it was restored by Chao Kon Jaeng or General Mo Heng, who was the president of the Shan State Army, when he used Ban Piang luang as the base for his forces. He also built the monks' quarters and some architecture in the Shan style in the temple. The renovation and patronage provided by the general has made the temple into a center for the Shan Buddhist followers in Piangluang Sub-District.

The recent agreement on the Thai – Myanmar border division has resulted in splitting the temple's compound around two mountains into two parts where the Ubosot (ordination hall) is situated on the Myanmar side and the Chedi and the wiharn (ceremonial hall) are on the Thai side.

One reason for the Shan immigrants to strongly advocate the temple as much as their faith in the older temple, Piangluang, is because it was built by their hero. After General Mo Heng passed away in 1993, his family brought his ashes to be kept in a *stupa* on the hill behind Wat Fawiangindra. Thus, most of the Shan immigrants in Piangluang Sub-District and those elsewhere like to visit the temple and pay respect to their hero. [10]

---

[9] Siwan Waritha [*สีวัน วารินทะ*]. . *Nuengsattawath Wattiyasatantaiyai* [*หนึ่งศตวรรษ วัดติยะสถานไทใหญ่*]. (Chiangmai : Daocompewgraphic, 2007) (in Thai).

[10] Saiwan Phio-on [*สายวัน ผิวอ่อน*]. *Prawatwatfaweinginn*. (Chiangmai : klangweing Printing,2549) (in Thai).



Figure 5 : Wat Fawiangindra in Piangluang Sub-District
Source: The researcher

The current abbot of Fawiangindra Temple, Phra Pricha Panyasaro, is from Shan State. He is an advocate of Shan traditions and customs. He works with the Sangkha Council and Shan immigrants in the sub-district to offer Shan language courses and annual Shan festivals.

All five of the temples mentioned have served as centers for the preservation of the Shan culture and heritage in Chiangmai. Some of them were built or renovated by the Shan people and have Shan monks as abbots. At the same time, the temples advocated by Tai Yuan people would have a Tai Yuan monk as their abbot. This practice and differences have not interfered with their function. Both ethnic groups consider themselves as observing the same religion although their race is different. They are living
in a Buddhist society whose cultural roots are similar, so they are always continuing to interact, share and support one another in many activities

2. The Roles of the Temples Among the Shan Immigrants

The Shan people are Buddhist and several of their cultural activities stem from the temples and they often come together in unity to demonstrate that they belong to the Shan nationality. For those reasons, temples have very significant roles among the Shan people. The following are some of the important roles of the temple among Shan immigrants.

The Shan people are Buddhist and several of their cultural activities stem from the temples and they often come together in unity to demonstrate that they belong to the Shan nationality. For those reasons, temples have very significant roles among the Shan people. The following are some of the important roles of the temple among Shan immigrants.

2.1 The Center That Binds the Shan People's Hearts Together

The Shan immigrants in Chiangmai take on as their duty to take care of and look after the temples that are close to their residences or convenient to reach. Some dedicate themselves as the "male and female patrons" (*pho-ok* and *mae-ok*). They come and make merit or offer alms at the respective temples on the Buddhist Sabbath days or special Buddhist occasions. Some perform the role of strong devotees (*pu-sila* and *ya-sila*) by spending the night of Buddhist Sabbaths at the temple during the Buddhist Lent. Some take on the duty of ceremony performers reading Shan texts for funeral rites in Chiangmai. Shan illegal migrant workers in particular demand that the temple arrange funeral rites for their deceased kin. Therefore, it can be said that the lives of Shan immigrants in Chiangmai are bound to the temples, which serve as the heart binding center for all Shan Immigrants.

2.2 **Promotion of Art and Culture**

Each year there are basically twelve monthly festivals for Shan immigrants to participate in. The temples provide the stage for their art and cultural presentations. Monks, novices, ritual performers and Shan people of all ages and genders get involved and take on the roles assigned to them. Almost all Shan festivals held at a temple are means for the promotion and propagation of their art and culture in light of their way of life, namely styles of dress, good manners, food, literature, including details and procedures of the festivals and other relevant aspects of interest depending on individuals and participants. The festivals can be a means to stimulate learning and appreciation among members of the younger generation through participation, involvement, reproduction and so on, which will be carried out and continually put into practice when they grow up and pass the traditions from the older to the younger members. As a result, if one wants to learn about Shan culture and society, one can start at their temples.

Furthermore, as Shan immigrants live with the Tai Yuan and various other group[s of people in their communities in Chiangmai, it is natural that it would result in a cultural mix or hybrid. In this respect, temples become the forum for ideas when the Shan immigrants can choose to blend with or incorporate into their own culture, leading to a form of abstract innovation in the form of new concepts and new tastes along with some forms of concrete innovation like new styles of products and clothing/dress, for instance.

2.3 **Shan Language Transmission**

Shan immigrants admit that whether they are living in Shan State or in Thailand, they would not be able to use the Shan language as the first or as an official language, although it is very significant to them and their lives. This is because the surroundings require them to use the mainstream language at both the fundamental and higher levels of education. Thus, the Shan language has become merely the language of a specific group. Nevertheless, the Shan people generally wish to maintain their language as part of their identity and appreciation of their ethnicity.

In this regard, the abbots of Papao, Kutao, Tiyasathan Taiyai, Koklang and Fawiang Indra Temples give significance to passing on the Shan language to the younger generation of Shan immigrants. They therefore arrange to have monks as the main teaching staff and some knowledgeable Shan people or experts as the supporting team members. The curriculum covers fundamental teaching to reading and writing and is put into real communication among their groups.

Their success can be observed in the teaching of Shan youth and adults who could not use the language at first. In many big Shan festivals, all the Shan people of all ages and sex would communicate in the Shan language. Many would look for various kinds of teaching and learning kits for the Shan language, namely books, cassette song tapes, CD Rom's, VCD's, Calendars and postcards put out by Shan merchants who always make quite a good profit from this type of product during most large Shan festivals.



Figure 6: in Shan festival, Shan people are interested in books and other media
Source: The researcher

2.4 **Cooperation and Promotion for Ethnic Maintenance**

The Shan ethnic group maintained a large and well-known history among themselves before having to give up their kingdom and migrate from Shan State, being dispersed to other places. Nevertheless, many of their competent and knowledgeable leaders have managed to create a network within the group to bind the Shan people together within the present state of the world without borders. The MAP Foundation is a prominent organization that incorporates various Shan groups as a network for health and education among ethnic minority workers. The Foundation receives a grant from the UN and other NGO's to form a working team comprising representatives from several Shan groups to evaluate and develop the projects to accomplish their goals and efficiency to benefit the Shan immigrants who live outside Shan State. [11]

The Foundation oversees four projects as follows: (1) Promotion of Community Health and Potential, (2) assess to rights for all, (3) laborers' rights and (4) communication for ethnic groups. It can be seen that the Foundation tries to provide assistance in all dimensions.

Moreover, the Shan Art and Culture Study Club of Chiangmai Province is one activity in the project to study art and culture along with the identity of an individual, which can be counted as a sub-project of the project for access to rights for all. The office of the club is located in Pa Pao Temple, Mueang District, Chiangmai Province. It serves as a center for implementation of education and art and culture of Shan immigrants in Chiangmai with the aim to promote knowledge and pride in their history and expression, in terms of language and culture, among the Shan youth and to make it realized and become recognized among the public at large. [12]

---

[11] MAP Foundation. *MAP Foundation* . (Chiangmai: Nuntapun Printing, 2006). 2.

[12] Interview with Mr. Saengmueang Mangkorn and Mr. Chaiya Khonghuean, 2012, January 22, and 24.

In addition, the Club also works in connection with the MAP Foundation to promote the physical and mental health of the Shan immigrants so that they will be able to comply to the law and regulations of the new society along with keeping up with news and information around the world

Conclusion

The Shan people have strong faith in Buddhism. Therefore, the temple is considered the center for expression of their beliefs and a place for displaying their art, culture, customs and rituals. The Shan immigrants from Shan State who move to Thailand have steadfastly maintained their beliefs and way of life.

