

## บทที่ ๖

### บทวิเคราะห์

การวิเคราะห์คติความเชื่อเรื่องผีปะกำของชาวไทย-กวย(สวย)เลี้ยงช้างนี้ จะอาศัยแนวคิดทฤษฎีที่กำหนดไว้เป็นกรอบหลักในการศึกษา ซึ่งอาจจะแตกต่างจากแนวการวิเคราะห์ที่ผู้อื่นได้นำเสนอมาแล้ว เพราะเหตุว่าการเลือกนำเอาแนวคิดทฤษฎีที่กำหนดไว้มาเป็นกรอบในการอธิบายนี้ ย่อมได้คำตอบที่แตกต่างไปจากการนำแนวคิดอื่นมาใช้ในการอธิบาย

ความเป็นมาของการนับถือผีปะกำ : คติความเชื่อดั้งเดิมและอิทธิพลของวัฒนธรรมอินเดีย

เนื่องจากผีปะกำเป็นคติความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับช้าง ฉะนั้นจึงปรากฏว่าคติความเชื่อนี้แพร่หลายกันเฉพาะในกลุ่มชนที่มีกิจกรรมเกี่ยวกับช้างเท่านั้น และจากผลการศึกษาที่ได้นำเสนอไปแล้ว ก็พอที่จะวิเคราะห์ได้ว่าความเป็นมาของคติความเชื่อเกี่ยวกับผีปะกำนั้น เป็นทั้งคติความเชื่อดั้งเดิม (tradition belief) เกี่ยวกับการนับถือผีบรรพบุรุษ (ancestor worship) ที่ผสมผสานกับเรื่องเทวดาอารักษ์ (guardian spirits) ของชนพื้นเมืองที่มีอาชีพเลี้ยงช้างและคล้องช้างในภูมิภาคแถบนี้ และคติความเชื่อที่ผสมผสานกันระหว่างคติความเชื่อดั้งเดิมกับคติความเชื่อเรื่องเทพเจ้า (gods) คือพระพิฆเนศวร์อันเป็นเทพเจ้าในศาสนาฮินดู ที่บรรดาหมอช้างในราชสำนักทั้งหลายนับถือกัน ทั้งนี้เพราะจากข้อมูลต่างๆยืนยันว่า กลุ่มชนดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในดินแดนแถบเอเชียอาคเนย์ (South-east Asia) เมื่อประมาณ ๒,๐๐๐ ปีล่วงมาแล้วนั้น มีความเชื่อเกี่ยวกับภูตผีวิญญูณต่างๆ มีอิทธิพลเหนือชีวิตความเป็นอยู่ จึงจำเป็นต้องให้ความเคารพเอาใจใส่ มิฉะนั้นอาจจะเจ็บป่วยหรือเกิดภัยพิบัติได้ อันเป็นลักษณะศาสนาของสังคมในยุคบุพกาล (primitive societies) ขณะที่ไม่พบว่าในระบบความเชื่อดั้งเดิมของประชากรในดินแดนแถบนี้มีเรื่องของเทพเจ้า (gods) ต่างๆรวมอยู่ด้วย หากแต่เป็นระบบความเชื่อที่ได้รับอิทธิพลมาจากวัฒนธรรมอื่นที่เข้ามาในภายหลังมากกว่า และคติความเชื่อเรื่องพระพิฆเนศวร์อันเป็นคติความเชื่อที่บรรดาหมอช้างในราชสำนักต่างๆในแถบนี้ นับถืออยู่ ก็เป็นคติความเชื่อที่รับมาจากฮินดู เพราะชาวฮินดูให้การยอมรับนับถือว่าพระพิฆเนศวร์เป็นเทพเจ้าองค์หนึ่งในศาสนาของตนในฐานะที่เป็นเทพเจ้าแห่งอุปสรรค หรือเทพประจำความขัดข้อง ผู้สามารถบันดาลให้เกิดหรือขจัดเสียซึ่งอุปสรรคทั้งปวง และอำนวยความสะดวกให้บังเกิดขึ้นได้ เหตุนี้เอง

---

°รอบบิน เบอรัลิ่ง (ผู้แต่ง) ปราณี วงษ์เทศ (ผู้แปลและเรียบเรียง), *หุบเขาและทุ่งราบ (Hill Farms and Paddi Fields)* (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์เจ้าพระยา, ๒๕๒๒), หน้า ๑๔๒.

ในพระราชพิธีที่เกี่ยวข้องกับช้าง พราหมณ์ผู้ทำพิธีจึงต้องทำการบูชาพระพิฆเนศวร์ก่อนเป็นลำดับแรก\* ดังนั้นพิธีกรรมและความเชื่อเรื่องผีปะกำจึงเป็นทั้ง “ประเพณีราษฎร์” คือที่เป็นความเชื่อและพิธีกรรมที่ปฏิบัติกันในกลุ่ม “หมอช้างชนพื้นเมือง” และ “ประเพณีหลวง” คือที่เป็นความเชื่อและพิธีกรรมที่ปฏิบัติกันในกลุ่ม “หมอช้างในราชสำนัก”

อย่างไรก็ตาม คติความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะกำทั้งในระดับ “ประเพณีราษฎร์” และ “ประเพณีหลวง” นั้นต่างก็มีความเกี่ยวเนื่องกัน แต่มีความสลับซับซ้อนต่างกัน เพราะราชสำนักมีพื้นฐานมาจาก “ประเพณีราษฎร์” แต่ได้รับวัฒนธรรมของต่างประเทศคืออินเดียมาผสมผสาน ทำให้สร้าง “ประเพณีหลวง” ขึ้นมาด้วยการผสมผสานวัฒนธรรมต่างประเทศคืออินเดีย แต่วัฒนธรรมอินเดียจะดำรงอยู่ไม่ได้ถ้าหากไม่สอดคล้องกับวิถีการผลิตของสังคม และราชสำนักต่างๆ ในภูมิภาคนี้ก็จะจะไม่สร้างขึ้นมาอย่างลอยๆ โดยไม่มีพื้นฐานดั้งเดิมรองรับมาก่อน

พัฒนาการของคติความเชื่อเรื่องผีปะกำในหมู่มอชังชนพื้นเมือง ซึ่งรวมทั้งหมอช้างชาวกวยเลียงช้างด้วยนั้นน่าจะมีมานานแล้ว เพราะบริเวณแถบนี้ในอดีตเป็นแหล่งที่อุดมสมบูรณ์ไปด้วยช้างป่า ดังนั้นจึงมีประเพณีการจับช้างป่ามาใช้ประโยชน์ คติความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับการจับช้างป่าจึงเริ่มก่อรูปมาเป็นคติความเชื่อเรื่องผีปะกำในกาลต่อมา ครั้นพอวัฒนธรรมของชาวฮินดูซึ่งเป็นกลุ่มชนที่มีวิชาการเกี่ยวกับการจับช้างมายาวนานเริ่มเข้ามา จึงได้เกิดการถ่ายเทวัฒนธรรมในเรื่องการจับช้างป่าระหว่างกัน แต่เนื่องจากบรรดาชาวฮินดูที่มีภูมิรู้ศาสตร์ด้านนี้มักจะเป็นพราหมณ์ผู้ประกอบพิธีกรรม ดังนั้นกลุ่มที่จะได้รับการถ่ายทอดศาสตร์ด้านนี้โดยตรงก็คือ ข้าราชการในราชสำนัก ทั้งนี้เพราะพราหมณ์ที่อพยพข้ามน้ำข้ามทะเลมาแต่ประเทศอินเดีย เข้าสู่อาณาจักรต่างๆ ในดินแดนแถบเอเชียอาคเนย์นับแต่อดีตนั้นจำแนกออกเป็น ๒ ประเภทด้วยกันคือ พราหมณ์ปุโรหิต และ พราหมณ์พฤติบาศ พราหมณ์ปุโรหิต คือพราหมณ์ผู้ที่มีหน้าที่เกี่ยวกับพระราชพิธีต่างๆ ภายในพระราชวัง อันเป็นพิธีมงคล จึงมีชื่อเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า พราหมณ์พิธี ส่วนพราหมณ์พฤติบาศนั้น เป็นพราหมณ์ผู้ทำพิธีอวมงคลและพระราชพิธีเกี่ยวกับช้าง ซึ่งในการทำพิธีประเภทหลังของพราหมณ์พฤติบาศนั้น ถือเอาพระพิฆเนศวร์เป็นเทพเจ้าสำคัญ ดังนั้นเมื่อกระทำพิธีต่างๆ ก็จะต้องทำการเช่นไหว้พระพิฆเนศวร์ก่อนเป็นลำดับแรก และเนื่องจากในสมัยก่อนช้างมีบทบาทสำคัญต่อราชสำนักเป็นอย่างสูง บทบาทและสถานภาพของพราหมณ์พฤติบาศจึงสูงตามไปด้วย และ พราหมณ์เหล่านั้น ก็ ได้ ถ่าย ท อ ด คติ ความ เชื่อเรื่องพระพิฆเนศวร์และพิธีกรรมเกี่ยวกับช้าง ให้กับบรรดาผู้มีหน้าที่เกี่ยวกับช้างในวัง เช่น เจ้าหน้าที่กรมช้าง ดังปรากฏให้เห็นในรูปของตำราคชศาสตร์ อันเป็นตำราช้างของหลวงที่สำคัญยิ่ง และในการปฏิบัติพระราชพิธีเกี่ยวกับช้างในปัจจุบัน ที่จะต้องมีการเช่นไหว้พระพิฆเนศวร์ด้วยทุกครั้ง เหตุนี้เองพระพิฆเนศวร์จึงถือว่าเป็นเทพเจ้าของบรรดามอชังหลวงในราชสำนัก

\* โปรดดูรายละเอียดเกี่ยวกับพระพิฆเนศวร์เพิ่มเติมในภาคผนวก ก.

อย่างไรก็ตาม แม้จะไม่พบว่าพราหมณ์พหุคติบาทได้ถ่ายทอดความเชื่อและพิธีกรรมต่างๆเกี่ยวกับ ช้างให้กับบรรดาหมอช้างที่เป็นชนพื้นเมืองต่างๆโดยตรง แต่การที่หมอช้างชนพื้นเมืองเหล่านั้นต่างก็มี สถานะเป็นทหารของกษัตริย์ในอาณาจักรต่างๆด้วย ดังนั้นจึงน่าจะได้รับพิธีกรรมและความเชื่อใน กิจกรรมเกี่ยวกับช้างจากราชสำนักมาบ้าง ทั้งนี้เพราะมีความคล้ายคลึงกันหลายประการระหว่างความเชื่อ และพิธีกรรมเกี่ยวกับช้างในระดับ “ประเพณีหลวง” ของหมอช้างในราชสำนัก กับ ความเชื่อและพิธีกรรม เกี่ยวกับช้างในระดับ “ประเพณีราษฎร์” ของหมอช้างชาวทวายเฉียงช้าง กล่าวคือขณะที่หมอช้างในราช สำนัก มีเทพประจำความซัดซั้งคือ “พระพิฆเนศวร” หมอช้างชาวทวายเฉียงช้างก็มีเทพประจำความซัดซั้ง เช่นเดียวกัน หากแต่รับรู้และเรียกกันว่า “พระครู” แทน ซึ่งพระครู นี้ คือ เทวดาอารักษ์ (guardian spirits) ที่สิงสถิตย์อยู่ในหนังปะกำ มีฤทธิ์อำนาจต่ำกว่าเทพเจ้า (gods) แต่มีความใกล้ชิดคนมนุษย์มากกว่า และยังพบ ต่อไปอีกว่า หมอช้างชาวทวายเฉียงช้างทั้งหลายยอมรับนับถือว่าพระครูคือบรมครูของตน ด้วยเหตุผลที่ว่า พระครูเป็นผู้ที่ประสิทธิ์ประสาทวิชาเกี่ยวกับการคล้องช้างเป็นคนแรก พระครูจึงเป็นหมอช้างที่มี สถานภาพสูงสุดที่หมอช้างชาวทวายเฉียงช้างทั้งหลายนับถือ ซึ่ง “พระครู” นี้ ในทัศนะของหมอช้างในราช สำนักแล้ว มิใช่องค์เดียวกับกับ “พระพิฆเนศวร” หากแต่มีสถานภาพเป็นเทพองค์หนึ่งที่ “พระพิฆเนศวร” สร้างขึ้นมา ดังนั้นในแง่ “พระครู” ที่บรรดาหมอช้างชาวทวายเฉียงช้างนับถือ จึงอยู่ในฐานะที่เป็นลูกหรือ บริวารของพระพิฆเนศวรมากกว่า หากให้มีฐานะทางสังคมเท่าเทียมพระพิฆเนศวรไม่ว่า

ทั้งนี้นามของ “พระครู” ที่หมอช้างชาวทวายเฉียงช้างและหมอช้างชนพื้นเมืองบางกลุ่มนับถือ นั้น รู้จักกันในอีกชื่อหนึ่งว่า “พระครูประกรรม(กำ)” ดังที่หนังสือเก่าเล่มหนึ่งซึ่งแต่งโดย อายัน โฆษณีย์ (๒๔๘๒) ได้อธิบายเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่าง “พระพิฆเนศวร” เทพเจ้าของชาวฮินดูและหมอช้าง ประจำราชสำนัก กับ “พระครูประกรรม” อันเป็นบรมครูของหมอช้างชนพื้นเมือง รวมทั้ง “พระหมอ เฒ่า” “พ่อหมอเฒ่า” ไว้ที่น่าสนใจว่า

“...เรื่องราวของพระพิฆเนศวรนั้นปรากฏความตอนหนึ่งใน “กรีนิมิต” อันเป็นพระราชนิพนธ์ ในรัชกาลที่ ๖ ตอนหนึ่งกล่าวว่า

“อนึ่งพระพิฆเนศเดชอุดม	เป็นบรมครูช้างผู้ใหญ่
เธอสร้างสรรพพระกรที่ในไพร	เพื่อให้เป็นสง่าแก่ชาติรี
สร้างสารแปดตระกูลทูนสวัสดิ์	ประจงจัดสรรพางต่างๆสี่
แบ่งปันคณะอัฐะกรี	ประจำที่อัฐะทิศประสิทธิพร
อีกครั้งสรรพช้างเผือกเลือกศุภลักษณ์	ประดับยศพระจอมจักรอดิศร
อีกสร้างช้างดำล้ำคุณุช	เพื่ออุทรเธอทรงผู้รังคราน”

จากเนื้อหาดังกล่าวข้างต้นนี้ ทำให้เราทราบว่าพระพิฆเนศวรเป็นบรมครูช้าง เป็นผู้ทรงสร้าง สรรพช้าง ฉะนั้นพระพิฆเนศวรจึงเป็น “พระ” ของหมอช้างทั้งปวง ทั้งนี้พระพิฆเนศวรได้ทรงนิรมิตให้มี “พระครูประกรรม” ขึ้นสำหรับไว้คล้องช้างด้วย “พระครูประกรรม” จึงได้เป็นที่นับถือของหมอและ ทวายเป็นมาตราบเท่าทุกวันนี้ “พระพิฆเนศวรและพระครูประกรรม” อันเป็นพระของพิธีคล้องช้าง แต่

ก่อนนี้อยู่ที่หอศาสพะเนียดกรุงเก่า ครั้นเมื่อต้นรัชกาลที่ ๗ ก็ได้ัญเชิญมาไว้ที่พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติจัน  
บัดนี้

ด้วยเหตุที่พระพิฆเนศวร์ถือเป็นเทวรูปสำคัญของผู้มีหน้าที่เป็นคชบาล ผู้มีตำแหน่งเป็นครูอาจารย์  
ในทางคชกรรมจึงต้องมี “พระพิฆเนศวร์” ซึ่งแกะด้วยงาช้างตระกูลพิฆเนศมหาไพฑูรย์ไว้บูชา ครั้นเวลา  
ออกไปทำการโพนช้างก็นำติดตัว อย่างเครื่องรางด้วย บางคนก็ใช้งาช้างตระกูลนี้แกะเป็นรูปพระ  
พิฆเนศวร์ที่ด้ามมีด ไว้สำหรับใช้เป็นอาวุธประจำตัวในขณะที่ออกไปโพนช้างก็มี

ส่วนคำว่า “พระครูประกรรม” แม้จะเป็นประโยชน์ที่แปลกหู แต่แท้จริงเฉพาะคำว่า “ประกรรม”  
เป็นภาษาไทยโบราณแปลว่า “เชือกบาศ” และเคยปรากฏในศิลาจารึกของพ่อขุนรามคำแหงด้วย ลักษณะ  
ของครูประกรรมนั้นเป็นภาพบุรุษล่ำสัน นุ่งผ้าเกไล ท่อนบนเปลือยเปล่า มีสร้อยอย่างสร้อยของพราหมณ์  
เฉียงทางอังสะ(ไหล่)ซ้าย นั่งอยู่บนแท่นเข้าซ้ายอยู่ในท่าคุกเข่า เข่าซ้ายตั้ง มีขนบาศกองอยู่ตรงหน้า มือ  
ซ้ายจับคอบาศชูไว้เพียงระดับอุระ(อก) มือขวาคุมเหล็กลูกชกอยู่ในท่าเงี้ยว และเหน็บขอช้างไว้ข้างหลัง

โดยสถานะพระครูประกรรมอุบัติขึ้นด้วยพระกณศนิรมิต ฉะนั้นพระครูประกรรมจึงเป็น  
“ปล้นนคณบดี” คือผู้เลื่อมใสในพระกณศนั้น ดังได้กล่าวแล้วว่า “ประกรรม” แปลว่า “เชือกบาศ” ดังนั้น  
บรรดาหมอละควาญช้างจึงถือเอาเชือกบาศเป็นครูช้างสำคัญด้วย พิธีทอดเชือกคามเชือกก็มีเหตุเนื่องมา  
จากพระครูประกรรมนี้

ขณะที่ “พระหมอเฒ่า” เป็นคำนามสำหรับเรียก “หัวหน้าพราหมณ์พฤฒิบาศ” ในขณะที่กระทำพิธี  
อันว่าด้วยกิจการของช้างทั่วไป เช่น การทอดเชือกคามเชือก และธนูชัยบาศ เป็นต้น พระหมอเฒ่าใน  
ลักษณะดังกล่าวนี้ บางคนไม่อาจเข้าใจช้างเช่นหมอละควาญ ดังจะเห็นได้ในงานพิธีดังกล่าว เมื่อพระหมอ  
เฒ่าจะเข้าไปเจิมและรดน้ำสังข์พระยาช้าง หมอละควาญที่ประจำพระยาช้างต้องคอยป้องกันอันตรายให้อย่าง  
แข็งแรง พระหมอเฒ่าต้องย่อเข้าไปเจียบๆแต่พอเจิมและรดน้ำเทพมนตร์แล้ว บางทีถึงกระโดดออกมาก็  
เคยมี

เหตุที่เป็นเช่นนี้ ก็สืบเนื่องมาจากว่าพระหมอเฒ่า นั้นเป็นแต่ผู้รอบรู้กระบวนพิธี รู้ตำราพระ  
คชลักษณ์ เข้าใจการคชกรรม แต่ไม่มีหน้าที่เป็นคชบาล กิจการที่ต้องปฏิบัติบำรุงช้างนั้นเป็นหน้าที่ของ  
พวกหมอละควาญ และในบรรดาหมอละควาญนั้น ผู้ใดเชี่ยวชาญพระคชศาสตร์ ก็อาจได้กระทำหน้าที่  
ในตำแหน่งพระหมอเฒ่า แต่ก็เฉพาะบางอย่างเท่านั้น เช่น ทำพิธีเบิกไพร(ปัดรังควาน)ช้างที่คล้องได้ใหม่  
พิธีบังไพรต้อนรับช้างให้ไปสู่จุดมุ่งหมาย เป็นต้น ถ้าว่าโดยความนับถือ บุคคลจำพวกหลังนี้ได้รับความ  
ยกย่องนับถือในวิทยาการช้างมากกว่าพระหมอเฒ่าโดยตำแหน่งเสียอีก

กล่าวโดยสรุป พระกณศ ก็คือบรมครูหมอละควาญ พระครูประกรรม คือ พระของหมอละควาญ  
พระหมอเฒ่า คือ พราหมณ์พฤฒิบาศ ผู้รอบรู้อาถรรพเวท ได้ทำหน้าที่อันเกี่ยวข้องกับพิธีของช้าง และพ่อ

หมอเต่า คือ หมอช่างผู้ทรงวิทยาคุณ รอบรู้การขับขี การผูก การบำบัดโรคช้าง การนำโคลงมาสู่ที่มุ่งหมาย และการนำโคลงไปปล่อยยังที่เดิม คำรายนิสสัยครุร้าย คือคิงของช้างได้...”<sup>๒</sup>

ดังนั้นจากหลักฐานที่ได้นำเสนอไปแล้วข้างต้น “พระครู” ของหมอช่างชาวกวยเลียงช้างและหมอช่างชนพื้นเมืองนั้น ก็คือ “พระครูประกรรม” นั่นเอง ซึ่งตามความเชื่อของชาวอินดู จัดเป็นเทพองค์หนึ่งที่พระพิฆเนศวร์สร้างขึ้นมา และได้รับการนับถือว่าเป็นเทพหรือพระของหมอช่างทั้งหลาย การที่หมอช่างในราชสำนักถือเอาพระพิฆเนศวร์เป็นบรมครูหมอช่าง ขณะที่หมอช่างชาวกวยเลียงช้างกลับถือเอาพระครูหรือพระครูประกรรม ซึ่งเป็นเพียงอาร์กซ์ซึ่งจัดว่ามีฐานะทางสังคมต่ำกว่าพระพิฆเนศวร์ เป็นบรมครูหมอช่างของตนนั้น นับเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจนอกเหนือไปจากข้อสรุปที่ว่าเพราะพระพิฆเนศวร์เป็นเทพของชาวอินดู ขณะที่พระครูเป็นความเชื่อของชนพื้นเมือง อย่างไรก็ตามการรับรู้ของหมอช่างในราชสำนักนั้น จะมีทั้งพระพิฆเนศวร์และพระครูควบคู่กันไปด้วย ดังจะเห็นได้จากข้อมูล ในหนังสือตำราภาพเทวรูปและเทวดานพเคราะห์ ของหอสมุดแห่งชาติ (๒๕๓๕) ซึ่งเป็นหนังสือที่รวบรวมเทพเจ้าทางด้านศิลปะของไทยที่ได้รับอิทธิพลจากศาสนาพราหมณ์ ก็มีภาพวาดพร้อมคำบรรยายประกอบเกี่ยวกับ “ครูปะกำช้าง” ที่ปรากฏในพระราชพิธีเกี่ยวช้าง ว่ามีทั้งสิ้น ๔ คน คือ พระโกลกวันดี (หรือโกลวรรดี) ผู้เป็นครูปะกำช้างที่สถิตอยู่ในเลขชรอง พระนางศรีระวัง (หรือศิริวัง) ผู้เป็นครูปะกำช้างที่สถิตอยู่ในบ่วงบาศ พระคชศาสตร์ (หรือคชสาย) ผู้เป็นครูปะกำช้างที่สถิตอยู่ในยขอ (ตะขอ) และพระสาตกำม (หรือสาตกรรม) ผู้เป็นครูปะกำช้างที่สถิตอยู่ในเสาตะลุง” หลักฐานชิ้นนี้ทำให้เราทราบว่า หมอช่างในราชสำนัก

<sup>๒</sup> ชาญ โฆษณ (นามแฝง), “เรื่องพระคเณศที่เกี่ยวกับช้าง” ใน เทพนิยายสงเคราะห์ เรื่องเมขลา-รามสูร และ พระคเณศ โดย เสฐียรโกเศศ และ นาคะประทีป (พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, ๒๔๘๒), หน้า ๑๕๔-๑๖.

<sup>๓</sup> กรมศิลปากร, หอสมุดแห่งชาติ, ตำราเทวรูปและเทวดานพเคราะห์, กรมศิลปากรจัดพิมพ์เฉลิมพระเกียรติ สมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ ในมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา ๕ รอบ วันที่ ๑๒ สิงหาคม ๒๕๓๕ (กรุงเทพมหานคร: กรมศิลปากร, ๒๕๓๕), หน้า ๓๐, ๕๐-๕๑.