Chiangmai is one of the provinces in Thailand where a large number of Shan immigrants have moved to. These immigrants constantly go to the temple to make merit and sacrifice offerings along with holding annual festivals. This results in a number of temples in Chiangmai playing the role of a place of unification and binding the people's hearts as well as providing space for cultural expression and assistance among the migrants. The temples set up a center for Shan language transmission and become a place for Shan social networks and unity to ensure that the people are able to live a quality life in the new society and join hands in maintaining and passing on their art and culture to the younger generation of the society.

Thus, the temples have constructive roles in providing happiness and security to the Shan immigrants in Chiangmai. As a result, the Shan immigrants have become Buddhist followers who contribute to the maintenance and support of the religion and the temples become the places that bind their hearts together and provide space for them to express their identity.

Bibliography

Niphatporn Phengkaeo [*นิพัทธ์พร เพ็งแก้ว*]. *Warasan sarakhadi* (*Sarakhadi Journal*) [*วารสารสารคดี*], No. 264, May 2007, Year 23. Bangkok: Wiriya Business Co., Ltd.

Pornphimon Trichot [*พรพิมล ตรีโชติ*]. *Chonklumnoy lae Ratabanphama* (*Ethnic Minority and the Burmese Government*) [*ชนกลุ่มน้อยกับรัฐบาลพม่า*]. Bangkok: Research Fund Office, 1999

Colonel Chao Yotsuek, Niphatporn Phengkaeo and Nuankaeo Buraphawat [*พันเอกเจ้ายอดศึก ,นิพัทธ์พร เพ็งแก้ว และนวลแก้ว บูรพวัฒน์*]. *Kon tawan cha chay Shan* (*Before sun rise to Shan State*)[*ก่อนตะวันจะฉายฉาน*]. Bangkok: Openbooks, 2007.

Yuphin Khemmuk [*ยุพิน เข็มมุกด์*]. *phiteekham sayyainaiwitheelanna* [*พิธีกรรม สายใยในวิถีล้านนา*]. Chiangmai : Sangsilp Printing Ltd. (2011).

Somphong Wittayasakphan [*สมพงศ์ วิทยศักดิ์พันธุ์*]. *Prawattisarthtaiyai* [*ประวัติศาสตร์ไทใหญ่*]. Bangkok : Project of History and Tai Social cultural in Thailand Research Fund (TRF) (2010)

Encyclopedia of Culture Foundation, Thai Commercial Banks. *Encyclopedia of northern Thai culture.* Bangkok : Siam Express Management. Co., Ltd. (2542).

MAP Foundation. *MAP Foundation* . Chiangmai : Nuntapun Printing. (2006).

Siwan Waritha [*สีวัน วาริน ทะ*]. . *Nuengsattawath Wattiyasatantaiyai* [*หนึ่งศตวรรษ วัดติยะสถานไทใหญ่*]. Chiangmai : Daocompewgraphic. (2007).

Saiwan Phio-on [*สายวัน ผิวอ่อน*]. Prawatwatfaweinginn. Chiangmai : klangweing Printing. (2549).

Examples of in depth interview cases in the field work

Chaiya Khongcheun. Secretary of Tai Education and Culture. January 22 and 24, 2012.

Sangmuang Mangkorn. President of Tai Education and Culture, Secretary of MAP FOUNDTION (SHAN), January 22 and 24, 2012.

Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual: The Reproduction of a Northern Thai Ritual in Central Thailand[1]

Watcharaporn Distapan[2]

Abstract

Phra Upakhut midnight almsgiving ritual or the almsgiving ritual on full-moon Wednesday is a persistent tradition in northern Thailand. This ritual is practiced only on full-moon Wednesday because northern Thais believe that Phra Upakhut, a disciple of the Buddha who has magical powers, will leave the bottom of the sea where he resides and come to the world to collect his alms only on that day. There are stories about people who give alms to Phra Upakhut on the special day and are blessed with wealth in return. Therefore, giving alms to the monks on full-moon Wednesday has become a popular ritual among northern Thais.

Since 2009, Phra Upakhut midnight almsgiving ritual has also been found in other areas outside the north, such as Prachuap Khiri Khan Province and Nonthaburi Province in central Thailand. This article will then focus on studying the reproduction of this ritual in central Thailand, examining how patterns and details of the ritual vary from the ones originally practiced in the north. When this ritual is reproduced in the new areas, some patterns and details are changed in accordance with central Thai culture. Consequently, Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in Prachuap Khiri Khan and Nonthaburi is different from the original ritual practiced in the north. For example, in Prachuap Khiri Khan, the time of the ritual is changed from midnight to early morning. Also, the ordination of novices and their roles in alms collection are added to the ritual when it is held in Nonthaburi.

The phenomenon of the reproduction of Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in central Thailand indicates how the socio-cultural context of central Thailand determines the kinds of change in the borrowed northern Thai ritual. In addition, this article will discuss how the contemporary context of tourism and capitalism affects Thai folklore and tradition in the midst of changing Thai society.

Introduction

Phra Upakhut almsgiving ritual, or the midnight almsgiving ritual, is a persistent tradition in northern Thailand. Northern Thais call this ritual "Takbat Pengpud [ตักบาตรเป็งปุ๊ด]" (the almsgiving ritual on full-moon Wednesday) because it is based on the belief that the arhat, Phra Upakhut, will leave his dwelling at the bottom of the sea and come to the human world to collect alms only on that day. There are legends relating that he appears as a monk or a novice, and people who give alms to Phra Upakhut will be blessed with wealth in return.

---

[1] This article is based on the author's PhD dissertation and a research project entitled "Phra Upakhut: Transmission and Reproduction of Belief, Myth and Ritual in Contemporary Thai Society" in the TRF Senior Research Scholar project series "Creative Folklore": Dynamics and Application of Folklore in Contemporary Thai Society (2011-2014). Research for this article was partially funded by the Empowering Network for International Thai Studies (ENITS), Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University.

[2] PhD Candidate, Department of Thai, Faculty of Arts, Chulalongkorn University; Lecturer, Department of Thai, Faculty of Liberal Arts, Thammasat University.

Therefore, northern Thais always give their alms in the early morning between 1 and 5 a.m. on full-moon Wednesday hoping for a chance to give alms to Phra Upakhut.

Recently, Phra Upakhut midnight almsgiving ritual has become more popular in the north. A number of temples have held this ritual in the temple compound so that Buddhists can make merit at the temple instead of waiting for the monks along the road. Wat Upakhut in Chiangmai Province is a principle temple where the ritual is held as one of the temple's traditions. In other provinces, such as Chiangrai and Phrae, there are also several temples hosting this ritual.

The current popularity of this ritual has led to the reproduction of Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in central Thailand as it has been found in Prachuap Khiri Khan Province and Nonthaburi Province during the past five years. When the ritual is performed in the central part, there are some changes so that the ritual is in accordance with central Thailand's cultural context which is different from that of the north. Therefore, this research aims to study the reproduction of Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in central Thailand to examine its similarities and differences compared to the original one in the north.

Raymond Williams' concept of cultural reproduction is used in the analysis of Phra Upakhut midnight almsgiving ritual. In society, culture is sustained through cultural reproduction, and aspects that are reproduced are selected to exist by the selective tradition of the society.[3] Raymond Williams explained that the process of selective tradition in cultural reproduction happens when some meanings, values and practices are considered important and thus are transmitted or selected. Some changes and new interpretations are made in order that those practices comply with the dominant culture. Williams stated that:

> But always the selectivity is the point; the way in which from a whole possible area of past and present, certain meanings and practices are chosen for emphasis, certain other meanings and practices are neglected and excluded. Even more crucially, some of these meanings and practices are reinterpreted, diluted, or put into forms which support or at least do not contradict other elements within the effective dominant culture.[4]

The concept of cultural reproduction is used to study Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in central Thailand. Cultural reproduction in this research is defined as the process in which some traditions are selected and valued through new cultural practices or

[3] Williams, *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*, 39.
[4] Williams, *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*, 39.

activities. As a result, those traditions are emphasized and have become alive in a new social context. Cultural reproduction has led to reproduction of culture with a new purpose so that it is in accordance with the new situation or social context, and some new meanings are created accordingly. To illustrate, when Phra Upakhut midnight almsgiving ritual is hosted in central Thailand, some patterns and details vary from the ones originally practiced in the north. This results from the adaptation of the ritual so that it complies with the central Thai culture and, therefore, can exist in the new area.