หนังสือเล่มนี้ เป็นหนังสือที่รวบรวมภาพลายเส้นที่ปรากฏในหนังสือสมุดไทย หมวดตำราภาพเลขที่ ๑๑, ๑๒, ๑๓, ๑๔ และ ๑๐ รวม ๕ เล่มด้วยกัน และในจำนวนตำราภาพทั้งหมดนี้ มีข้อความที่บอกชื่อผู้สร้างในประวัติของเอกสารเฉพาะเลขที่ ๑ ซึ่งบันทึกไว้ว่า “สันนิษฐานว่า เจ้าฟ้าอิสราพงษ์ ทรงพระดำริสร้างในราชการที่ ๔” ส่วนอีก ๔ เล่มนั้น ไม่ได้บ่งบอกชื่อผู้สร้างไว้เลย

การพิมพ์เผยแพร่ภาพเทวรูปในครั้งนี้ จัดพิมพ์ขึ้นเป็นครั้งแรก เพื่อนำเสนอภาพจิตรกรรมลายเส้นที่บรมครูของช่างศิลปะไทย ได้บรรจงเขียนและสร้างภาพเทพเจ้าในศาสนาพราหมณ์ให้ปรากฏขึ้นในหนังสือสมุดไทย สันนิษฐานว่าคงจะใช้เป็นต้นแบบในการเขียนภาพที่ระเบียงวัดพระศรีรัตนศาสดาราม หรือเพื่อการศึกษารูปลักษณะของเทพเจ้าในด้านศิลปะ โดยมุ่งให้ผู้อ่านหรือผู้ที่สนใจได้ศึกษาข้อมูลจากภาพ จะเห็นได้ว่า การจัดท่วงท่าของเทพลักษณะ เทพพาหนะ เทพศัตตรา และสิ่งที่ทรงถือในหนังสือสมุดไทยทั้ง ๕ เล่มนี้ ถึงแม้จะมีลักษณะที่แตกต่างกันไปบ้าง แต่ก็ยังเป็นข้อมูลที่มีคุณค่ายิ่งต่อการศึกษาค้นคว้าด้านจิตรกรรมและงานช่างของไทย (จากบทนำ หน้า ๕)

ก็นับถือพระครูด้วยเช่นกัน อีกทั้งยังเป็นที่น่าสังเกตว่าภาพของครูปะกำช่างแต่ละคนที่ปรากฏในภาพวาดดังกล่าว มิใช่ประชากรในภูมิภาคนี้แน่นอน หากแต่มีรูปร่างลักษณะคล้ายพราหมณ์พฤติบาศผู้ที่ทำพิธีกรรมเกี่ยวกับช่างให้กับราชสำนักมากกว่า จึงเป็นหลักฐานอีกประการหนึ่งที่ยืนยันได้ว่า ความเชื่อเรื่องผีปะกำ(ของหมอช่างในราชสำนัก)นี้ได้มาแต่พราหมณ์ที่มาจากอินเดีย การที่ความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะกำมีปรากฏทั้งในราชสำนักและกลุ่มชนพื้นเมือง แสดงให้เห็นว่าความเชื่อเรื่องผีปะกำนั้นมีได้จำกัดอยู่ในหมู่สามัญชน หรือจัดเป็นเพียง “วัฒนธรรมราษฎร์”(little culture) เท่านั้น หากยังเป็น “วัฒนธรรมหลวง” (great culture) อีกด้วย



ภาพที่ ๖.๑. พระโกศวรรคิ นางศรีระวัง พระคชศาสตร์ และ พระสาทรกรรม

ขณะที่หมอช่างในราชสำนักรับรู้ทั้งนาม “พระพิฆเนศวร์” และ “พระครู” แต่จากการสอบถามบรรดาหมอช่างชาวทวายเฉียงช้าง ไม่มีผู้ใคร่รับรู้หรือรู้จักพระพิฆเนศวร์เลย หากแต่รู้จัก “พระครู” และได้ถือเอา “พระครู” นี้เป็นบรมครูของพวกตน โดยเชื่อว่าพระครูนี้จะสิงสถิตย์อยู่ในบ่วงบาศที่พวกเขาเรียกว่า “ปะกำหรือหนังปะกำ” และต่อมาภายหลังได้ผสมผสานความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ อันเป็นความเชื่อดั้งเดิมของพวกตนเข้าไปด้วย โดยอธิบายว่าวิญญาณของบรรพบุรุษที่เคยเป็นหมอช่างได้เข้าไปสิงสถิตย์อยู่ในหนังปะกำร่วมกับพระครู และส่วนหนึ่งของความสำเร็จที่บรรดาหมอช่างทั้งหลายได้รับนั้น ก็มาจากอำนาจของผีบรรพบุรุษเหล่านี้ ดังนั้นจึงเรียกวิญญาณของผีบรรพบุรุษ และพระครูที่สิงสถิตย์อยู่ในหนังปะกำนี้รวมกันไปว่า “ผีปะกำ” และถือเอาผีปะกำนี้เป็นผีบรรพบุรุษของตนส่วนหนึ่งด้วย นอกเหนือไปจากผีเรือน (ดุงปัด) และผีประจำหมู่บ้านหรือผีปู่ตา (ยาจวะปราม) ลักษณะการถือเอาทั้งผีปะกำ ผีเรือน และผีประจำหมู่บ้าน มาเป็นบรรพบุรุษเช่นนี้ แสดงให้เห็นถึงการขาดความต่อเนื่องของจิตสำนึกที่แน่นอนทางประวัติศาสตร์ จึงทำให้สังคมชาวทวายเฉียงช้างเป็นสังคมที่มีลักษณะซ้อนของการนับถือบรรพบุรุษอย่าง

เห็นได้ชัด และในแง่นี้ก็อาจจะวิเคราะห์ได้ว่า ระบบศาสนาของชาวอวกวเลียซังยังมีลักษณะเป็นแบบศาสนาดั้งเดิม (primitive religion) ก่อนข้างสูง เพราะยังไม่ได้พัฒนาไปสู่การเชื่อถือในพระเจ้าองค์เดียว (monotheism) ดังเช่นในบางสังคมที่มีความสลับซับซ้อนทางเศรษฐกิจและการเมืองสูงในปัจจุบัน

อาจเป็นไปได้ว่าความเชื่อใน “พระพิฆเนศวร” และ “พระครู” ซึ่งเป็นบรมครูหมอช่างของหมอช่างในราชสำนักและหมอช่างชนพื้นเมืองนั้น ต่างก็ได้รับการถ่ายทอดมาจากแหล่งเดียวกัน แต่เนื่องมาจากลักษณะสังคมของหมอช่างชนพื้นเมืองเหล่านั้น เป็นสังคมที่ไม่มีลายลักษณ์อักษร (non-literate society) จึงก่อให้เกิดการขาดจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่แน่นอน เพราะในสังคมชนเผ่าดั้งเดิมที่ไม่มีตัวอักษรใช้ และแสดงอรรถาธิบายโดยการเขียนนั้น กระบวนการคิด กระบวนการหาคำตอบ เกี่ยวกับความเข้าใจในจักรวาล ธรรมชาติ โลกและสังคม จะต้องเป็นไปในลักษณะที่ชัดที่สุด แต่ขณะเดียวกันก็ต้องครอบคลุมมากที่สุด อันเป็นกระบวนการคิดที่ โคลด เลวี-สเตราส์ นักมานุษยวิทยาชาวฝรั่งเศสเรียกว่า “กระบวนการคิดแบบดั้งเดิม” (primitive thinking)<sup>๔</sup> ดังนั้น เมื่อ “พระครู” ถูกสังคมกำหนดว่าเป็นบรมครูหมอช่างของพวกเขาแล้ว ก็ไม่จำเป็นที่สมาชิกในสังคมจะต้องมาเสียเวลา ตรวจสอบว่าสิ่งที่เขาเชื่อนั้นมีตัวตนหรือถูกต้องหรือไม่ พวกเขาจึงเรียกบรมครูหมอช่างว่า “พระครู” มาตลอดช่วงระยะเวลาทางประวัติศาสตร์อันยาวนานของกลุ่ม

สำหรับคติความเชื่อเรื่องพระพิฆเนศวรของหมอช่างในราชสำนัก ที่ได้รับมาจากวัฒนธรรมอินเดีย นั้น สุจิตต์ วงษ์เทศ (๒๕๓๘) ได้กล่าวว่า มิใช่เทพดั้งเดิมของชนเผ่าอารยันหรือเป็นเทวดาเชื้อสายอารยัน หากแต่เป็นเทพที่มีพัฒนาการมาจากผีของชนพื้นเมืองที่สำคัญเผ่าหนึ่งของอินเดียใต้คือพวก “มุนคะ” อันเป็นกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลมอญ-เขมร (mon-khmer) ซึ่งกระจายอยู่ทั้งในอินเดียและในอุษาคเนย์มาก่อนชาติอื่นๆ และนับถือช่างเป็น “ผี” สำคัญประจำเผ่าพันธุ์หรือยกย่องเป็น “ผีสมิงไพร” ที่ยิ่งใหญ่ที่สุด ขณะที่ชาวอารยันเป็นพวกที่พูดภาษาอินโด-ยุโรป มีถิ่นกำเนิดอยู่ทางตะวันตกเฉียงเหนือหรือเอเชียกลาง พวกนี้ไม่รู้จักช่างและไม่นับถือช่าง ต่อมาเคลื่อนย้ายเข้ามาในอินเดียเมื่อราว ๑,๐๐๐ ปีก่อนพุทธกาล ได้เอาเทวดาหรือ “ผี” ของตนมาเผยแพร่ด้วย ในระยะแรกๆ พวกอารยันเหยียด “ผี” พื้นเมืองเช่นช่างของพวกเขา แต่ก็ไม่สามารถปราบหรือกำจัดผีสมิงไพรลงได้ เพราะชาวพื้นเมืองไม่ยินยอม ในที่สุดจึงต้องประนีประนอม ก่อให้เกิดการผสมผสานทางเผ่าพันธุ์และวัฒนธรรม ผีสมิงไพรจึงได้รับการ “สร้าง” ใหม่ให้มีรูปร่างคล้ายคนอย่างอารยัน แต่มีเศียรเป็นช่างอย่างชนพื้นเมืองดั้งเดิม แล้วสร้างนิทานมาประกอบให้เป็นโอรสพระอิศวร แล้วเกิดความขัดแย้งจนหัวหาย ต้องเอาหัวช่างมาต่อให้ ทั้งหมดนั้นเป็นนิทานสัญลักษณ์ที่ซ่อนเรื่องจริงเกี่ยวกับเผ่าพันธุ์เอาไว้ ซึ่งเทพองค์ใหม่นี้ก็คือพระพิฆเนศวรนั่นเอง<sup>๕</sup>

<sup>๔</sup>ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล, “เค้าโครงความคิดเรื่องโครงสร้างและการศึกษานิทานปรัมปราของ โคลด เลวี-สเตราส์” ใน *รวมบทความการวิเคราะห์ข้อมูลทางคติชนวิทยา* (กรุงเทพมหานคร: สมาคมวิจัยเชิงคุณภาพแห่งประเทศไทย และ สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๑), ๗๖ หน้า.

<sup>๕</sup>สุจิตต์ วงษ์เทศ, “พระพิฆเนศที่หิวนม” ใน *มติชนสุดสัปดาห์* ปีที่ ๑๕ ฉบับที่ ๗๘๘, วันอังคารที่ ๓ ตุลาคม ๒๕๓๘, หน้า ๕๕.

คติความเชื่อเรื่องพระพิฆเนศวรนี้ สะท้อนให้เห็นระบบความเชื่อที่นักมานุษยวิทยาเรียกว่า ระบบโทเท็ม (totem system) อันเป็นคติที่ว่าด้วยการนับถือยกย่องสัตว์เป็นสัญลักษณ์ประจำเผ่าของตนเอง สัตว์เหล่านี้จะมีความสัมพันธ์เป็นพิเศษกับสมาชิกของเผ่า เช่นถือวาทือบรรพบุรุษต้นตระกูลของกลุ่ม และห้ามรับประทานสัตว์ชนิดนั้น เป็นต้น ดังที่นักวิชาการบางกลุ่มได้อธิบายถึงมูลเหตุของการนับถือพระพิฆเนศวรของชาวฮินดูไว้ว่า พระพิฆเนศวรนั้นแต่เดิมเป็นเทพของชาวพื้นเมืองดั้งเดิมของอินเดียซึ่งมีกำเนิดมาจากลัทธิการบูชาสัตว์ ซึ่งอธิบายจากหลักทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับความเชื่อของมนุษย์สมัยก่อนว่าเป็นความเชื่อแบบลัทธิบูชาพืชและสัตว์ (totemism)\* เป็นความเชื่อของกลุ่มชนที่คิดว่า พวกตนมีความสัมพันธ์กับสิ่งมีชีวิตหรือไม่มีชีวิตอย่างใดอย่างหนึ่ง ส่วนใหญ่จะเป็นปรากฏการณ์ธรรมชาติ สิ่งของในธรรมชาติ พืชหรือสัตว์ ซึ่งมีอิทธิพลต่อความเป็นอยู่ของตนในขณะนั้น และนักวิชาการบางกลุ่มก็สันนิษฐานว่า พระพิฆเนศวรอาจมีกำเนิดมาจากการเป็นเทพประจำเผ่าของคนป่าเผ่าอารยัน ซึ่งอาศัยอยู่ในพื้นที่อันกว้างใหญ่บนภูเขาและในป่าของอินเดีย คนเหล่านี้จะต้องเผชิญกับฝูงช้างที่นำกลัว จึงเกิดการเคารพบูชาในรูปแบบของช้างขึ้นเพื่อให้ปกป้องคุ้มครอง เทพองค์นี้ต่อมาก็อาจเข้ามาสัมพันธ์กับปศุติ (pasupati) สังคะระ (sankara) และภุคปติ (ศิวะ) และเมื่อได้กลายเป็นเทพชั้นสูงขึ้นของชาวอารยัน ก็ได้มีการกล่าวถึงกำเนิดของพระพิฆเนศวรแตกต่างกันไปในคัมภีร์ปุราณะต่างๆ ทั้งนี้จากข้อสมมติฐานต่างๆ นักวิชาการของอินเดียก็สรุปว่าพระพิฆเนศวรอาจมีกำเนิดมาจากการเป็นเทพพื้นเมืองของอินเดีย และต่อมาในยุคหลังได้ปรากฏเป็นเทพสำคัญในศาสนาฮินดู มีลักษณะเป็นเทพที่มีเศียรเป็นช้าง เนื่องจากลัทธิพื้นเมืองของอินเดียเป็นลัทธิบูชาสัตว์ มีเทพที่มีเศียรเป็นสัตว์เป็นเทพประจำเผ่า และเนื่องจากช้างนั้นเป็นสัตว์ที่ใหญ่ที่สุดในอินเดีย พระพิฆเนศวรที่มีเศียรเป็นช้างจึงได้รับการยกย่องเป็นหัวหน้าของเทพที่มีเศียรเป็นสัตว์ทั้งหลาย<sup>๖</sup> สำหรับในประเทศไทย ความเชื่อเกี่ยวกับพระพิฆเนศวรได้วิวัฒนาการจากคติของเทพแห่งอุปสรรคไปสู่ความหมายที่หลากหลาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเป็นเทพแห่งศิลปวิทยาตั้งเป็นที่รู้จักกันทั่วไป

\* พจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๓๒ (พิมพ์ครั้งที่ ๒) หน้า ๓๘๘-๘ ได้ อธิบายความหมายของโทเท็ม (totem) กับ คติโทเท็ม (totemism) ไว้ว่า

โทเท็ม สัตว์ พืชหรือวัตถุตามธรรมชาติ จะเป็นชนิดใดก็ได้ ที่กลุ่มชนซึ่งสืบสายโลหิตเดียวกัน(sib)ใช้เป็นชื่อกลุ่มของตน สมาชิกของกลุ่มชนนี้จะมีสัมพันธภาพและความสัมพันธ์และแสดงท่าทีเป็นพิเศษกับสัตว์ พืช หรือวัตถุตามธรรมชาติที่ถือวาทือเป็นโทเท็มนั้น

คติโทเท็ม การจัดระเบียบทางสังคมและการปฏิบัติทางศาสนาแบบหนึ่ง ลักษณะสำคัญคือการเน้นความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างกลุ่มชนหนึ่งที่สืบสายโลหิตเดียวกันกับโทเท็มของกลุ่มชนนั้น โทเท็มถือวาทือเป็นบรรพบุรุษหรือมีความเกี่ยวข้องอย่างลึกซึ้งกับบรรพบุรุษของกลุ่มชนนั้นและเป็นที่มาของชื่อกลุ่ม สมาชิกของกลุ่มถูกห้ามมิให้กินสัตว์หรือพืชที่เป็นโทเท็มเป็นอาหาร

<sup>๖</sup> จรัสสา คชาชีวะ, พระพิฆเนศวร : คติความเชื่อและรูปแบบของพระพิฆเนศวรที่พบในประเทศไทย (กรุงเทพมหานคร: กรมศิลปากร, ๒๕๓๑), หน้า ๑๐-๑๑.



อย่างไรก็ตาม การนับถือผีปะกำอันเป็นระบบความเชื่อและพิธีกรรมอันเก่าแก่ ของบรรดาหมอช้างและผู้มีหน้าที่เกี่ยวข้องกับช้างทั้งหลาย หาได้จำกัดอยู่เฉพาะในหมู่ชาวกวยเลียงช้างในปัจจุบันไม่ เพราะมีหลักฐานหลายชิ้น ที่ระบุว่ามีการนับถือผีปะกำในหมู่มชนพื้นเมืองในหลายท้องที่ ดังเช่นในคติความเชื่อเรื่องผีของชนพื้นเมืองที่พูดภาษาเขมรในจังหวัดสุรินทร์ ก็ได้มีการแบ่งลำดับชั้นของผีไว้หลายระดับด้วยกัน ในจำนวนนั้นก็มี “ผีปะกำ” รวมอยู่ด้วย<sup>๖</sup> ทำให้เชื่อได้ว่าชนพื้นเมืองที่พูดภาษาเขมรในจังหวัดสุรินทร์ คงจะมีความเชื่อเรื่องผีปะกำอยู่ด้วยเช่นกัน อย่างไรก็ตามความเชื่อเรื่องผีปะกำ มักจะมีปรากฏอยู่ทั่วไปในกลุ่มชนที่มีอาชีพเกี่ยวกับการคล้องช้างและเลี้ยงช้างมากกว่า โดยเฉพาะหมอช้างชนพื้นเมืองในภาคตะวันออกเฉียงเหนือและภาคเหนือของไทย ดังจากการศึกษาค้นคว้าเอกสารต่างๆที่เกี่ยวข้อง ก็พบคำว่า “ปะกำ” และ “ผีปะกำ” ในเอกสารที่เกี่ยวข้องกับการคล้องช้างหลายฉบับ โดยเฉพาะเอกสารสำคัญชิ้นหนึ่ง ที่ระบุเรื่องราวเกี่ยวกับผีปะกำของบรรดาหมอช้าง ในภาคเหนือและภาคตะวันออกเฉียงเหนือไว้ค่อนข้างละเอียด นั่นก็คือ บันทึกที่พระยาอินทรมนตรีศรีจันทรวงุมาร อธิบดีกรมสรรพากร ผู้มีความสนใจในเรื่องช้างและการคล้องช้างเป็นพิเศษ ได้ขอร้องให้บรรดาสรรพากรภาค ทั้งภาคเหนือ ภาคตะวันออกเฉียงเหนือและภาคใต้ ช่วยกันค้นคว้าหาหลักฐานเกี่ยวกับการคล้องช้างส่งไปให้ท่าน เพื่อให้ประกอบการเรียบเรียงตำราช้างและการจับช้างป่า ภายหลังจากที่ท่านเสียชีวิตแล้ว ลูกหลานของท่านได้เก็บรวบรวมต้นฉบับไปให้ นายจ่านงค์ ทองประเสริฐ ซึ่งดำรงตำแหน่งเป็นผู้อำนวยการกองศิลปกรรมศิลปากรในขณะนั้น และนายจ่านงค์ ทองประเสริฐ ได้นำมารวมไว้ในบทความที่ชื่อว่า “ภาษาของเรา” ออกอากาศทางสถานีวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย กรมประชาสัมพันธ์ ตั้งแต่วันที่ ๓ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๒๓ ถึงวันที่ ๑๗ มกราคม พ.ศ. ๒๕๒๖ ซึ่งจากบันทึกดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงการนับถือผีปะกำของกลุ่มชนที่มีอาชีพคล้องช้างในแต่ละมณฑล แต่ละจังหวัดดังนี้

๑. มณฑลนครราชสีมา ซึ่งประกอบไปด้วยจังหวัดนครราชสีมา ชัยภูมิ ขุขันธ์ (ศรีสะเกษ) สุรินทร์ กาฬสินธุ์และมหาสารคามนั้น พบว่ามีการนับถือผีปะกำอย่างกว้างขวางในหมู่มหมอช้างในบริเวณนี้ ดังปรากฏข้อความในจดหมายที่ ๖๒/๘๕๑ ลงวันที่ ๒๕ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๔๗๐ ของอำมาตย์โทหลวงภูมิพลารักษ์ สรรพากรมณฑลนครราชสีมา ที่มีถึงพระยาอินทรมนตรีศรีจันทรวงุมาร อธิบดีกรมสรรพากรสมัยนั้น ความตอนหนึ่งว่า

“...ข้าพเจ้าได้สอบสวนไปยังจังหวัด และขอให้สรรพากรจังหวัดเรียกตัวผู้ชำนาญในการจับช้างป่ามาสอบถามให้ได้ความจริงโดยแน่นอนตามประเพณีนิยมกระทำกันตามท้องที่ บัดนี้สรรพากรจังหวัดรายงานชี้แจงว่า ได้สอบสวนบรรดาหมอความที่ออกไปทำการไล่แทรกโพนช้างป่าแล้ว คงได้ความว่าการไปจับช้างป่าจะต้องเลือกคัดผู้มีความชำนาญและรู้ขนบธรรมเนียมการปฏิบัติซึ่งเรียกกันว่า ปฏิโย หรือ ครุบาใหญ่ หรือ มะแลหมอ ให้เป็นหัวหน้าคุมไป และตรวจหาฤกษ์ยามโชคชะตาในการที่จะไป และเป็นผู้

<sup>๖</sup> คณะกรรมการศาสนาเพื่อการพัฒนา สุรินทร์, แซมชายฉบับพิเศษ (สุรินทร์: ศิริรัตนการพิมพ์, ๒๕๓๑), หน้า ๑๑๖.

กำหนดวันเวลาทำการพิธีบวงสรวงหนึ่งประจำ หรือเรียกว่า วิธีเบิกทาง ทุกอย่างในพิธีการเหล่านี้ แต่บางท้องที่มีวิธีต่างกัน และเครื่องบวงสรวงในบางแห่งมากบ้างน้อยบ้าง ตามความนิยมในท้องที่ที่ปีป่านั้นๆ ส่วนภาษาที่พูดบังคับข้างบางคำก็ไม่ตรงกัน ดังแจ้งในการสอบสวนซึ่งผู้ชำนาญในการจับช้างป่าได้ชี้แจงและได้ส่งมากราบเรียนเป็นทางที่พิจารณาพร้อมกับรายงานนี้ด้วยแล้ว”<sup>๕</sup>

ทั้งนี้จากการศึกษาเอกสารของพระยาอินทรมนตรีศรีจันทรวงุมารเรื่องดังกล่าว ข้าพเจ้าสามารถที่จะกล่าวได้ว่า บรรดาหมอช้างในมณฑลนครราชสีมาที่ยึดมั่นถือมั่นในผีปะกำมากกว่าชนกลุ่มอื่นๆ ที่มีอาชีพในการเลี้ยงช้างและคล้องช้างป่า โดยเฉพาะหมอช้างชาวทวยในจังหวัดสุรินทร์ ซึ่งถือว่าผีปะกำนั้นเป็นผีที่มีความสำคัญเหนือกว่าผีอื่นใดทั้งปวง

๒. มณฑลอุดร ก็ปรากฏว่ามีการนับถือผีปะกำในหมู่หมอช้างแถบนั้นด้วย ดังในจดหมายที่ ๖๔/๕๔๔ ลงวันที่ ๒๕ ตุลาคม พุทธศักราช ๒๔๗๐ ที่มีมาถึงพระยาอินทรมนตรีศรีจันทรวงุมาร อธิบดีกรมสรรพากรในขณะนั้น ได้แจ้งรายละเอียดเกี่ยวกับ “พิธีบวงสรวงในเวลาจะนำช้างออกจากบ้านเดินทางต่อไป” ความว่า

“จัดเครื่องบวงสรวง ไก่ ๑ ตัว สุรา ๑ ขวด ข้าว ๑ กระติบ ดอกไม้รูปเทียน ๑ ชัน กรวยเล็ก ๘ อัน ยกไปขึ้นสารเจ้า(ศาลเจ้า)ที่เก็บหนึ่งประจำ แล้วก็กล่าวคำบวงสรวง(หมายความว่า จะขอลาและเอาหนึ่งประจำไปจับช้างป่า) เมื่อเสร็จก็เอาหนึ่งขึ้นหลังช้างเดินทางต่อไป ตอนนี้อย่าอภัยถามคนที่บ้านใกล้ป่า แลวนั้นว่า ในป่านี้มีการทำบวงสรวงป่ากันอย่างไร เช่นว่าผีที่ป่านี้จะกินอะไรที่เคยทำกันมา และให้คนแถวบ้านป่านี้กระทำตามลัทธิของเขาที่เคยทำกันมา เมื่อเสร็จก็เดินทางไปจับช้างป่าต่อไป ตอนหากลับบ้านก็ทำพิธีบวงสรวงอีก คือ ไก่ ๑ ตัว สุรา ๑ ขวด ข้าว ๑ กระติบ ดอกไม้รูปเทียน กรวยเล็ก ๘ อัน นำไปขึ้นสารเจ้าแล้วก็กล่าวคำบวงสรวง(หมายความว่า ได้กลับมาแล้ว จะเอาหนึ่งประจำขึ้นไว้) เป็นการเสร็จ แต่การจับช้างป่ามีตำแหน่ง ๓ ตำแหน่ง คือ ๑. หมอผู้เป็นหัวหน้าไปคล้องช้าง ๒. หมอจำเป็นผู้ช่วย และบังคับบัญชาลูกน้องไม่ให้ทำอะไรผิดจากธรรมเนียมเดิม ๓. หมอผู้รักษาช้างและไล่ช้างต่อเข้าไปหาช้างป่าในเวลาจะจับ และควาญห้ามไม่ให้พูดคุยต่างๆ ถ้าจะพูดต้องใช้ภาษาผีแทนทุกคำ เมื่อหมอแลหมอจำเป็นจะสั่งให้ทำอะไร ก็ทำตามเสมอ ต่อเมื่อเดินทางกลับถึงบ้านจึงพูดภาษาเดิมได้ กับเวลานอนในป่า ต้องหมอนอนก่อนแล้วหมอจำเป็นและควาญจึงจะนอนได้ ถ้าผู้ใดกระทำผิด ก็แปลว่า ผลที่ประสงค์ที่จะได้นั้นก็จะไม่ได้”<sup>๕</sup>

จากข้อความที่ยกมานี้ แสดงให้เห็นว่ามีการนับถือผีประจำบ่วงบาศหรือที่เรียกว่า “ผีปะกำ” ในหมู่หมอช้างในบริเวณมณฑลอุดรเช่นเดียวกัน โดยจะถือปฏิบัติมาก่อนและหลังจากการไปคล้องช้างป่า

<sup>๕</sup>จางง์ ทองประเสริฐ, “การจับช้างป่าและภาษาผีป่า” ใน อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ นายชูป ธรรมกุล ป.ช. ณ เมรุวัดอินทวาราม อำเภอเมือง จังหวัดบุรีรัมย์, ๕ กรกฎาคม ๒๕๒๕, หน้า ๑๑.

<sup>๕</sup>เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๑.

จะต้องทำการเช่นไหว้ผีปะกำที่ประจำอยู่ในเชือกปะกำก่อน และในการเช่นไหว้ผีปะกำของหมอซ้าง มณฑลอุดรนั้น ก็มีการระบุน่ามีการเช่นไหว้ผีปู่ตายาย พร้อมในคราวเดียวกันด้วย<sup>๑๐</sup>

๓. มณฑลพายัพ ไม่ปรากฏว่ามีการเรียกเชือกบ่วงบาศว่า “หนังปะกำ”หรือ“เชือกปะกำ” แต่อย่างไร ทั้งนี้จะเรียกว่า “เชือกบ่วงบาศ” หรือ “หนังบ่วงบาศ” เลย และบรรดาผู้ที่มีอาชีพคล้องช้างในมณฑลนี้ ต่างก็มีการเช่นไหว้บ่วงบาศเชือกบ่วงบาศ เฉกเช่นหมอซ้างในมณฑลนครราชสีมาและอุดร ดังข้อความที่ปรากฏในจดหมายจากมณฑลพายัพ ฉบับลงวันที่ ๒๕ พฤษภาคม พุทธศักราช ๒๔๗๑ ที่พระยาอนุภูลนิชยาธร สรรพากรมณฑลพายัพ ส่งสำเนาสอบประวัติการจับช้างป่าจังหวัดเชียงราย และลำปาง มาให้พระยาอินทรมนตรีศรีจันทรวงุมาร อธิบดีกรมสรรพากรในขณะนั้น พอสรุปได้ว่า ในกรณีของจังหวัดเชียงรายนั้นจะทำการเช่นไหว้เชือกบ่วงบาศในบริเวณที่พักแรมของหมอซ้าง ภายหลังจากออกเดินทางจากบ้านแล้ว ทั้งนี้ช่วงที่ยกเชือกบ่วงบาศขึ้นบนหลังช้างนั้นไม่มีการทำพิธีใดๆทั้งสิ้น เช่นเดียวกับตอนกลับบ้านก็มิได้มีการระบุน่ามีการเช่นไหว้เชือกบ่วงบาศแต่อย่างใด ส่วนจังหวัดลำปางนั้น ระบุน่ามีการเช่นไหว้เชือกบ่วงบาศอย่างน้อย ๒ ครั้ง คือช่วงก่อนที่จะยกขึ้นหลังช้างต่อ และช่วงที่จะยกขบวนจากที่ชุมนุมที่พักในป่าไปจับช้างป่า ส่วนเวลากลับบ้านไม่ได้ระบุน่ามีการเช่นไหว้ผีปะกำแต่อย่างใด<sup>๑๑</sup>

๔. มณฑลพิษณุโลก จากรายละเอียดในจดหมายที่ส่งไปถึงพระยาอินทรมนตรีศรีกุมารของมณฑลพิษณุโลกพบว่า จดหมายลงวันที่ ๕ มิถุนายน พุทธศักราช ๒๔๗๐ ที่อำมาตย์ศรี พระผจงธนสาร สรรพากรมณฑลพิษณุโลก มีถึงพระยาอินทรมนตรีศรีจันทรวงุมาร อธิบดีกรมสรรพากรในขณะนั้น เพื่อตอบคำถามในประเด็นเกี่ยวกับการจับช้างป่า วิธีเสกผง และการแปลภาษาผีเป็นภาษาไทย แจ้งว่า ในช่วงดังกล่าวหมอและควาญช้างแถบมณฑลฯไม่อยู่ ไปทำการจับช้างอยู่ในป่าทั้งหมด จึงไม่อาจสอบสวนได้ แต่ได้ส่งบัญชี “ว่าด้วยถ้อยคำที่พูดในเมื่อเวลาไปจับช้างป่า เรียกว่าภาษาผีป่า” โดยย่อจำนวน ๔๒ คำที่ได้ทำการสอบสวนไว้มาให้แทน ซึ่งพบว่ามีคำว่า “ปะกำ” อยู่ ๒ แห่งคือในคำที่ ๒๗ และ ๓๒ ดังนี้<sup>๑๒</sup>

๑. คำที่ ๒๗ เขียนว่า ช้างป่าที่จับได้แล้ว(ภาษาไทย) ตรงกับคำว่า ของปะกำ (ภาษาผี)

๒. คำที่ ๓๒ เขียนว่า หนังปะกำสำหรับคล้องช้าง (ภาษาไทย) ตรงกับคำว่า กำกู (ภาษาผี)

จากเนื้อหาของจดหมายจากสรรพากรมณฑลพิษณุโลกข้างต้นนี้ แม้ว่าจะไม่มีรายละเอียดเกี่ยวกับผีปะกำโดยตรง แต่จากข้อความที่มีพาดพิงถึงที่ยกมานี้ ก็พอที่จะอนุมานได้ว่า กลุ่มชนที่มีอาชีพในการคล้องช้างป่าแถบมณฑลพิษณุโลกนี้มีการนับถือผีปะกำด้วยเช่นเดียวกัน

<sup>๑๐</sup>เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๐.

<sup>๑๑</sup>เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๗-๕๘.

<sup>๑๒</sup>เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๒.



ภาพที่ ๖.๒. พระยาอินทรมนตรีศรีจันทร์กุมาร

จากหลักฐานที่กล่าวไปข้างต้นนี้ เราจึงพอที่จะสรุปถึงที่มาหรือพัฒนาการของความเชื่อเรื่องผีปะกำ ในหมู่หมอช่างชาวกวยเลียงซ้างและหมอช่างชนพื้นเมืองในภูมิภาคนี้ได้ว่า เป็นคติความเชื่อดั้งเดิมที่กลุ่มชนพื้นเมืองที่มีอาชีพในการเลี้ยงซ้างและคล้องซ้างในภูมิภาคนี้ ได้ให้ความเคารพนับถือมานานแล้ว ด้วยเชื่อว่าเป็นผีที่สามารถจะอำนาจโชคให้แก่พวกตนในการคล้องซ้างป่า ขณะเดียวกันก็อาจจะให้โทษแก่ตนเองได้เช่นกัน ถ้าหากมีการฝ่าฝืนหรือละเมิดข้อห้ามของผีปะกำ ทำให้คติความเชื่อเรื่องผีปะกำ ได้เข้าไปฝังรกรากอยู่ในวิถีชีวิตของชาวกวยเลียงซ้างมาแต่อดีต และความเชื่อดังกล่าวได้ก่อให้เกิดการจัดระเบียบสังคมออกมาในรูปแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นอาคารสถานที่ ผู้ประกอบพิธีกรรม ขั้นตอนการทำพิธี อุปกรณ์และเครื่องมือในการประกอบพิธีกรรม ตลอดจนกฎเกณฑ์และข้อห้ามต่างๆ เพียงเท่านั้นก็เพียงพอที่จะยืนยันได้ว่า พิธีกรรมและความเชื่อเรื่องผีปะกำนั้น จัดเป็นศาสนาประเภทหนึ่ง ดังแนวคิดเกี่ยวกับศาสนาของ Durkheim (1965) ที่ว่า “ความเชื่อทางศาสนาคือสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงลักษณะของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ (sacred things) และความสัมพันธ์กับบริบทต่างๆ ซึ่งอาจจะเป็นทั้งความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งศักดิ์สิทธิ์ด้วยกันเอง หรือสัมพันธ์กับสิ่งธรรมดาโลก (profane things) และพิธีกรรมทางศาสนาก็คือ ระเบียบในการปฏิบัติตนของมนุษย์ที่มีต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ (sacred objects)”<sup>๑๑</sup>

<sup>๑๑</sup>E. Durkheim, “The Elementary Forms of the Religious Life” in *Reader in Comparative Religion : An Anthropological Approach*. Edited by William A. Lessa and Evon Z. Vogt, (third edition) (New York: Haper & Row, Publishers, 1965) p. 29.

สรุปย่อ : ความเชื่อเกี่ยวกับพลังอำนาจของความอุดมสมบูรณ์

ด้วยเหตุที่ ระบบเศรษฐกิจดั้งเดิมของชาวทวยเลียงซ้าง อยู่บนพื้นฐานของการเลี้ยงซ้างและคล้องซ้างเป็นหลัก ผลผลิตที่ได้จากระบบการผลิตนี้ก็คือ “ซ้าง” ก็จะถูกนำไปแลกเปลี่ยนเป็นเงินตราหรือสิ่งมาหล่อเลี้ยงชีวิตและผู้คนในกลุ่ม ซ้างจึงเป็นสัตว์ที่มีคุณค่ายิ่งในระบบสังคมของกลุ่ม แม้ว่าสังคมชาวทวยเลียงซ้างจะมีลักษณะคล้ายคลึงกับกลุ่มชนที่มีวิถีชีวิตแบบเลี้ยงสัตว์ (pastoral society) แต่พวกเขาก็จัดอยู่ในสังคมเกษตรกรรม (agricultural society) เช่นเดียวกับสังคมอื่นๆ ในเอเชีย เพราะพวกเขายังคงมีการทำไร่ทำนาด้วยเช่นกัน แม้ว่าจะไม่ใช่อาชีพหลักดั้งเดิมของชุมชนก็ตาม และบางครั้งผลผลิตข้าวอาจจะไม่พอเพียงที่จะเลี้ยงชุมชน แต่ก็มีมีการซื้อขายแลกเปลี่ยนผลผลิตกับชุมชนที่ทำการเกษตรอยู่ใกล้เคียง อย่างไรก็ตามเนื่องจากระบบการผลิตของกลุ่ม ขึ้นอยู่กับจำนวนของซ้างป่าตามธรรมชาติที่จะให้คล้องเป็นสำคัญ การโยกย้ายเพื่อหาแหล่งสำหรับคล้องซ้างจึงมีความสำคัญต่อวิถีชีวิตของพวกเขาเป็นอย่างมาก ชาวทวยกลุ่มนี้จึงมักตั้งถิ่นฐานอยู่ในป่าดงที่อุดมไปด้วยซ้างป่า ต่างจากกลุ่มชนที่มีอาชีพเกษตรกรรมที่มักจะตั้งถิ่นฐานอยู่ในที่ราบ ยังผลให้สังคมชาวทวยเลียงซ้างเป็นสังคมขนาดเล็ก แต่ก็มีความเป็นเอกภาพ (unity) ภายในกลุ่มสูง เป็นกลุ่มชนที่จัดอยู่ในสังคมเกษตรกรรมที่ไม่ได้ทำการเกษตรเป็นหลัก เนื่องจากสภาพแวดล้อมที่เป็นตัวกำหนดระบบการผลิต อันเป็นลักษณะที่แตกต่างไปจากสังคมเกษตรกรรมโดยทั่วไป และหากเราจะย้อนไปพิจารณาพื้นฐานทางประวัติศาสตร์ของชนกลุ่มนี้ ก็จะพบว่าในอดีต ชาวทวยเลียงซ้างกลุ่มนี้ถูกผู้ปกครองในสมัยนั้น บีบบังคับให้ต้องทำการคล้องซ้างป่าส่งให้กับราชสำนัก เพื่อใช้เป็นพาหนะ รวมทั้งยังเป็นความรู้อันล้ำค่าในการศึกสงครามด้วย ระบบการผลิตที่ถูกควบคุมจากอำนาจภายนอกที่มีอาจจะต่อกรได้นี้ ย่อมทำให้การที่พวกเขาจะทำการผลิตแบบสังคมเกษตรกรรมทั่วไปกระทำไปด้วยความลำบากยิ่ง และนี่คือเหตุผลว่าทำไมในอดีตชนกลุ่มนี้จึงมักไม่ได้ทำนากันดังเช่นกลุ่มอื่นๆ ในแง่ที่เราจึงพิจารณาได้ว่า สังคมของชาวทวยเลียงซ้างเป็นสังคมที่อยู่ในระบบการผลิตแบบเกษตรกรรมด้วยเช่นเดียวกัน แม้จะยึดอาชีพเลี้ยงซ้างและคล้องซ้างเป็นหลักก็ตาม

กล่าวกันว่าสังคมเกษตรกรรมที่ต้องขึ้นอยู่กับความไม่แน่นอนของธรรมชาติ ต่างก็ให้การยอมรับนับถือว่าความอุดมสมบูรณ์ (fertility) เป็นเป้าหมายสูงสุดของชีวิตในอุดมคติ ด้วยเหตุนี้ชุมชนจึงให้ความสำคัญอย่างมากกับความอุดมสมบูรณ์ จนเชื่อว่ามีอำนาจที่อาจส่งผลกระทบต่อความคงอยู่อย่างต่อเนื่องของชุมชน และได้ผลิตซ้ำอุดมการณ์ดังกล่าวออกมาในรูปของความเชื่อและพิธีกรรมต่างๆ ซึ่งพบว่ามีการทำกันมาเป็นเวลาช้านานแล้ว ดังตัวอย่างหลักฐานทางโบราณคดีที่สำคัญก็คือ การขุดพบกลองกบที่ทำจากโลหะสำริดอายุมากกว่าพันปีหลายแห่งในดินแดนล้านนา กลองเหล่านี้เชื่อกันว่าเป็นศิลปะของวัฒนธรรมดองเซิน(ดองซอน)ในเวียดนาม ส่วนใหญ่คงนำมาใช้ประกอบพิธีขอฝน แต่หลักฐานที่แพร่หลายที่สุด

ปรากฏเป็นรูปศิลปะในหลายวัฒนธรรมคือ การสร้างสัญลักษณ์รูปอวัยวะเพศชายและหญิงไว้เคารพบูชา และใช้ในพิธีกรรมเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์ต่างๆ (fertility rites)<sup>๑๔</sup>

ความเชื่อเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์นี้ จะแสดงพลังออกมาในรูปของจารีตประเพณีและความเชื่อ ที่มีมักจะเป็นเรื่องเกี่ยวกับข้อกำหนด หรือข้อห้ามที่มีต่อการกระทำใดๆ ที่อาจส่งผลกระทบต่อความอุดมสมบูรณ์ของบุคคลและชุมชน หรือคุณภาพระหว่างเพศ เพราะมีความเชื่อว่าคุณภาพระหว่างเพศดังกล่าว เป็นเงื่อนไขสำคัญของความอุดมสมบูรณ์ ในด้านหนึ่งจารีตตามความเชื่อนี้เป็นการควบคุมพฤติกรรมของปัจเจกบุคคล มิให้ละเมิดครรลองต่างๆ ของชุมชน เพราะเชื่อว่าจะเป็นเสนียดจัญไรหรือเรื่องอูบาทว์ รวมทั้งยังอาจทำให้ผู้ละเมิดเกิดการเจ็บไข้ได้ป่วยอีกด้วย ส่วนอีกด้านหนึ่งเป็นการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างเพศและผู้คนในชุมชน ให้ได้ประโยชน์จากความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติอย่างเท่าเทียมและเป็นธรรม บนพื้นฐานของจริยธรรมของการยังชีพ (ethics of subsistence) ซึ่งต่อยอดระบบคุณค่าที่ทำให้ทุกคนสามารถยังชีพอยู่ได้<sup>๑๕</sup>

โดยหลักเกณฑ์การวิเคราะห์เช่นเดียวกันนี้ เราก็สามารถที่จะนำมาอธิบายความเชื่อและพิธีกรรม เช่น สรวงผีปะกำได้ว่าเป็นความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับพลังอำนาจของความอุดมสมบูรณ์อย่างเห็นได้ชัด ทั้งนี้ หากเราจะค้นหาว่าในระบบความเชื่อนี้ มีอะไรบ้างที่สามารถจะจัดเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงพลังอำนาจของความอุดมสมบูรณ์ เราก็จะพบในทันทีเลยว่า หนึ่งปะกำหรือบ่วงบาศ อันเป็นเครื่องมือสำคัญในระบบการผลิตของชาวควยเลี้ยงช้างนั้น ในตัวของมันเองแล้วก็จัดว่าเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงพลังอำนาจที่สามารถจะบันดาลให้เกิดความอุดมสมบูรณ์หรือไม่อุดมสมบูรณ์ในระบบการผลิตแบบนี้ เพราะหนึ่งปะกำเป็นเครื่องมือสำคัญสำหรับคล้องช้าง จึงเกิดความเชื่อว่าหนึ่งปะกำเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์มีพลังอำนาจที่จะสามารถจะบันดาลให้คล้องช้างได้หรือไม่ได้ จนกลายมาเป็นระบบความเชื่อเรื่องผีปะกำ ดังนั้นเพื่อประกันความเสี่ยงที่จะเกิดขึ้นจากการผลิตดังกล่าว จึงเกิดมีพิธีกรรมเช่น สรวงบูชาหนึ่งปะกำขึ้นมา

คติความเชื่อเกี่ยวกับอำนาจความอุดมสมบูรณ์ ซึ่งแสดงออกมาในรูปของการบูชาเครื่องมือที่ใช้สำหรับการผลิตเช่นนี้ มีปรากฏอยู่ทั่วไปในทุกสังคม ดังเช่น ชนเผ่าพื้นเมืองแห่งเกาะคาริบาส ในหมู่เกาะแปซิฟิกใต้ จะจับปลาโดยการทำกับดักที่สานด้วยไม้ไผ่เป็นรูปบ้าน มีหลังคาเป็นรูปสามเหลี่ยมหน้าจั่ว ทำรูตรงกลางคล้ายปากของช่องใส่ปลา เพื่อให้ปลาเข้าไปได้ หลังจากนั้นเมื่อจะนำไปดักจับปลา ก็จะต้องนำกับดักนี้ไปทำพิธีกรรมเสียก่อน ในพิธีกรรมจะมีการรมควันและทำการเชิญวิญญาณของบรรพบุรุษเข้ามาสิงอยู่ในกับดักอันนั้น โดยการท่องมนต์คาถาซึ่งรับรู้กันเฉพาะในกลุ่ม (พิธีกรรมและการจับปลาด้วยกับดักนี้กระทำกันในหมู่ผู้ชาย) จากนั้นก็ผ่ามะพร้าวสรงไปบนกับดักดังกล่าว ขั้นตอนสุดท้ายก็คือการนำเอา

<sup>๑๔</sup> อานันท์ กาญจนพันธุ์, “ความเชื่อดั้งเดิมของชาวล้านนา : การศึกษาจากตำนานและพิธีกรรม” ใน เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการเรื่อง “พุทธศาสนากับสังคมล้านนา” ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ สหวิทยาลัย ล้านนา วันที่ ๘-๑๐ พฤษภาคม ๒๕๓๕. หน้า ๕.

<sup>๑๕</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖.