Background of Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual in Northern Thailand

Phra Upakhut is an arhat monk who appeared in the time after the Lord Buddha's Parinirvāṇa. Although his story is not found in the Pali canon, the 2,000 year-old Sanskrit literature of India, the Aśokavadāna, tells that Upagupta (the Sanskrit name of Phra Upakhut) would carry on the Lord Buddha's work after his Parinirvāṇa. Phra Upakhut defeated Māra and, through his teachings, helped 18,000 monks to attain the arahatship. The legend of Phra Upakhut in Thailand appears in chapter 28 named Māraphanthapariwat of the Thai version of Pathomsombodhikatha, the work of The Supreme Patriarch H.R.H. Prince Paramanujitajinorasa.

When King Asoke Maharaja wanted to have a celebration for 84,000 stupas for seven years, seven months and seven days, he asked the Sangha to protect his celebration from the demon, Māra. The Sangha recalled that Kisanāga Upakhut, who resided under the sea, had magical powers to defeat Māra. So Phra Upakhut was invited to protect the celebration from the interference of Māra. During the celebration, Māra created many kinds of rain to destroy the event, but Phra Upakhut could prevent all of them. Finally, Phra Upakhut conjured up a rotten dog to fasten around the neck of Māra. No one could free Māra except Phra Upakhut, so Māra was eventually defeated. After that, Phra Upakhut used his waistband cloth to tie Māra to a great mountain until the end of the celebration. It was only after Māra refrained from all evil deeds and converted to Buddhism that Phra Upakhut freed him.[5]

[5] Paramanujitajinorasa, *Pathomsombodhikatha*, 266-274.

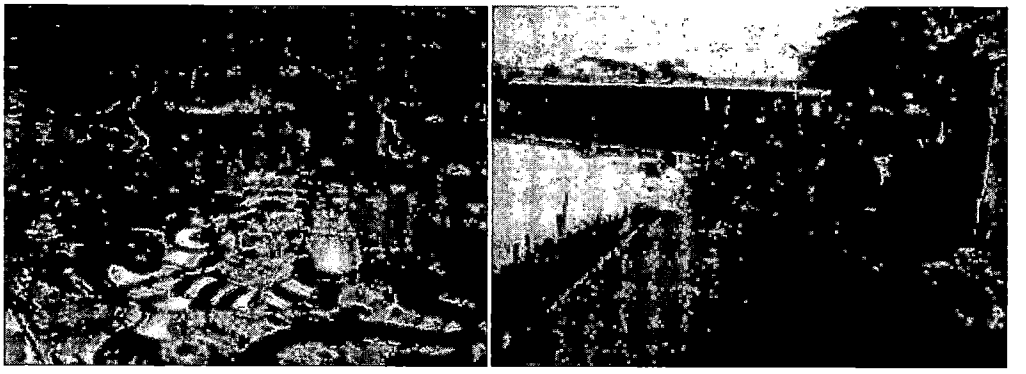


Figure 1: Mural painting of Phra Upakhut's defeat of Māra at Wat Pa Daraphirom Temple in Chiangmai Province (left). The ceremony of inviting Phra Upakhut to protect the temple's festival at Wat Phra That Hariphunchai Temple in Lamphun Province (right).

The legend regarding Phra Upakhut who has magical powers and lives under the sea is also mentioned in northern Thai Buddhist scripture called "Maha Upakhut". The legend is about an arhat monk who resides under the sea. He is still alive and has magical powers to defeat Māra. The belief about Phra Upakhut strongly persists in the north, as it can be seen in "the invitation of Phra Upakhut" ritual to protect Buddhist ceremonies from Māra. Phra Upakhut is invited from the sea to preside over important Buddhist ceremonies of many temples in the north. In addition, there are some legends relating that Phra Upakhut will leave his under-the-sea dwelling to collect his alms on full-moon Wednesday. Therefore, giving alms to the monks on that special day has become a popular ritual among northern Thais because they believe that Phra Upakhut might be among the other monks to collect his alms and someone might have a good chance to give alms to him.

Udom Rungruangsri explained that the Lanna belief about Phra Upakhut is influenced by Burmese Buddhism since the Burmese troops conquered Chiangmai in 1558.[6] He also said regarding the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual that:

> Lanna people believed that when the full moon falls on Wednesday, Phra Upakhut will leave his dwelling under the sea to collect his alms with other monks in the early morning. People who have a chance to give alms to Phra Upakhut will be blessed with great merit and fortune. Therefore, Lanna Buddhists prefer to give their alms at 4.00-5.00 a.m. or at the earlier time on that day.[7]

---

[6] Udom, *Buddhism in Lanna Kingdom,* 4722-4723.
[7] Udom, *Buddhism in Lanna Kingdom,* 4723.

Manee Phayomyong explained that Phra Upakhut midnight almsgiving ritual is related to the legend of Phra Upakhut in Lanna literature in the way that:

> Upakhut Sutra tells a story of an arhat monk with magical powers who rests in the meditative trance in his bronze palace in the Naga world. He will collect his alms in the human world in order to help good people by giving them great blessing. This is related to a Thai Buddhist belief that giving food to the arhat monk after his meditative trance will bring great merit because the monk hasn't eaten anything during a long fast. Therefore, people who give alms to the monk will be blessed with great fortune; men can become noblemen and women can become millionaires' or noblemen's wives. People who give their alms to Phra Upakhut will definitely become lucky. Therefore, Lanna Thais always have Phra Upakhut midnight almsgiving ritual on full-moon Wednesday. The ritual usually takes place in early morning around 2.00-5.00 a.m. Until this day, the ritual can still be found in the north.[8]

Phra Upakhut midnight almsgiving ritual is related to the belief that Phra Upakhut will leave his dwelling under the sea to collect his alms on full-moon Wednesday. Also, there is a Lanna belief that people who give their alms to the arhat monk after his meditative trance will receive great merit. This is reflected in the "Sosan Kamma [โสสานกัมม์]" or "Tu Chao khao kam [ตุ๊เจ้าเข้ากำ]" ritual in the north. During this ritual, the monks strictly practice meditation. Lanna people usually give their alms to the monks during this period in the hope of receiving a special blessing.[9]

Due to the belief about Phra Upakhut, northern Thais prefer to give alms on full-moon Wednesday. Although the ritual begins at midnight, which is not the common time for merit making, people think of it as a special merit making which rarely occurs in a year. In the old days when it was a full-moon Wednesday, northern Thais would prepare some food and waited for the monks in front of their house at early dawn. It was not certain whether the monks would come to their house or not. Nowadays, many temples in the north hold Phra Upakhut midnight almsgiving ritual at the temple so that people do not have to waste their time waiting for the monks. Wat Upakhut in Chiangmai Province particularly holds this ritual because of its background and location are related to the legend of Phra Upakhut.

---

[8] Manee, *Lanna Traditions in 12 months*, 126-127.
[9] Manee, *In Sosan Kamma Period*, 851.