กับดักนั้นลงเรือแล้วพายไปในทะเล ไปหย่อนลงในบริเวณที่จะดักปลา ปล่อยทิ้งไว้ ๑-๒ วัน แล้วจึงกู้ขึ้นมา ก็จะมีปลาเข้าไปติดในกับดักนั้น”<sup>๑๖</sup> ดังนั้นกับดักที่มีรูปร่างคล้ายบ้านของชาวคาริบาส จึงถือเป็นเครื่องมือในการผลิตที่มีพลังอำนาจที่จะบันดาลความอุดมสมบูรณ์ให้กับมนุษย์ เช่นเดียวกับหนังปะกำของชาวกายเลียงซ่าง

นอกจากนี้ สิ่งที่แสดงให้เห็นว่าพิธีกรรมและความเชื่อเรื่องผีปะกำ เป็นความเชื่อที่แฝงไว้ด้วยความอุดมการณ์เกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์อีกประการ ก็คือการพิจารณาจากเครื่องเช่นที่ใช้ในพิธี และภาษาที่ใช้ในพิธี เราจะพบว่าทุกครั้งที่มีการทำพิธีเช่นผีปะกำในโอกาสสำคัญๆ จะต้องมีไก่ต้ม และเหล้าเป็นเครื่อง เช่นหลักกรรมอยู่ด้วย และผู้ประกอบพิธีกรรมหรือครุบาใหญ่ ก็จะต้องใช้ภาษาเฉพาะที่เรียกกันว่า “ภาษาผีหรือภาษาปะกำ” ในการติดต่อกับผีปะกำ ซึ่งเครื่องเช่นและภาษาผีดังกล่าวมันโยงไปถึงเรื่องความอุดมสมบูรณ์ด้วย ประการแรกนั้น ไก่ที่นำมาเช่นนั้น วิเคราะห์ได้ว่าเป็นสัญลักษณ์ของพลังอำนาจที่เกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์ ซึ่งพลังอำนาจดังกล่าวจะปรากฏในรูปของการที่มีอำนาจในการพยากรณ์ กล่าวคือ ทุกครั้งที่มีการเช่นผีปะกำ ก็จะมีการนำเอากระดูกไก่ต้มมาเพื่อทำนายหรือพยากรณ์ ซึ่งการพยากรณ์ก็จะเกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์ของสมาชิกในครอบครัวหรือในตระกูล เช่น จะสามารถลี้ยงช้างได้หรือไม่ (ในกรณีที่จะออกไปคล้องช้าง) หรือเมื่อไปเที่ยวแล้วจะสามารถหาเงินได้มากหรือไม่ (ในกรณีที่จะพาช้างไปเที่ยว) หรือช้างเชือกนั้นจะนำโชคลาภมาสู่เจ้าของหรือไม่ (ในกรณีที่ทำพิธีรับขวัญช้าง) เหล่านี้ เป็นต้น การพยากรณ์นี้สะท้อนให้เห็นว่า สิ่งที่จะต้องใช้พยากรณ์ได้นั้น จะต้องเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับการให้ความอุดมสมบูรณ์แก่กลุ่มหรือตระกูลทั้งสิ้น และไก่ที่ใช้เช่นไหว้แล้ว ก็จะถูกนำไปปรุงเป็นอาหาร แจกจ่ายกันในกลุ่มรับประทาน ในแง่นี้เราก็ยังสามารถพิจารณาได้อีกว่า การรับประทานไก่ซึ่งเป็นสัตว์นี้ เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับครอบครัวหรือสายตระกูล หมายความว่าพิธีกรรมนี้ให้ภาพของความสามารถในการยังชีพของกลุ่มหรือครอบครัว หรืออีกนัยหนึ่งคือความอุดมสมบูรณ์นั่นเอง ดังนั้น การรับประทานไก่ จึงเป็นความสัมพันธ์ในเชิงศีลธรรม หรือเป็นพิธีกรรมที่แสดงถึงการแบ่งปันในหมู่สมาชิกของกลุ่มหรือตระกูล อันเป็นพื้นฐานที่จะนำมาซึ่งความอุดมสมบูรณ์

ประการต่อมา เหล้า ซึ่งเป็นเครื่องเช่นที่สำคัญอีกอย่างหนึ่งนั้น ถือว่าเป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ด้วยเช่นกัน เนื่องจากเหล้ามีลักษณะเป็นน้ำ อันเป็นบ่อเกิดของสรรพสิ่งทั้งหลาย ดังนั้นเราจึงพบเห็นว่าในพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์ทั้งหลาย มักจะต้องใช้เหล้าเป็นเครื่องประกอบพิธีอยู่เสมอ การตีความในลักษณะเช่นนี้พบเห็นได้ในสังคมเกษตรกรรมทั่วไป ดังในการเลี้ยงตายของที่พระโคกน ในการพระราชพิธีจรดพระนังคัลแรกนาขวัญ ที่กระทำกันอยู่ทุกปีๆ เป็นต้น

สำหรับภาษาผีหรือภาษาปะกำ ที่ครุบาใหญ่ใช้ในระหว่างประกอบพิธีนั้น ก็แสดงถึงลักษณะของพลังอำนาจที่จะสามารถบันดาลให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ได้ เพราะถือว่าเป็นภาษาที่ศักดิ์สิทธิ์ ที่สามารถจะ

<sup>๑๖</sup>IBC 8, รายการ *The Discovery Channel* ตอน Pacifica (ดินแดนแห่งทะเลใต้) วันพุธที่ ๒๐ กันยายน ๒๕๓๘ เวลา ๒๑.๐๐ - ๒๑.๓๐ น.

ใช้ติดต่อกับผีปะกำ ซึ่งมีสถานะเหมือนมนุษย์ธรรมดา ให้บันดาลความอุดมสมบูรณ์หรือความโชคดีมาให้ นอกจากนี้ก็ยังเป็นภาษาที่บรรดาหมอช่างทั้งหลาย ที่อยู่ระหว่าง “พิธีการเข้ากรรมหรือเข้าปะกำ” จะต้องใช้เป็นภาษาในการติดต่อกันในกลุ่ม เพราะเชื่อว่าถ้าหากหมอช่างคนใดละเมิดหรือใช้ภาษาปกติของตนในการพูดจาก็จะถือว่าผิดปะกำ หรืออีกนัยหนึ่งก็คือเท่ากับไปทำลายความอุดมสมบูรณ์ที่บรรดาหมอช่างทั้งหลายพึงจะได้รับนั่นเอง

ประเด็นที่น่าสนใจอีกประการหนึ่ง ที่จะช่วยชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่า คติความเชื่อเรื่องผีปะกำเกี่ยวข้องกับเรื่องความอุดมสมบูรณ์ก็คือ พิจารณาจากวัตถุประสงค์ของการการทำพิธีเช่นสรวงผีปะกำ เพราะการทำพิธีเช่นสรวงผีปะกำก่อนที่จะออกไปคล้องช้างหรือพาช้างไปเที่ยว นั้นมีวัตถุประสงค์เพื่อขอความอุดมสมบูรณ์จากผีปะกำ ส่วนการเช่นสรวงผีปะกำภายหลังจากกลับจากการคล้องช้างหรือกลับจากการพาช้างไปเที่ยว ก็มีวัตถุประสงค์เพื่อขอขอบคุณผีปะกำที่ช่วยบันดาลความอุดมสมบูรณ์มาให้ ฉะนั้นพิธีเช่นสรวงผีปะกำดังกล่าวจึงจัดว่าเป็นพิธีกรรมเพื่อความอุดมสมบูรณ์ (fertility ritual) หรืออีกนัยหนึ่งการเช่นสรวงบูชาผีปะกำถือว่าเป็น “พิธีกรรมที่เป็นเครื่องมือ” (technological ritual) สำหรับบันดาลความอุดมสมบูรณ์ ดังที่ Wallace (1966) ได้กล่าวไว้ว่า

“พิธีกรรมในฐานะที่เป็นเครื่องมือ ก็คือ พิธีกรรมต่างๆที่มีวัตถุประสงค์ที่จะควบคุมความเป็นไปของธรรมชาติ ที่อยู่นอกเหนือความสามารถของมนุษย์ เพื่อมาเป็นประโยชน์แก่ตัวมนุษย์เอง ซึ่งพิธีกรรมในฐานะที่เป็นเครื่องมือนี้ ปรากฏอย่างเด่นชัดใน ๒ ลักษณะ และที่ปรากฏให้เห็นอยู่ในลักษณะต่างๆ ไปอีก ๑ ลักษณะ ในลักษณะแรกนั้นก็คือ การพยากรณ์ (divination) เกี่ยวกับการล่าสัตว์หรือการ กสิกรรม อันเป็นพิธีกรรมที่มีเป้าหมายโดยตรงเพื่อต้องการจะทราบข้อมูลและความเป็นไปของธรรมชาติ ลักษณะที่สองก็คือพิธีกรรมเกี่ยวกับการควบคุม (rites of intensification) อันเป็นพิธีกรรมที่มีเป้าประสงค์ทั้งทางตรงและทางอ้อมที่จะควบคุมสิ่งที่ต้องการ และความอุดมสมบูรณ์ของสัตว์ (games) ที่กำลังล่าอยู่ (ไม่ว่าจะเป็นปลา นกน้ำ แมลง สัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม และอื่นๆ) หรือของฝูงนก ฝูงสัตว์ รวมทั้งสัตว์ป่าและผลิตผลทางการเกษตร ส่วนพิธีกรรมในฐานะที่เป็นเครื่องมือในลักษณะสุดท้ายก็คือ พิธีกรรมเพื่อป้องกัน (protective rituals) อันเป็นพิธีกรรมที่มีเป้าประสงค์เพื่อที่จะป้องกัน หรือหลีกเลี่ยงความเจ็บไข้ได้ป่วยและหายนภัยต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นความเสียหายของเครื่องมือเครื่องมือ ถ้วย โล โอิชาม อุทกภัย อัคคีภัย แผ่นดินไหว ภูเขาไฟระเบิด ความขัดข้องของเครื่องยนตกลไก ความผิดพลาดของโครงสร้างในงานก่อสร้าง การเป็นสื่อไฟฟ้า การระบาดของแมลง และเหตุการณ์อื่นๆในทำนองเดียวกัน”<sup>๑๑</sup>

หากอาศัยแนวความคิดของ Wallace ดังกล่าวข้างต้น มาใช้เป็นแนวทางในการวิเคราะห์พิธีกรรมเช่นสรวงผีปะกำแล้ว ก็จะพบว่าสอดคล้องกันเป็นอย่างดี ทั้งนี้ก็โดยการพิจารณาจากรายละเอียดของ

<sup>๑๑</sup> A. Wallace, “Rituals as Technology” In *Religion An Anthropological View* (Random House: New York, 1966), p. 107-108.



พิธีกรรมดังกล่าว ไม่ว่าจะเป็นการเสี่ยงทายกระดูกคางไก่\* ในโอกาสที่จะออกไปคล้องช้าง ก่อนการพาช้างไปเที่ยว หรือแม้แต่ในพิธีรับช้างและฝึกช้างใหม่ก็ตาม ล้วนแต่แสดงให้เห็นถึงพิธีกรรม ในฐานะที่เป็นเครื่องมือในการพยากรณ์ (divination) ทั้งสิ้น ส่วนการเช่นสรวงบูชาผีปะกำ ด้วยวัตถุประสงคืที่จะควบคุมธรรมชาติหรือเพื่อที่จะให้ช้างป่าอยู่ในกำมือของหมอช้าง ก็คือพิธีกรรมเพื่อการควบคุม (rites of intensification) นั่นเอง และสำหรับลักษณะสุดท้าย คือพิธีกรรมเพื่อการป้องกัน (protective rituals) นั้น ก็มีความชัดเจนในตัวแล้วว่า การทำพิธีเช่นสรวงผีปะกำ กระทำไปโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อที่จะป้องกันอันตรายต่างๆที่จะบังเกิดแก่บรรดาหมอช้างทั้งหลาย รวมไปถึงเครื่องมือเครื่องมือที่ใช้สำหรับการคล้องช้าง และครอบครัวญาติพี่น้องที่อยู่ทางบ้านด้วย

นอกจากนี้ พิธีกรรมเช่นสรวงผีปะกำในโอกาสอื่นๆ ก็ยังสามารถตีความได้ว่ามีวัตถุประสงค์เกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์แฝงอยู่ ไม่ว่าจะเป็นในโอกาสที่สมาชิกในครอบครัวจะเดินทางไกล ซึ่งการเดินทางไกลในแง่หนึ่งนั้น ก็แฝงนัยว่าเป็นการไปแสวงหาหรือพบกับความโชคดี ความอุดมสมบูรณ์เช่นเดียวกัน หรือในโอกาสที่ลูกหลานในตระกูลแต่งงาน ก็แสดงให้เห็นว่าพิธีกรรมเช่นสรวงผีปะกำเป็นพิธีกรรมที่แสดงถึงความอุดมสมบูรณ์ เพราะการแต่งงานเป็นพื้นฐานของความอุดมสมบูรณ์ เนื่องจากเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงการให้กำเนิดชีวิตใหม่ แม้กระทั่งการเช่นสรวงผีปะกำในโอกาสที่มีการบวชก็ตาม ก็ยังอธิบายได้ว่า เนื่องจากการบวชเป็นเสมือนการสิ้นไปของชีวิตเก่า (คือฆราวาส) เพื่อที่จะก่อกำเนิดชีวิตใหม่ (คือบรรพชิต) ฉะนั้นพิธีกรรมเช่นสรวงผีปะกำในโอกาสที่สมาชิกของครอบครัวจะบวช จึงจัดเป็นพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์ด้วยเช่นกัน

#### ผีปะกำ : บทบาทในการจัดระเบียบทางโครงสร้างเศรษฐกิจของชุมชน

การวิเคราะห์ในประเด็นนี้ ก็สืบเนื่องมาแต่หัวข้อ “ผีปะกำ : ความเชื่อเกี่ยวกับพลังอำนาจของความอุดมสมบูรณ์” ที่ได้นำเสนอไปแล้วข้างต้น ด้วยเหตุที่ข้าพเจ้าเห็นว่า ยังมีอีกหลายแง่มุมเกี่ยวกับคติความเชื่อเรื่องผีปะกำ ที่สะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อนี้ กับโครงสร้างอื่นๆของสังคม โดยเฉพาะโครงสร้างทางเศรษฐกิจ กล่าวคือ ในประการแรกนั้น เราพบว่าการศึกษาเกี่ยวกับผีปะกำมีกฎหมายห้ามทำร้าย ผ่า และบริโภคนเนื้อช้าง โดยเชื่อว่าถ้าบุคคลใดฝ่าฝืน จะนำมาซึ่งความหายนะอันใหญ่หลวงนั้น หาใช่สิ่งซึ่งมง่ายไร้สาระไม่ว่า ทั้งนี้เพราะในมุมมองของนักมานุษยวิทยาแล้ว ความเชื่อเช่นนี้ถูกมองว่าเป็นเครื่องมือในการช่วยกำหนดพฤติกรรมทางเศรษฐกิจที่สำคัญของสังคม และมีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับการจัดระเบียบของโครงสร้างทางเศรษฐกิจโดยรวมด้วย เพราะปัจจัยหลักในการผลิตของกลุ่มนับแต่อดีตจน

\* พิธีทำนายนกระดูกคางไก่หรือไก่นี้ มีปรากฏในหลายๆสังคมวัฒนธรรม และมักจะเป็นเรื่องเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์ ผู้สนใจโปรดดูเพิ่มเติมใน เรณู วิชาศิลป์, “การทำนายนกระดูกไก่ของคนไทยบางกลุ่ม” ใน เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง คนไทนอกประเทศ : พรหมแดนความรู้, การประชุมใหญ่สามัญประจำปี พ.ศ. ๒๕๓๑ และ การสัมมนาทางวิชาการของสมาคมประวัติศาสตร์แห่งประเทศไทย (๒๘ - ๒๙ มกราคม ๒๕๓๒), หน้า ๘๗ - ๑๑๗.

ถึงปัจจุบัน ก็คือ “ช้าง” ช้างจึงเป็นสัตว์ที่มีคุณค่าต่อระบบเศรษฐกิจของสังคมสูง แม้แต่ในปัจจุบัน ชาวทวาย  
 เลียงช้างบ้านตากกลางส่วนใหญ่ก็ยังมีค่านิยมว่า ผู้ที่มีฐานะทางเศรษฐกิจดีในหมู่บ้านคือผู้ที่มีช้างไว้ครอบ  
 ครอง เพราะ “การพาช้างไปเที่ยว” แต่ละครั้งนั้น ทำรายได้ให้กับเจ้าของและคณะที่ไปอย่างงาม ทั้งนี้พบ  
 เห็นได้จาก การนำเงินที่ได้จากการไปเที่ยวแต่ละครั้ง ไปใช้ในรูปแบบต่างๆ โดยเฉพาะการซื้อเครื่อง  
 อำนวยความสะดวกต่างๆ เช่น รถยนต์ รถจักรยานยนต์ เครื่องรับโทรทัศน์ วิทยุ พัดลม ตลอดจนสร้างบ้าน  
 ใหม่ เป็นต้น จึงพบว่าทุกวันนี้ชายหนุ่มในหมู่บ้านหลายคน ต่างก็ใฝ่ฝันว่าอยากจะเป็นเจ้าของช้างสักเชือก  
 หนึ่ง จึงได้พยายามเก็บเงินเพื่อที่จะซื้อช้างมาไว้เป็นสมบัติของตน แม้ว่าราคาของช้างแต่ละเชือกก่อนช้าง  
 สูง เมื่อเปรียบเทียบกับฐานะทางเศรษฐกิจของพวกเขาก็ตามที ในแง่ช้างจึงจัดเป็นสัตว์ที่มีคุณค่าสูงใน  
 ระบบเศรษฐกิจของสังคม รวมทั้งเป็นเครื่องที่ใช้บ่งบอกฐานะทางเศรษฐกิจให้กับผู้เป็นเจ้าของด้วย

อย่างไรก็ตาม เนื่องจากช้างมิใช่สัตว์ที่ได้มาโดยง่าย ดังเช่นสัตว์เลี้ยงทั่วไป เพราะจัดเป็น  
 “ทรัพยากรที่มีจำกัด” ฉะนั้นสังคมจึงต้องมีกฎเกณฑ์ที่จะมาใช้ควบคุมทรัพยากรที่มีจำกัด และมีค่ายิ่งต่อ  
 ระบบเศรษฐกิจของกลุ่มไว้ “ผีปะกำ” จึงได้ถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการบังคับใช้ โดยใช้การอธิบายว่า  
 ช้างมีผีปะกำคุ้มครองอยู่ และด้วยเหตุที่คนในสังคมนับถือผีปะกำอยู่แล้ว ดังนั้นอะไรก็ตาม ที่จะเป็นการ  
 ละเมิดต่อผีปะกำ หรือผิดผีปะกำ ผู้คนในสังคมก็ย่อมจะต้องหลีกเลี่ยง อุดมการณ์ดังกล่าวก็ได้รับการ  
 ปฏิบัติสืบต่อกันมา จนกลายเป็นข้อห้าม (taboo) ที่สำคัญของสังคมมาตราบนานเท่าทุกวันนี้ คติความเชื่อเรื่องผี  
 ปะกำจึงเป็นเสมือนเครื่องมือทางวัฒนธรรม (cultural instruments) ที่ช่วยให้มนุษย์รักษาความสมดุล  
 ระหว่างทรัพยากรกับประชากรได้ อันนำมาซึ่งความมั่นคงในระบบเศรษฐกิจของสังคม

คติความเชื่อของชาวทวายเลียงช้างเกี่ยวกับการห้ามทำร้าย ช้าง หรือบริโภคเนื้อสัตว์ที่มีความสำคัญ  
 ต่อระบบเศรษฐกิจของกลุ่มนั้น สามารถพบเห็นได้ในหลายๆ สังคมวัฒนธรรม ทั้งในอดีตและในปัจจุบัน  
 โดยเฉพาะสังคมชนเผ่า (tribe) ในส่วนต่างๆ ของโลก แต่ที่จัดว่าเป็นคติความเชื่อที่เด่นชัดที่สุดแห่งหนึ่ง  
 ของโลกในปัจจุบัน ก็เห็นจะไม่มีสังคมใดเด่นไปกว่าสังคมชาวฮินดูในประเทศอินเดียไปได้ ดังที่ Harris  
 (1966) ได้กล่าวไว้ในงานศึกษาเกี่ยวกับข้อห้ามการบริโภคเนื้อวัวของชาวฮินดู สรุปใจความได้ว่า

“...หากพิจารณาดูให้ถ่องแท้แล้ว กฎข้อห้ามและความเชื่อทางศาสนาเช่นนี้ มิได้เป็นสิ่งมงายไร  
 สาระ หากแต่เป็นความเชื่อที่มีเหตุผลทางเศรษฐกิจ และมีบทบาทหน้าที่เป็นกลไกสำคัญ ช่วยให้ผู้  
 สามารถปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อม เพื่อความอยู่รอดได้เป็นอย่างดี วัวเป็นสัตว์ที่มีคุณค่าสูงในสังคม  
 อินเดีย วัวกินใบไม้ใบหญ้าซึ่งไม่มีประโยชน์ต่อมนุษย์เป็นอาหาร แต่กลับให้นมซึ่งเป็นแหล่งอาหารหลัก  
 ของชาวอินเดีย วัวยังเป็นแรงงานสำคัญในไร่นา มูลวัวเป็นปุ๋ยธรรมชาติและเชื้อเพลิงอย่างดีเยี่ยม เนื้อวัวยัง  
 เป็นอาหารหลักของพวกจัณฑาล และเป็นวัตถุบูชาสำคัญของอุตสาหกรรมเครื่องหนังของประเทศอินเดีย  
 ด้วยเหตุนี้เอง วัวจึงเป็นทรัพยากรสำคัญและจำเป็นแก่ชีวิต ลัทธินิวว้าวในศาสนาฮินดูเป็นเสมือนเครื่องมือ

ทางวัฒนธรรม ที่ช่วยให้มนุษย์รักษาความสัมพันธ์ระหว่างทรัพยากรกับประชากร และช่วยให้มนุษย์ปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อม เพื่อความอยู่รอดของตน...<sup>๑๔</sup>

ด้วยเหตุนี้ กฎข้อห้ามบริโภคเนื้อช้างในสังคมชาวกายเลียงช้าง และกฎข้อห้ามบริโภคเนื้อวัวของชาวฮินดู อันเป็นสัตว์ที่มีความสำคัญต่อระบบเศรษฐกิจของสังคม จึงตั้งอยู่บนบริบทของความเชื่อเดียวกัน นั่นก็คือ สืบเนื่องมาจากการนับถือว่าสัตว์ชนิดนั้นเป็นสัญลักษณ์ (symbol) อย่างหนึ่งในระบบความเชื่อของกลุ่มนั่นเอง

ในประการที่สองนั้น พบว่าคติความเชื่อเรื่องผีปะกำ สัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับการจัดระเบียบทางเศรษฐกิจของกลุ่มเครือญาติ (kinship) ในเรื่องของการใช้ประโยชน์จากช้าง ซึ่งเป็นปัจจัยหลักในการผลิตของตระกูล เพราะในสังคมของชาวกายเลียงช้าง การระดมแรงงานเพศชายของตระกูลและความสัมพันธ์ในระบบเครือญาติ เป็นพื้นฐานสำคัญอย่างยิ่งต่อระบบเศรษฐกิจของกลุ่ม ดังนั้นคติความเชื่อเรื่องผีปะกำ จึงมีบทบาทในการช่วยกำหนดกฎเกณฑ์การใช้ประโยชน์จากช้างในหมู่เครือญาติของสายตระกูล เพื่อป้องกันความขัดแย้งที่จะบังเกิดขึ้น นั่นคือกำหนดให้ช้างที่เป็นมรดกตกทอดมาจากบิดาเป็น “กรรมสิทธิ์ร่วม” ของบรรดาญาติทุกคนที่เป็นสมาชิกในครอบครัว

การกำหนดให้ช้างเป็นกรรมสิทธิ์ร่วมดังกล่าว นับเป็นกุศโลบายอันแยบยลยิ่งของสังคม ที่พยายามจะควบคุมมิให้สมาชิกคนใดคนหนึ่งของตระกูล มุ่งหาประโยชน์จากช้างเพื่อตนหรือครอบครัวแต่ฝ่ายเดียว โดยไม่แบ่งปันผลประโยชน์ที่พึงได้จากช้างนั้น ให้กับบรรดาพี่น้องคนอื่นๆ ของตระกูล หรือแสวงหาประโยชน์จากช้างแต่เพียงอย่างเดียว โดยไม่สนใจดูแลรักษาช้างของตระกูลเท่าที่ควร ทั้งนี้เครื่องมือที่นำมาใช้เพื่อควบคุมพฤติกรรมดังกล่าวก็คือ ความเชื่อเรื่องผีปะกำนั่นเอง โดยการอธิบายว่า ผู้ใดฝ่าฝืนกฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐาน (norm) เกี่ยวกับการใช้กรรมสิทธิ์ร่วมของกลุ่มนี้ ย่อมจะต้องประสบกับหายนะในรูปแบบต่างๆ ทั้งที่บังเกิดแก่ตัวเองและครอบครัว ซึ่งเชื่อว่าถูกลงโทษโดยผีปะกำ ฉะนั้นสิ่งที่เรียกว่า “การผัดปะกำ” จะเป็นสิ่งที่สมาชิกในตระกูลที่ใช้ประโยชน์จากช้างร่วมกัน เกรงกลัวเป็นที่สุด และบรรทัดฐานเช่นว่านี้ก็ไต่ขยายขอบเขตครอบคลุมไปถึงทรัพยากรอื่นๆ ที่มีลักษณะเป็นกรรมสิทธิ์ร่วมของสมาชิกในตระกูลอีกด้วย

จึงกล่าวได้ว่า คติความเชื่อเรื่องผีปะกำ เป็นพื้นฐานทางศีลธรรมที่สำคัญในการจัดระเบียบทางเศรษฐกิจของสังคม และความเชื่อนี้ยังทำหน้าที่ช่วยกระชับความสัมพันธ์ระหว่างเครือญาติให้แน่นแฟ้นยิ่งขึ้น ทำให้เกิดความเป็นปึกแผ่นภายในกลุ่ม (group solidarity) อันนำไปสู่ความมั่นคงของสังคมชาวกายเลียงช้างในภาพรวม นับแต่อดีตจวบจนปัจจุบัน

<sup>๑๔</sup>M. Harris, “The Cultural Ecology of India’s Sacred Cattle” in *Current Anthropology* 7, 1 (1966), pp. 51 - 63. อ้างถึงใน ยศ สันตสมบัติ, *มนุษย์กับวัฒนธรรม*, หน้า ๒๐๘ - ๘.