Phra Upakhut midnight almsgiving ritual is an important tradition of Wat Upakhut. The temple is named after Phra Upakhut and the temple's background is related to an appearance of Phra Upakhut. A legend was told that a Haw merchant found a mysterious monk at 2 a.m. on full-moon Wednesday and he offered some food to that monk. After that he became rich. Believing that this was a result of giving alms to Phra Upakhut, he later built Wat Upakhut.[10] However, the legend told by Wat Upakhut is different. It says:

> On one full-moon night, a poor married couple came to Chiangmai to sell their produce. They met a novice near the River Ping and gave their produce to the novice. The novice blessed them and disappeared near the banyan tree. Soon their produce sold very well, and the couple became richer. One day the couple made merit to an old monk who revealed to them that their wealth was a result of the alms given to Phra Upakhut. Phra Upakhut was in a meditative trance at the bottom of the sea and would appear as a novice on the full-moon day to help the people. Therefore, the couple built Wat Upakhut at the spot where they had found the novice and they had an image of Phra Upakhut cast based on the novice's look.[11]

Wat Upakhut is located at the crossroads at Thaphae Avenue, Chiangmai, where, according to the legend, a married couple had given alms to Phra Upakhut and later built the temple there. Wat Upakhut is originally a place of Phra Upakhut midnight almsgiving ritual and the ritual has been sustained as the temple's tradition for a long time. Phrakhruphattanathimut, the abbot of Wat Upakhut, said that Phra Upakhut midnight almsgiving ritual has been continuously held at Wat Upakhut for at least 250 years.[12]

Phrakhruphattanathimut, the present abbot of Wat Upakhut since 1998, has changed the patterns of the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual. He ordered that the monks and novices should collect their alms only in the temple so that this ritual is not against Phra Vinaya (Sangha's principles) which forbids alms collection at night.[13] The ritual at Wat Upakhut begins at 11.00 p.m. with a Sangha ceremony in the vihara including paying homage to the Phra Upakhut image, chanting and telling the story of Phra Upakhut. Since northern Thais consider the time after midnight a new day, when it is past midnight of Tuesday and full-moon Wednesday has begun, the monks will be invited to collect their alms outside the

---

[10] Strong, *The Legend and Cult of Upagupta*, 274.
[11] Phrakhruphattanathimut and Phra Theerachai, *Phra Maha Upakhut, The Arhat Who Subdued Māra and the Blesser of Fortune*, 55-59.
[12] Woraluk, *Phra Upakhut, The Arhat Disciple Who Lives in the Sea,* 33.
[13] Phra Praphan Sutthajitto, *The Influence of Beliefs in Phra Upagutta*, 47-48.

vihara. The Phra Upakhut midnight almsgiving ritual is a special merit-making event and this ritual has become an important tradition of Wat Upakhut.

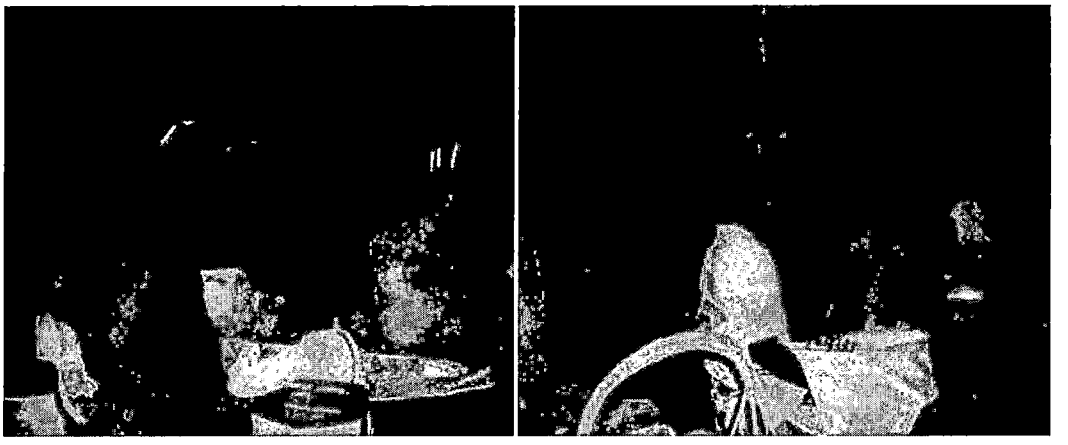


Figure 2: The Phra Upakhut midnight almsgiving ritual at Wat Upakhut in Chiangmai Province (left-right).

At present, there are also Phra Upakhut midnight almsgiving rituals in other temples such as Wat Suandok and Wat Sridonmoon in Chiangmai Province and Wat Mingmuang in Chiangrai Province. The ritual of Wat Sabokaew in Phrae Province is promoted by the Tourism Authority of Thailand (TAT) as it has been cooperatively hosted by Wat Sabokaew, TAT branch of Phrae and the municipality of Phrae. In 2013, the ritual had been consecutively held for five years and has become one of the tourism festivals included in the Phrae tourism activities.[14]

The deep-rooted belief about Phra Upakhut in Lanna society and the current trend of religious tourism in Thailand have contributed to the existence of the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual. The ritual is continuously performed in the north and also has become one of the northern unique traditions. The concept of making special merit on a special day which rarely occurs and the belief about good fortune have made this ritual appealing to people living in the age of consumerism. Consequently, the ritual is becoming more popular.

The Phra Upakhut midnight almsgiving ritual is not only important for northern Thais, but also impresses tourists from other parts of the country who have attended the event. The ritual is now a selling point of religious tourism in the north. The Phra Upakhut midnight almsgiving ritual exists in the north through the process of cultural transmission which preserves the local identity and presents it as a selling point for cultural tourism. The

[14] *TAT in Phrae Province Invites to Join in Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual at Wat Sabokaew Temple in Phrae Province*, online.

ritual boosts the local economy and tourism, and can fulfill Buddhists' wishes for great merit in today's world of consumerism.

The Reproduction of the Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual in Prachuap Khiri Khan Province

The Phra Upakhut almsgiving ritual has been held at Prachuap Khiri Khan Province during the past five years by the "Phenphut Prachuap" (full-moon Wednesday in Prachuap Khiri Khan) group, a small group of people who have faith in Phra Upakhut. The group has learned of the story of Phra Upakhut who defeated Māra and who would protect Buddhism for 5,000 years, and has started participating in alms giving on full-moon Wednesday. They had a Phra Upakhut image created and placed at Prachuap Bay in Muang district, Prachuap Khiri Khan in order to pay their homage to Phra Upakhut and to promote the almsgiving ritual.

Background and Context of Phra Upakhut Almsgiving Ritual in Prachuap Khiri Khan

Although Prachuap Khiri Khan is considered to be in the western region of Thailand, it shares some central Thai culture. The Phra Upakhut almsgiving ritual was started in Prachuap Khiri Khan municipality, not in the temple and was not initiated by the monks. The ritual was instead hosted in the municipality's public park by the Phenphut Prachuap group who wanted to give alms to the monks on full-moon Wednesday when Phra Upakhut would collect his alms in the human world as told in the legend.

The Phra Upakhut almsgiving ritual in Prachuap Khiri Khan was initiated by Mr. Anuphap Phoonsawat, the coordinator of Phenphut Prachuap group, at Muang Prachuap city in 2009. The faith in Phra Upakhut of Mr. Anuphap began after he was told by a venerable monk that Phra Upakhut will leave his meditative trance when the world is facing disasters. He will then appear as a novice to collect alms on full-moon Wednesday.[15] Later, Mr. Anuphap started telling the story of Phra Upakhut to introduce the faith to people while working at the Health Care Center of Provincial Administrative Organization of Prachuap Khiri Khan. He has continuously disseminated the knowledge about Phra Upakhut as a disciple of the Buddha who defeated Māra and would protect Buddhism for 5,000 years. The promoting of the Phra Upakhut story by referring to stories in Asokavadana and

[15] *Phra Upakhut's Image at the Municipality of Prachuap*, 24.

Pathomsomphothikatha literature makes people recognize Phra Upakhut as an important arhat monk in Buddhism.

In promoting the belief about Phra Upakhut, Mr. Anuphap clarified that the Phra Upakhut almsgiving ritual is originally performed in the north, not a newly invented practice. Initially, there were approximately 50 persons joining the first Phra Upakhut Almsgiving on full-moon Wednesday in 2009, but the number of believers has continuously increased. After that there have been several activities to pay homage to Phra Upakhut, such as the formation of the Phenphut Prachuap group, a group chanting on the third Wednesday of every month and donations collecting to build a Phra Upakhut image named "Luangpoo Upakhut (Grandfather Upakhut)" at the seaside of Muang Prachuap city in 2011.[16]

The Phra Upakhut almsgiving ritual at Muang Prachuap is held in Prachuap Khiri Khan municipal public park near the seaside instead of at a temple. Moreover, unlike in the north, the ritual is not held after midnight of Tuesday. On the contrary, it is performed at 6 a.m. of the full-moon Wednesday when the monks are invited to collect alms on a seaside road near the pavilion of the image of "Luangpoo Upakhut".

The researcher participated in the Phra Upakhut almsgiving ritual at Muang Prachuap on 28 November 2012. The ceremony started with the chanting of the monks at 5 a.m. Then everybody chanted the gāthā of Phra Upakhut and recited the five precepts and the Upatasanti gāthā, the ancient gāthā from the north. The Phenphut group chants the Upatasanti gāthā together on the 3th Wednesday of every month and in the Phra Upakhut almsgiving ritual as they believe that the Upatasanti gāthā has a special power to bless His Majesty the King and can ward of all dangers.

The almsgiving begun after the chanting of the Upatasanti gāthā. Twenty sets of alms were prepared for 19 monks who were invited and the extra set was for Luangpoo Upakhut. There were approximately 100 people joining the ceremony. The almsgiving at sunrise looked like the "Teworohana [เทโวโรหนะ]" almsgiving after Buddhist Lent, but was different in terms of background. The Phra Upakhut almsgiving ritual was performed only on full-moon Wednesday based on the legend that Phra Upkhut would come to the human world to help people on that special day.

Ways of Reproduction of Phra Upakhut Almsgiving Ritual in Prachuap Khiri Khan

[16] Anuphap, Interview.

Phra Upakhut almsgiving ritual in Prachuap Khiri Khan is modeled on the "Takbat Pengpud [ตักบาตรเป็งปุ๊ด]" ritual in the north. However, as the ritual was not originated in central Thailand, some patterns and details were changed to agree with the central Thai culture. It can be seen in the name of the ritual which was changed to "Takbat Phenphut" following the central Thailand pronunciation. Other changes include the time of the almsgiving and the emphasis of Phra Upakhut in a more concrete way.

The Change of Almsgiving Time on Full-moon Wednesday

The Phra Upakhut almsgiving ritual at Prachuap Khiri Khan is different from the one practiced in the north in terms of the time of almsgiving. The ritual in the north is performed after midnight of Tuesday, the time which northern Thais considered Wednesday morning and Phra Upakhut will collect his alms at that sacred time. The ritual is also known as the midnight almsgiving, which it is believed to be an event of greater merit. Differently, the Phra Upakhut almsgiving ritual in Prachuap Khiri Khan is performed in the morning after sunrise which is a common time of almsgiving. Thus, the almsgiving time is changed to fit with the daily Buddhist life.

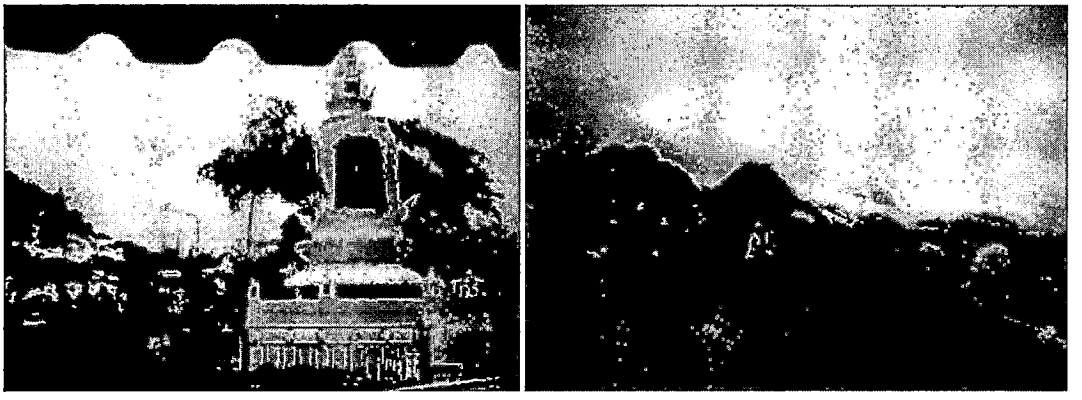


Figure 3: The pavilion of "Luangpoo Upakhut" image (left). Phra Upakhut almsgiving ritual at the seaside of Muang Prachuap city (right).

The time of the Phra Upakhut almsgiving ritual in Prachuap Khiri Khanagrees with the time division of Thai astrology which explains that a new day starts at 6 a.m. as mentioned in Phromachart Book.[17] Therefore, Phra Upakhut almsgiving ritual in Prachuap Khiri Khan at 6 a.m. is still considered the morning of full-moon Wednesday, even though the ritual starts later than the ritual in the north.

---

[17] P. Suwan, *Phromachart Book for People*, 191.

In changing the time of Phra Upakhut almsgiving ritual, the sacred and mysterious time when Phra Upakhut would appear has been changed to be a common time for Buddhist almsgiving. The new time is more suitable for Buddhists and agrees with the Phra Vinaya, making the ritual more convenient and complying with the way of life in central Thailand where the midnight almsgiving did not exist in the past.

The Construction of Luangpoo Upakhut Placed at the Seaside of Prachuap Khiri Khan

In 2011, the Phenphut Prachuap group organized the "Thodphapa Samakki (Giving the off-season offering to the temple)" to collect donations to build the Phra Upakhut image named "Luangpoo Upakhut" at the seaside of Muang Prachuap. The donation amounted to 1,500,000 baht and the construction of Luangpoo Upakhut and the pavilion were completed without having to ask for help from the government. The celebration of Luangpoo Upakhut was held on 27 October 2012 and, from that time onwards, the Phenphut Prachuap group usually arranges group chanting on the third Wednesday of every month and Phra Upakhut almsgiving ritual in the compound of the pavilion.

The construction of the Luangpoo Upakhut image at the seaside of Prachuap Khiri Khan originated from the belief about the magical powers of Phra Upakhut. The Phenphut Prachuap group believed that Phra Upakhut would protect Thailand from all dangers, especially natural disasters which have continuously occurred. Natural disasters, such as the 2004 tsunami in Thailand, the 2008 Cyclone Nargis in Myanmar, and the 2011 tsunami in Japan, have made people feel scared, so they thought of Phra Upakhut as a person who could protect them from danger.[18] Moreover, the place where the Phra Upakhut image and the pavilion are located is near the seaside. This is similar to the belief about Phra Upakhut's dwelling at the bottom of the sea.[19] The threat posed by recent natural disasters, the protective power of Phra Upakhut, and a good location which is similar to the legend led to the construction of Phra Upakhut image near the seaside.

The construction of the Luangpoo Upakhut image is a visible symbol representing the appearance of Phra Upakhut in Prachuap Khiri Khan. In addition, this emphasizes the importance of Phra Upakhut as an arhat monk who subdued Māra and asserts that Phra Upakhut is not a Burmese monk whose story was mentioned in local Burmese and Lanna

---

[18] *Let's donate to the construction of Phra Upakhut's Image and Practice 5 Precepts to Pay Homage as the Buddhist*, online.
[19] Anuphap, Interview.

beliefs. On the contrary, Phra Upakhut is an important disciple of the Buddha according to Buddhist legends. As a result, the people in Prachuap Khiri Khan revere the image of Luangpoo Upakhut as the holy spirit of the city, even though the image was just newly constructed in 2012.

In the pavilion compound, there are marble inscriptions narrating the legend of Phra Upakhut, how to pay homage, and the Buddha's prediction of disasters during the second half of the Buddhist Era. The inscriptions encourage people to adhere strongly to Buddhism and have faith in the magical powers of Phra Upukhut who could save Buddhists.

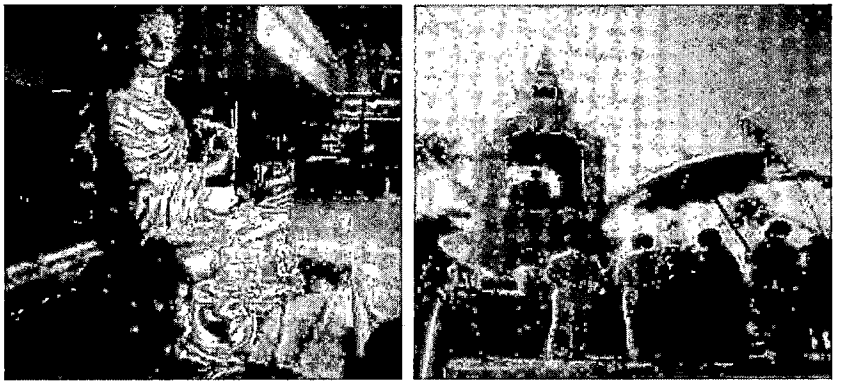


Figure 4: Luangpoo Upakhut image (left). The celebration of Luangpoo Upakhut in 2012 (right).