### คติความเชื่อเรื่องผีปะกำ : บทบาทของเพศชายและการควบคุมเพศหญิง

ถึงแม้ว่าในสังคมชาวกายเลียงซ้าง ผู้หญิงจะได้มีส่วนร่วมอย่างมากในกิจกรรมการผลิต (productive activities) ต่างๆ ในวิถีการผลิตของชุมชน แต่สำหรับกิจกรรมการผลิตเกี่ยวกับการคล้องช้าง อันเป็นระบบการผลิตหลักของครัวเรือนแล้ว ดูเหมือนว่าผู้หญิงจะถูกกีดกันออกจากระบบการผลิตแบบนี้โดยตรง ซึ่งการแบ่งแยกและกีดกันผู้หญิงเช่นนี้ยังผลให้อำนาจทางเศรษฐกิจของผู้หญิงมีน้อยอย่างเห็นได้ชัด ทั้งนี้ปัจจัยสำคัญที่ส่งผลหรือเกื้อหนุนให้เกิดการแบ่งแยกและครอบงำเพศหญิงเช่นนี้ ก็โดยอาศัยกฎเกณฑ์เกี่ยวกับคติความเชื่อเรื่องผีปะกำเป็นเครื่องมือ

สำหรับสังคมชาวกายเลียงซ้าง กิจกรรมการผลิตที่เกี่ยวกับช้างนั้นจะเป็นไปในลักษณะที่เฉียดขาดชัดเจน กล่าวคือกิจกรรมการผลิตดังกล่าวจะผูกขาดอยู่กับเพศชายฝ่ายเดียว ผู้หญิงไม่ได้รับการอนุญาตให้ร่วมไปคล้องช้าง และประกอบพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะกำ นี่ก็คือคำตอบที่ว่า เหตุใดผู้หญิงจึงถูกห้ามมิให้แตะต้องเครื่องมือการผลิตที่สำคัญคือ หนังสปะกำซึ่งมีผีปะกำสิงสถิตย์อยู่ ด้วยความเชื่อว่าจะทำให้หนังสปะกำหมดความศักดิ์สิทธิ์หรือความขลังไป อันเป็นคติที่มองว่าผู้หญิงเป็นเพศสกปรก (ritually unclean) และเป็นผู้สร้างมลภาวะ (pollution) ให้กับสังคม<sup>๑๕</sup> ผู้หญิงยังไม่สามารถทำพิธีเช่นสรวงผีปะกำด้วยตนเอง ผู้หญิงจึงมีสิทธิ์เพียงเป็นผู้ร่วมในพิธีกรรมเท่านั้นหาใช่ผู้ทำพิธีไม่

นอกจากนี้ยังมีกฎเกณฑ์ต่างๆ มากมายเกี่ยวกับเพศหญิง ที่สืบเนื่องมาจากคติความเชื่อเรื่องผีปะกำ กฎเกณฑ์เหล่านี้ชาวกายเลียงซ้างเรียกว่า “ตอม” ซึ่งก็คือข้อห้าม (taboo) ในทางมานุษยวิทยานั้นเอง

<sup>๑๕</sup>M. Douglas, *Purity and Danger : Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Praeger, 1966) อ้างถึงใน ยศ สันตสมบัติ, *มนุษย์กับวัฒนธรรม*, หน้า ๑๒๗.

การมองผู้หญิงและประจำเดือนของผู้หญิงว่าเป็นสิ่งสกปรก เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในสังคมแทบทุกสังคมทั่วโลก ในรูปแบบและระดับที่แตกต่างกันออกไป ในสังคมดั้งเดิมหลายแห่ง ผู้หญิงเวลามีประจำเดือน จะถูกขับออกจากหมู่บ้านให้แยกไปอยู่ในสถานที่เฉพาะ เช่น menstruation hut เพื่อป้องกันไม่ให้ความสกปรกลุกลามแปดเปื้อนสังคม (ของผู้ชาย) ผู้หญิงเวลามีประจำเดือน จะถูกห้ามมิให้แตะต้องเครื่องมือล่าสัตว์ เช่น หอก ธนู แห อวน เพราะเชื่อว่า ความสกปรก จะทำให้สิ่งเหล่านั้นหมดความขลัง กฎดังกล่าวอาจเกิดขึ้นเพื่อช่วยให้ผู้ชายสามารถผูกขาดอำนาจการควบคุมเครื่องมือการผลิต และเป็นข้ออ้างในการควบคุมการผลิตและรักษาอำนาจในสังคมเอาไว้ ในสังคมชนเผ่าบางแห่งในแอฟริกา เช่นพวกมาซาย ผู้หญิงถูกมองว่าเป็นสัตว์ป่าที่สกปรก คุร้าย และเป็นของร้อน (sexually hot) ซึ่งหมายความว่า ผู้หญิงเป็นเพศที่มีอารมณ์รุนแรง มีความสำส่อนโดยธรรมชาติ สังคมจึงต้องยื่นมือเข้าควบคุม โดยการทำให้อาหารความต้องการของผู้หญิง เย็น ลง ด้วยการทำ clitoridectomy หรือการตัดเอา clitoris ของผู้หญิงออก เพื่อให้หมดความรู้สึกทางเพศและไม่เป็นอันตรายต่อสังคม ดูเหมือนว่าการมองผู้หญิงว่าเป็นเพศที่สกปรก มีอารมณ์ร้อนแรง เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นแทบทุกแห่งหนทั่วโลก และเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์อำนาจของผู้ชาย ที่ถูกสร้างขึ้นจากความได้เปรียบทางชีววิทยา เพื่อควบคุมผู้หญิงและสังคม (อ้างใน ยศ สันตสมบัติ, *แม่หญิงสีขาวตัว ชุมชนและการค้าประเวณีในสังคมไทย*, พิมพ์ครั้งที่ ๒ (กรุงเทพมหานคร: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา, ๒๕๓๕), หน้า ๕๘-๕).

ที่กำหนดให้ผู้หญิงจะต้องยึดถือปฏิบัติระหว่างที่สามีออกไปคล้องช้าง\* พวกเขาเชื่อว่าการละเมิดข้อห้ามจะทำให้วิญญาณของผีบรรพบุรุษ (ผีปะกำ) โกรธเคือง และอาจลงโทษตัวผู้ละเมิด สมาชิกในครอบครัว รวมทั้งสามีที่อยู่ในระหว่างการคล้องช้างด้วย เราสามารถวิเคราะห์ได้ว่า กฎเกณฑ์หรือข้อห้ามเหล่านั้น เป็นการอาศัยศรัทธาความเชื่อเรื่องผีปะกำมาเป็นเครื่องมือของเพศชายในการควบคุมพฤติกรรมของเพศหญิงนั่นเอง อีกทั้งบทบาทของเพศหญิงในสังคมชาวกวยเลียงช้างยังด้อยกว่าลูกชายและสามีอีกด้วย เพราะลูกชายนั้นถือว่าเป็นผู้สืบทอดผีปะกำของตระกูล ดังนั้นจึงมีสิทธิทุกประการในกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการเช่น สรงผีปะกำ ส่วนสามีนั้นแม้ว่าเขาจะมีใช้สมาชิกของตระกูล (โดยทางสายโลหิต) และไม่มีสิทธิที่จะแตะต้องหนังปะกำ หรือทำพิธีเช่นสรงผีปะกำเช่นเดียวกับภรรยา แต่เขาก็ยังได้รับอนุญาตให้ร่วมไปในกิจกรรมการคล้องช้างหรือแม้แต่พาช้างไปเที่ยว ทั้งนี้ก็เพราะว่าพวกเขาทั้งสองล้วนแต่เป็นเพศชาย (male) นั่นเอง

กลไกสำคัญที่ถูกนำมาใช้เพื่อสร้างอุดมการณ์อำนาจของผู้ชาย และการแบ่งแยกผู้หญิงออกจากกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับช้างก็คือ นิทานปรัมปรา (myth) ดังที่ในหมู่ชาวกวยเลียงช้างมีนิทานปรัมปรา เล่าถึงสาเหตุที่ผู้หญิงไม่ได้รับอนุญาตให้ออกไปทำการคล้องช้างร่วมกับเพศชายไว้ในนิทานปรัมปราเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของการคล้องช้าง โดยอ้างถึงการถูกเสือกัดตายของภรรยาพระหมอเฒ่า ในระหว่างการออกไปคล้องช้างร่วมกับพระหมอเฒ่าครั้งแรก\*\* ซึ่งนิทานปรัมปราดังกล่าว เมื่อวิเคราะห์ดูแล้วจะเห็นว่า ภัยของอำนาจเพศชายแฝงอยู่

อย่างไรก็ตาม มิใช่ผู้หญิงจะไม่มีบทบาทเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมเช่นสรงผีปะกำเลย เพราะส่วนใหญ่แล้ว ขั้นตอนการเตรียมเครื่องเช่น จำพวกบายศรี ดอกไม้ ใบตอง ตลอดจนอาหารคาวหวานต่างๆ ก็มักจะเป็นหน้าที่ของผู้หญิงในครัวเรือน ถึงกระนั้นก็ตามเนื่องจากมีกฎข้อห้ามมิให้ผู้หญิงแตะต้องปะกำ บทบาทของผู้หญิงเมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชายในตระกูลแล้ว ก็ยังด้อยกว่าอยู่นั่นเอง ดังจากการสังเกตการณ์ของข้าพเจ้าในระหว่างการเช่นสรงผีปะกำในโอกาสที่กลับจากการพาช้างไปเที่ยว ณ ศาลปะกำของหมอเถา แสนดี ก็พบว่า ผู้หญิงจะเป็นเตรียมเครื่องเช่นใส่ถาดซึ่งประกอบด้วยหัวหมู ข้าวเปล่า กล้วยดอกไม้ รูปเทียนและเหล้า แล้วส่งให้ผู้ชาย(ลูกชายของหมอเถา)ที่อยู่บนศาลเป็นคนเช่นแทน โดยที่พวกผู้หญิงก็นั่งของๆพนมมือ พร้อมกับกล่าวขอขอบคุณผีปะกำที่ช่วยคุ้มครองลูกหลานที่ไปเที่ยวมา ครั้นพอผู้ชายเช่นเสร็จแล้ว ก็จะส่งถาดเครื่องเช่นกลับคืนให้ผู้หญิง จากนั้นพวกผู้หญิงก็จะบิเนื้อหมูและหีบข้าวพอประมาณใส่กระดาษหนึ่งสี่พิมพีไปวางตรงโคนเสาศาลปะกำ พร้อมทั้งเอาเหล้าไปรดที่โคนเสาทั้ง ๔ ต้นด้วย

อำนาจของเพศชายที่เหนือกว่าเพศหญิงนี้ ยังพบเห็นได้อีกใน ๒ กรณีๆแรกก็คือ ผู้ชายเท่านั้นที่มีสิทธิใช้ภาษาผีหรือภาษาปะกำอันศักดิ์สิทธิ์ ในช่วงที่เรียกว่า “การเข้ากรรม” ดังนั้นการที่ผู้ชายที่ออกไปคล้องช้างเป็นผู้ที่สามารถใช้ภาษาผีซึ่งมีใช้ภาษาธรรมดาสามัญ แสดงว่าเขาอยู่ในสถานะที่จะติดต่อกับผี

\* โปรดดูรายละเอียดในบทที่ ๕

\*\* โปรดดูรายละเอียดในบทที่ ๕

ปะกำได้โดยไม่ต้องผ่านคนกลาง ซึ่งยอมทำให้สถานภาพและอำนาจของเพศชายในช่วงดังกล่าวอยู่ในระดับที่เหนือมนุษย์ธรรมดา และทำให้สมาชิกในชุมชนจะต้องปฏิบัติต่อพวกเขาในลักษณะที่เป็นพิเศษกว่าคนอื่น ๆ อีกด้วย ทั้งยังเป็นหลักประกันได้ว่า เขาสามารถที่จะควบคุมพฤติกรรมของสมาชิกในครัวเรือน ระหว่างที่ตนไม่อยู่ได้อีกด้วยเช่นกัน

ในกรณีที่สองนั้น พิจารณาได้จากการที่วิญญาณของเพศชายที่เคยเป็นหมอช้าง มีสิทธิ์เข้าไปอยู่ในศาลปะกำ ขณะที่วิญญาณของเพศหญิงหรือแม้แต่ผู้ชายที่ไม่เคยผ่านการคล้องช้าง จะต้องไปสิงสถิตย์อยู่บนหิ้งบูชาบรรพบุรุษที่อยู่ในห้องใดห้องหนึ่งบนเรือน ร่วมกับวิญญาณของบรรพบุรุษคนอื่นๆ ของตระกูล ดังนั้นการที่วิญญาณของเพศชายซึ่งมีสถานภาพเป็น “มนุษย์ธรรมดา” มีสิทธิ์ได้อยู่บนศาลปะกำร่วมกับ “พระครู” ผู้ที่เป็นบรมครูหมอช้างซึ่งมีสถานภาพเทียบเท่า “เทพ” นี้ นอกจากจะแสดงให้เห็นว่าผีปะกำนี้เป็นเพศชายแล้ว ยังแสดงถึงอำนาจของเพศชายได้เป็นอย่างดี

ด้วยเหตุผลดังกล่าวข้างต้น จึงไม่เป็นที่ต้องสงสัยเลยว่า คติความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะกำเป็นคติความเชื่อและพิธีกรรมที่ผูกขาดไว้สำหรับเพศชายโดยเฉพาะ หรือกล่าวได้ว่า คติความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะกำ เป็นการตอกย้ำให้เห็นถึงอำนาจของเพศชาย ที่มีเหนือเพศหญิงในสังคมชาวกวยเลียงช้างอย่างเห็นได้ชัด

#### ผีปะกำ : บทบาทในการจัดระเบียบครอบครัวและเครือญาติ

ชาวกวยเลียงช้างบ้านตากกลางต่างก็เชื่อว่าตนมีโคตร (clan) เดียวกัน คือสืบสายมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน หากแต่ไม่สามารถสืบสาวสายสัมพันธ์นั้นออกมาอย่างชัดเจนได้ ด้วยเหตุนี้โคตรจึงประกอบไปด้วยตระกูลใหญ่ๆ หลายๆ ตระกูลรวมกัน และนั่นก็คือสายตระกูลของแต่ละตระกูลในปัจจุบันนั่นเอง

เนื่องจากคติความเชื่อเรื่องผีปะกำของชาวกวยเลียงช้าง จัดเป็นความเชื่อเรื่องลัทธิบูชาวิญญาณบรรพบุรุษ (ancestor worship) จึงสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับกฎเกณฑ์การแต่งงานนอกวงศ์วาน (exogamy) นั่นคือ คู่สมรสจะต้องมาจากคนนอกตระกูล ดังนั้นญาติพี่น้องจะแต่งงานกันไม่ได้ ด้วยถือว่าเป็นการผิดผีปะกำ ข้อห้ามเช่นนี้ในทางมานุษยวิทยาเรียกว่า incest taboo จากกฎเกณฑ์การแต่งงานนอกวงศ์วานดังกล่าวนี้เอง จึงยังผลให้แต่ละครอบครัวในหมู่บ้านตากกลาง มีสายสัมพันธ์เชื่อมโยงกันระหว่างสายตระกูลต่างๆ โดยผ่านการแต่งงานอย่างเห็นได้ชัด จนอาจกล่าวได้ว่าไม่มีสายตระกูลใดในหมู่บ้านที่มีได้มีการเกี่ยวดองกันเลย

ทางด้านการจัดระเบียบเครือญาตินั้น เราก็พบว่าสังคมชาวกวยเลียงช้าง ได้ให้ความสำคัญอย่างยิ่งต่อเครือญาติที่สืบสายตระกูลเดียวกันหรือนับถือปะกำเดียวกัน ทั้งนี้เพราะพื้นฐานของระบบการผลิตของกลุ่มที่ขึ้นอยู่กับคล้องช้างเป็นหลักนั้น เป็นระบบการผลิตที่เต็มไปด้วยความเสี่ยงสูง โอกาสที่จะประสบผลสำเร็จ คือคล้องช้างได้ และไม่ประสบผลสำเร็จ คือคล้องช้างไม่ได้ รวมทั้งอาจได้รับบาดเจ็บล้มตายมีพอกๆ กัน ลำพังสมาชิกในครอบครัวจึงมีอาจจะกระทำการผลิตได้ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งครอบครัวมิใช่หน่วยการผลิต (unit of production) ในระบบการผลิตเช่นนี้ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องอาศัยความร่วมมืออย่าง

ใกล้ชิดจากสมาชิกในตระกูล และจุดนี้เองที่คตินิยมเชื่อเรื่องผีปะกำได้เข้าไปมีบทบาทในการจัดลำดับความสัมพันธ์ทางเครือญาติอยู่ไม่น้อย เพราะในสังคมชาวกวยเลียงซึ่งระบบความสัมพันธ์ทางเครือญาติจะอาศัยกฎเกณฑ์ที่เรียกว่า การนับญาติทางการแต่งงาน (consanguinity) เป็นหลัก นั่นคือ เครือญาติที่ใกล้ชิดจะต้องมีบรรพบุรุษร่วมกัน หรือนับถือผีปะกำเดียวกัน การให้ความสำคัญกับญาติทางสายโลหิตนี้พบเห็นได้จากพิธีกรรมเช่นสรวงผีปะกำ ที่ไม่อนุญาตให้ผู้ที่ไม่ได้นับถือผีเดียวกัน เช่น ลูกเขย หรือลูกสะใภ้ เป็นผู้กระทำพิธี ด้วยเชื่อว่าจะทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างผีปะกำที่ต่างตระกูลกัน จึงได้มีการกำหนดตัวบุคคลที่จะประกอบพิธีกรรมไว้ว่า จะต้องเป็นผู้ชายที่สืบสายโลหิตโดยตรงเท่านั้น ไม่ว่าจะเป็ นลูกชายหรือหลานชายก็ตาม ทำให้ผู้ชายมีสถานภาพในกลุ่มผีปะกำที่ชัดเจนว่าเป็นสมาชิกของผีปะกำของมารดา มิใช่ของภรรยา ด้วยเหตุนี้ เครือญาติทางสายโลหิตดังกล่าวจึงยึดเอาทางฝ่ายมารดาเป็นสำคัญ (matrilinal) ซึ่งไปสอดคล้องกับรูปแบบที่อยู่อาศัยหลังการแต่งงานแบบมาตาลี (matrilocal residence) คือภายหลังการแต่งงาน ฝ่ายชายต้องเข้าไปอยู่อาศัยกับครอบครัวของฝ่ายหญิง แม้ว่าสังคมชาวกวยเลียงซึ่งจะยึดระบบความสัมพันธ์ทางเครือญาติให้อิงอยู่กับฝ่ายหญิงดังที่กล่าวไปแล้ว แต่สำหรับเพศหญิงแล้วไม่มีการให้อำนาจในการสืบทอดผีปะกำแต่อย่างใด แม้ว่าผู้หญิงคนนั้นจะเป็นสายโลหิตหรือเป็นลูกสาวคนเดียวของครอบครัวก็ตาม เพราะผู้หญิงมีข้อห้ามมิให้แตะต้องศาลปะกำและหนังปะกำโดยเด็ดขาด การให้ความสำคัญกับญาติทางฝ่ายมารดานี้ ยังพบเห็นได้ชัดในกรณีที่อำนาจการลงโทษสมาชิกในครอบครัวมักจะถูกอยู่แก่ญาติผู้ชายทางฝ่ายมารดา ดังเช่นในกรณีที่ลูกชายของครอบครัวกระทำความผิด ผู้ที่จะทำหน้าที่ลงโทษมิใช่บิดา หากแต่จะเป็นลุงหรือญาติฝ่ายมารดามากกว่า

อย่างไรก็ตาม เนื่องจากสังคมชาวกวยเลียงซึ่งเปิดโอกาสให้มีการสืบทอดผีปะกำไปยังลูกชายได้ ดังนั้นจึงพบว่าลูกชายที่แยกเรือนออกไปอยู่กับภรรยา หากต้องการจะมีศาลปะกำเป็นของตนเอง ก็สามารถที่จะกระทำได้โดยการทำ “พิธีแบ่งปะกำ” แต่เมื่อได้รับสืบทอดปะกำจากตระกูลแล้ว ก็ยังคงให้การนับถือผีปะกำของแม่เป็นปะกำใหญ่อยู่ ส่วนปะกำของตนเองถือเป็นปะกำย่อยที่มีความสำคัญรองลงไป ดังจะเห็นได้ในกรณีที่พาช้างไปเที่ยว จะเริ่มต้นเช่นที่ศาลปะกำของตาก่อน ถัดมาก็เป็นของปู่ ถัดมาก็เป็นของแม่ยาย (ศาลปะกำของภรรยา) สุดท้ายจึงจะทำการเช่นผีปะกำของตน ลักษณะเช่นนี้สะท้อนให้เห็นว่า ผีปะกำเป็นเครื่องมือในการยึดโยงความสัมพันธ์ของเครือญาติในตระกูลให้แน่นแฟ้นยิ่งขึ้น ขณะเดียวกันก็ให้ความสำคัญกับกลุ่มเครือญาติทั้งสองฝ่ายด้วยเช่นกัน เครือญาติของชาวกวยเลียงซึ่งมีบทบาทสำคัญในการควบคุมกฎเกณฑ์ของสังคม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องสิทธิใช้สอยและการแบ่งปันทรัพยากร การเลือกคู่ครอง การระงับข้อพิพาท ตลอดจนกิจกรรมต่างๆที่เกี่ยวข้องกับผีปะกำ เป็นต้น

คตินิยมเชื่อเรื่องผีปะกำ : กลไกในการสร้างความสามัคคีภายในกลุ่มและความสำนึกร่วมทางวัฒนธรรม

ในประเด็นนี้ ข้าพเจ้าต้องการจะวิเคราะห์ว่า คตินิยมเชื่อเรื่องผีปะกำและบริบทต่างๆที่แวดล้อมอยู่นั้น มีส่วนสัมพันธ์กับความสำนึกร่วมทางวัฒนธรรมอย่างไร เราพบว่าความเชื่อเรื่องผีปะกำ ในแง่หนึ่งนั้น ได้ถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างความเป็นปึกแผ่นภายในกลุ่ม (group solidarity) นั่นก็คือ

จิตสำนึก จินตนาการ การรับรู้และพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะกำ ได้ทำให้สมาชิกในกลุ่มมีความสัมพันธ์กันโดยตรง โดยผ่านทางสถาบันต่างๆ เช่น พิธีกรรม การจัดองค์กร รวมทั้งนิทานหรือนิยายปรัมปรา เป็นต้น อันเป็นเอกลักษณ์เฉพาะ (identity) ของกลุ่ม ซึ่งเป็นการอธิบายในเชิงการหน้าที่ (function) ดังที่ Radcliffe-Brown (1940) ได้ใช้อธิบายพิธีกรรม ความเชื่อ และเทพนิยายต่างๆ ของชาวหมู่เกาะอันดามันไว้ว่า เป็นส่วนหนึ่งของระบบศาสนา ซึ่งมีหน้าที่เสริมสร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของคนในสังคม พิธีกรรมช่วยเสริมสร้าง “อารมณ์ร่วม” (collective emotion) และช่วยควบคุมความประพฤติของสมาชิกในสังคม ให้อยู่ในกรอบของจารีตประเพณี กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ พิธีกรรมมีหน้าที่หลักในการช่วยบำรุงรักษาความสามัคคีกลมเกลียว ระหว่างสมาชิกในสังคม ส่วนการตอบสนองความต้องการด้านจิตใจนั้น เป็นหน้าที่รองของพิธีกรรม<sup>๒๐</sup> ดังนั้น ในแง่พิธีกรรมการเช่นสรวงผีปะกำ จึงเป็นที่ชุมนุมของคนที่น่าเชื่อถือเดียวกัน ก่อให้เกิดความใกล้ชิดระหว่างสมาชิกในกลุ่มมากยิ่งขึ้น