Another visible symbol of Phra Upakhut is the offering of alms to the Luangpoo Upakhut image and the monks who formed a line in front of the pavilion of Luangpoo Upakhut. Giving alms to Luangpoo Upakhut and the monks created a feeling of meeting and giving alms to Phra Upakhut in person. Luangpoo Upakhut and the monks represented the appearance of Phra Upakhut in Prachuap Khiri Khan. Although the almsgiving was not performed at the sacred time between Tuesday night and full-moon Wednesday morning as in the north, it seemed as if Phra Upakhut in the legend really appeared in the form of Luangpoo Upakhut.

The Addition of Upatasanti Gāthā Chanting

Another element to the Phra Upakhut almsgiving ritual in Prachuap Khiri Khan is Upatasanti gāthā chanting. This activity is found only in Prachuap Khiri Khan and is highly meaningful to the Phenphut Prachuap group.

The Upatasanti gāthā which the Phenphut Prachuap group chant together on the third Wednesday of every month is the principal chant in the Phra Upakhut almsgiving ritual. It is

believed that this gāthā will dispel evils and dangers, as well as bring happiness to those who pray. Moreover, Upatasanti gāthā chanting is intended to bless HM the King of Thailand.

Upatasanti gāthā chanting reflects the belief that Phra Upakhut has magical powers to subdue Māra and dispel all evils and obstacles. Upatasanti gāthā, which is in the Lanna scripture, is used by the Phenphut Prachuap group in the context related to Phra Upakhut and in blessing HM the King because of the great protection power perceived in this gāthā. It is said in the Upatasanti chanting book of the Phenphut Prachuap group that:

> The Upatasanti gāthā, whether it is chanted for the dead or the living,
> would free them from their suffering and lead them to happiness.
> All gods and kings alike would be blessed with might and blessing by
> the power of Upatasanti gāthā. The harm caused by natural disasters such as
> earthquakes and floods, the catastrophe from the sky, from the solar
> and lunar eclipse, the calamity caused by sins, all of these can be warded off
> by the power of Upatasanti gāthā.[20]

The Phenphut Prachuap group's belief in the power of the Upatasanti gāthā is similar to the Lanna belief about chanting or listening to Upatasanti Pakorn. It is believed that the power of Upatasanti Pakorn will protect those who pray from danger, help them conquer all enemies, and free them from evils. Their wishes will be granted and pure bliss is ensured. Chanting Upatasanti Pakorn for other people will rid them of their suffering and bring them to heaven.[21]

Chanting the Upatasanti gāthā in the Phra Upakhut almsgiving ritual is an activity which promotes the protection power of Phra Upakhut to Buddhists and emphasizes the importance of Phra Upakhut almsgiving ritual on the special day. The chanting makes the belief about Phra Upakhut more concrete in Prachuap Khiri Khan.

The change in the almsgiving time, together with an emphasis on concrete symbols by constructing the Luangpoo Upakhut image and the addition of Upatasanti gāthā chanting have made the Phra Upakhut almsgiving ritual in Prachuap Khiri Khan become noteworthy and different from the Phra Upakhut almsgiving ritual of the north.

The Reproduction of the Phra Upakhut Almsgiving Ritual in Nonthaburi Province

[20] Phenphut Prachuap Khiri Khan group, *the Upatasanti chanting book*, 1.
[21] Bamphen, *Anisamsa of Upatasanti*, 7900.

Wat Teuk [วัดตึก] in Tambon Bangphai, Muang District, Nonthaburi Province presents itself as the first temple where Phra Upakhut almsgiving ritual was held in central Thailand. The field data about the Phra Upakhut almsgiving ritual at Wat Teuk was collected between 20-21 August 2013, when the ritual was held for the fourth time after the first one held in 2011.

Background and Context of the Phra Upakhut Almsgiving Ritual in Nonthaburi

Wat Teuk is located on the bank of the Chao Phraya River and far from the main street. The temple is undergoing extensive construction as it can be seen from the construction of Phra Upakhut images, the vihara of Phra Upakhut and the Pathama Buddha images during 2011-2013. Here the ritual is entitled "Phra Upakhut almsgiving ritual" or "Phra Upakhut midnight almsgiving ritual (Phenphut)". In 2013, there was only one full-moon Wednesday, which fell on August 21. The activities on that day included the celebration of the first Pathama Buddha image, the casting of the second Pathama Buddha image, and the Phra Upakhut almsgiving ritual. The 2013 ritual at Wat Teuk started with the ordination of 35 novices, called "Upakhut novices", on Tuesday, 20 August, and afterwards all the new novices collected alms with the monks at midnight. The ceremony began with head shaving at 10 a.m., followed by the ordination at 3 p.m. in the church.

The Phra Upakhut almsgiving ritual was jointly held by the temple, the community and Wat Teuk school, a local school where most Upakhut novices study. The persons who played an important role in initiating the ritual were two local residents – Ms. Mayurapat Amphrot and Mr. Chakree Amphrot – who had joined a Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in the north and found the ritual impressive. Therefore, they wanted to hold a Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in their district in order to promote Wat Teuk as a tourist attraction. The main purpose was to attract central Thais who believed in Phra Upakhut to participate in a Phra Upakhut midnight almsgiving ritual at the temple. In doing so, it would be more convenient and time-saving since people would not have to go to the north to attend the ritual.

In 2011, the first Phra Upakhut midnight almsgiving ritual was held at Wat Teuk and a Phra Upakhut image was cast for people to worship. Initially, Phra Upakhut was not well-known among the people in Nonthaburi, so the organizers continuously promoted the story of Phra Upakhut. The legend of Phra Upakhut was repetitively told on the day of the ritual. Also, there was a Lanna-style procession of Phra Upakhut and novices to Thanam Non pier in

order to promote the ritual. However, in 2013 the procession was cancelled because there was not enough time for several activities, including the casting and celebration of the Buddha images. In any event, this did not affect the ritual because it has been held four consecutive times, so more people has become well aware of the ritual.[22]

Ways of Reproduction of the Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual in Nonthaburi

The Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual in Nonthaburi follows the pattern of the original northern ritual. When the Phra Upakhut Midnight Almsgiving ritual is reproduced in central Thailand, some patterns are still the same, but some have been changed. Novice ordination is an addition to the ritual, so the ritual in Nonthaburi is different from the one performed in the north.

Keeping the Main Patterns of the Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual of the North

Since the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual at Wat Teuk follows the pattern of the ritual in the north, on full-moon Wednesday the site is decorated in Lanna style and the legend of Phra Upakhut is continuously related. Also, the time of almsgiving is the same as that of the northern one, and both the monks and novices are invited to collect alms in order to follow the northern legend. As a result, the ritual of Wat Teuk is similar to the ritual of the north.

The Phra Upakhut midnight almsgiving ritual at Wat Teuk is aimed to attract central Thais by a ritual similar to the northern one, but it is more convenient since people do not have to go to the north. At the time of the ritual, the temple is decorated in Lanna style in order to create the environment of the northern ritual. *Tung* [ตุง] (a piece of cloth used for decoration) and *chong* [จ้อง] (a kind of umbrella), traditional Lanna offerings, were used to decorate the place of the Phra Upakhut images. As well, people could offer *tung* to pay homage to the Phra Upakhut images. The Lanna-style decoration and offering made the site of the ritual unique and different from other areas of the temple.

In addition, there is an emphasis on the northern version of Phra Upakhut's legend. During the time of the ritual, the temple announcer continuously told the legend:

> Phra Upakhut is still alive until these days. There is a 200-year-old tradition about Phra Upakhut in the north. It is believed that he leaves the bottom of the sea

[22] Chakree, interview.

and appears as a novice to collect alms. This is the background of the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual. People who give alms to Phra Upakhut would recover from illnesses, be intelligent, and are blessed with fortune. They would face no danger and can conquer all obstacles as Phra Upakhut is the person who defeated Māra. It doesn't matter if the story of Phra Upakhut is true or just a legend, Phra Upakhut is the one who will protect Buddhism for 5,000 years. Wat Teuk is the first temple in Central Thailand where Phra Upakhut images were placed. Wat Teuk is the first temple which introduced the belief of Phra Upakhut to the central part of the country.[23]

The Phra Upakhut midnight almsgiving ritual of Wat Teuk was held at the similar time of the north. Monks and novices were invited to collect alms after midnight of Tuesday because that time was considered full-moon Wednesday according to the northern astrology. However, the time of the almsgiving was more specific as the ritual is called "the midnight almsgiving". At midnight, which is a transition from Tuesday to Wednesday, the announcer invites all the monks and novices to collect alms from the people inside the temple. The name "midnight almsgiving ritual" clearly explains the feature of the ritual and the ritual is mainly known by that name.

The Addition of Novice Ordination and the Role of Novices in the Ritual

The addition of novice ordination to the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual of Wat Teuk makes the ritual different from the original one. The organizers emphasize novice ordination because giving alms to the novice is in accordance with the legend suggesting that Phra Upakhut sometimes appeared as a novice. Therefore, both monks and novices are invited to collect alms in the ritual. Novice ordination is arranged on Tuesday morning, so that the new novices can join the almsgiving on full-moon Wednesday. Most Upakhut novices are Wat Teuk school students who live in the district. To be ordained, children have to be at least four years old. In case the novices are too small to carry an alms-bowl, their parents will help them during the ritual. Both children and parents are willing to join this special event because they want to make merit during the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual.

[23] The temple announcer, sound recording.

Before the ordination, the children will learn about the ceremonies and recite the chants because they play an important part in the ritual. Upakhut novices have to be able to tell the story of Phra Upakhut, teach Dharma, and chant the Pothibat gāthā [คาถาโพธิบาท] and Mongkhon Chakawan Paedthit gāthā [คาถามงคลจักรวาลแปดทิศ] to get rid of all evils. Their most important role is to collect alms with the monks at midnight. The temple announcer often emphasizes that giving alms to Upakhut novices will bring great merit because the new novices are innocent and sinless. Giving alms to Upakhut novices is similar to giving alms to Phra Upakhut.

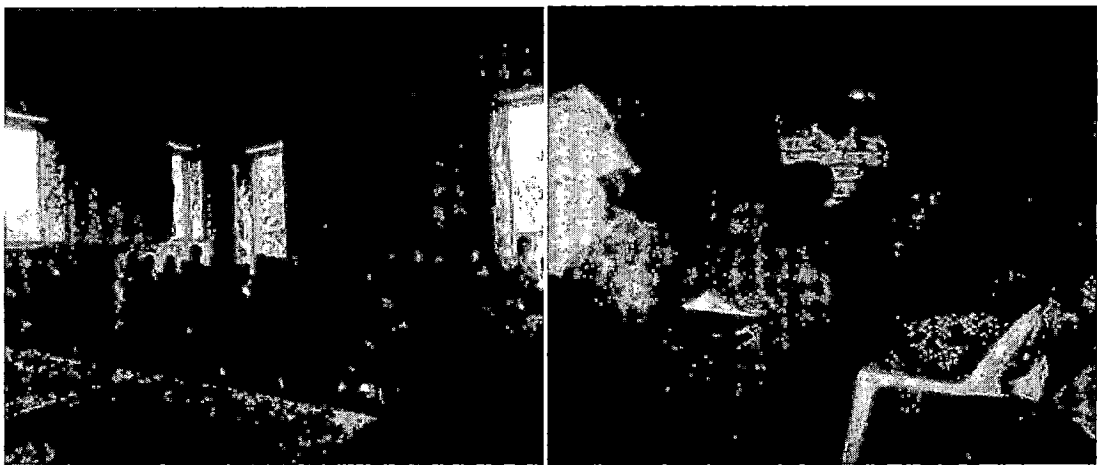


Figure 5: The ordination of Upakhut novices in the ritual at Wat Teuk(left). The Upakhut novices' collecting alms (right).

The addition of the Upakhut novice to the ritual can attract considerable public attention. The perceived innocence and loveliness of Upakhut novices who preach, chant, give blessing, and collect alms have made Phra Upakhut midnight almsgiving ritual at Wat Teuk more popular especially in social media. Some participants said that they had seen photos of Upakhut novices from their friend's Facebook pages and felt interested. The ritual promotional posters and signboards also focus on the innocence of Upakhut novices. According to the organizers, some parents intend to have their children ordained at Wat Teuk because there is no Upakhut novice ordination in the northern ritual.[24]

The addition of Upakhut novices ordination to the ritual, and the role of novices in preaching, chanting, giving blessing, and collecting alms makes the ritual at Wat Teuk ritual different from that of the north. Upakhut novices collecting alms on full-moon Wednesday also symbolizes the appearance of Phra Upakhut at Wat Teuk. As a result, it appears that the

[24] Chakree, interview.

legend about Phra Upakhut in the guise of a novice collecting alms on full-moon Wednesday is realized at Wat Teuk.

Conclusion

The reproduction of the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in central Thailand includes some elements that make the ritual different from that of the north. Although the rituals in Prachuap Khiri Khan and Nonthaburi are modeled after the ritual in the north and the legend of Phra Upakhut on full-moon Wednesday, some patterns and details are different. The most important difference is the time of almsgiving. The almsgiving ritual in Nonthaburi province is held after midnight of Tuesday, similar to the northern ritual. This practice follows the sacred time as suggested in the Phra Upakhut legend. On the contrary, the ritual in Prachuap Khiri Khan takes place at 6 a.m. on full-moon Wednesday. In other words, the sacred time which is the transition from Tuesday night to Wednesday morning has been changed to the dawn of Wednesday.

Moreover, the northern belief that Phra Upakhut is among the monks who collect alms on full-moon Wednesday is not emphasized in central Thailand. The belief, on the contrary, is realized by some concrete components added to the ritual. To illustrate, the ritual in Prachuap Khiri Khan is held in the compound of the Luangpoo Upakhut pavilion and a set of offerings is especially prepared for Luangpoo Upakhut. Therefore, Luangpoo Upakhut at Prachuap Kirikan represents Phra Upakhut. Similarly, Upakhut novices who collect alms in the Nonthaburi ritual represent Phra Upakhut. These concrete symbols have created a feeling of meeting Phra Upakhut in person and signified that everybody certainly has a chance to give alms to Phra Upakhut.

It is found that concrete elements have been constructed in central Thailand's rituals in order to realize Phra Upakhut's story to central Thais who have no knowledge of Phra Upakhut. The additional concrete elements are the construction of Luangpoo Upakhut's image, the food offerings to the image in Prachuap Khiri Khan and the construction of the Phra Upakhut image and Upakhut novice ordination in Nonthaburi .

The Phra Upakhut midnight almsgiving ritual of the north can interest Buddhists in central Thailand because of its outstanding characteristics. This northern ritual is performed only on full-moon Wednesday, which rarely occurs, and, thus, makes it different from common almsgivings that usually take place in the morning. In addition, due to the fact that

the legend of Phra Upakhut's magical powers and his blessing is appealing to Buddhists, the temples often underline the special merit of the Phra Upakhut midnight almsgiving.

The Phra Upakhut midnight almsgiving ritual might be new to central Thailand, but it is related to the existing northern ritual. Therefore, the reproduction of the ritual in central part is carried out through the borrowing of the northern ritual and reproducing it in central Thailand. This makes it possible for the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual to become alive in a new area.

It can be said that the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in central Thailand is an invented tradition because it shares the same concept of the invented tradition as stated by Eric Hobsbawm and Terence Ranger:

> Invented tradition" is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past.[25]

The invented tradition covers the practices originated from elements in the society, such as legends, traditions, rituals, history, with a connection between the new practices and the existing elements. Some newly-constructed practices were not passed down from the past generations, but are accepted by the society because people are acquainted with it. Moreover, it is possible to trace the period when they started and the person or community who started them.[26]

To sum up, the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual in Prachuap Khiri Khan and Nonthaburi can be considered invented tradition in the central part of Thailand. This phenomenon happened because a northern practice was borrowed and reproduced in a new area in order to serve the religious need of central Thais. The reproduction has given Buddhists in central Thais a chance to make special merit on full-moon Wednesday without having to spend time travelling to the north.