แม้ว่าคติความเชื่อเรื่องผีปะกำ จะจัดเป็นความเชื่อในระดับสายตระกูล (clan) แต่ก็มีความเชื่อที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะกลุ่ม เพราะมิใช่เป็นความเชื่อที่แพร่หลายในกลุ่มชนที่มีได้มีอาชีพเลี้ยงช้าง หรือมีกิจกรรมเกี่ยวกับช้าง ในแง่ความเชื่อเรื่อง “ผีปะกำ” จึงทำให้กลุ่มชนที่น่าเชื่อถือ ใช้เป็นเกณฑ์ในการใช้แบ่งหรือแยก “กลุ่มตน” ออกจาก “กลุ่มอื่น” โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาวกวยเลี้ยงช้าง ผู้มีเคยมีประวัติศาสตร์ที่จะกล่าวอ้างได้ว่า พวกตนเคยมีพัฒนาการทางสังคมการเมืองที่จัดเป็น “รัฐ” หรือ “อาณาจักร” มาก่อน หากแต่ปรากฏในลักษณะที่ว่า เป็นกลุ่มชนที่อยู่ภายใต้อำนาจการปกครองของอาณาจักรอื่นๆ มาโดยตลอด ย่อมที่จะต้องการ “กลไก” ที่จะปลดแอกประวัติศาสตร์อันขมขื่นดังกล่าว กลไกดังกล่าวมิใช่ในรูปแบบของการต่อสู้ด้วยกำลัง เพราะย่อมไม่มีทางเป็นไปได้สำหรับกลุ่มชนเล็กๆ เช่นนี้ หากแต่เป็นการยึดถือเอาระบบความเชื่อที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะของกลุ่มตนเป็นเครื่องมือแทน ความเชื่อเรื่องผีปะกำจึงถูกสร้างขึ้นมารับใช้ความต้องการนี้ ความเชื่อเรื่องผีปะกำจึงเป็นสัญลักษณ์ (symbol) ของอิสรภาพ ที่ชาวกวยผู้เลี้ยงช้างทั้งปวงมีต่อกลุ่มชนที่ปกครองพวกตน และคติความเชื่อนี้ก็ได้รับการปลูกฝังให้กับสมาชิกภายในกลุ่มมาอย่างต่อเนื่องยาวนาน ตลอดระยะเวลาในประวัติศาสตร์ของกลุ่ม โดยผ่านกระบวนการ การขัดเกลาทางสังคม (socialization) การรับรู้เรื่องผีปะกำและบริบทต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง จึงฝังเข้าไปอยู่ในจิตสำนึกของสมาชิกในกลุ่มทุกผู้ทุกนาม จุดมุ่งหมายที่ก่อให้เกิดการรับรู้ในเรื่องนี้ ก็คือ เพื่อให้เกิดความสัมพันธ์ทางสังคมที่จะทำให้เกิดการรวมกลุ่มเป็นเผ่าพันธุ์ เป็นชุมชนและเป็นสังคมขึ้น รวมไปถึงเพื่อเป็นการจรรโลงเผ่าพันธุ์และสังคมอีกด้วย ดังนั้นการรับรู้เรื่องผีปะกำ จึงก่อให้เกิดปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่เรียกว่า “ความสำนึกร่วมทางวัฒนธรรม” (cultural consciousness)<sup>๒๑</sup> ในหมู่ชาวกวยผู้เลี้ยงช้างทั้งหมดนั่นเอง

<sup>๒๐</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islands* (New York: Free Press, 1940), pp. 233-34. อ้างถึงใน ยศ สันตสมบัติ, *มนุษย์กับวัฒนธรรม*, หน้า ๒๕.

<sup>๒๑</sup> ศรีศักร วัลลิโภคม, “ขุนเจือง : ความสำนึกร่วมทางวัฒนธรรมของคนในลุ่มน้ำโขงตอนบน” ใน *วารสารเมืองโบราณ* ปีที่ ๒๐ ฉบับที่ ๑ (มกราคม - มีนาคม ๒๕๓๗), หน้า ๑๘-๒๕.



นอกจากนี้คตินิยมเชื่อเรื่องผีปะกำยังเป็นคตินิยมเชื่อที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับ ระบบอำนาจของผู้อาวุโสทั้งในระดับชุมชน คริวเรือนและสายตระกูล เหตุที่เป็นดังนี้ก็พิจารณาได้จากลักษณะของความเชื่อนี้ กล่าวคือความเชื่อเรื่องผีปะกำ เป็นคตินิยมเชื่อที่เป็นลักษณะการถ่ายโอนอำนาจจากผีบรรพบุรุษไปสู่ผู้อาวุโสนั่นเอง ในแง่นี้ความเชื่อเรื่องผีปะกำจึงเป็นที่มาของอำนาจ (authority) อย่างหนึ่ง อำนาจดังกล่าวสะท้อนออกมาในรูปที่ว่า ผู้อาวุโสของตระกูลจะได้รับความเคารพและเชื่อฟังจากบรรดาลูกหลานในตระกูล เป็นผู้ดำเนินการทำพิธีเช่นไหว้ผีปะกำของตระกูล รวมทั้งเป็นผู้ที่มีอำนาจในการสั่งการทุกอย่าง ในพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับผีปะกำ

อีกทั้งลำดับชั้นตอนของการเช่นผีปะกำของตระกูล ก็แสดงถึงการจัดลำดับของเครือญาติและระบบอาวุโสได้เป็นอย่างดี กล่าวคือจะเริ่มเช่นที่ศาลปะกำของตา(แม่) ซึ่งถือเป็นศาลปะกำใหญ่ที่สุดของตระกูล เป็นลำดับแรก ต่อมาก็เป็นศาลปะกำของปู่(พ่อ) จากนั้นก็ถึงเป็นศาลปะกำของแม่ยาย (ศาลปะกำฝ่ายภรรยา) ก่อนที่จะมาเช่นที่ศาลปะกำของตนเองเป็นลำดับสุดท้าย หรือแม้แต่ในระหว่างพี่ชายน้องชายร่วมบิดามารดาเดียวกัน ผู้เป็นพี่ชายซึ่งเป็นผู้ที่มีอาวุโสกว่า ก็จะได้เป็นผู้ดำเนินการทำพิธีกรรมเช่นไหว้ผีปะกำสืบต่อจากบิดาแทนน้องชายอีกด้วย

ส่วนในระดับชุมชนนั้น เราก็จะพบเห็นพลังอำนาจของผู้อาวุโสผ่านการจัดองค์กรทางการเมืองแบบไม่เป็นทางการ (informal) อย่างชัดเจน กล่าวคือผู้อาวุโสที่มีบทบาทสำคัญในฐานะที่เป็นผู้มีภูมิปัญญาประสบการณ์ มีความเข้าใจในขนบธรรมเนียมประเพณี มีตำแหน่งเป็น “ครูบาใหญ่” หรือ “ครูบาอาวุโส” อันเป็นตำแหน่งสูงสุดในสายบังคับบัญชาของบรรดาหมอช้างทั้งหลาย จะได้ทำหน้าที่เป็นผู้ดำเนินการประกอบพิธีกรรมเช่นสรงผีปะกำในโอกาส ที่สำคัญๆ เช่น พิธีประจูปะกำ การทำพิธีรับขวัญช้างและฝึกช้างใหม่ ตลอดจนเป็นผู้ดำเนินการคล้องช้างอันยิ่งใหญ่ เป็นต้น ในแง่นี้ตำแหน่งครูบาใหญ่จึงเป็นผู้เดียวที่มีอำนาจในการติดต่อโดยตรงกับผีปะกำ ทำหน้าที่เป็นตัวกลางระหว่างผีปะกำกับชาวบ้าน นอกจากนี้ก็ยังมีตำแหน่งที่ลดหลั่นกันมาตามลำดับอาวุโสและความสามารถ คือ สด้าหรือหมอสด้า (หมอเบื้องขวา) ถัดมาคือ สเดียงหรือหมอสเดียง (หมอเบื้องซ้าย) ถัดมาคือ จาหรือหมอช้าง และสุดท้ายก็คือตำแหน่งมะ หรือผู้ที่นั่งอยู่ตอนท้ายของช้าง ตำแหน่งเหล่านี้หาใช่ได้มาโดยง่ายไม่ หากแต่ต้องผ่านเงื่อนไขและพิธีกรรมที่กลุ่มได้ตั้งไว้ทั้งสิ้น และที่สำคัญก็คือในการทำพิธีเลื่อนตำแหน่งแต่ละครั้ง จะต้องมีการเช่นสรงผีปะกำทุกครั้ง โดยนับนี้ตำแหน่งดังกล่าวต่างก็ถือว่าเป็นตำแหน่งที่ผีปะกำเป็นผู้แต่งตั้งทั้งสิ้น และตำแหน่งที่แตกต่างกันเช่นนี้ ก็นำไปสู่ความแตกต่างของสิทธิและอำนาจของแต่ละตำแหน่งด้วย ซึ่งการที่มีการจัดลำดับชั้นทางสังคม (social stratification) ในหมู่สังคมของชาวกวยเลียงช้างเช่นนี้ แสดงให้เห็นถึงการจัดลำดับชั้นทางสังคมโดยอาศัยระบบอาวุโส และความสามารถในสังคมชาวกวยเลียงช้างได้อย่างชัดเจน โดยอิงกับคตินิยมเชื่อเรื่องผีปะกำ อีกทั้งการจัดลำดับชั้นทางสังคมในหมู่หมอช้าง โดยแบ่งเป็นตำแหน่งต่างๆดังกล่าว ยังช่วยทำให้เราเข้าใจถึงลักษณะความสัมพันธ์ของบุคคล และสิทธิหน้าที่ของแต่ละคนที่พึงมีต่อกันในสังคมชาวกวยเลียงช้างได้เป็นอย่างดี

### ผีปะกำ : ความสัมพันธ์กับคติความเชื่ออื่นๆในชุมชน

ความเชื่อเรื่องผีปะกำ มิได้เป็นระบบความเชื่อเดียวที่มีบทบาทต่อวิถีชีวิตของชาวกวยเลียงซำง บ้านตากกลาง หากเป็นเพียงระบบความเชื่อหนึ่งเท่านั้น นั่นก็ย่อมจะหมายความว่า มีระบบความเชื่ออื่นๆอีกหลายอย่างในชุมชนแห่งนี้ ด้วยเหตุนี้ข้าพเจ้าจึงต้องการที่จะวิเคราะห์ว่า ความเชื่อเรื่องผีปะกำดำรงอยู่อย่างไรในท่ามกลางบริบทของความเชื่ออื่นๆในชุมชน หรืออีกนัยหนึ่งความเชื่อเหล่านั้นมีความสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องผีปะกำอย่างไร และเพื่อที่จะเป็นการสะดวกต่อการวิเคราะห์ ข้าพเจ้าจึงขอจัดกลุ่มของระบบความเชื่อต่างๆเหล่านั้นออกเป็น ๓ กลุ่มด้วยกัน คือ คติความเชื่อทางพุทธศาสนานิกายเถรวาท (Theravada Buddhism) คติความเชื่อของพราหมณ์ (Brahmanism) และคติการนับถือผี (spirits)

คติความเชื่อในพุทธศาสนานิกายเถรวาท (Theravada Buddhism) นั้น มีแง่มุมที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อเรื่องผีปะกำหลายประการ เช่นเดียวกับระบบความเชื่ออื่นๆในสังคมไทย ดังที่ Tambiah (1970) อธิบายไว้ว่า ในสังคมไทยพิธีกรรมของพุทธศาสนาและพิธีกรรมเกี่ยวกับเรื่องผีนั้น อาจจะพิจารณาได้ทั้งในแง่ที่อยู่ตรงข้ามกัน (opposition) ส่งเสริมกันและกัน (complementary) เกี่ยวเนื่องกัน (linkage) และมีสถานภาพที่จัดลำดับขั้นได้ (hierachy)<sup>๒๒</sup> และเมื่ออาศัยแนวความคิดของ Tambiah ข้างต้น มาเป็นแนวในการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่าง คติความเชื่อในพุทธศาสนานิกายเถรวาท กับ คติความเชื่อเรื่องผีปะกำ แล้วก็สามารถอธิบายได้ดังนี้

ในแง่ของความสัมพันธ์ในลักษณะที่ตรงข้ามกัน ก็วิเคราะห์ได้จากโลกทัศน์ (world view) ของชาวบ้าน ที่มองว่า ความเชื่อทางพุทธ กับ ความเชื่อเรื่องผีปะกำ นั้น อยู่คนละโลกกัน กล่าวคือ ชาวกวยเลียงซำง บ้านตากกลางมองว่า พุทธศาสนานั้นเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับศีลธรรมจรรยา เป็นเรื่องของโลกหน้า หรือเรื่องกฎแห่งกรรม ดังนั้นผลตอบแทนจากการ “ทำบุญ” ในทางพุทธศาสนา จึงมักจะไปปรากฏอีกครั้งในชาติหน้า ขณะที่ความเชื่อเรื่องผีปะกำนั้น มีความเกี่ยวข้องกับเรื่องของโลกนี้มากกว่า โดยเชื่อว่าความเจ็บไข้ได้ป่วยทั้งหลายที่บังเกิดขึ้นนั้น เป็นผลมาจากการกระทำของผีปะกำ ดังนั้น “การเช่นสรวงบูชาผีปะกำ” จึงเป็นวิธีการที่ปรากฏผลในโลกนี้ คือจะช่วยแก้ไขสิ่งที่เลวร้ายในชีวิตปัจจุบันให้กลับดีได้

นอกจากนี้ ตามคติความเชื่อเรื่องผีปะกำ มีกฎห้ามมิให้หมอช่างทุกคน โคนศรีษะ หากหมอช่างคนใดละเมิดหรือผิดปะกำไม่ว่าจะด้วยเหตุผลอันใดก็ตาม จะถือว่าบุคคลผู้นั้นหมดสิ้นสถานภาพหมอช่างโดยทันที และถ้าประสงค์จะเป็นหมอช่างอีกครั้ง จะต้องให้ครูบาใหญ่ทำ “พิธีบวชหมอ” หรือ “พิธีปะชิมอ” ใหม่อีกครั้งหนึ่ง ในแง่นี้จึงสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ในลักษณะที่ตรงกันข้าม ระหว่างระบบความเชื่อในพุทธศาสนานิกายเถรวาทกับความเชื่อเรื่องผีปะกำอย่างชัดเจน

<sup>๒๒</sup>S . J Tambiah, *Buddhism and Spirit Cults in Northeastern Thailand* (London: Cambridge University Press, 1970), p. 335. อ้างถึงใน ศิราพร จูตะฐาน, “แนวคิดเกี่ยวกับความเชื่อและศาสนาในสังคม” ใน *เอกสารการสอนชุดวิชา ความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย หน่วยที่ ๑* (นนทบุรี: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, ๒๕๓๓), หน้า ๑๕.

แม้ว่าโดยปกติแล้ว พระจะไม่ยุ่งเกี่ยวกับพิธีกรรมเรื่องผี แต่เราก็พบว่าในพิธีกรรมหลายอย่าง ที่แสดงให้เห็นถึงความผสมกลมกลืนระหว่าง พิธีกรรมทางพุทธศาสนากับพิธีกรรมเรื่องผีปะกำได้เป็นอย่างดี ตัวอย่างเช่น ในช่วงที่มีประเพณีบวชนาคประจำปีของหมู่บ้าน อันเป็นพิธีกรรมทางพุทธศาสนา ก็จะมีการเซ่นไหว้ผีปะกำถึง ๓ ครั้งด้วยกัน ครั้งแรกคือช่วงก่อนที่นาคจะเข้าไปอยู่ที่วัด เพื่อเตรียมตัวให้พร้อมสำหรับการบวช ครั้งที่สองคือในเช้าวันที่จะทำการปลงพินาศ และครั้งสุดท้ายคือช่วงก่อนที่นาคจะขึ้นไปนั่งบนหลังช้างแห่ไปวัดแจ้งสว่าง

ในกรณีที่สอง เราพบว่าเมื่อมีช้างล้ม (ตาย) ในหมู่บ้าน ก็จะมีการไปนิมนต์พระไปทำการสวดบังสุกุลให้กับช้างดังกล่าว ขณะเดียวกันก็มีการเซ่นเหล้าบอผีปะกำด้วย เนื่องจากเชื่อว่าช้างมีผีปะกำคอยคุ้มครองอยู่ด้วย แน่แน่นอนว่า “เหล่า” ย่อมมิใช่เป็นเครื่องประกอบพิธีกรรมของสงฆ์ หากแต่เป็นเครื่องเซ่น “ผี” ต่างหาก

ในกรณีที่สามนั้น พบว่าทุกวันนี้ ก่อนที่ชาวบ้านจะนำช้างไปเที่ยวในแต่ละครั้งนั้น พวกเขาจะนำช้างและคณะที่จะร่วมเดินทางไปด้วยกัน พร้อมดอกไม้ธูปเทียนมาขอให้พระที่วัดทำพิธีรดน้ำมนต์ให้ เพื่อเป็นสิริมงคล จากนั้นในเช้าวันเดินทางก็จะมีการเซ่นไหว้ผีปะกำอีกครั้งหนึ่ง

ในกรณีที่สี่ จากการสังเกตการณ์ในพิธีรับช้างและจับช้าง พบว่าภายหลังจากครูบาอาวุโส (หมอเถา แสตนดี) ซึ่งเป็นผู้นำในการประกอบพิธี ได้ทำการเซ่นไหว้ผีปะกำเสร็จแล้ว ชาวบ้านที่มาร่วมพิธีก็จะให้หลวงปู่ลี ซึ่งเป็นเจ้าอาวาสวัด เป็นผู้ดูแลลูกคางไก่เพื่อพยากรณ์ลักษณะของลูกช้างที่มาทำพิธี

ในกรณีที่สุดท้าย เราอธิบายได้จากบทบาทของพระอาจารย์หาญ รองเจ้าอาวาสวัดแจ้งสว่าง ที่ท่านได้นำเอาสถานภาพความเป็นพระของท่าน มาเกี่ยวข้องกับความเชื่อเรื่องผีปะกำในหลายเรื่อง ไม่ว่าจะเป็นการแนะนำเกี่ยวกับการใช้เครื่องเซ่นไหว้ผีปะกำ ที่ให้ลดของบางอย่างที่มีราคาแพงหรือหายากไป จนเกิดเป็นสำนวนว่า “จะใช้เครื่องเซ่นแบบเก่า หรือจะใช้แบบพระอาจารย์หาญ” นอกจากนี้ ท่านก็ยังพยายามอนุรักษ์และฟื้นฟูวัฒนธรรมของชาวกวยเลียงช้าง (ซึ่งแน่นอนว่าต้องรวมผีปะกำไปด้วย) ในรูปแบบต่างๆ เช่น การจัดทำสวนสมุนไพรสำหรับช้าง การจัดตั้งกองทุนหมู่บ้านช้าง รวมทั้งการเข้าไปมีส่วนร่วมในพิธีกรรมเซ่นไหว้ผีปะกำของชาวบ้านในโอกาสต่างๆ เป็นต้น

การที่พระสงฆ์ในหมู่บ้าน ได้เข้าไปมีบทบาทในพิธีกรรมของผีปะกำ ย่อมจะมีขึ้นเป็นสิ่งที่ชาวบ้านรู้สึกแปลกแยก ทั้งนี้เพราะพระสงฆ์เหล่านั้นล้วนแต่เป็นลูกหลานของชาวบ้าน ซึ่งก็ยอมรับนับถือผีปะกำเช่นเดียวกับพวกเขา ฉะนั้น การเข้ามาของพระสงฆ์ ยิ่งทำให้สถาบันผีปะกำได้รับการยอมรับมากยิ่งขึ้นในสายตาของชาวบ้าน ขณะเดียวกันชาวบ้านก็ไม่รู้สึกที่พระสงฆ์แยกออกไปจากชุมชน พวกเขาจึงพร้อมที่จะให้การทำนุบำรุงศาสนา และยอมรับนับถือผีปะกำไปพร้อมๆ ด้วย ในแง่นี้ คติความเชื่อทางพุทธศาสนานิกายเถรวาทกับคติความเชื่อเรื่องผีปะกำ จึงมีส่วนส่งเสริมซึ่งกันและกันอย่างเห็นได้ชัด

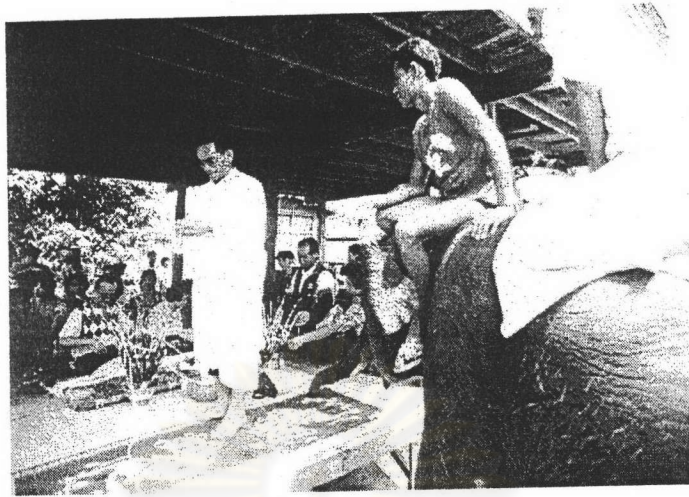
หากวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่าง ผู้ประกอบพิธีกรรมทางพุทธศาสนา กับ ผู้ประกอบพิธีกรรมเซ่นไหว้ผีปะกำ ในแง่ของสถานภาพทางสังคมแล้ว ก็จะพบว่าผู้ประกอบพิธีทางพุทธศาสนาคือพระสงฆ์ นั้น มีสถานภาพทางสังคมสูงกว่า ครูบาใหญ่ ซึ่งเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะกำ เพราะเหตุว่า

บุคคลประเภทหลังนี้ ชาวบ้านมองว่ายังมีสถานภาพเป็นมนุษย์ที่ยังเจอไปด้วยกิเลสอยู่ ขณะที่พระสงฆ์นั้นเป็นผู้ที่ต้องอยู่ในโลกที่จะต้องปราศจากกิเลส หรืออีกนัยหนึ่งคือเรื่องทางโลก พระสงฆ์จึงมีสถานภาพสูงกว่า ดังนั้นครุบาใหญ่หรือหมอซ่าง จึงต้องแสดงความเคารพพระสงฆ์โดยการกราบไหว้ เช่นเดียวกับชาวบ้านทั่วไป

ทางด้านความสัมพันธ์ระหว่าง คติความเชื่อของพราหมณ์ (Brahmanism) กับความเชื่อเรื่องผีปะก่า นั้น ปรากฏให้เห็นในหลายกรณีเช่นกัน ความสัมพันธ์ระหว่างคติความเชื่อทั้งสองนี้ ส่วนใหญ่ก็จะเข้าไปในลักษณะที่ส่งเสริมซึ่งกันและกัน ดังเช่น ชาวบ้านมีความเชื่อว่า ภายในตัวซ่างมีขวัญอยู่เช่นเดียวกับมนุษย์ ฉะนั้นเมื่อซ่างเจ็บป่วยไม่สบาย ซึ่งเชื่อกันว่ามีสาเหตุมาจากการลงโทษของผีปะก่า ต่อเจ้าของซ่างหรือสมาชิกในตระกูล พวกเขาจะจัดพิธีทำขวัญซ่างขึ้น ซึ่งผู้ที่ประกอบพิธีก็คือ พราหมณ์ชาวบ้าน ขณะเดียวกันในพิธีก็มีการเซ่นไหว้ผีปะก่าด้วย นอกจากนี้ในพิธีรับซ่าง ก็จะใช้ด้ายสีขาวผูกข้อมือให้กับเจ้าของซ่างและญาติพี่น้องด้วย การสู่ขวัญ (life essence rite) นั้น เป็นพิธีกรรมแบบพราหมณ์ และด้ายสีขาวที่ใช้ผูกข้อมือหรือสายสิญจน์ที่พระใช้ นั้น ต้นนิษฐานว่ามาจากพราหมณ์เช่นเดียวกัน<sup>๒๓</sup> ในแง่นี้ ความเชื่อเรื่องพราหมณ์กับความเชื่อเรื่องผีปะก่า จึงมีส่วนส่งเสริมซึ่งกันและกันอย่างใกล้ชิดด้วย ดังนั้นจึงยากที่จะเปรียบเทียบสถานภาพทางสังคม ระหว่างผู้ประกอบพิธีพราหมณ์กับผู้ประกอบพิธีผีปะก่าได้ แต่หากพิจารณาจากความถี่ในการประกอบพิธีกรรมแล้ว เราพบว่าพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะก่าที่สำคัญๆ นั้น ครุบาจะเป็นผู้ประกอบพิธีให้แทบทุกโอกาส จึงทำให้ชาวบ้านจะรู้สึกใกล้ชิดมากกว่า อีกทั้งยังเป็นคนที่อยู่ในชุมชนใกล้ชิดอีกด้วย ขณะที่พราหมณ์จะมาประกอบพิธีบางอย่างให้เท่านั้น และที่สำคัญพราหมณ์ผู้ที่ประกอบพิธีให้กับชาวบ้านในปัจจุบันนั้นไม่ใช่คนในชุมชนอีกด้วย

ศูนย์วิทยทรัพยากร  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

<sup>๒๓</sup>วิลเลียม เคลาสเนอร์ (ผู้เขียน) สุลักษณ์ ศิวรักษ์ (ผู้แปล), “พุทธศาสนาตามแบบชาวบ้านในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ” ใน สุเทพ สุนทรเกสัช (ผู้แปลและบรรณาธิการ) *สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ* (กรุงเทพมหานคร: แผนกวิชาสังคม คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๑๑), หน้า ๑๘๕.