Although the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual has taken place for only five years in central Thailand, it has been accepted by Buddhists in the area because of the reference to the Phra Upakhut story as a disciple of the Buddha. At first, central Thais might not have been acquainted with the belief about an arhat monk by the name of Phra Upakhut

---

[25] Hobsbawm and Ranger, *The Invention of Tradition,* 1.
[26] Ekkarin, *Phra Rahu: Invented Tradition at Wat Srisathong Temple*, 14-15.

who lives under the sea. By spreading the belief of Phra Upakhut as a disciple of the Buddha, the public became familiar with the new ritual. The ritual is not only accepted as a northern ritual, but also as a Buddhist ritual. Therefore, the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual was reproduced from elements in Buddhism. Although the ritual has its root in the north, its reference to Buddhism makes Buddhists in central Thailand accept it.

When the Phra Upakhut midnight almsgiving ritual was reproduced in central Thailand, some patterns and details were changed so that the borrowed ritual fit in culture of the new area. The ritual has now become well-known and accepted by Buddhists in central Thailand as a special Buddhist almsgiving understood to bring greater blessing compared to general almsgiving.

References

Bamphen Rawin [บำเพ็ญ ระวิน]. "อานิสงส์อุปาตสันติ [Anisamsa of Upatasanti]." สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคเหนือ เล่ม 15 (*Glossaries of Northern Thai Culture Vol. 15*). กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542 [1999]. [In Thai].

Ekarin Phungpracha [เอกรินทร์ พึ่งประชา]. "พระราหู: 'ประเพณีประดิษฐ์' แห่งวัดศีรษะทอง (Phra Rahu: Invented Tradition at Wat Srisathong Temple)." วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาบัณฑิต (มานุษยวิทยา) คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545 [2002]. [In Thai].

Manee Phayomyong [มณี พยอมยงค์]. "เข้าโสสานกัมม์ (In Sosan Kamma Period)." สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคเหนือ เล่ม 2 (*Glossaries of Northern Thai Culture Vol. 2)*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542 [1999]. [In Thai].

Manee Phayomyong [มณี พยอมยงค์]. ประเพณีสิบสองเดือนล้านนาไทย (*Lanna Traditions in 12 months*). เชียงใหม่: ส.ทรัพย์การพิมพ์, 2529 [1986]. [In Thai].

Phen Phut Prachuap Kirikhan Group [กลุ่มเพ็ญพุธประจวบคีรีขันธ์] (ม.ป.ป.). บทสวดอุปปาตะสันติ (*Upatasanti Chanting Book*) (ม.ป.ท.). เอกสารอัดสำเนา. [In Thai].

P. Suwan [พ.สุวรรณ]. ตำราพรหมชาติ: สำหรับประชาชน (*Phromachart Book for People*). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บ้านมงคล, 2550 [2007]. [In Thai].

Phrakruphattanathimut (Praphan Kwaosibsam) and Phra Theerachai Jaidee [พระครูพัทธนาธิมุต (ประพันธ์ กวาวสิบสาม) และพระธีรชัย ใจดี]. พระมหาอุปคุต พระอรหันต์ผู้ปราบมาร บันดาลโชคลาภ (*Phra Maha Upakhut, The Arhat Who Subdued Māra and the Blesser of Fortune*). เชียงใหม่: สันติภาพแพ็คพริ้นท์ จำกัด, 2555 [2012]. [In Thai].

Phra Praphan Suddhacitto (Kwaosipsam) [พระประพันธ์ สุทฺธจิตฺโต (กวาวสิบสาม)]. อิทธิพลความเชื่อเรื่องพระอุปคุตที่มีต่อพิธีกรรมชาวพุทธล้านนา (*The Influence of Beliefs in Phra Upagutta on the Rites of Lanna Buddhists*). ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย, 2548 [2005]. [In Thai].

"รูปเหมือน "พระอุปคุต" เทศบาลเมืองประจวบ. (*Phra Upakhut's Image at the Municipality of Prachuap*)." ข่าวสด [*Khaosod*], (19 Nov 2011): 24. [In Thai].

Siraporn Nathalang [ศิราพร ณ ถลาง]. " 'คติชนสร้างสรรค์': บทปริทัศน์ทางสังคมและแนวคิดที่เกี่ยวข้อง ('Creative Folklore': A Review of Its Social Context and Related Concepts)." อักษรศาสตร์ (*Journal of Letters*). ปีที่ 42 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2556) [July-December 2013]: 1-74. [In Thai].

Strong, John. *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

Hobsbawm Eric and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1984.

Paramanujitajinorasa, The Supreme Patriarch H.R.H., Prince [สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส]. ปฐมสมโพธิกถา [*Pathomsombodhikatha*]. กรุงเทพฯ: กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, 2530 [1987]. [In Thai].

Udom Roongreungsri [อุดม รุ่งเรืองศรี]. "พุทธศาสนาในล้านนา (Buddhism in Lanna Kingdom)." สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคเหนือ เล่ม 9. (*Glossaries of Northern Thai Culture Vol .9*). กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542 [1999]. [In Thai].

Williams, Raymond. "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory." *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso, 1997.

Woraluk Phongsuksawat [วรลักษณ์ ผ่องสุขสวัสดิ์]. " 'พระอุปคุต' อรหันตสาวกผู้สถิต ณ ท้องมหาสมุทร (Phra Upakhut, The Arhat Disciple Who Lives in the Sea)." ซีเคร็ต [*Secret*]. ปีที่ 4 ฉบับที่ 93, 2555 [2012]: 30-34. [In Thai].

Websites

"ชวนคนไทยร่วมบุญสร้าง 'พระอุปคุต' พร้อมรักษาศีลห้าถวายเป็นพุทธบูชา (Let's donate to construction of Phra Upakhut's Image and Practice 5 Precepts to Pay Homage as Buddhists)." 7 Oct 2012 <http://dc-danai.com/archives/1730>. [In Thai].

"ททท สำนักงานแพร่เชิญร่วมประเพณีตักบาตรเที่ยงคืน ใน 'งานฟื้นฮีตฮอยเบิ่งปุ๊ด ไหว้สาอุปคุตเจ้า' ณ วัดสระบ่อแก้ว จังหวัดแพร่ (TAT in Phrae Province Invites to Join in Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual at Wat Saboakaew Temple in Phrae Province)." 6 Apr 2014

<http://www.lasallex.com/index.php?lay=show&ac=article&Id=539644267&Ntype=1>. [In Thai].

"แพร่ชวนร่วมตักบาตรเที่ยงคืน ในงาน 'ฟื้นฮีตฮอยเป็งปุ๊ด ไหว้สาอุปคุตเจ้า' (Let's Join in Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual at Phrae Province)." 28 Nov 2013 <http://www.manager.co.th/travel/viewnews.aspx?NewsID=9560000101680>. [In Thai].

"วัดตึกจ.นนทบุรีจัดงานตักบาตรพระอุปคุต (Wat Teuk Temple at Nonthaburi Held Phra Upakhut Midnight Almsgiving Ritual)." 29 Apr 2014 <http://news.thaipbs.or.th/content/วัดตึก-จนนทบุรี-จัดงานตักบาตรพระอุปคุต>. [In Thai].

Interviews

Anuphap Poonsawat [อนุภาพ พูลสวัสดิ์], 1 Aug 2012.

Chakree Amphrot [จักรี อัมพรต], 20 Aug 2013.

Field Sites

Prachuap Khirikhan Municipality, Muang District, Prachuap Khiri Khan. 1 Aug; 26-27 Oct; 27-28 Nov 2012.

Wat Teuk, Bang Phai, Muang District, Nonthaburi. 20-21 Aug 2013.

Wat Upakhut, Tha Phae, Muang District, Chiangmai. 10-14 Oct 2011.