ภาพที่ ๖.๓. พราหมณ์กำลังประกอบพิธีรับขวัญช้าง

สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อเรื่องผีปะกำ กับความเชื่อของชุมชนประการสุดท้าย คือ ความเชื่อเรื่องผี (spirits) นั้น ก็พบเห็นได้ทั้งในแง่ที่อยู่ตรงข้ามกัน ส่งเสริมซึ่งกันและกัน เกี่ยวเนื่องกัน และมีสถานภาพที่จัดลำดับขั้นได้ เช่นเดียวกับคติความเชื่อทางพุทธศาสนานิกายเถรวาท

ในลักษณะความสัมพันธ์ที่ตรงข้าม (opposition) นั้น ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดก็คือ ผีปะกำจัดเป็นผีดี (benevolent spirits) เพราะเป็นผีที่ทำหน้าที่ปกป้องรักษาให้ความคุ้มครองสมาชิกในครัวเรือนและสายตระกูล トラบเท่าที่บุคคลเหล่านั้นยังเคารพนับถือ เช่น เซ่นสรวงบูชาอยู่เสมอ รวมทั้งประเพณีปฏิบัติหรือมีสัมพันธภาพที่ดีต่อกัน ไม่ทำผิดขนบธรรมเนียมประเพณี ผีปะกำก็จะให้ความคุ้มครองและบันดาลให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ แต่หากบุคคลในตระกูลลดหย่อนหรือไม่ปฏิบัติตามแนวทางดังกล่าว หรืออาจรุนแรงถึงขั้นละเมิดแนวทางที่ว่านี้ ก็จะถือว่า “ผิดปะกำหรือผิดผีปะกำ” ผีปะกำที่เคยให้ความคุ้มครองดูแลก็อาจทำให้เกิดความเดือดร้อนหรืออันตรายขึ้นได้ และเพื่อแก้ไขสถานการณ์เช่นนี้ ก็จะต้องมีการเซ่นสรวงบูชา หรือที่เรียกว่า “การเลี้ยงผีปะกำ” ซึ่งผีอื่นๆที่มีลักษณะเดียวกันนี้ ก็ได้แก่ ผีเรือน (ลุงป้าหรือย่าจ๊ะลุง) ผีประจำหมู่บ้านหรือผีปู่ตา (ย่าจ๊ะปรัม) และเจ้าพ่อวังตะลุ ด้วยเหตุนี้ผีปะกำจึงมีลักษณะที่ตรงข้ามกับผีอีกประเภทหนึ่ง คือผีร้าย (malevolent spirit) ที่มีจะทำอันตรายหรือให้โทษแก่ผู้คนและสัตว์เลี้ยงได้ โดยเฉพาะผีปอบหรือ “มนะ” นั้น จัดเป็นผีที่ชาวบ้านเกรงกลัวอันตรายมาก นอกจากนี้ก็ยังมีผีร้ายอื่นๆอีก เช่น ผีตายโหง ผีป่าผีไพร เป็นต้น ชาวบ้านเชื่อว่า ผีปะกำ สามารถที่จะป้องกันคนในครัวเรือนและสายตระกูลจากผีร้ายเหล่านั้นได้ ถ้าหากพวกเขาเคารพนับถือ และปฏิบัติการเซ่นสรวงผีปะกำเป็นประจำ

ในส่วนของความสัมพันธ์ระหว่าง ผีปะกำกับบรรดาผีดีทั้งหลายนั้น พบว่ามีส่วนส่งเสริมซึ่งกันและกัน (complementary) และเกี่ยวเนื่องกัน (linkage) อยู่ไม่น้อย โดยเฉพาะอย่างยิ่งผีเรือน กล่าวคือ ต่างก็ถูกถือว่าเป็นผีบรรพบุรุษ (ancestor spirits) ของตระกูล และเชื่อกันว่าวิญญาณของผีบรรพบุรุษที่เคยเป็นหมอช้าง นอกจากจะสิงอยู่ในหนังปะกำบนศาลแล้ว ก็ยังสามารถเข้าไปสิงอยู่ในหิ้งผีเรือนที่อยู่ในบ้านอีกด้วย แต่ผีเรือนที่เป็นเพศหญิงนั้นจะอยู่ประจำบนหิ้งอย่างเดียว ไม่สามารถเข้าไปในศาลปะกำได้ ในแง่นี้

นอกจากจะแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างผีปะกำกับผีเรือนแล้ว ยังสะท้อนถึงบทบาทของเพศชายในสังคมชาวกวยเลียงซ่าง ทั้งในชีวิตจริงและในความเชื่อได้เป็นอย่างดี นอกจากนี้ความสัมพันธ์ระหว่างผีปะกำกับผีเรือนก็ยังพบเห็นได้อีกในหลายกรณี เช่น ในพิธีหมั้นและแต่งงาน ในพิธีบวชนาค หรือแม้แต่การพาช่างไปเที่ยวหรือการเดินทางไกล นอกจากนี้จะมีการเซ่นบอผีปะกำแล้ว ยังต้องเซ่นบอผีเรือนด้วย

สำหรับเจ้าพ่อวังตะลุนั้น จัดเป็นผีประเภทอารักษ์ (guardian spirit) ด้วยถือว่าเป็นผู้คุ้มครองลุ่มน้ำคือลำน้ำชีที่อยู่ทางทิศเหนือของหมู่บ้าน ดังนั้นเมื่อชาวบ้านจะใช้ประโยชน์จากลุ่มน้ำดังกล่าว ก็จะต้องบอกกล่าวเซ่นไหว้ก่อน และที่ขาดไม่ได้เลยก็คือ ในช่วงที่มีงานบวชนาคประจำปี ภายหลังจากเซ่นผีปะกำและผีเรือนแล้ว ก็จะต้องแห่ นาคไปเซ่นไหว้และบวชที่ศาลเจ้าพ่อวังตะลุนด้วยทุกครั้ง ก่อนที่จะไปเซ่นยังศาลประจำหมู่บ้าน และกลับมาทำการบวชที่วัดต่อไป

เช่นเดียวกับผีเรือน ผีประจำหมู่บ้านหรือผีปู่ตา(ยาจวะปราม) ก็ถือว่าเป็นผีบรรพบุรุษของชาวบ้านด้วยเหมือนกัน ดังนั้นเมื่อมีพิธีกรรมสำคัญของชุมชน ผีประจำหมู่บ้านก็จะได้รับการเซ่นไหว้ด้วยเช่นเดียวกัน ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดก็คือ ในช่วงงานบวชนาคประจำปี ในเช้าของวันบวช ภายหลังจากที่ทำการเซ่นไหว้ผีปะกำและผีเรือนของตระกูลเรียบร้อยแล้ว ก็จะมีการแห่ นาคทุกคนไปยังศาลเจ้าพ่อวังตะลุนเพื่อทำการเซ่นไหว้ แล้วก็แห่กลับมายังศาลผีประจำหมู่บ้าน ที่ตั้งอยู่ชายหมู่บ้านทางทิศตะวันออกเพื่อทำการเซ่นไหว้ด้วยเช่นกัน จึงกล่าวได้ว่าผีทั้ง ๔ ประเภทที่ชาวกวยบ้านตากกลางนับถือนี้ ล้วนแต่มีส่วนส่งเสริมซึ่งกันและกัน และเกี่ยวเนื่องกันทั้งสิ้น

หากเราจะจัดลำดับชั้น (hierachy) ระหว่างผีปะกำกับผีอื่นๆในชุมชนแล้ว จะพบว่าผีปะกำจะมีสถานภาพที่ดีกว่า และเนื่องจากสังคมชาวกวยเลียงซ่างเป็นสังคมที่ยึดมั่นในระบบเครือญาติและให้ความสำคัญกับระบบการผลิตสูง ดังนั้นเมื่อเปรียบเทียบระหว่างผีปะกำกับผีอื่นๆในชุมชนแล้ว ผีปะกำจึงมีสถานภาพทางสังคมสูงที่สุด ลำดับชั้นของการเซ่นไหว้ผีในงานบวชนาค สามารถที่จะชี้ให้เห็นถึงสถานภาพที่สามารถจัดลำดับชั้นดังกล่าวได้เป็นอย่างดี โดยเริ่มจากการเซ่นผีปะกำก่อน แล้วต่อด้วยผีเรือน จากนั้นก็เป็นเจ้าพ่อวังตะลุน สุดท้ายก็คือผีประจำหมู่บ้าน การเซ่นนี้จึงแสดงถึงการเซ่นโดยเรียงลำดับความสำคัญจากมากไปหาน้อย ดังนั้นผีปะกำจึงมีสถานภาพสูงสุด เพราะเป็นผีที่ใกล้ชิดกับตระกูล ทั้งในแง่ที่เป็นผีที่เกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์ของครอบครัวและสายตระกูล และในแง่ที่เป็นบรรพบุรุษของตระกูลด้วย ประกอบกับสังคมชาวกวยเลียงซ่างได้ให้ความสำคัญกับบทบาทของเพศชายมากกว่าเพศหญิงในการผลิต ดังนั้นความสำคัญและบทบาทของผีปะกำจึงโดดเด่นกว่าผีอื่นๆ ส่วนผีเรือนนั้น นับว่าเป็นผีที่มีสถานภาพทางสังคมรองลงมาจากผีปะกำ เพราะเป็นผีบรรพบุรุษของตระกูล แต่เนื่องจากผีเรือนมีบทบาทในการให้ความคุ้มครองสมาชิกในตระกูลต่างๆ มิได้เกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์หรือวิธีการผลิตมากนัก จึงทำให้บทบาทด้อยกว่าผีปะกำ อีกทั้งผีเรือนก็มีทั้งเพศหญิงและเพศชาย จึงทำให้ถูกมองว่ามีลักษณะ “ทั่วไป” ค่อนข้างสูง สำหรับสังคมที่ยกย่องเพศชายเช่นนี้ สำหรับเจ้าพ่อวังตะลุนั้น จัดเป็นผีระดับชุมชน และเป็นอารักษ์ เพราะทำหน้าที่ปกป้องรักษาชาวบ้านทุกคนที่ใช้ประโยชน์จากลุ่มน้ำ แต่มีสถานภาพทางสังคมต่ำกว่าผีปะกำและผีเรือน เนื่องจากชาวบ้านมองว่าเป็นผีที่ให้ความคุ้มครองเฉพาะ

บริบทของความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าพ่อวังตะลุและชาวบ้าน จึงขึ้นอยู่กับพื้นฐานของการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรสาธารณะของชุมชนเป็นสำคัญ ส่วนผีประจำหมู่บ้านนั้น แม้ว่าเป็นผีบรรพบุรุษของชาวบ้านทุกคนในหมู่บ้าน แต่เนื่องจากบทบาทของผีประจำหมู่บ้านนั้น คือให้ความคุ้มครองชาวบ้านทุกคน ซึ่งค่อนข้างจะมีลักษณะครอบคลุมทั่วไปเช่นเดียวกับเจ้าพ่อวังตะลุ ดังนั้นชาวบ้านจึงให้ความสำคัญกับผีประจำหมู่บ้านเฉพาะในบางโอกาส โดยเฉพาะการเพาะปลูกข้าว บทบาทจึงด้อยกว่าผีประจำ ผีเรือน และเจ้าพ่อวังตะลุ ซึ่งความสัมพันธ์ของผีทั้ง ๔ ประเภทนี้ สามารถแสดงให้เห็นดังตารางต่อไปนี้

ตารางที่ ๖.๑ แสดงความสัมพันธ์ระหว่างผีประจำ ผีเรือน เจ้าพ่อวังตะลุ และผีประจำหมู่บ้าน

ประเภทของผี	ที่อยู่	ขอบเขตอำนาจการคุ้มครอง	สถานภาพ
ผีประจำ	ศาลประจำของตระกูล	คุ้มครองสมาชิกในตระกูล	วิญญาณของบรรพบุรุษที่เป็นหมอช่าง
ผีเรือน	หิ้งบนเรือน	คุ้มครองสมาชิกในตระกูล	วิญญาณบรรพบุรุษของตระกูล
เจ้าพ่อวังตะลุ	ศาลริมฝั่งลำชี	คุ้มครองชาวบ้านที่ใช้ประโยชน์จากลุ่มน้ำ	อารักษ์ คุ้มครองลุ่มน้ำ
ผีประจำหมู่บ้าน	ศาลผีประจำหมู่บ้าน	ชาวบ้านทุกคนในหมู่บ้าน	เป็นวิญญาณบรรพบุรุษของชาวบ้าน

จากที่ได้วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อเรื่องผีประจำ กับความเชื่ออื่นๆ ในชุมชนไปแล้ว นั้น จะพบว่าการก่อรูปเป็นคติความเชื่อเรื่องผีประจำ ในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของชาวกวยเลียง ช้าง มีผลมาจากการมีปฏิสัมพันธ์ที่ซับซ้อนกับระบบความเชื่ออื่นของชุมชน ทั้งในระดับความเชื่อและระดับปฏิบัติ ไม่ว่าจะเป็นความเชื่อของพุทธศาสนานิกายเถรวาท คติความเชื่อของพราหมณ์ หรือแม้แต่ความเชื่อเรื่องผีอื่นๆ ก็ตาม ลักษณะการประสานความเชื่อต่างๆ เข้าด้วยกันเช่นนี้ทางวิชาการเรียกว่า syncretism<sup>๒๔</sup>

<sup>๒๔</sup>อมรา พงศาพิชญ์, “พุทธศาสนาชาวบ้าน” ใน เอกสารการสอนชุดวิชา ความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย หน่วยที่ ๗ (นนทบุรี: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช, ๒๕๓๕), หน้า ๒๖๔.

### คติความเชื่อเรื่องผีปะกำ : การดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลง

ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะกำของชาวทวายเลียงช้างในปัจจุบัน มีการเปลี่ยนแปลงหลายอย่างที่น่าสนใจต่อการศึกษาทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเห็นได้ชัดทั้งในรูปแบบและเนื้อหา

ในช่วงระยะที่ผ่านมา เราพบว่าปรากฏการณ์ทางสังคมมากมาย ที่ส่งผลกระทบต่อระบบความเชื่อเรื่องผีปะกำ ผลกระทบดังกล่าวมีส่วนสำคัญยิ่งต่อสถานภาพและบทบาทของความเชื่อนี้ และมักจะเป็นไปในเชิงการลดมากกว่าการเพิ่มบทบาทและสถานภาพของความเชื่อนี้ ทั้งนี้ก็สืบเนื่องมาจากปัจจัยหลายประการ ทั้งที่เป็นปัจจัยภายใน (internal factors) และปัจจัยภายนอก (external factors) แต่ในที่นี้จะขอวิเคราะห์โดยรวม เนื่องจากข้าพเจ้ามองว่ามีปัจจัยดังกล่าวหลายประการ ที่ไม่สามารถแยกออกว่าเป็นปัจจัยภายในหรือปัจจัยภายนอกอย่างชัดเจน เพราะปัจจัยดังกล่าวล้วนแต่มีความสัมพันธ์กันในลักษณะที่เป็นเหตุและผลซึ่งกันและกัน ข้าพเจ้าจึงขอแยกปัจจัยต่างๆ ที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่ และการเปลี่ยนแปลงของระบบความเชื่อเรื่องผีปะกำ ออกเป็นประเด็นสำคัญๆ ดังนี้

ประการแรก นับตั้งแต่ได้ยุติประเพณีการคล้องช้างลงอย่างสิ้นเชิงเมื่อประมาณปี ๒๕๐๐ อันเนื่องมาจากการประกาศปิดชายแดนไทย-กัมพูชาด้วยเหตุผลของความมั่นคงของประเทศ และการประกาศใช้พระราชบัญญัติสงวนและคุ้มครองสัตว์ป่า ในปี ๒๕๐๓ ได้ส่งผลกระทบต่อสังคมชาวทวายเลียงช้างที่มีระบบการผลิตแบบการคล้องช้างเป็นหลัก และย่อมส่งผลกระทบต่อโครงสร้างอื่นๆ ของสังคมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ความเชื่อเรื่องผีปะกำในฐานะที่เป็นโครงสร้างสังคมหนึ่ง ก็ได้รับผลจากเหตุการณ์ดังกล่าวด้วยเช่นกัน ความเปลี่ยนแปลงที่สืบเนื่องจากเหตุการณ์นี้ ที่เกิดขึ้นกับคติความเชื่อเรื่องผีปะกำและบริบทที่แวดล้อม สามารถกล่าวได้เป็นข้อๆ ดังต่อไปนี้

(๑) การเลิกประกอบพิธีกรรมบางอย่าง และการลดลงของความยิ่งใหญ่ของพิธีกรรม จากเดิมที่เคยมีประเพณีการเช่นสรวงผีปะกำ ในช่วงก่อนและหลังจากการออกไปคล้องช้างเป็นประจำทุกปี ก็ต้องยุติลง เหลือไว้แต่เพียงความยิ่งใหญ่ ความศักดิ์สิทธิ์และความอลังการของพิธีกรรม จากคำบอกเล่าของผู้เฒ่าผู้แก่ผู้นุชนรุ่นหลัง เป็นตำนานที่เล่าขานกันไปอย่างไม่รู้จบ แม้ว่าในสมัยหลังๆ จะยังคงมีการเช่นสรวงผีปะกำอยู่ แต่ก็เข้าไปในลักษณะแต่ละตระกูลต่างจัดพิธีกันเอง เมื่อเปรียบเทียบกับในอดีต ที่จะมีการกระทำพิธีพร้อมๆ กันทั้งชุมชน มีสัญลักษณ์ที่แสดงถึงความยิ่งใหญ่และความศักดิ์สิทธิ์ทุกหนระแหงในชุมชน ไม่ว่าจะเป็นการเตรียมสัมภาระและเครื่องมือเครื่องไม้ต่างๆ ที่จะใช้สำหรับการคล้องช้าง การต้องปฏิบัติตามข้อห้ามต่างๆ มากมาย ตลอดจนการใช้ภาษาพิธีอันศักดิ์สิทธิ์ ฯลฯ ย่อมแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง นี่ก็อาจจะกล่าวได้ว่าความยิ่งใหญ่และความศักดิ์สิทธิ์ของผีปะกำนั้น ได้ตายไปแล้ว พร้อมๆ กับการสิ้นสุดลงของประเพณีการคล้องช้าง

(๒) การลดลงของจำนวนหมอช้างและผู้ประกอบพิธีกรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้ที่สามารถจะประกอบพิธีกรรมทุกอย่างเกี่ยวกับผีปะกำได้ หรือที่เรียกว่า “ครูบาใหญ่” ทั้งนี้เพราะแต่เดิมนั้น ผู้ที่จะเป็นครูบาใหญ่ได้ ก็จะต้องอาศัยจำนวนช้างที่คล้องช้างได้นั้นเป็นเกณฑ์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เป็นตำแหน่งที่



ได้มาโดยความสามารถ (achievement status) นั่นเอง ฉะนั้นเมื่อไม่มีการคล้องช้าง จึงไม่มีตำแหน่งนี้เพิ่มขึ้นอีก ภายหลังจากที่ ครอบาใหญ่คนสุดท้ายได้ตายไป ปัจจุบันจึงเหลือหมอช้างที่สามารถจะประกอบพิธีกรรมเช่นว่านี้ อยู่เพียง ๑ ท่านเท่านั้น คือ หมอเถา แสนดี ซึ่งปัจจุบันอายุได้ ๘๑ ปีแล้ว และท่านก็ไม่ได้อยู่ที่หมู่บ้านตากกลาง หากแต่อยู่ที่บ้านกระโพ ซึ่งอยู่ห่างออกไปประมาณ ๔ กิโลเมตร นอกจากนี้หมอช้างที่ยังมีชีวิตอยู่ในหมู่บ้านตากกลาง ก็มีเพียง ๓ ท่านเท่านั้น คือหมอเถา ศาลางาม หมอใบ ศาลางาม และหมอหมีว ศาลางาม ส่วนที่บ้านกระโพ ก็เหลือเพียง ๕ ท่าน คือ หมอเถา หมอขัน หมอปี หมอนวล และหมอดา ส่วนหมู่บ้านอื่นๆ ก็มีบ้างประปราย แต่รวมทั้งหมดแล้วตัวเลขไม่เกิน ๑๕ คน บรรดาหมอช้างที่ยังคงมีชีวิตอยู่นี้ ล้วนแล้วแต่จัดอยู่ในระดับครุบาทหรือหมอสดำเท่านั้น และยังไม่มียุคที่สามารถรู้ขั้นตอนที่สามารถจะประกอบพิธีกรรมสัพพะคำที่สำคัญๆ ได้เช่นดังหมอเถา แสนดี อีกทั้งแต่ละท่านก็มีอายุที่จัดอยู่ในชั้นวัยชราแล้วทั้งสิ้น และมีรายงานว่า จากการสำรวจเมื่อปี พ.ศ. ๒๕๓๘ พบว่ามีหมอช้างตำแหน่งต่างๆที่ยังคงมีชีวิตอยู่ในจังหวัดสุรินทร์และบุรีรัมย์อยู่เพียง ๔๓ คนเท่านั้น<sup>๒๕</sup>

ดังนั้นในปัจจุบัน เมื่อจะมีการทำพิธีกรรมเกี่ยวกับสัพพะคำ ทุกคนก็จะต้องมุ่งไปหาหมอเถา ซึ่งเป็นครุบาทที่มีอาวุโสที่สุดเพียงผู้เดียว ด้วยเหตุนี้เอง หากไม่มีหมอช้างที่จะมารับช่วงต่อจากหมอเถาก็คงจะส่งผลกระทบต่อระบบความเชื่อนี้อย่างมีต้องสงสัย



ภาพที่ ๖.๔. หมอเถา แสนดี ครุบาทอาวุโสผู้ผ่านประสบการณ์คล้องช้างมาอย่างโชกโชน

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีความพยายามที่จะรื้อฟื้นพิธีบวชหมอช้างหรือ “ปะชิมอ” ขึ้นมาอีกครั้ง โดยการสนับสนุนของหน่วยงานราชการและองค์กรเอกชนบางกลุ่ม เช่น สถาบันราชภัฏสุรินทร์ สำนัก

<sup>๒๕</sup>เว็บบอร์ดของคนที่บั้ง ไม่ช่วยกันวันนี้มีสิทธิสูญ,” ผู้จัดการรายวัน (วันพฤหัสบดีที่ ๒ พฤษภาคม ๒๕๓๘), หน้า ๑๐.

งานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ (สวช.) สมาคมพัฒนาประชากรและชุมชน เมื่อวันที่ ๒๕ เมษายน ๒๕๓๘ ที่ผ่านมา ทว่าในสายตาของชาวบ้านแล้วพิธีกรรมนี้หาได้ยิ่งใหญ่ดังในอดีตไม่ เพราะเป็นการบวชให้กับผู้ที่ไม่เคยออกไปคล้องช้าง จึงอาจเป็นเพียงพิธีกรรมหลอกๆเท่านั้น ไม่ใช่ของแท้ เพราะเงื่อนไขต่างๆไม่ได้เป็นเหมือนในอดีต ที่ยกย่องผู้ที่สามารถคล้องช้างได้เป็นวีรบุรุษเสียแล้ว การอนุรักษ์วัฒนธรรมในพระศนะของนักวิชาการ ผนวกกับพระศนะขององค์กรเอกชนบางกลุ่มที่รื้อฟื้นพิธีนี้ขึ้นมา จะเป็นการลบหลู่ความศักดิ์สิทธิ์ของผีปะกำชาวกวยเลียงช้าง ดังที่บางคนตั้งคำถามไว้หรือไม่<sup>๒๖</sup>

(๓) การเลือนหายไปของภาษาผีหรือภาษาปะกำ เนื่องจากภาษาผีเป็นภาษาที่หมอช้างจะใช้เฉพาะในช่วงระหว่างการออกไปคล้องช้าง หรือที่เรียกว่าเป็นช่วง “ถือปะกำหรือเข้ากรรม” ดังนั้นเมื่อไม่มีประเพณีการคล้องช้าง พวกเขาจึงไม่ได้ใช้ภาษานี้อีกต่อไป คงเหลือไว้แต่เฉพาะหมอช้างที่เป็นผู้ทำพิธี ที่จำเป็นต้องใช้เท่านั้น ดังนั้นในปัจจุบัน แทบจะหาผู้รู้และเข้าใจภาษาผีนี้ไม่ได้แล้ว จะมีก็แต่เพียงบางคนที่รู้เพียงบางคำ เพราะภาษาผีไม่ได้ถูกนำมาใช้ในชีวิตประจำวัน การไร้ผู้สืบทอดภาษาผีอันเป็นภาษาสำคัญที่ใช้ในพิธีกรรมเช่นนี้ ย่อมส่งผลกระทบต่อความศักดิ์สิทธิ์ของผีปะกำในภาพรวมด้วย

(๔) การลดลงของจำนวนช้าง ในประเด็นนี้อาจจะกล่าวได้ว่าเป็นทั้งผลกระทบโดยตรงและผลกระทบโดยอ้อม กล่าวคือ ภายหลังจากที่มีการประกาศปิดชายแดน ประเพณีการคล้องช้างก็ไม้อาจจะมีขึ้นได้ ในระยะแรกนั้น ผลกระทบที่เกิดขึ้นยังไม่รุนแรงเท่าใดนัก เนื่องจากหมอช้างทั้งหลาย ต่างก็คาดหวังว่าเหตุการณ์คงจะคลี่คลายไปในทางที่ดี พวกตนคงจะได้ออกไปคล้องช้างได้อีก พวกเขาจึงรอลงเวลาดังกล่าวด้วยใจจดใจจ่อ ทว่าก็ไม่มีทีท่าว่าจะมีการประกาศเปิดชายแดน ซ้ำยังมีการประกาศใช้พระราชบัญญัติสงวนและคุ้มครองสัตว์ป่าขึ้นอีก ทำให้ประเพณีการคล้องช้างที่พวกเขาปฏิบัติมาแต่ครั้งบรรพบุรุษ กลายเป็น “สิ่งที่ผิดกฎหมาย” ในช่วงเวลาดังกล่าวจึงก่อให้เกิดความระส่ำระสายในสังคมชาวกวยเลียงช้างอย่างหนัก ผืนป่ารอบๆหมู่บ้านที่เคยอุดมสมบูรณ์ก็ถูกแปรเปลี่ยนให้มาเป็นผืนนา วิถีชีวิตของชาวกวยเลียงช้างหรือ “กวยควัละเจียง” กำลังจะต้องเปลี่ยนไปเป็น กวยนาหรือ “กวยสำแร” ช้างจำนวนมากถูกขายไปเพื่อพยุงฐานะทางเศรษฐกิจของครัวเรือน พวกเขาต้องอาศัยระยะเวลาหลายปีกว่าที่จะปรับตัวให้กลายเป็นชาวนาอย่างเต็มตัว แม้ว่าพวกเขาจะยังคงครอบครองช้างส่วนหนึ่งไว้ แต่มันก็ไม่ได้ช่วยให้พิธีกรรมเช่น สรงผีปะกำดำรงความยิ่งใหญ่ดังเช่นในอดีต เพราะข้อเท็จจริงได้ยืนยันแล้วว่า ความยิ่งใหญ่ ความศักดิ์สิทธิ์ของผีปะกำ ต้องควบคู่กับช้าง และนี่ก็คืออีกตัวอย่างหนึ่งที่ชี้ให้เห็นว่า บทบาทและสถานภาพของผีปะกำได้ถูกบั่นทอนลงไปเรื่อยๆ อันสืบเนื่องมาจากการที่จำต้องยุติประเพณีการคล้องช้าง

นอกเหนือไปจากการเปลี่ยนแปลง อันเป็นผลกระทบที่สืบเนื่องมาจากความจำเป็นต้องยุติประเพณีการคล้องช้างลงอย่างสิ้นเชิงแล้ว ก็ยังมีปัจจัยอื่นๆอีกหลายประการ ที่ส่งผลกระทบต่อการดำรงอยู่ของผีปะกำในสภาพสังคมปัจจุบัน เราพบว่า ทุกวันนี้พิธีกรรมการเช่นไหว้ผีปะกำ มิได้เป็นพิธีกรรมที่ก่อ

<sup>๒๖</sup> สมฤกษ์ โกลลวิทยานันต์, “อนุรักษ์ช้างบนเส้นทางสามแพร่ง,” มติชน, (วันอาทิตย์ที่ ๒๘ เมษายน ๒๕๓๘), หน้า ๑๑.

ให้เกิดการชุมนุมของคนที่น่าถือผีเดียวกันทั้งตระกูล ดังเช่นในอดีต หากพบว่าผู้ที่เข้าร่วมพิธีเช่นไหว้ผีปะกำทุกวันนี้ โดยมากมักจะเป็นคนเฒ่าคนแก่ในครอบครัว และลูกหลาน ๒-๓ คนเท่านั้น ทั้งนี้เพราะวัตถุประสงค์ของการเช่นไหว้ในปัจจุบัน นอกจากจะเป็นการเช่นในโอกาสเล็กๆน้อยๆแล้ว เด็ก เยาวชนคนหนุ่มสาว ซึ่งในทางอุดมคติแล้ว คือผู้ที่จะต้องสืบทอดความเชื่อเรื่องผีปะกำจากพ่อแม่ ก็มีได้้อยู่ร่วมในพิธีด้วย เพราะส่วนใหญ่ไปทำงานทำนอกชุมชน เหตุนี้เองหนุ่มสาวชาววยกยเฉียงช้างในปัจจุบัน จึงมักมองว่าพิธีกรรมการเช่นไหว้ผีปะกำเป็นของคนเฒ่าคนแก่มากกว่า อีกทั้งไม่ได้มองว่าการเฉียงช้างเป็นอาชีพสำคัญที่จะต้องสืบทอดอีกต่อไป หากเป็นอาชีพที่ลำบาก ไม่มีหน้ามีตาในสังคม ไม่สามารถเทียบได้กับการออกไปทำงานนอกบ้าน เป็นคนงานในโรงงาน ที่สามารถมีงานให้ทำตลอดทั้งปี มีโอกาสพบกับแสงสี ความหรูหราอันน่าตื่นตาตื่นใจต่างๆ รวมทั้งช้างก็เหลือน้อยเต็มที ยิ่งทำให้มองว่าการเฉียงช้างเป็นงานของเจ้าของเท่านั้น กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ระบบการผลิตของชุมชนไม่ว่าจะเป็นการเฉียงช้าง การทำไร่ทำนา หรือแม้กระทั่งการทอผ้า ซึ่งเคยเป็นการผลิตที่หล่อเลี้ยงชุมชนมาแต่อดีต มิได้เป็นระบบการผลิตที่สามารถดึงดูดแรงงานหนุ่มสาวให้ติดอยู่กับชุมชนอีกต่อไป เพราะไม่สามารถทำให้พวกเขาเหล่านั้นมีกำลังซื้อมากพอ ที่จะจับจ่ายใช้สอยสิ่งอำนวยความสะดวกต่างๆมาปรนเปรอความต้องการของตน ทำให้หมู่บ้านดากลางในปัจจุบัน จึงอยู่ในสภาพที่แรงงานหนุ่มสาวหนีเข้าเมืองกันหมด เช่นเดียวกับชนบทไทยหลายๆแห่ง ปรากฏการณ์เช่นนี้คงปฏิเสธไม่ได้ว่า เป็นผลมาจากกระแสภายนอกที่เรียกกันว่า “ลัทธิวัตถุนิยม” ทั้งในเชิงรูปธรรมและในเชิงนามธรรม นอกจากนี้ การที่กิจกรรมเกี่ยวกับช้างและผีปะกำ ถูกมองว่าเป็นกิจกรรมและพิธีกรรมความเชื่อสำหรับผู้ชายโดยเฉพาะ ทำให้หญิงสาวชาววยกยเฉียงช้างในปัจจุบัน แทบจะไม่ได้ให้ความสำคัญกับกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับผีปะกำเลย และสำหรับครัวเรือนใดที่ไม่มีช้าง หญิงสาวเหล่านั้นหลายคนไม่สามารถอธิบายได้ว่าผีปะกำคืออะไร นอกจากกล่าวว่า เป็นสิ่งที่นับถือกันมาแต่ครั้งปู่ย่าตายาย และเมื่อภาวะการณ์ในปัจจุบันเป็นเช่นนี้ ย่อมจะส่งผลกระทบต่อการดำรงอยู่ของความเชื่อเรื่องผีปะกำ อย่างมีอาจจะหลีกเลี่ยงได้

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าในปัจจุบันจะมีปัจจัยหลายประการ ที่ได้ส่งผลต่อสถานภาพและบทบาทของระบบความเชื่อนี้ แต่เมื่อพิจารณาในอีกด้านหนึ่ง ก็พบว่ามีความพยายามหลายอย่างที่จะทำให้พิธีกรรมและความเชื่อนี้ดำรงอยู่ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงนี้ ความพยายามต่างๆดังกล่าวข้างต้นอย่างมีมานับแต่อดีต แต่ส่วนใหญ่เริ่มเด่นชัดมานับตั้งแต่ภายหลังการยุติของประเพณีการคล้องช้าง ซึ่งปรากฏออกมาในหลายรูปแบบ ทั้งในลักษณะของการอนุรักษ์ (conservation) การผสมผสาน (syncretism) และการผลิตใหม่ (reproduction) ในที่นี้จะได้วิเคราะห์และนำเสนอตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมดังต่อไปนี้

\* การอธิบายการเปลี่ยนแปลงในสังคมชาววยกยเฉียงช้างในทำนองนี้ มีปรากฏในงานของผู้ที่เคยศึกษาชุมชนแห่งนี้และชุมชนชาววยกยเฉียงช้างใกล้เคียงหลายชิ้น เช่น Rote Sodesiri (1972) ชื่น ศรีสวัสดิ์ (๒๕๒๕) ทองใบ ศรีสมบัติ (๒๕๓๕) และ รัชพล สกฤตวัฒนา (๒๕๓๘) เป็นต้น

(๑) พิจารณาจากวัตถุประสงค์ในการประกอบพิธีกรรม ในแง่ที่เห็นได้อย่างชัดเจนว่า แต่เดิมพิธีกรรมเช่นสรงน้ำพระทำขึ้นเพื่อความสำเร็จในประเพณีการคล้องช้างเป็นหลัก ทว่าในปัจจุบันกลับพบว่า โอกาสที่จะมีการสรงน้ำพระทำกันบ่อยที่สุดก็คือ การสรงน้ำพระเมื่อเวลาลูกหลานเจ็บไข้ได้ป่วย และการสรงน้ำพระเพื่อแก้บนในเรื่องต่างๆ ดังนั้นจะเห็นได้ว่า การสรงน้ำพระทำในทุกวันนี้ จะให้ความสำคัญกับการแก้ปัญหาคความคับข้องใจส่วนบุคคล อันเป็นปัญหาที่นับวันจะทวีมากขึ้นเรื่อยๆ ในสภาพสังคมปัจจุบัน มากกว่าการประกอบพิธีกรรมเพื่อความอุดมสมบูรณ์ และความผาสุกของคนที่ตระกูลดังเช่นในอดีต

(๒) การเพิ่มขึ้นของจำนวนศาลปะกำ ซึ่งเป็นดัชนีชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนถึงการผลิตซ้ำระบบความเชื่อนี้ เพื่อตอบสนองกับความต้องการในชีวิตประจำวันได้เป็นอย่างดี ศาลปะกำนั้นอาจกล่าวได้ว่าเป็นองค์ประกอบสำคัญที่สุดในระบบความเชื่อนี้ เป็นสถานที่ที่จะทำให้พิธีกรรมบังเกิดขึ้นได้ในอดีต เฉพาะที่บ้านของต้นตระกูลหรือหมอช้างที่มีตำแหน่งใหญ่ๆ เท่านั้น จึงจะมีศาลปะกำ ดังนั้นเมื่อจะออกไปคล้องช้างแต่ละครั้ง ศาลปะกำของต้นตระกูลก็จะเป็นที่รวมของบรรดาหมอช้างในสายตระกูล เพื่อทำการสรงน้ำอย่างพร้อมเพรียงกัน ในหมู่บ้านตากกลางเองนั้น เมื่อ ๕๐ - ๖๐ ปีที่แล้ว หมอเถา แสนดี ครูบาอาวโโสได้เล่าให้เจ้าฟังว่า มีศาลปะกำอยู่เพียง ๕ - ๖ หลังเท่านั้น คือ ศาลปะกำของครูบาพา ศาลปะกำของครูบาปืด (ปัจจุบันอยู่ที่บ้านของลูกและหลานคือนางมา จงใจงาม เลขที่ ๕๐ หมู่ที่ ๑๓ (ครูบาคำเป็นตา ครูบาปืดเป็นพ่อ) ศาลปะกำของครูบาเมา (ปัจจุบันสูญหายไปหมดแล้ว เนื่องจากลูกหลานย้ายไปอยู่ที่อื่นหมด) ศาลปะกำของครูบาพา ศาลปะกำของครูบาหยา (ครูบาพาและครูบาหยา เป็นพี่น้องกัน เดิมมีศาลปะกำร่วมกัน ต่อมาภายหลังจึงแยกศาลปะกำกัน ปัจจุบันศาลปะกำนี้ ตั้งอยู่ที่บ้านของลูกสาวคือยายทา ศาลางาม เลขที่ ๓ หมู่ที่ ๕) และศาลปะกำของครูบาตย (ปัจจุบันตั้งอยู่ที่บ้านของลูกสาวคือนางจันทา ทรัพย์มาก เลขที่ ๔๓ หมู่ที่ ๕) และเชื่อว่าแรกเริ่มเดิมที ศาลปะกำจะมีอยู่น้อยกว่านั้นอีก เนื่องจากแต่เดิมคนในหมู่บ้านล้วนแล้วแต่เป็นพี่น้องกัน มีบรรพบุรุษร่วมกัน จึงต้องใช้ศาลปะกำร่วมกัน<sup>๒๖</sup> ฉะนั้นศาลปะกำจึงไม่ได้พบเห็นอยู่ทั่วไปเช่นในปัจจุบัน ซึ่งมีศาลปะกำอยู่ถึง ๒๕ หลัง จำนวนของศาลปะกำที่เพิ่มขึ้น ทั้งๆที่ประเพณีการคล้องช้างได้หมดไปแล้วร่วม ๔๐ ปีนั้น คงจะเป็นตัวชี้ให้เราเห็นถึงความพยายามที่จะนิยามความหมายใหม่ ของผีปะกำเพื่อปรับตัวให้เข้าหรือต่อสู้กับบริบทที่เปลี่ยนแปลงไปได้เป็นอย่างดี

(๓) การอนุญาตให้มีการแบ่งผีปะกำได้ กล่าวคือสังคมชาวทวยเลี้ยวช้างเปิดโอกาสให้ลูกชายที่แต่งงานแล้ว และได้แยกเรือนต่างหากจากเรือนของพ่อตาแม่ยาย ที่มีความประสงค์จะต้องการมีผีปะกำเป็นของตนเอง สามารถทำพิธีขอแบ่งผีปะกำของตระกูลไปได้ วิธีการก็คือตัดเอาหนึ่งปะกำจากศาลปะกำของตระกูลไปพอกเป็นพิธี นำไปวางไว้บนศาลปะกำของตนที่สร้างขึ้นใหม่ พร้อมกับนำดินจากบริเวณใต้ศาลเดิมไปไว้ใต้ศาลใหม่ด้วย หนึ่งปะกำและดินจากศาลเดิมจึงเป็นสัญลักษณ์แทนผีปะกำ ทั้งนี้ผู้ที่ทำ

<sup>๒๖</sup> สัมภาษณ์หมอเถา แสนดี อายุ ๕๑ ปี อยู่บ้านเลขที่ ๑๒๓ หมู่ที่ ๑ ระหว่างทำพิธีรับขวัญช้างและฝึกช้างใหม่, ๑๐ พฤษภาคม ๒๕๓๘

พิธีก็คือครุบาใหญ่ ซึ่งจะเป็นผู้บอกกล่าวแก่ผีปะกำว่า ลูกหลานจะแยกออกไปอยู่ที่บ้านของตนเอง ขอให้ผีปะกำได้ช่วยติดตามให้ความคุ้มครองด้วย

การเปิดโอกาสให้ลูกชายสามารถมีศาลปะกำของตนเองได้ดังกล่าว นอกจากจะมีผลในทางรูปธรรมคือ ได้ทำให้ในหมู่บ้านมีศาลปะกำเพิ่มมากขึ้นแล้ว ในทางนามธรรมก็ยังทำให้ชาวบ้านมีความรู้สึกว่ามีผีปะกำยังสามารถตอบสนองกับความมั่นคงในจิตใจของพวกเขาด้วย

(๔) การพยายามรักษาและฟื้นฟูความยิ่งใหญ่ของผีปะกำผ่านรูปแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการจัดตั้งชมรมและกองทุนผู้เลี้ยงช้าง การจัดตั้งสวนสมุนไพรเพื่อช้าง การประสานงานกับองค์กรภาครัฐและเอกชนเพื่อช่วยเหลือช้างและเจ้าของช้างทั้งหลาย ให้สามารถรักษาช้างไว้ได้ ขณะเดียวกันก็มีรายได้เพียงพอที่จะเลี้ยงตัวเองและครอบครัว โดยไม่จำเป็นต้องออกไปทำงานนอกชุมชน หรือพาช้างไปเที่ยวดังที่ผ่านๆมา การริเริ่มจัดการแสดงช้างในหมู่บ้านทุกวันเสาร์\* หรือแม้แต่การรื้อฟื้นพิธีบวชมอช้างหรือ “ปะชิมอ” ขึ้นใหม่เมื่อเร็วๆนี้ ดังที่กล่าวไปแล้ว

วัตถุประสงค์และผลของความพยายามดังกล่าว ไม่อาจจะปฏิเสธได้ว่าไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับ การดำรงอยู่ของคติความเชื่อเรื่องผีปะกำ เพราะเหตุว่า การมีมอช้างเพิ่มขึ้น ก็เท่ากับเป็นการเพิ่มจำนวนผู้ที่สามารถจะประกอบพิธีกรรมเกี่ยวกับผีปะกำที่สำคัญๆ และการพยายามคงไว้ซึ่งช้างย่อมหมายถึงโอกาสที่จะมีการประกอบพิธีกรรมเช่นสรงผีปะกำก็มากขึ้นด้วย อันจะช่วยทำให้เห็นความสำคัญของเครือญาติ และสายตระกูลเพิ่มขึ้นด้วย เพราะผีปะกำเป็นผีของตระกูล

(๕) การคงไว้ซึ่งความเชื่อเรื่องผีปะกำในรูปแบบผ่านทางงานแสดงของช้าง การริเริ่มจัดงานแสดงของจังหวัดช้างสุรินทร์ จัดว่าเป็นประเพณีที่ก่อให้เกิดการผลิตใหม่ของระบบความเชื่อเรื่องผีปะกำด้วยเช่นกัน แม้ว่าจะเป็นการผลิตใหม่เพื่อรับใช้วัฒนธรรมท่องเที่ยวก็ตาม ในแง่ที่ว่า ในขั้นตอนของการแสดงนั้น ก่อนการแสดงทุกครั้ง จะต้องมีการประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ผีปะกำก่อน และพิธีกรรมนี้ก็ถูกจัดให้เป็นรายการแสดงชุดหนึ่งด้วย ศาลปะกำจะถูกสร้างขึ้นมาสวยงาม เพื่อใช้ในงานนี้โดยเฉพาะ ผู้ประกอบพิธีและผู้ร่วมในพิธีต่างก็แต่งกายด้วยชุดที่ถูกจัดเตรียมไว้ให้

ความยิ่งใหญ่อลังการของผีปะกำในวัฒนธรรมการท่องเที่ยว ที่สะท้อนผ่านทางงานแสดงของช้างจังหวัดสุรินทร์นั้น แม้ว่าในเนื้อหาจะไม่ได้ส่งผลต่อความเชื่อมั่นในผีปะกำของชาวกวยเลี้ยงช้างเท่าใดนัก

\* ภายหลังจากที่ข้าพเจ้าเข้าไปดำเนินการเก็บข้อมูลซ้ำ ในระหว่างวันที่ ๑๑ - ๑๒ กุมภาพันธ์ ๒๕๓๕ ได้ทราบจากชาวบ้านว่า ได้มีการทดลองจัดแสดงช้างในหมู่บ้านทุกวันเสาร์ เริ่มครั้งแรกเมื่อวันที่ ๑๖ ธันวาคม ๒๕๓๕ ณ สนามบริเวณศูนย์คชสาร หรือพิพิธภัณฑสถานของหมู่บ้าน โดยมีผู้ว่าราชการจังหวัดสุรินทร์ เป็นประธานในพิธีเปิด

การแสดงดังกล่าวจะเริ่มตั้งแต่เวลา ๐๕.๐๐ น. ถึงเวลา ๑๑.๐๐ น. หลังจากการแสดงแล้ว ผู้ที่มาชมก็สามารถที่จะใช้บริการแท็กซี่ช้างชมบริเวณรอบๆหมู่บ้านได้อีกด้วย อย่างไรก็ตามเนื่องจากไม่ค่อยมีการประชาสัมพันธ์มากนัก ทำให้นักท่องเที่ยวมีน้อย ประกอบกับปัญหาและอุปสรรคภายในบางประการ ทำให้มีเจ้าของช้างไม่กี่คนที่ยินดีเข้าร่วมโครงการ

แต่อย่างน้อยก็ยังพอเป็นหลักประกันได้ว่า ตราบใดที่ยังมีงานแสดงของช่าง ตราบนั้นก็ยังมีพบเห็นฝีมือ  
อยู่เช่นเดียวกัน



ศูนย์วิทยทรัพยากร  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย